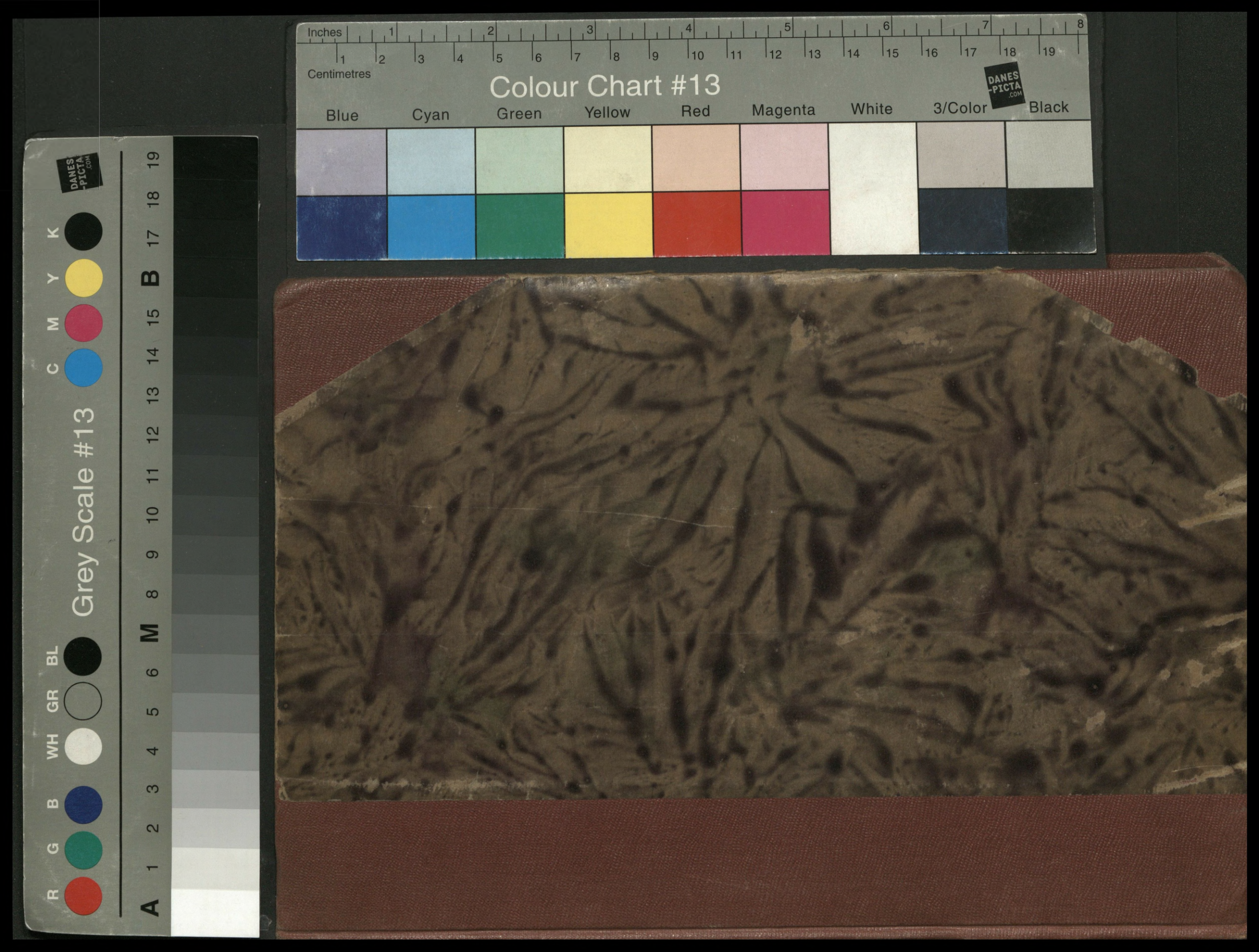

Inches
Centimetres
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Grey Scale #13
R
G
B
WH
GR
BL
C
M
Y
K
A
B

KS. JÓZEF ARCHUTOWSKI
PROF. UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO

MONOTEIZM IZRAELSKI

I JEGO GENEZA

W KRAKOWIE
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA — KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ — POZNAŃ — ZAKOPANE
1924

2

Nihil obstat.

X. Dr. M. Sieniatycki.

L. 1782/24.

Pozwalamy drukować.

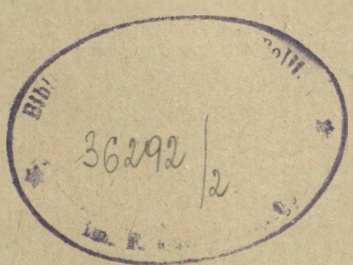
Z Książęco-biskupiego Konsystorza.

Kraków, d. 8 marca 1924 r.

† *Adam Stefan.*

L. S.

X. Wł. Miś
kanclerz.



Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem J. Filipowskiego.

Spis treści.

Wstęp 1—2.

Część pierwsza. Monoteizm w Izraelu 3—101.

§ 1. Monoteizm w czasach Chrystusowych 3—9.
Naród żydowski wyznawał wiarę w Jednego Boga. Wyjątki. Zwalczanie bałwochwalstwa. Usposobienie żydów do bałwochwalstwa. Szemat Pojęcia o Bogu czyste. Dwojaki kierunek. Bóg ojcem narodu. Pisma apokaliptyczne. Usuwanie antropomorfizmów. Pojęcia pośrednie.

§ 2. Monoteizm w okresie proroków 9—24.
Okres niewoli babilońskiej: prorok Ezechiel. Zanik skłonności do bałwochwalstwa. Nauczanie proroków o Bogu. Krytyka racjonalistyczna o monoteizmie proroków; rozbieżność poglądów. Jahwe — jeden z wielu bogów. Religja przedprorocka. Przyczyny monoteizmu. Nauczanie proroków o Bogu Jedynym. Amos, Ozeasz, Izajasz, Micheasz. Odstępstwo od Jahwy. Nowe pojęcia. Prorocy twórcami monoteizmu.

§ 3. Od wejścia do Chanaanu 24—31.
Czas wyjścia z Egiptu. Wstrząśnienia. Wpływy chananejskie. Odstępstwa. Poczucie narodowe. Działalność gorliwych wyznawców Jahwy. Czasy królów. Częste zmiany poglądów. Religja oficjalna i ludowa.

§ 4. Religja Mojżeszowa 31—38.
Mojżesz twórcą religji. Historyczność Mojżesza. Objawienie Boże. Imię Boże — Jahwe. Znaczenie historyczne i metafizyczne.

§ 5. Imię Jhwh w czasach przedmojżeszowych 38—49.
Imię znane w czasach dawniejszych: w Egipcie, w Chanaanie, u ludów indo-europejskich, Kenitów, Babilończyków. Poglądy Delitzsch'a. Przeciwnicy. Dyskusja i dowody. Imię Jhwh było znane.

§ 6. Charakter religji Mojżeszowej 49—67.
Poglądy pisarzów racjonalistów i ich krytyka. Jahwe bóstwem lokalnem Kenitów. Jahwe i Moloch Fenicjan. Ofiary z ludzi. Izraelici politeistami. Jahwe — Bóg narodowy. Pozytywne dowody monoteizmu Mojżeszowego. Jeden Jahwe Bogiem prawdziwym, Panem wszystkiego i Stwórcą. Istota duchowa. Antropomorfizmy. Zakaz przedstawiania Jahwy. Pieczęć Eliszama. Jahwe — nieograniczony, wszechmocny, etyczny. Dekalog podstawą przymierza i religji mojżeszowej. Kara i nagroda. Pojęcie mnoteistyczne.

§ 7. Religja izraelska do czasów Mojżesza 67—73.
Bałwochwalstwo Hebreów w Egipcie. Znajomość Jahwy. El Szaddaj. Rozumienie nazwy Bożej.
§ 8. Od jak dawna monoteizm był znany w Izraelu? 73—78.
Mieszkańcy Ur Chaldejskiego. Rodzina Abrahama. Monoteizm Abrahama. Świadectwo żydów i Koranu. Pojęcie Boga: istota duchowa, wszechmocna. Moralne zasady. Kult.
§ 9. Co sądzić o wierze w Jednego Boga w czasach przedabrahamowych 78—101.
Świadectwa Pisma św. Nazwy Boga. Melchizedek. Nazwa Boga u pierwotnych Semitów. Znaczenie nazwy — El. Znaczenie ogólne i specjalne. Świadectwo dokumentów. Hebreowie. Fenicjanie. Plemiona aramejskie, arabskie. Dokumenty babilońskie. Specjalne znaczenie nazwy El jest wcześniejsze. Znaczenie nazwy El-Ilu. Poglądy semitologów. Monoteizm pierwotnych Semitów. Analogja ludów pierwotnych. Dzieje religji izraelskiej.

Część druga. Geneza monoteizmu izraelskiego 102—189.

§ 1. Uwagi ogólne 102—105.
Zaprzeczanie porządku nadprzyrodzonego. Tłumaczenie zjawisk religijnych. Teorja ewolucji.
§ 2. Monoteizm izraelski a religje starożytnego wschodu 105—119.
Kolebka ludów Semickich. Bóstwa babilońskie, zachodnich Semitów; bóstwa chananejskie, aramejskie, palmyreńskie, nabatejskie, ammonickie, edomickie, połud arabskie. Politeizm Semitów. Liczba bóstw i rozwój pojęć o nich.
§ 3. Monoteizm izraelski zapożyczeniem 119—135.
Monoteizm Babilończyków. Kult Sin'a. Twierdzenia Delitzsch'a o kulcie Marduka. Krytyka. Zasadnicza różnica między bóstwami babilońskiemi i Jahwą. Bóstwa babilońskie uosobieniem zjawisk kosmicznych. Dążenia monoteistyczne. Monoteizm uczuciowy i polityczny. Monoteizm w Egipcie. Reforma faraona Amenhotepa IV.
§ 4. Monoteistyczne usposobienie Semitów 135—140.
Poglądy E. Rènana o powstaniu monoteizmu. Ich krytyka. Skłonność Izraelitów do bałwochwalstwa.
§ 5. Monoteizm izraelski i rozumowanie 140—142.
Możliwość poznania Boga. Historja religij nie wykazuje faktu powstania monoteizmu.
§ 6. Monoteizm izraelski i historja religij 142—168.
Porównawcza historja religij bronią racjonalizmu. Teorja animistyczna. Zastosowanie jej do religji izraelskiej. Krytyka teorji animistycznej. W religji izraelskiej nie było powolnego rozwoju od form niższych. Rzekome formy niższe i krytyka. Nazwa Boga — Elohim. Kult przodków. Ofiary rodowe. Przeżytki. Wywoływanie umarłych. Totemizm. Dowody i ich krytyka. Fetyszyzm. Dowody i ich krytyka.

§ 7. Nadprzyrodzony charakter religji izraelskiej 168—186.
Zasadniczy błąd historyków religji izraelskiej. Dlaczego nie powstał monoteizm w Babilonji? Różnice między religją izraelską i religjami semickiemi. Naturyzm w rel. bab. Jahwe jest Stwórcą zjawisk. Charakter bóstw bab. ulegał zmianie, bóstwa odpowiadały usposobieniu ludów, były ich wytworem, — Jahwe narzucony Hebreom zzewnątrz. Magja. Monoteizm izr. nie jest wytworem rozumowania — nie odpowiadał usposobieniu Hebreów, jest dziełem pewnych osobistości. Powołanie i posłannictwo hebrajskich proroków.

Zakończenie 187—189.
Dzieje monoteizmu izraelskiego. Monoteizm dobrodziejstwem dla ludzkości. Nadprzyrodzony początek monoteizmu izraelskiego.

Uwagi str. 190—205.

Spis rzeczy i nazwisk 206—209.

WSTĘP.

Pośród ludów starożytnego świata naród hebrajski zasługuje na specjalną uwagę i wyróżnienie. Wprawdzie naród ten nie odznaczył się niczem wielkiem i nadzwyczajnem w dziedzinie filozofji, sztuki, techniki, polityki — w dziedzinach tych stanął wyżej nie jeden naród, jak np. Fenicjanie, Grecy. Rzymianie etc. — ale pomimo to, w historji kultury zajmuje on wyjątkowe i wyróżniające stanowisko. Niemasz też innego narodu świata starożytnego, któremuby poświęcono tyle badań i prac, co właśnie narodowi hebrajskiemu. Zajmowanie się dziejami tego narodu, jak również jego kulturą było zawsze ożywione, a za dni ostatnich jeszcze bardziej wzrosło. We wszystkich krajach są prowadzone bardzo ożywione i gorące dyskusje na temat narodu hebrajskiego i spraw, które z jego dziejami w ścisłym pozostają związku [1]). Odkrycia, dokonane na Wschodzie w XIX i w początkach XX w., stały się jeszcze większą pobudką i zachętą dla uczonych, aby w świetle porównawczej historji i religji poznać i wyjaśnić wiele dziwnych a wielkich tajemnic, które związane są z tym wyjątkowym narodem [2]). Być może, nie jeden z badaczów czynił to z pobudek, które nic wspólnego nie mają z rzeczowem poznaniem dziejów tego narodu, jednakże badania ich przez to samo są świadectwem i zarazem potwierdzeniem, że uważają oni naród hebrajski i jego dzieje za wyjątkowy wśród innych narodów.

Tak bowiem jest w rzeczywistości. Inne narody świata starożytnego miały pomyślniejsze warunki swego życia politycznego i ekonomicznego, tworzyły potężne i obszerne państwa, posiadały wysoką kulturę materjalną [3]) — i pomimo to oddawna już upadły i wyginęły. Tymczasem naród hebrajski był pod tym względem pozbawiony wszystkiego, co

mogło sprzyjać jego politycznemu rozwojowi i zapewnić mu przyszłość: był on otoczony ze wszystkich prawie stron potężnymi sąsiadami — przeważnie wrogami, którym ulegał niejednokrotnie, a jednakże, pomimo tych nieprzyjaznych warunków, przetrwał on wszystkie zawieruchy i zmiany, którym tyle razy podlegał, i jest żywotnym aż do dzisiejszych czasów. O wielu sąsiednich ludach, jak np. Edomitach, Moabitach, Ammonitach etc. dziś zaledwie wiemy, że istniały, a przytem nie wzbudzają one wielkiego zainteresowania wśród dzisiejszych badaczy, tymczasem dzieje narodu hebrajskiego znane są każdemu, nawet małym dzieciom są opowiadane.

Można przeto słusznie zapytać: dlaczego tak jest, skąd to pochodzi, że naród, który nie zasłynął z wielkich czynów, ani zasłużył na chwałę w dziedzinie filozofji, polityki etc. budził i jeszcze dotychczas wzbudza ogólne zainteresowanie?

Jedyna odpowiedź, którą dać można na to pytanie, jest ta, że naród hebrajski pod jednym względem, a mianowicie religijnym zajmował od czasów najdawniejszych wśród innych narodów wyróżniające i wyjątkowe stanowisko. Kiedy wszystkie narody świata starożytnego były pogrążone »w ciemności« najrozmaitszych błędów i cześć religijną składały przeróżnym bałwanom, jako swoim bóstwom, jeden tylko właśnie naród hebrajski, na podobieństwo wysepki na bezbrzeżnym oceanie, uznawał jednego tylko Boga i Jemu, jako Najwyższemu Panu i Stwórcy wszechświata cześć składał. Otóż ten jeden fakt t. j. wiara w jednego Boga, który jest największą chwałą narodu hebrajskiego, należy przedewszystkiem uważać za przyczynę jego wielkości, jego wyjątkowego znaczenia w historji ludzkości i w historji kultury ludzkiej.

Poznać właśnie dzieje monoteizmu izraelskiego, jego charakter i stosunek do religij innych narodów świata starożytnego, a następnie zbadać przyczynę tego wyjątkowego faktu t. j. wyjaśnić, dlaczego i skąd naród hebrajski doszedł do posiadania monoteizmu — będzie naszem zadaniem w tej pracy.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Monoteizm w Izraelu.

§ 1. Monoteizm w czasach Chrystusowych.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że za czasów Chrystusa Pana i w okresie poprzedzającym t. j. rozpoczynając od niewoli babilońskiej naród żydowski wyznawał wiarę w jednego Boga. Jest prawdopodobne, że i w tym czasie znajdowały się jednostki, szczególniej wśród przebywających w rozproszeniu (Diaspora), które pod wpływem kultury helleńskiej porzuciły dotychczasowe swe wierzenia i składały ofiary bożkom pogańskim. I w Palestynie takie wypadki się zdarzały. W armji np. Judy Machabeusza byli żołnierze, którzy pod szatami swemi mieli poukrywane »dary bałwanów, którzy byli w Jamnii« (II Mach. 12, 40)[1]).

Były to jednak tylko wyjątki. W ks. Judyty według tekstu greckiego czytamy: »niemasz dzisiaj ani pokolenia, ani ludu, ani rodziny, ani miasta u nas, któreby czciły bogi ręką ludzką uczynione, jak to się zdarzało dawniej« (8, 18).

W tym okresie byli nawet autorowie, którzy w ostry sposób piętnowali i występowali przeciwko bałwochwalstwu. Ostra ich krytyka nie tyle miała na celu obronę współbraci przed niebezpieczeństwem bałwochwalstwa, ile raczej wykazanie bezpodstawności kultu bałwanów i nawracanie pogan. Jest to wyraz i świadectwo głębokiego przekonania tych autorów o wyższości religji izraelskiej nad religjami pogańskiemi. Już prorok Jeremiasz w swym liście, pisanym do narodu, uprowadzonego do niewoli, bardzo żywo i barwnie opisywał niedolę i niedołęstwo bóstw chaldejskich i bałwanów: »bogowie ich nie mogą się obronić od rdzy i móli,

muszą być odkurzani przez swych ministrów; oczy ich pełne są prochu, trzymają miecz w ręku i siekiery, a sami nie mogą się obronić od zbójców; zamykają ich na klucz, jak więźniów albo umarłych, aby ich złodzieje nie obdzierali; kiedy zostaną przewróceni, nie mogą się sami podnieść; podobni są do straszydeł, stawianych w polu ogórkowem, i które nic nie strzegą« (Baruch, rozd. 6). Podobne poglądy wypowiadał autor 115 psalmu (hebr.): »Bałwany pogańskie są srebro i złoto: robota rąk ludzkich. Mają usta, a nie mówią: mają oczy, a nie widzą. Mają uszy, a nie słyszą: mają nos, a bez powonienia. Mają ręce, a nie dotykają: mają nogi, a nie chodzą: nie wydają głosu gardłem swem« (w. 4—7). Tak samo ostro występował przeciwko bałwochwalstwu autor ks. Mądrości, wykazując niemoc i nicość bałwanów, których wymyśliła chciwość nabywania, a rzemieślnik mądrością swą zbudował (por. 13, 10—14, 31). Niemniej też autorowie ksiąg apokryficznych zwalczali bałwochwalstwo, jako nierozumne. Ostre uwagi o bałwanach, rozrzucone po tych pismach[5]), świadczą o usposobieniu autorów nie tyle apologetycznem, ile raczej o napastniczem na czcicieli bałwanów[6]).

Bardziej wyraźny dowód usposobienia ogółu narodu względem bałwochwalstwa mamy w niektórych faktach z tych czasów. Kiedy Herod kazał umieścić nad wielką bramą świątyni jerozolimskiej złotego orła rzymskiego, tłum, oburzony z powodu takiej profanacji świątyni, zrzucił orła i porąbał go siekierami, a pojmani powiadali: »zrobiliśmy, jak przystało ludziom odważnym i cnotliwym, ponieważ w tym razie obroniliśmy cześć Boga i zakonu«[7]). Bardzo też lud oburzał się i buntował, kiedy Piłat przeprowadził wojska z Cezarei do Jerozolimy i wniósł razem z niemi do miasta sztandary, na których były wyobrażenia cezarów[8]). Witeljusz zaś, prowadząc swe wojska z Antiochji do Petra, musiał je prowadzić dłuższą drogą i okrążać granice Palestyny, aby tylko nie obrażać uczuć religijnych żydów i nie spowodować zaburzeń, któremi oni grozili[9]).

Fakty te świadczą nam o ogólnem usposobieniu i zapatrywaniach żydów w owych czasach na ich stosunek do Boga. Cokolwiek sprzeciwiało się ich pojęciu o Bogu, jako

Najwyższemu Panu, uchodziło za karygodne i niedopuszczalne bluźnierstwo. Bóg jeden był w ich przekonaniu Najwyższym Panem, któremu najwyższą cześć trzeba było oddawać. Wyrazem pozytywnym takiej ich wiary była modlitwa, którą codziennie rano i wieczór każdy dorosły mężczyzna odmawiał przed rozpoczęciem modlitw, t. zw. Szema' Israel. Była ona jakby oficjalnem wyznaniem wiary (credo) w jednego Boga. Rozpoczynała się ona od słów: »Słuchaj, Izraelu, Pan nasz Bóg jest Panem Jedynym«...[10]). Według tradycji rabinów, przy odmawianiu Szema' należało kłaść nacisk na wyraz »jedyny«, przez co podkreślano swe pojęcie ściśle monoteistyczne i usuwano wszelkie o tem wątpliwości[11]).

Wiara w Boga u Żydów była rzeczywiście w owym okresie czystym monoteizmem. Pojęcie o Bogu Jedynym, jako Stwórcy i Panu Najwyższym całego świata brzmi wyraźnie i donośnie we wszystkich pismach ówczesnych. Nazwy, dawane Bogu, jak np. Bóg nieba (Ezdr. 5, 12; 6, 10; I Mach. 3, 18), Bóg nieba i ziemi (Ezdr. 5, 11; Tob. 10, 13), Pan nieba (Dan. 5, 23; II Mach. 15, 23), król wieków (Tob. 10, 13), Pan świata (II Mach. 12, 15), król wszelkiego stworzenia (Jud. 9, 12) etc, dostatecznym są tego dowodem i potwierdzeniem[12]). Jahwe nie był wówczas już tylko Bogiem narodu żydowskiego, był on Bogiem uniwersalnym, do którego wszystko na świecie należy, który jest wszędy obecny i wszystkiem się opiekuje. »Twój ci jest dzień, i twoja jest noc: jutrzenkę i słońce tyś stworzył. Tyś postawił granice ziemi: ty sprawiasz lato i wiosnę« (Ps. 74, 17 n.). Bóg wyprowadza trawę dla bydląt, daje chleb i życie ludziom; wszystko na Niego czeka, aby dał im pokarm czasu swego; otwiera rękę i wszystkie nasycają się dobrem; jeśli odwraca oblicze, one truchleją; jeśli odejmuje im oddech, giną i obracają się w proch (por. ps. 104, 13 nn; 64, 10 nn; 145, 15 nn; 147, 8 nn). Prześlicznie też te myśli wyraża ps. 139: »Dokądże pójdę od ducha twego: i dokąd ucieknę od oblicza twego. Wstąpię na niebo, tameś ty: zstąpię do piekła, i tameś ty! Wezmę skrzydła moje z zorzą ranną: i osiądę na ostatnim krańcu morza: i tam mię poprowadzi ręka twoja: i trzymać mię będzie prawica twoja« (7—10). Podobne myśli

wypowiada autor ks. Mądrości, ale już w formie cokolwiek zmienionej, zdradzającej wpływy helleńskie: »duch pański napełnił okręg ziemi« (1, 7), »duch twój we wszystkich« (12, 1), i autor ks. Ekklezjastyka: »wiele będziemy mówić, a ustaniemy w słowach: a suma mów: on jest we wszystkiem« (43, 29).

W poglądach o Bogu i stosunku Jego do świata, do ludzi, a przedewszystkiem do narodu żydowskiego, można stwierdzić w ówczesnych pismach dwojaki kierunek. Według jednych autorów, którzy opierali się na tradycji proroków, Bóg był nie tylko Panem wszechświata, ale i ojcem wszystkich ludzi, a przedewszystkiem narodu żydowskiego, z którym zawarł specjalne przymierze. Autorowie tego kierunku przedstawiali zwykle Boga, jako pozostającego w bliskim stosunku do narodu hebrajskiego i do każdego człowieka doń należącego. Stosunek ten przedstawiali, jako stosunek ojca do syna. »Bóg jest Ojcem« — to częste wyrażenia proroków. Opierali zaś je na faktach z przeszłości narodu, kiedy Bóg wybrał naród hebrajski z pośród wielu ludów na syna swego pierworodnego i opiekował się nim na każdym kroku. »Kiedy Izrael był dziecięciem, ja go kochałem, i z Egiptu wzywałem syna mego« (Oz. 11, 1). Tytuł więc Ojca, dawany Bogu, sięga czasów dawnych. Ojcem też Bóg pozostał dla narodu, chociaż naród tak często porzucał i gardził Bogiem. »Synów wywyższyłem i wychowałem, a oni wzgardzili mną« (Iz. 2, 1. 2). Pięknie ten stosunek przedstawiał Izajasz: »Ty zaś, Jahwe, ty jesteś naszym ojcem; my jesteśmy błoto, a ty jesteś twórca nasz, i dziełem rąk twoich my wszyscy jesteśmy! O Jahwe, nie gniewaj się zbytnio, nie przypominaj więcej nieprawości, oto patrzaj, my wszyscy jesteśmy twoim ludem« (64, 7 n. tłom. z hebr.). Stosunek Boga, jako Ojca, do narodu wyrażał się w opiece nad narodem, a z drugiej strony wymagał dla Boga czci wyłącznej: »jeżeli jestem ojcem, gdzież jest cześć moja«? (Mal. 1, 6). Sprawiedliwość — była najważniejszem zadaniem dla każdego człowieka, aby stać się godnym synostwa Bożego. Umiłowanie zakonu i jego wypełnianie było drogą do tego i zarazem świadectwem wiernego spełniania obowiązków synowskich. Bóg więc i Jego Zakon był jakby duszą

duszy każdego żyda, a świadomość tego dodawała im mocy do wytrwania i utrzymania tych stosunków pomimo trudnych warunków, w jakich się znajdowali. Następujące słowa psalmisty są wiernem odbiciem duszy wiernego Izraelity w stosunku jego do Boga: »Bo cóż ja mam w niebie? albo czegóż chcę ja na ziemi, prócz ciebie? Omdlewa ciało moje, i serce moje; a Bogiem serca mego, i działem moim ty jesteś, o Boże na wieki. Bo oto którzy oddalają się od ciebie giną: zatracasz wszystkich, którzy sprzeniewierzają się tobie. A dla mnie dobrze jest trzymać się Boga: pokładać w Panu Bogu nadzieję moją« (ps. 73, 25—28), O. Lagrange taką daje do tych słów uwagę: »nie chcemy dawać komentarzy, aby nie osłabiać wrażenia tych słów, które są najpiękniejsze w Starym Testamencie... W przekonaniu psalmisty Bóg jeden jest tylko, nikogo on nie chce, tylko Jego. Jeżeli jego ciało i serce omdlewają, to bez wątpienia pochodzi to z wielkiej jego nadziei. Być z Bogiem w niebie lub na ziemi, całkowicie mu to wystarcza. Niema nic w tem kosmogonicznego. Bóg jest ucieczką dla duszy. Dotykamy tu niejako istoty wiary Izraela[13]).

Nieprawość i niewierność narodu względem Boga osłabiają ten stosunek i sprawią później, że w narodzie będą rozróżniali niewiernych i sprawiedliwych, i że dla tych ostatnich tylko Bóg będzie Ojcem. Charakterystyczne pod tym względem mamy zdania w ks. Mądrości. Bezbożni mówią o sprawiedliwym: »chlubi się, iż Boga ma ojcem; obaczmy, czy mowy jego prawdziwe, a doświadczmyż, co nań potem przyjdzie i dowiemy się, jaki koniec jego[14]). Bo jeśli jest prawdziwym synem Bożym, obroni go i wybawi z rąk przeciwników« (2, 16—18). A kiedy doświadczenie się skończyło, mówią: »my głupi, mieliśmy żywot ich za szaleństwo... oto jak policzeni są między synów Bożych, i między świętymi dział ich jest« (Mądr. 5, 4. 5)[15]).

Wprawdzie w niektórych apokaliptycznych pismach niema wzmianki o Bogu, jako ojcu, a tłumacze Targumów nawet usuwali tę nazwę z tekstów biblijnych (np. Iz. 63, 16; 64, 17 — abinu — jest przełożone: »ty, którego miłosierdzie dla nas jest tak wielkie, jak miłosierdzie ojca do swego dziecka«; Jerem. 3, 4. 19 — abi = mój ojciec jest

zamienione na — ribboni — mój pan)[16]), jednakże naogół i w tych pismach pojęcie Boga, jako Ojca narodu żydowskiego i poszczególnych jednostek dość często jest zaznaczane.

O ile powyższy kierunek dążył do przybliżenia Boga i wykazania ścisłych stosunków Jego z człowiekiem, o tyle drugi kierunek usiłował Boga oddalić od człowieka i wogóle od świata. Usiłowania te dążyły do przedstawiania Boga jako istoty idealnej i transcedentalnej. Kierunek ten zdaje się nawet przeważać w pismach ówczesnych. »Któż go ujrzy i wypowie? a kto go wychwali, jako jest od początku« pyta autor Ekklezjastyka (43, 35). Pojęcie Boga jest dla wielu niedostępne, jest On istotą nieskończoną, która ze światem materjalnym niema nic wspólnego. To nowe pojęcie jest przyczyną, że w wielu pismach i przekładach ówczesnych starano się usunąć wszystkie wyrażenia, t. zw. antropomorfizmy i antropopatyzmy, których bardzo dużo odnajdujemy w księgach świętych. Uważano, że ten ludzki sposób mówienia o Bogu tj. przypisywanie Mu uczuć lub czynności, które są właściwe człowiekowi, są nieodpowiednie i Boga niegodne. Już w greckiem tłumaczeniu ksiąg świętych (LXX) mamy tego rodzaju próby. Np. Wyjś. 24, 9 zamiast powiedzieć, że Mojżesz i 70 starszych widzieli Boga Izraelskiego, LXX przekłada: »widzieli miejsce, gdzie stał Bóg Izraelski; zamiast »ręki Bożej« LXX ma ogólnie o mocy Bożej. Toż samo, tylko w znacznie większym stopniu mamy w Targumach: człowiek nie jest stworzony »na podobieństwo Boga« (Rodz. 1, 26), ale »na podobieństwo aniołów«; »Adam stał się jako jeden z nas« (Rodz. 3, 22) przełożono »Adam stał się jedynym na świecie«. Wyrażenie Wyjśc. 33, 11, że Pan mówił do Mojżesza »twarzą w twarz«, u Jonathana tak przełożono: »Mojżesz słyszał szum głosu, lecz nie widział blasku twarzy«[17]). Te drobne poprawki, wzięte razem, wprowadzały bardzo wielkie zmiany w opowiadaniu biblijnem. Bóg został niejako usunięty z historji narodu izraelskiego. Nawet Jego imię — Jahwe — usunięto z ogólnego użycia, a wymawianie uważane było za grzech.

W większej jeszcze mierze mamy takie usuwanie antropomorfizmów w pismach apokaliptycznych, jak również

w dziełach Filona. Filozof ten wszędzie usiłuje usunąć od pojęcia Boga wszelkie niedoskonałości, i przedstawia Go zwykle jako doskonałego ducha, jako żywą, istotowo różną od świata osobę, jako Stwórcę i Opiekuna wszystkich rzeczy na świecie. Rzadko używa on imienia Boga, natomiast dla wyrażenia pojęcia Boga używa wyrazów Najwyższy, Wszechmogący, Miłosierny, Święty, Żywy etc., a częściej jeszcze używa wyrażeń abstrakcyjnych, jak Sława, Moc, Słowo, Niebo etc.[18]).

Ponieważ Bóg, według tych pojęć, był Istotą najdoskonalszą, i nie mógł mieć żadnych bliższych stosunków ze światem materjalnym, dlatego, aby wyrównać i wypełnić ten wielki przedział między Bogiem i człowiekiem, wprowadzono w owych czasach pojęcia pośrednie, których początek odnaleźć możemy w księgach świętych. Pojęciami temi są: Mądrość (Chokmah), Słowo (Memra), przybytek (Szechina), Anioł (mal^{e}akh), które zastępowały Boga w czynnościach Jego na zewnątrz[19]).

Obydwa te kierunki rozwijały się obok siebie niezależnie, i nie zdaje się, aby jakakolwiek polemika była prowadzona między ich zwolennikami. Tamten pierwszy był jednak bardziej popularny i szerzył się głównie wśród szerokich mas ludu, przedewszystkiem w Palestynie; drugi zaś, bardziej oparty na filozoficznych dociekaniach, znajdował większe uznanie wśród wyższych warstw, uczonych zakonnych, i przeważnie wśród Żydów przebywających w rozproszeniu.

§ 2. Monoteizm w okresie proroków.

I. Okres niewoli babilońskiej.

Wielka religijność narodu żydowskiego w czasach po niewoli babilońskiej miała swoją ścisłą przyczynę w katastrofie w niewoli babilońskiej, jak niemniej w reformatorskiej działalności Ezdrasza i Nehemjasza po powrocie do kraju. Prorocy, żyjący i działający podczas niewoli wykazywali narodowi, że klęska niewoli była karą Bożą, na którą naród zasłużył przez dotychczasowe swe postępowanie

względem Boga, a jednocześnie wyznaczoną przez Boga pokutą, która miała nietylko zadośćuczynić sprawiedliwości Bożej, ale zarazem być lekarstwem i upomnieniem na przyszłość. Prorok Ezechiel, żyjący wśród wygnańców, bardzo często poruszał te tematy i zawsze dochodził do takiego właśnie wniosku (por. Ez. 2, 1—7; 3, 4—7; r. 8—11; 16; 22; 23). Naród też sam dochodził do tego przekonania, przypominając i rozważając upomnienia dawniejszych proroków. Otóż pod wpływem tego przekonania, w narodzie budziło się uczucie żalu, chęć pokuty za dawne przewinienia, a zarazem postanowienie poprawy. Przyłączały się do tego warunki zewnętrzne, w jakich znajdował się on na wygnaniu. Warunki te bowiem musiały w ich duszach wywoływać reakcję przeciwko wszystkiemu, co miało ścisły związek z prześladowaniem, a przedewszystkiem pod względem narodowym i religijnym. Dlatego też pod koniec niewoli i po przyjściu do kraju naród cały był pod względem religijnym całkowicie przeobrażony, i to tak gruntownie, że w niczem nie był podobny do dawnego. Odtąd zanikła w narodzie dawna skłonność do bałwochwalstwa, a zapanowała nadzwyczajna gorliwość w służbie Boga jednego. Piękny dowód takiej przemiany i nowego usposobienia narodu mamy w liście, wysłanym przez wygnańców do współbraci, pozostających w kraju, w którym przyznają się do win popełnionych (»i odeszliśmy każdy za umysłem serca swego złego, robić bogom cudzym, czyniąc złości przed oczyma Pana Boga naszego«), proszą Boga o ich darowanie (»niepamiętaj na nieprawości ojców naszych«) i postanawiają, że odtąd »Ty jesteś Pan Bóg nasz, a Ciebie, Panie, wysławiać będziemy« (por. Bar. r. 1—3).

Nie mniej owocnem w tym kierunku było nauczanie proroków, jak również energiczna działalność Ezdrasza, który swoją organizatorską pracą i nauczaniem doprowadził naród do całkowitego zjednoczenia i utwierdzenia go w wierze jednego Boga.

Okres niewoli i reforma Ezdrasza miały wielkie znaczenie na późniejsze poglądy religijne narodu. Jednakże nie należy sądzić, aby naród izraelski dopiero podczas niewoli babilońskiej doszedł do pojęcia jednego Boga. Przez cały

okres niewoli pojęcie Boga jednego było mu znane i uważane jako dawne. Wprawdzie zdarzały się wypadki, zresztą nieliczne, bałwochwalstwa wśród wygnańców ale naogół naród cały wyznawał wówczas i służył Bogu Jednemu. Prorocy, żyjący wówczas, jak Jeremjasz, Ezechiel, Daniel, nie tyle występowali przeciwko narodowi, karcąc jego bałwochwalstwa, ile raczej ostrzegali go przed bałwochwalstwem (np. list Jeremjasza, Bar. r. 6) lub też wypominali dawniejsze winy, jak również zachęcali do pokuty i wiernej służby Bogu.

W nauczaniu ówczesnych proroków pojęcie Boga było czyste i ściśle monoteistyczne. W niczem nie różniło się ono od pojęcia, jakie głosili prorocy, żyjący przed niewolą, pod niejednym względem nawet je przewyższało. Transcedentalność np. nie była przez żadnego tak przedstawiona, jak w opisie tajemniczego widzenia Ezechiela (r. 1; 10, 9—17); żaden też nie przedstawił z taką mocą różnicy pomiędzy majestatem Boga i małością człowieka, którego stale prorok nazywa tylko »synem człowieczym« (Ez. 2, 1. 3. 6. 8 etc.). Ponadto, prorok ten podkreślał bardzo często sprawiedliwość Boga, która przedewszystkiem wyraziła się w ukaraniu narodu tego »domu drażniącego« (Ezech. 2, 5—8; 3, 9. 26 n.). Bóg nie chce śmierci niezbożnego, ale żeby się nawrócił niezbożny od drogi swej, a żył (Ez. 33, 11). Niewola jest tylko wymiarem sprawiedliwości za dawne grzechy (36, 16—19). Kiedy zaś dopełni się miara sprawiedliwości, wtedy Pan Bóg oczyści naród z wszelkich nieczystości, da mu serce nowe i ducha nowego, wyjmie serce kamienne i da serce mięsne, któreby czułe było na wszelkie działanie łaski Bożej (Ez. 36, 25—27)[20]).

II. Krytyka racjonalistyczna o monoteizmie proroków.

Nawet najbardziej radykalni autorowie utrzymują zgodnie, że wiara w Jednego Boga była znana w narodzie izraelskim od czasów niewoli babilońskiej. Żaden z nich faktu tego nie zaprzecza. Tylko niektórzy wyrażają pewne wątpliwości, czy ówczesny monoteizm był właściwym,

w ścisłem tego słowa znaczeniu monoteizmem, jak my to pojęcie dziś rozumiemy. Wątpliwości te jednak są błahe, i łatwo można je usunąć przez dokładniejsze poznanie pism proroków, żyjących w czasie niewoli babilońskiej, jak również po niej (Ezechiel, Zacharjasz, Aggeusz, Malachiasz).

Monoteizm musiał być znany Izraelitom przed niewolą babilońską, bo niewola go nie wytworzyła.

Na pytanie zaś, kiedy i w jakich warunkach przed niewolą babilońską powstał monoteizm u Izraelitów, wśród pisarzy, zajmujących się badaniem pojęć religijnych u Izraelitów niema zgodnej odpowiedzi. Rozmaitość i rozbieżność ich poglądów w tej sprawie jest bardzo wielka. Każdy z tych pisarzów usiłuje być oryginalnym i podaje swoje osobiste poglądy, nie zwracając uwagi na to, że one przez innych były już wykazane jako bezpodstawne. Zamieszanie jest tak wielkie, iż niemożliwą jest rzeczą poglądy ich doprowadzić do pewnych ogólnych twierdzeń.

Bardzo znaczna, a nawet przeważna ilość pisarzów racjonalistycznych odnosi powstanie monoteizmu w narodzie izraelskim do wieku VIII przed Chr. t. j. do okresu pierwszych proroków. Według ich mniemania, twórcami monoteizmu byli właśnie pierwsi prorocy, a szczególniej Amos, Ozeasz, Joel.

R. Smend[21]) utrzymuje, że o religji izraelskiej przed okresem proroków nie mamy żadnych pewnych wiadomości. Te bowiem, które są podawane w księgach świętych, uważanych przez krytyków umiarkowanych za starsze i pochodzące z przed okresu proroków, nie są wiarogodne. Jako pisma, według jego zdania, tendencyjne, nie mogą być one źródłem do poznania rzeczywistego stanu pojęć religijnych z czasów dawniejszych. Natomiast prawdopodobnem jest, twierdzi tenże autor, że Izraelici podobnie jak ich sąsiedzi Moabici, Ammonici, Syryjczycy etc., byli wówczas politeistami. O tych narodach wiemy, że czciły swoich bogów, zwanych Baalami. Takim samym Baalem u Izraelitów był Jahwe, jeden z wielu bogów. Stan ówczesny religji izraelskiej nazywany jest zwykle »religją przedprorocką«, la Marti daje jej nazwę »religji ludowej«[22]). Ta »ludowa religja« nie różniła się wielce od religji sąsiadów. Podobnie

jak czczono Kamosza u Moabitów lub Hadada u Syryjczyków, tak w Izraelu Jahwę. Religja ta przetrwała do połowy VIII w. przed Chr. W tym bowiem czasie wystąpili w Izraelu prorocy, którzy dokonali w dziedzinie religijnej nadzwyczajnego i niebywałego przewrotu: oto wynieśli boga Jahwę do pojęcia Boga jedynego, Najwyższego, do Boga-Stwórcy i Pana całego świata, obdarzając Go jednocześnie bardzo wzniosłemi przymiotami moralnemi. Prorocy izraelscy w VIII w. są przeto właściwymi i prawdziwymi twórcami pojęć monoteistycznych, które, rozwijane przez następnych proroków, doprowadziły do istotnego monoteizmu w ścisłem już znaczeniu.

Według Stade'go przyczyniły się do tego przedewszystkiem narodowo-polityczne warunki. Ponieważ naturalnem dążeniem Izraelitów w owych czasach było doprowadzić do jedności narodowej, która została zerwana od czasów Roboama, przeto prorocy poczęli głosić jedność boga narodowego; ułatwiała im w tem ta okoliczność, że Jahwe był wyobrażany na podobieństwo człowieka, z ludzkiemi osobistemi i duchowemi przymiotami. Kiedy następnie powstała dla narodu groza ze strony państwa assyryjskiego, i w Izraelu dostrzeżono niechybny upadek, wówczas prorocy poczęli głosić, że Jahwe nie jest ściśle związany z jednym tylko narodem izraelskim, ale właściwie należą do niego wszystkie narody. To zaś doprowadziło po pewnym czasie do pojęcia uniwersalności Jahwy, do Jego władztwa nad całą ziemią i wszystkiem, co na niej istnieje. W ten sposób na podkładzie »religji ludowej« rozwinęła się »religja prorocka« — monoteistyczna, najpierw w ogólnem, a później i bardziej określonem znaczeniu. Czasy więc proroków »są najważniejszym okresem w historji Izraelitów, albowiem w czasach owych powstał zarodek tych najwyższych dobrodziejstw, które ludzkość posiada«[23]).

J. Radliński nie wiele się różni w swych poglądach od racjonalistów niemieckich, jest tylko bowiem ich echem. Obszerniej zajmuje się on tą sprawą w pracy »Dzieje jednego Boga« (Warsz. 1905); w której utrzymuje, że Jahwe był bogiem narodowym Izraelitów, podobnie, jak wiele innych bogów u sąsiednich narodów. Przedstawiano go sobie

i czczono oddawna w postaci cielca. Zwycięstwo Izraelitów nad plemioniami chananejskiemi zapewniło Jahwie przewagę nad innemi bóstwami, a przynajmniej wykazało jego wyższość nad chananejskiemi Baalami. Ale do godności Boga Jednego wynieśli Go dopiero prorocy. Stało się to nie przez jakieś nadzwyczajne przewroty, ale wypływało z ich działalności, która była, naogół mówiąc, bardzo etyczna i szlachetna. Głównem zadaniem bowiem ich działalności, była walka ze złem, wówczas bardzo rozpanoszonem wśród Izraelitów. Otóż, walcząc z tem złem »sami szlachetnieli, a tem samem uszlachetniali też i swojego boga, w imię którego występowali. Sami wciąż podnosząc się na wyżyny ideału człowieka, podnosili też swego boga na wyżyny ideału boga, nietylko według pojęć współczesnych sobie, ale i przyszłych pokoleń. Ujemne własności natury ludzkiej, któremi podania obdarzają bogów, prorocy po części zastąpili w Jehowie dodatniemi, spotęgowawszy je odpowiednio do stanowiska, przyznawanego mu, jako bogu. Te spotęgowane własności dodatnie wytworzyły potęgę Jehowy moralną« (str. 216). Bezpośrednią zaś przyczyną tego były warunki społeczno-ekonomiczne w narodzie. Warunki te były w owych czasach bardzo opłakane, a szczególniej dla ludu prostego. Ponieważ zaś porządek społeczny może być oparty tylko na sprawiedliwości, przeto prorocy domagali jej dla ludu przez wszystkich krzywdzonego. Stąd też i Jahwe, w imię którego oni występowali, stawał się bogiem sprawiedliwym (str. 218). Podobnież działo się z innemi dodatniemi przymiotami, przyznawanemi Jahwie w ciągu kilku wieków przez innych proroków.

Czy rzeczywiście tak było tj. czy prorocy byli twórcami monoteizmu, rozpatrzmy.

III. Nauczanie proroków o Bogu Jedynym.

W pismach proroków hebrajskich VIII—VII ww. przed Chr. mamy przedstawione bardzo wzniosłe pojęcia o Bogu. Występując przeciwko bardzo rozwielmożnionemu w ich czasach bałwochwalstwu wśród ludu, prorocy głosili, że tylko jeden jest Bóg prawdziwy — Jahwe, który jest Stwórcą

i Panem całego świata, Bogiem nietylko narodu izraelskiego, ale wszystkich narodów na świecie, że jest sprawcą wszystkich zjawisk. A ponadto, przypisywali mu przymioty sprawiedliwości, świętości, wszechmocy etc., słowem głosili narodowi idee monoteistyczne w ścisłem tego słowa znaczeniu. Czy te pojęcia były nowe tj. czy prorocy VIII w. byli ich wynalazcami i twórcami, jak utrzymują wyżej wspomniani pisarze racjonalistyczni? Bardzo poważne wątpliwości przemawiają przeciwko przychylnej odpowiedzi na to pytanie. Pomijamy na razie świadectwa, podane w innych księgach świętych, a ograniczymy się tutaj do pism proroków, którym właśnie jest przyznawana chwała wynalezienia monoteizmu izraelskiego.

Otóż w pismach tych, w których prorocy zaledwie małą cząstkę swego nieraz długoletniego nauczania podali, nigdzie dostrzec nie możemy, aby prorocy występowali do narodu z nowemi poglądami i z nowem nauczaniem o Jahwie, ażeby o tym Jahwie głosili nowe i inne pojęcia, aniżeli je głosiła religja przedprorocka. Przeciwnie, na każdym kroku i w każdem swem przemówieniu prorocy podkreślali, że Jahwe był Bogiem oddawna znanym narodowi izraelskiemu; w ich czasach Jahwe został wzgardzony i opuszczony, i dlatego właśnie oni otrzymali od Boga posłannictwo do narodu, aby go nawrócić i przywrócić wśród niego dawną wiarę ich ojców w Jahwę.

Szereg proroków, których dzieła posiadamy, rozpoczyna Amos, — nauczał on w połowie VIII w. przed Chr. za panowania Ozjasza króla judzkiego (773—734) i Jeroboama II, króla izraelskiego (787—748). Mówi on sam o sobie, że nie należał do grona proroków zawodowych, którzy stanowili jakby zgromadzenie, ale był pasterzem, strzegącym stad swoich, i że »wziął (t. j. powołał i polecił nauczać) mię Pan, gdym chodził za bydłem i rzekł do mnie: idź prorokuj do ludu mego izraelskiego« (7, 14. 15). Posłuszny wezwaniu Jahwy, Amos rozpoczął nauczać i wyrzucać narodowi izraelskiemu (tj. mieszkańcom królestwa izraelskiego-północnego) rozmaite zbrodnie, jakie zakorzeniły się wśród niego od czasów rozdziału (III Król. 12, 19. 29 nn.). Szczególniejszy zaś nacisk w nauczaniu swojem kładł on na lekceważenie

Biblioteka Woisk. [illegible] Polit. im. F. Dzierżyńskiego

i łamanie prawa Bożego, jak również na odstępstwo od Jahwy a kłanianie się bogom cudzym, bałwanom. Prorok przypominał narodowi wielkie dobrodziejstwa, które Jahwe mu okazał, a mianowicie: wygładzenie Amorejczyków podczas wejścia do Chanaanu, wyprowadzenie narodu z ziemi Egipskiej, opiekę nad nim podczas czterdziestoletniego pobytu na pustyni, wzbudzanie proroków, którzy w trudnych chwilach naród nauczali i ratowali (2, 9—14), i oto, pomimo tylu okazanych dobrodziejstw, naród, zamiast wdzięczności za nie i wiernej służby Jahwie »odrzucił zakon pański, a przykazania jego nie zachował: bo go zwiodły bałwany ich, za któremi chodzili ojcowie ich« (2, 4). Za to odstępstwo prorok, w imieniu Boga, zapowiada odpowiednie kary.

A więc z nauczania proroka Amosa widzimy, że wiara w Jednego Boga była już przedtem znana w królestwie izraelskiem. Za jego czasów Izraelici porzucili Jahwę i Jego Zakon; zamiast dawnej wiary w Jednego Boga, oddawali teraz cześć rozmaitym bałwanom, takim samym, których przodkowie ich dawniej czcili (por. Joz. 24, 2). Wspomina też prorok o praktykach religijnych bezwstydnych, tj. o prostytucji religijnej (Am. 2, 7. 8). Oprócz tego prorok wyrzucał im kult bóstw obcych. W przeciwieństwie bowiem do czasów pobytu na puszczy, kiedy składali Bogu ofiary i obiaty, Izraelici wówczas nosili Sakkut króla swego i gwiazdę boga swego Kewan, wyobrażenie, które sami uczynili (Am. 5, 25. 26)[24]). Było to bóstwo babilońskie, znane jeszcze pod nazwą Adar (Adad) — bóstwo planety Saturna, które obnoszono w uroczystych procesjach, tak samo jak w Babilonie. Odstępstwo narodu od Boga prorok uważa za karygodne i dlatego zapowiada mu w imieniu Boga karę przeprowadzenia za Damaszek t. j. wygnanie do Assyrji (5, 27).

Jeżeli więc w nauczaniu proroka Amosa ówczesne praktyki religijne były odstępstwem narodu od Boga, to wiara w Jednego Boga nie mogła być dopiero przez tego proroka wynaleziona i ogłoszona. — A zresztą, czy można przypisywać Amosowi wzniesienie się myślą tak wysoko i wytworzenie idei monoteistycznej, kiedy on był tylko prostym pasterzem (7, 15), a więc człowiekiem prostym i niewykształconym!

Skąd przyszłyby mu do głowy tak wzniosłe pojęcia, o których, według zdania racjonalistów, nikt wówczas nawet nie marzył?

Wiara w Jednego Boga Jahwę, według nauczania Amosa, sięga nietylko czasów minionych, ale nawet bardzo dawnych. Wyraźnie powiada on, że Jahwe był znany narodowi już w czasie wyjścia jego z niewoli egipskiej (3, 1), gdyż Jahwe wyprowadził naród z ziemi egipskiej, jak również opiekował się nim podczas czterdziestoletniego pobytu na pustyni. Prorok sięga czasów jeszcze dawniejszych: mówi, że Jahwe był znany za czasów Abrahama, gdyż wspomina o karze, jaką Bóg zesłał na grzeszne miasta Sodomę i Gomorę (4, 11).

Prawie współczesnym Amosowi był prorok Ozeasz, który również ostro występował przeciwko czci bałwanów i wyrzucał narodowi odstępstwo od Boga. Nauczał on w królestwie izraelskiem. Głosił, że Jahwe jest Bogiem Izraela (3, 5; 4, 6. 12; 5, 4; 7, 10), jego Bogiem jedynym (»a Boga oprócz mnie nie będziesz miał« 13, 4), jego odkupicielem (7, 13), zbawicielem (13, 4), jedynym sprawcą i dawcą wszystkich dobrodziejstw (2, 10 nn.). Stosunek Jahwy z narodem oparty był na przymierzu, które zawarte było podczas wyjścia z Egiptu (2, 17; 9, 10; 11, 1; 12, 10; 13, 4). Treścią tego przymierza było ze strony Jahwy, że będzie się opiekował narodem i obsypie go wszelkiemi dobrodziejstwy (2, 8 nn.; 7, 13. 15; 11, 1; 13, 4—6), a ze strony narodu, że nie będzie uznawał innego Boga oprócz Jahwy (13, 4) i że będzie wypełniał przepisy Prawa, a szczególniej będzie wykonywał sprawiedliwość, miłosierdzie (4, 1 nn. 6, 4; 7, 1; 10, 9. 12). Stosunek ten Jahwy do narodu izraelskiego prorok przedstawia w symbolicznym obrazie małżeństwa: małżonkiem był Jahwe, naród izraelski małżonką (r. 1—3). Jak każde małżeństwo, tak i to powinno być nierozerwalne i sobie wierne. Niestety, małżonka t. j. naród izraelski okazał się wiarołomnym, gdyż porzucił swego małżonka (Jahwę) i począł szukać innych t. j. innych bogów (r. 1—3; 4, 12; 5, 7; 6, 10; 9, 1 etc.). Symboliczne czynności proroka: wzięcie wszetecznicy za żonę i spłodzenie synów wszetecznych (r. 1—3) mają właśnie na celu przedstawić ówczesny stan

narodu izraelskiego w stosunku jego do Boga. — Wśród występków ówczesnych prorok wymienia religijne praktyki bezwstydne (4, 14), kult Baalów, cielców (8, 5 n.; 10, 5; 13, 2), których czczono w Bethel, i dlatego prorok nazywa to miasto — Beth-awen = miasto występku, podłości, a nie Bethel = dom Boży; następnie, wspomina o wyżynach górskich (4, 13; 10, 8), o stelach czyli t. zw. macceboth (3, 4; 13, 1) etc. Te wszystkie występki narodu prorok uważa za wiarołomstwo, odstępstwo od Jahwy. Bóg nie może nie ukarać wiarołomnego narodu. Przez długi czas Bóg znosił cierpliwie te występki, gdyż miłował naród izraelski, jako swą małżonkę (11, 2 n.), ale w końcu ukarze niewierny naród (9, 11—16; 10, 6 nn.; 11, 5—7; 12, 10 nn.).

Potępiając wiarołomstwo, prorok wskazywał zarazem przyczynę, dla której naród odstąpił od Boga i oddał się całkowicie praktykom bałwochwalczym. Oto najważniejszą przyczyną tego widzi on w nieznajomości Jahwy (4, 1; 5, 4; 6, 6), do czego przyczynili się kapłani, którzy zaniedbali swego obowiązku nauczania: »umilknął lud mój, bo nie miał umiejętności; iżeś ty odrzucił umiejętność, odrzucę cię, abyś mi w kapłaństwie nie służył; a zapomniałeś zakonu Boga twego« (4, 6).

Z nauczania Ozeasza widzimy, że wyrzucał on narodowi bałwochwalstwo, wiarołomstwo, odstępstwo od Jahwy. O wiarołomstwie zaś i odstępstwie tylko wówczas może być mowa, kiedy przedtem był związek. Otóż ten związek narodu z Jahwą nie był nowy, ale sięgał czasów dawnych. Prorok nazywa Jahwę Bogiem narodu z ziemi egipskiej (12, 9). »Gdy młodzieńcem był Izrael, umiłowałem go i od Egiptu wzywałem syna mego«[25]) (11, 1), a więc już od czasów Egiptu t. j. od wyjścia z niewoli Egiptu naród izraelski był synem, a Jahwe jego ojcem. W innem miejscu Ozeasz wspomina »proroka Jahwy«, przez którego Jahwe wyprowadził Izraela z Egiptu, a prorokiem tym nie mógł być kto inny, jak tylko Mojżesz (12, 13). Wreszcie w 9, 10 mówi: »jako jagody winne w pustyni znalazłem Izraela«.

Ponadto Ozeasz wspomina, że Jahwe był Bogiem Izraela od czasów jeszcze dawniejszych, aniżeli wyjście narodu z Egiptu. W 12, 4 mówi on o walce Jakóba z aniołem (por.

Rodz. 25, 21 nn.), jak również o objawieniu, udzielonem mu w Bethel, a z innych ustępów, jak 11, 8; 14, 2 możemy wnioskować, że były mu też znane opowiadania o Abrahamie, uznającym Jahwę za Boga[26]).

Zdania, przytoczone z księgi Ozeasza, wyraźnie nam mówią, że wiarę w jednego Boga Jahwę prorok uważał za oddawna już znaną w narodzie izraelskim, za jego zaś czasów i wcześniej t. j. od rozdziału królestwa naród porzucił Jahwę i służył bałwanom. Jeśli przeto Ozeasz wystąpił z nauczaniem o Bogu, to nauczanie jego nie zawierało pod tym względem nic nowego, albowiem on przypominał tylko narodowi jego dawną wiarę, zachęcał do porzucenia bałwanów, bogów obcych i do nawrócenia się do Jahwy. Działalność proroka możemy nazwać tylko reformatorską.

W tym samym prawie czasie, kiedy Amos i Ozeasz nauczali w królestwie izraelskiem, wystąpił w królestwie judzkiem Izajasz, największy z proroków hebrajskich. Księga jego proroctw należy do najpiękniejszych, a pod względem treści do najważniejszych. Powołany w sposób cudowny na urząd proroka (6, 1 nn.), Izajasz począł wyrzucać Judejczykom wady i występki, które w stolicy przedewszystkiem się rozpanoszyły (1, 21—23), jak również odstępstwo ludu całego od Jahwy i zakonu Jego. W mowach swoich Izajasz zaznaczał ustawicznie narodowi, że Jahwe jest i powinien być jedynym jego Bogiem, a powołując się na przeszłość narodu, wskazywał, że Jahwe był znany już dawniej w narodzie, był Bogiem ich przodków-patrjarchów. W 29, 22 wspomina prorok o »odkupieniu« t. j. powołaniu Abrahama, w 13, 29 — o karze, zesłanej przez Boga na Sodomę i Gomorę; w 54, 9 — o ukaraniu ludzi potopem i przysiędze, danej przez Boga Noemu, że już więcej karać potopem nie będzie. W innem miejscu prorok nazywa Abrahama przyjacielem Boga, gdyż z kończyn ziemi t. j. z Ur Chaldejskiego, uchwycił go Bóg, i z dalekiej strony wezwał i obrał go sobie (41, 8, 9). Od czasów przeto bardzo dawnych t. j. od początków samych, Jahwe był Bogiem narodu hebrajskiego. Izajasz kilkakrotnie to wypowiada i tem samem daje świadectwo, że wiara w Jahwę w jego przeko-

naniu jest w Izraelu znana oddawna, a bynajmniej nie jest zjawiskiem nowem.

Potwierdzenie tego mamy w bardzo częstych wyrzutach proroka, czynionych narodowi, że za jego właśnie czasów odstąpił on od dawnej wiary w Jednego Boga, jak również w zachęcie i upominaniu, aby naród wrócił do Jahwy, i wreszcie w ostrych groźbach i zapowiedziach kary, jeżeli naród nie pójdzie za jego wezwaniem. Stosunek Jahwy do narodu izraelskiego i ówczesny stan jego prorok przedstawia w pięknem porównaniu o winnicy (r. 5): Jahwe zasadził winnicę i wszelkich środków używał, aby winnica ta rosła i mogła owoc wydawać. »Co miałem jeszcze uczynić winnicy mojej, a nie uczyniłem w niej?... Czemuż, gdy czekałem, że zrodzi grona winne, a ona zrodziła jagody kwaśne«. Wyjaśnienie i znaczenie tego porównania podaje dalej: »Tak, winnicą Jahwy zastępów jest dom Izraela, i spodziewał się dobrych postępków, a oto występki, i spodziedziewał się sprawiedliwości, a oto nieprawość« (5, 7). Zaniedbanie zakonu Jahwy jest częstym przedmiotem przemówień proroka, i dlatego nazywa naród izraelski narodem grzesznym, ludem, pełnym nieprawości, nasieniem t. j. potomstwem przewrotnych (dom. rodziców), synami występnymi (1, 4). W występkach tych prorok widzi skutki opuszczania Jahwy przez naród, albowiem po tych ostrych nazwach zaraz dodaje: »opuścili Jahwę, bluźnili świętemu Izraela, odwrócili się wstecz« (1, 4). Odstępstwo narodu od Jahwy oburzało proroka, i dlatego na początku swego przemówienia wzywał niebo i ziemię, aby były świadkami skargi Jahwy na niewdzięczny naród: »wychowałem synów i wywyższyłem, a oni porzucili mię«. Postępowanie takie uważa prorok za nierozumne, gorsze nawet od postępowania nierozumnych zwierząt, albowiem »wół poznaje właściciela swego, i osioł żłób swego pana; a Izrael nie poznaje, lud mój nie rozumie« (1, 2. 3)[27]).

W podobny sposób występował prawie współczesny Izajaszowi prorok Micheasz. W przemówieniach swoich prorok ten wypominał narodowi dobrodziejstwa, jakie Jahwe mu okazał w przeszłości, a następnie wyrzucał mu nie tylko brak wdzięczności, ale zupełną wzgardę i odstępstwo

od Jahwy. »Ludu mój, cóżem ci uczynił, albo w czememci się uprzykrzył? Odpowiedz mi: Iżem cię wywiódł z ziemi egipskiej, a z domu niewolników wybawiłem cię: i posłałem przed obliczem twojem Mojżesza i Aarona i Marję. Ludu mój, wspomnij proszę, co myślił Balak król Moabski, i co mu odpowiedział Balaam syn Beora, żebyś poznał sprawiedliwości Pańskie« (6, 3—5).

Zbytecznie przytaczać świadectwa innych proroków późniejszych, gdyż mniej więcej podobne znaleźlibyśmy u nich poglądy i zdania o ówczesnym stanie religijnym narodu izraelskiego. Te, które przytoczyliśmy, jako pochodzące od proroków najstarszych, najzupełniej wystarczają, aby się przekonać, że twierdzenie wyżej wymienionych racjonalistów o wynalezieniu monoteizmu przez proroków hebrajskich VIII w. przed Chr. jest bezpodstawne.

Jeślibyśmy zaś przyjęli to twierdzenie, niezrozumiałe byłoby posłannictwo proroków i wogóle cała ich działalność! Ukazują się bowiem jeden po drugim prorocy Amos, Ozeasz, Izajasz etc., wyrzucają narodowi w bardzo ostry sposób jego odstępstwo od Jahwy i Jego zakonu, i gorąco nawołują do powrotu. Otóż te wyrzuty odstępstwa od Jahwy i nawoływania, aby się nawrócono do Niego, każą nam z całą stanowczością twierdzić, że naród izraelski już dawniej tj. przed wystąpieniem proroków służył Jahwie i czcił Go, jako swego Boga. Gdyby bowiem prorocy byli pierwszymi głosicielami monoteizmu, to wówczas nie mówiliby oni o odstępstwie i powrocie, nie głosiliby, że odstępstwo to jest wiarołomstwem i wzgardą Jahwy, nie zapowiadaliby wreszcie kar za przekraczanie prawa Bożego. Raczej, powinniby prorocy najpierw przekonywać naród o nicości bałwanów, którym dotychczas służono, a następnie nauczać o nowym Bogu-Jahwie, który jest Bogiem prawdziwym. Powinniby oni mniej więcej tak postępować i nauczać, jak to czynią dzisiejsi misjonarze w stosunku do ludów pogańskich, którym po raz pierwszy opowiadają o jednym Bogu. Ale o takiej wyłącznej działalności proroków, jako tylko nauczycieli nowej wiary w Jednego Boga my nic nie wiemy, ani też w pismach ich nie odnajdujemy nic takiego, coby pozwalało to przypuszczać. Cała ich działalność nauczycielska obra-

cała się przeważnie około tych najważniejszych tematów: «Mnie (t. j. Jahwę) opuścił (dom. naród) źródło wody żywej, a ukopali sobie cysterny, cysterny rozwalone, które nie mogą wody zatrzymać« (Jer. 2, 13); »nawróć się, Izraelu, do Pana Boga Swego« (Oz. 14, 2). Ten Bóg zaś nie był nowym, przedtem nieznanym Bogiem, ale był on tym, który oddawna opiekował się narodem i któremu służyli ich ojcowie.

Prawda, mógł Jahwe być nieznanym dla wielu Izraelitów, szczególnie w królestwie północnem, którzy Go oddawna porzucili i kłaniali się rozmaitym bóstwom chananejskim lub fenickim, ale oprócz tych licznych musiało być jeszcze wiele rodzin izraelskich, wśród których pojęcie Jahwy i obowiązek wiernej dlań służby przechowywały się w czystości aż do czasów proroków. Odstępstwo bowiem od Boga nie było zjawiskiem powszechnem, obejmowało ono tylko pewną część narodu. W całym zaś narodzie mniej lub więcej żywo tliła tradycja dawnej wiary w Jednego Boga, czego mamy dowód w wielkiej łatwości nawrócenia się narodu do Boga, jeśli tylko reforma religijna była dokonaną energiczną ręką. Wystarczy przypomnieć o reformie, dokonanej za czasów króla Jozjasza w 621 r. lub częstych reformach królów judzkich. Gdyby więc dla pewnej części Izraelitów bałwochwalców nauczanie proroków o Bogu Jedynym było rzeczywiście jakąś nowością, to dla znacznej większości narodu takie nauczanie nie miało takiego charakteru. Bóg Jahwe był dla nich już oddawna znany.

B. Baentsch słusznie mówi: »Wyniesione dzisiaj do pojęcia dogmatu twierdzenie niektórych krytyków, że dopiero prorocy VIII w. stworzyli wzniosłe pojęcie o Bogu w Izraelu sprzeczne jest z wyraźnemi faktami ich działalności. Wprawdzie prorocy wiele nowego dorzucili do pojęć religijno-moralnych swoich współbraci, samo pojęcie Jahwy lepiej wyjaśnili i bardziej uduchowili, ale stworzyć tego pojęcia oni bynajmniej nie stworzyli«[28]).

Co Baentsch wypowiada w ostatniem zdaniu, to tylko jedno możemy przypisać prorokom. Rzeczywiście, nawołując naród do Jahwy, prorocy podali nie jedno nowe pojęcie o Jahwie, i w ten sposób przyczynili się do głębszego i doskonalszego Jego rozumienia. Do nowych pojęć i przymio-

tów Jahwy, głoszonych przez proroków VIII w., zaliczyć możemy przedewszystkiem sprawiedliwość, miłosierdzie, świętość i uniwersalność. Prorok Amos podkreślał bardzo w swych przemówieniach przymiot sprawiedliwości Boga, który wynagradza za dobre uczynki, a karze za złe, za odstępstwo, opuszczenie siebie (Am. 5, 18. 24). W przemówieniach Ozeasza przebija przymiot miłości Bożej i miłosierdzia: Bóg umiłował naród hebrajski i zawarł z nim przymierze (Oz. 2, 20 nn.; 11, 1. 8 nn.; por. Joel 2, 13; Am. 7, 4 nn.; Mich. 2, 7). Wprawdzie naród złamał to przymierze, jednakże po wymierzeniu sprawiedliwości Bóg znowu będzie miłował naród: Jego serce nawróci się, nie uniesie się gniewem, albowiem jest Bogiem, a nie człowiekiem (Oz. 11, 8. 9). U Izajasza widzimy często podkreślany przymiot świętości Boga. Powtarza on np. słowa Serafinów o Bogu »święty, święty, święty, Pan Bóg zastępów, pełna jest wszystka ziemia chwały jego... biada mi, zginąłem, bom człowiek ust nieczystych, i wśród ludu ust nieczystych mieszkam — a widziały oczy moje króla Jahwę zastępów« (6, 3. 5); mówi, że do Boga tylko wówczas można się zbliżyć, kiedy »nieprawość jest zmazana i grzech odpuszczony« (6, 7); nazywa też Boga »świętością Izraela« (1, 4). Ponadto, Izajasz mówi też o miłosierdziu Bożem: »choćby grzechy wasze jako szkarłat były, staną się białe, jako śnieg; choćby były czerwone, jak purpura, będą jako wełna« (1, 18).

Wreszcie wszyscy prawie prorocy głosili uniwersalność Boga, uznając w Nim Stwórcę i Pana całego świata i wszystkich ludzi. Jahwe w ich nauczaniu jest Bogiem nie tylko narodu izraelskiego, ale całego świata, wszystkie narody do Niego należą, i On rozciąga swą władzę nad niemi (Am. 1, 2; 2, 13—16; Iz. r. 10; rr. 13—23; Mich. 4, 13)[29]).

Jednakże, chociaż prorocy podkreślali te przymioty Boga, nie należy uważać ich za twórców tych przymiotów i sądzić, że przedtem były one zupełnie nieznane. Prorocy sami wykazują, że Pan Bóg już oddawna był miłosiernym, i miłował naród izraelski od wyjścia jego z niewoli egipskiej (Am. 2, 9—11; 3, 1; Oz. 11, 1), był sprawiedliwym etc., a potwierdzenie tego mamy w pismach dawniejszych, w których często jest mowa o tych przymiotach Boga. Prorocy

VIII w. bardziej tylko podkreślali, większy nacisk kładli i rozwijali te przymioty, ale nie byli ich twórcami[30]).

Zresztą, choćbyśmy przyznali, że przymioty te Boże t. j. sprawiedliwość, miłość, świętość, uniwersalność etc. były przez proroków wynalezione, to nie wypływa jeszcze z tego, aby przez to tylko byli oni właściwymi i pierwszymi twórcami monoteizmu, lub przyczynili się do jego utworzenia. Gdyby bowiem Jahwe był, jak racjonaliści utrzymują, jednym z wielu bogów, to, chociażby prorocy głosili o Nim najwznioślejsze przymioty, nie wpłynęłyby one żadną miarą na powstanie monoteizmu. Nawet z temi przymiotami Jahwe pozostałby tem, czem był przedtem, i nie doszedłby odrazu do stanowiska Jedynego, z wyłączeniem innych bogów. Mardukowi lub Assurowi nadawano również wzniosłe przymioty, nazywano ich często jedynym, najwyższym etc.[31]), a jednak w Babilonji i Assyrji nie powstał monoteizm, bogowie ci pozostali do końca, czem byli przedtem t. j. jednymi z wielu bogów.

§ 3. Od wejścia do Chanaanu.

Data wejścia narodu hebrajskiego do Chanaanu dotychczas nie jest ustalona. Jedni utrzymują, że wyjście z Egiptu było za panowania faraona Meneftah (1225—1215), inni natomiast sądzą, że za czasów Amenhotepa II (Amenofisa) (1448—1420). Którąkolwiek, zresztą, przyjmiemy datę, pewnem jest, że naród hebrajski znalazł w Chanaanie liczne plemiona chananejskie. Opanowanie kraju nie było łatwe, ciągnęło się przez czas dłuższy, i chociaż w końcu kraj został podbity, plemiona miejscowe istniały i nawet potrafiły utrzymać w swem ręku niektóre dość ważne placówki (Sędz. 1, 1—2, 5), pomiędzy któremi była np. Jerozolima, zdobyta dopiero za czasów Dawida króla[32]).

Naród hebrajski dzielił się na pokolenia, które zajęły oddzielne okręgi, ale stanowił dość spojoną grupę narodową. Poza poczuciem współplemienności największym czynnikiem, który stwarzał już wówczas jedność narodową, była religja. Pisma Starego Testamentu świadczą, że od czasów wejścia narodu izraelskiego do Chanaanu aż do wystąpienia proroków, naród cały naogół wyznawał wiarę

w Jednego Boga Jahwę. Wyznawanie to wprawdzie nie było stałe i powszechne, ale nieznane też, aby w tym okresie, wiara ta była całkowicie i przez wszystkich zapomniana i porzucona.

Naród izraelski w tym okresie przechodził często wewnętrzne i zewnętrzne wstrząśnienia. Przyczyny ich szukać trzeba w niedawnem osiedleniu się w kraju, zamianie życia na osiadłe, a przedewszystkiem w sąsiedztwie z plemionami chananejskiemi, wśród których naród się rozproszył. Plemiona chananejskie, jak to świadczą nam wykopaliska palestyńskie[33]) i listy amarneńskie[34]), stały o wiele wyżej pod względem kulturalnym, aniżeli Hebreowie, a przytem liczebnie ich przewyższały. Dlatego też nic dziwnego, że takie sąsiedztwo, a raczej wspólne mieszkanie nie mogły się obyć bez zawiązania bliższych stosunków i bez wpływów. Ma się rozumieć, wpływom tym ulegali tylko Hebreowie, jako niżej stojący kulturalnie. Wpływy chananejskie nie ograniczały się do życia tylko osobistego i wogóle kultury materjalnej, ale obejmowały całość życia narodu, a więc i religję. W dziedzinie religijnej wpływy te były tem łatwiejsze, że z jednej strony kult religijny u plemion chananejskich był już urządzony, dogadzał złym instynktom ludzkim, możność brania udziału w nim bardzo ułatwiona, gdyż odbywał się w wielu miejscach kraju na wyżynach lub w gajach, a z drugiej — według ogólnego przekonania Semitów, bóstwa były przywiązane do miejsca, a przeto należało się kłaniać Ba'alowi chananejskiemu, jako bogu miejscowemu, a nie Jahwie, który był Bogiem obcym. Wreszcie naród izraelski nie był utwierdzony jeszcze dostatecznie w swojej wierze, i chociaż doznawał dotychczas widocznej opieki ze strony Jahwy, jednakże przejęcia głębokiego i przywiązania tam nie było. To wszystko sprawiało, że Hebreowie po wejściu do Chanaanu pod względem religijnym znacznym ulegali wpływom plemion podbitych[35]).

Za czasów Jozuego, kiedy pamięć o prawodawcy Mojżeszu była świeża, wiara w Jahwę była powszechnie wyznawana. »I służył Izrael Panu po wszystkie dni Jozuego i starszych, którzy przez długi czas żyli pod Jozuem, i którzy widzieli wszystkie sprawy pańskie, które był uczynił

w Izraelu« (Joz. 24, 31; Sędz. 2, 7). Ale kiedy zabrakło przewodnika, kiedy wymarli świadkowie spraw Pańskich, »czynili synowie Izraelowi złe przed oczyma pańskiemi, i służyli Baalim. I opuścili Pana Boga ojców swoich... i poszli za bogami cudzemi, i za bogami onych narodów, które mieszkały około nich, i kłaniali się im...« (Sędz. 2, 10—13). Odstępstwo to jednak od Jahwy nie było powszechne. Pewna tylko część Hebreów przejmowała kult bóstw chananejskich. Kiedy bowiem wskutek zgody religijnej z miejscowemi plemionami następowała wkrótce polityczna od nich zależność, naród budził się wówczas, zrywał stosunki z niedawnymi sąsiadami, i pod przewodnictwem bohatera, któremu nadano nazwę sędziego, zwyciężał ich i wracał z powrotem do dawnej wiary ojców. Według ks. Sędziów zjawisko takie t. j. porzucenie Jahwy dla bóstw chananejskich i następnie po pewnym czasie wracanie do kultu Jahwy powtarzało się często w tym czasie. Autor ks. Sędziów kilkakrotnie powtarza: »i czynili synowie Izraelowi złe przed oczyma Pańskiemi... i służyli bogom ich... I rozgniewawszy się Pan na Izraela dał go w ręce... i służyli mu... i wołali do Pana, który im wzbudził zbawiciela i wybawił ich«[36]). Otóż ta łatwość odstępstwa i rychłego potem pod wpływem niedoli nawrócenia do Jahwy jest świadectwem, że nie cały naród brał udział w owem odstępstwie, ale tylko pewna jego część. Gdyby bowiem wszyscy bez wyjątku porzucili Jahwę, powrót do Niego bez wątpienia nie byłby taki prędki i łatwy, nie byłoby bowiem wówczas nikogo, ktoby w imieniu Jahwy głosił konieczność porzucenia bałwanów i powrotu do wiary ojców.

Okres takich wahań t. j. odstępstw i nawróceń trwał przez czas dość długi, prawdopodobnie około 200 lat[37]). Do jakiego stopnia religja izraelska uległa w tym czasie zmianom, czy pod wpływem religij plemion chananejskich nie wprowadzono jakich zwyczajów, praktyk religijnych lub nowych pojęć o Jahwie? Pytanie to jest dość ważne, ale, trzeba przyznać, nie możemy dać na nie całkowicie pewnej odpowiedzi.

Niektórzy historycy racjonalistyczni utrzymywali, że »dawniejsza religja pustynna spalestynowała się i uległa

bardzo poważnym zmianom pod względem poglądów i praktyk religijnych«[38]), albo też, jak się wyraża Marti, »izraelska religja beduińska stała się chananejską religją osiadłą« (Bauernreligion)[39]). Jednakże twierdzenia te są zbyt przesadne i nieoparte na żadnem świadectwie. E. König, roztrząsając szczegół po szczególe z tego, co według przytoczonych autorów mogło być zapożyczone, wykazał, że religja izraelska przez zetknięcię się z religją Chananejczyków, nie uległa żadnej istotnej zmianie[40]). Zdanie E. Königa uważać można za uzasadnione, albowiem w religji i narodzie izraelskim było sporo czynników takich, które musiały przeciwdziałać i przeszkadzać, aby mogły do niej takie zmiany być wprowadzone. Najpierw, znane przecież były im zakazy Zakonu Mojżeszowego, które według krytyków racjonalistycznych, należą do najstarszych dokumentów, jak np. zakaz przeciwko czarownikom (Wyj. 22 18), przeciwko wróżbiarstwu (Liczb. 23, 23), przeciwko bogom obcym (Wyj. 23, 3 n. 23; 22, 16), przeciwko korzystaniu ich miejsc do składania ofiar (Wyj. 34, 13), przeciwko braniu udziału w ich ofiarach (34, 15), przeciwko religijnej prostytucji (P. Prawa 23, 17 n.). Mniej lub więcej liczne grupy mogły przekraczać te zakazy, ale nie brakowało też gorliwszych, którzy wiernie je wypełniali, i tem samem podtrzymywali wierność dla Prawa i dla Jahwy. Następnie, pewne poczucie wspólnej plemienności, które opierało się na dłuższej już historji ubiegłych wypadków, a przedewszystkiem na tej samej religji i przynależności do Jahwy (»lud Jahwy« w pieśni Debory, Sęd. 5, 11. 13), czyniło lud izraelski odpornym na wszelkie stałe i poważne zmiany. Walki z Chananejczykami miały charakter wojny świętej — »wojen Jahwy«, Chananejczycy byli wrogami nietylko Izraela, ale i Jahwy! Poczucie więc narodowe ściśle łączyło się z uczuciem religijnem, a im tamto stało wyżej, tem bardziej wpływało na wzmożenie ostatniego. Odniesione zwycięstwa musiały bardzo podnosić ducha i coraz bardziej przywiązywać do Jahwy, którego uważano za sprawcę zwycięstwa. Wreszcie, przywiązanie do religji było podtrzymywane i szerzone przez wybitne jednostki, np. Sędziów lub grupy dzisiaj nieznanych a gorliwych wyznawców Jahwy, np. lewitów, spadkobierców dzieła Mojżeszowego, jak rów-

nież proroków i nazyrejczyków, którzy, jako poświęceni, szerzenie kultu Jahwy uważali za specjalny swój obowiązek. Działność tych wszystkich jednostek i grup wpływała w bardzo wielkim stopniu na serca i umysły Hebreów i powstrzymywała ich od całkowitego porzucenia Jahwy. Jest prawdopodobne, że naród, pozostawiony sam sobie, wszystek porzuciłby Jahwę w ówczesnych warunkach, i stałby się, jak inne ludy, bałwochwalczym. Jeżeli to się nie stało, jeżeli z walki Hebreowie wyszli zwycięsko, to przypisać to należy przedewszystkiem tym właśnie jednostkom i grupom gorliwych wyznawców Jahwy, którzy słowem i czynem (por. Sęd. 6, 32) hamowali skłonności narodu i powstrzymywali go od wpływów chananejskich. Mogły być i były rzeczywiście wśród narodu mniej lub więcej liczne odstępstwa od Jahwy, mogło być pewne pomieszanie pojęć o Jahwie i sposobie Jego czci, ale odstępstwa te nie ogarniały całego narodu, a zmiany nie sięgały i nie dotykały istotnego pojęcia i kultu Jahwy[41]).

Wahania i wstrząsy narodu pod względem religijnym trwały aż do czasów pierwszych królów. Ustanowienie godności królewskiej w bardzo znacznej mierze wpłynęło na zjednoczenie i umocnienie religijne. Ustanowienie to uważano za dzieło Jahwy, a w królu widziano jego zastępcę, który nazywany był synem Jahwy (I Sam. 10, 9. 10; 11, 6; 16, 13; II Sam. 7, 14). Za czasów też Dawida króla wiara i cześć Boga była powszechna w Izraelu i w niczem nie była zamącona. Znana jest ogólnie wielka gorliwość tego króla o cześć Pańską, a późniejsi pisarze hebrajscy oddają mu z tego powodu wielkie pochwały i nazywają go mężem »według serca Bożego«. Zbudowanie przez Salomona świątyni Panu Bogu w Jeruzalem, jak również opis jej poświęcenia (III Król. r. 8; II Kron. r. 7) są pewnym dowodem ówczesnego stanu religijnego, a jednocześnie świadectwem czystych poglądów monoteistycznych (modlitwa Salomona). Księga psalmów Dawidowych (te, których on jest autorem) jest nie mniej pewnym dokumentem ówczesnych pojęć i uczuć: była to bowiem jakby oficjalna księga modlitwy publicznej. Wprawdzie pod koniec Salomona w Jerozolimie były zbudowane świątynie dla bóstw pogańskich, a nawet

sam król pod koniec życia swego pod wpływem żon poganek kłaniał się bogom obcym (III Król. 11, 1—8), jednakże te fakty nie sprzeciwiają się twierdzeniu, że wiara w Jednego Boga była wówczas przez cały naród ogólnie wyznawana. Postępowanie Salomona bowiem uważane jest za wyraz daleko idącej tolerancji, a bynajmniej nie można go posądzać, aby całkowicie odstąpił od wiary w Boga[42]).

Natomiast po śmierci Salomona, kiedy nastąpił podział państwa na dwa królestwa, kult bóstw pogańskich począł się szerzyć dość gwałtownie wśród Hebreów, szczególniej w królestwie północnem — izraelskiem, a to za sprawą króla Jeroboama i godnych jego następców. Przez cały okres po śmierci Salomona aż do niewoli babilońskiej stan religijny Izraelitów podlegał rozmaitym i ustawicznym zmianom. Obszernie o tem opowiadają księgi Królewskie i Kroniki, a z pism też proroków wiele dowiedzieć się możemy o ówczesnych wahaniach i zmianach w usposobieniu i zapatrywaniach narodu hebrajskiego. Pod pewnym względem stan religijny ówczesny podobny był do stanu za czasów Sędziów, a jest prawdopodobne, że był tylko jego dalszym ciągiem. Przez jakiś czas Hebreowie wyznawali i oddawali cześć Jednemu Bogu-Jahwie, wiernie spełniali Jego przykazania, ale wkrótce dla niewiadomych, ale najczęściej dla błahych powodów porzucali Boga, przyjmowali bałwany chananejskie za bóstwa i stawali się bałwochwalcami. Bałwochwalstwo trwało pewien okres czasu. Ale oto występuje król reformator lub prorok, nawołuje naród do powrotu do dawnej wiary, przeprowadza reformę, i naród wraca do swego Boga z żalem i postanowieniem wiernej odtąd Mu służby. O takich zmianach czy przewrotach w narodzie hebrajskim pod względem religijnym czytamy w ks. Król. i Kron. często. Było to zjawisko naprawdę dziwne i wyjątkowe. Nigdzie na świecie, w żadnym innym narodzie historja religij nie notuje coś podobnego, aby były takie częste przejścia od monoteizmu do bałwochwalstwa i odwrotnie. J. Hehn tłumaczy to zjawisko w ten sposób: od początku aż do niewoli babilońskiej ogół narodu izraelskiego miał religję naturystyczną. Nawet po kilku wiekach pobytu w Chanaanie monoteizm w ścisłem pojęciu nie prze-

szedł do krwi i kości narodu. Uznawano wprawdzie Jahwę za Boga Izraela, ale zbyt głęboko tkwiły jeszcze w jego sercach poglądy ludów Azji przedniej, aby można było z niemi całkowicie zerwać. Ponieważ naturyzm i etyczny monoteizm nawzajem się wyłączają, dlatego też niemożliwą jest rzeczą, aby te dwie formy wierzenia były z sobą związane. Można przeto powiedzieć, że czysty kult Jahwy aż do niewoli babilońskiej był w posiadaniu ograniczonego koła proroków, gdy cały naród tylko zewnętrznie był z Jahwą związany[43]). Na potwierdzenie swego zdania J. Hehn podaje przykład dzisiejszych Arabów, którzy zewnętrznie są wyznawcami Allaha, a więc są monoteistami, ale w życiu wewnętrznem i prywatnem pełno u nich przesądów, zwyczajów i zapatrywań bałwochwalczych, które w ciągu długich wieków nie uległy prawie żadnym zmianom[44]).

Zdanie J. Hehn'a wydaje się być bardzo prawdopodobne. Opierając się na tem zdaniu, możemy w ówczesnej religji Hebreów rozróżnić dwie religje: jedną — oficjalną, drugą — ludową. Pierwsza była wyznawana i głoszona przez lewitów i kapłanów najpierw przy przybytku i później przy świątyni jerozolimskiej, przez proroków i pewną część społeczeństwa, bardziej zbliżoną do świątyni. Była to religja oficjalna i jakby prawna. Wyznawcy jej stale byli monoteistami w ścisłem tego słowa znaczeniu. Religja ta była stała i nie podlegała żadnym zmianom wewnętrznym od początku aż do końca. W księgach świętych Starego Testamentu stale o niej tylko jest mowa. Druga zaś religja — ludowa była wyznawana przez szersze warstwy społeczeństwa, a przedewszystkiem przez lud wiejski. Z powodu braku nauczycielstwa religijnego — kapłani przy świątyni byli przedewszystkiem ofiarnikami — lud, rozrzucony po wioskach i miasteczkach Palestyny, nie był dostatecznie uświadomiony pod względem religijnym, i dlatego nie trzymał się mocno wiary w Jednego Boga. Jakakolwiek przyczyna mogła wystarczyć, aby odstąpił od Boga i przyjął kult bałwanów, których wyznawcy zewsząd go otaczali. I tak bywało też w rzeczywistości.

Chociaż kult bogów pogańskich i bałwochwalstwo były częstemi zjawiskami w Izraelu, jednakże możemy napewno

utrzymywać i twierdzić, że przez cały okres od wejścia Hebreów do Chanaanu aż do niewoli babilońskiej wiara w Jednego Boga nigdy nie była całkowicie zapomniana lub wyrugowana. Nawet w najgorszych czasach, kiedy bałwochwalstwo najbardziej się szerzyło i przez królów (Achab, Manasse) z wielką gorliwością było propagowane, nie brakowało w narodzie jednostek, rodzin albo mniejszych lub większych grup, które wiarę w Jednego Boga przechowywały i wyznawały.

§ 4. Religja Mojżeszowa.

Faktem jest historycznym, że naród hebrajski po wejściu do ziemi Chanaan i po zetknięciu się z miejscową ludnością, która stała wyżej kulturalnie, nie został przez nią zasymilowany. Potrafił on zachować swą narodową niezależność i odrębność. Należy to przedewszystkiem przypisać temu, że musiał on posiadać przy wejściu do tego kraju swoją religję, całkowicie odrębną i różną, aniżeli religje plemion chananejskich. Tradycja żydowska, oparta na księgach świętych Starego Testamentu, od najdawniejszych czasów aż do dzisiejszych stale wskazuje na Mojżesza, jako na twórcę religji izraelskiej. Religję Żydów dzisiejszych my również nazywamy zwykle religją mojżeszową. Nie ulega wątpliwości, że tradycja ta ma słuszne podstawy. Jeśli bowiem wchodzący Hebreowie do Chanaanu posiadali swoją religję, która polegała na wyznawaniu Jednego Boga-Jahwy, to początków jej trzeba szukać w tym właśnie czasie między wyjściem ich z Egiptu a wejściem do Chanaanu. A jeśli gdzie, to przedewszystkiem w dziedzinie religijnej słuszna jest uwaga Carlyle'a, że »history is the essence of innumerable biographies«. Stąd najzupełniej usprawiedliwiony jest pogląd tradycji, która łączy właśnie początki wiary w Jednego Jahwę z imieniem Mojżesza wybawiciela narodu z egipskiej niewoli i wielkiego twórcy narodu hebrajskiego.

Tak twierdząc, tradycja bynajmniej nie mówi przez to, że Mojżesz był wynalazcą i pierwszym twórcą wiary w Jednego Boga. Tradycja bowiem wie dobrze, że naród hebrajski już przedtem t. j. podczas niewoli egipskiej, a nawet

przed nią miał swoją religję. Mojżesza zaś uważa ona za twórcę religji izraelskiej w tem znaczeniu, że on w owej wielkiej i historycznej chwili dla narodu ujął tę religję w systematyczną całość i całkowicie ją zorganizował.

Jeszcze w niedawnych czasach niektórzy krytycy racjonalistyczni zaprzeczali historyczności osoby Mojżesza i widzieli w opowiadaniach biblijnych o nim i o jego dziele tylko legendy i mity[45]). Ed. Meyer utrzymywał, że pytanie o historyczności Mojżesza leży poza granicami historycznego poznania i dlatego dla badań historycznych nie posiada żadnego znaczenia. Mojżesz bowiem, którego my znamy, jest przodkiem kapłanów z Kadesz, a przeto postacią genealogicznej legendy w ścisłym związku z kultem, bynajmniej zaś osobistością historyczną[46]). Twierdzenia tych krytyków ściśle się wiążą z tendencją niektórych pisarzy t. zw. mitologów, którzy zaprzeczają istnienie historycznego nietylko Mojżesza, ale wszystkich wogóle osób Starego, a nawet Nowego Testamentu. Poważna krytyka nad tego rodzaju twierdzeniami przechodzi do porządku i nie zwraca na nie uwagi, a to z powodu ich bezpodstawności[47]).

Charakteru bowiem historycznego osoby Mojżesza nie można zaprzeczyć. Pomijając inne historyczne dowody, wystarczy uwagę zwrócić tylko na warunki, w jakich znajdował się naród hebrajski w owych czasach, t. j. na ich różnicę w chwili wyjścia Hebreów z Egiptu i następnie podczas wchodzenia do Chanaanu. Różnica ta pod każdym względem, a więc politycznym, społecznym i religijnym była bardzo wielka. Tego zaprzeczyć nikt nie może. Kiedy zaś zastanawiamy się i szukamy jej przyczyny, dochodzimy do wniosku, że w owym czasie musiała istnieć jakaś osobistość dzielna i potężna, obdarzona w wielkim stopniu zdolnościami organizacyjnemi, — musiał być wówczas jakiś »genjusz religijny«, który potrafił oczyścić i rozwinąć wśród swoich współbraci ideę Boga Jednego, podać nowe zasady życia moralnego, społecznego, — który, słowem, dał bardzo poważne i wielkie podstawy życia politycznego, społecznego, i religijnego narodu. »Gdyby takiej postaci, jak Mojżesz, powiada R. Kittel, tradycja nie wysuwała i o nim milczała,

trzebaby było jej się domagać; ale tradycja świadczy nam o niej, przeto należy ją przyjąć, jako historyczną«[48]).

Rzeczywiście, bez Mojżesza, jako wielkiego organizatora, historja narodu hebrajskiego, a szczególniej ta bardzo wielka przemiana, która się w nim dokonała w owych czasach, byłaby całkowicie niezrozumiałą i nierozwiązalną zagadką.

Że w życiu Mojżesza mamy niektóre fakty i opowiadania nadzwyczajne, to bynajmniej nie powinno być argumentem przeciwko historyczności jego osoby, są one bowiem zgodne i odpowiadają całkowicie wielkości i nadzwyczajności dzieła, którego Mojżesz dokonał.

Działalność Mojżesza obejmowała trzy dziedziny życia narodu hebrajskiego. Był on prorokiem, pełnym ducha Bożego, który wielki wpływ wywarł na poglądy religijne w Izraelu, — był organizatorem politycznym, pełnym energji, który z pokoleń lekko z sobą związanych wytworzył jeden naród, — był wreszcie prawodawcą zakonu, którego znaczenie przetrwało do tych czasów, kiedy Izrael wypełnił swe posłannictwo. Nas tu obchodzi przedewszystkiem działalność religijna.

Według opowiadania ks. Wyjścia, Mojżesz, nie czując się bezpiecznym w Egipcie, opuścił ten kraj i uciekł na Wschód, do ziemi Midjanickiej. Przebywał on tam u pewnego kapłana midjanickiego Jetra i zajmował się paszeniem jego owiec. Kiedy pewnego dnia zapędził on swe stado do »góry Bożej Horeb«[49]), ukazał mu się Pan (tekst hebr. ma Anioł Pański) w płomieniu ognistem buchającem z pośrodka krzaka i rzekł doń: »jam jest Bóg ojca twego, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakóba... Krzyk synów Izraelowych przyszedł do mnie... Idź! poślę cię do faraona, abyś wywiódł lud mój, synów Izraelowych z Egiptu«. Na pytanie Mojżesza, co ma powiedzieć narodowi, aby zyskać jego zaufanie, Bóg mu odpowiedział: »Jam jest, którym jest. I rzekł: tak powiesz synom Izraelowym: Ten który jest, posłał mię do was... Pan Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, i Bóg Izaaka, i Bóg Jakóba posłał mię do was: to jest imię moje na wieki, i to jest imię moje pamiętne z pokolenia w pokolenie« (Wyjś. 3, 1—15).

W opowiadaniu tem podkreślony jest fakt historyczny objawienia Bożego, które miało stanowić fundament przyszłej działalności religijnej Mojżesza. Pomijając inne szczegóły, nas obchodzi przedewszystkiem to, że w opowiadaniu tem P. Bóg objawił Mojżeszowi imię, pod którem chciał być odtąd czczony przez naród hebrajski. Z imieniem zaś tem ściśle się łączy znaczenie jego, jak również pojęcie samego Boga. — Bliższe szczegóły mamy jeszcze podane w innem opowiadaniu.

Kiedy Mojżesz był już później w Egipcie i przekonał się, że wyprowadzenie narodu nie będzie łatwe, ukazał się mu Pan po raz wtóry i rzekł: »Ja Pan, którym się ukazał Abrahamowi, Izaakowi i Jakóbowi jako Bóg wszechmocny ('el szaddaj), a imienia mego Adonaj (tekst hebr. ma Jehowah) nie oznajmiłem im« (Wyjś. 6, 2). — Sądząc z tych słów, można przypuszczać, że Pan Bóg dotychczas był znany i nazywany imieniem szaddaj (wszechmocny), natomiast teraz Pan Bóg przybiera sobie nowe imię, które ma być na wieki, i ma być pamiętne z pokolenia w pokolenie (Wyjś. 3, 15). Tem nowem imieniem Boga jest — **Jahwe**[50]). Na pytanie bowiem Mojżesza, jakie jest imię Boże, Pan Bóg odpowiada: »Jam jest, którym jest (lepiej z hebr.: jestem który jestem — hebr. 'eh^{e}jeh 'aszer 'eh^{e}jeh). Tak powiesz synom Izraelowym. Ten, który jest (lepiej: jestem, hebr. — 'eh^{e}jeh), posłał mię do was. To powiesz synom Izraelowym: Pan (hebr. — Jehowah) Bóg ojców waszych... posłał mię do was« (Wyjś. 3 14. 15). Imię więc Boga — Jahwe, które w LXX tłumaczone jest zwykle Κύριος, Wulg. Dominus, po polsku oddane przez Pan.

Jakie jest znaczenie imienia Bożego — Jahwe? Odpowiedzi na to pytanie mamy kilka. Jedni rozpatrują je z punktu językowego, inni — historycznego, i odpowiednio do tego podają różne znaczenia tego imienia.

Według jednych, wyraz Jhwh — jest słowem czasu niedokonanego formy przyczynnej (hif'il) od źródłosłowu hawah. Znaczenie jego jest wówczas: ten, który sprawia istnienie; ten, który jest przyczyną wszystkich jestestw na świecie i przez ciągłość swej działalności utrzymuje je w ich istnieniu. Jahwe więc — to stwórca[51]). Ale filologowie nowsi

wykazują, że wyraz hebrajski hawah nie ma formy hifi'il, a pojęcie przyczynne tego słowa wyrażane bywa w odmianie pi'el[52]),

Inni filologowie sądzą, że wyraz Jahwe jest 3 os. czas. niedokon. formy prostej (kal) od czasownika hajah (znaczenie hawah i hajah jest istotowo to samo), i oznacza: jest, istnieje, a podmiotowo: ten, który jest. Wszystkie tłumaczenia Pisma św. w tym sensie wyraz ten oddają. LXX ma Ἐγώ εἰμὶ ὁ ὤν, Vulg. Ego sum qui sum; Aquila i Teodocjon ἔσομαι ἔσομαὶ (opuszczony prawdopodobnie pomiędzy nimi wyraz ὅς); Targ. Jonathana parafrazuje: ten, który powiedział i stał się świat, który rzekł i wszystko poczęło istnieć[53]).

Wyrażenie zaś jestem, który jestem albo ten, który jest — jest rozpatrywane i rozumiane dwojako. Jedni więcej uwzględniają warunki historyczne, wśród których objawienie Mojżeszowe było dokonane, drudzy większy kładą nacisk na samo znaczenie wyrażenia i wyrazu Jahwe. Różnica z tego powodu w poglądach jest dość znaczna.

Oehler[54]), Driver[55]) utrzymywali, że Pan Bóg, objawiając Mojżeszowi imię swe — Jahwe, chciał niejako powiedzieć: Jestem tym, który jestem zawsze z narodem, aby się nim opiekować; jak byłem z ich ojcami i opiekowałem się nimi, tak samo teraz, kiedy rozpoczynają nowe życie narodowe, jak niemniej w przyszłości, będę zawsze z nimi, i będę zawsze nimi się opiekował. — Niedawno z podobnem zdaniem wystąpił J. Hehn, który w nazwie Jahwe widzi upewnienie narodu o stałej boskiej opiece. Jahwe, powiada on, jest w stosunku do Izraela tym samym, co i w stosunku do Abrahama, Izaaka i Jakóba t. j. okazuje się tak samo wybawicielem i pomocnikiem, jak i dawniej. Jeżeli naród ma posiąść swoją narodową niezależność, potrzebuje on przedewszystkiem Boga, jako pomocnika mocnego, godnego zaufania; takim właśnie jest Bóg ich ojców. Zdanie więc »jestem, który jestem« zawiera wyraźnie podkreślenie istotności Boga w znaczeniu ustawicznej obecności, a jednocześnie stałej gotowości działania dla Izraela[56]).

Na potwierdzenie swego zdania Hehn przytacza Oz. 1, 9 »albowiem wy nie jesteście moim narodem i ja nie jestem wam« (hebr. w^{e}anokhi lo' 'eh^{e}jeh lakhem), w którem

widzi pewien komentarz do Wyjś. 3, 14. Tak zw. antytetyczny paralelizm jest tutaj wyraźny: wy nie mój naród — ja nie 'ehᵉjeh dla was«[57]).

Wszelkie inne tłumaczenia i rozumienia imienia Bożego jest uważane za metafizyczne i dlatego odrzucane. W tem bowiem znaczeniu, powiadają, nie byłoby ono zrozumiane ani przez Mojżesza, ani tembardziej przez naród; właściwie niby ono narodowi nie mówiło, i nie mogło być dlań pobudką do opuszczenia Egiptu. Natomiast, jeśli je rozumieć w znaczeniu historycznem, mogło ono przypomnieć, że Jahwe jest tym samym Bogiem, który opiekował się ich ojcami, i tem samem było dostateczną pobudką do opuszczenia Egiptu; nie mniej też mogło ono budzić w nich ufność, że sprawa zajęcia ziemi ich ojców dzięki obecności i pomocy Jahwy pomyślnie będzie załatwiona.

Nie zaprzeczamy, że względy historyczne mogły odgrywać pewną rolę w objawieniu Imienia Bożego i nadaniu mu odpowiedniego znaczenia, ale prawdopodobnie ten wzgląd był na drugim planie. Mojżesz mówił: »oto ja pójdę do synów izraelowych... Jeśli mi rzeką: jakie jest imię jego? cóż im odpowiem«... Na to Bóg mu odrzekł: Jam jest którym jest. I rzekł: tak powiedz synom Izraelowym: Ten który jest (Jhwh) posłał mię do was«. Mojżesz pytał o imię Boże, i Pan Bóg właśnie objawił mu to imię. A więc przedewszystkiem mowa tu jest o samem imieniu Boga bez uwzględniania warunków historycznych. O nich dopiero później jest mowa, kiedy P. Bóg dodaje, że jest Bogiem Abrahama Izaaka etc.

Jakie więc jest znaczenie imienia Bożego Jahwe?

»Bóg, dobrze odpowiada P. Karge[58]), nie ma właściwie imienia, któreby Mu można było nadać bez obawy błędnego zrozumienia Jego natury. Jako jedyna nazwa, która obejmuje całą istotę Boga, jest ta, którą Go jako Byt absolutny przeciwstawia innym bogom, jako nieistniejącym«. Zdanie to zupełnie słuszne i dlatego możemy powiedzieć, że imię Boga-Jahwe=Jestem, które ściśle się łączy z całem wyrażeniem »jestem, który jestem« miało właśnie na celu przedstawić i wyrazić przedewszystkiem ten przymiot Boga, który Mu jest najbardziej właściwy i wynika z Jego natury.

»Jestem, który jestem« oznacza więc, że Bóg jest Bytem absolutnym, niezależnym w swem istnieniu od nikogo, posiadającym rację swego istnienia w samym sobie. Bóg jest »Jestem« = Jahwe, — a więc Tym, który był od wieków, jest i będzie zawsze, niezmienny w swej istocie, niezależny od wszelkiego czasu, a przeto Bytem nieskończonym. W Nowym Testamencie ś. Jan w Objawieniu wypowie to samo pojęcie w innych słowach: »Jam jest Alfa i Omega, początek i koniec, który jest i który był i który przyjdzie wszechmogący« (1, 8)[59]).

Że takie pojęcie wyrazu Jahwe jest metafizyczne, jest rzeczą widoczną. Bez wątpienia, gdyby on zawierał to tylko pojęcie, nie byłby zrozumiany ani przez Mojżesza ani tembardziej przez naród hebrajski. A dodać zarazem można, że pod pewnym względem nie odpowiadałoby to rzeczywistości. Gdyby bowiem w tym wyrazie zawierało się tylko pojęcie istnienia bytu, to taki sam a przynajmniej podobny byt mają wszystkie rzeczy na świecie np. kamień. Jahwe przeto musi oznaczać więcej aniżeli istnienie tylko, choćby nawet nieskończone. Z pojęciem istnienia, bytu musiało się łączyć jeszcze pojęcie bytu działającego i żyjącego, a przedewszystkiem osobowego (Jhwh jest 3 os. rodz. męsk.). A przeto nie byt wogóle, ale Istota świadoma i wszechmocna, pełna świadomości, życie światła i miłości. Światło i ogień, — który sam z siebie zapala i dlatego się nie spala. Wieczna myśl i wola! Symbolem tego był gorejący krzak (Wyj. r. 3)[60])

Czy Mojżesz rozumiał znaczenie tego wyrazu? Wielu pisarzy przeczy i utrzymuje, że objawienie Imienia Bożego wnosiło nowe światło w stosunku Boga do człowieka, które mogło być dopiero później zrozumiane. »Duch św., powiadają, mógł autorowi św. podyktować opowiadanie i samo imię, które właściwie należało do przyszłości, ale autor mógł go nie rozumieć«[61]). Jednakże przeciwne zdanie wydaje się prawdopodobniejsze. Jak zobaczymy niżej, imię Boże Jahwe było znane Hebreom przed objawieniem mojżeszowem. Wprawdzie było ono znane nie w tej, ale w innej, cokolwiek odmiennej formie — Jahu, ale zasadnicze pojęcie obydwu imion Jahwe i Jahu jest jedno i to samo. Jeżeli przeto

imię to było już przedtem znane, to zmieniona nowa forma jego nie powinna była nastręczać zbyt wielkich trudności w zrozumieniu. I dlatego właśnie Bóg powiada do Mojżesza: »Pan (Jahwe) — Bóg ojców waszych... posłał mię do was«... (Wyjś. 3, 15), a więc Ten, który był już dobrze znany ich ojcom. Pewne zrozumienie imienia Jahwe wykazał też naród hebrajski, kiedy Mojżeszowi, powołującemu się na to imię, zaufał i z Egiptu wyszedł.

§ 5. Imię Jhwh w czasach przedmojżeszowych.

Wielu dawniejszych egzegetów utrzymywało, że imię Boże — Jahwe było zupełnie nieznane Hebreom przed objawieniem mojżeszowem, i że po raz pierwszy zostało ono ogłoszone przez Mojżesza. Ale jakżeż poglądy bardzo się zmieniły! Dzisiaj jest zupełnie przeciwnie. Egzegeci i historycy bez wahania dzisiaj głoszą, że imię — Jahwe było oddawna znane Hebreom. A nie tylko im, bo i sąsiednim ludom było ono znane od czasów najdawniejszych. Wielu z tych pisarzów nie waha się nawet twierdzić, że imię Boga-Jahwe izraelskiego zostało przez Mojżesza, albo raczej już przed nim zapożyczone od narodów sąsiednich.

Ponieważ ta ostatnia sprawa jest dość często wysuwana umyślnie przeciwko historyczności opowiadania biblijnego, należy przeto ją bliżej rozpatrzeć.

a) E. Röth[62]) twierdził, że imię Boże Jahwe było znane Egipcjanom, którzy nawet czcili bóstwo Joh albo Jah, jako bóstwo księżyca. Ale to twierdzenie jest bezpodstawne, gdyż między Jahwą i księżycem niema nic wspólnego. Wyraz zaś koptyjski j'h, który bywa przytaczany na potwierdzenie, inny ma, jak widzimy, pierwiastek, a przeto i znaczenie[63]).

Pochodzenie egipskie wyrazu Jahwe starał się wykazać G. Ebers, który w napisie, znajdującym się w świątyni Izydy w Sais: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον... — ja jestem wszystkiem, co było i jest i będzie... (Plutarch, De Iside et Osir. § 9) — widział źródło nazwy i pojęcia Jahwy, jako wiecznie istniejącego[64]). Ale usiłowania Ebers'a były bezcelowe, gdyż napis ten, jeśli wogóle jest autentyczny, jest pochodzenia bardzo późnego, a więc z czasów po Moj-

żeszowych. A przytem słuszną zwracają uwagę niektórzy pisarze, że w napisie egipskim zawiera się pojęcie panteistyczne: bogini jest jakby duszą całego świata, — czego jednakże o Jahwie powiedzieć nie można[65]).

b) J. Goldziher[66]) utrzymywał, że nazwa Jahwe pochodzi od plemion chananejskich, od których Hebreowie przejęli go w czasach późniejszych. Ale Kuenen, a potem W. Baudissin[67]) odpowiedzieli mu na to, że to jest niemożliwe. Gdyby bowiem tak było, powiadali, to Hebreowie całkowicie poddaliby się wówczas wpływom i zwierzchnictwu Chananejczyków, i niewytłumaczona byłaby ta walka, którą Hebreowie prowadzili przez długie lata z plemionami chananejskiemi. Niezrozumiała byłaby, oprócz tego, walka między Jahwą, Bogiem Hebreów i bóstwami miejscowemi. Zresztą, dotychczas nie mamy żadnego dokumentu lub świadectwa, któreby stwierdzały istnienie i znajomość imienia Jahwe w Chanaanie. W ogłoszonej przez Sellin'a tablicy z Ta'annak jest jedno imię własne, które można czytać Achi jawi, ale, według zdania assyrjologów, ostatnia zgłoska w i powinna być czytana m i, stąd Achi-ja-mi, co nie może być dowodem istnienia imienia Jahwy w czasach chananejskich[68]).

W listach z Tell-el Amarna mamy bardzo dużo imion własnych, które kończą się na j a; końcówkę tę niektórzy badacze uważają za skróconą formę od Jahwe, np. Addaja, Artamanja, Arzawija, Buhija, Labaja etc. Jednakże dzisiaj assyrjologowie naogół uważają j a za przybrankę zwykłą, przez akcentowanie której wyrażano wołanie i wzywanie[69]).

c) Dawniej A. Calmet (Comm. Ex. 3, 15) pisał: »słusznie uważamy, że imię Jowisza pochodzi od Jawo albo od Jehowy«, natomiast na początku XIX w. Vatke[70]), a potem J. G. Miller[71]) twierdzili zupełnie przeciwnie t. j. wyprowadzali imię Jahwy od Jowisza (Jupiter Δι*Fός*), Dyaus'a, który był najwyższem bóstwem ludów indo-europejskich. Ale jak tamto, tak i to ostatnie twierdzenie dzisiejsza nauka filologiczna uważa za nieuzasadnione, gdyż źródłosłów tych wyrazów jest różny. J a h w e pochodzi od hawah lub hajah, a D y a u s od d i v — świecić, błyszczeć. Zresztą możnaby

postawić pytanie, którędy to i w jaki sposób imię to przywędrowało z Indji do Chanaanu[72])?

d) Wielu dzisiejszych egzegetów i pisarzy racjonalistów jak B. Stade[73]), K. Budde[74]), Ditlef Nielsen[75]), Ed. Meyer[76]), Westphal[77]) etc. utrzymują, że Jahwe był Bogiem plemienia Kenitów (Midjanitów) i że od nich to Mojżesz zapożyczył wyraz, jak również samo pojęcie Boga-Jahwy. Na potwierdzenie przytaczają oni liczne dowody, z których następujące są poważniejsze: aa) Mojżesz służył przez 40 lat u Reguela (Jetra), kapłana midjanickiego, poznał jego poglądy religijne, był nawet jego pomocnikiem w kapłańskich czynnościach, a może nawet i kapłanem (Stade); bb) od samego początku opowiadania góra, na której Mojżesz otrzymał objawienie, nazywana jest »góra Boga« (Wyj. 3 1 nn.; 4, 27; 18, 5; 24, 13 etc.), a była ona na terytorjum midjanickiem (Budde); cc) wreszcie stosunek niektórych Kenitów, jak Jahel, Jonadab etc. do narodu hebrajskiego i do religji izraelskiej jest taki, jakby mieli oni do tego pewne prawa (por. Liczb. 10, 29 nn. I Sam. 15, 6; Sęd. 1, 16; 4, 11. 17 nn.). Zachowanie też Jetra świadczy, że Jahwe był jego Bogiem; był on dumnym, że Bóg Kenitów, Jahwe, okazał się potężniejszym od wszystkich innych bogów« (Budde).

Z całą stanowczością musimy odeprzeć te twierdzenia i uznać je wszystkie za bezpodstawne. A więc najpierw aa) nie mamy żadnego dowodu, aby Mojżesz był kapłanem midjanickim, wiemy tylko to, że był pasterzem stad kapłana midjanickiego. I potem w ciągu swej działalności nigdy nie był nazwany kapłanem. Wprawdzie, przy zawarciu przymierza pokropił lud krwią (Wyjś. 24, 4—8), ale czynności kapłańskich nie spełniał. bb) Co się tyczy nazwy »góry Bożej« dla góry Horeb, to niema żadnego dowodu, aby góra ta w czasach przedmojżeszowych i przez ludność nie hebrajską była nazywana »góra Jahwe«. Raz tylko jeden góra Synai nazwana jest »górą Jahwy« (Liczb. 10, 33), ale nazwa ta pochodzi od Izraelitów i to z czasów późniejszych. cc) Wreszcie w zachowaniu się kilku Midjanitów nie było nic takiego, coby pozwalało przyznawać im jakieś większe prawa i przywileje, a przytem opowiadania o Jahel lub

Jonadabie tyczą się czasów późniejszych. Reguel (Jetro) zaś współczesny niczem się nie wyróżnił pod tym względem[78]).

Przeciwko teorji keniekiej przemawiają też inne względy. Nie mamy np. żadnego dowodu, aby imię Boga Jahwe było znane Kenitom w czasach Mojżeszowych; przeciwnie, możemy powiedzieć, że go nie znali zupełnie, albowiem nie znamy imion własnych kenickich dawniejszych, któreby połączone były z imieniem Jahwe (t. j. w skróconej formie — Jo albo Jah), natomiast są połączone z imieniem El np. Regu'el = przyjaciel El'a t. j. Boga. Z innych imion własnych kenickich znamy Jitro, Chobab, Chammath, Rekhab etc. Dopiero w IX w. występują imiona własne Kenitów, które są połączone z Jahwe jak np. Jehonadab (II Kr. 10, 15), Iirmejahu etc., z czego możemy przypuszczać, że Kenici poznali Boga Jahwę dopiero w czasach późniejszych.

Oprócz tego, gdyby imię Jahwe było znane Kenitom, to Mojżesz, po objawieniu mu imienia Bożego na górze Horeb, nie omieszkałby powiedzieć o tem swemu teściowi i kapłanowi tego Boga (w wypadku, gdyby on był nim rzeczywiście); musiałby mu tak powiedzieć: Bóg, któremu ty służysz, ukazał mi się etc. Tymczasem Mojżesz nic nie wspomina teściowi o objawieniu, mówi tylko: »pójdę i wrócę się do braci moich do Egiptu, abym obaczył, czy jeszcze żywi« (Wyś. 4, 18). Następnie, gdyby Jahwe był znany Kenitom i był związany z »górą Bożą«, to Mojżesz, który spędził wśród nich lat czterdzieści, powinien był znać to imię i nie pytać o nie podczas objawienia (Wyj. 3, 13). Wreszcie, gdyby Jahwe był Bogiem Kenitów, to dziwną i niezrozumiałą byłaby ta troska Jahwy o los Hebreów, którzy byli uciskani w Egipcie (Wyjś. 3, 6 nn.). »Między Jahwą jako Bogiem Kenitów i narodem hebrajskim niema żadnego związku, brak tu klucza do zrozumienia tego zdania: »widziałem ucisk ludu mego w Egipcie, i słyszałem krzyk jego«... (Wyjś. 3, 7)[79]).

Hipoteza Kenitów była przez czas pewien b. modną wśród pisarzów racjonalistycznych, a to dlatego, że zakrywała ona wiele rzeczy, których nie mogli sobie wyjaśnić naturalnie i historycznie. Hipoteza ta jest wprawdzie wygodna, ale, niestety »to, co wiemy o Kenitach, jest tak nie-

pewne i niedostateczne, że stąd nie mamy prawa wyciągać żadnych wniosków«[80]).

e) Wielkiego rozgłosu natomiast nabrała i wielką dyskusję wśród biblistów wywołała sprawa pochodzenia imienia Jahwe z Babilonji. Od 1881 r. kiedy Fr. Delitzsch pierwszy poruszył tę sprawę w dziele: Wo lag das Paradies — aż do ostatnich prawie czasów rozmaici uczeni zabierali głos w tej sprawie, ze zmiennem atoli powodzeniem. Wielu przemawiało za takiem pochodzeniem, inni natomiast temu zaprzeczali i ostro nawet przeciwko temu występowali.

Zasadniczo mówiąc, nie powinno być bardzo dziwnem, gdybyśmy stwierdzili, że Babilończycy w czasach przedmojżeszowych znali i posiadali nazwę (a może nawet i pojęcie) Boga izraelskiego — Jahwe. A nie powinno to być dziwnem dlatego, że przodkowie Hebreów (Abraham) wyszli przecież z Babilonji (Ur Chaldejskie), gdzie jak zobaczymy później, czczono już jednego Boga.

Pomijamy tymczasowo kwestję pojęcia Boga-Jahwy u Babilończyków, t. j. czy mieli oni jakie pojęcie o Jahwie jako Bogu. — zbadajmy teraz, czy Babilończycy w czasach przed Mojżeszem posiadali w swym języku wyraz Jahwe lub jemu pokrewny, któryby był używany dla oznaczenia bóstwa.

Fr. Delitzsch w swym pierwszym odczycie p. t. Babel und Bibel podaje na str. 49 trzy tabliczki, na których, według jego czytania, podane są następujące imiona: Ja-a'-ve-ilu (właściwie powinno być czytane Ja've ilu), Ja-ve-ilu, Ja-u-um-ilu[81]). Są to złożone imiona własne t. zw. teoforyczne, w pierwszej części których znajdują się wyrazy Ja've, Ja-ve, Ja-u, t. j. imię Boga-Jahwe w pełnej i skróconej formie. Tabliczki te pochodzą z czasów Sin-muballita, ojca Hammurapi'ego, króla babilońskiego (XXI w. przed Chr.). Znaczenie zaś tych imion jest następujące: »Jahwe jest Bogiem«. Delitzsch wnioskował, że imię Jahwy Boga izraelskiego było znane Babilończykom już oddawna, około tysiąca lat przed Mojżeszem[82]).

Przeciwko Delitzschowi wystąpił cały szereg assyrjologów, którzy nie zgadzali się z nim w czytaniu przytoczonych imion. E. König np. czytał: Ja-ah-mi-ilu, co oznacza

»Boże, bądź obrońcą«, albo Jawi-ilu = istnieje Bóg; Hilprecht czytał Ja-'u-ma ilu i przekładał: prawdziwie, Jau jest Bogiem (ale Jau, twierdził on zarazem, niema nic wspólnego z Jahwą); Hommel czytał: Ja-a'-ve-ilu i tłumaczył: istnieje Bóg; Barth — Ja-ah-ve-ilu, i to miało znaczyć: Bóg daje życie etc.[83]). Już ta różnica w czytaniu tego samego wyrazu przez assyrjologów była dla wielu dostatecznym argumentem, że nie mamy tutaj pewności, czy rzeczywiście w tych wyrazach jest imię Boga-Jahwe. A przytem tylko jeden Delitzsch czytał Ja-aᶜ-ve, gdy inni czytali te syllaby zupełnie inaczej, i żaden z nich nie czytał ani widział wyrazu Jahwe.

Oprócz tego przeciwnicy Delitzsch'a wystąpili z innemi argumentami. A więc, najpierw, gdyby Ja've, Jau (Jahu) oznaczało w mniemaniu dawnych Babilończyków Boga, to przed temi imionami powinien być postawiony odpowiedni znaczek, określający bóstwo (determinativ — ilu), jak to mamy wszędzie, gdziekolwiek w imionach lub nazwach złożonych jest użyta nazwa bóstwa. Ponadto, panteon babiloński jest mniej więcej dokładnie dzisiaj zbadany, i to od najdawniejszych czasów[84]), a jednak dotychczas nie odnaleziono u Babilończyków bóstwa, któreby się nazywało Jahwe, Jahu. Imiona zaś złożone, w których składową częścią jest ja, jau, jahu, ja've, ja'wi etc. bynajmniej nie są materjałem dowodowym, z którego można wyprowadzać wniosek o istnieniu u nich nazwy i bóstwa Jahwe. W wielu bowiem wypadkach końcówka imion babilońskich j a nie jest skróceniem wyrazu jahu lub jahwe, ale raczej dodatkiem, przyrostkiem, przez który wyrażano wzywanie danej osoby. (Hehn[85]) — za innymi nazywa to Rufesuffix). Takich imion z końcówką j a mamy bardzo dużo nietylko u Babilończyków, ale i u innych ludów, jak Mitanni, Hittytów i Chananejczyków (w listach amarneńskich), a jednak te imiona u tych ludów nie mogą być świadectwem istnienia u nich nazwy i pojęcie Boga-Jahwe, Jahu. J. Hehn nie wątpi, że wiele imion własnych w Starym Testamencie, które mają końcówkę jah, pierwotnie nic wspólnego nie miały z imieniem Bożem Jahwe, i że dopiero później, kiedy wiara w Jahwę była ogólnie przyjęta, były one dopiero rozumiane, jako skrócenie imienia Bożego[86]).

Jastrow zaś sądzi, że końcówki babilońskie mają taki sam charakter, co i hebrajskie jah, i że są one przyrostkami emfatycznemi, ale nie imieniem Bożem[87]).

Końcówka jau (Jahu) również nie jest dowodem istnienia u Babilończyków bóstw Jahu lub Jahwe. Zasadnicze bowiem znaczenie jau jest: obecny, być tutaj, określa więc ten wyraz istnienie kogoś i lokalną obecność. Np. Hehn imię Jau-bani tłumaczy: pewien (pewien mianowicie bóg) jest Stwórcą; — imię — Arad-jau=sługa pewnego (dom. boga). Jau przeto — byłby ogólny i względny zaimek, którym zastępowano b. prawdopodobnie imię jakiegoś bóstwa... Z hebrajskim wyrazem ma on tylko podobieństwo brzmienia, nic więcej[88]) Zresztą obecność wyrazów (ja, jau etc.) w imionach własnych babilońskich nie może być dowodem istnienia u Babilończyków bóstwa, któreby takie imię miało. W ks. Nehemjasza i w papyrusach z Elefantyny (V w.) wspomniany jest wielkorządca perski w Palestynie, — Sanballat wzgl. Sanaballat (= Sin-uballit = Sin [bóstwo księżyca] dał życie), którego dwaj synowie noszą imiona, połączone z jah: Delajah i Szelemijah. Gdybyśmy, opierając się na tych imionach, chcieli wnioskować, że rodzina ta czciła Jahwę (Jah) jako Boga, to rzeczywistość historyczna zadałaby kłam takiemu twierdzeniu.

»Wszechstronne, kończy J. Hehn, i poważne zbadanie klinowych dokumentów stwierdza, że babilońskiego bóstwa Jau nigdy nie było... Swoje istnienie zawdzięcza babilońskie Jau poszukiwaniu izraelskiego Jahwy w Babilonji«[89])!

Pomimo tych argumentów, które, przyznać trzeba, nie są pozbawione pewnej mocy przekonywającej, zwolennicy babilońskiego pochodzenia imienia Jahwe podają inne dowody; któremi popierają swoje poglądy i twierdzenia. Już Fr. Delitzsch w następnych wydaniach swego pierwszego odczytu p. t. Babel und Bibel poddał ostrej krytyce wszystkie odmienne od niego czytania przytoczonych imion, i starał się wykazać słuszność lekcji własnej[90]) Wśród walki, która toczyła się przez pewien czas, niejeden z assyrjologów i biblistów stanął po stronie Delitzsch'a, a w czasach ostatnich wielu przyznaje słuszność — z małemi tylko zmianami — jego lekcji. A więc podane przez Delitzsch'a imiona

czytane są Ja-'-ve-ilu i Ja-ve-ilu. Nie wątpią też oni, że pierwszą część imienia należy uważać za równoznaczne i tożsame, co i hebrajskie jhwh. Przez to jednak nie decydują jeszcze, że jest to imię Boga Izraela — Jahwe. Bo oprócz przekładu, podanego przez Delitzsch'a, — Jahwe jest Bogiem, — które ze względów gramatycznych jest całkowicie dopuszczalne, jeszcze inne jest możliwe, a mianowicie: istnieje Bóg. Ilu (druga część wyrazu) w tym wypadku byłoby podmiotem, co w imionach starobabilońskich i staroarabskich jest częstem zjawiskiem, jak np. Jadakur-ilu, Jasma-ilu etc., a Ja've — czasownikiem od słowa hawah = być.

M. J. Lagrange zestawia imiona Ja'-ve-ilu (czyta -Ja-'-vi-ilu) i Ja-û-um-ilu i dochodzi do wniosku, że obydwa mają jednakowe znaczenie, że Ja-u jest tylko warjantem Ja've(i), tak samo jak Jahwe i Jahu. Różnica między niemi jest tylko ta, że ja-u jest formą rozkazującą (jussivus) = niech będzie, a ja-'ve — formą oznajmującą (indicativus) — jest[91]). Ja-u-ilu więc znaczy: »niech będzie Bóg (dom. z tobą)«, Ja've ilu zaś — »Bóg jest«[92]). O. Lagrange przyjmuje istnienie wyrazu w języku babilońskim ja'-ve i jau; nadając zaś mu znaczenie słowne, wyklucza tem samem istnienie u Babilończyków bóstwa tego imienia. Z drugiej jednak strony sądzi on, że formy ja've i jau bardzo harmonizują z opowiadaniem biblijnem o objawieniu Bożem na górze Horeb. »Nie jest że to, pyta, godne uwagi, że w objawieniu imienia Bożego (Wyjś. III) Bóg jakby czynił alluzję do różnicy znaczeń tych słów: »ja będę z tobą« (Wyjś. 3, 12) i »ja jestem« (3, 14)? Nie można oprzeć się chęci podkreślenia, do jakiego właśnie stopnia to starodawne świadectwo babilońskie jest potwierdzeniem tradycji biblijnej o znaczeniu imienia Bożego«[93]).

Potwierdzenie wywodów O. Lagrange'a mamy w imionach babilońskich, w których wyraz ja-ve (ja-vi) jest czasownikiem. Z czasów Hammurapi'ego znane są dwa imiona: Ja-vi-ilu Da-gan i Isztar-ja-vi[94]). Bez wątpienia, że w tych imionach nazwy obydwóch bóstw — Dagan i Isztar są podmiotem, ja-vi przeto nie może być czem innem, jak tylko orzeczeniem i czasownikiem.

Jednakże, pomimo tych negatywnych rezultatów, ba-

dania i wywody S. Landersdorfer'a, który stwierdza istnienie u Babilończyków imienia Bożego-Jahwe, nie są pozbawione prawdopodobieństwa[95]). Landersdorfer głosi, że wyraz ja've, jau oprócz słownego posiadał jeszcze znaczenie rzeczowe, a przeto był wyrazem dla oznaczenia bóstwa. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w czasach późniejszych, t. j. kiedy pomiędzy Assyryjczykami i Hebreami były zawiązane bliższe stosunki, wyraz j a u dość często jest spotykany w piśmie klinowem. Wszystkie t. zw. teoforyczne imiona hebrajskie w transkrypcji assyryjskiej mają j a u, jak np. Ja-u a = Jehu; Ja u-ha-zi = Achaz, a właściwie Joachaz; Haza ki-ja-u = Ezechiasz etc., które w hebrajskim mają końcówkę jah, albo początek joh, albo Ja-a hu-u la-ki im = jahulakim; Ja-a-hu-lu nu = jahulunu; Ja-hu-u na-ta nu = Jehonatan; Ga-da-al ja-a ma = Gedaljahu etc.[96]). Imię więc Boże — jah, jahu, skrócone w imionach hebrajskich, w transkrypcji assyryjskiej oddawano przez ja-u, ja-a-hu, ja-a ma. Otóż takie same brzmienie jau, jahu mają też imiona babilońskie, ale pochodzące z czasów wcześniejszych. S. Landersdorfer przytacza dwa imiona z czasów kassyckich (XIV w. przed Chr.): ^{m}Arad ia u i Ja-u ba-ni. — Pierwszy wyraz odnaleziony w Nippur i dosłownie znaczy: sługa Jau (czy stojący przed wyrazem m a r = syn należy do imienia, czy też jest tylko st. constr. — nie wpływa to na zmianę znaczenia). Według oświadczenia Landersdorfer'a wszystkie imiona babilońskie złożone z wyrazem a r a d, mają w drugiej części zwykle imię boże albo jakiś epitet, który je zastępuje. Zjawisko to jest tak częste, że twierdzeniu temu nadaje on charakter zasady, której nie naruszają nieliczne wyjątki.

Drugi wyraz Ja u-ba-ni, odnaleziony również w Nippur (dość często jest spotykany) znaczy dosłownie, — Jau zbudował, stworzył. Otóż wyraz ba-ni (wzgl. ib-ni), o ile można sądzić z wykazu imion, ogłoszonych przez Ranke'go[97]), zwykle łączony był z imieniem bóstw babilońskich. Stąd wnioskuje on, że Jau w tem imieniu musi być imieniem boskiem albo przynajmniej epitetem boskim[98]). Jau przeto w tych imionach należy uważać za podmiot i rzeczownik, a nie za czasownik, jak wielu assyrjologów głosiło. Stąd też imiona, przytoczone przez Delitzsch'a Ja-'-ve-ilu, Ja-ve-ilu,

Ja-u-um-ilu należy tłumaczyć: Ja-u-um jest Bogiem, Ja've (jest) Bogiem[99]).

Przeciwnicy takiego czytania i rozumienia tych imion zarzucali, że przed temi imionami niema zwykłego w piśmie klinowem znaku określającego (zb. wyżej), — ale to nie stanowi trudności. Wiele bowiem jest imion teoforycznych, które takiego znaczka nie posiadają. W zebranych i ogłoszonych przez Thureau-Dangin'a napisach, jak również przez Ranke'go — imionach babilońskich sporo mamy imion teoforycznych, które nie mają tych znaków określających, jak np. Aku-ilum, Galza-ilu (z obeliska Maništu-su), Barra-ilu, Urra-ilu etc.[100]). »Babilończycy, powiada słusznie O. Lagrange, z wielką ekonomją używali znaków, zwłaszcza kiedy one były całkowicie zbyteczne. Kiedy mówiono Aku (jest) bogiem, za zbyteczne uważano dodawać i pisać: (bóg) Aku (jest) bogiem«[101]). Toż samo należy powiedzieć i o Ja'-ve-ilu.

Z powyższego możemy wnioskować, że imię Jahwe (wzgl. Jahu) było znane Babilończykom od czasów najdawniejszych. Czy na mocy znajomości tego imienia można wnioskować o tem, że Babilończycy znali i czcili Boga-Jahwe, teraz nie przesądzamy.

W panteonie babilońskim nie znamy żadnego bóstwa, któreby miało taką lub przynajmniej podobną nazwę. Ale bardzo jest rzeczą prawdopodobną, że imiona Jahu lub Jah są śladem dawniejszej wiary Babilończyków w Boga, któremu taką nazwę w czasach zamierzchłych dawano. W III cim tysiącoleciu o tym Bogu zapomiano, a imiona własne mogą być tylko świadectwem dawnej wiary.

Co sądzić należy wobec tego o objawianiu Mojżeszowem w ks. Wyśc. 3. 14? To znaczy, jaki jest stosunek imienia Jave lub Jahu do objawienia Mojżeszowego? S. Landersdorfer odpowiada: Stoimy wobec faktu, wprawdzie nie absolutnie pewnego, ale bardzo prawdopodobnego, że objawione w Wyjś. 3, 14 imię Boga narodowego Izraelitów już wieki całe przedtem znajdowało się w babilońskich, względnie w zachodnio-semickich, ale w napisach klinowych przechowanych. imionach własnych, i to nietylko w skróconej formie (jau), jak to było w użyciu u Izraelitów, ale również w pełnej formie Ja've«[102]): Jednakże fakt ten nie

stoi w najmniejszej sprzeczności z objawieniem mojżeszowem Wyjś. 3, 14, ani też nie wpływa na zmianę poglądów o fakcie objawienia i znaczeniu izraelskiego imienia Boga-Jahwe. Nie imię bowiem, ale istota i pojęcie Boga Jahwe stanowi to, co religję izraelską wynosi ponad inne religje starożytnego świata. Słusznie też J Köberle sądzi, że odnalezienie imienia Jahwy w Babilonji nie przynosi najmniejszego uszczerbku ani oryginalności dzieła Mojżesza i proroków, ani objawieniu Bożemu w Starym Testamencie[103]).

Jak to należy rozumieć?

Imię i pojęcie Boga-Jahwy było oddawna znane wśród plemion semickich. Imieniem tem nazywano Boga Najwyższego, niewidzialnego — Stwórcę świata, a znajomość ta sięgała czasów odmierzchłych. Czy temu Bogu oddawano cześć, jaka się należy Bogu jedynie prawdziwemu, nic nie możemy powiedzieć, żadnych bowiem dowodów historycznych z tych czasów dotychczas nie posiadamy. Przypuszczać można, że znajomość i kult Boga-Jahwy oddawna zostały zapomniane, pozostały tylko mgliste wspomnienia i pamiątki — imiona, przy których nadawaniu ludzie najbardziej są konserwatywni, trzymając się dawnej tradycji.

Wśród szczepów semickich tylko jeden, mający za przodka Abrahama, szczep hebrajski najstaranniej przechował pamięć o jednym Bogu Jahwie. Dowodem tego nadawanie imion własnych, połączonych z imieniem Bożem. Księga Kronik (I Kr. 2, 25. 32) podaje z czasów przedmojżeszowych następujące imiona własne: Abijah, Ahijah, Bithjah, na końcu których mamy imię Boże Jah. Matka też Mojżesza nazywała się Jokhebed t. j. Joh (Jahwe) chebed= Jahwy umiłowana. Te choćby imiona są potwierdzeniem, że imię Jahwy w skróconej formie — Jah (u) było znane Hebreom przed Mojżeszem. Jakie pojęcie łączyli oni z tem imieniem, nie wiemy. Być bowiem może, iż pojęcie Boga-Jahwy w czasach historycznych zostało i wśród nich przyciemnione lub nawet w znacznym stopniu zapomniane. Bardzo jest prawdopodobne, że w Egipcie życie ich religijne, tak samo jak i narodowe, było w wielkim upadku. Mojżesz przeto, ogłaszając narodowi hebrajskiemu nowe imię Boga-Jahwe, właściwie nie ogłaszał mu imienia nowego, dotych-

czas nieznanego. Nowością w objawieniu Mojżeszowem było to, że ogłaszał narodowi hebrajskiemu imię Boże wprawdzie w zmienionej, ale we właściwej pełnej formie, i oprócz tego dawał mu właściwe jego rozumienie i pojęcie. Bóg, który miał zawrzeć z narodem przymierze, jest Tym, który jeden tylko istnieje, który jest sam przez się, ma byt sam w sobie, niezależnie od nikogo.

§ 6. Charakter religji Mojżeszowej.

I. Krytyka poglądów pisarzy racjonalistów.

Czy pojęcie Boga Jahwy, ogłoszone przez Mojżesza narodowi hebrajskiemu, posiada charakterystyczne cechy monoteistyczne? Czy religja Mojżeszowa była monoteistyczna?

Każdy, znający mniej więcej Pismo św. Starego Testamentu, bez najmniejszego wahania da odpowiedź potwierdzającą na te pytania. Nie byłoby nawet wielką niespodzianką, gdyby kto wyraził zdziwienie, dlaczego takie pytania stawiamy. Sprawa bowiem wydaje się zupełnie jasna i pewna. Wszak dzisiejsi Żydzi — wyznawcy religji Mojżeszowej — wierzą w Boga Jahwę i nikt nie posądzi ich ani wątpi, aby pojęcie ich o Jahwie nie było monoteistyczne.

Jednakże stawiamy to pytanie, albowiem cały prawie obóz niewierzących racjonalistów nie uznaje w Jahwie Boga-Stwórcy świata, Boga późniejszych proroków i chrześcijaństwa, ale jedni uważają Go i stawiają na równi z bogami jakich miały inne sąsiednie narody, inni zaś widzą w Nim uosobienie zjawisk naturalnych.

Przypatrzmy się przeto najpierw ich twierdzeniom, aby następnie pozytywnie stwierdzić charakter monoteistyczny Jahwy.

Poglądy racjonalistów w tej sprawie nie są jednakowe, możemy je podzielić na kilka grup:

a) Jedni twierdzą, że Jahwe był lokalnem bóstwem góry Synaj-Horeb, bóstwem wulkanicznem albo bóstwem gromów i piorunów, — tak samo, jak np. u Babilończyków bóstwo Hadad, u Hindusów — Indra. — Jako bóg gromów był on czczony przez Midjanitów (Kenitów), na których terytorjum była właśnie góra Synai. Od nich to, powiadają,

Mojżesz przejął to bóstwo i ogłosił narodowi hebrajskiemu. Wśród racjonalistów, którzy są zwolennikami lub głoszą podobne poglądy, można wymienić — W. Nowack[104]), K. Budde[105]), C. Cornill[106]), F. Giesebrecht[107]), B. Stade[108]), B. Baentsch[109]), H. Gressmann[110]) etc.

Na poparcie swoich poglądów przytaczają oni następujące dowody z ksiąg Mojżeszowych (sami uważają je za dzieła późniejsze i pełne legend). Jahwe ukazał się Mojżeszowi na górze Horeb najpierw w krzaku gorejącym (Wyjś. 3, 1 nn.), a następnie prawdopodobnie w obłoku (Wyjś. 17, 6; 33, 6), — tamże przemawiał do Mojżesza (Wyjś. 19, 2 nn.; Powt. 1, 6; 4, 10. 15); »Jahwe zstąpił na górę Synai w ogniu, i podnosił się dym z niej jako z pieca: a wszystka góra była przerażająca« (Wyjś. 19, 11. 18. 20. 23); Mojżesz wstąpił na górę Synai (Wyjś. 32. 31) i tam od Jahwy otrzymał tablice z przykazaniami, pisane palcem Bożym (Wyjś. 31, 18; 34, 2 nn); dlatego też słusznie góra Synai otrzymała nazwę góry Bożej, góry Jahwy (Wyjś. 3, 1; 4, 27; 18, 5; Liczb. 10, 33), choć właściwie tę nazwę miała już przedtem (Wyjś. 3, 1). Ale i w późniejszych czasach, kiedy Izraelici byli już długie lata w Palestynie, pamięć o związku Jahwy z górą Synai nie zatarła się: prorok Eljasz udawał się na górę Horeb, aby się uskarżyć Jahwie tam przebywającemu, iż synowie izraelscy opuścili przymierze jego (III Król. 19, 8 nn.).

Otóż tego to Jahwę — lokalnego boga góry Synai Hebreowie przyjęli za swego Boga. Odpowiednio do tego, niektórzy z tych pisarzów tłumaczą, że zawarte przy Synaju przez Hebreów przymierze nie było właściwie, jak to Pismo św. przedstawia, zawarte z Bogiem, ale z Kenitami, a mianowicie Hebreowie połączyli się tam z nimi w kulcie Boga Jahwy.

Przytoczonym faktom zaprzeczyć nie można, jak również nie można zaprzeczyć, że góra Synai-Horeb w religji i wogóle w historji narodu hebrajskiego miała wielkie znaczenie, a imię Boga-Jahwy i zawartego przezeń tam przymierza z nimi na zawsze będzie połączone z tą górą. Ale powodem tego było nie to, że Jahwe był jakiemś bóstwem wulkanicznem (na półwyspie Synaickim nie ma i nie było wulkanów)[111]), przebywającym na górze Synai! Przyczyny

tego należy szukać w tem, że na tej górze dokonał się fakt nadzwyczajny, a mianowicie Jahwe ukazał się Mojżeszowi, a następnie całemu narodowi hebrajskiemu, i dał mu objawienie.

Twierdzenie przytoczonych pisarzów o wulkanicznym lub tylko miejscowym charakterze Jahwy należy uważać za pozbawione wszelkich podstaw i nieuzasadnione. Nie mamy żadnych danych historycznych, na mocy których moglibyśmy wnioskować o istnieniu synaickiego bóstwa — Jahwy. Ani z czasów przed Mojżeszem, ani też po nim nie mamy żadnych świadectw, że Midjanici (Kenici) czcili Jahwę, że Bóg ten przebywał na górze Synai lub był lokalnem bóstwem tej góry.

Ponadto, gdybyśmy na chwilę przyjęli, że Jahwe był bóstwem kenickiem, czczonem na górze Synai, wiele rzeczy byłoby niezrozumiałych ani wyjaśnionych. A więc, najpierw, gdyby Jahwe był bóstwem Kenitów, to przyszłość, wielkość i chwała, jakie przypadły w udziale narodowi hebrajskiemu, właściwie powinny przypadać Kenitom, a nie Hebreom. Kenici powinni byliby zajmować stanowisko Hebreów, a ci powinniby byli rozlać się i zmieszać z Kenitami. Dlaczego tak się nie stało, — jest niezrozumiałe. — Następnie, niezrozumiałem i niewyjaśnionem jest, dlaczego Hebreowie, którzy około góry Synai przebywali tylko krótki czas i to tylko w przejściu, przyjęli kult tego bóstwa górskiego? Przecież ono, w rozumieniu racjonalistów, nie powinno było niczem istotnem różnić się od innych bóstw, czy to tych, które oni widzieli w Egipcie, i którym wielu z nich prawdopodobnie się kłaniało, czy też tych, które widzieli u innych sąsiednich plemion! Jakie przytem racje można przytoczyć, któreby wpłynęły na naród hebrajski do opuszczenia bóstw dotychczasowych (jeśli takowe posiadali) i przyjęcie bóstwa nowego dotychczas im nieznanego, a ponadto należącego do innego narodu. Powodów istotnych nie widzimy. A dodać możemy, że takiego zjawiska, t. j. porzucenia bóstw dotychczasowych i przyjęcie nowego i to bez konieczności historja świata starożytnego nie notuje.—Oprócz tego, gdyby Jahwe był tylko lokalnem bóstwem na Synaju, to niewątpliwie pozostałby on i nadal na Synaju, jako Bóg Kenitów, a nie przenosiłby się z tej góry, kiedy Izraelici

od niej odeszli i potem zajęli Chanaan. Bóstwa bowiem w świecie starożytnym przywiązane były do kraju, a nie do narodów[112]). Tymczasem tutaj widzimy co innego: Jahwe nie pozostał z Kenitami, ale ukazywał się nietylko na Synaju, ale i w innych miejscach, jak np. na górach Seir, górach Faranu (Powt. Pr. 33. 2), przechodził przez kraje Edom (Sędz. 5, 4), a później dawał dowody swej obecności w Chanaanie np. podczas poświęcenia świątyni Salomona, przy ofierze Eljasza. — Ponadto, gdyby Jahwe był bóstwem lokalnem, które Hebreowie poznali po raz pierwszy przy górze Synai i odrazu przyjęli za swoje bóstwa, to bez wątpienia nie odchodziliby oni od tego miejsca, na którem on przebywał, ale pozostaliby na stałe naokoło tej góry, lub osiedliliby się na półwyspie Synaickim. W rzeczywistości było inaczej: od chwili wyjścia z Egiptu oczy Hebreów wciąż się zwracały do ziemi ojcom ich obiecanej, do niej stale dążyli, półwysep zaś Synaicki był dla nich tylko chwilowem, przejściowem miejscem pobytu.

Wreszcie, Jahwe nie mógł być lokalnym bogiem Synaju, gdyż, jak mówiliśmy przedtem, nie mamy żadnych danych historycznych, któreby stwierdzały, że na tej górze lub wogóle na półwyspie Synaickim był czczony Jahwe pod jakąkolwiek formą. Takiego bóstwa synaickiego historja nie zna, jest ono tylko w fantazji racjonalistów[113]).

b) Inni racjonaliści dawniejsi, jak G. F. Daumer[114]), F. W. Ghillany[115]), W. Vatke[116]) widzieli w Jahwie dalszy ciąg i jakby wyższy stopień kultu Molocha, bóstwa fenickiego i plemion chananejskich. Moloch — właściwie Melech lub Milk — był bóstwem słońca i mocy życiodajnej w przyrodzie. Otóż utrzymują oni, że Mojżesz zreformował kult tego bóstwa, i następnie narzucił narodowi hebrajskiemu; potem był on udoskonalony przez proroków, i dlatego taka znaczna była różnica między Molochem i Jahwą. Ale ślady tożsamości Jahwy z Molochem w Starym Testamencie nie zatarły się całkowicie, jak np. pewne wyrażenia, określające Jahwę jako światłość, ogień, słońce (ps. 27, 1; 84, 12), lub czynności spalania ofiar przez ogień z nieba (Kapł. 9, 24; I Kron. 21, 26; II Kron. 7, 1 etc.), wreszcie ofiary z ludzi, składane Jahwie przez Izraelitów, jak np. Izaaka, ofiary pierworodnych.

Wykazywanie wszystkich różnic pomiędzy Molochem i Jahwą za daleko by nas zaprowadziło[117]), tu podkreślić należy różnicę w charakterze naturalistycznym Molocha (Melecha) i etycznym — Jahwy. Różnica ta jest zasadnicza. Gdyby między Molochem i Jahwą nie było różnicy, to niezrozumiałe byłoby postępowanie proroków hebrajskich, którzy występowali tak gorliwie i ostro przeciwko kultowi Molocha i bronili czci Jahwy! — Wyrażenia zaś, które są przytoczone na potwierdzenie słonecznego charakteru Jahwy, są wzięte z książek poetyckich, i dlatego też w danym wypadku nie koniecznie wymagają, abyśmy je ściśle i dosłownie rozumieli i z omawianym przedmiotem utożsamiali. Wyrażenie powyższe należy raczej uważać za stylistyczne porównania. I wśród chrześcijan przyjęto nazywać Jezusa Chrystusa — »słońcem sprawiedliwości«, a N. Marję — »gwiazdą zaranną«, wszakże nikt nie będzie poważnie przypuszczał i twierdził, aby Jezus był słońcem, a N. Marja — gwiazdą!

Co się tyczy ofiar z ludzi, to Pismo św. wspomina o dwóch takich faktach, a mianowicie o ofierze Abrahama, który zamierzał tylko zabić syna swego Izaaka na ofiarę (Rodz. 20, 1—14), i o ofierze Jeftego, który, na mocy ślubu poprzednio uczynionego, córkę własną ofiarował (Sędz. 11, 30 nn.). Ale dwa te fakty odosobnione należą do zjawisk wyjątkowych i nie mogą być żadną miarą rozszerzone do pojęcia zasady. Przytem zauważyć należy, że pierwszy fakt nie był ofiarą, ale tylko doświadczeniem czy wystawieniem na próbę wiary i cnoty Abrahama[118]), a o drugim tak słusznie powiada F. Vigouroux, powtarzając za św. Tomaszem z Akwinu: »ślub ten był bezsensowny, a wykonanie jego niegodne. Nie można go wkładać na karb religji izraelskiej, jak nie wkładamy na karb chrześcijaństwa występków, popełnionych pod protekstem religji przez ludzi złych lub fanatycznych«[119]). W każdym razie, ani jeden ani drugi wypadek nie miał charakteru ofiary w ścisłem tego słowa znaczeniu, składanej specjalnie ku czci Jahwy.

W prawie mojżeszowem surowo były zabronione wszelkie ofiary z ludzi. Por. Kapł. 18, 21; Powt. 12, 31; 18. 10. 12. Zwyczaj ofiarowania dzieci Molochowi był według Kapł. 18, 28 i Powt. 18, 10. 12 powodem wytracenia plemion chananejskich.

Widzieć zaś w ofierze pierworodnych jakieś wspomnienia dawnych ofiar ludzkich jest rzeczą bezpodstawną. Wprawdzie jest prawdopodobnem, że wśród plemion chananejskich były składane ofiary z dzieci pierworodnych[120]), jednakże hebrajskie ofiary nie miały z niemi nic wspólnego. Według prawodawstwa Mojżeszowego ofary hebrajskie miały swoje uzasadnienie w wybawieniu synów pierworodnych hebrajskich od niechybnej śmierci w Egipcie. Por. Wyjś. 12, 1—30; 13, 13 14[121]).

c) Jeszcze inni racjonaliści, jak W. Baudissin[122]), G. Ewald[123]), B. Stade[124]) nauczali, że Izraelici w czasach Mojżeszowych byli politeistami na równi ze wszystkimi swymi sąsiadami i wogóle wszystkiemi narodami starożytnego świata. Jak w religjach innych narodów wybijał się zwykle jeden z bogów z pośród wielu innych, i zajmował pierwsze stanowisko tak, iż potem był uważany za najwyższego ba'ala, tak samo też w religji izraelskiej Jahwe wybił się i zajął naczelne stanowisko pośród innych bogów. Jahwe przeto był takim samym narodowym bogiem Hebreów, jak np. Kamosz Moabitów, Milkom Ammonitów, Kos (Qos) Edomitów, Hadad Syryjczyków etc.

Twierdzenia te jednak nie posiadają żadnych, dowodów, pochodzą one tylko z apriorystycznych poglądów racjonalizmu, który wyklucza istnienie świata nadprzyrodzonego, o więc i Boga osobowego.

Prawda, sąsiedzi Hebreów uważali Jahwę za Boga ich narodowego i stawiali go na równi ze swemi bóstwami. Tak np. Syryjczycy po klęsce, zadanej im przez Achaba, powiadali: »bogowie gór są bogowie ich (t. j. Hebreów), dlatego nas zwyciężyli... Bogiem gór jest Jahwe, a nie bogiem dolin« (III Król. 20, 23. 28; por. Wyjś. 18, 11). Ale ani Mojżesz ani żaden z pisarzów biblijnych nigdy w ten sposób się nie wyrażali[125]). Wprawdzie naród cały uważał Jahwę za swego Boga narodowego, ale narodowość ta była zupełnie inaczej pojmowana, aniżeli u sąsiadów. Hebreowie nigdy nie stawiali Jahwy na równi z innemi bóstwami. Kiedy porównywali Jahwę z innemi bóstwami, wyrażali się o nich zupełnie inaczej, w bóstwach innych narodów widzieli oni bałwany z drzewa lub kamienia ręką ludzką uczynione

(Wyjś. 20, 23; Powt. Pr. 4, 28; Iz. 37, 19; ps. 115, 5), nazywali je rzeczą próżną, bez żadnej wartości (Kapł. 19, 4; Iz. 2, 8. 20; ps. 96, 5; 97, 7), kłamstwem (ps. 40, 5) nie bogiem — ló'eloach (Powt. Pr. 32, 17), martwemi trupami bez życia (ps. 106, 28), nieczystością (Powt. Pr. 27, 15; Iz. 44, 19) etc. Dosadnie psalmista mówi: »bogi pogańskie są srebro i złoto: robota rąk ludzkich. Mają usta, a nie mówią: mają oczy, a nie widzą. Mają uszy, a nie słyszą: mają nos a bez powonienia. Mają ręce, a nie dotykają: mają nogi, a nie chodzą; nie wydają głosu gardłem swojem« (ps. 115, 5—7)[126]). Tymczasem o Jahwie wyrażali się zawsze jako o Bogu Najwyższym, jedynie tylko istniejącym, który stworzył niebo i ziemię i który jest ponad wszystkie rzeczy istniejące, gdyż jest ich Panem Najwyższym.

Krytycy racjonalistyczni przytaczają dość liczne wyrażenia, które rzekomo mają przyznawać tylko pewną wyższość Jahwie nad bogami, jak np. porównanie Jahwy z innymi bogami: »Kto, jako Ty między bogami, Jahwe« (Wyjś. 15, 11), »wielki jest Bóg nasz nad wszystkie bogi« (II. Kron. 2, 5), Jahwe jest nazywany Bogiem bogów (Powt. Pr. 10, 17; ps. 136, 2), — albo też formalnie przyznają im rzeczywiście istnienie, jak np. Amos mówi o bogu Dana, na którego zwykli Izraelici przysięgać (8, 14), albo Ozeasz »a Boga oprócz mię nie będziesz znał« (13, 4), »czy to co posiadł Chamos bóg twój« (Sędz. 11, 24), lub wyrażenie częste »innych bogów, obcych bogów« (Wyjś. 20, 3; 23, 13; Joz. 23. 16; 24, 2. 16; Sędz. 2, 12. 17. 19 etc.), — a z drugiej strony, wyrażenia, ograniczające działalność Jahwy do narodu hebrajskiego i wyłączną do niego przynależność, jak np. Bóg Izraela (Rodz. 33, 20; Wyjś. 5, 1; Joz. 13, 33; ps. 41, 14 etc.), Bóg Jakóba (Iz. 2, 3, ps. 20, 2), Bóg Hebreów (Wyjś. 3, 18; 5, 3; 7, 16; 10, 3) etc.[127]).

Ale żadne z przytoczonych wyrażeń nie może być rozumiane i tłumaczone w tem znaczeniu, jakoby autorowie ich przyznawali rzeczywiste istnienie bóstwom pogańskim. W wyrażeniach tych niema mowy o realnem istnieniu bogów pogańskich, stwierdzają one tylko fakt, że inne narody mają również swoje bóstwa, którym cześć oddają, ale bóstwa te w porównaniu z Jahwą są niczem, bo tylko jeden Jahwe

jest Bogiem. Wyrażenie zaś »Jahwe Bóg Izraela« wskazuje, że Jahwe w sposób specjalny otacza opieką naród izraelski, tak samo jak wyrażenie »Bóg Abrahama, Jakóba, Izaaka«, mówi, że patrjarchowie ci doznawali od Jahwy nadzwyczajnej opieki, — bynajmniej zaś, że pisarze biblijni przyznawali Jahwie równorzędne stanowisko z bóstwami innych narodów[128]). Jahwe bowiem, jak zobaczymy zaraz, był w przekonaniu Hebreów Bogiem i Panem nietylko narodu izraelskiego, ale wszystkich narodów i całego świata.

Jahwe był Bogiem Izraela, a więc Bogiem jego narodowym, ale nazwa ta inną ma podstawę, aniżeli nazwy »Marduk bóg babiloński« lub »Kamosz moabski«. Nazwa »Bóg Izraela« opiera się na dziejach narodu. Izraelici bowiem w czasie wyjścia z Egiptu nie stanowili jeszcze zwartego narodu, byli raczej jakby konglomeratem z dwunastu szczepów. Dopiero objawienie Jahwy i wiara w Niego zjednoczyła ich i przyczyniła się do wytworzenia jednolitego narodu. Zawarte bowiem przymierze z Jahwą złączyło ich nietylko z Jahwą, ale przez Niego połączyli się oni w jedną całość narodową. Jahwe przeto sprawiedliwie może być nazwany stworzycielem Izraela (Powt. Pr. 32, 15), Bogiem Izraela i jego świętością (Iz. 1, 4), a Hebreowie narodem, stadem Jahwy, ludem dziedzicznym Jahwy[129]).

Nazw tych jednak nie należy rozumieć w znaczeniu partykularnem. Jahwe jest wprawdzie Bogiem Izraela, ale jednocześnie jest on Bogiem wszystkich narodów, wszystko na świecie jest Jego dziełem[130]).

Ponadto, jest rzeczą znaną, że bóstwa poszczególnych narodów w świecie starożytnym były raczej związane z miejscem i krajem, aniżeli z ludem tam zamieszkującym. Np. w Babilonji Marduk był bóstwem najwyższym ludów, które tam jedne po drugich przebywały. Toż samo można powiedzieć o bogu Aszur w Assyrji, Kamoszu w krainie Moabskiej etc. Gdyby Jahwe był Bogiem podobnym do bóstw innych ówczesnych narodów, to Hebreowie nie czciliby go już w Palestynie, gdyż nie On, ale Ba'al i Astarta były, w przekonaniu ludów tam mieszkających, bóstwami miejscowemi. Było zaś, wiemy, przeciwnie, co jest świadectwem, że Jahwe nie był uważany za Boga równorzędnego

bóstwom innych narodów. Prawda, Izraelici, kłaniali się często bóstwom miejscowym, ale kult ten był zawsze uważany za odstępstwo od Jahwy, i nie może być argumentem, potwierdzającym rzekome przekonanie Izraelitów o równorzędnem stanowisku Jahwy z innemi bóstwami.

II. Pozytywne dowody monoteizmu Mojżeszowego.

Odrzuciwszy poglądy i twierdzenia krytyków racjonalistycznych o charakterze Jahwy, jako bezpodstawne, rozpatrzmy teraz w sposób pozytywny, jakie były przekonania Izraelitów o Jahwie i jakie było o Nim nauczanie Mojżesza. Badanie to wykaże nam, czy Jahwe był Bogiem w znaczeniu i rozumieniu monoteistycznem.

a) Jeden tylko Jahwe jest Bogiem prawdziwym. Jest On jedynym Bogiem, poza Nim niema i nie może być więcej bogów prawdziwych. Jest to przekonanie zasadnicze i stałe u Hebreów. Mojżesz, przypominając w swej mowie pożegnalnej dobrodziejstwa, okazane narodowi przez Boga i jakby powołując się na nie, taki wyprowadza wniosek: to wszystko uczynił Pan, »abyś wiedział, że tylko Jahwe jest Bogiem, i że oprócz Niego niemasz innego« (Powt. Pr. 4, 35). A kończąc swe przemówienie, jeszcze raz powraca do tego tematu, aby prawda, przezeń w tych słowach wypowiedziana, głębiej zapadła im do duszy: »Słuchaj, Izraelu, Jahwe Bóg nasz, Jahwe jeden jest« (Powt. Pr. 6, 4). W słowach tych Mojżesz podał krótkie wyznanie wiary, które przez Izraelitów aż do naszych czasów za takie jest uważane i odmawiane.

Niektórzy egzegeci zdanie to przekładali: »Jahwe jest Bogiem naszym, Jahwe tylko« albo »Jahwe jest Bogiem naszym, Jahwe jest jeden«, przyczem powtórzenie wyrazu »Jahwe« uważali za zwrot retoryczny, ale przykłady te nie są usprawiedliwione. Powyższy przekład »Jahwe Bóg nasz, Jahwe jeden jest« jest bardziej uzasadniony, gdyż, według słusznej uwagi Caietana, w słowach tych Mojżesz podawał wyjaśnienie innego zdania: Ja Jahwe, Bóg wasz (Wyjś. 3, 6. 14. 15 etc.)[131]). Znaczenie zaś tego zdania jest następujące: Imię Jahwe tylko jednemu na świecie Bogu przysłu-

guje, a tym jednym jest nasz Bóg, którego czcimy właśnie pod tą nazwą Jahwy. Ponieważ tylko Jahwe, Bóg Izraela, zasługuje na nazwę Jahwy, gdyż On jeden tylko ma pełnię bytu, jako »ten, który jest«, przeto On jeden jest Bogiem prawdziwym i jedynym; poza Jahwą niema nikogo, ktoby mógł być Bogiem, gdyż niema nikogo, ktoby miał taką samą pełnię bytu... W zdaniu więc tem jest mowa nietylko o tem, że Jahwe jest jeden (LXX — εἷς), ale również i właściwie, że jest Jedyny (μόνος).

W pieśni Mojżeszowej ta myśl jeszcze wyraźniej jest wypowiedziana: »patrzcie, że ja, ja jestem on (dom. który jestem), i że niema Boga oprócz mnie« wᵉen elohim ʿimmadi (Powt. Pr. 32, 39).

Podobnych tekstów można przytoczyć więcej, ale już z tych przekonać się możemy, że w nauczaniu Mojżesza Jahwe jest nietylko jednym, ale i Jedynym Bogiem.

Jako Jedynemu Bogu należy Mu się najwyższa i wyłączna cześć od ludzi. I dlatego też dane były przykazania narodowi, aby w życiu praktycznem mógł potwierdzić to przekonanie i wiarę. »Nie będziesz miał bogów cudzych przedemną« (Powt. Pr. 5, 7) a następnie »będziesz miłował Pana (Jahwę) Boga twego ze wszystkiego serca twego, i ze wszystkiej duszy twojej i ze wszystkiej siły twojej« (Powt. Pr. 6, 5). Jeśli Jahwę należy miłować ze wszystkiego serca, to musi być On jedynym, gdyż jedno jest tylko serce w człowieku. Gdyby bogów było więcej, serce musiałoby się dzielić i człowiek nie mógłby już miłować Jahwy »ze wszystkiego serca« [132]).

b) Jeżeli Jahwe jest Jedynym Bogiem, to tem samem jest On Bogiem i Panem wszystkiego, co jest na świecie. On bowiem stworzył cały świat (Rodz. r. 1), jest przyczyną wszystkich zjawisk na świecie, i dlatego wszystko, cokolwiek istnieje, należy do Niego. On rozciąga swą władzę nie tylko na Izraelitów, ale na wszystkie narody i kraje na ziemi, na Egipt, Moabitów, Ammonitów etc. Władzę tę On praktycznie wykonywa, kiedy poszczególne narody, odpowiednio do ich postępowania, karze lub nagradza.

Wprawdzie, pojęcie uniwersalności Jahwy w czasach Mojżeszowych nie było specjalnie podkreślane i na pierwszy

plan wysuwane, ale nie można zaprzeczyć, że było ono wówczas znane. Samo pojęcie Jahwy jako Stwórcy całego świata i ludzi dostatecznie wykazywało, że Jahwe jest Bogiem i Panem wszystkiego, co jest na świecie. — Mojżesz dla słusznych i zrozumiałych powodów nauczał przedewszystkiem, że Jahwe jest Bogiem narodu izraelskiego, że w sposób specjalny zajmuje się i opiekuje tylko izraelitami (por. Wyjś. 3, 7; 20, 2; 32, 4; Powt. Pr. 5, 6 etc.), ale nie wykluczał on przez to ani nie zaprzeczał Jego władzy i opieki nad innemi narodami. Naród izraelski był fundamentem, na którym opierała się i z którego pochodziła uniwersalność Jahwy.

c) Jahwe jest istotą duchową i ponadświatową. Jako Byt Najwyższy, od którego wszystko na świecie zależy i który wszystkiem kieruje, Jahwe musiał być pojmowany, jako istniejący ponad wszystkiemi rzeczami. Pojęcie to transcedentalności Jahwy wypływało z pojęcia Jego jedności. Jeśli Jahwe jest Jedynym Bogiem i Jedynym Stwórcą wszystkich rzeczy, to konsekwentnie musiał On być pojmowany jako Istota wyższa ponad wszystkie rzeczy na świecie, ponadświatowa.

Wszystkie zjawiska przyrody są przypisywane Jahwie bezpośrednio; deszcz, urodzaje, życie, zdrowie, śmierć etc. są zależne od Jahwy, — niekiedy ukazuje się On w nich (krzak ognisty), ale z żadnem z tych zjawisk nie jest On utożsamiany, jak to mamy zwykle we wszystkich religjach świata starożytnego. Od zjawisk przyrody Jahwe jest stale odróżniany, jest On wyższy od nich, jest ich Panem

Często też jest mowa o ukazywaniu się Boga w tem lub innem miejscu, o objawianiu się, rozmowach i utrzymywaniu bliskich i przyjacielskich stosunków z patrjarchami, Mojżeszem; jednakże pomimo to pojęcie o Bogu bynajmniej nie jest umniejszone. Jahwe jest wyższym od człowieka, natura Jego nigdy nie była utożsamiana z ludzką. W religji babilońskiej niema ścisłej różnicy między naturą boską i ludzką. O Gilgameszu np. mowa jest, że »dwie części jego są bogiem, a jedna jest człowiekiem«[133]). O Utnapisztim i jego żonie w tymże poemacie mówi się, że byli przedtem ludźmi, a potem stali się podobnymi do bogów[134]). Tego

w religji izraelskiej nie było. Odróżnianie boskiego od ludzkiego i od zjawisk naturalnych, transcedentalność pojęcia Jahwy jest podstawową cechą, która zasadniczo wyróżnia religję izraelską od wszystkich religij świata starożytnego.

Temu pojęciu transcedentalności nie sprzeciwiają się częste wyrażenia, w których Bogu przypisywane są rozmaite członki ciała ludzkiego lub czynności i uczucia ludzkie. Są to t. zw. antropomorfizmy i antropopatyzmy, w których przejawia się tylko dążenie i usiłowanie człowieka, aby sobie lepiej i dokładniej przedstawić Boga. Ujmowanie pojęć abstrakcyjnych nie było łatwe dla ówczesnego człowieka, gdyż poznawanie jego obracało się przeważnie w zakresie pojęć konkretnych. Poznanie rzeczy konkretnych dawało mu dopiero możność zrozumienia rzeczy wyższych, duchowych. Bóg Jahwe był Istotą duchową i ponadświatową. Iraelici zaś mieli obowiązek oddawać Mu cześć najwyższą i miłować Go ze wszystkiego serca, nic przeto dziwnego, że usiłowali przedstawić sobie Jahwę w formie jakiejś zmysłowej. Przedstawiano więc Go na sposób ludzki t. j. jako człowieka, posiadającego wszystkie przymioty i uczucie ludzkie, przypisywano czynności ludzkie. Nie należy jednak sądzić, aby taki sposób przedstawiania Boga i mówienia o Nim był obniżeniem samego pojęcia Boga lub tembardziej świadczył, że w ich przekonaniu Bóg miał taką naturę w rzeczywistości. Była to bowiem mowa obrazowa, która jest najwłaściwsza dla prostych umysłów. Antropomorfizmy leżą w naturze ludzkiej. Prorocy, choć ich pojęcie o Bogu było o wiele wznioślejsze, mówili o Bogu w ten sam sposób i nie sądzili, aby przez to jaką ujmę przynosili Jego pojęciu [135]). Dopiero w czasach późniejszych, jak mówiliśmy, poczęto usuwać z ksiąg biblijnych wyrażenia antropomorficzne i zamieniać je na abstrakcyjne.

F. Prat powiada, że używanie antropomorfizmów jest w prostym stosunku do uczucia religijnego. Kiedy to uczucie jest obniżone, jak to jest np. w panteizmie, deizmie, buddyzmie, wówczas o Bogu mówi się zwykle w sposób abstrakcyjny, metafizyczny. Przyczyna tego prosta. O ile bowiem człowiek jest bardziej religijny, dokładniej zdaje sobie on sprawę ze swego początku, końca, jak również

swych stosunków i obowiązków względem Boga: rozważanie o początku nasuwa mu myśl, że jest stworzony na podobieństwo Boże; koniec wykazuje mu, że celem jego jest oglądać Boga i stać się doń podobnym; wreszcie stosunek pełen jest łaski i miłosierdzia, Bóg zniża się do człowieka, a człowiek dąży do własnego ubóstwienia« [136]). Religja izraelska całkowicie odpowiadała tym warunkom, dlatego nic dziwnego, że w księgach biblijnych mamy o Bogu tyle wyrażeń antropomorficznych i antropopatycznych.

d) Z pojęciem transcedentalności Jahwy łączy się ściśle zakaz przedstawiania Go w jakiejkolwiek formie zewnętrznej, zmysłowej. Na zakazy te prawodawca izraelski kładł kilkakrotnie specjalny nacisk: »nie uczynisz sobie rzeźby, ani żadnego obrazu podobnego do tego, cokolwiek jest na niebie w górze, i co na ziemi nizko, ani do tych rzeczy, które są w wodach pod ziemią... Nie czyńcież sobie żadnych bogów srebrnych, i nie czyńcie sobie żadnych bogów złotych« (Wyjś. 20, 4. 23; por Powt. Pr. 4, 15 — 19. 23. 25; 5, 8).

Choć więc wyobrażano sobie Jahwę na sposób ludzki i mówiono o Jego oczach, rękach etc., ale wyobrażenia te nie były równoznaczne z zewnętrznem przedstawieniem w jakiejś zmysłowej formie bałwana. Wprawdzie jedno i drugie ściśle się łączy z sobą, ale nie koniecznie musi być w parze. Tamto było potrzebą natury ludzkiej, to zaś — jej deprawacją. I dlatego też bałwany widzimy we wszystkich religjach pogańskich, natomiast w religji izraelskiej mamy tylko antropomorfizmy, nigdy zaś wyobrażenia Jahwy. Ale w religjach pogańskich, w których bóstwa były przeważnie uosobieniem sił lub zjawisk przyrody, bałwany były rzeczą naturalną, w religji zaś izraelskiej bałwany Jahwy byłyby zaprzeczeniem Jego transcedentalności. Wówczas bowiem niczem nie różniłby się od rzeczy stworzonych. To też jest to rzeczą pewną, że zakaz przedstawiania Jahwy w formie zewnętrznej był ściśle wypełniany. Nigdzie i nigdy u Izraelitów nie było zewnętrznych przedstawień, bałwanów Jahwy. Posiadano przybytek, a potem świątynię, ale wyobrażania Jahwy w nich nie było.

W 1906 r. odnaleziono pod Damaszkiem pieczęć Eliszama, syna Gedaliahu, na której według G. Dalman'a, miało

być wyryte wyobrażenie Jahwy[137]). Na pieczęci tej przedstawiona barka, w pośrodku której siedzi na krześle (tronie) postać ludzka. Dalman sądził, że to mężczyzna z uwłosieniem na brodzie i czapką rogatą na głowie, co ma być oznaką bóstwa. Dwie palmy z przodu i z tyłu mają wyobrażać drzewo żywota, a siedm ich gałęzi — siedm planet t. j. świat astralny i wszystko, co od niego jest zależne. Bóstwo więc, wnioskuje Dalman, które siedzi na tronie, jest bóstwem świata całego i niebios; na pieczęci zaś syna Gedaliahu (= Jahwe jest wielki) nie może być inne bóstwo, jak tylko Jahwe[138]).

Przez jakiś czas sprawa pieczęci Eliszama była głośna i wywoływała ożywioną dyskusję, ale w końcu H. Vincent wykazał, że pieczęć ta jest falsyfikatem, podrobionym w czasach nowszych. Stwierdza to przedewszystkiem napis, w którym widać niedołężne usiłowanie naśladowania liter z napisu Siloańskiego, a następnie materjał — zwykły kamień wapienny, który, dla nadania cech starożytności, był nacierany oliwą[139]).

Wykopaliska, prowadzone w Palestynie od lat trzydziestu, nigdzie nie wykazały wyobrażenia Jahwy. Zakaz wyobrażenia Jahwy musiał być ściśle obserwowany.

Niektórzy archeologowie i pisarze racjonalistyczni, jako Benziger[140]), Westphal[141]), twierdzili, że zakaz wyobrażania Jahwy musiał pochodzić z czasów późniejszych, ale zdanie ich jest bezpodstawne. Nie mamy żadnych danych, aby ktokolwiek w czasach późniejszych miał taki zakaz ogłaszać. Ogłoszone zakazy podane są w tych częściach Pięcioksięgu, które, według racjonalistów, pochodzą z czasów dawniejszych. Dlatego też możemy uważać za pewne zdanie, że zakaz ten sięga czasów Mojżeszowych.

Wyobrażenia cielców, w których Jeroboam, król izraelski, kazał północnym mieszkańcom widzieć wyobrażenie Jahwy, były przez oficjalnych przedstawicieli religji izraelskiej i proroków potępiane i za »grzech Jeroboama« uważane (III Król. 13, 1—5; 14, 9 etc.).

Być może, iż wśród prostego ludu czyniono sobie rozmaite wyobrażenia Jahwy, jak np. wołu, lwa, orła etc., które to wyobrażenia były dość szeroko znane na Wschodzie sta-

rożytnym, ale w kulcie oficjalnym symbole te nigdy nie znajdowały uznania[142]).

e) Jako Istota duchowa, Jahwe jest nieograniczony ani czasem ani przestrzenią. Jest On niezmierzony i wszędyobecny. Wszędzie On widzi i przyjmuje ofiary Mu składane, jak również wszędzie wysłuchuje modlitwy, w Palestynie, w Egipcie, czy też w Chaldei. Mojżesz nie nauczał specjalnie o tym przymiocie, gdyż pojęcie Jahwy, jako Istoty duchowej dostatecznie wykazywało, że nie może być On ograniczony. Natomiast w czasach późniejszych Salomon przepięknie tę myśl wyraził: »niebo i nieba niebów ciebie ogarnąć nie mogą, jakoż daleko więcej ten dom, którym zbudował« (III Król. 8, 27; por. też ps. 138, 7—10; Am. 9, 1 nn).

Wszędyobecności i nieograniczoności Jahwy nie sprzeciwiają się opowiadania biblijne o częstych ukazywaniach się Jego na ziemi (t. zw. teofanie). Ukazanie się bowiem Jahwy w tem lub innem miejscu nie ogranicza Jego Istoty, nie zaprzecza Jego obecności w innych miejscach. Toż samo należy powiedzieć o obecności w arce przymierza, z którą pojęcie specjalnej obecności Jahwy było związane. Świadczy o tem Jeremiasz, który powtarza słowa Boże: »mniemasz żem ja jest Bóg z bliska, a nie Bóg z daleka? Czy się skryje człowiek w skrytościach, a ja go nie ujrzę mówi Pan? czy nieba i ziemi ja nie napełniam, mówi Pan« (23, 23. 24; por. Jer. 49. 16; Am. 9, 2. 3).

f) Jahwe jest nieograniczony nietylko przestrzenią, ale i czasem. Jest On wieczny. Nazwa sama — Jahwe — jestem t. j. który był, jest i będzie zawsze dostatecznie usprawiedliwia to pojęcie. O bóstwach innych narodów mamy opowiadania t. zw. teogoniczne t. j. mówiące o ich powstawaniu (por. np. poemat babiloński p. t. Enuma elisz), albo też opowiadania o ich śmierci (np. Ozyrys u Egipcjan), Jahwe zaś nie miał początku i końca nigdy mieć nie będzie, gdyż jest wiecznie istniejący. »Żyję ja na wieki« (Powt. Pr. 32, 40). Czas rozpoczyna istnieć od stworzenia świata. To »na początku« ks. Rodzaju mówi o jego pierwszej chwili, ale Bóg istniał już przedtem, gdyż przedtem już działał. Dlatego też nie mówi się: »na początku Bóg był«, ale »na początku Bóg stworzył«[143]). Por. ps. 90, 2; 102, 26—28 Izai. 51, 6—8.

g) Jahwe jest wszechmocny. Potęga Jego nie zna granic, wszystko, cokolwiek chce, uczynić może. Potop, zniszczenie Sodomy, wyjście z Egiptu, podbicie Chanaanu, a szczególniej stworzenie świata całego świadczą o Jego wszechmocy. Jest On Panem życia i śmierci (Powt. Pr. 32, 39). Wprawdzie i sąsiednie narody przypisywały swoim bóstwom najwyższą moc, jak np. Anu, Mardukowi, Ra etc, ale żadne z nich nie miało wszechmocy. Dla Jahwy natomiast niema nic niemożliwego (Rodz. 18, 13). »Wszystko, co jedno chciał Pan, uczynił na niebie, na ziemi, na morzu i we wszystkich przepaściach« (ps. 135, 6). Stąd też nazwa El-Szaddaj, dawana Bogu jeszcze w czasach przedmojżeszowych, która zawiera pojęcie mocy nieograniczonej, Szaddaj — w tłumaczeniach stale oddawane jest przez »wszechmogący« — παντοκράτωρ.

h) Wreszcie Jahwe jest Bogiem etycznym, to znaczy, jest w swojej istocie święty i od ludzi domaga się, aby, wypełniając dane im prawo, postępowali etycznie i byli świętymi.

Pojęcie świętości Jahwy było wyraźnie zaznaczane i podkreślane w czasach późniejszych przez proroków (por. Iz. 6, 3), ale nie można zaprzeczyć, aby pojęcie to nie było znane i głoszone w czasach Mojżeszowych. Naogół bowiem we wszystkich religjach bóstwom przyznawano charakter etyczny w mniejszym lub większym zakresie. Np. Marduk i Szamasz w religji babilońskiej są bóstwami sprawiedliwości, wymagają od ludzi prawdy, litują się nad biednymi; bóstwo księżyca — Sin nazywany jest miłosiernym, łaskawym, ojcem[144]). Czy, wobec tego można odmawiać specjalnie Jahwie charakteru etycznego, jak to czynią niektórzy pisarze racjonaliści?[145]).

Jest jednak wielka różnica w pojmowaniu charakteru etycznego Jahwy i bóstw pogańskich. Przymiot etyczny wspomnianych bóstw babilońskich, jak również i innych, nie jest w nich najważniejszy, nie wypływa on z ich istoty. Bóstwa bowiem pogańskie są uosobieniem przejawów natury, przeto byłoby niedorzecznością utrzymywać, aby one z natury swojej posiadały charakter etyczny. Przymioty są dla bóstw pogańskich czemś przypadkowem, zostały one

dodane dopiero w późniejszych czasach[146]). Przeciwnie zaś mamy w pojęciu Jahwy. Stosunek Jahwy do człowieka nie tyle wyraża się w udzielaniu mu dóbr ziemskich i domaganiu się za to wdzięczności, ile raczej w wymaganiu, aby postępowanie człowieka było zawsze sprawiedliwe i etyczne. Wyrazem tych wymagań są liczne nakazy i zakazy, które są przypisywane wyraźnej i bezpośredniej woli Jahwy. A wszystkie te przepisy mają jeden cel: określić i unormować stosunek człowieka do Jahwy, jako do Najwyższego Pana, stworzenia do Stwórcy, a następnie wzajemne stosunki pomiędzy ludźmi. Stosunek ten został ujęty w formie przymierza między Jahwą i narodem izraelskim. Jako fundament zaś, na którym to przymierze zostało zawarte z narodem, podany został Dekalog — dziesięć przykazań. Por. Wyjś. 20, 1 nn.; 34, 14 nn.; Powt. Pr. 5, 6 nn.

Ogłoszone w nim przykazania stanowią dokument nadzwyczaj doniosłej wartości: są one wymownem świadectwem wzniosłych pojęć etycznych, jakie położone były na fundament religji izraelskiej. Najpierw — wiara w Jahwę, jako jedynego Boga, jest podstawą przykazań i wszystkich wypływających z niej etycznych obowiązków. W żadnej religji wiara w bóstwa nie była przedmiotem prawnego wymagania, ani podstawą etyki ludzkiej. Obowiązek wierzenia w Jahwę zawiera obowiązek należenia do Jahwy, a to nakreśla życiu człowieka jego właściwą treść, kierunek i zadanie. Na życie swoje człowiek nie może patrzeć z punktu widzenia ziemskiego, ale z punktu przynależności swej do Jahwy i koniecznego posiadania Jahwy. Zadanie i godność człowieka przez to nabierają bardzo wielkiego znaczenia, i nigdzie nie były one tak jasno określone, jak właśnie w religji izraelskiej.

Jahwe wymagał od człowieka sumiennego wypełniania przykazań. Było to sprawiedliwe i naturalne. Jahwe bowiem był świętością. Jeżeli zaś zadaniem człowieka jest należeć i stać się podobnym do Boga, to właśnie najlepiej i najskuteczniej mógł on dojść do tego przez wierne wykonywanie przykazań, jako wyraźnej woli Boga. »Wy będziecie mi królestwem kapłańskiem i narodem świętym« (Wyjś. 19, 6). »Świętymi bądźcie, bom ja święty jest« (Kapł. 11, 45).

Wypełnianie więc przykazań Bożych, a przez to prowadzenie życia bogobojnego i świętego, było zasadniczem wymaganiem religji izraelskiej, było też koniecznym warunkiem do błogosławieństwa Bożego. Wszelkie ofiary i praktyki religijne są bez wartości, jeżeli człowiek nie będzie wypełniał przykazań, albowiem brak mu będzie najważniejszego t. j. wypełniania woli Bożej[147]).

W ścisłej łączności z wiarą i miłością najwyższą Jahwy jest obowiązek miłowania każdego człowieka na ziemi. Obowiązek ten wymagał najpierw sprawiedliwości w stosunku do bliźnich, która nakazywała oddać każdemu, co mu się słusznie należy, a następnie pozytywnej i czynnej miłości, szczególniej w stosunku do biednych, wdów i sierót (Powt. Pr. 15, 11; 24, 10—13 etc.). Od miłości tej nie są wykluczeni obcy (Powt. Pr. 26. 11), a nawet nieprzyjaciele (Kapł. 19, 17 n.; Wyjś. 23, 4 n.)[148]).

Za wypełnianie przykazań, a przeto za życie bogobojne Jahwe wynagradza, karze natomiast surowo za życie złe. Wszelkie przestąpienie przykazania jest grzechem, a grzech wszelki jest »obrzydliwością Panu«, gdyż bezpośrednio zwraca się przeciwko Niemu. Człowiek dopuszczający się grzechu, jest nieposłuszny Jahwie i za nic ma Jego rozkazy. »Za winy ojców nawiedzam dzieci do trzeciego i czwartego pokolenia tych, którzy mię nienawidzą« (Wyjś. 20, 5). Dzieje narodu hebrajskiego są potwierdzeniem takiego postępowania Boga[149]).

Przymiot świętości moralnej Jahwy występuje na każdej prawie karcie ksiąg świętych. Z pojęciem tem nie stoją w sprzeczności ani go nie obniżają pewne fakty, które dość często są wysuwane przez pisarzów racjonalistów, jak np. nakaz zabrania Egipcjanom rozmaitych rzeczy (Wyjś. 3, 22; 11, 2; 12, 35 n.), zatwardzenie serca faraona (Wyjś. 7, 3) etc. Zasadniczo bowiem mówiąc, Bóg nie może chcieć grzechu ani przyczyniać się do niego bezpośrednio. A więc i powyższe fakty nie mogą być Mu przypisywane jako przyczynie bezpośredniej. Jeżeli w opowiadaniu Bóg jest sprawcą tych faktów, to ujawnia się tu tylko ówczesny sposób myślenia: wszystkie mianowicie zjawiska i wypadki przypisywano Bogu bezpośrednio, a nie uwzględniano

przyczyn drugorzędnych i właściwych, jak np. wolnej woli człowieka[150]).

Poznanie charakteru i przymiotów, głoszonych przeważnie przez Mojżesza o Jahwie, wykazuje nam, że Jahwe w objawieniu mojżeszowem jest Bogiem prawdziwym. Jest On bowiem Istotą Najwyższą i Najdoskonalszą, która, mając byt w sobie i z siebie, w istnieniu swojem jest od nikogo niezależną, jest dalej Istotą duchową, wieczną, nieskończoną, etyczną, jest wreszcie Stwórcą całego świata i Panem wszystkich rzeczy. Te wszystkie przymioty Jahwy stwierdziliśmy w opowiadaniach biblijnych. — Jeśli teraz zwrócimy uwagę na pojęcie i charakter idei monoteizmu, to jako cechy jego charakterystyczne i to w ścisłem tego słowa znaczeniu, zwykle uważane są następujące: jeden Bóg Najwyższy, Stwórca całego świata, Jego wyłączna adoracja i składanie ofiary Jemu wyłącznie. O ile te cechy odnajdujemy w jakiej religji, jest ona monoteistyczną, i przeciwnie, o ile brakuje chociażby jednej z nich, na nazwę monoteistycznej nie zasługuje[151]).

Wyżej rozpatrzone przymioty Jahwy całkowicie odpowiadają powyższym wymaganiom monoteizmu, przeto słusznie wnioskować możemy, że pojęcie Jahwy w objawieniu mojżeszowem było monoteistyczne w ścisłem tego słowa znaczeniu. a religja mojżeszowa — monoteistyczną[152]).

§ 7. Religja izraelska do czasów Mojżesza.

Fakt istnienia monoteizmu od czasów Mojżesza nie może ulegać najmniejszej wątpliwości. Zbyt poważne mamy świadectwa tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej, opartych na opowiadaniach biblijnych, aby można było o tem wątpić. Zaprzeczają też go tylko ci z pisarzów racjonalistycznych radykalnych, którzy zaprzeczają wogóle istnienia świata nadprzyrodzonego i Boga osobowego. Natomiast umiarkowani racjonaliści przechylają się do naszego twierdzenia i utrzymują, że Izraelici w czasach mojżeszowych byli monoteistami.

Niektórzy z tych umiarkowanych racjonalistów, broniąc monoteizmu mojżeszowego, zbyt przesadne zasługi przypi-

sują Mojżeszowi w sprawie powstania monoteizmu. Uważają bowiem, że pierwszym wynalazcą i twórcą monoteizmu był Mojżesz, i dlatego nazywają go »pierwszym prorokiem monoteizmu«[153]). Natomiast o stanie religijnym Izraelitów w czasach przedmojżeszowych wyrażają się ujemnie. Nie odmawiają wprawdzie im religji wogóle, ale zaprzeczają jej charakteru monoteistycznego. Sądzą, że Izraelici w tych czasach byli politeistami na równi z innemi narodami — Babilończykami, Chananejczykami lub Egipcjanami, wśród których przez czas dłuższy przebywali. Jakie zaś były ich poglądy religijne wówczas, rozmaite podają odpowiedzi. Kiedy jedni utrzymują, że Izraelici nie różnili się w swych wierzeniach od Babilończyków, inni natomiast sądzą, że kłaniali się tym samym bóstwom, co plemiona chananejskie, inni jeszcze, że wierzyli w bóstwo, nazywane El, ale wierzenia ich były zbliżone do monistycznych. W. Watke, dawniej głosił nawet, że Izraelici byli wówczas wyznawcami sabeizmu t. j. czcili ciała niebieskie jako bóstwa[154]).

Powyższe twierdzenia nie są poparte żadnemi pozytywnemi dowodami, uważamy je za nieuzasadnione.

Sądzimy inaczej, bo słusznem wydaje się zdanie Fr. Baethgen'a, który twierdzi: »Mojżesz nie podał właściwie ani ogłosił swemu narodowi nowego Boga; ogłosił on dawnego Boga Hebreów, względem którego wielu było niewiernych, na nowo i pod innem imieniem... Bóg ten był Bogiem ich ojców, w którego imieniu on wystąpił ze swem posłannictwem t. j. Bogiem, który już przed Mojżeszem był Bogiem Izraela«[155]). Takie same zdanie głosi większość poważniejszych dzisiejszych i dawniejszych biblistów[156]). Że jest ono najzupełniej słuszne, zobaczymy i przekonamy się zaraz. Należy przedewszystkiem poznać i określić stosunek wierzeń religijnych Izraelitów w czasach przedmojżeszowych do nowych wierzeń, ogłoszonych przez Mojżesza, a przedewszystkiem do tego, co stanowi ich podstawę t. j. do wiary w Jahwę.

W księgach historycznych, jak również w pismach proroków dość często czytamy wzmianki, że Izraelici podczas pobytu swego w Egipcie kłaniali się obcym t. j. prawdopodobnie egipskim bogom. Tak np. Jozue w swej mowie

do ludu mówi: »znieście bogi, którym służyli ojcowie wasi w Mezopotamji i w Egipcie: a służcie Panu (Jahwie)« (Joz. 24, 14). W czasach późniejszych mówi też o tem wyraźnie prorok Ezechiel, powtarzając słowa Boże do ojców ich: »każdy obrażenia oczu swoich niech odrzuci, a bałwanami egipskiemi nie mażcie się... i nie chcieli mię słuchać: żaden obrzydłości oczu swych nie porzucił, ani bałwanów egipskich nie porzucili... (Ezech. 20, 7—10; 23, 3. 19; Jer. 3, 1. 6. 8; 5, 7; Oz. 4, 15; 7, 4). Opierając się na tych tekstach, a szczególniej Ezechiela, niektórzy pisarze, jak G. Jahn[157]), Ch. Piepenbring[158]), A. Kuenen[159]) głosili, że kult bóstw egipskich, a więc bałwochwalstwo było powszechnem zjawiskiem wśród Izraelitów, pozostających w niewoli egipskiej. »Nie ulega wątpliwości, mówił Kuenen, że wśród Izraelitów z braku jedności i rządów panowała wielka rozmaitość pod względem religijnym. Kłanianie się bałwanom egipskim było ogólnie przyjęte«. Jest to jednak zdanie zbyt surowe... Wyrażenia Jozuego i Ezechiela należy uważać za uogólnienie, które miało pewną historyczną podstawę, ale ściśle nie należy ich rozumieć. To znaczy, wśród Izraelitów, pozostających w niewoli egipskiej, były mniej lub więcej liczne jednostki lub rodziny, które uległy wpływom egipskim i przyjęły kult bóstw egipskich, ale ogół narodu pozostawał przy swych dawnych wierzeniach, które przyniósł z sobą do Egiptu[160]). Zjawisko takie w historji narodu izraelskiego często można obserwować, czy to w Chanaanie, Assyrji, czy też za czasów greckich, a nawet dzisiejszych.

Kłanianie się bałwanom egipskim nie było uważane przez Jozuego, jak również Ezechiela za fakt normalny, i właściwy t. j. w słowach swoich nie mieli oni zamiaru stwierdzić powszechność tego zjawiska, ale raczej postawić zarzut Izraelitom, że już w owych czasach zdradzali i porzucali swoją wiarę, a kłaniali się bogom obcym. Kłanianie się więc Izraelitów bogom egipskim było uważane jako odstępstwo od wiary ojców, a Ezechiel wyraźnie to zaznacza, kiedy w innym rozdziale, mówiąc o tym samym przedmiocie, przedstawia obraz dwóch niewiast (Judea i Izrael) cudzołożących od samego początku t. j. od Egiptu. »Cudzołoże-

nie« w mowie proroków oznaczało odstępstwo narodu od wiary jego ojców[161]).

Jaka była wiara ojców i większości narodu izraelskiego podczas pobytu w niewoli egipskiej, księgi biblijne nie mówią. W każdym razie nie możemy żadną miarą się zgodzić z powyższemi twierdzeniami Jahn'a, Piepenbring'a etc., że wszyscy Izraelici byli bałwochwalcami.

Na podstawie opowiadań biblijnych przyjąć możemy, że wiara w jednego Boga musiała być znana wówczas Izraelitom. Jak nazywali oni Boga-Jahwe czy El, czy też używali tych nazw bez różnicy, powiedzieć napewno nie możemy. Jako prawdopodobniejsze można przypuszczać to drugie t. j. że były im znane obydwie nazwy. Pomijamy na razie kwestję nazwy Boga-El, znajomości której u Izraelitów, jak również u wszystkich Semitów, nikt nie zaprzecza. Możemy zaś również z całą pewnością utrzymywać, że i nazwa Jahwe (może w skróconej formie) była im znana. Historja wyprowadzenia z niewoli egipskiej jest tego potwierdzeniem. Gdyby bowiem Izraelici nie znali nazwy Jahwe, gdyby Jahwe nie był dla nich Bogiem, to posłannictwo Mojżesza, który do nich w Jego imieniu występował, nie byłoby zrozumiałe. Jeśliby bowiem Mojżesz występował do nich z zapowiedzią o uwolnieniu i mówił im o nieznanym zupełnie Bogu-Jahwie, który posyłał go do nich i nakazywał opuszczenie kraju, to wówczas nie znalazłby napewno u narodu ani uznania, ani posłuchu. Jakąż powagę miałby dla nich jakiś Bóg obcy, nieznany zupełnie dotychczas, jakąby dawał gwarancję, że uwolnienie z Egiptu pomyślnie dla nich będzie załatwione? Wszystko natomiast staje się zrozumiałem, jeśli przyjmiemy, że Izraelici znali samą nazwę Jahwe i pod tą nazwą już czcili Boga. Zrozumiałem też jest, dlaczego Pan Bóg, dając posłannictwo Mojżeszowi, stale nazywa Izraelitów »ludem swoim«, a o sobie powiada: »Jam jest Bóg ojca twego, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakóba« (Wyjś. 3, 6). Na pytanie też Mojżesza, jak ma powiedzieć Izraelitom, pozostającym w Egipcie, t. j. kto daje mu do nich posłannictwo, Bóg tak powiada: »to powiesz synom izraelskim: Pan Bóg ojców waszych, Bóg Abrahamów i Bóg Izaaków i Bóg Jakóbów, posłał mię do was«

(Wyjś. 3, 15). A więc Bóg Jahwe, objawiający się Mojżeszowi i dający mu posłannictwo, musiał być znany narodowi izraelskiemu, gdyż nietylko oni, ale już ojcowie ich, patrjarchowie Abraham, Izaak i Jakób czcili Go, jako swego Boga. Potwierdzeniem tego są słowa w pieśni Mojżesza: »ten Bóg mój i wielbić Go będę: Bóg ojca mego, i wywyższać Go będę« (Wyjś. 15, 2). »Bóg ojca mego« oznacza Boga, którego wyznawali i czcili ojcowie i przodkowie Mojżesza. Że Bogiem tym był Jahwe, widać z imion własnych, nadawanych w czasach przed Mojżeszom. Np. matka Mojżesza nazywała się Jokheded (=Joh-keded t. j Jahwy sława lub umiłowana); w ks. Kronik wymienione są imiona Achijah (=achi+Jah), Jonathan (=Joh+nathan), Por. I Kron. 2, 25. 32[162]).

Czy Izraelici znali, a właściwie, czy rozumieli wówczas znaczenie imienia Bożego Jahwe?

W Wyjśc. 6, 2. 3 Pan Bóg mówił do Mojżesza: »Ja Jahwe, którym się ukazał Abrahamowi, Izaakowi, Jakóbowi: pod imieniem El Szaddaj, ale pod imieniem mojem Jahwe siebie im poznać nie dałem« (tł. hebr.). To zdanie nasuwa myśl, że patrjarchowie znali tylko imię Boga-El-Szaddaj, natomiast imię Jahwe nie było im znane, dopiero później było ono objawione i przez Mojżesza ogłoszone. Jednakże takie rozumienie tego tekstu nie jest konieczne. Egzegeci zwracają uwagę, że wyrażenie hebr. lo jada' = poznać im nie dałem, nie należy rozumieć o zwykłem poznaniu, ale raczej o poznaniu dokładniejszem, połączonem z właściwem rozumieniem. Twierdzą oni, że znaczenie powyższego zdania jest następujące: patrjarchowie bardziej znali imię Boże Szaddaj i pod tem imieniem czcili Boga, ale oprócz tego, znali oni również inne imię Boga-Jahwe; wierzyli, że ono oznacza: »On jest« czy »Jestem«, tylko nie mieli dokładnego pojęcia o właściwem znaczeniu tego imienia, a raczej o przymiocie, który to imię zawiera, a tem samem o istocie Boga. I dlatego powiadają oni, że w Wyjś. 5, 3 niema właściwie mowy o objawieniu imienia Jahwy, ale raczej jest mowa o objawieniu przymiotu, pojęcia, jakie zawarte jest w tem imieniu. Albowiem »ukazywać się pod imieniem albo pod przymiotem El Szaddai« nie jest równoznaczne z »objawiać

lub wyjaśniać imię El Szaddaj«. Podobnież, »objawiać się pod imieniem Jahwy« nie jest równoznaczne z »objawiać lub wyjaśniać imię Jahwy«.

Przyczynę zaś różnicy imion upatrują egzegeci naogół w różnicy znaczenia tych imion. Jedni, wyprowadzając wyraz Szaddaj od szadah[163] = rozlewać obficie, hojnie, nadają mu znaczenie: hojny dawca — (fécondateur) i sądzą, że Bóg objawiał i dawał się poznać patrjarchom, jako hojny dawca dóbr ziemskich, jako źródło ich i sprawca mnożenia ich rodzin, stąd i urodzajności pól (Rodz. 17, 1—3. 5—6; 28, 3; 35, 10—12; 43, 14; 48, 3. 4; 49, 25). Natomiast w imieniu Jahwe widzą pojęcie Boga, jako Pana całego świata, który poprowadzi Izraelitow do podbicia kraju ojcom ich obiecanego, a więc Boga wojownika. Na potwierdzenie swego zdania powołują się na Wyjś. 7, 4; 12, 41, gdzie armja hebrajska nazwana jest »armja Jahwy«, następnie na Joz. 5, 14. 15, gdzie anioł, kierujący tą armją nazywany jest »naczelnikiem armji Jahwy«[164]).

Inni zaś upatrują przyczynę w tem, że Pan Bóg, objawiając się patrjarchom, nie stanowiącym jeszcze narodu, dawał im tylko obietnicę na przyszłość, i dlatego objawiał im swoją potęgę. Ona miała być zapewnieniem, że obietnice te Bóg może wypełnić. Imię Boga — Szaddaj t. j. wszechmocny (wyprowadzają od wyrazu s z a d a d = pustoszyć) było bardziej odpowiednie, i właśnie dlatego patrjarchowie znali i czcili Boga pod tem przeważnie imieniem. — Natomiast, kiedy nadszedł czas wypełnienia danych obietnic, Bóg w objawieniu Mojżeszowem dał o sobie nowe pojęcie t. j. Istoty absolutnej i niezmiennej (Jahwe), a czynił to w tym celu, aby dać poznać, że w obietnicach swoich jest On niezmienny i chce je teraz wypełnić. »Według tego sposobu patrzenia, powiada F. Prat, Jahwe zastępuje tylko El Szaddaj, a zastępuje w chwili, kiedy klan patrjarchalny staje się narodem. Jahwe będzie Bogiem »wybranego narodu«, jak przedtem El Szaddaj był Bogiem »wybranej rodziny«. El Szaddaj miał się przyczynić do rozmnożenia i pomyślności swoich, Jahwe uwolnił ich z niewoli i da im niezależność polityczną. El Szaddaj obiecywał im ziemię Chanaan, Jahwe zaś im ją oddaje«[165]).

Jakkolwiek wszakże będziemy się zapatrywali na powyższą kwestję, jedno jest dla nas w niej jasne i pewne, a mianowicie, że pod imionami El Szaddaj i Jahwe nie występują dwaj różni bogowie, jeden czczony przez patrjarchów a drugi ogłoszony przez Mojżesza i czczony przez Izraelitów w czasie późniejszym, ale jest to jeden i ten sam Bóg, wyznawany przez jednych i drugich. Choć różne imiona, rzecz była ta sama. Różnica imion w tym wypadku nie może być powodem, abyśmy odróżniali dwa różne pojęcia Boga, albowiem nie chodzi tu o nazwę, ale raczej o istotę rzeczy. Słusznie przeto utrzymują egzegeci, że nazwy El Szaddaj i Jahwe są właściwie synonimami. Różnicę zaś wytłumaczyć możemy tylko dalszem i wyższem stopniem w rozwoju Objawienia Bożego.

§ 8. Od jak dawna monoteizm był znany w Izraelu?

Z ks. Rodz. 11, 28—32 wiemy, że Abraham, początkodawca narodu izraelskiego mieszkał w Ur Chaldejskiem (dziś El-Mugheir), położonem na prawym brzegu Eufratu, niedaleko od zatoki Perskiej. O mieszkańcach tego miasta wiemy z dokumentów klinowych, że czcili bóstwo księżyca-Sin i jego małżonkę-Ningal (semickie szarratu=królowa)[166]). Kult tych bóstw był już oddawna tam praktykowany, jak świadczą imiona królów Ibi-sin, Gimil-sin, Bursin, panujących ok. 2400—2335[167]).

Z braku dokumentów nie mamy pewności, czy kult powyższych bóstw był powszechny w tem mieście, czy też obok niego istniały jeszcze inne religje. Jeżeli zaś istniały, nie wiemy, jakie one były, bo dokumenty dotychczas znane nic nam o tem nie mówią. A kwestja ta byłaby ciekawa i bardzo dla nas ważna ze względu na to, że moglibyśmy odpowiedzieć na pytanie, co należy sądzić o religii przodków i współczesnych Abrahama. Czy byli oni politeistami na równi z innymi mieszkańcami Ur, czy też wyznawali wiarę w Jednego Boga, który był czczony w dalszym ciągu przez Abrahama i jego potomków?

Pewne światło w tej sprawie dają nam słowa, które Jozue wypowiedział w swej pożegnalnej mowie: »To mówi

Pan Bóg izraelski: za rzeką (t. j. za Eufratesem) mieszkali ojcowie wasi od początku (t. j. od dawych czasów), Thare ojciec Abrahama i Nachora i służyli bogom cudzym. Wziąłem tedy ojca waszego Abrahama z granic Mezopotamji i przywiodłem do ziemi Chanaan« (Joz. 24, 2. 3). Wprawdzie jest tu mowa, że przodkowie Izraelitów, a szczególnie Thare służyli bogom cudzym, ale przez to nie jest wyjaśniona kwestja, czy np. najbliższa rodzina naśladowała go w bałwochwalstwie i od jak dawna to było.

Za prawdopodobne jednak uważać możemy, że tak nie było. Przypuszczać należy, że kłanianie się bogom lokalnym nie było w rodzinie Tharego oddawna praktykowane. Bóstwa to bowiem dla niego samego i jego rodziny były bogami cudzymi. Kłanianie się przeto bogom cudzym musiało być tylko czasowem odstępstwem od wiary ojców, a nie religją stałą. Wyrażenie bowiem »kłaniać się bogom cudzym« nie może być stosowane do właściwych pogan, którzy oddawna kłaniali się bałwanom, ale raczej do tych, którzy odstąpili i porzucili wiarę w prawdziwego Boga i poczęli czcić bałwany[168]).

Wprawdzie o wnuku Tharego — Labanie dowiadujemy się z Rodz. 31, 19, 34; 35, 4, że miał bałwany (hebr. terafim, — prawdopodobnie rodzaj bożków domowych, których używano do wróżb i do rozmaitych czarów)[169]), ale przypuszczać możemy, że nie wszystka rodzina Tharego naśladowała go w kłanianiu się bogom cudzym. O Abrahamie, synu jego, można z pewnością powiedzieć, że nie szedł on w ślady swego ojca. Bo gdyby tak było t. j. gdyby on wraz z całem swem otoczeniem był bałwochwalcą, to niezrozumiałem byłoby, dlaczego Objawienie Boże było dane jemu, a nie komu innemu z naczelników rodów lub ludów[170]). Przyjmując zaś to twierdzenie, zrozumiały też jest powód, dlaczego Pan Bóg kazał Abrahamowi opuścić miasto rodzinne. Dobrze to nam właśnie wyjaśnia ustęp z ks. Judyty: »Ten (t. j. naród izraelski) przedtem mieszkał w Mezopotamji; że nie chcieli naśladować bogów ojców swoich, którzy byli w ziemi chaldejskiej. Odstąpiwszy tedy ceremonji ojców swoich, które w mnóstwie bogów były, Jednego Boga nie-

bieskiego chwalili, który im też przykazał, aby stamtąd wyszli i mieszkali w Charan« (Judyt 5, 6—9)[171]).

»Abraham, powiada J. Döller, przez opuszczenie miasta rodzinnego usunął niebezpieczeństwo dla swoich potomków zarażania się kultem bałwochwalczym, a jednocześnie przyczynił się do zachowania w czystości wiary w Jednego Boga«[172]).

Abraham więc jeszcze podczas pobytu w Ur Chaldejskim był wyznawcą Jednego Boga, o czem też świadczy tradycja żydowska, zachowana w II Ezdr. 9, 7. 8, która mówi o nim, że miał »serce wierne« przed Panem, i dlatego właśnie Pan wybrał go i wyprowadził z Ur Chaldejskiego.

Uczeni żydowscy, szczególnie średniowieczni, utrzymywali, że Abraham wraz z całem otoczeniem był początkowo politeistą, i dopiero później przez zastanawianie się nad światem doszedł do poznania Jednego Boga. Kiedy rozpoczął o tem nauczać swoich współmieszkańców i ostro występował przeciwko czci bałwanów, król tego miasta postanowił go za to zabić. Abraham uniknął śmierci, ratując się ucieczką, najpierw do Charan, a potem do ziemi Chanaan[173]). W Koranie zaś podany jest sposób, w jaki Abraham doszedł do pojęcia monoteizmu. »Gdy nastała ciemna noc, wyszedł Abraham w mrok i oto nad nim zabłysła gwiazda. Zawołał radośnie: »to jest pan mój«. Ale kiedy gwiazda zbladła, rzekł: »nie kocham tych, którzy bledną«. Kiedy na firmament wypłynął wspaniale księżyc, zawołał wielce uradowany: »ten jest panem moim«. Ale gdy księżyc zaszedł, rzekł: »ach, niezawodnie zgubię się w tem wszystkiem«. Kiedy rankiem w blaskach ukazało się słońce, zawołał: »oto pan mój, ten jest zaiste wielki«. Ale gdy słońce zaszło, rzekł: »o ludu mój, nie chcę mieć do czynienia z twojem wielobóstwem, zwrócę oblicze do tego, który stworzył niebo i ziemię«[174]).

Te jednak przekonania nic nie mają na swoje poparcie, pochodzą prawdopodobnie z ludowych legend i sprzeczne są z tradycją izraelską, podaną w Piśmie św., która stale przepisuje Abrahamowi znajomość Jednego Boga.

Co się zaś tyczy poglądów, jakie mieli Abraham i jego potomkowie o Bogu, to przyznać trzeba, że były one wzniosłe i czyste, a przeto ściśle monoteistyczne.

a) Najpierw, Bóg w ich przekonaniu musiał być istotą duchową, gdyż nigdzie nie mamy najmniejszej wzmianki o wyobrażeniach Boga. »W tych czasach i w tem otoczeniu, powiada E. König, kiedy uzmysłowienie idei Boga ogólnie istniało w najrozmaitszych formach, zapożyczonych ze świata naturalnego, nasze świadectwa mówią nam o mężu, który nie czcił swego Boga w jakiemś konkretnem wyobrażeniu«[175]). Zjawisko to, bez wątpienia, wyjątkowe i nadzwyczajne, mające analogję, według słusznej uwagi tegoż Königa, tylko w kulcie bóstwa Baiame, Daramulun albo Mungan ngaua u plemion południowo-australijskich. Bóstwa zaś te uchodzą u nich za bóstwa najwyższe, za Stwórców świata i ludzi, a pojęcia o nich nie różnią się prawie w niczem od pojęć monoteistycznych[176]).

W wyrażeniu: »i będę błogosławił ci przed Jahwą« (Rodz. 27, 7) niektórzy (Stade, Kautzsch) chcieli widzieć świadectwo, że w domu Izaaka było wyobrażenie Jahwy, ale bezpodstawnie, gdyż wyrażenie to »przed Jahwą«, dość często spotykane w Piśmie św. (Rodz. 10, 9; 17, 1 etc.) oznacza właściwie duchowy stosunek z Bogiem i odpowiednie moralne postępowanie człowieka według woli Bożej.

Nie były również wyobrażeniem Boga zabrane przez żony Jakóba bałwanki t. zw. terafim, które Jakób ostatecznie odebrał od nich i zakopał w ziemi (Rodz. 35, 1—4; ob. wyżej).

b) Jakie było pojęcie patrjarchów o Bogu, możemy pod pewnym względem wnioskować z nazwy, którą oni Mu nadawali. Według Wyjś. 6, 3 »i ukazałem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakóbowi jako El Szaddaj«, — Bóg objawiał się patrjarchom pod nazwą El Szaddaj. Wyrażenia »Jam El Szaddaj« spotykamy w ks. Rodz. dość często por. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3 etc. i należą one, nawet według zdania racjonalistów, do najstarszych ustępów Pisma św.[177]). Jakie jest właściwe znaczenie wyrazu Szaddaj — bibliści nie są zgodni. Już wyżej widzieliśmy, że jedni tłumaczą przez hojny dawca, drudzy — wszechmocny, i odpowiednie nadają pojęcia Bogu, jako hojnego Dawcy, obsypującego patrjarchów dobrami ziemskiemi, albo też jako wszechmocnego stwórcę, świata i ludzi, i Pana ich najwyższego. Które zaś z nich jest właściwe rozumienie — trudno powiedzieć.

Już tłumacze LXX nie rozumieli tego wyrazu i przekładali go rozmaicie. W przekładach ks. Rodz. i Wyjś. tłumaczyli zwykle θεός z zaimkiem, a więc Rodz. 17, 1; 35, 11 »Ja jestem El Szaddaj« tłumaczyli ὁ θεός σου; 28, 3; 43, 14; 48, 4 — ὁ θεός μου; 49, 35 — ὁ θεός ὁ ἐμός; Wyjś. 6, 3 — θεός ὢν αὐτῶν; Liczb. 34, 4. 16 — tylko θεός. W ks. Hioba natomiast przekładali 5, 8, 17; 8, 5; 11, 7 etc. — Παντοκράτωρ; w innych 21, 15; 31, 2; 39. 32 — ἱκανός; 8, 3 — ὁ τὰ πάντα ποιήσας — a niekiedy tylko — κύριος. W ps. 67, 15 — mamy ἐπουράνιος; ps. 90, 7 — τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ. Pomimo tej rozmaitości przekładów, jednakże ogólne w nich pojęcie jest czegoś wyższego, niebieskiego, majestatycznego, i takie też rozumienie można uważać za prawdopodobniejsze. Nie różni się wielce od niego rozumienie podane przez Fr. Delitzsch'a, z którym Hehn zgadza się całkowicie. Delitzsch zestawia wyraz Szaddaj z assyryjskim s z a d u — co znaczy, góra, ale również pan, właściciel, a przeto szaddaj — wysoki, najwyższy[178]).

c) Zbioru etycznych przepisów z tego okresu nie mamy, jednakże bez wątpienia takowe musiały istnieć. Według opowiadań biblijnych, patrjarchowie znali zasady etyki, które świadczyły o ich wysokiem poczuciu moralnem, wypływającem ze stosunku ich do Boga. Otoczenie ich w Babilonji, a szczególniej w Chanaanie, odznaczało się nadzwyczajnym brakiem zasad moralnych (Sodoma i Gomora), natomiast postępowanie patrjarchów opierało się na bojaźni Bożej. Abraham, tłumacząc się, dlaczego nazwał Sarę siostrą swoją, powiada: »myśliłem sobie: podobno niemasz bojaźni Bożej na tem miejscu, i zabiją mnie...« (Rodz. 20, 11); Józef nie chcąc przystać na propozycję złego uczynku, mówił: »jakoż tedy mogę takie zło uczynić i zgrzeszyć przeciw Bogu memu« (Rodz. 39, 9). Moralność patrjarchów opierała się na bojaźni Bożej i polegała na wypełnianiu Jego woli. Bóg bowiem żądał od nich, aby chodzili przed Nim, a byli doskonali (Rodz. 17, 1). Słowa zaś »chodzić przed Bogiem« znaczy to samo, co pamiętać zawsze na Boga, żyć podług przykazań Jego. Zasada ta jest zarazem świadectwem, że pojęcie Boga u patrjarchów było związane z pojęciem moralności. Bóg był istotą świętą, która wymagała od czło-

wieka życia doskonałego, za życie doskonałe Bóg wynagradzał, karał zaś za złe.

d) Jako Bogu Najwyższemu patrjarchowie składali ofiary. Miały one charakter bardzo prosty, polegały na rozlaniu oliwy lub wina na kamieniu (Rodz. 24, 18) lub zbudowanym ołtarzu (Rodz. 12, 7), czemu towarzyszyło wzywanie imienia Jahwy (Rodz. 21, 33; 26, 25). Najstarszy w rodzinie t. j. ojciec był jednocześnie kapłanem.

Powyższe pojęcia o Bogu odpowiadają całkowicie wymaganiom monoteizmu etycznego, a więc w ścisłem jego znaczeniu. Patrjarchowie byli monoteistami.

W ten sposób stajemy u kolebki narodu izraelskiego. W początkach samych konstatujemy jako fakt pewny, że protoplasta tego narodu wierzył w Jednego Boga, jako Stwórcę świata i Pana Najwyższego, i jako takiemu hołd składał najwyższy. Historycznie więc możemy badania nasze o istnieniu monoteizmu izraelskiego doprowadzić do czasów Abrahama t. j. do samych początków narodu izraelskiego. Jest to XX wiek przed Chrystusem[179]).

§ 9. Co sądzić o wierze w Jednego Boga w czasach przedabrahamowych?

Według nauczania Pisma św. znajomość i wiara w Jednego Boga sięga czasów pierwszych ludzi na ziemi t. j., że już pierwsi ludzie Adam i Ewa czcili Jednego Boga, jako Najwyższego swego Pana. Jak długo ta wiara przechowała się w czystości wśród potomków Adama i Ewy, Pismo św. wyraźnie nic o tem nie mówi. Z czasów przed potopem Pismo św. wspomina o »synach ludzkich«, którzy zapomnieli o Bogu, i »że wielka była złość ludzi na ziemi, i że wszystkie myśli, serca ich wytężone były ku złemu po wszystek czas« (Rodz. 6, 5), ale jednocześnie zaznacza, że wiara w Jednego Boga nigdy wśród ludzi nie zaginęła. Zawsze byli bogobojni ludzie — »synowie Boży«, którzy wiarę w Jednego Boga wyznawali[180]).

Dalsze opowiadanie Pisma św. o patrjarchach nie podaje szczegółów o ich życiu religijnem, jednakże pozwala przypuszczać, że wyznawali oni nieprzerwanie Jednego

Boga. O Henochu tylko mówi Pismo św., że »chodził z Bogiem« (5, 22) t. j. żył świątobliwie w zjednoczeniu z Bogiem, co autor Ekkli 44, 16 wyraża krótko »Henoch podobał się Bogu« (por. Żyd. 11, 5). Wyróżnienie Henocha z pośród innych patrjarchów i pochwała jego życia jest, według zdania Hummelauer'a[181]) potępieniem i naganą dla innych, ale to wątpliwe. Henoch bowiem mógł się wyróżniać i podobać Bogu w specjalny sposób.

O Noem Pismo św. świadczy, że »znalazł łaskę przed Panem«, gdyż był »sprawiedliwym i doskonałym w pokoleniu swojem« (Rodz. 6, 8. 9), t. j. wraz z całą rodziną czcił Jednego Boga, wiernie spełniając Jego przykazania. Historja potopu pozwala przypuszczać, że wiara w Jednego Boga musiała bardzo upaść i może zaniknąć, gdyż wiadomą jest rzeczą, że zepsucie obyczajów idzie zwykle w parze z upadkiem wiary.

Wiara jednak w Jednego Boga utrzymywała się w linji patrjarchów, ale nie wyłącznie. Pismo św. zaznacza, że znana też ona była wśród innych narodów w czasach późniejszych. Z czasów bowiem Abrahamowych Pismo św. wspomina o Melchizedeku, który »był kapłanem Boga Najwyższego (El Eljon)... który stworzył niebo i ziemię« (Rodz. 14, 19). Czytamy też o nim, że składał temu Bogu ofiarę na podziękowanie za odniesione zwycięstwo, w czem Abraham brał udział, dając mu dziesięcinę, jako kapłanowi.

Nazwa Boga-Stwórcy nieba i ziemi, którego Melchizedek był kapłanem była — El Eljon — co zwykle przekładają ὕψιστος, altissimus, najwyższy. Nazwę tę Boga w pismach Starego Testamentu spotykamy dość często, a szczególniej w ustępach poetyckich (Liczb. 24, 16; Powt. Pr. 32, 8; ps. 18, 14 etc.), gdzie niewątpliwie oznacza ona Boga Najwyższego, Boga Izraelitów — Jahwę. Stąd wnioskować możemy, że Melchizedek był wyznawcą Jednego Boga prawdziwego, tego samego, którego też Abraham wyznawał. Słusznie tedy powiada Strack, że Melchizedek jest ostatnim (nam historycznie znanym) świadkiem pierwotnego monoteizmu poza narodem wybranym[182]).

Niesłuszne są natomiast twierdzenia Westphal'a[183]), który uważa El Eljon za bóstwo chananejskie, i J. Hehn'a[184]),

który w kulcie Melchizedeka, widzi pośredni jakiś stopień między monoteizmem patrjarchów i poganizmem, albo wreszcie R. Kittel'a[185]), który widzi również formę religijną pogańską, bardzo zbliżoną do monoteizmu, coś w rodzaju monizmu.

Melchizedek jest jednocześnie królem Salem (późniejsza Jerozolima), a więc mieszkał wśród plemion chananejskich, o których wiemy, że od najdawniejszych czasów byli politeistami. Być może, iż wśród powszechnego pogaństwa, on jeden tylko był, jako kolonista późniejszy, wyznawcą Boga prawdziwego. Ale nie jest wykluczone, że oprócz niego byli jeszcze inni wyznawcy, bo trudno przypuszczać, aby Melchizedek, jako król i kapłan, na wzór babilońskich patesi, był tylko jedynym wyznawcą Boga prawdziwego[186]).

Poza temi kilku wiadomościami, które w sposób ogólnikowy stwierdzają istnienie wiary w Jednego Boga w czasach przedabrahamowych, nic nie wiemy, jakie były dzieje i stan tej wiary chociażby tylko wśród pierwotnych Semitów, nie wspominając już narodów bardziej starożytnych. Gruba zasłona rzucona jest na owe narody i czasy. Nie mamy dotychczas żadnych odpowiednich dokumentów, któreby nam cokolwiek powiedziały o stanie ówczesnych narodów i o ich pojęciach religijnych monoteistycznych.

Uczeni jednakże semitologowie nie zrażają się temi trudnościami i usiłują choć w części odchylić zasłonę, która zakrywa owe czasy. W ostatnich czasach było bardzo wielkie zainteresowanie się sprawą poznania poglądów religijnych wschodnich ludów semickich III-go tysiąca lat przed Chr., i z tego powodu powstała nawet obfita literatura. Do całkowitego jednak wyjaśnienia sprawy i zakończenia dyskusji jeszcze daleko.

Poza dokumentami historycznemi, które pośrednio tylko mówią nam o poglądach religijnych, jako materjał bezpośredni rzucający światło na stan tych poglądów, uważany jest: a) nazwa, która była nadawana Bogu przez pierwszych Semitów, jak również b) imiona własne, które były połączone z imieniem Bożem (t. zw. teoforyczne). Całkowicie jest bowiem uzasadnione zdanie, że w nazwach Bogu nadawanych w czasie tworzenia się języka, musiała się odbić i nie-

jako odźwierciedlić cała filozofja ówczesnego człowieka t. j. jego pojęcia i poglądy o Bogu, Jego naturze, przymiotach etc. Słusznie ponadto uważają uczeni, że imiona własne są bardzo starodawnego pochodzenia. W nadawaniu bowiem imion ludzie są konserwatywni, trzymają się zwykle tradycji i nie zwykli tworzyć nowych imion. Każde zaś imię własne ma swoje znaczenie. W późniejszym czasie znaczenie to powoli zacierało się, ale pierwsi nadawcy wyrażali przez nie albo charakter dziecka, albo swe pragnienia, by ono takie lub inne przymioty posiadało. Podobnież i imiona t. zw. teoforyczne t. j. połączone z nazwą bóstwa posiadały swoje znaczenie. Otóż, badając te imiona u wszystkich narodów semickich, nawet późniejszych i dochodząc do ich znaczenia, możemy poznać w pewnej mierze poglądy o Bogu lub bóstwach tych ludzi, którzy te imiona tworzyli i nadawali.

Nazwa, którą narody semickie dawały bóstwu wogóle, była — u zachodnich — 'El, u wschodnich — 'Ilu. Ponieważ była ona używana przez wszystkie ludy i plemiona semickie, więc słusznie nazwa w takiej formie uważana jest ogólnie przez semitologów za najstarszą nazwę bóstwa u Semitów. W późniejszym czasie wyszła ona z użycia w potocznej mowie. Zamiast niej używano potem dłuższej formy, od tamtej pochodnej, jak Elohim, Eloah, Ilah, Elim, Elon (Alon) etc. Krótsza forma zachowała się tylko w poezji (por. ks. Hioba, Psalmy) i imionach własnych teoforycznych (Isra-el, Gabri-el, Ili-iszmeanni, Ili-beli etc.), w których nadawaniu ludzie są, jak powiedzieliśmy, bardzo konserwatywni.

Można słusznie powiedzieć, że jedna tylko nazwa bóstwa — El, Ilu i dość liczne imiona semickie z tą nazwą połączone nie są wystarczającym materjałem do badania i dochodzenia pojęć religijnych u pierwotnych Semitów. Semitologowie sądzą jednakże inaczej. Bez wątpienia, byłoby rzeczą lepszą i pewniejszą opierać badania na dokumentach, któreby nam bezpośrednio mówiły o poglądach religijnych i pojęciach Semitów o bóstwie, ale wobec braku takich dokumentów, i te muszą wystarczyć.

W badaniu i dochodzeniu naszem należy rozpatrzeć i poznać dwie rzeczy. Najpierw trzeba poznać, czy nazwa Boga — 'El-Ilu była nazwą ogólną i równoznaczną z poję-

ciem bóstwa wogóle, czy też była ona specjalną nazwą jakiegoś jednego określonego bóstwa. Następnie, gdyby zostało udowodnione, że nazwa El u pierwotnych Semitów służyła do określenia pewnego specjalnego bóstwa, to wówczas należy postawić pytanie dalsze, jakie to pojęcie mieli pierwotnie Semici o bóstwie, nazywanem przez nich El Ilu?

Takie postawienie kwestji wymaga obszerniejszego i wszechstronnego jej zbadania: należałoby zapoznać się i przejrzeć bardzo wielki materjał dokumentowy, który został odnaleziony do naszych dni na wschodzie. Jednakże tutaj w dochodzeniu naszem nie możemy być rozwlekli, ograniczymy się tylko do rzeczy istotnych i niezbędnych.

Wśród semitologów, którzy badali powyższą kwestję, niema dotychczas zgody. Jedni utrzymują, że nazwa El Ilu już w czasach najdawniejszych była przez pierwotnych Semitów używana w znaczeniu ogólnem t. j. dla określenia ogólnie bóstwa, boskości, i dlatego ona nic nam powiedzieć nie może, czy uznawali oni pod tą nazwą specjalnego, jednego Boga, czy też bogów licznych. Przeważa nawet zdanie, że raczej ta nazwa mówi o zwykłym politeizmie pierwotnych Semitów, zwłaszcza, kiedy się rozpatruje i bada tę kwestję w świetle dokumentów, pochodzących z czasów późniejszych. Wśród zwolenników tej opinji można wymienić R. Kittel'a[187]), Hommel'a[188]), Nikel'a[189]), J. Hehn'a[190]) etc.

Inni semitologowie natomiast do innych dochodzą wniosków. »Słowo, powiada Fr. Delitzsch, które dali Semici dla określenia Boga, jest nietylko jasne i zrozumiałe, ale zawiera pojęcie bóstwa, ujęte w sposób tak nadziemski, że całkiem rozbija się o to jedno jedyne słowo ulubione współczesne mniemanie, jakoby religja Semitów, a więc także religja Jahwy powstała z pewnego rodzaju fetyszyzmu i animizmu, jak się rzecz ma z religją kanibalów lub mieszkańców Ziemi Ognistej[191]). W podobny mniej więcej sposób wyraża się cały szereg badaczy, którzy w nazwie El widzą specjalną nazwę, imię własne bóstwa czczonego przez pierwotnych Semitów, jako Jednego Najwyższego Boga. »Dla Semitów, powiada J. M. Lagrange, El było nazwą i imieniem własnem Boga; jeżeli zaś w późniejszych czasach wyraz ten przybrał charakter nazwy ogólnej bó-

stwa (nomen appelativum), to stało się to dzięki powstaniu wielu osób, którym przypisywano Jego transcedentalne przymioty«[192]).

Jedni i drudzy badacze opierają swe wnioski na dość poważnym materjale dokumentowym, zebranym od wszystkich prawie narodów semickich. Jeżeli jednakże dochodzą oni w swych badaniach do zupełnie różnych wniosków, to przyczynę tego, zdaniem naszem, przypisać należy tylko małemu nieporozumieniu i pewnej jednostronności badaczów. Z obfitego bowiem materjału, którym dzisiaj rozporządzamy, wiele jest dokumentów napisowych takich, w których imię Boże — El używane i rozumiane było w znaczeniu ogólnem, a nie mniej pewną jest rzeczą, że wiele też jest dokumentów, napisów, w których wyraz El musi być rozumiany, jako specjalna nazwa imienia bóstwa, nazywanego El albo Ilu. Otóż dotychczasowi badacze rozpatrywali i badali pewną część dokumentów, wybierali z nich przeważnie takie, które przemawiały na korzyść ich twierdzeń, i stąd właśnie pochodzi różnica w ich sądach i poglądach. Niekiedy tylko można u nich skonstatować różnicę w rozumieniu wyrażeń lub imion własnych i odmiennem ich tłumaczeniu.

Fakt jednak, że są różnice w poglądach badaczów w tej sprawie, jest dla nas bardzo ważną wskazówką i ostrzeżeniem, że kwestja sama nie może być dzisiaj rozstrzygnięta z całą pewnością, że jest w niej tylko większe lub mniejsze prawdopodobieństwo.

Przystępując do szczegółowego zbadania naszej kwestji, przyznajemy, że ci badacze, którzy widzą w nazwie El-Ilu ogólne tylko znaczenie, mają pewną słuszność, ale tylko w części. Rzeczywiście, w babilońskich napisach sporo mamy wyrażeń, w których wyraz Ilu należy rozumieć w znaczeniu ogólnem. Np. w Kodeksie Hammurapi'ego dość często (§ 9, 23. 106. 107. 120 etc.) czytamy wyrażenie: (ina) mahar ilim = przed bogiem[193]), ma mahar ilim u szibi = przed bogiem i świadkami, t. j. świadkowie mają zeznawać w sprawie wątpliwej przed bogiem. Tu wyraz ilu ma znaczenie ogólne: bóstwo. Podobnych wyrażeń mamy bardzo dużo. Przytoczę choć niektóre: paszir ili

u ameli = bóg i człowiek uwalnia; ana ili u szarri = przeciw bogu (bóstwu) i królowi; ila szarra bela u ruta ittia uzannu = bóg, król, pan i książęta rozgniewali się na mnie. Podobnież i w imionach własnych: szamasz-ellil-ili = Szamasz jest królem bogów; ili-abi = mój bóg jest moim ojcem; ilu dami-ik = bóg jest łaskaw, ilu-itti = bóg jest ze mną, jadah ilu = bóg poznaje etc.[194]). W tych wszystkich i całym szeregu podobnych wyrażeń i imion własnych, wyraz ilu, nie ulega wątpliwości, użyty jest w oznaczeniu ogólnem. Faktem przeto jest pewnym, że wyraz ilu był w czasach najdawniejszych używany i rozumiany w znaczeniu ogólnikowem.

Dla nas fakt ten nie posiada większego znaczenia. Ważniejsze bowiem znaczenie dla nas ma wyjaśnienie drugiego twierdzenia, mianowicie, czy wśród dokumentów napisowych są teksty, w których wyrazy el albo ilu oznaczały specjalne bóstwo, były jego nazwą specjalną.

Otóż zbadanie dokumentów ważniejszych ludów semickich, a pochodzących z rozmaitych czasów pozwala z całą pewnością odpowiedzieć, że takich tekstów i z takiem znaczeniem wyrazu ilu-el mamy dosyć znaczną ilość. Nie mamy zamiaru przytaczać tutaj wszystkie, ograniczamy się do najważniejszych.

Hebreowie mieli kilka wyrazów dla oznaczenia Boga. Najstarszy z nich — El, który był używany i w czasach późniejszych, ale przeważnie w poezji lub imionach własnych złożonych. W Piśmie św. mamy następujące wyrażenia, w których El użyte jest dla oznaczenia jednego specjalnego tylko Boga: »zbudowawszy tam ołtarz, nazwał (Jakób) go: »El Bóg Izraelski« (Rodz. 33, 20 Vulg. źle przekłada ... invocavit super illud fortissimum Deum Israel). »Jam jest El (hebr. ha'el) Bóg ojca twego« — Vulg. źle — ego sum fortissimus Deus patris tui (Rodz. 46, 3). Ponadto, kilkakrotnie spotykamy wyraz El jako nazwę specjalną Boga z dodaniem przymiotników, a więc El 'olam Vulg. tłumaczy Bóg wieczny, a właściwie powinno być: El wieczny, El 'eljon = El najwyższy (V. Bóg najwyższy), El szaddaj = El wszechmocny (V. Bóg wszechmogący). Przymioty te przyznawane są jednemu i temu samemu Bogu -El. Otóż w tem możemy widzieć dowód, że patrjarchowie czcili jed-

nego Boga pod nazwą El. W późniejszym czasie, po objawieniu mojżeszowem nazwa ta była zastąpiona przez wyraz Jahwe, ale w imionach pozostała w dalszym ciągu, jak Iszma'el, Szemu'el, Rafa'el, Eli'szer, Elimelek, Eljakim etc., choć w znacznej części i tu wprowadzono zamiany na Jah, Joh etc.

Fenicjanie używali wyrazu El. Wyraz ten był u nich ogólną nazwą bóstwa na równi z inną nazwą ba'al, ale oprócz tego jest sporo imion własnych, w których El zdaje się oznaczać imię własne Boga, czczonego przez nich bóstwa w czasach dawniejszych. W napisie położonym na statui, pochodzącej z Um-el Awamid, i wydanym przez Clermont Ganneau, czytamy: »Panu El«, a więc El występuje tu jako bóstwo specjalne [195]).

Lidzbarski i Hehn nie mają racji, uważając, że El w napisie tym należy uważać za skrócone -El Hamman, któremu inny napis był poświęcony [196]). Do tego niema najmniejszej podstawy.

W pismach Filona z Byblos znajdujemy nawet opis »pana El'a (daje on mu tylko inną nazwę — Kronosa), a na monetach z Byblos przedstawiony jest on w postaci człowieka stojącego, na głowie rogi (symbol bóstwa), a z tyłu trzy pary rozpostartych skrzydeł [197]). Istnienie El'a, jako specjalnego bóstwa u Fenicjan, potwierdzone mamy przez dawnych pisarzy, jak Damascius'a [198]), Servius'a [199]). Przytem należy uwagę zwrócić, że Fenicjanie, tak samo jak Izraelici, dla określenie ogólnego pojęcia bóstwa używali innej formy, a mianowicie Elon, l. mn. Alonim.

Sporo też odnaleziono imion własnych, złożonych z wyrazem El (choć więcej odnaleziono z wyrazem ba'al), jak: 'Enuel, Hanuel, Elhanan, Eli'em, w Kartaginie imię niewiasty: Mataniel córka Matanba'al'a, — Risuil etc. [200]). Potwierdzeniem istnienia bóstwa tej nazwy u Fenicjan jest kult bogini Elat albo Elot, która odpowiada nabatejskiej Ilat albo Allat. Napis z Kartaginy głosi o »kapłanie Elat«, a nawet o »wielkim kapłanie Elat«, w Sardynji zaś była zbudowana świątynia i poświęcona »pani Elat« [201]).

Czy małe sąsiednie plemiona Izraelitów nazywały Boga Elohim, nie wiemy; w każdym razie ślady istnienia u nich

bóstwa El odnajdujemy w imionach własnych. U Edomitów mamy imiona — Elifaz, Re'uel (synowie Ezawa), Magdiel, Mehetabel; u Moabitów — nazwa gieograficzna: Nachli-el (Liczb. 21, 19); u Ammonitów — Puduilu, u Chananejczyków — nazwy gieograficzne Jiftachel, Jizrael, Jerachmeel[202]).

Znajomość nazwy El u plemion aramejskich nie ulega wątpliwości, a używanie jej w imionach własnych było nawet bardzo częste. W Piśmie św. mamy kilka imion aramejskich, w których El występuje, jak np. Batu-el, Kemu-el (Rodz. 22, 22), Haza-el, Tabe-el, w napisach klinowych często występują, jak np. Mati-'el, Eni-'el, Ilu-itti-ja = Ilu jest ze mną[203]). Osoby te są z czasów późniejszych (VIII w. przed Chr.), ale imiona same muszą pochodzić z czasów dawniejszych, gdyż w czasach nowszych zwykła nazwa bóstwa było alah albo alaha.

Ponadto, w napisach aramejskich El występuje, jako specjalna nazwa bóstwa, które było czczone na równi z innemi bóstwami. Tak np. w napisie Hadada mamy wymienione bóstwa »Hadad i El i Resef i Rekubel i Szamasz« (w. 2. 11. 18) Podobnież w napisie Panammu: »Hadad i El i Rekubel, pan domu, i Szamasz i wszyscy bogowie Jadi« (w. 22). Napisy te[204]) pochodzą z VIII w. przed Chr.

Zwolennicy przeciwnego zdania przyjmują w tych napisach istnienie specjalnego bóstwa El w VIII w. przed Chr. u Aramejczyków, ale nie sądzą, aby ono miało jaki związek z El'em, Bogiem prawdziwym, a to dlatego, że w napisach tych El jest wyliczony razem z innemi bóstwami. J. Hehn jest zdania, że nazwa El w tych napisach ma swoją analogję do nazwy fenickiej ba'al, która jest używana w znaczeniu ogólnem i specjalnem, ale bezpodstawnie[205]).

W napisach, pochodzących z północnej Arabji — od Safatenów, Nabatejczyków, Palmyreńczyków imię El bardzo często jest wspominane, a według Dussaud'a i Macker'a »bóg El zajmuje pierwsze miejsce[206]). Utożsamiali go oni wprawdzie z Zeusem Safateńskim (Ζεὺς Σαφαθηνός), którego odnalazł Clermont-Ganneau w Bosra i przyznawali mu kult słoneczny, ale, jak słusznie twierdzi Clermont-Ganneau, bez żadnej do tego podstawy[207]). Z napisów safateńskich

możemy wnioskować, że Arabowie wyznawali Jednego Boga pod nazwą Allah już na wiele setek lat przed wystąpieniem Mahometa [208]). Allah wprawdzie nie odgrywał wielkiej roli w ich życiu praktycznem, ale w teorji uznawali Go jako Najwyższego Boga, Stwórcę świata i do Niego przeważnie zwracali się w potrzebach [209]). Za czasów Mahometa nazwa El (il) była już nieznana Arabom, uważana była za wyraz obcego pochodzenia. Jednakże w imionach własnych nazwa ta utrzymała się, jak to sądzić możemy z imion 'Abdil, 'Ainil, Kismil etc. Imiona były dawane tradycyjne, a tradycja jest właśnie świadectwem, że nazwa El (il) musiała być u nich znana w czasach dawniejszych [210]).

Podobnie było u Nabatejczyków i Palmyreńczyków, których liczne imiona własne złożone były z el, jak Eli-el, Rabi-el, Natar-el etc., a nawet w czasach późniejszych w języku greckim, jak np. Ναταρηλος = Natar-el, Θαιμηλος = Taim-el, Γαιρηλος = Gar-el etc. [211]).

U plemion południowej Arabji imiona, połączone z El, były w bardzo częstem użyciu. Sądząc z przymiotów, które w nich były wyrażane, możemy powiedzieć, że pojęcie o bóstwie El było u nich bardzo wzniosłe, etyczne. Wśród wielu możemy przytoczyć: Jahwi-ilu = istnieje Bóg; Ili-jada'a = mój Bóg jest wiedzący; Ilu-abi = Bóg jest moim ojcem; Ili-kariba = mój Bóg błogosławił; Ili-'azza = mój Bóg jest potężny; Ili-padaja = mój Bóg wybawił; Ili-amina = mój Bóg jest wierny; Cadaka-ilu = sprawiedliwy jest Bóg etc. [212]). Z powodu znacznej ilości imion złożonych z El, Hommel przypuszcza, że w czasach dawniejszych były u plemion południowej Arabji imiona tylko z El połączone, skąd wnioskuje, że El wówczas wyłącznie był przez nich uznawany jako jedyny Bóg [213]).

Ponadto, z napisów możemy wnioskować, że El był w południowej Arabji uważany za specjalne bóstwo. W napisie, ogłoszonym przez Halevy'ego, a pochodzącym z Kataban, jest mowa o Ausie synu Ansila, że »był kapłanem El i 'Athtar«. Aus więc był kapłanem dwóch bóstw: jedno nazywało się El, drugie 'Athtar. — Inny napis, również ogłoszony przez Halevy'ego, głosi: »Elaus, sługa Jadmurmalik i El i 'Athtar«. W innym jeszcze napisie wyraz Il

stoi bez połączenia z innemi bóstwami »niech Il ześle wytrwałość i niechaj Il użyczy owoców, które nie są nawodnione« [214]). D. H. Müller, opierając się właśnie na napisach plemion południowej Arabji, sądzi, że imię El (il) bardzo prawdopodobnie oznaczało w czasach dawniejszych Najwyższego Boga, który jednak później został z tego stanowiska usunięty przez nowe skądinąd przybyłe bóstwa [215]). J. Lagrange zaś nazywa bóstwo El (il) »souverain dépossedé« i sądzi. że »fakt jego dawnego panowanie nie może ulegać wątpliwości« [216]).

U Etjopów, którzy są uważani za gałąź plemion semickich południowej Arabji, nie odnaleziono dotychczas nazwy ilah, el, jednakże nie brak imion własnych, połączonych z El (il). Wśród królów etjopskich spotykamy imiona: El-Ahjawa = Bóg ożywił; Ela-Cebah = Bóg jest światłością etc. Halevy widzi w tych imionach resztki i wspomnienia dawnej ogólnej nazwy semickiej Boga [217]).

Assyro-Babilończycy znali prawdopodobnie jedną nazwę dla określenia »boga« t. j. Ilu albo Il. Nie ulega wątpliwości, że nazwy tej używali oni w znaczeniu ogólnem t. j. stosowali ją do wszystkich swoich bogów i bogiń. Wyraz ten, jako ideogram (gwiazda) był umieszczany przed nazwami wszystkich bóstw babilońskich [218]). Pomimo to, nie ulega również wątpliwości, że wyraz Ilu był przez nich używany dla oznaczenia specjalnego bóstwa, które było uważane za najwyższe. J. Hehn sądzi, że Ilu, jako równoznaczne u Sumerów i Babilończyków z Anu, nie może być uważane za wyraz ich wierzeń w jedno najwyższe bóstwo, gdyż Anu, choć było u nich najwyższem bóstwem, ale nie było jedynem [219]). Jednakże nie chodzi tutaj o wykazanie faktu, że oni czcili jedno tylko bóstwo w czasach już historycznych, ale raczej, że zachowały się u nich wspomnienia o dawnem bóstwie specjalnem, nazywanem — Ilu.

W ogłoszonym przez E. Schrader'a spisie bogów, na samym zaraz początku wymienione jest bóstwo Il, a za niem dopiero wyliczane są inne — Anu, Bel, Ea, Sin, Szamasz etc. [220]). To wyliczenie świadczy, że Il, podobnie jak i inne tutaj wymienione bóstwa, był specjalnym bogiem; nie ma przeto racji J. Hehn, jakoby wyraz Il użyty tu był w zna-

czeniu tylko ogólnikowem — bóstwo. A. Deimel (Pantheon str. 140 n.) przyznaje znaczenie specjalne.

O. Scheil początkowe zdanie w Kodeksie Hammurapi'ego tłumaczy w następujący sposób: »Kiedy El najwyższy, król Anunnaki i Bel, pan nieba i ziemi« [221]), a stąd wniosek, że El było wówczas jeszcze nazwą bóstwa specjalnego, najwyższego.

Ponadto, posiadamy bardzo wielką ilość assyro-babilońskich imion własnych, złożonych z Ilu. Badanie ich pod względem znaczenia, przyznawanego Ilu, doprowadziłoby do ułożenia całego traktatu teologicznego. Z wielu imion teoforycznych przytaczamy następujące, które zdają się niewątpliwie zawierać imię własne Boga. Ibaszszi-ilu, Baszi-ilu = istnieje Bóg; Ili-abi = mój Bóg (ili) jest moim ojcem; Ilibani = mój Bóg jest stwórcą; Ili-am-ra-an-ni = mój Boże, spojrzyj na mnie; Ili-am-ta-ha-ar = mój Boże, ja proszę cię; Ili-isz-me-an-ni = mój Bóg wysłuchał mię; Ili-ra-bi = mój Bóg jest wielki; Ili u sa-ti = mój Bóg jest moją pomocą; Ilu-szu-a-bu-szu = jego Bóg jest jego ojcem etc. [222]).

Że w imionach tych złożonych wyraz Ili, Ilu oznacza pewne określone bóstwo, a nie jest tylko ogólnem pojęciem, możemy uważać to za rzecz bardzo prawdopodobną. Podobnie bowiem, jak tu podaliśmy szereg imion złożonych z Ili, Ilu, — mamy znaczną ilość imion, złożonych z nazwami innych bóstw babilońskich. jak np. Isz-me-ramman = Ramman usłyszał, Ma-an-nu-um-ki-ma-szamasz = kto jest jak Szamasz (por. Ma-an-nu-um-ki-ma-ili-ia = kto jest jak mój Bóg), Gimil-sin = dar Sin'a etc. Dlatego i wyżej przytoczone należałoby przekładać: Istnieje Ilu, Ilu mój jest moim Bogiem, Ilu mój jest stwórcą etc.

Na większą uwagę zasługuje imię bardzo charakterystyczne z czasów Hammurapi'ego: Szumma-ilu-la-ili-ia, które Hommel. Hehn tłumaczą: »jeżeli bóg nie jest moim bogiem« w znaczeniu ogólnem. Ale tłumaczenie takie nie posiada sensu, i dlatego lepszy jest przekład: »jeżeli Ilu nie jest moim Bogiem«, gdzie Ilu jest nazwą pewnego bóstwa. Analogicznie złożone mamy imię: »Szumma-ili-la-szamasz« — jeżeli Szamasz nie jest bogiem«...

Na tem kończymy przytaczanie dowodów napisowych.

Rezultatem powyższego przeglądu jest, że nazwa El, Ilu (il) należy do wspólnego dziedzictwa wszystkich ludów semickich, stąd możemy wnioskować, że jest ona bardzo starożytnego, a nawet pierwotnego pochodzenia językowego Semitów. Następnie nazwy tej Semici używali: a) dla ogólnego określenia pojęcia bóstwa, jak to przeważnie mamy u Babilończyków, którzy nie posiadali innego wyrazu dla ogólnego określenia bóstwa; b) niemniej jest pewną rzeczą, że służyła ona do określenia pewnego specjalnego bóstwa, nazywanego przez Semitów El albo Ilu (Il); c) wreszcie była używana w imionach własnych, nadawanych ludziom.

Pierwsze i ostatnie twierdzenia nie podlegają dyskusjom i przez wszystkich naogół badaczy są przyjmowane. Natomiast co do drugiego, jak wspominaliśmy, niema dotychczas porozumienia i zgody. W kwestji tej należy wyjaśnić, czy pierwotni Semici (a więc nie czasów późniejszych, historycznych, kiedy powszechnie zapanował politeizm), po za ogólnem znaczeniem, przyznawali jeszcze nazwie El-Ilu charakter nazwy specjalnej dla określenia jednego bóstwa, które nazywali El-Ilu? Innemi słowy, czy np. przez imię Iszma-el wyrażali oni ogólnie »bóstwo słyszy«, czy też określali specjalnie »(Bóg) El słyszy?« Otóż, pomimo, iż wielu badaczy odmawia znaczenia specjalnego tej nazwie, zdaniem naszem, większą mają słuszność ci badacze, którzy utrzymują, że nazwa ta była też specjalną nazwą pewnego bóstwa. Nie można zaprzeczyć, że w dzisiejszym materjale napisów znaczna jest ilość imion i wyrażeń, w których wyraz el-ilu ma ogólne znaczenie, ale nie mniej jest pewnem, że są wyrażenia i imiona, w których wyraz el-ilu oznacza bóstwo specjalne, któremu właśnie taką nazwę dawano.

Nie wynika stąd, jak sądzą niektórzy badacze[223]), aby osoby, noszące imiona, złożone z El-ilu, były monoteistami. Już tem samem twierdzenie takie musiałoby upaść, kiedy zważymy, że znaczna większość, a nawet wszystkie prawie osoby, których imiona poznajemy z dokumentów napisowych, żyły w czasach prawie powszechnego politeizmu, czciły wielu bogów. Często też można spotkać fakt, że ojciec miał imię złożone z wyrazem el-ilu, a syn — z nazwą ja-

kiego innego bóstwa, lub odwrotnie. Wyrażenie i imiona własne, w których występuje nazwa El, ilu — jako nazwa specjalnego bóstwa, nie mogą być dowodem poglądów monoteistycznych tych osób lub czasów, z których one pochodzą, ale raczej należy w nich widzieć tylko ślady, wspomnienia dawnej tradycji, a tem samem i dowód istnienia monoteizmu u ich dawnych przodków.

Z tem właśnie wiąże się pytanie następujące: które z tych dwóch pojęć — ogólne czy specjalne było wcześniejsze t. j., w którem z nich Semici wcześniej używali wyrazu El-ilu?

Wielu badaczy, a szczególniej ci, którzy są przeciwnikami specjalnego znaczenia wyrazu El-ilu, utrzymuje, że znaczenie ogólne — bóstwo, boskość, — było pierwsze historycznie, i że dopiero z czasem nazwa ta stała się imieniem własnem specjalnego bóstwa dla tych szczególniej, którzy już byli monoteistami [213]).

Ale twierdzenie to nie jest uzasadnione. Nie wydaje się bowiem rzeczą możliwą, aby w umyśle człowieka czasów zamierzchłych, kiedy ten wyraz powstawał, miało powstać pojęcie ogólne, abstrakcyjne pierwej, aniżeli on posiadł znajomość istnienia samej rzeczy, którą ta nazwa ogólna określała. Jesteśmy zdania, że używanie przez pierwotnych Semitów nazwy El-ilu w znaczeniu specjalnem t. j. dla określenia specjalnego bóstwa było historycznie pierwsze. Potwierdzenie zdania tego widzimy w tem, że w dziejach tej nazwy możemy zauważyć rozwój t. zw. wsteczny, doprowadzający u niektórych plemion semickich do całkowitego zapomnienia, jak to np. u plemion arabskich, etjopskich. W Starym też Testamencie nazwa El była również w czasach dawniejszych używana dla określenia Boga osobowego, a dopiero później przybrała ona charakter ogólny. Wobec tego możemy postawić następujące twierdzenie: nazwy El-ilu pierwotni Semici używali dla określenia specjalnego i jednego Bóstwa, a przeto pierwotni Semici byli monoteistami.

Według A. Dufourcq'a możemy nawet wówczas to zdanie uważać za bardziej prawdopodobne, choćbyśmy przyjęli ostatecznie, że ogólne znaczenie nazwy El Ilu poprzedzało specjalną nazwę Boga jednego. »Jeśli, powiada on, używanie

ogólnego imienia jest wcześniejsze od używania imienia osobistego, wówczas możemy utrzymywać, że Semici posiadali bardzo czyste pojęcie bóstwa: wierzyli, że bóstwo różni się od wszystkich innych rzeczy na świecie, że jest jedyne, gdyż pojęcie jego określali i zamykali w jednem tylko słowie« [225]).

Pierwotni Semici nietylko byli monoteistami w luźniejszem znaczeniu tego słowa, ale mieli też o Bogu bardzo czyste i wzniosłe pojęcia. Semitologowie dochodzą do takiego twierdzenia przez etymologiczny rozbior samej nazwy Boga — El-Ilu. Wprawdzie rozbiór taki nie może dać nam rezultatów pewnych, gdyż, według słusznej uwagi J. Hehn'a, imię to mogło w różnych czasach i miejscach różne posiadać znaczenie [226]), jednakże pewne, przynajmniej prawdopodobne pojęcie możemy z tego wyprowadzić. Jakie znaczenie zawierała nazwa Boga — El-Ilu?

Zaznaczyć najpierw trzeba, że w klinowych napisach jako znak ideograficzny dla Ilu (sumer. dingir) jest gwiazda — i że znak ten **AN** wyrażał pojęcie nieba, wysokości; stąd można przypuszczać, że dawni Sumerowie, podobnie jak Indo-europejczycy (deivos) wyobrażali sobie Boga jako istotę niebieską. Nie należy jednak sądzić, aby oni utożsamiali Boga z niebem fizycznem, ale raczej trzeba za bardzo prawdopodobne uważać, że odróżniali te dwa pojęcia, jak to czynią np. niektóre plemiona niekulturalne, które wierzą w Najwyższego Boga. Mają one dla Niego nazwę równoznaczną z niebem, ale doskonale potrafią odróżnić jedno i drugie pojęcie [227]).

Następnie pośród synonimów nazwy ilu J. Hehn przytacza z Cuneiform Texts w Bryt. Muzeum (XXV, 16—18) następujące: Kadmu, digiru, hilibu. Jako prawdopodobne znaczenie tych wyrazów podaje: Kadmu = przewodnik, kierownik; digiru = mocarz, pan życia; hilibu = wspaniałość, obfitość [228]). Ponadto, częstym synonimem ilu jest wyraz szarru, który w Cuneif. Texts XVIII, 29, 1, podany jest jako równoznaczny ze znakiem Boga — **AN**. Wyraz zaś Szarru oznacza króla. Często też królowie babilońscy nazywali siebie »bogiem«. Tak np. Naram Sin nazywa się »potężnym

bogiem Akkad«, a na pewnej steli ma nawet na głowie rogi, zwykły symbol bóstwa.

Otóż synonimy te pozwalają nam pod pewnym względem poznać, jakie to pojęcia mieli dawni Babilończycy o Bogu. Mianowicie, pojmowali Go, jako kierownika, mocarza, władcę życia, króla i najwyższego pana.

Filologowie zwracają większą uwagę na sam wyraz Ilu-El i usiłują etymologicznie wyprowadzić pojęcia dawnych Semitów o Bogu. Przyznać trzeba, że etymologiczne dochodzenie prowadzi do takich samych, co powyższe, wniosków. Dawniej wyprowadzano wyraz El od pierwiastka 'ul, co oznacza być silnym, i tłumaczono przez »silny, mocny« (Vulg. fortissimus, gr. ἰσχυρός). W nazwie więc El widziano przymioty Boga następujące: wszechmocny, wszechpotężny. Takie było tłumaczenie uczonych żydowskich i wielu ojców kościoła, jak np. ś. Hieronima[229]). W dzisiejszych czasach tłumaczenie to ma jeszcze zwolenników.

Dzisiejsi semitologowie dają temu wyrazowi inne znaczenie. Nöldeke[230]) wyprowadzał wyraz El od pierwiastka również 'ul, ale nadawał mu inne znaczenie, a mianowicie »być z przodu«, skąd wyraz El tłumaczył »przodownik, kierownik, rządca (domyślać się) całego świata«. Jednakże Lagarde[231]) usiłował wykazać, że wyrazu El nie można wyprowadzać od 'ul, gdyż w El samogłoska e nie jest długa, ale krótka, podobnie jak w ilu samogłoska i jest krótka. Sądził przeto, że trzeba dodać spółgłoskę na końcu, jako zwykłą pierwiastkową w językach semickich. Wyprowadzał on wyraz El od 'alaj, co znaczy »dążyć do czegoś, udawać się... Nazwa więc El oznacza, według niego, Tego, do którego człowiek dąży, Który jest celem wszystkich uczuć i dążeń człowieka. Tłumaczenie to zostało przyjęte przez znaczną część badaczów za bardzo prawdopodobne.

Fr. Delitzsch wyraz wyprowadza od przedstawki -'el (do, w) i sądzi, że była ona pierwotnie używana w znaczeniu rzeczownika. Powiada on: »ono starosemickie słowo, a raczej słówko dla oznaczenia Boga znaczy Cel, Istota, za którą jako za swoim celem obracają się oczy człowieka patrzącego w niebo, która przecież tam w górze panuje, którą »wszyscy ludzie widzą, a człowiek przypatruje się zdaleka«

(Hiob. 26, 25), owa istota, do której człowiek wyciąga ręce, za którą tęskni serce ludzkie w niedostatku i niedoskonałości ziemskiego bytu — tę istotę semickie plemiona koczownicze nazywały El czyli Bóg« [232]). Podobnie sądzi J. Lagrange, który, opierając się na wywodach Lagarde'a, mówi: «Bóg jest celem pragnień i dążeń ludzkości, albo, jeżeli to pojęcie wydaje się zbyt metafizycznem, tym, do którego zbliża się człowiek, pragnąc Mu cześć złożyć, od którego spodziewa się opieki i do którego on dąży przez modlitwę coincidentibus interea bono et fine« [233]).

Z nowszych badaczy J. Hehn wywodzi nazwę od przedstawki 'ĕl (do, w), którą uważa za rzeczownik, ale daje mu inne, aniżeli Delitzsch, znaczenie, mianowicie »okrąg, obwód, zakres«. W odniesieniu zaś do bóstwa wyraz El oznaczał tego, kto był panem, właścicielem i rządcą okręgu, a przeto kierownik, władca (»Gebieter«). Z tem zaś pojęciem ściśle się łączą inne, jak mocarz, pan [234]). Wreszcie N. Schlögl utrzymuje, że nazwa El jest skróceniem zaimka wskazującego 'elléh, który pochodzi od pierwiastka 'ul, mającego znaczenie »być«. El więc oznacza »będący, ten jest«, tak samo jak Jahwe = »ten, który jest«. »Będącym« zaś κατ' ἐξοχήν jest właśnie tylko Jeden Bóg. Na potwierdzenie swego zdania Schlögl przytacza nazwę, którą Izraelici dawali bałwanom — 'elīl ('al [= assyr. ul] + el), która utworzona jest z el i przeczenie al, oznacza przeto »nie będący« t. j. nie posiadający istnienia, nie Bóg. Bałwany były przeciwieństwem do istniejącego Boga-El [235]).

Różnice w poglądach badaczów są niewielkie. Właściwe znaczenie wyrazu El nie zostało jeszcze określone i wątpić można, czy kiedykolwiek będzie dokładnie poznane. Gdyby jednak nazwa El zawierała jedno z tych pojęć, które wyżej poznaliśmy, gdyby którekolwiek z nich odpowiadało rzeczywistości, to w każdym razie mielibyśmy wówczas w nazwie El bardzo cenny dokument z czasów bardzo starodawnych i zarazem dowód, że pierwotni Semici posiadali bardzo czyste i wzniosłe pojęcia o Bogu. Streszczając bowiem przytoczone poglądy, Bóg, w ich przekonaniu, był Jedynym Bogiem, mającym istnienie niezależne, Najwyższym Panem, początkiem i celem człowieka, a więc Stwórcą całego świata.

Dodać do tego trzeba, co J. Lagrange podkreśla, że stosunek człowieka do Boga w owych czasach był nadzwyczaj serdeczny, pełen ufności. Ponieważ El był najwyższym Panem, i w istnieniu swem niezależnym, nie był On przeto Bogiem, związanym z jakiemś określonem miejscem, drzewem, źródłem, ale był Bogiem i Panem każdego człowieka. To uczucie bezpośrednich stosunków między Bogiem wyraziło się w wielu imionach własnych — Eli lub Ili — »mój Bóg«.

A nazwa ta, dalej powiada Lagrange, jest znakiem charakterystycznym wysokiej wartości moralnej tego imienia. Nie zawiera ona lęku, ale raczej pełna jest ufności i serdecznego uczucia«[236]). Szczegół ten dodaje do powyższych przymiotów Boga cechę bardzo charakterystyczną wierzeń pierwotnych Semitów, a mianowicie stanowi wraz z niemi te rysy i pojęcia, które są wymagane od monoteizmu etycznego t. j. właściwego.

Pierwotni Semici byli monoteistami.

Zbyt zamierzchłe czasy i brak dokumentów nie pozwala nam wejść w szczegóły i przedstawić obraz wierzeń pierwotnych Semitów. To, cośmy wyżej powiedzieli, jest raczej tylko domysłem, opartym na bardzo małym, a przytem wciąż jeszcze podlegającym dyskusji, materjale. Wszelako badanie tego materjału pozwala na wnioski bardziej przemawiające za istnieniem monoteizmu, aniżeli przeciwko.

Rzecz szczególną i bardzo uderzającą znajdujemy przy badaniach dzisiejszych ludów, stojących najniżej pod względem kulturalnym. Ludy te są naogół uważane za typ najbardziej zbliżony do ludów pierwotnych. Otóż u ludów tych znaleziono wierzenia religijne, a szczególnie o Istocie Najwyższej, bardzo podobne do poglądów pierwotnych Semitów. Zbadano cały szereg tych ludów i poznano, że Buszmeni, Hotentoci w południowej Afryce, Weddowie na Cejlonie, liczne grupy plemion południowo-wschodniej Australji wierzą w istnienie Istoty Najwyższej, której dają odpowiednie nazwy, jak Kage, Nyambe, Bundżil, Daramulum, Baiame, Mungan-ngaua etc.. Ta Istota Najwyższa w przekonaniu każdej z tych grup jest Istotą duchową, stwórcą świata,

panem i rządcą wszystkiego na świecie, prawodawcą etc.[237]). Badacze, którzy zajmowali się temi ludami i ich wierzeniami, a szczególniej badacze ostatniej doby, jednogłośnie oświadczają, że poglądy tych ludów o Istocie Najwyższej są bardzo zbliżone do pojęć monoteistycznych. Wprawdzie w życiu codziennem oddają się one praktykom bałwochwalczym, ale praktyki te są uważane za późniejsze naleciałości. A. Le Roy stwierdza, że po za animizmem, fetyszyzmem, po za klechdami i praktykami, po za tem, co etnologowie zwykle podają jako ich religje, po za tem wszystkiem u ludów niekulturalnych jest jeszcze coś, o czem ci etnologowie nie mówią, jest mianowicie wiara w niewidzialną Istotę Najwyższą, Stwórcę całego świata[238]). Według zaś świadectwa W. Schmidt'a pojęcia tych ludów o Istocie Najwyższej sięgają bardzo zamierzchłych czasów, a tem są wznioślejsze i czystsze, im pochodzą z czasów dawniejszych, jak to np. stwierdzić można w pojęciu południowych Australijczyków o bóstwach Daramulun, Mungan-ngaua, o których wiadomości muszą sięgać czasów pierwotnych[239]).

Otóż, czy nie można zestawić poglądów pierwotnych Semitów o bóstwie El'u z poglądami tych ludów niekulturalnych o ich bóstwach najwyższych? Być może, iż stan kulturalny ich był różny, ale poglądy religijne o bóstwie najwyższem są tak uderzająco podobne, że trudności wielkiej w tem nie widzimy.

Wierzenia przeto pierwotnych Semitów, choć je nazwaliśmy monoteistycznemi, nie były prawdopodobnie czyste i całkowicie monoteistyczne. Być może bowiem, że obok wiary w najwyższego Boga-El, były u nich już wówczas praktyki bałwochwalcze, podobnie jak to mamy u dzisiejszych ludów niekulturalnych. Pierwsi Semici, ukazujący się na widowni historycznej, są już formalnymi politeistami. Jednakże przedtem, a może nawet i wówczas (nie mamy żadnego dokumentu), praktyki bałwochwalcze nie zasłaniały całkowicie ich wierzeń w Istotę Najwyższą.

Jak długo ten stan trwał u Semitów — nie wiemy. W każdym razie, od czasów Abrahama następuje nowy okres w historji poglądów religijnych. Kiedy wśród innych Semitów idea o El-Bogu Najwyższym coraz bardziej się

zacierała, a pojęcie o Nim przechodziło na inne bóstwa, których liczba coraz bardziej wzrastała, przez Abrahama rozpoczyna się zwrot specjalny ku temu Bogu Najwyższemu. Abraham uwierzył, że go Bóg powołuje, co mu poczytane zostało ku sprawiedliwości, (Rodz. 15, 7) i odtąd stał się nie tylko wiernym i posłusznym wyznawcą tego Boga, ale został jeszcze Jego Apostołem. Połączył on przeszłość z przyszłością, w której idea Jednego Najwyższego Boga coraz bardziej się utwierdzała. Zerwał on z dotychczasowem otoczeniem bałwochwalczem, przeniósł się do Chanaanu, ale, choć tam również otoczony przez wyznawców politeizmu, potrafił, jako obcy przybysz, skarb swej wiary przechować w całości. El otrzymał wówczas z powrotem przymioty, które był utracił, a więc był jedynym, wszechmocnym, najwyższym, (nazwy El' eljon, El szaddaj, El 'olam). Jako taki, El nie miał żadnej towarzyszki, nie był związany z żadnem miejscem. Był On Istotą duchową i wszędyobecną, a panowanie jego rozciągało się na wszystkie miejscowości i kraje. Zawarte między Nim i Abrahamem przymierze wymagało wiernej służby, pełnienia Jego woli i doskonałości życia.

Wszelako nie wszyscy z otoczenia Abrahama dzielili z początku jego przekonania, a wśród dalszych jego potomków były pewne wahania (Rodz. 28, 20—21; 35, 2. 3. 7), a nawet odstępstwa (Ezaw). Jednakże idea monoteistyczna coraz bardziej się utrwalała.

Z wystąpieniem po kilku wiekach Mojżesza rozpoczął się nowy okres w historji idei monoteistycznej. Mojżesz bowiem nie tylko przywrócił kult, który był w części zaniedbany przez potomków Abrahama, pozostających przez czas dłuższy w Egipcie, ale do pojęć i wierzeń ojców dodał nowe, które w jaśniejszem jeszcze świetle przedstawiały Boga. Bóg jest Jahwe par excellence t. j. istniejący sam z siebie, niemasz, oprócz Niego, żadnego innego Boga, któryby miał takie istnienie, Jahwe jest tylko Jeden i Jedyny. Oprócz tego, Jahwe jest Stwórcą świata, Jahwe jest źródłem sprawiedliwości i doskonałości ludzkiej. Na Synaju dokonało się to nowe objawienie, które stworzyło nowe podstawy stosunków człowieka do Boga. Najpierw stosunek osobisty został uregulowany przez ogłoszenie przykazań, które są wyraźną

wolą Boga i miały stanowić podstawę moralności, — a następnie stosunek ogólny, narodowy — przez zawarcie przymierza między Bogiem i narodem. »Tak oznajmisz synom izraelowym: Wyście sami widzieli, com uczynił Egipcjanom, i jakom was nosił na skrzydłach orlich i przywiodłem was do siebie. Jeśli słuchać będziecie głosu mego, i strzedz przymierza mego, będziecie mi własnością ze wszystkich narodów: boć moja jest wszystka ziemia. A wy będziecie mi królestwem kapłańskiem i narodem świętym... I odpowiedział wszystek lud pospolu: wszystko, co Pan rzekł, uczynimy« [210]). (Wyjś. 19, 3–8) Od Synaju naród izraelski należy do Jahwy, a Jahwe do narodu. Podstawą tego związku jest przymierze i podane w niem przykazania i przepisy. »Jeśli tedy będziesz słuchał głosu Pana Boga swego, abyś pełnił przykazania jego... przyjdą na cię te wszystkie błogosławieństwa. Lecz jeśli nie będziesz chciał słuchać głosu Pana Boga twego... przyjdą na cię te wszystkie przekleństwa...« (Powt. Pr. r. 28).

Pojęcie Boga Jahwy było wprawdzie monoteistyczne, ale zawierało jeszcze pewną niedoskonałość. Warunki ówczesne narodu izraelskiego wymagały, aby go grozą i potęgą majestatu Bożego przestraszyć i zobowiązać do wypełniania przykazań i warunków przymierza — »aby strach jego był w was, i abyście nie grzeszyli« (Wyjś. 20, 20; Powt. Pr. 4, 10; 5, 29), — i dlatego Jahwe, w pojęciu ówczesnych Izraelitów, obok przymiotów wzniosłych i etycznych, był władcą groźnym i surowym. »Pan Bóg twój jest ogień trawiący, Bóg zawistny« (Powt. P. 4, 24). Stąd też stosunek Boga, do narodu, unormowany przez przepisy przymierza, można słusznie nazwać — lex timoris. — (Rzym. 8, 15; Żyd. 12, 18—24).

W czasach pomojżeszowych, po zdobyciu Chanaanu, naród izraelski musiał przejść próbę swej wierności. Niestety, pomimo uroczystych przyrzeczeń, naród izraelski nie wyszedł z tej próby zwycięsko, nie okazał się godnym tego wielkiego dobrodziejstwa Bożego — wybraństwa z pośród narodów. W ciągu kilku wieków raz po raz historja jego nam świadczy, że większe lub mniejsze grupy, a niekiedy i naród cały porzucał kult Boga Jednego i, ulegając wpły-

wom sąsiadów, kłaniał się bałwanom. Ustanowienie królestwa i zbudowanie świątyni Bogu w Jerozolimie zjednoczyły i zmocniły naród pod względem religijnym. Ale okres ten trwał zbyt krótko. Rozluźnienie obyczajów i zaraźliwe współżycie z Chananejczykami, jak niemniej polityczne intrygi w rozdzielonym narodzie wpłynęły bardzo ujemnie na ich religję i stosunek do Boga. Od IX–VI w. upadek życia religijnego był zjawiskiem prawie ogólnem w Izraelu. Nie ratuje go nawet działalność mężów natchnionych, gorących reformatorów i patrjotów-proroków, którzy występowali w obronie zagrożonej tradycji. Nauczanie proroków nie było zapoczątkowaniem nowej ery, ale raczej nawrotem do tradycji Mojżeszowej. Nie stworzyli oni nowego systemu, ale wykazywali narodowi konieczność powrotu do Jahwy, który z ojcami ich zawarł przymierze, i któremu oni przyrzekali wierność i posłuszeństwo. Wyrzucając narodowi odstępstwo od Boga, przypominali i podkreślali wielką Jego sprawiedliwość, która domaga się kary za ich występki, a z drugiej strony łaskawość i miłosierdzie, jeżeli tylko wrócą do Niego. Działalność proroków tylko w małej części była uwieńczona skutkiem. Naród izraelski, który swoją społeczność narodową zbudował na przymierzu z Jahwą i wiernem jego spełnianiu, sam ją zburzył. odrzuciwszy podstawę, na której ona się opierała. Nastała niewola babilońska.

Jednakże nauczanie proroków wnosiło do pojęcia Boga nowe światło. Opierając się na fundamencie tradycji Mojżeszowej i powtarzając poglądy oddawna już znane, prorocy bardziej je uzasadniali i rozwijali. Nie było to nowością, wynalazkiem, ale lepszem rozumieniem i podkreśleniem tego, co tkwiło już w nauczaniu Mojżeszowem. A więc głosili najpierw uniwersalność pojęcia Boga. Przez przymierze synaickie, kiedy Jahwe stawał się Bogiem narodu izraelskiego, Bóg nie tracił swej władzy najwyższej nad innemi narodami, jednakże w umysłach Izraelitów tkwiła pewna idea partykularyzmu. Otóż prorocy nie zaprzeczają przynależności Jahwy do narodu, ale głoszą zarazem, że Bóg jest Panem wszystkich narodów na świecie, że wszystkie są Mu poddane. Losy narodów tylko od woli Bożej są zależne. Wprawdzie Assyryjczycy i Egipcjanie nie znają Go, ale

mimowoli i bezwiednie są mu posłuszni. Następnie, prorocy podkreślali świętość Boga. I ten przymiot Boga był znany w nauczaniu Mojżesza. Bóg żądał od narodu, aby był świętym, bo sam jest święty. Jednakże, wobec nacisku na konieczność wypełniania przepisów prawa, co zamieniło się w formalizm, a następnie z powodu lekceważenia samej religji pojęcie świętości Boga i obowiązku człowieka, aby dążył do doskonałości, zostało w znacznym stopniu obniżone, a nawet zapomniane. Prorok Izajasz przypomina Izraelitom ten przymiot Boży a, wyrzucając odstępstwo i różne występki, przedstawia im Boga, jako najwyższą świętość — »świętość Izraelową«, — która grozą powinna napełniać ich serca. Bóg święty brzydzi się najmniejszym grzechem, a cóż dopiero powiedzieć o występkach i odstępstwie narodu!

Te dwa przymioty uczyniły Boga w przekonaniu i rozumieniu Izraelitów wyższym i dalszym od ludzi i świata całego. To też po niewoli babilońskiej, kiedy kult Boga Jednego zapanował powszechnie i już na stałe, zastanawianie się nad Istotą Bożą doprowadziło do pojęć zbyt metafizycznych o Bogu. Bóg stawał się Istotą coraz bardziej oddaloną od świata, zamkniętą w sobie, pojęciem wprost oderwanem. Kierunek ten doprowadziłby wkrótce do usunięcia Boga ze stosunków ludzkich do krainy abstrakcji i zastąpienia Go istotami pośredniemi.

Bóg jest Istotą nieskończoną i niezmienną. Był i jest On jednakiem zawsze — i w czasach Abrahamowych, i w czasach Mojżeszowych, i za proroków, tylko pojęcie ludzi o Nim zmieniało się pod wpływem nowych objawień.

Z tego krótkiego streszczenia widzimy w historji monoteizmu cztery okresy, w których pojęcie to coraz bardziej się rozwijało, doskonaliło i stawało się bliższe prawdy i rzeczywistości. Te nowe pojęcia każdego następującego okresu nie były właściwie nowemi, zawierały się one w wierzeniach, które posiadali już pierwotni Semici, były więc tylko ich rozwinięciem. Zasadniczej tożsamości nie potrzeba dowodzić, jest ona widoczna.

Pojęcie jednakże Boga w Starym Testamencie nie było jeszcze całkowite i pełne. Brakowało w niem najwyraźniejszego przymiotu Bożego — miłości. Wprawdzie idea miłości

Boga zawierała się już w nauczaniu Mojżesza, — czego dowodem wybranie Izraela, wyraźniej była ogłoszona przez proroków, którzy mówili o Bogu, jako o ojcu, miłującym naród Izraelski, ale ostatnie słowo »Bóg jest miłość« wypowiedział dopiero Jezus Chrystus. Odtąd też rozpoczęły się dzieje monoteizmu chrześcijańskiego.

CZĘŚĆ DRUGA.

Geneza monoteizmu izraelskiego.

§ 1. Uwagi ogólne.

Dzieje umysłowości XIX wieku wykazują, że kierunek racjonalistyczny i materjalistyczny wycisnęły na niej piętno trwałe i nader głębokie. Co przekraczało granice rozumu ludzkiego lub czego nie można było zbadać w sposób pozytywny, doświadczalny, to wszystko bywało odrzucane jako irracjonalne, niemożliwe lub nieistniejące. W ten sposób cała dziedzina świata duchowego i nadprzyrodzonego została z nauki wykluczona.

Zajmowano się wprawdzie zagadnieniami religijnemi, a nawet każdy z głośniejszych filozofów uważał za konieczne wypowiedzieć swoje poglądy w sprawie religji i jej zjawisk, ale cała ich energja przeważnie była ku temu skierowana, aby ostatecznie uznać te sprawy za metafizyczne i nie podlegające roztrząsaniu naukowemu. Utrwaliło się przekonanie, że tylko przyrodnicza ścisłość jest warunkiem wszelkiej naukowości, więc także filozoficznej [1]).

Byli jednakże i tacy, którzy nie mogli lub raczej nie chcieli oczu zamykać na rzeczywistość, na fakt istnienia religji wśród ludzkości, godzili się z tym faktem niezaprzeczalnym. Atoli w badaniach i rozważaniach swoich dochodzili do negatywnych tylko wniosków. Jedni głosili: ignoramus t. j. poznanie i wyjaśnienie zjawisk religijnych przechodzi ludzką zdolność, niewiadomy i niepoznawalny jest charakter religji, nieuchwytne jej zadanie. Inni zaś odmawiali religji objektywnego znaczenia i zaliczali ją do tego

rodzaju zjawisk, jak poezja, muzyka etc., a przeto przyznawali jej wartość tylko subjektywną, a więc względną.

Kierunki te w historji filozofji nazywano sceptycyzmem, agnostycyzmem, relatywizmem. Wszystkie zaś one miały wspólną podstawę: racjonalizm.

Racjonalizm zaś, a szczególniej nowszy utrzymuje: nie tylko nie możemy poznać świata pozazmysłowego, ale takiego świata wogóle niema wcale, a największem złudzeniem, powiada J. Petzoldt, najniebezpieczniejszą chorobą rozumu ludzkiego było i jest właśnie mniemanie, że po za tem, co zmysłami naszemi poznajemy, jeszcze coś więcej istnieje!

Dla filozofów więc tych wszystkich kierunków dziedzina religji nie posiada realnych podstaw, jest ona wytworem ducha ludzkiego. Bóg, Opatrzność Boża, dusza ludzka, życie ducha w wieczności, wszystko to jest czczem pojęciem bez objektywnej wartości. Niemasz Boga, któryby był osobą nadprzyrodzoną, Stwórcą całego świata, jak go przedstawia teologja chrześcijańska![2]).

Jednakże fakt istnienia wiary w Boga Najwyższego, Stwórcę całego świata nie może ulegać najmniejszej wątpliwości. Bardzo znaczna część ludzkości do tego otwarcie się przyznaje. Według danych statystycznych dzisiaj więcej niż 60% całej ludzkości wierzy w Boga Jednego i Pana Najwyższego. Pozytywistyczna filozofja może zaprzeczać istnienia Boga, ale faktu takiej wiary nie może zaprzeczyć. Wobec pewnego faktu bowiem musi zamilknąć wszelkie rozumowanie.

Fakt ten sprawia nader trudne i kłopotliwe położenie dla wielu racjonalistycznych badaczy: z jednej strony, z punktu widzenia naukowego, utrzymują, że Boga niemasz, a z drugiej muszą konstatować istnienie wiary w Boga osobowego wśród znacznej części ludzkości. Jakże to pogodzić? Jakże można wytłumaczyć wiarę ludzką w istnienie Boga, który przecież według »wymagań nauki« nie jest rzeczywistością, nie istnieje?

Zakłopotanie trwało nie długo. Ze swego stanowiska i poglądów ateistycznych nie chcieli ustąpić i rezygnować, uważali je za pewne i niezwruszone. Z konieczności przeto

musieli zwrócić uwagę i specjalnie zająć się zbadaniem wiary w Jednego Boga. A priori tak orzeczono w tej sprawie: wprawdzie wiara w Boga osobowego wśród ludzi jest faktem niezaprzeczalnym, ale wiara ta niczem innem nie jest i nie może być, jak tylko złudzeniem bez żadnej realnej i objektywnej wartości, ponieważ jest to wiara w coś nieistniejącego. Jest to zwykłe samooszukańtwo człowieka, mające swe źródło w nim samym t. j. w charakterze i naturze człowieka. Wiara ta bowiem w Boga — to wytwór ducha ludzkiego, spowodowany i wywołany przez najrozmaitsze okoliczności wewnętrzne i zewnętrzne.

Wobec takiego rozwiązania kwestji trzeba było bliżej określić te okoliczności wewnętrzne i zewnętrzne. Tutaj przyszła racjonalistom na pomoc głośna teorja ewolucji, która w drugiej połowie XIX w. cieszyła się powszechnem uznaniem. Według tej teorji, każde zjawisko w przyrodzie — tak materjalne, jak i duchowe — ma swoją historję. Początek tej historji ukrywa się w bliższej lub dalszej przeszłości, a my dzisiaj jesteśmy świadkami jego końca lub tylko stanu przejściowego. Co się zaś tyczy samego zjawiska teorja ewolucji twierdzi, że ono w swoich dziejach nie jest niezmienne, ale podlega ustawicznej zmianie, rozwija się i dąży do coraz doskonalszej formy. Stan każdego zjawiska, na który patrzymy dzisiaj, jest o wiele doskonalszy od tego, jaki był wczoraj, lub rok temu, a tembardziej w swych początkach. Pierwszy stan każdego zjawiska musiał być bardzo niedoskonały. W dziedzinie religijnej, był to okres według A. Comte'a, teologiczny, po którym nastąpił metafizyczny, a wreszcie za dni naszych — naukowy, czyli pozytywny. Chcąc przeto dokładnie poznać naturę zjawiska, trzeba zbadać i poznać jego dzieje od samego początku aż do końca. Największą uwagę należy zwrócić na początki i pierwsze chwile danego zjawiska, trzeba poznać podłoże i warunki, w których ono się ukazało po raz pierwszy.

Powyższe zasady zostały zastosowane przez racjonalistów do zbadania i wyjaśnienia zjawisk religijnych, a przedewszystkiem ich powstania, jak również powstania wśród ludzi wiary w Boga osobowego. Mając w zasadach teorji gotowe formułki i opierając się li tylko na nich, racjonalizm

utrzymywał, że wiara w Boga musi mieć swoją historję, że pierwsze jej objawy wśród ludzi musiały być bardzo proste i niedoskonałe i dopiero powoli w ciągu długich wieków coraz bardziej się ona doskonaliła i doszła do tego stanu, którego my dziś jesteśmy świadkami.

Badania wiary w Jednego Boga obracały się przeważnie koło monoteizmu izraelskiego, albowiem monoteizm ten jest źródłem dla religji chrześcijańskiej i mahometańskiej. Otóż w kwestji powstania monoteizmu izraelskiego postawione zostały najrozmaitsze teorje, mające wyjaśnić to zjawisko niezwykłe i wyjątkowe.

Po kolei zbadamy je i przyjrzymy się, co są warte.

§ 2. Monoteizm izraelski a religje starożytnego Wschodu.

Kolebką ludów semickich, według hipotezy H. Winckler'a przyjętej dzisiaj przez większość semitologów i historyków, była Arabia (najprawdopodobniej Bahrein). Od jak dawna mieszkali tam pierwotni Semici i w jakich warunkach, nie wiemy. Widocznie wskutek przeludnienia i braku dostatecznego pożywienia dla wszystkich, ludy semickie w pewnych odstępach czasu, w kilku jakby falach porzucały swe siedziby rodzinne i zalewały sąsiednie kraje, przeważnie w kierunku zachodnim.

H. Winckler odróżnia cztery wielkie fale ludów semickich, a mianowicie: babilońską, chananejską (lub amorejską), aramejską i ostatnią — arabską. Pierwsza fala ludów semickich wypłynęła ok. 6000—5000 r. przed Chr. i zajęła Chaldeę (czy inne jeszcze kraje były zajęte — nie wiemy). Ok. 4000 r. przed naszą erą t. j. w zaraniu historji tego kraju — pierwotni mieszkańcy jego — Sumerowie byli już prawie całkowicie pochłonięci przez najeźdźców. — Fala chananejska wylała dalej i zajęła terytorja od zatoki perskiej aż do Hiszpanji (podobnie, jak i czwarta — arabska). Było to w trzecim tysiącoleciu przed Chr., gdyż ok. 2300 r. widzimy królów w Babilonji, należących do szczepu chananejskiego. — Trzecia fala — aramejska wystąpiła na widownię w XV w. przed Chr., ale nie była ona wielka, ludy aramejskie zajęły tylko Azję przednią [3]).

Historja więc stopniowego wylewania się ludów semickich ze swej kolebki (aż do ostatniej fali arabskiej) obejmuje ok. 6000 lat. Czas zaś, który dzieli ich pobyt w Arabji, osłonięty dotychczas niezbadaną tajemnicą i pierwsze ukazanie się na widowni historycznej, można obliczać na 2000—3000 lat. W ciągu tak długiego czasu ileż to mogło zajść zmian i całkowitych przeobrażeń w duszy Semitów pod względem pojęć religijnych, które nas tu najbardziej interesują! Że zmiany takie i to nawet bardzo poważne rzeczywiście zaszły, historja nam to potwierdza najzupełniej. Widzieliśmy bowiem przedtem, że pierwotni Semici mieli wzniosłe i czyste pojęcia o Jednym Bogu, byli monoteistami, a tymczasem w chwili ukazywania się ich na widowni historycznej widzimy, że byli już politeistami, kłaniali się rozmaitym bogom i boginiom. Najstarsze dokumenty historyczne, a pochodzące z czwartego tysiąca lat, świadczą nam, że u Semitów chaldejskich już wówczas politeizm był bardzo rozwinięty i rozszerzony [4]). Oprócz tego, liczne napisy najdawniejsze mówią nam o świątyniach, budowanych w różnych miastach na cześć poszczególnych bóstw lokalnych, o pewnej jakby systematyzacji bóstw, możemy przeto z tego wnioskować, że politeizm nie był wynalazkiem czwartego tysiąca lat, ale musiał się ukazać o wiele wcześniej. Stanu jego jednak i początków nie znamy.

Toż samo możemy powiedzieć i o następnych falach ludów semickich: w chwili wyjścia ich z głębin pustyń arabskich i występowania na widownię historji poszczególne ludy semickie ukazują się nam, jako posiadające mniej lub więcej liczny panteon bóstw rozmaitych. Politeizm w ścisłem tego słowa znaczeniu jest formą religji wszystkich ludów semickich od czasów historycznych najdawniejszych. Początków ani przyczyn tego nie znamy, dokumenty stwierdzają nam fakt, który przeto nie może być zaprzeczony.

Wierzenia ludów semickich nie są u wszystkich jednakowe, chociaż daleka podstawa i tło musiały być kiedyś takie same. Panteon ich w czasach historycznych tak się przedstawia w krótkości:

Babilonja [5]) w najdawniejszych czasach (ok. 3000 r.) nie była jednolitem państwem, ale zbiorem wielu, niezależ-

nych od siebie, miast i miasteczek. Otóż, każde takie miasto posiadało swego boga, który był uważany za najwyższego i specjalnego opiekuna miasta i jego mieszkańców. W Uruk czczono boga Anu, w Nipur — Bel (En-lil), — Sin (księżyc) był czczony w Ur, Marduk — w Babilonie, Szamasz — w Sippar, bogini Isztar w Agade etc. Obok tych najwyższych bóstw były jeszcze bóstwa podrzędne. »Napisy już najdawniejsze, powiada L. Heuzey, wskazują, że w Sirpurli (Lagasz) istniało święte miejsce, poświęcone wielkiemu bogu lokalnemu — Nin-girsu (syn Bela)...« W grupie bóstw lokalnych była też małżonka boga Nin-girsu, bogini Bau i dwóch braci boskich Dunsagana i Galalim. Z innych bóstw L. Heuzey wymienia jeszcze boginie Ninni, Ninharsag, która uchodziła za matkę bogów, i Nina — siostra boga Ningirsu [6]).

Podobnież, przypuszczać należy, było też w innych miastach babilońskich. Każde musiało posiadać swego najwyższego boga i opiekuna, a obok niego był jeszcze cały szereg bóstw drugorzędnych.

Z czasem potworzyły się tam większe i mniejsze państewka. Miasto zwycięskiego zdobywcy stawało się stolicą, a główne bóstwo jego było odtąd głównem bóstwem i dla mieszkańców zwyciężonych. Bóstwa podbitych stawały się bóstwami drugorzędnemi, dołączano je do bóstw stołecznych, panteon w ten sposób stawał się coraz liczniejszy, a stojący na czele bóg zwycięskiego miasta był przez to jeszcze bardziej wywyższony. Tak np. w XXI w., za czasów króla Hammurapi'ego na czoło panteonu został wysunięty bóg Marduk, czczony w stolicy — Babilonie, bóstwa zaś innych miast przez króla podbitych spadły do roli podrzędnych. Dokładnej liczby bóstw w całem państewku lub poszczególnych miastach nie sposób podać dzisiaj, w dotychczas znanych t. zw. zaklęciach modlitewnych (t. zw. Szurpu) liczba ich dochodzi do 150.

Kiedy po upływie pewnego czasu liczba bóstw wzrosła, zostały one rozklasyfikowane, potworzono całe systematy teologiczne, wyjaśniające ich pochodzenie i stosunek wzajemny. Do ważniejszych bóstw babilońskich ogólnie czczonych były zaliczane następujące bóstwa, które zwykle łą-

czono w trójki: Pierwszą trójką — były: Anu, bóg nieba, król i ojciec bogów, — kult jego był b. dawnego pochodzenia, imię jego oznaczało ogólne pojęcie bóstwa, znakiem ideograficznym była gwiazda, był on uosobieniem nieba; małżonką jego Antu — ziemia. En-lil, bóg ziemi, ojciec bogów, stwórca świata, który dzierżył też władzę nad całym światem, był często utożsamiany z bogiem Bel (ogólno semicki ba'al), małżonką jego była Nin-lil — bogini miłości. Trzecim z pierwszej trójki był Ea, bóg wód podziemnych (Apsu) i głębokości, był on zarazem bogiem mądrości, przypisywano mu też stworzenie świata, a nawet innych bogów, w dawniejszych czasach był nazywany — Enki=pan kraju, i prawdopodobnie był pochodzenia sumeryjskiego; małżonką jego była Nin-ki, nazywana później Dam-ki-na — zapłodniona ziemia.

Drugą trójką były bóstwa charakteru astralnego: Sin, bóg księżyca a zarazem czasu, który określał dni, miesiące i lata, był on bóstwem mądrości praktycznej, nazywany często królem bogów nieba i ziemi, czczony był w Ur i Harran. Obok niego był Szamasz — bóg słońca, sędzia nieba i ziemi, rządca najwyższy świata całego; przedstawiano go jako gwiazdę (słońce) albo jako mężczyznę, z za pleców którego wychodziły promienie. Był on bogiem prawdy i sprawiedliwości, karał fałszywie przysięgających, jako taki podyktował Hammurapi'emu (u góry kolumny przedstawiony Szamasz, wręczający królowi) przepisy sprawiedliwości ludzkiej. Wreszcie należała do tej trójki — Isztar, bogini planety Wenus; jako planeta poranna — córka Sin'a i siostra Szamasza, jako zaś wieczorna — córka Anu; bogini podwójnego charakteru: miłości, życia i wegetacji, a zarazem, szczególniej u Assyryjczyków — bogini wojownicza, przedstawiana z łukiem i strzałami. Kult jej połączony był z praktykami niemoralnemi.

Jeśli badamy bóstwa babilońskie pod względem politycznym, to za czasów Hammurapi'ego — bóg Marduk w Babilonie był uważany za najwyższe bóstwo, któremu przypisywano stworzenie świata całego, nazywano go panem nieba i ziemi, panem i rządcą bogów i ludzi. Był on synem Ea, po którym odziedziczył wysokie boskie przy-

mioty; — małżonka jego Carpanit = rzucająca nasienie t. j. potomstwo. — W późniejszym czasie, kiedy państwo assyryjskie rozwinęło się potężne, na czele panteonu stanął bóg Aszur, któremu były przypisane wszystkie przymioty najwyższego boga. Marduk jeszcze jakiś czas odgrywał pewną rolę, ale w końcu (VI w. przed Chr) ustąpić musiał władzę i stanowisko synowi swemu — Nabu albo Nebo, bóstwu mądrości, pisma, w ręku którego była »tablica losów« ludzkich i boskich; małżonką jego była Taszmet. Ponadto Nin-ib był bogiem wojny i myśliwstwa, opiekunem rolnictwa; Nergal — bóg państwa umarłych i niszczyciel życia, w ręku którego były choroby i zarazy; małżonka jego — Ereszkigal — władczyni świata podziemnego. Adad, nazywany Ramman, bóg burzy, którego przedstawiano z pękiem piorunów w ręku. Tammuz albo Dumuzi (późniejszy Adonis u Fenicjan i Greków) nie należał do liczby wielkich bogów, ale za to cieszył się wielkiem uznaniem z tego powodu, że był kochankiem bogini Isztar; był on bogiem roślinności, umierał rok rocznie pod wpływem palących promieni słonecznych, a następnie zmartwychwstawał na wiosnę, co było połączone z licznemi opowiadaniami i uroczystemi obchodami.

Oprócz tych bóstw, które odgrywały większą rolę w życiu religijnem Babilończyków, były jeszcze inne bóstwa drugorzędne, zaliczane przeważnie do t. zw. duchów niebieskich. Liczba ich była bardzo wielka. W późniejszych czasach Aszurnazirpal wzywał w swoich modlitwach 6500 bogów i 900 niebieskich i ziemskich duchów. Z górą 3000 bogów i bogiń wylicza A. Deimel w swej pracy p. t. Pantheon Babylonicum. Nomina deorum e textibus cuneiformis excerpta. Romae 1914.

Ludy semickie, które poszły na zachód, nigdy nie doszły do takiej potęgi politycznej, co Babilończycy, i nie wytworzyły takiej, jak oni, kultury. Wskutek tego nie mamy od nich takich świadectw i dokumentów, jak o Babilończykach, któreby nam pozwoliły poznać ich dzieje najstarsze i poglądy religijne. Wiadomości o nich posiadamy z czasów dopiero późniejszych.

Narody te były pod względem liczebnym mniejsze, na-

tomiast, jako bardziej z sobą pokrewne, żyły w większym związku Stąd też wiele widzimy pojęć i poglądów religijnych, które są im wszystkim wspólne. Oprócz tego, w czasach szczególnie późniejszych ludy te zachodnio-semickie ulegały w wielkim stopniu wpływom kultury babilońskiej, przejmowały od Babilończyków nie tylko pojęcia religijno-moralne, ale nawet i bóstwa same. Jednakże nie jest wykluczone, że te pojęcia wzięte były ze wspólnego jeszcze skarbu semickiego czasów dawniejszych.

Do wspólnych pojęć zachodnich Semitów należą pojęcia o bóstwie najwyższem, któremu nadawano tylko różne nazwy, jak El (bóg), Ba'al (pan), Adon (władca). Pierwsze dwie nazwy należą do wspólnego skarbca czasów pierwotnych i, według zdania J. Lagrange'a, są dokumentem i świadectwem czystych i wzniosłych pojęć dawnych Semitów o Jednym Bogu Najwyższym[7]). W późniejszych czasach stały się one ogólną nazwą dla bogów, których czcili zachodni Semici w poszczególnych miejscowościach lub miastach. Bóstwo, czczone w danem miejscu, stawało się wówczas władcą lub panem danego miasta t. j. nazywano go Ba'alem z dodatkiem miejscowości, w której był czczony, a więc Ba'al-Hadad, Ba'al Haran. Ba'al Zebul etc. Z tego powodu liczba Ba'alów znacznie wzrosła u zachodnich Semitów, gdyż każde miasto, każda góra i dolina miały swego Ba'ala, który był ich władcą i panem.

Ale Ba'al był tylko ogólną nazwą bóstwa. Jakie zaś specjalne imię nadawano w poszczególnych miastach, dokładnie nie wiemy, albowiem imię Boga, jako opiekuna, było osłaniane wielką tajemnicą, a szczególnie wobec obcych[8]).

W części tylko udało się dotychczas poznać specjalne nazwy bóstw, które były czczone w poszczególnych miejscowościach. A więc Ba'al Arwadu był czczony pod nazwą Dagona, którego przedstawiano w postaci ludzkiej z rybim ogonem, i który był czczony w wielu miejscowościach Chanaanu, a szczególniej na wybrzeżu m. Śródziemnego, zamieszkałem później przez Filistynów. Ba'al Bejrutu był czczony pod nazwą Reszefa, którego kult rozszerzony był we wszystkich portach Fenicji. Bogiem Tyru był Melkart, co znaczy dosłownie: król miasta; kult jego miał charakter

astralny, gdyż na cześć jego palono ognie, które miały mu przywracać dawną moc i życie; kult jego znany był na Cyprze, w Egipcie, w Kartaginie, dokąd był zaniesiony przez fenickich kolonistów. W Byblos (Gebal) był czczony bóg Tammuz, którego kult był przeniesiony z Babilonji (tam się nazywał Dumuzi); na zachodzie bardziej był on znany pod ogólną nazwą — Adonisa (Adon = władca). Około tego bóstwa połączyły mitologiczne opowiadania babilońskie o Dumuzi z egipskiemi o Izydzie i Ozyrysie. W Sydonie głównem bóstwem był Eszmun, który był uważany za boga uzdrowiciela i był wyobrazicielem młodości, pełnej mocy; starożytni pisarze utożsamili go z bogiem Eskulapem (Asclepios), a kult jego znany był szeroko.

Każdy z tych bogów miał obok siebie boginię małżonkę, którą zwykle nazywano Ba'alat = pani, a które właściwie były żeńskiem wyobrażeniem bóstw samych. Pośród nich najbardziej znaną była Asztart (hebr. Asztoret, Astarta), której kult był rozszerzony daleko, nawet po za Fenicję, bo na Cyprze, Sycylji, Sardynji, w Kartaginie. Uważana ona była za małżonkę Ba'ala i wyobrażała żeńską moc rozrodczą. Jako taka była ona boginią ziemi (Ba'al bogiem nieba); ściśle mówiąc jednak, charakter jej nie może być ustalony, gdyż opowiadania o niej łączą się z najrozmaitszemi zjawiskami. Astarta była pochodzenia babilońskiego (Isztar), pisarze późniejsi nazywali ją Afrodyta, gdyż kult ich był bardzo do siebie podobny; często też mówią o praktykach niemoralnych w miejscach jej kultu; przedstawiano ją w Chanaanie w postaci krowy z rogami, lub niewiasty z rogami na głowie, przez co wyrażano jej charakter astralny (Asztoret Karnaim).

Oprócz Astarty czczono też w Chanaanie boginię Anath, ale szczegółów o niej brak; uważano ją jako boginię wojny, wyobrażano w hełmie na głowie, z tarczą i lancą w ręku, w czem podobną była do Isztar babilońskiej; Grecy porównywali ją z boginią Ateną.

Kult powyższych bóstw i bogiń był znany przeważnie w Fenicji i Chanaanie, skąd przeszedł z czasem do wszystkich kolonji, przez Fenicjan założonych, a szczególniej na wybrzeżach północnej Afryki, w Kartaginie. W mieście tem

ponadto była czczona bogini Tanit, specjalna opiekunka miasta, którą Rzymianie nazywali Virgo coelestis. Bogini ta utożsamiana była z Astartą, po której odziedziczyła przymioty. Nazywano ją »obliczem Ba'ala«, ale właściwie była ona małżonką boga Pene-Ba'al.

W ściślejszem pokrewieństwie z Izraelitami były inne plemiona semickie zachodnie: syryjskie (aramejczycy), które osiadły w północnej Mezopotamji i zachodnio-północnej Arabji, Arabowie (Izmaelici, Midjanici), Edomici, Moabici, Ammonici. Pod względem religijnym nie przedstawiają wielkich różnic z poprzedniemi grupami, posiadały nawet niektóre bóstwa te same, ale ponadto miały jeszcze swoje specjalne.

Aramejczycy[9]) (Syryjczycy) czcili pierwotnie Boga Najwyższego pod nazwą El, jak to możemy wnioskować z licznych imion własnych, połączonych z tem imieniem Bożem. Jeszcze w napisach t. zw. Hadada i Panammu spotykamy nazwę tego Boga, jako Boga specjalnego. Ale kiedy u Izraelitów ten Bóg El pozostał tylko Jednym, to u Aramejczyków, podobnie jak u innych Semitów, obok Boga El powstał szereg innych bóstw, wśród których stał się on równym, a nawet z czasem zajął drugorzędne stanowisko. Pierwszeństwo wśród bóstw aramejskich zajmował bóg Hadad (Adad) — bóg słońca, według dawnych pisarzów, ale właściwie — bóg grzmotów i piorunów. Był on pochodzenia babilońskiego, jak to potwierdza tożsamość nazwy i charakteru. Adad, bóg babiloński, był również bogiem deszczów i burzy. Kult Hadada szerzył się w północnej Mezopotamji i północnej Palestynie; wół był jego wyobrażeniem tak samo, jak u mieszkających na północy Hittytów wół był wyobrażeniem boga Teszup — również boga grzmotów i burzy. W ścisłym związku z Hadadem był Ramman (Zach. 12, 11 mylnie Rimmon), identyczny z babilońskim bogiem Rammanem, był on również bogiem burzy, a więc jakby sobowtórem Hadada, z którym później został utożsamiony.

Małżonką Hadada była bogini Atargatis (Atar Ate, Ktezjasz nazywa ją Derketo). Kult tej bogini bardzo przypomina Isztar, i dlatego zwykle bywa z nią utożsamiana

(Atar = Asztar = Isztar). Była ona beginią urodzajów i płodności. Stąd też w świątyni w Askalon u Filistynów była przedstawiana z rybim ogonem, na podobieństwo miejscowego boga Dagona. W Hierapolis świątynia jej stała na wyspie jeziora, w Syrji zaś ryby poświęcone były bogini i nie można było ich spożywać.

Oprócz tych bóstw Aramejczycy czcili jeszcze inne przeważnie pochodzenia obcego. W Haran czczono boga księżyca pod nazwą Sahar (babiloński Sin), który miał towarzyszkę Nikkal (bab. Nin-gal) i syna Nusk (bab. Nusku). Od Fenicjan był zapożyczony kult boga Reszefa albo Reszufa. Mieszkający zaś w Arabji (Tejma) Aramejczycy ogólną nazwę dla bóstwa mieli calm — wyobrażenie, statua, bałwan. Jako bóstwa ich były — Singalla, jedna z form boga księżyca i Aszira, którą zwykle utożsamiają z Aszerą Chananejczyków. Ponadto w Syrji czczono bóstwo Gad — (później Tyche) uosobienie szczęścia; prawdopodobnie pierwotnie był to bóg baal-Gad, który z czasem został przemieniony na boginię Tyche.

Mieszkańcy Palmyry pod względem językowym należeli do szczepu aramejskiego, ale znaczna część ludności była pochodzenia arabskiego. Stąd też poglądy ich religijne są bardzo rozmaite, zwłaszcza, że ponadto odbiły się na nich w znacznym stopniu wpływy babilońskie. Religji Palmyreńczyków czasów dawniejszych nie znamy, napisy palmyreńskie pochodzą dopiero z czasów I—III w. po Chr., dlatego też i poglądy ich religijne musiały uledz do tego czasu poważnym zmianom. Bóstwa palmyreńskie miały przeważnie charakter astralny, czczono przedewszystkiem słońce i księżyc. Najwyższem bóstwem był Baʿalszamen — władca nieba i pan świata, który w napisach greckich był nazywany Ζεῦς μέγιστος κεραύνιος. Zdaje się, że to był ten sam bóg, co syryjski Hadad. Ponadto, były dwie pary bogów innych: Malachbel, nazywany przez Rzymian Sol sanctissimus, a przez Greków utożsamiany z Jupiterem z Heliopolu (Baalbek) — Ἥλιος - był więc on bogiem słońca; Aglibol — bóg księżyca Bóstwa te nazywano »bogami ojczystymi«, gdyż oprócz nich były jeszcze inne bóstwa, pochodzenia babilońskiego. Bel i Archibol (druga para),

w których również czczono słońce i księżyc. Wreszcie, mamy jeszcze trzecie bóstwo słońca pod nazwą Szemesz, które również było nazywane bóstwem ojczystem. Jaka była różnica między bogiem Szemesz i Bel — obydwaj byli bóstwami słońca — nie wiemy. Przypuszczalnie, różnicy nie było żadnej. Fr. Baethgen sądzi, że bóstwa te w tem tylko się różniły, że Szemesz był bogiem miejscowym, a Bel — pochodzenia babilońskiego. Z czasem bóstwa te zostały z sobą utożsamione.

Boginie nie miały wielkiego znaczenia i kultu w Palmyrze. Z pośród nich wymienić możemy Atargatis, którą łączono z Malachbelem i zaliczano do bóstw ojczystych, — jak również Allat, boginię arabskiego pochodzenia, towarzyszkę Szemesza.

Nabatejczycy[10]) stanowili węzeł między Syryjczykami i Arabami. Historja ich nie jest jeszcze dotychczas dokładnie znana. W IV w. przed Chr. osiedli na stałe w miejscowości zajmowanej przedtem przez Edomitów i utworzyli potem nawet państwo (169 r. przed Chr. — 106 r. po Chr.). Stolicą ich była Petra, a napisy nabatejskie są odnajdywane od morza Czerwonego aż do Hauranu. Czcili oni wielu bogów, ale dotychczas nie znamy nazw ich wszystkich. Najwyższym bogiem — był Duszara = »pan świata i nieba«, a właściwie »ten, który dzieli noc od dnia«, t. j. świecące słońce. Był on bogiem słońca. W Petra czczono jego wyobrażenie — t. j. kwadratowy czarny kamień (4 stopy wysok. i 2 stopy szerok.), podobny do tego, jaki jest w Mekce. Według opowiadania Epifaniusza, matką Duszara była Virgo coelestis, a dzień jego narodzin obchodzono w Petra w noc Epifanii (Trzech króli) z wielką uroczystością[11]). — Towarzyszką Duszara była Manat albo Manuto, którą zwykle utożsamiają z boginią szczęścia, fortuny — Tyche. Oprócz niej czczono też boginię Al-Lah (Allah) pochodzenia arabskiego, w której jedni widzą gwiazdę poranną, inni księżyc. Wyobrażeniem jej był biały kamień kwadratowy, a niekiedy przedstawiano ją jako drzewo, podobnie jak i inną jeszcze boginię — Al-uzza = gwiazda poranna. Oprócz tych bóstw Nabatejczycy czcili jeszcze bóstwa inne, pochodzenia arabskiego — np. Habalu albo raczej Hobal, edomickiego np. Kos

(inni czytają Kaus) etc. Nadawano też królom własnym tytuł »boga«.

Na wschód od Chanaanu mieszkali Moabici i Ammonici [12]), którzy byli w blizkiem pokrewieństwie z Izraelitami, jak to przekonać się możemy z ich języka (Por. stela króla moabskiego Meszy z IX w. przed Chr., odnaleziona przez misjonarza A. Klein'a w 1866 r.). Naogół mówiąc, czcili oni takie same bóstwa, co ich bracia w Chanaanie i Fenicji. Mieli jednak pewne bóstwa specjalne, narodowe. Moabici (na południu) czci boga Kemosz lub Kamosz, prawdopodobnie słoneczne bóstwo nieba, a więc był on pewną odmianą Ba'ala; składano mu, jak innym bóstwom słonecznym, ofiary krwawe, a nawet ludzkie. Małżonką jego była Asztar-Kamosz. C. Orelli sądzi, że w religji moabskiej i w wyrażonych w napisie króla Meszy poglądach o bogu Kemosz można widzieć przejściowe stadjum, a mianowicie przejście od naturalnej jedności do wielkości w pojęciu bóstwa [13]). Kemosz bowiem jeden tylko uważany był za boga narodowego, a stosunek narodu do niego był wyłączny. Bóstwa innych narodów były uważane za niższe i wykluczane, ale nie zaprzeczano ich istnienia.

Ammonici (na północy) czcili boga Milkom, który znany jest nam ze Star. Test. (III Król. 11, 5. 33) pod nazwą Molocha, właściwie nazwa jego pochodzi od milk = król. I to bóstwo miało astralny charakter. Milkom był bogiem palącego słońca, któremu składano krwawe ofiary, nawet ludzkie, przeważnie z dzieci. Według tradycji żydowskiej przedstawiano go z głową wołu, z rękoma wyciągniętemi; — na nie to, po odpowiedniem rozpaleniu bałwana, kładziono dzieci, które w krótkim czasie ginęły.

Najbliższym pod względem pokrewieństwa ludem do Izraelitów byli Edomici, potomkowie Ezawa. Ponieważ przodek ich był bratem Jakóba, który wierzył w Jednego Boga, można byłoby przypuszczać, że wśród Edomitów idea Jednego Boga będzie zachowana, a następnie, że wśród nich powinno było się znaleźć wiele poglądów religijnych wspólnych z Izraelitami. Niestety, brak nam dokładnych wiadomości o historji tego ludu, a tem samem

o rozwoju jego poglądów religijnych. Ok. 300 r. przed Chr. zostali oni podbici przez Nabatejczyków. Z dokumentów bardzo późnych i nielicznych wiemy, że Edomici byli politeistami. Wiadomem jest, że czcili oni swe najwyższe bóstwo pod nazwą Kos (Kaus), gdyż nazwę tę spotykamy dość często w ich imionach własnych, jak np. Kosnatan = Kos udzielił, Kosbanah = Kos utworzył etc. Jaki był charakter bóstwa — nie wiemy; Józef Flawiusz świadczył, że Moabici ponadto czcili innego boga — Kozeh, ale pewnego potwierdzenia tej wiadomości nie mamy.

Choć wiadomości nasze o Edomitach są skąpe, Fr. Baethgen uważa je jednak za dostateczne, aby stwierdzić, że o monoteizmie, ani o pojęciach doń zbliżonych u Edomitów mowy być nie może[14]). W czasach dawniejszych poglądy te musiały być jednak wzniosłe.

Przypuszczać należy, że podobne do Edomitów pojęcia religijne miały inne plemiona sąsiednie, mieszkające na półwyspie Synaickim i w północnej Arabji, — Midjanici, Izmaelici, Kenici — wszystkie pokrewne Izraelitom.

W południowej Arabji mieszkały plemiona semickie, które już oddawna musiały tam się osiedlić[15]). P. Landersdorfer zalicza ich do drugiej fali semickiej, która na początku 2 tysiąca lat wyszła z Arabji i udała się na południe[16]) Dzisiaj mamy o mieszkańcach południowej Arabji wiadomości — dość liczne napisy, sięgające połowy II tysiąca lat przed Chr. Dowiadujemy się z nich, że były tam kwitnące państwa Main, Saba (królowa Saba), Hadramot i Kataban, które posiadały rozwiniętą kulturę. Pozostałe po nich dokumenty świadczą, że ludy te w pierwszych swych początkach historycznych były już politeistyczne. Panteon ich był dość liczny, bóstwa wszystkie miały charakter astralny, co jest dowodem wpływów babilońskich. Każdy z tych ludów miał swój własny panteon, ale najwyższe ich bóstwa dużo miały z sobą wspólnego. Była tam trójka bóstw, wymieniana zwykle w następującym porządku: Athtar, (Wadd w Main, Ilmukah w Saba, Sin w Hadramot, Amm w Kataban), Szamsz. Pierwsze bóstwo, wspólne wszystkim ludom — Athtar jest identyczne z Isztar babilońską, a więc bóstwem planety Venus. Oryginalnem tu jest, że bóstwo to

występuje tutaj jako bóstwo męskie, a tymczasem wymieniane na końcu — Szamsz = słońce jest bóstwem żeńskiem, zupełnie odwrotnie, aniżeli to było u Babilończyków. Przyczynę tej różnicy i zmiany należy upatrywać w koczowniczym lub osiadłym stanie ludów; u koczowników — męskiem bóstwem jest księżyc, żeńskiem — słońce, a przeciwnie bywa u ludów osiadłych. — Bóstwu księżyca nadawano rozmaite nazwy, jednakże nazwa z Hadramot przypomina babilońskie bóstwo księżyca. Bóstwo to było uważane za najwyższe i najważniejsze. Małżonką jego była Szamsz, a Athtar był ich synem.

Oprócz znaczenia astralnego nazwy ich mają społeczne znaczenie: W a d d = miłość, przyjaciel; A m m = stryj, opiekun; Ilmukah = bóg modłów.

Fr. Hommel zwraca uwagę, że imiona własne u tych narodów bardzo rzadko były połączone z nazwami tych bóstw, przeważnie spotykamy je połączone z i l u. Z faktu tego wnioskuje on, że w czasach dawniejszych bóstwa te nie były czczone przez nich, a przeto prawdopodobnie są one obcego i późniejszego pochodzenia. Pierwotnie ludy te musiały uznawać bóstwo I l u, t. j. Jednego Boga.

Pobieżny przegląd wierzeń religijnych ludów semickich — najbliższych sąsiadów Izraelitów, wykazuje nam dowodnie, że już od czasów najdawniejszych t. j. od chwili przynajmniej ukazania się na widowni historycznej (IV-ty tysiąc lat przed Chr.)[15]) wszystkie te narody wierzyły i cześć składały wielu i najrozmaitszym bogom. Ani jednego niemasz wśród nich ludu czy plemienia, któreby posiadało wiarę w Jednego tylko Boga, jako Najwyższego Pana. Politeizm był dla nich religją narodową przez cały czas istnienia ich politycznego i narodowego — aż do schyłku, do samego końca. Ukazały się te ludy jako politeiści i zakończyły swoje istnienie, jako politeiści.

Historja zaś ich wierzeń religijnych nam świadczy, że politeizm ich nie pozostał od najdawniejszych aż do ostatnich czasów na tym samym stopniu, ale ulegał powolnemu

rozwojowi i przeróżnym zmianom, prawdopodobnie wskutek teologicznych kombinacji kapłanów.

Najpierw możemy konstatować rozwój pod względem ilości bóstw. Nie ulega bowiem wątpliwości, że liczba bóstw w czasach dawniejszych była o wiele mniejsza, aniżeli w czasach ostatnich, kiedy liczba ich u wszystkich prawie była dość znaczna. Bonum est sui diffusivum. »Ta zasada, powiada P. Dhorme, musiała podobać się Babilończykom i Asyryjczykom, którzy niepomiernie namnożyli bóstw dobrych. Godzina nie wystarczyłaby, gdyby trzeba było tylko wyliczyć niezliczone bóstwa teologji oficjalnej. Nie tylko ciała niebieskie i ba'ale weszły do świata boskiego, ale każdy z tych bogów, utworzony na wzór magnatów ziemskich, miał swoją małżonkę, rodzinę, dwór i służbę, żołnierzy i posłów, którzy naturalnie mieli charakter boski« [18]). Stąd nic dziwnego, że w IX w. Aszurnazirpal, jak mówiliśmy, wzywał w swoich modlitwach 6500 bogów i 900 niebieskich i ziemskich duchów!

Powtóre, w samym panteonie zachodziły z biegiem czasu dość poważne zmiany: wzajemny stosunek bogów się zmieniał, bogowie niższego rzędu stawali się wyższymi, bogowie zaś wyższego rzędu stawali się drugorzędnymi. Tak n. p. w najstarszych napisach bóg Nin-girsu (Ninib) był uważany za syna Bela albo »wojownika Bela«, a więc sługę Bela. W późniejszych cokolwiek dokumentach bóg ten występuje już, jako posiadający władzę w swem ręku, a nawet jest mowa, że »ojciec jego Anu(?) i Bel trzęsą się przed nim (ze strachu) i starają się go uspokoić za pomocą podarunków«, a w końcu Ningirsu ogłoszony był za wyższego od ojca swego Bela. W jednym z tekstów jest mowa, że Ningirsu prowadzi walkę z Belem i z Anu i przewraca ich na ziemię [19]).

Podobny przykład mamy z bogiem Mardukiem, Nabu etc. W najstarszych dokumentach rzadko jest mowa o Marduku. Dopiero od czasów Hammurapi'ego i potęgi Babilonu Marduk występuje na czoło panteonu babilońskiego. Hammurapi nazywa go belum rabum — pan wielki — (tytuł dawany dotychczas Belowi), następnie powoli przenoszone są na niego przymioty Bela i Anu, którzy schodzą na dalszy plan, tak że w późniejszych czasach Marduk staje się for-

malnie najwyższym władcą całego świata, a przeto i stwórcą świata, ludzi etc. Ale w ostatnich wiekach przed Chr. w napisach babilońskich znowu cisza prawie zupełna o Marduku. Z upadkiem Babilonu Marduk stracił dawne swe znaczenie [20]).

Wreszcie rozpatrując literaturę t. zw. zaklinaniowo-magiczną (Maklu i Szurpu), możemy stwierdzić stałe obniżanie się pojęcia bóstwa, jego wyższości nad światem, potęgi, a jednocześnie wywyższanie zaklinaczy i ich środków magicznych. Hymny i modlitwy z czasów dawniejszych były nadzwyczaj wzniosłe, piękne i czyste, były naturalnym wylewem duszy względem bóstwa zawsze dobrego, — tymczasem w czasach późniejszych wzniosłość hymnów i modlitw była bardzo obniżona przez rozmaite poglądy i formułki magiczne. Myślano, że mają one moc niewątpliwie wyższą nad bóstwami i zmuszają je do wypełnienia próśb ludzkich, albo też skutecznie przeciwdziałają złym zamysłom złych duchów t. zw. edimmu albo utukku limnuti. Bogowie nie byli już wówczas najwyższemi istotami, ale raczej ofiarnicy i zaklinacze, którzy swemi magicznemi zaklęciami i formułkami mieli moc wyższą nad nimi.

§. 3. Monoteizm izraelski zapożyczeniem.

Pośród ogólnego potopu przekonań i praktyk politeistycznych na Wschodzie jeden tylko naród izraelski wierzył w Jednego Boga, jako Najwyższego Pana. I wiarę tę od pierwszych chwil swych historycznych t. j. od czasów Abrahama przechował on w czystości, pomimo najprzeróżniejszych warunków nieprzyjaznych, przez cały czas swego narodowego istnienia. Jest to zjawisko w historji naprawdę nadzwyczajne i wyjątkowe!.

Sądząc po ludzku i stosując ogólne normy powstawania i rozwoju narodów, naród izraelski, — nigdy liczebnie wielki, otoczony ze wszystkich stron narodami politeistycznemi, a nawet mieszkający np. w Egipcie i Chanaanie pośrodku nich, — powinien był, tak samo jak one, być i pozostać politeistycznym. Tymczasem historja mówi nam co innego.

Ta wyjątkowość narodu hebrajskiego pod względem religijnym musi każdego uderzyć i zastanowić. Każdemu musi nasunąć się pytanie: czem taką wyjątkowość wytłumaczyć. I rzeczywiście, w ostatnich czasach pytanie to tembardziej się nasuwało, kiedy odkrycia na Wschodzie coraz więcej światła rzucały na ludy starożytne — sąsiadów hebrajskich. Kiedy jednakże dla wielu badaczów zjawisko to z punktu widzenia historycznego wydawało się i wydaje niezrozumiałem i niewyjaśnionem, to znaczna liczba badaczów racjonalistycznych usiłowała monoteizmowi izraelskiemu zaprzeczyć i odebrać cechę wyjątkowości i oryginalności, wyjaśnić go albo przez zapożyczenie od innych ludów starożytnych, albo przez specjalne właściwości ludu hebrajskiego, albo wreszcie — podporządkować go ogólnym prawom, przez nich samych ustanowionym, rozwoju religijnego.

Usiłowaniom tym należy poświęcić kilka awag.

Rozpoczynając od 1880 r. przeważnie niemieccy pisarze usiłowali wykazać, że monoteizm izraelski jest zapożyczony i przejęty od narodu babilońskiego. Fr. Hommel [21]), Herm. Ranke [22]), H. Winckler [23]), Fr. Delitzsch [24]), A. Jeremias [25]), Br. Baentsch [26]) są najpoważniejszymi przedstawicielami tych poglądów. Szczególnego zaś rozgłosu nabrała sprawa po odczytach Fr. Delitzsch'a w Berlinie w 1902 r., które wywołały gorącą i długą dyskusję i walkę na ten temat [27]).

Fr. Hommel, H. Ranke, stwierdziwszy fakt chaldejskiego pochodzenia Abrahama, dochodzili do wniosku, że pod względem religijnym nie różnił się on w niczem od swoich opuszczonych w Chaldei współbraci. Fr. Hommel przyznaje, że Abraham był monoteistą, ale monoteizm jego nie był zjawiskiem nadzwyczajnem i wyjątkowem. W tych bowiem czasach t. j. w XXI w. przed Chr., monoteizm w Babilonji był ogólnem zjawiskiem, jak to można wnioskować z licznych hymnów na cześć boga księżyca-Sina. Wprawdzie, powiadał, monoteizm ówczesny nie był czysty i właściwy, gdyż ogół cały oddany był bałwochwalstwu, ale w każdym razie był to »pewnego rodzaju monoteizm«. H. Ranke potwierdzał zdanie swego mistrza przytaczając liczne imiona własne z tego okresu, połączone z imieniem bożem Ilu, i wykazując, że wszystkie osoby, które nosiły te imiona, uznawały

Ilu za Boga, a przytem za Boga Najwyższego. Podobnież sądzili i inni badacze.

Jeżeli zaś zapytamy, jaki to był ówczesny monoteizm babiloński, jakie to bóstwo było uznawane przez Babilończyków za najwyższe, otrzymamy odpowiedź nie jednakową.

Fr. Hommel widział monoteizm w kulcie Sin'a — boga księżyca (Mondkultus). Rzeczywiście, bóg Sin w najdawniejszych czasach, jak to zwykle bywa u narodów jeszcze koczowników, stał na czele sumero-babilońskiego panteonu, a w hymnach głoszony on był za »pana nieba, boga, stwórcę, którego jasność przewyższa jasność wszystkich bogów«. W jednym hymnie na cześć Sina czytamy: »Panie, władco bogów, który na niebie i na ziemi jeden jesteś najwyższy«. W innym zaś: »na niebie kto jest najwyższy? Ty jeden jesteś najwyższy...« Sin'owi przyznawana też była wszechmoc, na jego bowiem słowo »wszystkie Igigi[28]) i Anunnaki[29]) padają na twarz, całują ziemię«. W stadjum pełni nadawano Sin'owi nazwę En zu, której, według wyrażenia Gudea, nikt nie może wytłumaczyć, a nawet bogowie nie potrafią zrozumieć jej tajemnicy. A w napisie jednej ze świątyń mówi się o Sin'ie: »Pan bogów nieba i ziemi, król bogów, bóstwo bogów (ilani sza ilani), którzy mieszkają w niebie«. To wyrażenie ilani sza ilani oznacza, że Sin był nie tylko bogiem nad bogami, ale bóstwem par excellence nad wszelkiem bóstwem[30]).

Otóż, na podstawie tych wyrażeń, mówiących o wysokich przymiotach boga Sin'a, Hommel wnioskuje, że bóg ten był uważany przez Babilończyków za bóstwo najwyższe, — a kult jego był monoteistyczny[31]). Monoteizm przeto Abrahama, tak dalej utrzymuje, jak również Mojżesza i całego narodu hebrajskiego był kultem najwyższego bóstwa — Sin'a. Tylko imiona bogów były różne: u Babilończyków — Sin, u Izraelitów — Jahwe, ale właściwie jest to jedno i to samo bóstwo

Twierdzenie jednak Hommel'a, choć ma za sobą potwierdzenie w licznych napisach, jest niedorzeczne. Najpierw, kult bóstwa Sin'a nie może być uważany za kult monoteistyczny w ścisłem tego słowa znaczeniu t. j. wykluczający kult innych bóstw. Wiadomem bowiem jest z przeglądu bóstw babilońskich, że oprócz boga Sin'a ówcześni Babilończycy

czcili wiele innych bóstw, którym dawali nie mniej wysokie pochwały i przymioty, — a przytem Sin nie był sam, w Ur bowiem i Haran, gdzie kult jego najbardziej był szerzony, dodawano ma małżonkę Ningal, a dziećmi jego byli Szamasz i Isztar, jak również Nusku-bóg ognia. To zaś bezwzględnie sprzeciwia się pojęciu monoteizmu!

Że zaś w hymnach i modlitwach Sin wychwalany jest jako bóstwo najwyższe i obdarzany wysokiemi przymiotami, to okoliczność ta bynajmniej nie stanowi całkowitej cechy charakterystycznej i istotnej monoteizmu. Pojęcie bowiem i przymiot wyższości Sin'a, jako boga księżyca, pochodzi stąd, że księżyc u narodów koczowniczych większą odgrywa rolę i większe ma znaczenie, aniżeli inne ciała niebieskie. W krajach bowiem południowych, gdzie słońce pali podczas dnia, wędrówki koczowników są możliwe tylko w nocy przy świetle księżyca, stąd właśnie księżyc ma u nich większe znaczenie, aniżeli słońce. — Wychwalanie zaś bóstwa w hymnach jest zjawiskiem w historji religji bardzo częstem i zwykłem. Tłumaczymy to przez bardziej podniesione chwilowo uczucie autora hymnów lub modlitw, któremu w owej chwili nie możemy odmówić szczerości. Ale należy zwrócić uwagę, że, kiedy ten sam człowiek potem będzie się zwracał z prośbą lub chwalił innego boga, to takież same będzie mu przypisywał przymioty i oddawał pochwały, jakie przedtem przyznawał Sin'owi. Podobne zjawiska mamy też w innych religjach np. wedyjskiej, egipskiej. Stąd też nic dziwnego, że w literaturze babilońskiej mamy też liczne hymny na cześć innych bogów, w których takie same są oddawane pochwały np. Szamaszowi, Mardukowi etc., co i Sin'owi. Dlatego też dziwnem jest, dlaczego Hommel uznał kult Sin'a wyłącznie za monoteistyczny, wyłączając kult innych bóstw, które nie mniej w owych czasach były uważane za najwyższe.

Zresztą niedorzeczne jest twierdzenie Hommel'a i jego zwolenników z tego też względu, że nie zwracają oni uwagi na wielką różnicę, jaka zachodzi w pojęciu Izraelitów o Bogu — Jahwie i w pojęciu Babilończyków o bóstwie Sin. Między Jahwą i Sin'em oprócz nazwy — bóg, nie tylko niema nic wspólnego, ale przeciwnie, jest bardzo wielka różnica, i to nawet do tego stopnia, że zestawienie, a tem-

bardziej ich utożsamienie jest samo w sobie niedorzecznością. Sin bowiem był bóstwem księżyca, a więc kult jego był zwykłym kultem tego ciała niebieskiego, gdy tymczasem Jahwe był Istotą transcedentalną, nadprzyrodzoną, istniejącą z siebie, Stwórcą i Panem całego świata, Jedynym Bogiem dla Izraelitów!

Fr. Delitzsch twierdził również, że monoteizm był znany w Babilonji, ale ideę monoteistyczną widzi on w kulcie boga Marduka. Jest on zdania, że »religja osiadłych w Babilonji Semitów szybko rozpłynęła się w zakorzenionym tam od stuleci jsskrawym politeizmie... który był przez trzy tysiące lat religją państwową Babilonu«, jednakże pomimo to »wolne i oświecone duchy otwarcie nauczały, że Nergal i Nebo bóg księżyca i bóg słońca, bóg grzmotów Adad i wszystkie inne bóstwa jedno stanowią z Mardukiem, bogiem Babilonu«. Zdanie to swoje opiera Delitzsch na jednym tekście, ale z czasów późniejszych (VI w. przed Chr.), ogłoszonym przez Pinches'a w 1895 r. w Journal of the Transactions of the Victoria Institute. Tekst ma 14 wierszy, ale tylko 8 jest zachowanych w całości. Mówi on:

ilu Ninib Marduk sza alli (Ninib-Marduk roślinności)[32])
ilu Nergal Marduk sza gablu (Nergal-Marduk walki)
ilu Za-ma-ma Marduk sza tahazi (Zamama-Marduk bitwy)
ilu Bel Marduk sza belutu u mitluktu (Bel-Marduk władzy i panowania)
ilu Nabu Marduk sza nika-su (Nabu-Marduk bogactwa)[33])
ilu Sin Marduk munammir muszi (Sin-Marduk przyświecający w nocy).
ilu Szamasz Marduk sza kinati (Szamasz-Marduk sprawiedliwości)
ilu Addu Marduk sza sunnu (Addu-Marduk deszczu).

Fr. Delitzsch wyjaśnia: bóg Marduk jest pisany i nazywany: Ninib, jako posiadacz mocy, Nergal wzgl. Zamama — jako pan walki wzgl. bitwy, — Bel jako posiadający władzę, Nebo jako posiadacz bogactw, Sin jako przyświecający w nocy, Szamasz jako pan tego wszystkiego, co jest prawe, Addu jako pan deszczów, — tak że imiona Ninib i Nergal, Sin i Szamasz są tylko rozmaitemi nazwami jednego i tego samego boga Marduka, wszystkie są jedno z nim i w nim«[34]).

Ale to wyjaśnienie Delitzsch'a wielu assyrjologów odrzuca. V. Hilprecht[35]) uważa, że wyraz Marduk w tym tekście należy rozumieć w znaczeniu ogólnem i dlatego przekłada: Ninib, bóg mocy, Nergal — bóg walki etc. Ale choćby ten przykład był niedokładny, to w każdym razie wnioski Delitzsch'a o kulcie monoteistycznym Marduka nie są właściwe. Marduk bowiem dopiero od czasów hegemonji Babilonu został wysunięty na czoło panteonu, został uznany za boga najwyższego. Ale przyznanie mu godności najwyższego boga nie było połączone z wykluczeniem innych bogów, jako niebogów. Obok Marduka, równorzędnie i jednocześnie czczono innych bogów, jak to z przeglądu bóstw babilońskich mogliśmy się przekonać.

Zwrócić też należy uwagę, że w tym tekście nie wszystkie przymioty innych bogów zostały przyznane Mardukowi, ale tylko pewne t. j. przedstawiające jedną stronę ich charakteru. Stąd przeciwko twierdzeniu Delitzsch'a można wnioskować, że inne bóstwa nie były całkowicie pochłonięte przez Marduka, ale istniały w dalszym ciągu, okazując swą działalność boską pod innym względem.

Inni badacze przypuszczają, że ten tekst można też rozumieć o pochwałach i wywyższaniu innych bogów. Wyrażenie np. Ninib jest Marduk mocy — tłumaczą: kiedy Ninib walczy, jest on tak mocny jak Marduk, kiedy ten walczy. Jest to więc pochwała dla Niniba, że równa się on pod względem mocy Mardukowi najwyższemu bogu![36]). Nie jest to wprawdzie właściwe rozumienie tekstu, ale w każdym razie przemawia przeciwko Delitzsch'owi, który swoje wyjaśnienie podawał w bardzo apodyktycznych słowach.

Przyznajemy, że w tekście podana jest pochwała Marduka, ale odrzucamy tłumaczenie Delitzsch'a. Gdyby bowiem Marduk pochłonął w swojej istocie wszystkie inne bóstwa, a zostały po nich tylko imiona, to z tego powinno było konsekwentnie wypływać: jeśli jedynie Marduk jest tem wszystkiem, czem są poszczególni bogowie, to ci są zupełnie zbyteczni, są tylko nazwami istoty Jednego Marduka. Ale w Babilonie takiego właśnie wniosku nie wyprowadzono![37]). Mardukowi przyznawano przymioty innych bogów, które go przez to wywyższały ponad nich i czyniły pierwszym, ale

nie wykluczano istnienia innych. Marduk był pierwszym, ale pośród innych bogów.

Zresztą, należy jeszcze zauważyć, że tekst jest późniejszego pochodzenia z VI w. przed Chr. Był on rezultatem kombinacji ówczesnych kapłanów babilońskich, którzy widocznie zastanawiali się nad ideą jednego najwyższego Boga, przewyższającego mocą innych bogów. Podobne dążenie można stwierdzić i u innych narodów, jak np. Greków [38]). Ale, ponieważ kombinacje te pochodzą z czasów późniejszych, przeto dziwić się trzeba, że Delitzsch, wyprowadzał monoteizm izraelski, który istniał od samych początków historycznych narodu, od niestwierdzonego monoteizmu babilońskiego, którego ślady miały pochodzić z VI w. przed Chrystusem.

Ponadto Fr. Delitzsch w udowodnianiu swej tezy powołuje się na inny argument, który poprzednio przez Fr. Hommel'a i Ranke'go był wysuwany, a mianowicie, na imiona własne połączone z wyrazem ilu. Stwierdził też on istnienie u Babilończyków w III im tysiącu lat nazwy Jave, oznaczającej specjalnego Boga t. j. tego samego, co Jahwe u Hebreów.

Ale i te argumenty Delitzsch'a są zupełnie bezpodstawne. Jak to już poznaliśmy, babilońskie imiona własne, połączone z ilu, a znane z napisów późniejszych, nie są dowodem pewnym, że w tych czasach u Babilończyków istniała wiara w Boga Ilu. El Imiona te bowiem pochodzą z czasów dawniejszych, są przeto dowodem, że w tych właśnie czasach dawniejszych — u pierwotnych Semitów istniała wiara w tego Boga; a nadawanie ich w czasie późniejszym było może bezwiednem, wypływającem z przywiązania do tradycji, wspomnieniem i potwierdzeniem tego.

To samo należy powiedzieć o nazwie Boga Ja've. Pojęcie Boga Ja've sięga czasów dawniejszych, należy do zamierzchłej przeszłości, a imiona Ja-a'-ve-ilu, Ja-u um-ilu są tylko potwierdzeniem tego, bynajmniej zaś nie dowodzą, że Babilończycy w czasach historycznych czcili Boga Jahwe. Przegląd bóstw babilońskich nie wykazał nam Boga Jahwe. Izraelici, a właściwie Abraham nie mógł przeto zapożyczyć od nich monoteizmu.

Badanie i znajomość religji assyro-babilońskiej zmusza nas, że zasadniczo wypowiadamy się przeciwko istnieniu u Babilończyków monoteizmu w znaczeniu właściwem.

Czemże bowiem są wszystkie bóstwa assyro-babilońskie t. j. jakie o nich mieli pojęcie sami Babilończycy, jaki był charakter bóstw i jaka ich geneza? Wszyscy naogół historycy religji assyro-babilońskiej zgodnie utrzymują, że charakter jej był czysto naturalistyczny, to znaczy, że istotą jej był kult zjawisk przyrody. Wprawdzie ogólne pojęcie bóstwa było u Babilończyków bardziej wzniosłe, aniżeli np. u Egipcjan lub Greków, ale bogowie sami niczem innem nie byli, jak tylko uosobieniem przeróżnych zjawisk naturalnych, a przedewszystkiem astralnych. Bóstwa Szamasz, Sin, Isztar, Adad etc. były właściwie pierwotnie ciałami niebieskiemi, i to w znaczeniu dosłownem t. j. że słońce, księżyc, gwiazdy uważano za bóstwa, i jako do takich zasyłano modły i składano hołdy. »Tożsamość między gwiazdą, powiada P. Dhorme, i bogiem wydaje się nam rzeczą pewną. Wyobrażenia ich zachowały nam tego wspomnienia. Tarcza słoneczna z falistemi promieniami przedstawiała boga Szamasza; księżyc — przedstawiał Sin'a i gwiazdka z wielu promieniami przedstawiała Isztar«[39]). Nawet w późniejszych czasach, kiedy powstała różnica między bogiem i gwiazdą, która stała się tylko jego mieszkaniem lub symbolem, i kiedy mitologja nadała bóstwom kształt antropomorficzny, gwiazdy same w sobie były czczone jako bóstwa. Liczne hymny[40]) na cześć bóstw wyraźnie potwierdzają to zdanie. Np. w hymnie do boga słońca Szamasz czytamy: »O Szamasz, gdy wychylasz się z poza wielkiej góry, gdy wychodzisz z Dul azag, gdzie są określone przeznaczenia, gdy wychodzisz z poza fundamentów nieba, gdzie niebo i ziemia się łączą, wówczas wielcy bogowie zbliżają się do ciebie... ludzie, narody wszystkie razem zwracają się do ciebie! Zwierzęta, które się poruszają, czworonożne, oczy ich są zwrócone do ciebie, do twego wielkiego światła«[41]).

Podobne wyrażenia czytamy w innym hymnie do bóstwa księżyca — Sin'a: O boże Sin, o Nannar[42]), o jaśniejący, o boże czysty i błyszczący, o Sin, którego blask jest zawsze nowy, ty, który oświecasz ciemności«. Podobne zdanie i zwroty

mamy w hymnach do wszystkich prawie bóstw babilońskich. Pojęcie więc Babilończyków o bóstwie nie było transcedentalne, ale było naturalistyczne, bóstwa te były uosobieniem wszelakich zjawisk i sił przyrody.

I dlaczego też świat cały, w oczach Babilończyków, pełen był bóstw najrozmaitszych, większych i mniejszych, którym odpowiednio do różnych zjawisk, nadawano różne nazwy. Wątpliwości o ich istnieniu, powiada J. Hehn, nie było nigdy; bóg istnieje, jak długo istnieje forma i działalność zjawisk, w których się on ukazuje [42]).

Ponieważ zjawiska przyrody są w pewnej zależności od siebie, dlatego też między bóstwami babilońskiemi była zależność, którą tłumaczono przez pokrewieństwo i pochodzenie. Bogowie bowiem nie istnieli od wieków, każdy z nich miał swój początek. O ich początku i powstawaniu dowiadujemy się z poematu »Enuma elisz«. Treścią jego kosmogonia t. j. historja powstawania świata, ale jednocześnie i teogonia t. j. historja powstawania bogów. Kosmogonia i teogonia były w ścisłym ze sobą związku [44]). Stosunek bóstw w nie jednym wypadku jest dziwny i niezrozumiały, jak np. Isztar jest córką boga Sin'a, a jednocześnie córką Anu i Enlil'a, a Nusku, bóg ognia synem Anu, pierworodnym Enlil'a, i stworzeniem Ea, — ale stosunek ten będzie zrozumiały, kiedy przypomnimy, że mowa tu jest o ogniu, który jest zjawiskiem niebieskiem, ziemskiem i podziemnym.

Nie ulega więc najmniejszej wątpliwości, że bóstwa babilońskie są uosobieniem zjawisk i sił przyrody [45]). Czy przeto, wobec takiego charakteru bóstw, możemy mówić o monoteizmie babilońskim, pojmowanym we właściwem znaczeniu, jako kulcie Jednego Boga, istniejącego od wieków, który jest Istotą ponadświatową, i zarazem Stwórcą i Panem Najwyższym całego świata? Choćby nie wiem jakie przymioty najbardziej wzniosłe i idealne nadawane były temu lub innemu z bogów babilońskich, przymioty te nie mogą być dowodem istnienia monoteizmu u Babilończyków. Brak będzie podstawy. Pomijając bowiem nawet mnogość, — to jedno już wystarczyć powinno najzupełniej — bóstwa babilońskie nie są bóstwami, ale tylko uosobionemi i ubóstwionemi zjawiskami przyrody! Cóż przeto może mieć wspólnego mono-

teizm izraelski z takiemi pojęciami i charakterem bóstw babilońskich? A tembardziej, czy można poważnie twierdzić, że monoteizm izraelski jest pochodzenia babilońskiego?

A. Jeremias[46]) i Br. Baentsch[47]) zgadzają się również, że o monoteizmie babilońskim mowy być nie może. Baentsch w pracy swojej rozpatrzył religje wszystkich ludów semickich i w końcu oświadczył, że one nigdy nie miały monoteizmu, jak go miał naród izraelski. Natomiast dwaj ci uczeni uważają za bardzo prawdopodobne, że u Babilończyków były pewne pojęcia i dążenia (Strömungen) monoteistyczne, z których następnie rozwinął się monoteizm izraelski. Swoje przypuszczenia opierają oni na usiłowaniu wywyższania pewnych bóstw do stanowiska pierwszego i najwyższego, a następnie, na hymnach i modlitwach, a szczególniej t. zw. psalmach pokutnych babilońskich, w których często są wypowiadane bardzo wzniosłe pojęcia o bóstwie w ogólnem znaczeniu. W tych hymnach i psalmach, powiadają, serce ludzkie wyrywa się z tego padołu płaczu do »boga nieznanego i bezimiennego« (summus deus) i u niego szuka dla siebie oparcia i pomocy. Sądzą przytem oni, że te pojęcia i dążenia monoteistyczne nie były udziałem szerokich mas ludu prostego, ale tylko kapłanów i osób wtajemniczonych. Oni to, jako jednostki bardziej wykształcone, widzieli nieracjonalność poglądów politeistycznych i bałwochwalstwa, w dociekaniach swoich dochodzili do przeświadczenia o konieczności istnienia jednego, najwyższego bóstwa. »Podział świata na trzy części (niebo, ziemia i wody podziemne) wskazywał trójkę bogów Anu, Bel i Ea, którzy rządzili i byli najwyższymi panami tych królestw, ale teologja doprowadzała do postawienia na ich czele tylko jednego boga. Anu jest summus deus we właściwem znaczeniu, nazywany on już był przez Gudea królem bogów«.

Poglądy Jeremias'a i Baentsch'a nie są pozbawione racji, ale tyko pod pewnym względem. W dokumentach assyro-babilońskich, a szczególniej w hymnach i t. zw. psalmach pokutnych[48]) mamy rzeczywiście wiele wyrażeń i pełnych ufności uczuć, które na pierwszy rzut oka zdają się

przemawiać za tem, że ich autorowie posiadali o bóstwie pojęcie bardzo wzniosłe i nie wiele odbiegające od monoteizmu. Niektóre modlitwy są tak piękne i czyste, że gdyby zamienić imię boga i bogini babilońskiej na imię świętego lub Matki Bożej, mógłby je odmówić każdy chrześcjanin. Ponadto, pojęcia o niektórych bóstwach były rzeczywiście wysokie. Anu np. był uważany za najwyższego boga wszystkich zjawisk. Wyraz a n u t u oznaczał bóstwo w najwyższem znaczeniu. Marduk był uważany za najwyższego władcę świata i wszystkich ludzi; Ea przedstawiał najwyższego stwórcę i rozumnego urządziciela świata etc.

Czy jednak te pojęcia, jak i powyższe wyrażenia można uważać za wyraz pojęć lub tylko dążeń monoteistycznych w Babilonie? Religijna praktyka ich życia codziennego od czasów najdawniejszych aż do ostatnich zaprzecza temu wyraźnie. Najwyższym bowiem nie był tylko jeden bóg z wyłączeniem innych, ale przymioty najwyższości przyznawane były kolejno temu lub innemu bogu. A przytem, ta najwyższość miała swoją przyczynę w zjawiskach naturalnych i ich znaczeniu dla życia ludzkiego. Bóg Sin uważany był za najwyższego i najważniejszego przez ludy koczownicze, już o tem mówiliśmy; Szamasz — bóg słońca uważany był za najwyższego, gdyż dla ludów osiadłych słońce posiada największe znaczenie, i dlatego u ludów np. zachodnio-semickich główne bóstwo było przeważnie bóstwem słońca etc.

Co się zaś tyczy uczuć wzniosłych w hymnach, to uczucia te również nie były skierowywane do jednego bóstwa z wykluczeniem innych, ale wyrażano je kolejno do tego lub innego bóstwa, do którego autor czy modlący zwracał się z prośbą. Uczucia były wzniosłe, modlitwy piękne, ale nie są one dowodem monoteistycznych pojęć lub dążeń w kierunku monoteistycznym. »Wszędzie, powiada J. Lagrange, pojęcia religijne są jakby przepojone głębokiem odczuciem właściwej wyższości bóstwa. Idea ta, która przyjmuje, że bóstwo jest jedyne i proste, jest zarazem przystępną dla umysłów najbardziej niekulturalnych: nic nie przeszkadza wnioskować, że jest ona tak dawna, jak ludzkość[49]). Wzniosłe wyrażenia i uczucia hymnów babilońskich możemy właśnie

uważać za wyraz takiego ogólnego wśród ludzkości nastroju i odczuwania istnienia jednego najwyższego bóstwa.

Nie zaprzeczamy więc, że w literaturze babilońskiej dosyć często spotykamy wzniosłe uczucia i pojęcia o bogach; możnaby je nazwać motywami monoteistycznemi, przebłyskami, ale na nazwę świadomych dążeń do właściwego monoteizmu nie zasługują. A jeśli chodzi o nazwę monoteizmu, to możnaby go określić monoteizmem uczuciowym. Kiedy człowiek zwraca się z prośbą do bóstwa, do którego czuje większe zaufanie, to w prośbie tej, dla skuteczniejszego wysłuchania, używa on wyrażeń i zwrotów takich, któreby uczyniły go w oczach bóstwa miłym i godnym wysłuchania. Podczas modlitwy człowiek zwraca się do jednego bóstwa, ono jedno tylko dla niego w tej chwili istnieje, — i dlatego właśnie wyrażenia o jednym, najlepszym, najwyższym etc. są zupełnie zrozumiałe. Ale każdy widzi, że to tylko chwilowe uniesienie i chwilowe uczucie serca ludzkiego, które nie może być dowodem poglądów monoteistycznych. Albowiem, kiedy ten sam człowiek zwracał się z prośbą do innego bóstwa, przyznawał mu również takie same przymioty.

»Dążenia monoteistyczne«, o których Jeremias i Baentsch mówili, są właśnie takim uczuciowym monoteizmem.

Jeszcze inną nazwę można dać owym »dążeniom« — wywyższania bóstw babilońskich, a mianowicie monoteizmu politycznego. Zależał on bowiem od warunków politycznych. Mówiąc o Marduku wykazaliśmy, że wywyższenie jego ponad inne bóstwa pochodziło i zależało od zwycięskich podbojów Hammurapi'ego. Bóstwa podbitych miast schodziły do roli drugorzędnych, a Marduk bóg Babilonu stawał się ich panem, królem i bogiem. Jasna rzecz, że monoteizm polityczny nic niema wspólnego z monoteizmem właściwym.

Jako wniosek naszych roztrząsań wyprowadzamy: w Babilonie przez cały czas historyczny nie znano monoteizmu właściwego; powszechnie, od początku do końca jego dziejów panował tam politeizm. Monoteizm przeto izraelski nie mógł być zapożyczony od Babilończyków.

Monoteizm Izraelski musi mieć gdzieindziej swoje początki.

Trzeba tu jeszcze wspomnieć o stosunku monoteizmu izraelskiego do religji egipskiej.

Jeszcze przed niedawnemi czasy wielu egiptologów, których uderzała podniosłość wyrażeń i uczuć w hymnach na cześć bóstwa słońca Ra i Amon Ra, jak również wysokie przymioty, jakie temu bóstwu przyznawano, nie wahało się twierdzić o istnieniu monoteizmu u starych Egipcjan. H. Brugsch np. przytaczał następujące wyjątki z tekstów egipskich o bóstwie. »Bóg jest jeden i jedyny, a obok niego innych bogów niema«, »jeden, który wszystko stworzył« — »bóg jest duchem niewidzialnym« — »bóg jest od początku świata i był od początku« — »był już wtedy, gdy jeszcze niczego nie było« — »bóg jest wieczny i nieskończony« — »trwa on nieskończone czasy i trwać będzie przez wieczność całą« — »bóg jest niewidzialny i postaci jego nikt nie widział« — »imię jego jest ukryte« — »bóg jest prawda« — »żyje on w prawdzie« — »bóg jest życiem i życie jest tylko w nim« — »daje on życie ludziom« — »bóg stwarza, sam nie będąc stworzony, powołuje do bytu, sam nie pochodząc« — »bóg wszystko stworzył« — »wszystko, co z jego serca pochodzi, staje się natychmiast, a gdy przemówi, urzeczywistnia się, i trwa po wszystkie czasy« etc[50]). Teksty te, rozpatrywane same, bez wątpienia są świadectwem bardzo wysokich pojęć o Bogu, prawie równoznacznych z monoteizmem. Dlatego dawniej de Rougé, Maspero[51]), Le Page Renouf etc. mówili o pierwotnym monoteizmie u Egipcjan, z którego rozwinął się późniejszy politeizm. Echem przekonań ówczesnych był u nas ks. W. Zaborski, który pisał: »przymioty, nadawane temu bóstwu, nie pozostawiają żadnej wątpliwości względem jednobożnych pojęć starych Egipcjan; według nich (t. j. przymiotów) Bóg nie tylko jest jeden, jedyny, osobowy, lecz nadto wszechmocny, wszechmądry, wszędzie obecny, opatrzny, najświętszy, słowem taki, jakim Go określa teologja chrześcijańska«[52]). W nowszych czasach Phil. Virey[53]) widzi w opowiadaniach egipskich wspomnienia wypadków, opisanych w Piśmie św. jak np. o pierwszych ludziach, raju, upadku pierwszych ludzi, a nawet patrjarchach (Henoch) etc.

Kiedy jednak wielu egiptologów widzi w tych wyrażeniach dowód pierwotnego monoteizmu, który był wspólnym

skarbem dla pierwotnych Egipcjan i Semitów, inni natomiast głoszą, że wiele opowiadań biblijnych jest zapożyczonych od Egipcjan. D. Völter w pracy »Aegypten und die Bibel«[64] twierdzi, że nie tylko opowiadania ks. Rodzaju, ale i ksiąg następnych, opisujących wyjście Izraelitów z Egiptu, błąkanie się ich po pustyni, życie Samsona etc. zostały zapożyczone z Egiptu. Monoteizm izraelski jest również pochodzenia egipskiego.

Pomijam kwestję zależności opowiadań biblijnych historycznych, co Völter tłumaczy pod wpływem głośnej a bezpodstawnej teorji mitycznej. Chcę tutaj rozpatrzeć tylko kwestję pochodzenia monoteizmu izraelskiego.

Jeśli prawdą jest, że pierwotni Egipcjanie wierzyli w Jedno tylko Najwyższe bóstwo, to można byłoby widzieć w tem potwierdzenie tezy o pierwotnym monoteizmie. Jednakże kwestja ta nie jest pewna, choć wiele za nią przemawia. W każdym razie, w czasach historycznych tego monoteizmu pierwotnego u Egipcjan nie widzimy. Od czasów pierwszych dynastyj panował już tam politeizm w najrozmaitszych formach. Być może, powtórzyło się tam to samo zjawisko, które konstatowaliśmy u pierwszych Semitów w Chaldei.

Z tekstów, pochodzących z czasów pierwszych dynastyj, możemy się przekonać, że poszczególne nomy (okręgi) i miasta posiadały swoich bogów, którym w specjalnych miejscach cześć składano. W miarę skupiania się okręgów w jedno państwo, łączyły się też ich bóstwa i tworzyły liczny panteon wspólny. Kombinacje mitologiczne i teologiczne układały między nimi stosunek zależności, a na czele postawiły najwyższe bóstwo Re (Ra), bóstwo słońca. Bóstwo to, zależnie od pory dziennej, miało różne nazwy: rano — Chepre, w południe Re (Ra) i wieczorem — Atum. Jako tarczę słoneczną nazywano je Re; jako wyobrażone w postaci sępa z błyszczącemi oczyma — Horus. Było ono najwyższym bogiem, panem nieba i wszystkich rzeczy. Otóż ku jego czci przeważnie układane były te hymny, w których autorowie wynosili go ponad inne bóstwa, i z których są zaczerpnięte wyrażenia, któreśmy wyżej przytoczyli. Pochwały te były zupełnie naturalne i zrozumiałe. Dobroczynna i zarazem

niszcząca moc słońca nigdzie tak nie była odczuwana, jak na południu — w Egipcie.

Wyrażenia przeto powyższe nie mogą być uważane za dowód istnienia monoteizmu, są one tylko wyrazem przekonań i uczuć, jakie żywili Egipcjanie względem słońca. Możnaby to nazwać monoteizmem słonecznym, który swą analogję ma w kulcie bóstw najwyższych u zachodnich Semitów. Monoteizm ten niema nic wspólnego z monoteizmem izraelskim.

Zresztą jest rzeczą niemożliwą historycznie wykazać, że monoteizm izraelski czasów Abrahama mógł być pożyczony od Egipcjan, w tym bowiem czasie (XXI w.) w Egipcie panował powszechnie politeizm[55]).

Bardziej interesującym i więcej omawianym jest fakt reformy religijnej, dokonanej przez faraona Amenhotepa IV (1375—1360). Faraon ten wystąpił bardzo energicznie przeciwko dotychczasowej czci najwyższego boga Amon Re — w Tebach, i począł propagować cześć jednego tylko boga pod nazwą Aton Re (Re-Hor-achte). Ponieważ spotkał się on z opozycją kapłanów, przeniósł stolicę do nowo zbudowanego miasta Khutatan (dziś Tell el-Amarna) i tam dla nowego boga zbudował świątynię. Imię swe Amenhotep (Amon zadowolony) zamienił na Khunaton (ten, który się podoba bogu Aton).

W hymnie na cześć Atona czytamy b. piękne pochwały jego, przyznane mu są w nim przymioty, jak stworzenie wszystkich rzeczy na świecie, wieczność, jedność wyłączna, wszędyobecność etc.[56]). Z tego powodu wielu autorów poważnych uważa reformę Khunatona za wprowadzenie kultu monoteistycznego. »O ile wiemy, pisze Fl. Petrie, nigdy taka wzniosła teologja nie ukazała się dotychczas na świecie; uprzedza ona przyszłe religje monoteistyczne, będąc więcej abstrakcyjną i nieosobową« [57]). Inny autor mówi: »Aton jest Bogiem, jak my Go rozumiemy. Niemasz ani jednego przymiotu, przyznawanego Atonowi, któregobyśmy nie mogli przyznać naszemu Bogu... Wiara patrjarchów jest źródłem bezpośredniem wiary chrześcijańskiej, ale wierzenie Khunatona jest dlań pierwowzorem izolowanym... Można przypuszczać, że Bóg wszechmocny objawił się na pewien czas

w Egipcie i że był tam, choć chwilowo, lepiej rozumiany, aniżeli kiedykolwiek w Syrji lub Palestynie przed przyjściem Chrystusa« [58]).

Jednakże, pomimo tych zachwytów, nie uważamy reformy Khunatona za reformę monoteistyczną. Reforma bowiem tą polegała na odrzuceniu boga tebańskiego Ammona i przywróceniu kultu boga Re-Harmachis, czczonego dawniej w Heliopolis. Właściwie jednak zasadniczej różnicy między temi bogami nie było, gdyż jeden i drugi był bóstwem słońca. Różnica polegała na różnicy imion i innem przedstawianiu bóstw. Ammona przedstawiano zwykle w postaci człowieka, z koroną na głowie, niekiedy z głową sępa, tymczasem Atona przedstawiano w postaci tarczy słonecznej, u dołu której zwisał się symbol życia, z tarczy zaś rozchodziły się promienie, zakończone małemi rączkami, które rozdawały to życie i przyjmowały ofiary składane bogu. Przedstawienie samo dostatecznie wyraża, czem był kult Atona, co potwierdzają też słowa hymnu: »ty ukazujesz się pięknym na horyzoncie nieba, ty żyjąca tarcza słoneczna, która najpierw żyła; ty zachodzisz na zachodnim horyzoncie, ty napełniasz każdy kraj twoją pięknością etc.«. Kult więc Atona był tylko kultem naturystycznym słońca.

Piękność hymnów, wzniosłość pojęć i wyrażeń nie są dowodem poglądów monoteistycznych, nie różnią się one w niczem od hymnów, wygłaszanych na cześć Re lub Ozyrysa. Zwracają przytem autorowie uwagę, że w hymnach tych niema wzmianki o przymiotach duchowych, jak sprawiedliwości moralności etc. I dlatego utrzymują, że Ozyrys był pod tym względem wyższy od Atona, był on bardziej bogiem, jeśli można tak powiedzieć, albowiem był bogiem sprawiedliwości [59]).

Zresztą, słuszna jest uwaga Ad. Erman'a, że reforma Amenhotepa nie miała podłoża i pobudek religijnych, ale raczej polityczne. Amenhotep, będąc wielkim despotą, nie mógł się pogodzić z istnieniem bardzo potężnego i wpływowego stanu kapłańskiego w Tebach, który dążył do ujęcia rządów państwa w swe ręce. Nie widział on innego sposobu opanowania jego, jak tylko przez odrzucenie kultu Ammona i przywrócenie kultu dawnego boga. Pomysł dobry, ale, jak

wiemy, nie osiągnął on skutku. Po śmierci faraona kult Ammona został przywrócony, a kapłani egipscy ujęli w swe ręce władzę nad państwem [60]).

Faktem więc jest pewnym, że ludy świata starożytnego, wśród których naród izraelski przebywał lub z któremi miał jakiekolwiek stosunki, były politeistyczne. Na Wschodzie liczna grupa ludów semickich, na zachodzie — Egipcjanie — od pierwszej chwili, dostępnej dla badań historycznych aż do czasów ostatnich istnienia narodowego czciły wielu bogów, — przeważnie zjawiska i siły objawiające się w przyrodzie. »Odróżniały boskość od przyrody, ale czciły ją w przyrodzie« [61]). Choć wyrażały się o bóstwach z wielkim zachwytem i wychwalały ich wielkość, piękność i inne przymioty wzniosłe a niekiedy nieróżniące się od przymiotów monoteistycznych, nigdzie jednak wśród nich historja nie stwierdziła monoteizmu we właściwem tego słowa znaczeniu. Stwierdziliśmy istnienie monoteizmu uczuciowego, politycznego, słonecznego, ale tego rodzaju monoteizmy nie są monoteizmem właściwym. Albowiem, oprócz bóstwa, uważanego za najwyższe, istniał jeszcze cały szereg bóstw drugorzędnych; a ponadto, to bóstwo najwyższe nie zawsze pozostawało najwyższem, często zdarzały się wypadki ustąpienia swego stanowiska innym bóstwom drugorzędnym.

Monoteizm izraelski wśród tego ogólnego potopu wierzeń politeistycznych był zjawiskiem wyjątkowem. Tej nadzwyczajnej cechy wyjątkowości nie pozbawiły go dotychczasowe usiłowania przeróżnych badaczy racjonalistycznych, którzy chcieli go wytłumaczyć przez zapożyczenie od innych ludów świata starożytnego. Monoteizm izraelski nie mógł być zapożyczony, gdyż żaden z tych ludów monoteizmu nie posiadał.

§ 4. Monoteistyczne „usposobienie“ Semitów.

Zanim odkrycia na Wschodzie pod koniec XIX w. i początków XX w. nie odsłoniły dokładniej kultury ludów tamtejszych, i nie wykazały faktycznego stanu ich poglądów

religijnych, wśród badaczów europejskich wielu było zdania, że monoteizm izraelski nie był zjawiskiem wyjątkowem wśród ludów semickich. Na pierwsze dokumenty wykopaliskowe, w których mowa była o poglądach religijnych, patrzono jako na potwierdzenie opowiadań biblijnych o pierwotnym monoteizmie. Z czego wnioskowano, że wśród pierwotnych Semitów monoteizm był ogólnem zjawiskiem.

Tak sądził też E. Rénan[62]). Utrzymywał on, że monoteizm jest zjawiskiem bardzo pierwotnem wśród Semitów. Ale monoteizm ów nie był równoznaczny z dzisiejszem pojęciem monoteizmu, był on tylko najniższym stopniem rozwoju religji, a właściwie odczuciem mocy bóstwa w przyrodzie, którą nazywał Dii consentes. Bóstwem pierwotnem Semitów był Elohim, bóg czysty i etyczny, w porównaniu z którym późniejsza wiara Izraelitów w Jahwę, narzucona im przez Mojżesza, była obniżeniem i cofnięciem, gdyż pojęcie jego ograniczała tylko do jednego narodu i stawiała go na równi z bóstwami innych narodów.

Dopiero prorocy hebrajscy, a przedewszystkiem Chrystus Pan przez swoje nauczanie przywrócili dawną wiarę czystą pierwotnych Semitów koczowników.

Odpowiadając zaś na pytanie o początkach i przyczynach monoteizmu izraelskiego, Rénan wskazywał na trzy przedewszystkiem rzeczy: naturalne usposobienie Semitów do skupienia, a więc i do monoteizmu, brak bujnej fantazji, któraby uosabiała zjawiska natury, i wreszcie — pustynia, która była kolebką dla wszystkich Semitów. Te warunki i okoliczności, stanowiące charakterystyczną cechę ludów semickich, wytworzyły specjalną semicką ideologję, która doprowadziła do idei monoteistycznej. Przeciwnie, narody indo-europejskie, które żyły w innych warunkach klimatycznych i geograficznych, wśród bujnej, przepięknej i urozmaiconej przyrody, odznaczały się nadzwyczaj bujną fantazją. Ta fantazja doprowadziła ich do wytworzenia bogatej mitologji, licznych bogów, ale zarazem przeszkodziła wytworzeniu pojęć monoteistycznych.

Ostatecznie przeto, przyczyną pojęć politeistycznych lub monoteistycznych były warunki klimatyczne i geograficzne. Pustynia zaś w sposób specjalny usposabia człowieka mo-

noteistycznie. Pochodzi to stąd, że w pustyni niema rozmaitości, ale wielka monotonność. Przechodzą dni całe, kiedy po za tym samym piaskiem człowiek nic nie widzi. Przytem wielkie jej obszary, których człowiek okiem nie może zmierzyć, nasuwają mu pojęcia nieskończoności, które doprowadzają do idei boskości. Le désert est monothéiste — mówił Rénan. Ponieważ zaś Arabja była kolebką Semitów, stąd też u nich tylko powstała tam idea monoteistyczna. Arabie était le boulevard du monothéisme.

Poglądy Renana spotkały się z ostrą krytyką wielu pisarzów, jak Steinthala[63]), Goldziher'a[64]), Popper'a[65]), Oehler'a[66]), v. Bunsen'a[67]), ale pomimo to były powtórzone w czasach późniejszych w zmienionej tylko formie przez Ed. Meyer'a[68]). Dzisiaj nie mają one zwolenników i najzupełniej słusznie, bo są nieuzasadnione i sprzeczne z faktami historycznemi.

Najpierw nieprawdą jest, aby ludy semickie były pozbawione fantazji. Nie potrzeba być wielkim znawcą literatury ludów semickich, aby stwierdzić bezpodstawność tego twierdzenia. E. König w swojej pracy: »Stilistik, Rhetorik und Poetik« wykazał, że naród hebrajski i wogóle wszystkie ludy semickie miłowały się nadzwyczaj w bujnych przenośniach, obrazach, pełnych fantazji, uosobieniach etc. Ta bujność fantazji jest właśnie uważana dzisiaj przez ogół semitologów za cechę charakterystyczną umysłów semickich.

Następnie, prawdą jest, że warunki geograficzne mają dość znaczny wpływ na umysłowość i kulturę ludzi, ale niezgodne jest z prawdą, aby wpływ ten sięgał do zasadniczych pojęć, aby różność ich miała wytwarzać tak zasadniczą różnicę, jaka zachodzi między monoteizmem i politeizmem. W Indjach warunki miejscowe pozostawały przez tysiące lat te same, a jednak wielką mamy różnicę w religjach tamtejszych, następujących jedna po drugiej — wedyźmie, bramiźmie, buddyźmie etc. Szczególnie, co się tyczy warunków pustynnych, to przyznać trzeba, że w duszy człowieka odzywają się uczucia wznioślejsze i idealniejsze, ale możliwe to przeważnie wówczas, gdy jest on samotny. Jeśli zaś w liczniejszej grupie odbywa swe podróże, życie jego płynie tak samo normalnie, jak w miejscowościach bogatych w piękno

przyrody. Przykładem mogą być dzisiejsze plemiona koczownicze Arabów, które pod względem swych uczuć lub wierzeń w niczem prawie nie różnią się od swych współbraci osiadłych [69]). W każdym razie twierdzenie Rénana, że pobyt na pustyni wpłynął na wytworzenie monoteizmu, nie wytrzymuje krytyki, gdyż nie tylko nie ma ono potwierdzenia, ale sprzeciwiają mu się fakta historyczne. W pustyniach afrykańskich lub azjatyckich, gdzie również mniejsze lub większe grupy ludzkie przebywały, nigdzie nie obserwowano powstania monoteistycznych pojęć lub tylko dążeń. Z tej samej Arabskiej pustyni wywędrowały obok Izraelitów liczne inne plemiona i ludy semickie, a jednak, oprócz Izraelitów, żadne z nich nie doszło do pojęć monoteistycznych. Pustynia sama ze swą jednostajnością nie może być uważana za źródło powstania monoteizmu. Gdyby bowiem niem była, to wszystkie grupy ludzkie, koczujące na pustyni, powinny były same dojść do pojęć monoteistycznych. Takiego jednak faktu historja nie zna.

Wreszcie co się tyczy usposobienia rasy semickiej, to nigdzie wśród licznych plemion semickich nie widzimy skłonności naturalnej w kierunku specjalnie monoteistycznym. Usposobienie religijne posiadają wszystkie narody na świecie, bo religja jest naturalną potrzebą duszy ludzkiej, ale specjalnie o monoteizmie tego powiedzieć nie możemy. Gdyby to usposobienie monoteistyczne było właściwością rasy semickiej, to bez wątpienia, wszystkie plemiona semickie powinny były posiadać poglądy i kult monoteistyczny. W rzeczywistości jednak tak nie było. Oprócz jednych Izraelitów żaden inny naród ani żadne plemię semickie nie posiadało monoteizmu ani pojęć zbliżonych do niego. Wszystkie, jak widzieliśmy, plemiona semickie od najdawniejszych czasów historycznych aż do ostatnich były politeistyczne. Tylko jedni Izraelici od pierwszych chwil ukazania się ich na widowni historycznej t. j. od Abrahama byli monoteistami. A przytem, wśród ludów semickich nie wyróżniali się oni niczem, byli nieliczni, nie posiadali wybitnych cech semickich, nie mieli specjalnych warunków historycznych lub kulturalnych. Słowem, byli takimi samymi semitami, co i inne plemiona semickie. Tylko jedno ich różniło — byli monoteistami.

Ten monoteizm jednakże nie był wynikiem specjalnego usposobienia monoteistycznego Izraelitów. W historji bowiem narodu hebrajskiego nie można stwierdzić takich skłonności. Z wielu wypadków trzeba wnioskować raczej o wprost przeciwnem ich usposobieniu t. j. o bardzo wielkiej ich skłonności do politeizmu. Znane są np. czasy Sędziów, kiedy pod wpływem sąsiadów chananejskich Izraelici raz po raz porzucali kult Jahwy i »poszli za bogi cudzemi, i za bogi onych narodów, które mieszkały około nich... i służyli Baalowi i Astaroth« (Sędz. 2, 11 nn.; 3, 6 nn., 6 etc). W późniejszych czasach odstępstwa Izraelitów od wiary w Jednego Boga i kłanianie się bałwanom były zjawiskiem bardzo powszechnem, jak to możemy sądzić ze skarg proroków (Oz. 9, 11; Jer. 8, 7, 10). Za czasów Jozjasza, który przeprowadził reformę religijną, nawet w świątyni, poświęconej Jahwie, Izraelici »palili kadzenie Baalowi i słońcu i księżycowi, i dwanaście znakom, i wszystkiemu wojsku niebieskiemu« (IV Król. 23, 5). Za czasów Achaba, króla izraelskiego, było tylko »w Izraelu siedm tysięcy mężów, których kolana nie kłaniały się przed Baalem« (III Król. 19, 18)[70]).

Te fakta bardzo częstego odstępstwa są nie tylko zaprzeczeniem rzekomego usposobienia monoteistycznego Izraelitów, ale można je uważać za dowód wprost przeciwnego zjawiska, t. j. skłonności ich do politeizmu. Religja monoteistyczna musiała być dla Izraelitów pewnym ciężarem, czemś przeciwnem ich naturze i upodobaniom, kiedy tak często i łatwo porzucali kult Jednego Boga i przechodzili do politeizmu. I bardzo jest prawdopodobnem, że w kulcie bałwochwalczym naród pozostałby może na zawsze, gdyby nie działalność opatrznościowych mężów — sędziów, proroków, którzy lud nawracali do wiary ich ojców.

Do twierdzeń Rénana bardzo zbliżone jest zdanie teologa angielskiego R. L. Ottley'a[71]). Uznaje on za pewne, że monoteizm izraelski powstał za czasów Abrahama, który był pierwszym monoteistą. Przedtem patrjarcha ten był politeistą, stał się zaś monoteistą dzięki swemu życiu koczowniczemu na pustyni. Jako koczownik, trzymał się on zdala

od miast, gdzie właśnie przedewszystkiem rozwinięty i praktykowany był kult bałwanów. Przyzwyczajony na pustyni do prostego życia, gardził życiem miejskiem i jednocześnie kultem bałwochwalczym, okazując w tem »zdrowy zmysł« człowieka natury. Po odrzuceniu wielu bogów czcił tylko jednego Boga. Późniejsza tradycja tłumaczyła odsunięcie się Abrahama od kultu bałwochwalczego tem, że został on powołany przez Boga.

Twierdzenie to jest również bezpodstawne. Nie tłumaczy ono nam, dlaczego prostota życia na pustyni i zdrowy zmysł doprowadziły tylko jednego Abrahama do monoteizmu, a nie wszystkie ludy, które podobnie do Abrahama pędziły koczownicze życie na pustyni i obdarzone były również »zdrowym zmysłem«. Dlaczego tylko jeden wyjątek taki na świecie? [72]).

§ 5. Monoteizm izraelski i rozumowanie.

Trzeba też wspomnieć o innem tłumaczeniu powstania monoteizmu w Izraelu, które dzisiaj niema zwolenników. Jest to tłumaczenie, które głosiło nawet wielu O. O. Kościoła, jak Klemens Aleksandryjski, Cyryl Aleksand., Augustyn, Ambroży etc. [73]), w wiekach średnich — uczeni żydowscy, jak Maimonides, a w czasach nowszych powtórzył teolog niemiecki W. Watke [74]).

Według tego tłumaczenia monoteizm irzaelski miał być rezultatem głębokiego zastanawiania się nad zjawiskami przyrody i rozważania wielkich tajemnic świata. Piękne jest np tłumaczenie Talmudu i Koranu, o którem już wspominaliśmy (str. 75), że Abraham, przez obserwację gwiazd, które w nocy świecą, a w dzień blednieją, doszedł do poznania jednego, wiecznego Boga, którego Majestat nigdy nie blednieje.

Zasadniczo mówiąc, rozum ludzki, przez rozważanie świata materjalnego może dojść do poznania Boga Jednego: z rzeczy stworzonych mianowicie może on na mocy przyczynowości dojść do poznania Stwórcy. Kościół katolicki wyraźnie o tem naucza: »Ten sam święty kościół, matka nasza, utrzymuje i naucza, że Bóg, początek i koniec wszystkich rzeczy, może być z pewnością poznany (certo cognosci

posse) przez naturalne światło rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych; bo rzeczy jego niewidzialne, od stworzenia świata, rozumiane przez te rzeczy, które są uczynione, bywają poznane (Rzym. I, 20)« [75]). (Por. Mądr. 13, 1—9; Rzym. 1, 21—25). Potwierdzeniem tego mogą być obserwowane u wszystkich prawie ludów świata całego pojęcia o Istocie Najwyższej, które można uważać za przebłyski i naturalne odczucia, — jeżeli nie są wspomnieniem pierwotnego monoteizmu, — że musi istnieć jakaś najwyższa przyczyna świata. Pojęcia te wprawdzie są bardzo zaciemnione przez politeistyczne i mitologiczne poglądy, jednakże nie do tego stopnia, aby ich nie można było rozpoznać [76]).

Jednakże, pomimo to, jeżeli chodzi o sam fakt dojścia do poznania Boga Jednego za pomocą tylko rozumowania, a następnie, aby to poznanie Boga przez jednostkę stało się religją całego narodu, to nigdzie na świecie takiego faktu nie możemy stwierdzić. Nie znamy ani jednego narodu (oprócz Izraelitów), od pierwotnego do najbardziej kulturalnego, któryby doszedł za pomocą rozumowania i posiadał pojęcie Jednego Boga Najwyższego. Przecież niektóre narody starożytności posiadały bardzo rozwiniętą kulturę umysłową, znane są filozoficzne, religijne rozważania i dociekania mędrców greckich i indyjskich, kapłanów babilońskich i egipskich, które w wielu wypadkach i dzisiaj jeszcze wzbudzają podziw i zainteresowanie, ale pomimo to mędrcy ci nie doszli do poznania Jednego Boga, Stworzyciela świata. Wielu z nich, patrząc na kult bałwanów swego otoczenia, widziało całą ich bezsensowność, wykazywało potrzebę istnienia w świecie jakiegoś Najwyższego Demiurga. Rozumu etc., ale do poznania Jednego wiecznego i nieskończonego Boga, Stwórcy świata nie doszli [77]). Dociekania ich i poglądy o początku świata, o celu człowieka są tak samo nierozsądne, jak wielu innych ludów niekulturalnych.

Stąd, choć uznajemy teoretyczną możliwość dojścia do poznania Boga za pomocą naturalnego rozumu, w rzeczywistości jednakże, musimy to stwierdzić, nigdzie na świecie żaden naród do pojęcia monoteizmu nie doszedł. Dlatego też wyjaśnienie monoteizmu izraelskiego przez samo tylko rozumowanie musimy uznać za bezpodstawne. Musiały tam

odgrywać rolę inne czynniki, które przewyższają poznanie rozumu ludzkiego!

Nic nie pomoże uwaga Hitzig'a[78]), który utrzymuje, że Izraelici odznaczali się jakąś specjalną i nadzwyczajną umysłowością, dzięki której zdołali wyróżnić się wśród innych narodów pod względem religijnym, jak inne narody w innych dziedzinach nauki np. Grecy w dziedzinie sztuki, Rzymianie w dziedzinie państwowości etc. Historja bowiem narodu hebrajskiego nie wykazuje u nich specjalnych i nadzwyczajnych uzdolnień pod względem religijnym, a szczególniej w kierunku monoteistycznym. Mówiliśmy już o zjawisku wręcz przeciwnym u Izraelitów, a mianowicie o nadzwyczajnych skłonnościach do politeizmu, natomiast usposobienia i zdolności monoteistycznych nie widzimy. Zresztą, nie było w narodzie hebrajskim filozofów, jakich widziała np. Grecja lub Indje, którzyby doszli do poznania Jednego Boga. Prorocy hebrajscy już zastali w narodzie monoteizm. Tradycja żydowska nie przypisuje też początków wiary w Jednego Boga komukolwiek z ludzi, ale stale przyznaje to Bogu samemu.

§ 6. Monoteizm izraelski i historja religij.

I. Wykład teorji animistycznej.

J. Nikel w pracy »Alte und neue Angriffe auf das Alte Testament«[79]) zwracał uwagę katolickich biblistów, że przy obronie nadprzyrodzonego charakteru ksiąg świętych Starego Testamentu w czasach dzisiejszych innej metody trzeba się trzymać. W czasach ostatnich rzeczywiście pisarze racjonalistyczni wystąpili do walki z innemi nieznanemi dawniej argumentami, jak również chwycili się innej metody. Nową bronią racjonalizmu — porównawcza historja religij. Nauka to niedawna, ale nadzwyczaj modna, w ręku zaś pisarzów racjonalistycznych stała się groźną bronią przeciwko wierze o nadprzyrodzonym charakterze ksiąg świętych. Albowiem na potwierdzenie dotychczasowego w tej sprawie swego aprjoryzmu starają się oni przytoczyć argumenty, czerpane z bardzo obfitego materjału, zebranego u innych narodów.

Ogólną tendencją tych pisarzów jest wytłumaczyć wszyst-

kie zjawiska charakteru religijnego w sposób naturalny. Postawiwszy pewne zasady o naturalnym rozwoju religijnym innych narodów i wyprowadziwszy stąd ogólne jakby prawa, rzekomo rządzące tym rozwojem, usiłują następnie zastosować je do religji izraelskiej. Religja izraelska, według nich, tak samo jak wszystkie inne religje na świecie, jest rezultatem naturalnych czynników kulturalnych, a monoteizm izraelski ostatnim stopniem w jej naturalnym rozwoju.

Podstawą tych poglądów jest teorja ewolucyjna, podług której ludzkość cała tak pod względem fizycznym, jak i duchowym rozwijała się w ciągu długich wieków od stanu najniższego do form coraz wyższych i doskonalszych: pod względem fizycznym od stanu zwierzęcego do człowieka rozumnego, — pod względem religijnym — od zupełnego braku wszelkich pojęć wyższych, religijnych t. j. od ateizmu do teizmu, i w końcu do monoteizmu.

Poglądy tego rodzaju głoszono już w pierwszej połowie XIX w. (Hegel, Comte, Vatke), ale sformułował je ostatecznie i przedstawił z całym aparatem naukowym Edw. Tylor w pracy Primitive Culture[80]). Teorję Tylor'a nazwano animistyczną, albowiem za podstawę jej autor ten brał wiarę człowieka pierwotnego w ducha (animus).

H. Spencer podawał takie same zasady rozwoju religijnego, różnił się od Tylora tem, że za podstawę jego uważał wiarę w duchy przodków (manes), stąd nazywają jego teorję manizmem. Tutaj przyjmujemy jedną i drugą teorję razem, gdyż różnice między niemi są niewielkie.

Teorja animistyczna cieszyła się bardzo długo powszechnem prawie uznaniem, liczba zwolenników — nomen eorum legio, powiada ks. I. Radziszewski[81]). W polskiej literaturze była prawie wyłącznie propagowana przez Karłowicza[82]), Radlińskiego[83]), Krzywickiego, Schreiber'a[84]), Bobrowską[85]). Sprawiła ona nie małe spustoszenie w dziedzinie religijnej. Dlatego też wypada szczegółowiej ją rozpatrzeć i krytycznie zbadać.

Teorja animistyczna w głównych zarysach tak się przedstawia:

Punktem wyjścia teorji jest odkrycie przez człowieka pierwotnego własnej duszy. Doszedł on do tego przez obser-

wację zjawisk otaczających, uderzały go szczególniej fakta choroby i śmierci, aktu oddychania i bicia serca, snu i widzeń sennych. Zastanawiając się nad niemi zauważył, że istnieje pewien związek między ciałem żyjącem i oddychaniem, między życiem i biciem serca. Z tego wyprowadzał on wniosek, że istnieje coś w nim, jakieś alter ego, które jest przyczyną jego życia i wszystkich zjawisk życiowych. Fakta śmierci najbliższych osób lub sennych widziadeł utwierdzały go w tem mniemaniu. Dochodził tedy człowiek pierwotny do przekonania o istnieniu ducha, duszy w człowieku. Dusza ta, po rozłączeniu się z ciałem może istnieć samodzielnie, i dlatego dusze zmarłych przebywają w pobliżu siedzib i albo opiekują się pozostałymi albo też usiłują im szkodzić. Te duchy szkodzące — to demony, które sprawiają rozmaite choroby, a nawet śmierć. Natomiast duchy dobre i opiekuńcze mogą wcielać się w rozmaite przedmioty, zwierzęta, a nawet rośliny... Duchy te poczęto wkrótce uważać za istoty wyższe, i oto na podstawie tej wiary w wyższość duchów powstaje ich kult — składanie im ofiar. Jest to pierwsza forma religijna: według Tylor'a — fetyszyzm, według Spencer'a — kult przodków umarłych. Fetyszyzm — to wiara w obecność duchów w przedmiotach martwych. Każda rzecz była zamieszkiwana przez ducha, i dlatego każda była przedmiotem kultu. Na specjalną uwagę zasługiwał »kult kloców i kamieni«... Fetyszyzm zaś, powiada Tylor, jeden tylko krok dzieli od bałwochwalstwa. Przejście było prawie niedostrzegalne. Wystarczyło kilka nacięć, wyżłobień lub fałd, aby zamienić w bożka zwyczajny słup lub kamień. Z początku bałwan był znakiem duszy czy bóstwa, potem utożsamiono je, a w końcu posąg stał się żywą, potężną istotą. Świat się wówczas zaroił od duchów. Napełniły one cały świat i żadna siła ani przedmiot — począwszy od morza aż do grudki ziemi w polu — nie był bez bóstwa swego. Były one stróżami wzgórz, lasów, źródeł, rzek etc. To znowu było podstawą kultu przyrody: czczono więc rzeki, morza, drzewa, rośliny i zwierzęta etc. Szczególniejszą cześć odbierały zwierzęta, które uważano nawet za wcielenie przodków ludzi. Był to kult t. zw. totemistyczny. W dalszym ciągu nastąpiło uduchowienie, ubóstwie-

nie sił i zjawisk przyrody, skąd — bogowie deszczu, wiatrów, grzmotów, planet, jak również bogowie narodzin i śmierci, rolnictwa i wojny etc. Było to więc wielobóstwo.

Ponieważ bóstwa nie są równe sobie, ale były niższe i wyższe, słabsze i potężniejsze, — zależało to od materji, w której duch niegdyś przebywał, — wkrótce też wystąpiło jedno tylko bóstwo i zdobyło nad innemi najwyższą władzę. To nie był jeszcze monoteizm, ale pogląd ten zmierzał do tego i w końcu doń doszedł.

Przekonanie o najwyższych rządach jednego bóstwa powstało w rozmaity sposób. U jednych ludów bóstwem tem był ich przodek, u innych najwyższą władzę ujęło bóstwo natury, bądź księżyc, bądź słońce. — Niektóre narody przedstawiały sobie panteon urządzony na wzór instytucyj politycznych na ziemi: pospólstwo stanowiły tłumy dusz ludzkich i inne duchy mniejsze, arystokrację — wielkie bóstwa politeistyczne, a królem — najwyższe bóstwo. — Ponadto, na podstawie wiary w duszę, ożywiającą ciało, doszli ludzie myślący do wniosku, że boski duch ożywia ogrom całej ziemi i nieba, a stąd tylko jeden krok do utworzenia doktryny, że wszechświat jest ożywiony przez największe i wszystko przenikające bóstwo — Ducha świata. Kombinacje teologiczne przeniosą na to bóstwo wszystkie przymioty innych potęg politeistycznych, albo też pójdą w kierunku metafizycznym, przedstawiając bóstwo jako istotę bezkształtną, nieokreśloną, wyniesioną ponad światem materjalnym, niezależną, zbyt wyniosłą, aby potrzebować czci ludzkiej, zbyt przejętą własnem istnieniem, aby zajmować się nędznym rodzajem ludzkim. Oto, kończy Tylor, mistyczny kształt czy bezkształt, w który wierzenia pierwotne przyoblekają Najwyższego.

Tak się przedstawia animistyczna teorja E. Tylor'a, streszczona przeważnie jego własnemi słowami.

Według tej teorji wiara w Jednego Najwyższego Boga jest najwyższą i ostatnią formą religijną, którą stworzył sobie człowiek sam w swym rozwoju naturalnym. Wiara ta bezpośrednio wypływała z niższych form religijnych, jak kult duchów, (kult przodków), fetyszyzm, totemizm, kult bałwanów, przechodziła przez politeizm, monolatrję, monoteizm metafizyczny i wreszcie doszła do monoteizmu właściwego t. j. etycznego.

Na potwierdzenie swej teorji E. Tylor przytacza liczne świadectwa ze świata dzisiejszych ludów niekulturalnych. Świadectwa te wykazują, że u tych ludów istnieją wszystkie formy religijne, poczynając od najniższej, a kończąc na najwyższej. Jako przyczynę tego wskazuje on, że rozwój duchowy nie odbywał się u wszystkich narodów w jednakowej mierze: jedne narody rozwinęły się więcej, inne mniej, a inne jeszcze bardzo mało. Otóż ta rozmaitość ma właśnie, według Tylor'a, przedstawiać obraz i drogę, przez którą przechodziły narody z wyższą kulturą, i przez którą powinny byłyby przejść z kulturą niższą. Poszczególne zaś formy religijne, obserwowane w tych stadjach, — to specjalne szczeble i ogniwa ich duchowego rozwoju. W początkach były one proste i dziwaczne, w dalszym zaś rozwoju przybierały cechy coraz bardziej złożone i skomplikowane, a uwieńczeniem tego rozwoju — to wiara w Jednego Najwyższego Boga.

Teorja Tylor'a, jak mówiliśmy, została przyjęta z wielkim zapałem, uznano ją za zasadę i ogólne prawo duchowego rozwoju ludzkości. Późniejsi pisarze nie wiele w niej zmienili.

Zajmujący się dziejami religij semickich podciągnęli pod tę zasadę i dzieje religji izraelskiej. Uczynili to przedewszystkiem protestanccy teologowie racjonaliści, jak Lippert [86]), B. Stade [87]), K. Marti [88]), Benziger [89]), Pfleiderer [90]), Bousset (Das Wesen der Religion Halle 1903), Robertson Smith [91]) etc. W pracach swoich o narodzie i religji izraelskiej wszyscy oni nauczają, że naród izraelski musiał przechodzić w swoim rozwoju duchowym takie same koleje, co i każdy inny naród na kuli ziemskiej, to znaczy, że początki religji izraelskiej były bardzo proste, opierały się na animistycznym poglądzie na świat, że religja ta powoli się rozwijała, powstawały coraz to nowe formy wyższe, aż wreszcie w czasach przedchrystusowych wielcy prorocy hebrajscy wytworzyli monoteistyczne pojęcie Boga. Do VI w. przed Chr. Izraelici nie byli monoteistami w ścisłem tego słowa znaczeniu, religję izraelską ówczesną można raczej nazwać monolatrją.

Aby to swoje twierdzenie poprzeć, powołują się oni na rozmaite fakta i instytucje w historji narodu hebrajskiego, które rzekomo mają świadczyć o istnieniu w narodzie niż-

szych form religijnych w czasach dawniejszych. Do takich świadectw mają należeć: a) liczba mnoga nazwy Bożej Elohim jest dowodem politeizmu; b) wywoływanie duchów, pewne praktyki pogrzebowe, jak rozdzieranie szat, ofiary, składane duchom zmarłych — świadczą, że Izraelici dawniej praktykowali kult przodków; c) opowiadania o kamieniach, drzewach, górach świętych etc. mają stwierdzać istnienie fetyszyzmu; d) imiona, nadawane ludziom, jak Rachel (= owca), Debora (= pszczoła), Kaleb (= pies), Ruben (= lew) etc., a zapożyczone ze świata zwierzęcego, jak również podział zwierząt na czyste i nieczyste, zwyczaj tatuowania i kaleczenia, wiara w demony, i wreszcie matrjarchat — to wszystko jest dowodem, że totemizm był w czasach dawniejszych religją Izraelitów.

Fakta i zjawiska powyższe przechowały się w narodzie hebrajskim nawet wówczas, kiedy monoteizm był już ogólnie wyznawany. Utraciły one wówczas swoje znaczenie pierwotne i może nawet były niezrozumiałe, jednakże z powodu konserwatyzmu religijnego przechowały się do czasów późniejszych. Można je przeto uważać za przeżytki, ale jako takie, są one pewnym dowodem, że w czasach dawniejszych istniały formy niższe religji t. j. fetyszyzm, kult przodków, totemizm etc., z któremi są one w najściślejszym związku.

Co sądzić o przytoczonych dowodach i opartych na nich twierdzeniach egzegietów racjonalistycznych?

Zanim odpowiemy na to pytanie, przypatrzmy się najpierw zasadniczym twierdzeniom teorji.

Teorja animistyczna, powiedzieliśmy, ma licznych zwolenników, ale nie brak też jej przeciwników. Wśród tych ostatnich niektórzy tak dalece nawet się posuwają, że odmawiają jej całkowicie wszelkiej wartości. Sąd taki wydaje się nam zbyt ostrym i niesprawiedliwym. Bezstronność naukowa nakazuje przyznać jej pewne zalety i zasługi, zwłaszcza w dziedzinie porównawczej mitolologji. Natomiast urojona jej pretensja do wytłumaczenia wszystkich bez wyjątku zjawisk religijnych musi się spotkać z krytyką, gdyż jest ona, jak zaraz zobaczymy, przesadna i nieuzasadniona.

E. Durkheim wyrzuca Tylorowi i jego zwolennikom wielką nielogiczność w poglądach [92]). Zarzut ten jest najzupeł-

niej słuszny. Podstawą bowiem teorji animistycznej jest wiara w istnienie duszy w człowieku i w otaczających go przedmiotach; wiara zaś ta miała pochodzić z obserwacji zjawisk: chorób, śmierci, snów etc. Wiara ta jednak była błędnem mniemaniem, była złudzeniem człowieka pierwotnego: duszy bowiem niema, niema ona realnego istnienia, a była wytworem tylko błędnego rozumowania. Otóż to złudzenie, powiada Durkheim, i fałszywy z gruntu pogląd na świat miał się stać podstawą, na której powstała i rozwijała się religja wszystkich czasów i narodów! To jest niedopuszczalne, aby religja nie miała podstawy realnej! Istnienie religji byłoby wówczas niemożliwe, albo istniałaby ona tylko do czasu t. j. dopóki człowiek nie poznał swego błędu [93]).

Budowa teorji animistycznej jest na ogół prosta i dlatego bardzo podoba się wszystkim, ale kiedy wchodzimy w szczegóły, ma ona braki zasadnicze. Najpierw, błędnem jest, aby z obserwacji snów czy śmierci człowiek pierwotny miał dojść do przekonania o istnieniu duszy. Sny bowiem nie zawsze zgadzają się z rzeczywistością, o czem człowiek pierwotny mógł łatwo się przekonać. — Bardzo też wątpliwe, czy człowiek pierwotny uważa wogóle sny za rzeczywistość; a wówczas nie może być mowy o związku wiary w istnienie duszy z obserwacjami snów, śmierci etc. Ponadto, można zapytać: czy senne widzenia same przez się doprowadziły człowieka do wytworzenia pojęcia duszy, czy też przeciwnie, uprzednie pojęcia duszy były dlań powodem, że senne widzenia tłumaczył sobie działalnością duszy? To drugie twierdzenie uważane być winno za bardziej słuszne i uzasadnione. Słusznie powiada Borchert: »usiłowano dowieść, że człowiek przez badanie snów i różnych chorób dochodzi do wykrycia w sobie duszy, a tymczasem musi on ją znać już przedtem, jeśli przypisuje te objawy jej oddaleniu się i jeśli stara się ją przywoływać krzykami. Widzimy, że pojęcia duszy już znalezionego i gotowego, użyto (w teorji animistycznej) potem do wytłumaczenia różnych stanów chorobliwych« [94]).

Następnie, choćbyśmy przyjęli punkt pierwszy, teorja animistyczna nie daje nam jasnego i dostatecznego wytłumaczenia, w jaki sposób i dlaczego z wiary w duszę miała powstać wiara w duchy wogóle, a potem w duchy — bóstwa.

Zwolennicy teorji utrzymują, że człowiek pierwotny, przez pewną analogję do siebie, ożywił i uduchowił wszystkie otaczające go przedmioty i zjawiska. Jednakże to twierdzenie nie wytrzymuje krytyki. Nie tylko człowiek pierwotny — ten l'homme enfant, nie tylko dziecko, z którem często on jest porównany, ale nawet zwierzęta widzą różnicę między przedmiotami żyjącemi i martwemi. Czyżby człowiek tylko pierwotny wszystko uważał za żyjące, posiadające ducha? Język dzisiejszych ludów niekulturalnych jest dowodem, że one doskonale potrafią odróżniać przedmioty martwe od żywych [95]). A gdyby zresztą tak było, to zbyt wielki znowu przeskok jest między wiarą w duszę, a wiarą w duchy-bóstwa. Nie przyczyniła się do tego wiara w istnienie duchów po śmierci ludzi najbliższych. Według przekonania bowiem wielu ludów niekulturalnych dusze umarłych prowadzą żywot niedołężny, podobne są do cieniów, są niezaradne etc. [96]). Niedołęstwo ich jest właśnie pobudką, że żyjący poczuwają się do obowiązku przychodzenia im z pomocą, wskutek czego składają np. na grobach pokarmy, ubranie etc. Dusza więc umarłych nie nabiera w oczach ludów niekulturalnych cech wyższych, nadzwyczajnych, i dlatego też twierdzenie Tylora, że wiara w duchy-bóstwa powstała z wiary w istnienie dusz po śmierci, jest bezpodstawne.

Nieuzasadnione też jest twierdzenie o zamianie wiary w istnienie duszy na kult duchów przodków i wogóle duchów. Dane psychologiczne, jak również etnograficzne świadczą przeciwko temu wyraźnie. Nie przyczyniła się bowiem do tego obawa duchów złych, gdyż w takim razie byłby przedewszystkiem kult bóstw szkodzących i złych, a u najbardziej niekulturalnych ludów bóstwa mają charakter dobrych opiekuńczych duchów [97]). Ponadto, etnografja stwierdza, że kult duchów przodków znany jest w społeczeństwach bardziej cywilizowanych, np. w Chinach, Egipcie, Grecji, natomiast wśród ludów niekulturalnych, jak np. plemion australijskich, nie spotykamy prawie wcale kultu przodków, a to jest wręcz przeciwne twierdzeniom Tylora. Faktem jest, powiada ks. Radziszewski, dzisiaj przez wielu etnologów stwierdzonym, że istniejący obecnie u niektórych ludów australijskich i afrykańskich kult przodków nie tylko nie

poprzedził czci bóstw, lecz przeciwnie, jest napewno synkretyzmem i zlaniem się o wiele wcześniejszych wierzeń w bóstwo wyższe z naleciałościami późniejszemi [98]).

Wreszcie i trzeci przeskok od politeizmu do monoteizmu jest w teorji animistycznej nieuzasadniony. Tylor załatwia tę sprawę bardzo prosto. »Wiele dzikich, powiada on, i barbarzyńskich religij rozwiązuje największe zagadnienie prostem nadaniem pierwszeństwa jednemu bóstwu z wielu«. Ale niestety, nie rozumie Tylor, że »proste nadanie pierwszeństwa jednemu bóstwu z wielu« stanowczo tu nie wystarczy. Od politeizmu do monoteizmu nie taka prosta i łatwa droga. Między monoteizmem i politeizmem jest bardzo wielka różnica, — nie tylko pod względem formy, ale jeszcze więcej — pojęcia. Bo oprócz jedności, wyłączającej wszelką większość, w monoteizmie wymagane są jeszcze pojęcia, które są związane z Bogiem, jako Stwórcą i Panem najwyższym całego świata [99]). Proste nadanie pierwszeństwa jednemu bóstwu z wielu żadną miarą nie wytworzy tego pojęcia. To bóstwo będzie pierwsze, ale wśród wielu bóstw.

A przytem traktowanie sprawy przez Tylora jest bardzo teoretyczne. Po co mówić o różnych możliwych sposobach przejścia od politeizmu do monoteizmu, kiedy de facto nie posiadamy ani jednego przykładu takiego przejścia. To jedno powinno wystarczyć. Należy jednak, ponadto, zwrócić uwagę, że gdyby monoteizm powstawał z politeizmu według wskazówek Tylor'a, to wśród narodów, w miarę ich rozwoju kulturalnego, powinien był jeden naród po drugim ukazywać się na widowni historycznej, któryby przez przyznanie pierwszeństwa jednemu z wielu bóstw dochodził sam i posiadał pojęcia monoteistyczne. Tacy Grecy, Rzymianie, narody bardzo kulturalne, powinny były posiadać monoteizm! Niestety takiego zjawiska nie znamy nigdzie na świecie.

Te trzy punkty z teorji animistycznej są najsłabszą jej stroną i nie tylko nie mają potwierdzenia w danych psychologicznych lub etnograficznych, ale co gorzej dla niej, wiele przeciwko nim przemawia.

Największy zaś cios teorji animistycznej zadała najnowsza etnologja przez swą teorję t. zw. kręgów kulturalnych (metoda historyczno-kulturalna), którą w dziedzinie etnologji,

socjologji porównawczej, a szczególniej w nauce porównawczej historji religij słusznie nazywają rewolucyjną. Teorja ta dotyka i wywraca zasadnicze twierdzenia animizmu o powolnym wstępnym rozwoju całej ludzkości tak pod względem kultury materjalnej, jak i duchowej. Na podstawie pozytywnego i rzeczowego materjału, dzięki właśnie teorji kręgów kulturalnych, Foy, Graebner, W. Schmidt doszli do rezultatów wręcz przeciwnych, aniżeli głosiła teorja animistyczna [100]). Badacze ci doszli do ustalenia kręgów kulturalnych, jeden po drugim następujących, w czasach najdawniejszych, i okazało się, że im bardziej lud zasługuje na miano pierwotnego, tem poziom jego moralno-religijny jest wyższy, pojęcie Boga wznioślejsze, moralność czystsza. W miarę zaś rozwoju kultury materjalnej w narodzie obniża się kultura jego duchowa: powstają najrozmaitsze mity, zjawia się animizm, totemizm etc., a etyka stacza się po wielkiej pochyłości [101]). Teorja kręgów kulturalnych przez to zadaje ostateczny cios teorji animistycznej. A zaznaczyć trzeba, że historyczno-kulturalna teorja nie wypływa z aprjorystycznych założeń, jak teorja animistyczna, ale opiera się na solidnej podstawie t. j. na rzeczowym i pewnem materjale etnograficznym.

Potwierdzenie zaś słuszności wywodów teorji historyczno-kulturalnej widzimy w wielu religjach świata starożytnego. W religji assyro babilońskiej widzieliśmy nie rozwój, podnoszenie się i zbliżanie się poglądów religijnych ku monoteizmowi, ale stały upadek i coraz liczniejsze bóstwa [102]). Takie same zjawisko stwierdzić można we wszystkich religjach semickich [103]). Historja religji rzymskiej pozwala stwierdzić również upadek pojęć religijnych, bynajmniej zaś ich podnoszenie i oczyszczanie. W czasach bowiem najdawniejszych znano względnie mało bóstw, kult ich odznaczał się wielką prostotą. Po zetknięciu się zaś z grecką, egipską i mało-azjacką kulturą do Rzymu wtargnęły najrozmaitsze obce bóstwa, które pomimo pewnego zwalczania znacznie się rozszerzyły i znalazły wielu zwolenników [104]). Ubóstwienie cesarza było ostatnim etapem w tym rozwoju. Za czasów Chrystusa Pana stan religijny w państwie rzymskiem był w wielkim upadku i rozprężeniu: lud prosty uznawał

wielobóstwo lub szukał zaspokojenia umysłu i serca we wschodnich misterjach, — warstwy zaś wyższe były usposobione przeważnie sceptycznie[105]).

II. Teorja animistyczna i religja izraelska.

Wykazawszy bezpodstawność teorji animistycznej w zasadniczych jej twierdzeniach, moglibyśmy na tem poprzestać, albowiem wniosek z tego dla nas pewny wypływa, a mianowicie, że stosowanie teorji animistycznej do historji religji izraelskiej nie ma najmniejszej podstawy, że twierdzenie o powolnym rozwoju i powstaniu monoteizmu izraelskiego z niższych form religijnych, jak kult przodków, fetyszyzm, totemizm etc. jest nieuzasadnione. Jednakże wobec tego, że wielu pisarzów wynajduje w historji religji izraelskiej t. zw. niższe formy religijne, które miały być szczeblami, prowadzącemi do monoteizmu, musimy rozpatrzeć materjał dowodowy, przez nich przytaczany i krytycznie go ocenić.

a) Jest to ironją losu, powiada J. Hehn, że naród, który przekazał światu monoteizm, dla oznaczenia swego Boga używał nazwy w liczbie mnogiej! Otóż nazwę tę w liczbie mnogiej — Elohim — wysuwało dawniej wielu jako dowód istnienia u Izraelitów politeizmu. Było to niesłusznie. Właściwie mówiąc, nazwa Boga Elohim ma raczej charakter historyczno-językowy, aniżeli historyczno-religijny. W Piśmie św. oprócz tej nazwy Boga mamy jeszcze inne w liczbie mnogiej, jak 'Adonim, albo wyrażające przymioty Jahwy — Kedoszim (Przysł. 9, 10; 30, 3) = święty; ('Eljonin — Dan. 7, 18. 22. 25. 27) = najwyższy; — Bore'im (Kohel. 12, 1) lub 'Osim (Iz. 54, 5; ps. 149, 2; Hiob 35, 10) = stwórca. Jednakże wszystkie te wyrazy, pomimo swej liczby mnogiej, mają znaczenie liczby pojedynczej; w zdaniu bowiem czasownik stoi zwykle w liczbie pojedynczej, jak to np. mamy na początku ks. Rodzaju: Bara'Elohim — stworzył Bóg. Dlatego też wielu hebraistów jest zdania, że używanie nazwy Bożej w liczbie mnogiej miało na celu rozszerzenia pojęcia (amplificatio), wywyższenie do pojęcia abstrakcyjności. Jahwe, jako Kedoszim, 'Osim etc. jest jakby uosobieniem i wcieleniem świętości, mocy twórczej. My dziś wyrazilibyśmy to przez »jego

świętość, jego wszechmocność« [106]). Jest to więc t. zw. pluralis majestatis, który nie tylko dla oznaczenia Boga był używany, ale stosowano go też do człowieka, jak np. (be'alim = pan, właściciel). W takiem właśnie znaczeniu — pluralis majestatis — mamy w Piśmie św. cały szereg zwrotów, jak np. »uczyńmy człowieka.. na wyobrażenie... nasze«... (Rodz. 1, 26); »stał się jako jeden z nas...« (Rodz. 3, 22); »pójdźcie, zstąpmy, a pomieszajmy tam język ich...« (Rodz. 11, 7); »kogo poślę? a kto nam pójdzie?« (Iz. 6, 8), — jak również szereg innych, w których liczba mnoga nazwy Bożej i czasownika jest w tekście hebrajskim, Rodz. 20, 13; 31, 53; 35, 7; II Sam. 7, 23; III Król. 19, 2: ps. 58, 12 etc., ale w LXX i Wulg. czasownik jest przełożony w liczbie pojedynczej. Właściwe bowiem ich znaczenie jest pojedyncze, a nie mnogie. Jako charakterystyczne wyrażenie, potwierdzające słuszność tego twierdzenia, mamy Ioz. 24, 19 Elohim kedoszim hu' — Bóg święty jest on, i mocny zawistnik... por. Jer. 10, 10; 23, 16.

Używanie liczby mnogiej dla oznaczenia ogólnego pojęcia bóstwa było też znane w języku babilońskim — ilani = bóstwo, co gramatycy nazywają pluralis amplitudinis [107]).

Zresztą, zauważyć trzeba, te wszystkie wyrażenia są, według zdania egzegetów racjonalistycznych, pochodzenia późniejszego t. j. kiedy poglądy monoteistyczne w Izraelu były już uznane w zupełności. Gdyby one miały znaczenie liczby mnogiej i przez to wyrażały poglądy politeistyczne lub tylko były świadectwem dawnych poglądów politeistycznych, to późniejsi pisarze biblijni, jako monoteiści, bez wątpienia nie używaliby ich, jako sprzecznych z osobistemi ich poglądami. A gdyby były w dokumentach, z których korzystali, postaraliby się je niezwłocznie usunąć. Jeżeli zaś wyrażenia powyższe zostawili, to mamy w tem dowod, że nie zawierały one nic takiego, co mogłoby przypominać lub być świadectwem rzekomego politeizmu dawniejszego.

b) Pierwszym, który zasady teorji animistycznej zastosował do historji religji izraelskiej, był J. Lippert [108]). Widział on w niektórych wierzeniach, zwyczajach lub wydarzeniach, opowiedzianych w Piśmie św. pozostałości dawnych poglądów animistycznych, a przedewszystkiem kultu zmarłych przodków. Kult przodków uważał on za pierwotną religję

Izraelitów. W jego ślady poszedł później cały szereg pisarzy jak B. Stade [109]), Fr. Schwalby [110]), R. Smend [111]), K. Marti [112]), Ad. Lods [113]), J. Curtiss [114]) etc. Jako dowody, stwierdzające istnienie u Izraelitów w czasach dawniejszych kultu duchów (przodków), przytaczają oni: ofiary składane duchom (por. Powt. Pr. 26, 14), pewne praktyki pogrzebowe, jak np. rozdzieranie szat, wywoływanie duchów, i wreszcie nazwy, dawane duchom ludzi umarłych, jak refa'im albo 'elohim (I Sam. 28, 13; Iz. 8, 19).

Fakta te jednak nie stanowią dostatecznego dowodu, aby przekonać o istnieniu u Izraelitów kultu duchów przodków. Sprawę tę dosyć obszernie rozpatrywali J. Frey [115]) i C. Grüneisen [116]) i chociaż nie ze wszystkiemi ich wywodami zgodzić się można, jednakże dobitnie wykazali oni bezpodstawność twierdzeń pisarzy, hołdujących poglądom animistycznym.

B. Stade à priori stosuje zasady teorji animistycznej do religji izraelskiej i obszernie rozpisuje się, że w duchu tej teorji wszystko w Izraelu da się wytłumaczyć, a więc podział na pokolenia, rody i rodziny, jak również instytucje, zwyczaje etc.

Na podstawie bowiem kultu duchów przodków powstały związki rodzinne, dla których grób przodka był pierwszym ołtarzem. Następnie dopiero przytacza cały szereg faktów, które mają potwierdzać jego poglądy o przechowaniu kultu przodków u Izraelitów w czasach historycznych, jak również świadczyć, że kult ten w czasach dawniejszych był pierwotną ich formą religijną.

α) Składane przez braci Dawida »ofiary uroczyste wszystkim z pokolenia jego« (I Sam. 20, 6. 29) mają być dowodem, że w rodzie Dawida przechował się kult przodków. Zdanie to jednak niema najmniejszej podstawy. Jeśli w rodzie Dawida składano uroczyste doroczne ofiary, to były one składane Jahwie, a nie przodkom, o których w tekście niema ani jednego słówka. O ofiarach takich, składanych wspólnie w rodzinie, dość często mamy wzmianki w Piśmie św., jak I Sam. 1, 21; 2, 19; 9, 12; Hiob 1, 4 etc., ale ofiary te były wypełnieniem prawa o wspólnych ofiarach (Kapł. 17. 1—9) i nie miały nic wspólnego z kultem przodków. —

Następnie B. Stade podaje inny dowód, a mianowicie »ścisły związek grobów pewnych osób, jak np. grób Sary w Hebron, Józefa w Sychem, Marji w Kades Barnea etc. z miejscem kultu w czasach późniejszych«, ale nie może przytoczyć ani jednego słowa dowodu, że w tych miejscach był rzeczywiście kult, oddawany wspomnianym osobom. Wprawdzie mówi on o »dębie płaczu« (Rodz. 35, 8), gdzie była pochowana matka Rebeki, (Marti sądzi, że dąb ten uchodził za drzewo święte), ale »dąb płaczu« nie może być uważany za dąb, gdzieby było miejsce kultu i składano ofiary; podobnie, wzmiankowany znak »grobu Racheli« (hebr. maccebeth) Rodz. 35, 20 nie może być dowodem kultu w tem miejscu, znak ten bowiem (w I Sam. 10, 2 niema o nim mowy) był tylko kamieniem pamiątkowym, o charakterze zaś jego religijnym nic nie wiemy. — Podobnie w fakcie, że Jakób postawił kamień i wylał na nim oliwę (Rodz. 35, 14), Stade dopatruje się ofiary, złożonej przez tego patrjarchę umarłym przodkom. Jest to również bezpodstawne, albowiem w tekście tym nie tylko niema mowy o kulcie zmarłych, ale przeciwnie, jest wyraźnie zaznaczone, że postawienie kamienia w ścisłym było związku z ukazaniem się Boga Jakóbowi. »A on (t. j. Jakób) postawił znak kamienny na miejscu, gdzie z nim Bóg mówił«. Kamień przeto miał charakter pomnika, wystawionego ku uczczeniu i upamiętnieniu ukazania się Boga. Jako taki, kamień ten mógł być użyty przez Jakóba za ołtarz, na którym złożył ofiarę Bogu za pomyślne dlań zakończenie sprawy. Ofiara więc Jakóba złożona była Bogu, bynajmniej zaś duchom przodków.

Przytaczany wreszcie tekst Powt. Prawa 26, 14 »anim wydał z tych rzeczy na rzecz pogrzebną«, nic nie mówi o ofiarach, składanych duchom umarłych, choć Stade i inni tak mniemają, a nawet, uogólniając ten tekst, utrzymują, że ofiary zmarłym powszechnie były przez Izraelitów praktykowane. Tekst bowiem powyższy możemy rozumieć albo o ucztach, jakie były urządzane z racji pogrzebów, albo o pokarmach, składanych na grobach umarłych. Egzegieci podają obydwa tłumaczenia, ale to drugie wydaje się prawdopodobniejsze. Składanie zaś pokarmów na grobach zmarłych krewnych nic nie miało wspólnego z ofiarami, jako da-

rem istotom wyższym. Zwyczaj składania pokarmów na grobach był ogólnie praktykowany wśród plemion chananejskich, a nawet wszystkich ludów semickich, aryjskich, dzisiejszych niecywilizowanych[117]), a pochodził on z przekonania i poglądów żyjących o opłakanym stanie dusz umarłych[118]). Choć w Piśmie św. nie mamy dowodu ani twierdzenia, jednakże na podstawie wykopalisk palestyńskich możemy za pewne uważać, że i Izraelici praktykowali składanie pokarmów i napojów na grobach zmarłych swych krewnych[119]).

Na mocy tego zwyczaju możemy ten tylko wniosek wyprowadzić, że Izraelici wierzyli w istnienie duszy po śmierci[120]), — nigdy zaś i nigdzie nie miał on charakteru ofiary.

β) Następnie, na potwierdzenie swego zdania o kulcie umarłych Stade i inni pisarze powołują się na pewne zwyczaje u Izraelitów podczas pogrzebów umarłych, jak np. rozdzieranie szat, obcinanie włosów, kaleczenie etc. Przez rozdzieranie szat — pierwotnie zdejmowano je zupełnie, pozostawiając tylko pas na biodrach — wyrażano, powiada F. Schwalby, pragnienie powrotu do stanu pierwotnego, a więc niewinnego, podobnie jak zdjęcie obuwia (Wyjś. 3, 5) uważano za konieczne przy zbliżaniu się do bóstwa; — albo też, według Stade'go, chciano przez to naśladować ubranie niewolników i przez to wyrazić stosunek żyjących do umarłych jako niewolniczy, zależny. Jedno i drugie czyniono w tym celu, aby wejść z duchem w bliższe stosunki i pozyskać jego pomoc i opiekę. Stade z tego powodu zwyczaj rozdzierania szat nazywa »przeżytkiem kultu umarłych« (depotenzierte Totenkult), a jednocześnie dowodem, że taki kult u Izraelitów istniał.

Podane przez Schwalby'ego, Stade'go i ich zwolenników tłumaczenie zwyczaju rozdzierania szat podczas pogrzebu zmarłych krewnych jest uważane przez ogół biblistów za zbyt wyszukane, sztuczne i bezpodstawne. Podstawą tłumaczenia Schwalby'ego były słowa Wyjśc. 3, 5 »zdejmij obuwie... albowiem ziemia święta jest«, ale zdjęcie obuwia nie było aktem upokorzenia się wobec bóstwa, miało ono raczej na celu oczyszczanie obuwia z pyłu podróżnego, który na niem osiadł; na pierwszym przeto planie było usunięcie

nieczystości, a na drugim dopiero możemy mówić o wyrażeniu czci i szacunku dla bóstwa. Jakkolwiek jednak będziemy rozumieli akt zdejmowania obuwia, pewnem jest, że z aktem tym rozdzieranie szat nic niema wspólnego. Jeśli rozdzieranie szat jest pozostałością po dawnym zwyczaju zdejmowania wszystkich szat przy pogrzebie, to zwyczaj ten tam, gdzie był najbardziej praktykowany (u Arabów [121], Greków). był połączony z orgjastycznemi ceremonjami, co żadną miarą nie da się pogodzić z powyższem tłumaczeniem. Niema też żadnej racji tłumaczenie Stadego o wyrażeniu przez rozdarcie szat swej zależności i stanie niewolniczym względem ducha zmarłych. Wprawdzie szaty niewolników były bez wątpienia prostsze i biedniejsze aniżeli ich panów, ale nie wydaje się wiarogodnem, aby rozdzieranie szat przy pogrzebie miało na celu naśladowanie zewnętrznego wyglądu niewolników, a przeto ich stanu niewolniczego; żadnej racji nie było, aby w chwili pogrzebu naśladować niewolników, a przedewszystkiem ich stan zależności od panów. Szaty podarte były szatami ubogich, tych, którzy popadli w największą biedę. Słusznie przeto J. Lagrange pyta; czy nie byłoby słuszniej i prościej sądzić, że przez podarcie szat żyjący chciał wyrazić swój stan, że przez śmierć swego krewnego był pozbawiony wszystkich rozkoszy i szczęścia ziemskiego [122]).

Zwyczaj rozdzierania szat przy pogrzebach był znany u wszystkich prawie ludów semickich, a egzegieci podają rozmaite tłumaczenia jego. Jedni (Grüneisen) sądzą, że czyniono to w tym celu, aby nie być poznanym przez duchy zmarłych, które jako duchy złe, mogły przyczynić się do chorób lub nieszczęść. Inni, — że w takim stanie chciano wyrazić uczucie pokory i pogodzenia się z wolą Tego, który był sprawcą śmierci krewnego i swego stanu opuszczenia t. j. względem Jahwy (Frey), — ale jako najprostsze i najbardziej naturalne należy uważać to, które mówi o wyrażeniu smutku, nieszczęścia, które spotkało żyjącego wskutek śmierci blizkiego krewnego. Jak bowiem dla wyrażenia radości i szczęścia namaszczano ciało olejkami i przywdziewano szaty ozdobne, — czyniono tak w dni świąteczne i uroczystości weselne, — tak znowu dla wyrażenia smutku

i nieszczęścia nakładano szaty zniszczone, w braku ich rozdzierano zwykłe, codzienne. I dlatego w Izraelu, jak również u innych ludów, rozdzierano szaty nietylko w wypadkach śmierci blizkich krewnych, ale również w wypadkach naogół nieszczęśliwych, jak np. klęsk politycznych, społecznych lub wiadomości bolesnych (Job. 1, 20; Jer. 41, 5). Rozdarcie przeto szat było znakiem wyrzeczenia się udziału w zabawach i uciechach z ludźmi, jako niewłaściwych w chwili boleści i smutku. Stąd widoczna, że zwyczaj ten nie miał nic wspólnego z kultem zmarłych.

Podobnie zwyczaj obcinania włosów i kaleczenia ciała, który praktykowano u wielu ludów, nic wspólnego nie miał w początkach swoich z kultem umarłych ani wogóle z kultem religijnym. A choć u Izraelitów zwyczaje te zakazane były ze względów religijnych (Kapł. 19, 27. 28; Powt. Pr. 14, 1), jednakże prawdopodobnem jest, że powstały one na podstawie poglądów magicznych[123]). W każdym razie »dowodzić na mocy podobieństw zwyczajów pogrzebowych i religijnych, że kult bogów opiera się na kulcie umarłych, byłoby przekroczeniem przesłanek; można wnioskować tylko, że te same środki, uznane za skuteczne do podtrzymania związku między żyjącym i umarłym, były używane dla celów religijnych, aby zacieśnić węzły między czcicielem i bóstwem«[124]).

γ) Wreszcie wywoływanie umarłych w celu dowiedzenia się od nich rzeczy ukrytych, jak niemniej odpowiednie nazwy, im dawane, np. refa'im, 'elohim, mają, według Stade'go i zwolenników, potwierdzać istnienie kultu umarłych u Hebreów, gdyż fakta te są dowodem, że Izraelici przyznawali duchom umarłych przymioty wyższe, jak wiedzę, moc etc. — Jednakże należy najpierw zauważyć, że te niby liczne fakta[125]) redukują się właściwie do jednego, t. j. do wywołania ducha Samuela, kiedy wróżbitka z Endor rzekła »widziałam Elohim, wychodzącego z ziemi« (I Sam. 28, 13)[126]). Czy nazwa Elohim, tutaj użyta, ma oznaczać Boga? Bynajmniej. Według E. König'a[127]) wyraz ten może oznaczać ducha pozaświatowego, albo raczej, jak w ps. 82, 6 — mieć znaczenie — pana, władcy. J. Lagrange zaś sądzi, że wróżbitka, widząc przed sobą nieokreślonej formy istotę nadprzyrodzoną, używa wyrazu Elohim, gdyż trudno było jej wyszu-

kać inny wyraz bardziej odpowiedni. Kiedy jednak obraz staje się wyraźniejszy, i lepiej widzi osobę, wróżbitka dokładniej określa i mówi już inaczej: »mąż stary występuje, a ten w płaszcz ubrany« (w. 14).

Fakt wywołania ducha Samuela jest faktem wyjątkowym i nadzwyczajnym, i dlatego należałoby się powstrzymać od ogólnych wniosków. W każdym razie, nazwa ta bynajmniej nie upoważnia do twierdzenia, aby Izraelici mieli ubóstwiać wszystkich zmarłych, i wszystkim cześć boską składać, jak nie uważano Samuela za Boga, co jest rzeczą pewną [128]). — Zapytywanie zaś ducha Samuela o rzeczy ukryte nie jest dowodem kultu jego ducha, ani też przyznawaniem mu mocy lub wiedzy, chyba że, jako duch wogóle, więcej może wiedzieć od ludzi ziemskich. A potwierdzenie tego mamy w nazwie refa'im, którą nadawano umarłym. Znaczenie tego wyrazu jest wątpliwe, większość jednak biblistów wyprowadza od rafah, który oznacza stan słaby, nieforemny, mglisty [129]). Jeśli przeto w przekonaniu Izraelitów duchy na tamtym świecie mają stan mglisty, na podobieństwo cienia, to z takim ich poglądem trudno byłoby pogodzić twierdzenie o przyznawaniu przez Izraelitów duchom umarłych przymiotów wyższości, a tem samem o składaniu przez nich tym duchom kultu [130]).

Zresztą, dodać trzeba, że prawo Mojżeszowe, które uwzględnia i potępia rozmaite praktyki religijne, niezgodne z przepisami religji, ani jednem słowem nie wspomina o kulcie przodków. Jest to również dowód, że kult przodków nie był znany wśród Izraelitów.

δ) Inna grupa pisarzy, a szczególniej Robertson Smith [131]), G. Kerber [132]), J. Benziger [133]) etc., stojąc na tym samym stanowisku, co i poprzedni, usiłowała wykazać, że podstawą religji izraelskiej, jak wogóle wszystkich religij semickich, był totemizm. Pod nazwą tą rozumieją pewną formę religijną, przez którą przeszły wszystkie religje świata w czasach dawniejszych i która przechowała się jeszcze dzisiaj u niektórych ludów niekulturalnych. Polega zaś ona na tem, że grupa ludzi (klan, ród) wierzy w swe pochodzenie od pewnego zwierzęcia, rzadziej rośliny, których imieniem się nazywa; żyjących zaś przedstawicieli tych zwierząt lub roślin,

uważa za swych krewnych i czci je, jako swoje bóstwo. Zabicie tego świętego zwierzęcia przez jednostkę jest zakazane i uchodzi za grzech; natomiast w pewnym określonym czasie powagą całej grupy bywa ono zabijane i wspólnie przez wszystkich spożywane. Uczta ta, którą nazywają komunją, ma na celu wzmocnienie węzłów, łączących całą grupę nawzajem, jak również względem świętych zwierząt — totemów.

Strona zewnętrzna i zarazem społeczna totemizmu wyraża się w dwóch prawach t. j. tabu i egzogamji. Tabu jest to zakaz zabijania lub niszczenia przedmiotów totemistycznych, lub nawet dotykania ze względu na ich świętość. Egzogamja zaś jest to prawo, nakazujące zawierać małżeństwa po za klanem lub grupą rodową [134]).

Choć w sprawie totemizmu napisano już sporo, jednakże charakter jego nie jest jeszcze wszechstronnie i dokładnie wyjaśniony. Rozchodzi się przedewszystkiem o to, czy totemizm ma charakter ściśle religijny, t. j. czy jest formą religijną, czy też przeciwnie — ma wyłącznie charakter społeczny. Kiedy zwolennicy teorji ewolucjonistycznej (teorja animistyczna i socjologiczna, której E. Durkheim jest głównym przedstawicielem) widzą w nim wyłącznie jedną z niższych form religijnych, wielu badaczy uważa totemizm za zjawisko przedewszystkiem społeczne, mające na celu normować wzajemne stosunki pomiędzy ludźmi [135]). Niektórzy zaś badacze sądzą, że totemizm obejmuje jedno i drugie: religijna strona polega na czci totemu, jako ducha opiekuńczego, na wzajemnej obronie człowieka i zwierzęcia totemicznego; czynnik zaś społeczny określa wzajemny stosunek między członkami tego samego klanu, oraz przedstawicielami innych klanów. W każdym razie rzecz ta nie jest jeszcze dokładnie i ostatecznie określona.

Pomimo to R. Smith i inni pisarze usiłowali wykazać, że Izraelici, tak samo jak i wszyscy Semici i wogóle ludy całego świata, przechodzili w swym rozwoju religijnym i tę formę religijną — totemizmu, z której rozwinęła się późniejsza wiara w Jahwę. W czasach historycznych pozostały po totemizmie tylko przeżytki i niektóre zwyczaje, które właśnie stanowią dowód istnienia jego w czasach dawniejszych. Takiemi dowodami, zebranemi przez Robertsona Smith'a,

są: nazwy zwierząt, jako imiona ludzkie, kult natury, zakaz spożywania pewnych potraw, tatuowanie i nacinanie skóry, obrazy zwierzęce na sztandarach, wiary w duchy (dżinny) i wreszcie matrjarchat.

Sprawę istnienia totemizmu u Izraelitów zbadał przed kilku laty prof. V. Zapletal[136]), który poddał gruntownej i szczegółowej krytyce wszystkie wywody Rob. Smitha i w końcu doszedł do przekonania, iż pomimo wszelkich starań nie mógł się dopatrzeć jakichkolwiek znaków totemizmu u Izraelitów. Wszystkie dowody bowiem, twierdził on, które mają wykazać istnienie totemizmu u Izraelitów, przy bliższem poznaniu tracą wszelką moc dowodową. I rzeczywiście tak jest, o czem sami przekonać się możemy, jeśli tylko tutaj rozpatrzymy niektóre bardziej charakterystyczne.

α) U ludów totemistycznych spotyka się imiona, zapożyczone od nazw zwierząt, roślin etc., które jako przodkowie i bóstwa cześć odbierały. Podobnież w Star. Testam. spotykamy cały szereg imion, które są zapożyczone od zwierząt, jak np. Lea (dzika krowa), Rachel (owca), Szim'on (mieszaniec wilka i hieny), Debora (pszczoła), Jona (gołąb), Nun (ryba), Kaleb (pies) etc. Rob. Smith na podstawie tych imion sądzi, że pokolenia, do których osoby, noszące imiona zwierząt należały, musiały mieć i uważać odpowiednie zwierzęta jako swoje totemy. Zjawisko to jest powszechne u wszystkich ludów semickich, a szczególniej u Arabów, u których naliczono trzydzieści pięć nazw zwierzęcych, jako imion własnych.

Jest faktem niezaprzeczonym, że u Izraelitów częste były imiona ze świata zwierzęcego, stanowią one nawet 1% wszystkich imion wzmiankowanych w Starym Testam.[137]). Ale fakt ten nie jest koniecznym dowodem, stwierdzającym istnienie u nich totemizmu. Wprawdzie imiona zwierzęce są zwykłem zjawiskiem u ludów totemistycznych, jednakże nie zawsze i nie u wszystkich ludów są one rezultatem ich pojęć tetemistycznych. Imiona zwierzęce spotykamy u wszystkich prawie narodów: u nas jest ich znaczna ilość, jak np. czyż, słowik, wilk, lis, skowronek etc., więcej jeszcze u Niemców, w Anglji zaś liczą do 3% imion zwierzęcych, a przecież z tego powodu nikt dowodzić nie będzie, że imiona te mają podkład totemistyczny. Imiona bowiem zwierzęce, oprócz po-

budek totemicznych, mają jeszcze inne przyczyny, których Rob. Smith wcale nie uwzględnił.

Przedewszystkiem należy zwrócić uwagę, że imiona zwierzęce występują u ludów, które zajmowały się przeważnie myślistwem. Jeśli przeto całe rody lub pokolenia nosiły imiona zwierzęce, to mogły być one im nadane z powodu ich zajęć specjalnie jakimś rodzajem zwierząt. A więc jeśli zajmowano się hodowlą owiec, dano im nazwę tego zwierzęcia etc. — Następnie, jest prawdopodobnem, że nazwy rodowe lub szczepowe były początkowo osobistemi i potem dopiero przeszły na rodziny. Osobnikom zaś dostały się z tego powodu, że ojciec, nadający zwykle imię dzieciom, chciał, aby syn lub córka posiadały takie przymioty ciała lub ducha, które był zaobserwował u zwierząt, jak np. moc u lwa, chyżość u jelenia etc., i dlatego nadawał im imię odpowiedniego zwierzęcia. Podobnie, możemy sądzić, było u Izraelitów i innych ludów semickich, które zajmowały się myślistwem i pasterstwem. Że pochodzące z tych pobudek imiona zwierzęce nic wspólnego nie miały z totemizmem, będzie to dla każdego rzecz widoczna. Dlatego słusznie O. Zapletal zwraca uwagę, że z największą ostrożnością zabierać się należy do wywodzenia imion własnych na podstawie historyczno-religijnej, i że wtedy tylko można przyjąć podobne wnioski, gdy inne pewne dowody nas przekonają o istnieniu u danego ludu owej formy religijnej, na której chcemy oprzeć nasze wywody, czego o totemizmie u Izraelitów powiedzieć nie możemy [138]). Ponadto, niektóre imiona izraelskie, które Rob. Smith przytacza, jako zwierzęce, w rzeczywistości inne mają pochodzenie i znaczenie. Tak np. Szim'on nie pochodzi od szim' = mieszaniec wilka i hieny, ale od szama' = wysłuchać i oznacza, że przyjście na świat jego było wysłuchaniem prośby ojca; Ruben nie pochodzi od arabskiego ri'bal = lew, ale właściwie znaczy: oglądajcie syna (re'uben). O królu Dawidzie Rob. Smith mówi, że należał do klanu, który miał węża za swój totem, a dowodem tego ma być, że między przodkami jego był jeden, co miał za ojca Nahasa (Nachszon — nahasz = wąż), siostra Dawida Abigail była córką Nahasa, i z tego powodu, tak Rob. Smith przypuszcza, żył on w serdecznych stosunkach z Nachasem,

królem ammonickim. Ale twierdzenie to o totemiźmie Dawida musi upaść, o ile przyjmiemy znaczenie wyrazu nahas = przepowiadać, jako prawdopodobniejsze.

β) Co się tyczy kultu natury, to księgi święte dość często wspominają, że Izraelici kłaniali się ciałom niebieskim (IV Król, 21, 3. 5; 23, 11; Jer. 7, 18 etc.), ale trzeba zaraz dodać, że kult ten był naleciałością od obcych sąsiednich ludów, przeciwko czemu prawodawca Mojżesz a potem prorocy dość często i ostro występowali. Pewnem natomiast jest, że u Izraelitów nie było specjalnego kultu zwierząt żywych, co jest niezbędnym warunkiem i należy do istoty totemizmu. Cześć wyobrażeń zwierzęcych (cielce) do nich się przedostawała, ale to nie może być dowodem pierwotnego ich totemizmu, bo było to obcą naleciałością, a przytem, nie dawało to zwierzętom tego stanowiska, jakie w totemiźmie zajmowaćby one musiały [139]).

γ) Podział zwierząt na czyste i nieczyste, a następnie zakaz spożywania nieczystych, który jest utożsamiany z tabu u ludów totemistycznych, Rob. Smith, B. Stade i inni tłumaczą i wyprowadzają z wierzeń totemistycznych. Według nich bowiem zwierzęta, rośliny etc. jako totemy, uchodziły za przedmioty święte, których nie wolno było zabijać, chyba dla celów rytualnych i to powagą całego klanu.

Przepisy, ograniczające co do potraw pewnych zwierząt, roślin etc. spotykamy i u innych narodów wschodnich. Jest jednakże rzeczą bardzo wątpliwą, aby zakazy te wypływały z wierzeń totemistycznych. O wiele prawdopodobniejszą jest rzeczą, że podział zwierząt na czyste i nieczyste, jak również zakazy mają inną przyczynę. Pisarze podają ich kilka, ale najprostszą i najbardziej naturalną jest tych, którzy mówią o względach higienicznych, jak również o naturalnym wstręcie, którego doznają ludzie względem pewnych zwierząt.

Zresztą, gdyby podział zwierząt na czyste i nieczyste miał podkład totemistyczny, to mielibyśmy w twierdzeniach Smith'a wyraźną sprzeczność i niekonsekwencję. Jeśli bowiem imiona zwierzęce mają być dowodem, że odnośne zwierzęta były dla Izraelitów totemami, a więc i tabu, to wtedy wszystkie zwierzęta, których nazwy były imionami osób lub pokoleń, powinny były być tabu, a więc nieczyste i przeto

zakazane. Tak jednakże nie jest, albowiem wśród imion własnych izraelskich, wzmiankowanych w Star. Test. znajdujemy nazwy zwierząt, które uchodziły u Izraelitów za czyste, jak również i za nieczyste. Stąd jasną jest rzeczą, że twierdzenie Smith'a jest w jednym i drugim wypadku bezpodstawne.

δ) Wreszcie, pomijając inne dowody Smith'a, które również są bezpodstawne, jak i poprzednie, należy zwrócić uwagę na stronę społeczną, t. j. na matrjarchat, który zwykle bywa łaczony z totemizmem, jak również na prawo egzogamji. Rob. Smith i J. Benziger przedewszystkiem szeroko się rozwodzą nad wykazaniem matrjarchatu u Izraelitów, ale, jak to również gruntownie wykazał V. Zaplatal, zupełnie bezskutecznie Istnienie matrjarchatu w czasach pierwotnych jest wogóle problematyczne[140]), nie mamy dotychczas pewnych faktów i dowodów, któreby potwierdzały aprjorystyczne twierdzenia zwolenników teorji ewolucjonistycznej. Tembardziej to należy powiedzieć o matrjarchacie u Izraelitów. Dowodami matrjarchatu mają być, według Benziger'a, pochodzenie pokoleń izraelskich od żon Jakóba, nadawanie imion nowonarodzonemu dziecięciu przez matkę, adoptowanie dziecka nowonarodzonego przez matkę rodziny (Rodz. 30, 3), prawo dziedziczenia, zależne od stanowiska matki w rodzinie (Rodz. 21, 10) i wreszcie prawo lewiratu. Ale wszystkie te dowody są raczej domysłami błędnie zrozumianych i tłumaczonych tekstów biblijnych, i wszystkie one nie mogą świadczyć przeciwko temu pewnemu faktowi, jakim był patrjarchat u Izraelitów. Podstawą bowiem rzekomego matrjarchatu wogóle, według jego zwolenników, ma być poliandrja, czego u Izraelitów w czasach historycznych zupełnie nie było; przeciwnie, często czytamy w księgach świętych o poligamji u Izraelitów, a ta zwykle wypływa z patrjarchatu. Stanowisko żony i matki w rodzinie u Izraelitów jest również potwierdzeniem patrjarchatu. Żona bowiem nigdy nie zajmowała dominującego stanowiska w rodzinie, ale raczej była własnością męża, gdyż była przez niego jakby kupiona. I dla tego nie żonie służyło prawo rozłączenia się, ale mężowi, który dawał rozwód swej żonie. — Ponadto, prawo dziedziczenia u Izraelitów było agnatyczne t. j. po ojcu i dziadzie dziedziczył syn lub

wnuk, w braku syna — brat i męscy jego potomkowie. Prawo przewidywało i córkę dziedziczkę (Liczb 27, 4), ale zmuszało zarazem do wyjścia za mąż za mężczyznę z pokolenia, do którego ojciec należał (Liczb. 36, 1—12). Wreszcie, i to jest rzecz najbardziej charakterystyczna, małżeństwo u Izraelitów nie miało charakteru egzogamicznego, ale endogamiczny t. j. prawo zabraniało brać żony z obcego narodu, a nakazywało je brać z tego samego pokolenia. Wyjątki się zdarzały, ale były surowo karane (Rodz. 26 34; 27, 46; Sędz. 14, 3).

Podkreślić w końcu jeszcze można, że u Izraelitów nie spotykamy wcale podziału totemicznego na klany. Przez klan rozumieć trzeba pewną grupę ludzi, którzy nie zwracają uwagi na żadne stopnie pokrewieństwa, czego nie było zgoła u Izraelitów. U nich były rodziny, kilka pokrewnych rodzin tworzyło ród — »dom ojca« (Sędz. 9, 1; II Sam. 8, 1), rody zaś wspólne łączyły się w jedno pokolenie [141]).

Patrjarchalny przeto charakter rodziny u Izraelitów, jak również przepisy o małżeństwie, oparte na prawie endogamicznym, zupełnie sprzecznym z poglądami totemistycznemi, a niemniej cały ustrój społeczny narodu izraelskiego, dostatecznemi są dowodami, że ustrój totemistyczny nie był znany wcale w Izraelu. Wobec tego musimy wyznać, że twierdzenie Rob. Smith'a, J. Benziger'a etc. o totemiźmie, jako pierwotnej formie religijnej Izraelitów, jest najzupełniej bezpodstawne.

d) Inna wreszcie grupa pisarzy, jak Ch. Piepenbring [142]), L. Ottley [143]), Astley [144]) i inni usiłuje dowieść, że Izraelici pierwotnie byli fetyszystami t. j. czcili kamienie święte, drzewa święte, źródła święte etc., jako przedmioty, w których miały duchy przebywać.

Tylko niewłaściwe zrozumienie tekstu biblijnego lub raczej tendencyjne jego tłumaczenie mogły nasunąć tym pisarzom myśl o pierwotnem u Izraelitów fetyszyźmie. W rzeczywistości bowiem nie znajdujemy w tekście biblijnym ani jednego faktu, na mocy którego można byłoby takie przypuszczenie uczynić.

U innych ludów semickich rzeczywiście czczono n. p. kamienie święte, jako wyobrażenia lub przybytki (t. zw. macceboth i betyle [145]), ale u Izraelitów takiego kultu nie

odnajdujemy; a jeśli był w czasach późniejszych, to był on obcą naleciałością od plemion chananejskich, przeciwko czemu prorocy energicznie występowali i potępiali. Zresztą nie można posądzać o fetyszyzm wszystkie ludy semickie, albowiem nie czciły one, jak to jest u fetyszystów, każdy kamień, ale tylko te, które miały historyczny związek z bóstwem lub też uznane były jako symbol, wyobrażenie bóstwa.

Piepenbring utrzymuje, że patrjarcha Jakób był fetyszystą, albowiem kamień, na którym spał podczas swej ucieczki, postawił on jako pomnik, namaścił oliwą i naznaczył na przyszły dom Boży (Rodz. 28, 11 nn.). Jednakże jest to lekkomyślnością, aby Jakóba, który był czcicielem Jahwy, uważać za fetyszystę! Nie mamy żadnej wiadomości, aby ten kamień Jakóbowy był czczony przez Izraelitów. Betel było uważane później jako miejsce, uświęcone ukazaniem się Jahwy.

Że Jakób postawił kamień i namaścił oliwą, nic w tem niema, co mogłoby nasunąć myśl o fetyszyźmie. Plemię bowiem koczownicze, które nie posiadało żadnego stałego miejsca kultu, mogło przez namaszczenie każdy kamień uczynić ołtarzem ofiarnym, czego dość liczne ślady odnaleziono podczas wykopalisk [146]). Miejsca zaś kultu nie były przedmiotem kultu [147]).

Stade znowu, jako dowód fetyszyzmu, podaje nazwę Boga cur = skała, przyczem na potwierdzenie przytacza imiona połączone z tą nazwą bożą, jak 'Elicur = Bóg mój jest skała (Liczb. 1, 5; 2, 10), Curi'el = Bóg jest moją skałą etc., jak również imię ze staro aramejskiego napisu w Sendżirli — Bar-cur, które tłumaczy: syn (Boga) Cur. Jednakże, nie zdaje sobie Stade widocznie sprawy, że nazwa Boga — skała, tak samo jak wiele innych, dość często używanych w księgach świętych, jak n. p. światłość, chwała, tarcza etc., są tylko wyrażeniami przenośnemi (metafora), które żadnego związku z kultem nie mają [148]).

Twierdzi dalej B. Stade, że tablice kamienne, przechowywane w arce przymierza, nie były tablicami, na których było prawo wypisane, ale były to kamienie meteoryty, czczone przez Izraelitów, jako fetysze. Twierdzenie to jest nietylko bezpodstawne ale i bezsensowne. Nigdzie nie czytamy, aby

Izraelici czcili tablice kamienne, jako takie; przywiązywali do nich wagę dlatego, że zawierały dane im przez Boga prawo. Odnaleziony zaś w 1902 r. blok kamienny, na którym wypisane jest prawodawstwo Hammurapi'ego, króla babilońskiego, dostatecznie nam świadczy, że kamienie były wówczas materjałem do pisania i jako takie były przez Mojżesza użyte.

Co się tyczy źródeł, nie ulega wątpliwości, że z powodu warunków klimatycznych, były one naogół przez ludy semickie uważane, jako dobroczynne, święte i w kulcie szczególną rolę odgrywały. Przy źródłach obierano zwykle miejsca kultu, woda u niektórych uchodziła za siedlisko bogów i duchów, ale żadnych nie mamy dowodów, aby gdziekolwiek u nich woda, jako bóstwo, cześć odbierała[149]).

Drzewa wreszcie miały u wielu ludów semickich kult religijny. Nie tyle pojedyncze, ile gaje odosobnione uchodziły za specjalny dar bóstwa, i tam też przeważnie zbierano się na wspólne ofiary. Jednakże, nie należy sądzić, aby drzewa były gdziekolwiek czczone jako bóstwa; raczej prawdopodobniejszem jest, że były one symbolem potęgi bożej, ujawniającej się w przyrodzie, lub też uważano je za siedzibę bogów.

U Izraelitów żadnych nie mamy dowodów, aby oni czcili drzewa. Wprawdzie prorocy często mówią o »drzewach gałęzistych, rozłożystych«, ale mowa tu nie o kulcie drzew samych, tylko o zebraniach i ofiarach, składanych różnym bałwanom w cieniu drzew gałęzistych i rozłożystych. Wzmianki, czynione w innych miejscach Pisma św. o drzewach, jak n. p. o dębie pod Sychem (Joz. 24, 26; Sęd. 9, 37), gaju terebintowym pod Hebronem (Rodz. 13, 18) etc. nie miały żadnego związku z kultem religijnym; mowa o nich dlatego, że łączono je z pewnem wydarzeniem lub określano położenie miejsca.

Stade na potwierdzenie swego zdania przytacza, że nazwa hebr. dębu — 'elah, 'elon równoznaczna jest z nazwą Boga El, a przeto zawierała pojęcie czegoś boskiego. Ale prawdopodobnie nazwy te nie pochodzą od tego samego pierwiastku; a gdyby nawet pochodziły, to używano ich w różnem znaczeniu: w znaczeniu mocny stosowano

je do drzewa, w znaczeniu Mocny — do Boga. Jest to zjawisko zwykłe we wszystkich językach. Nie może ono być dowodem, aby dębom wogóle miano oddawać cześć na równi z Bogiem.

Porównawcza historja religij miała odebrać religji izraelskiej charakterystyczny jej przymiot wyjątkowości, i zrównać ją ze wszystkiemi innemi religjami. Nagromadzono dość duży materjał dowodowy, aby wykazać, że religja ta, tak samo, jak i inne religje, przechodziła w swoim rozwoju rozmaite formy religijne, i pierwsza wśród nich doszła do pojęcia monoteizmu. — Ile warte jest to zdanie i na jak kruchych dowodach oparte, widzieliśmy sami, kiedy rozpatrywaliśmy owe dowody o istnieniu lub śladach niższych form religijnych u Izraelitów. Krytyczne ich zbadanie wykazało nam, że wszystkie te dowody przy bliższem ich poznaniu tracą wszelką moc dowodową. W religji izraelskiej nie odnaleźliśmy żadnych dowodów ani nawet śladów istnienia w czasach dawniejszych rzekomych niższych form religijnych, — kultu przodków, totemizmu, fetyszyzmu. Takich »form religijnych« tam nie było. Religja izraelska nie przechodziła w swym rozwoju przez te formy. Twierdzenie obozu ewolucjonistycznego o takim rozwoju jest tendencyjnem naciąganiem faktów do tezy a priori postawionej.

---

§ 7. Nadprzyrodzony charakter religji izraelskiej.

Historja narodu hebrajskiego świadczy nam, że naród ten nie różnił się od znacznej grupy innych ludów semickich ani pod względem etnologicznym ani pod względem antropologicznym. Jak one, tak samo i naród hebrajski podlegał takim samym prawom rozwoju historycznego, kulturalnego. Pod niejednym zaś względem stał on nawej niżej od innych ludów świata starożytnego, jak n. p. w dziedzinie kultury rolniczej, handlu, sztuki, architektury, nauki, sztuki wojennej etc. Pod tym względem nie wytworzył on prawie nic własnego, a korzystał przeważnie z dorobku narodów sąsiednich [150]). To jest potwierdzeniem, że naród ten nie był obdarzony jakiemiś nadzwyczajnemi przymio-

tami ducha, zdolnościami umysłu, któreby go wyróżniały i wynosiły ponad poziom innych ludów semickich.

Okoliczność ta tem większe właśnie wzbudza zdziwienie i zainteresowanie, dlaczego pomimo tych braków naród hebrajski tak wyróżnił się pod względem religijnym, dlaczego on jeden wśród ludów świata starożytnego posiadał monoteizm? Wszelkie usiłowania, aby wytłumaczyć to wyjątkowe i wyróżniające stanowisko narodu hebrajskiego pod względem religijnym, nie wydały dotychczas rezultatu. Poznaliśmy w ciągu rozprawy cały szereg badaczy, którzy specjalnie lub ubocznie zajmowali się tą sprawą, widzieliśmy najrozmaitsze ich odpowiedzi, które miały wyjaśnić to ciekawe ze wszech miar pytanie. Zdaje się, że w przytoczonych wyżej ich tłumaczeniach zostało uwzględnione wszystko, co mogłoby rzucić światło na sam fakt istnienia monoteizmu, jak również na jego gienezę, że poruszono i wyczerpano wszystkie możliwe w ich ręku dowody. Monoteizm izraelski jest w nich rozpatrywany ze wszystkich stron, żadne zjawisko lub fakt z historji Hebreów nie zostały pominięte. A jednak wszystkie te tłumaczenia, rozpatrzone dokładnie i krytycznie, okazały się bezpodstawnemi i błędnemi.

Zasadniczy błąd, który popełniają wszyscy ci badacze, jest ten, że rozpatrują oni religję izraelską jednostronnie, t. j. z jednego tylko punktu widzenia naturalnego i formalnego. Ta jednostronność jest wprawdzie wieloraka, t. j. posiada najrozmaitsze punkta wyjścia, ale wszystkie one nie wychodzą po za granicę naturalności. I to właśnie jest przyczyną, że w badaniach swoich dotykają oni tylko strony zewnętrznej, powłoki zjawiska, nie obejmują zaś i nie poznają całokształtu zjawiska a tem bardziej istoty religji izraelskiej. Stąd też i sąd ich, chociaż jest różnorodny, nie jest całkowity, gdyż brak mu podstawy i wszechstronności w badaniu, brak ujęcia całości. Wprawdzie dzisiejsza historja religij dochodzi do wniosku, że religja może być, jako potrzeba naturalna ducha ludzkiego, zjawiskiem naturalnem; uznaje też, że mogą być i są rzeczywiście religje naturalne, ale z drugiej strony należy pamiętać i bardzo to podkreślić, że Religja,

oprócz cech naturalnych, posiada ponadto cechy nadprzyrodzone. Jest ona przecież łącznikiem między człowiekiem i nadświatem[151]). Zapomnienie lub raczej rozmyślne pominięcie tej ostatniej cechy odbijają się potem ujemnie na badaniach, a w rezultacie dają niedokładne i często błędne wyniki. Historycy religji (Roy, Foucart etc.) mocno tę wadę w dzisiejszych badaniach religij podkreślają; przy badaniu zaś religji izraelskiej, jako wyjątkowej, tembardziej trzeba to powiedzieć.

Niestety, większość badaczy nie zwraca na to uwagi. Ustaliwszy prawa, rzekomo rządzące innemi religjami, przenoszą je następnie i stosują do religji izraelskiej. Nie zdają sobie przytem sprawy, że takiem postępowaniem gwałt jej zadają, tłumacząc np. jej dzieje i zjawiska tak samo, jak się tłumaczy zjawiska religji egipskiej lub babilońskiej. Jest to rzeczywiście zadawanie gwałtu, boć przecież nie można zaprzeczyć, że wśród religij starożytnego świata religja izraelska wyjątkowe zajmowała stanowisko, że jej monoteizm, jako religja całego narodu, jest bezprzykładny!

Następne uwagi przekonają nas o tem, a jednocześnie powinny one dać nam wyjaśnienie postawionego zagadnienia.

1. Wszyscy badacze, których poznaliśmy w toku rozprawy, rozpatrując religję izraelską i jej monoteizm z punktu widzenia tylko naturalnego, utrzymują, że pomiędzy Jahwą i bóstwami innych narodów nie było żadnej różnicy: bóstwa były wytworem wyobraźni ludzkiej. Konsekwentnie powinni twierdzić, że, jako takie, bóstwa mogły mieć jednakowe prawa i szanse do zostania najwyższym i potem jedynym Bogiem. Dlaczego jednakże nie został tym jedynem bogiem Marduk Babilończyków lub Kamosz Moabitów? Przecież Babilończycy wyżej stali kulturalnie od Hebreów, obserwacja świata i roztrząsania t. zw. teologiczne były u nich bardzo ożywione[152]). Moabici może niżej stali kulturalnie od Hebreów, ale przebywali oni w pustyni i zdala od innych ludów. Dla tych względów monoteizm powinien był powstać nawet pierwej u tych narodów, aniżeli u Hebreów! A zresztą, jeżeli monoteizm miał być zjawiskiem naturalnem, to wcześniej lub później w każdej religji ludów semickich powinien był

powstać monoteizm. Monoteizm ten mógł być najpierw tylko narodowy, a później mógł zostać uniwersalnym. Dlaczego jednakże nie powstał? Dlaczego tylko u Hebreów Jahwe był uznany za Boga Jedynego, a nie został uznany za jednego Boga, z wyłączeniem innych bóstw, Marduk lub Kamosz? Badacze, których poglądy rozpatrywaliśmy, nie dają na to odpowiedzi, a dodać trzeba, że, oparci na podstawie naturalnej, takowej dać nie mogą.

Widocznie podstawa sama nie jest odpowiednia, i nie wystarcza, aby można było na niej się oprzeć przy wyjaśnianiu tego pytania. Muszą tu wchodzić inne czynniki bardziej odpowiednie t. j. czynniki charakteru nadprzyrodzonego.

2. Porównanie religji izraelskiej z religjami innych ludów semickich wykazuje nam nie jedną między niemi analogję (np. modlitwa, kapłani, ofiary), jaką zresztą spotykamy we wszystkich religjach. Ale oprócz podobieństw możemy też stwierdzić cały szereg różnic, które dotyczą istoty tych religij. Różnice te są tak poważne a przytem zasadnicze, że gdyby kto chciał traktować te religje jednakowo i uważał je za równorzędne, zamykałby oczy na oczywiste fakta i dawałby świadectwo braku poczucia krytycznego.

Rzecz tę rozpatrzymy bliżej, porównując religje izraelską z religją babilońską, ponieważ ta wśród religij semickich najlepiej dziś jest znana.

a) Zasadniczym rysem rel. bab. jest naturyzm. Bóstwa bab. — to uosobione zjawiska kosmiczne (słońce, gwiazdy), lub działające w przyrodzie siły (wiatry, pioruny, ogień)[153]). Odpowiednio do licznych różnych zjawisk musiała być znaczna liczba bóstw (ob. wyżej str. 109). Politeizm więc był naturalnym objawem, wypływał on konsekwentnie z ówczesnego przekonania o charakterze zjawisk. Pomiędzy bóstwami i światem fizycznym nie było przedziału, bo wszelkie przejawy tego świata były bóstwami. Bóstwa powstały razem ze światem, one go nie stworzyły. — Bóstwa tego rodzaju były wytworem wyobraźni ludzkiej, to znaczy bóstwa Szamasz, Sin, Isztar etc. właściwie nie istniały; były tylko zjawiska przyrody — słońce, księżyc etc., które w błędnem przekonaniu uważano za bóstwa.

W religji izrael. nic podobnego nie było. Zjawiska ko-

smiczne nie odgrywały w niej żadnej roli. Były one dziełem Jahwy (Rodz. 1), od niego otrzymały przeznaczenie i odeń były zależne (Rodz. 1, 14 in.; ps. 136 (v. 135), 7—9), z żadnem z nich Jahwe nie był utożsamiany. Objawienie na górze Synaj było wśród groźnych zjawisk przyrody, ale żadne z nich nie było uważane za objaw Jahwy. »I mówił Jahwe do was w pośrodku ognia: słyszeliście głos jego, aleście kształtu zgoła nie widzieli« (Ppr. 4, 12. 15. 23). Bo »nie w wietrze Jahwe, nie w wzruszeniu Jahwe... nie w ogniu Jahwe« (III Król. 19, 11. 12). Między Jahwą i światem jest wielki przedział. Jahwe stworzył świat z niczego, wszystkie rzeczy w nim uporządkował, każdej przeznaczył cel i bieg naturalny. Jahwe jest duchem skrytym (Iz. 45, 15), niewidzialnym (Iz. 31, 3), ma On byt i rację swego istnienia w samym sobie (Jahwe), istnieje więc niezależnie od nikogo. Jako taki Jahwe nie mógł być wytworem wyobraźni ludzkiej. Nie wytworzył Go też lud hebrajski, ale Jahwe sam niejako narzucił się Hebreom: objawił się Abrahamowi, Mojżeszowi, prorokom (»Jam jest Jahwe Bóg Abrahama, Izaaka, Jakóba«), a przez nich całemu narodowi hebrajskiemu. Na tych właśnie objawieniach Jahwy, przekazywanych z pokolenia w pokolenia, opiera się religja izraelska [154]), charakter jej przeto jest historyczny.

b) W panteonie babilońskim, a również w innych religjach, oprócz bogów były boginie, jako ich małżonki i uzupełnienia. Bóstwa tworzyły rodziny na podobieństwo ludzi.

W religji izraelskiej nic podobnego nie było; w języku hebrajskim niema nawet wyrazu dla oznaczenia bogini [155])

c) Jako zjawiska kosmiczne, bóstwa ludów semickich miały charakter międzynarodowy t. j. słońce np. było czczone jako bóstwo przez wszystkie ludy semickie. Różnica była w odmiennych nazwach, ale istota rzeczy była ta sama we wszystkich religjach. W późniejszych czasach względy polityczne i narodowe uczyniły z nich bóstwa specjalnie narodowe i terytorjalnie t. j. związane z określonym krajem.

Jahwe przez obranie narodu hebrajskiego mógł być nazwany Bogiem narodowym Hebreów, ale w tem znaczeniu, że Hebreowie, jako »winnica Jahwy« (Iz. 5, 1), mieli przeznaczone posłannictwo względem innych narodów. W obietnicy,

danej Abrahamowi, Bóg zapowiadał błogosławieństwo dla wszystkich ludów w nasieniu Abrahamowem. (Rodz. 12, 3). Wybranie Hebreów nie było odrzuceniem innych narodów. Jahwe był Panem wszystkich ludów na ziemi. Nie był On związany z żadnym krajem, był wszędzie, jako istota duchowa, obecny (por. ps. 139 (V. 138), 7 nn.).

d) Każde z bóstw babilońskich, oprócz cech ogólnych, które były im wspólne, jako zjawiskom przyrody, posiadało jeszcze swoje odrębne przymioty. Różnica ich była w ścisłym związku z różnością zjawisk, ale ponadto miała swoje źródło w usposobieniu ludu lub raczej grup kapłańskich, które stosownie do swego charakteru, potrzeb lub zajęć, nadawały poszczególnym bóstwom odrębne przymioty. Niektóre bóstwa miały dwojaki i to dość rozbieżny charakter. Zależało to od odmiennych przejawów zjawisk przyrody (słońce wiosenne — pobudzające do życia, i palące podczas lata), bądź też od odmiennych charakterów ludów, które takie pojęcia nadały swym bóstwom. (Isztar np. u Babilończyków była boginią miłości i życia, u Assyryjczyków miała charakter wojowniczy [156]).

W religji izraelskiej Jahwe ma zasadniczo ten sam charakter, we wszystkich księgach St. Test. jest On przedstawiony jednakowo. Wprawdzie prorocy podkreślali bardziej niektóre przymioty, ale, jak to widzieliśmy, nie były one żadną nowością, nic istotnego nie dodawały do tego pojęcia, jakie miano, gdy Jahwe objawił się patrjarchom i Mojżeszowi (por. Wyj. 34, 6 in.). — Powiadają niekiedy, że Jahwe w objawieniu Mojżeszowem był bardziej surowy, pod górą Synaj przerażał Hebreów gwałtownością gromów; rozkazy zaś, aby wygładzić plemiona chananejskie, świadczą o Jego okrucieństwie. — Fakta te jednak nie są dowodem okrutnego charakteru Jahwy, ale raczej dają świadectwo ówczesnym czasom i ludziom, względem których trzeba było używać ostrych środków [157]).

e) Bóstwa babilońskie, jako wytwór ludu, odpowiadały usposobieniu i naturze Babilończyków, dlatego też rel. bab. nie znała odstępców. Istnienia bóstw nie zaprzeczano, ani też nie wątpiono o ich istnieniu. Jakże wątpić o istnieniu słońca, księżyca etc?

Natomiast rel. izr., jako ogłoszona Hebreom z zewnątrz, nie zupełnie musiała odpowiadać ich usposobieniu i charakterowi. Wiara w Jednego Boga niewidzialnege i odpowiednie Jego wymagania religijno-moralne były pewnego rodzaju ciężarem, który prawie od początków (cielec złoty) aż do niewoli babil. Hebreowie z siebie zrzucali. Dzieje ich są nieprzerwanym prawie pasmem odstępstw od Jahwy, czego w starożytnym świecie nigdzie nie widziano. (Jer. 2, 10—12).

f) Bóstwa babilońskie, jako wytwór ludu, konsekwentnie podlegały różnym kombinacjom, które z czasem wytworzyły bogatą mitologję. Z opowiadań mitologicznych na specjalną uwagę zasługuje poemat Enuma elisz, którego treścią nietylko kosmogonja t. j. powstanie świata, ale i teogonja t. j. powstanie bóstw. Bogowie nie są odwieczni: z pierwotnej materji, przedstawionej w dwojakim rodzaju (Apsu i Tiamat) powstały pierwsze bóstwa Lahmu (m. r.) i Lahamu (ż. r.); od tej pary bóstw wzięły początek wszystkie inne bóstwa.

W rel. izr. nic podobnego nie odnajdujemy. Jahwe istnieje od wieków ('El 'Olam), nie miał nigdy początku.

O Jahwie nie ma też mitologicznych opowiadań. Często mamy przytaczane mowy Boga: »rzekł Bóg do ludu«. Ale nie należy podobnych wyrażeń rozumieć w tem znaczeniu, jakoby Bóg w sposób widzialny stawał przed narodem i do niego przemawiał. Co w nich jest przypisywane Bogu, uczyniły to powołane przez Niego osoby, które były napełnione duchem Bożym. Ponieważ były one narzędziem w ręku Boga, można powiedzieć, że wszystko, co one uczyniły, Bóg uczynił [158]).

g) Wytworzywszy bóstwa, ludy semickie widziały w nich swych opiekunów, z któremi następnie zawierały przymierze. Przy zawieraniu przymierza bóstwa były biernymi i niemymi świadkami. Warunki przymierza były dyktowane jednostronnie tj. sami ludzie (wzgl. kapłani) układali jego treść i sami zobowiązywali się do wypełniania. Charakter przeto przepisów religijno-moralnych był ludzki, ziemski, zależny od warunków ówczesnych.

W rel. izr. było przeciwnie: Jahwe sam z pośród wielu narodów wybrał sobie naród w osobie Abrahama i stawał

się jego opiekunem. »Ja jestem Jahwe Bóg twój z ziemi egipskiej; a Boga oprócz mnie nie będziesz miał; i zbawiwiciela niemasz oprócz mnie« (Oz. 13, 4). Przez wybawienie z Egiptu i objawienie swego imienia Jahwe dał poznać, że obowiązki opiekuna i wybawiciela spełniać będzie wiernie. Jednocześnie zaś, zawierając na Synaju przymierze z narodem, Jahwe sam nakładał im obowiązki, dyktował warunki przymierza i żądał wiernego ich wypełniania. Sankcja wprawdzie miała charakter ziemski, tj. nagrody i kary miały być wymierzane tutaj na ziemi (por. Wyj. 34; Ppr. 7), ale warunki ówczesne nie pozwalały wówczas na inne — wyższe. Zakon Boży stanowił podstawę religji izraelskiej. Prawodawca w swych mowach kładł największy nacisk na wykonywanie przykazań Pańskich; w czasach zaś późniejszych, gdy lud łamał te przykazania i odstępował od Jahwy, prorocy wyrzucali mu przedewszystkiem tę niewierność i niewdzięczność.

Jak w religji Jahwe był czynnym, a lud biernym, tak również w dziedzinie moralnej Jahwe sam dawał przykazania i zobowiązywał lud przez Mojżesza do wiernego ich spełniania. Przepisy więc religijno-moralne nie są dziełem ludzkiem, ale Bożem.

h) W relig. bab. bóstwa wprawdzie były uważane za istoty wyższe, ale kapłani posiadali wyższą moc od nich: za pomocą formułek i zaklęć magicznych mogli oni zmusić bóstwa do wykonania czynności żądanych.

W rel. izraelskiej — o magji niema wcale mowy. Środkiem, którego używano, aby otrzymać od Boga cokolwiek, były — modlitwa i ofiary.

Zestawienie i porównanie tych wielu punktów stycznych w religji bab. (i w innych semickich) i rel. izrael. wystarczą, zdaje się, najzupełniej, aby stwierdzić oczywiste różnice między niemi. Różnica ta jest rzeczywiście ogromna i zasadnicza, dotyczy ona nie tylko szczegółów, ale sięga samych podstaw. Tam tj. w religjach semickich wszystko było oparte na naturze i rozmaitych jej przejawach, obserwowanych przez jednostki lub grupy całe, tu zaś tj. w religji izraelskiej wszystko opierało się na Jahwie, jako Istocie nadprzyrodzonej; tam wszystko było dziełem i wytworem

ludzkim, tu zaś wszystko pochodziło od wiekuistego i wszechmocnego Jahwy, który sam objawił się patrjarchom, Mojżeszowi; tam człowiek mówił: »wy (tj. zjawiska) jesteście bogami naszymi;« tu zaś Jahwe objawiał: »Ja Jahwe Bóg ojców waszych;« tam główną rolę odgrywał człowiek, który tworzył, poprawiał, zmieniał stosownie do czasów i warunków, — tu wszystko zależało od Jahwy nie podlegającego żadnej zmianie (por. ps. 102 (101). 27. 28), który wolę swoją objawiał, żądał posłuchu dla swych rozkazów, nieposłusznym groził i ich karał... Słowem, tam wszystko w religji było ziəmskie, tu zaś wszystko pochodziło z niebios; tam wszystko było naturalne, tu zaś natura łączyła się z nadprzyrodzonością, która stanowiła istotę religji izraelskiej.

---

3. Stwierdziliśmy wyżej, że rel. izr. nie mogła być wytworem ludzkim. Dokładne poznanie istoty rel. izr. wraz z jej wzniosłym a bezprzykładnym monoteizmem potwierdza to zdanie. Jeżeli zaś inne narody bardziej kulturalne nie doszły do pojęcia Jednego Boga z wykluczeniem innych bogów, jeżeli nie wytworzyły odpowiednich wzniosłych zasad etycznych, to tem mniej można było się spodziewać, aby wśród Izraelitów, pozostających bardzo w tyle za innemi ludami, mogły takie pojęcia powstać. Monoteizm przewyższał umysł ówczesnego człowieka, dojście doń drogą naturalnego rozważania było niemożliwe. Fakta mówią!

Niektórzy prorocy dowodzili istnienia Boga na podstawie istnienia świata i porządku w nim. Np. Iz. 40, 26 mówi »podnieście ku górze oczy wasze, a obaczcie, kto to stworzył«; ps. 19 (18), 2 »niebiosa rozpowiadają chwałę Bożą« t. j. istnienie niebios i porządek ciał niebieskich mówią o chwale ich Stwórcy; Jer. 10, 10—13 wykazuje istnienie żyjącego Boga z działalności Jego w świecie. Por. też ps. 8, 5—7; 104 (103); Jer. 14, 22 etc. Ale dowodzenia te opierały się na poprzednio posiadanej wierze w Jednego Boga, jako Stwórcę świata. Gdyby tej wiary poprzednio nie mieli, b. wątpliwą jest rzeczą, aby podobne myśli i dowodzenia przyszły im do głowy. Rzeczy nadzwyczajne wymagają przyczyn nadzwyczajnych. Pojęcie o Jednym Bogu, Stwórcy świata należy właśnie do takich

rzeczy nadzwyczajnych, nie mogło być drogą rozumowania wytworzone. Wymagało ono przyczyn nadzwyczajnych.

4. Monoteizm wraz z wymaganiami jego etycznemi nie odpowiadał usposobieniu Hebreów, był dla nich jakby ciężarem, który ustawicznie usiłowali z siebie zrzucić. Ta dziwna częstość i łatwość odstępstwa od Jahwy a przechodzenie do kultu bóstw chananejskich, fenickich lub assyryjskich, wyraźnem jest świadectwem, że usposobieniu Hebreów bardziej odpowiadał kult bałwochwalczy; nęcił on ich swoją obrzędowością, a może więcej jeszcze widzialnością czczonego bóstwa (cielec złoty, wyobrażenia cielców w Bethel, Dan, Samarji). Ta skłonność Hebreów do bałwochwalstwa była w niektórych okresach tak wielka, że wiernych wyznawców Jahwy pozostawała mała tylko liczba. Patrząc na te liczne i częste odstępstwa można śmiało przypuszczać, że Hebreowie, idąc za popędem swego serca, porzuciliby wcześniej lub później kult Jahwy, a zostaliby, jak inne ludy semickie, bałwochwalcami, gdyby nie gorliwa działalność opatrznościowych mężów, którzy w groźnych chwilach zjawiali się wśród narodu i odciągali go od bałwochwalstwa. Słusznie utrzymują, że czasy wielkiego upadku bądź to pod względem narodowym, bądź też religijno-moralnym wywołują powstanie wybitnych osobistości, które ratują od zupełnego upadku i naprawiają zagrożoną sytuację. Takich osobistości, pełnych ducha i gorliwości w sprawach religijnych historja Izraela wykazuje nam cały szereg. Dzieje religji izraelskiej są ściśle z niemi związane, i w istocie swej są one historją tych osobistości, obdarzonych wielkim duchem religijnym.

Działalność tych osobistości była różnorodna. Jedni budowali i sadzili, inni wyrywali i wytracali (Jer. 1, 10); jedni mieli na względzie tylko religijno-moralne sprawy, inni łączyli je ze sprawą narodową, wszyscy zaś odciągali lud od bałwochwalstwa i występków, a przywracali kult Jahwy, Boga Abrahama, Izraela i Jakóba.

Pierwszym takim mężem, któremu tradycja hebrajska przyznaje zapoczątkowanie narodu i wiary w Jednego Boga, był patrjarcha Abraham. Przodkowie i całe otoczenie jego, jak już wspominaliśmy, służyli Bogom obcym (Joz. 24, 2), to też Abraham w celu zachowania dawnej wiary w czystości

zerwał węzły rodzinne, porzucił kraj ojczysty i przeniósł się do ziemi Chanaan. Według opowiadania ks. Rodz. stało się to na wyraźny rozkaz Jahwy, który ukazał się Abrahamowi, i zarazem polecił mu kraj opuścić. (por. też Dz. Ap. 7, 2—4). »Bóg inną teraz drogę obierał, powiada J. Feldmann, aniżeli w czasach Noego. Gdy wówczas zepsucie było powszechne, Bóg potopem wygładził ludzi z oblicza ziemi, aby od sprawiedliwego Noego rozpoczął się nowy okres ludzkości. Teraz zaś Bóg nie chciał powtórnie karać ludzi potopem (Rodz. 9, 11), wybrał przeto jedną rodzinę, aby w niej i przez nią dać ludzkości zbawienie i błogosławieństwo« [159]). Wierny wezwaniu Bożemu Abraham spełnił polecenie Jahwy. W Chanaanie zasłużył on na dalsze objawienia, które umacniały jego wiarę. W końcu Jahwe zawarł z nim przymierze, w którem obiecywał rozmnożenie jego potomstwa, żądał zaś w zamian, aby Abraham »chodził przed Jahwą i był doskonałym«, jak również, by przechowywał wiarę w Jahwę na wieki — »żebym był Bogiem twoim i nasienia twego po tobie«. Obrzezanie miało być znakiem i świadectwem tego przymierza.

Przymierze, zawarte z Abrahamem, było określeniem posłannictwa dla niego i dla jego potomków. Było ono jednocześnie fundamentem, na którym miał powstać w przyszłości cały gmach religji izraelskiej.

Przez Abrahama więc została uratowana wiara w Jednego Boga z potopu ogólnego bałwochwalstwa. Wiara ta utrwalała się następnie w jego potomstwie. Potomkowie jego — Izaak, Jakób byli stróżami i wiernymi wykonawcami przymierza, zawartego z Abrahamem i ponownie potwierdzonego z nimi, stąd w czasie późniejszym mówiono o Jahwie, że był Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakóba (Wyj. 3, 6. 15).

Po kilku wiekach z małej gromadki rozwinął się i powstał dość liczny lud hebrajski. Pobyt w Egipcie wśród rozwielmożnionego bałwochwalstwa i przepychu zewnętrznego kultu oddziałał w znacznym stopniu na jego wierzenia i praktyki religijne. Naród wprawdzie pozostał formalnie wiernym Jahwie, pewna jednak część porzuciła wiarę ojców i kłaniała się bogom egipskim (por. Joz. 24, 14; Ezech. 20, 10; 23, 8; Jer. 3, 1. 6). Można było się lękać, że z czasem wpływy religji egipskiej wezmą górę, że naród całko-

wicie im ulegnie i zapomni o Jahwie, Bogu swych ojców. Tak się nie stało. Nie stało się zaś dzięki powstałym prześladowaniom, które otworzyły oczy i obudziły ducha uśpionego, ale przedewszystkiem dzięki powstaniu w owych czasach wybitnej ze wszechmiar osobistości — Mojżesza.

Była to osobistość nadzwyczajna. Mojżesz był nie tylko wybawicielem Hebreów z niewoli egipskiej, był nie tylko twórcą życia ich narodowego, ale, co ważniejsze, dał mocne pod to życie podstawy t. j. religję i prawodawstwo, które czyniły istnienie narodu trwałem i niezależnem.

Religja Mojżeszowa, jak już mówiliśmy, nie była właściwie nową religją, naród bowiem oddawna wierzył w Jahwę, jako Najwyższego Boga. Dzieło Mojżesza polegało na tem, że tchnął w tę religję nowego ducha, dając narodowi nowe i wyższe rozumienie Jahwy, a następnie, że ujął tę religję w kompletny system, oparty na Jahwie i Jego woli, wyrażonej w prawodawstwie.

Wystąpienie swe wobec narodu Mojżesz tłumaczył posłannictwem, otrzymanem od Jahwy, który mu się ukazał na górze Horeb. »Tak powiesz synom Izraelowym: Ten który jest (Jahwe) posłał mię do was... Pan (Jahwe) — Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, i Bóg Izaaka, i Bóg Jakóba posłał mię do was...« (Wyj. 3, 14, 15). Nawiązywał więc Mojżesz w ten sposób nić tradycji, zerwaną w Egipcie, wskrzeszał w sercach i umysłach dawną wiarę ojców w Jahwę, a jednocześnie kładł fundamenty pod nowe życie narodu i lepsze rozumienie stosunku jego do Jahwy tj. religji. Przez nadzwyczajne objawienie na górze Synaj Bóg potwierdzał posłannictwo swego sługi, a zawarcie przymierza wraz z ogłoszonemi warunkami było uwieńczeniem jego dzieła. Naród cały stawał się odtąd »ludem Jahwy«, a Jahwe Jedynym Bogiem Izraela.

Trzeba było jednak jeszcze dłuższej szkoły w Kadesz, gdzie Hebreowie, odosobnieni od innych ludów, przebywali więcej niż 30 lat, aby religijno-moralne zasady, ogłoszone przez Mojżesza, zostały wprowadzone w życia. Wieki całe podziwiać będą Mojżesza, jako twórcę religji a jednocześnie, jako proroka Bożego, który uratował lud od bałwochwalstwa i zmusił go do uznania Jahwy jako Jedynego Boga

i swego pana. »Miły Bogu i ludziom Mojżesz, którego pamiątka jest w błogosławieństwie« (Ekli. 45, 1). Prorocy późniejsi będą się stale powoływali na jego dzieło, a dzisiejsi pisarze nie poskąpią mu szczytnej nazwy — gieniuszu religijnego, bo uważają słusznie, że ustanowiona przezeń religja jest najbardziej gienialnem i oryginalnem dziełem w starożytnej historji religij [160]).

Zdawać się mogło, że dzieło Mojżesza zostało mocno ugruntowane. W rzeczywistości tak nie było. Już za życia jego zdarzyły się odstępstwa ludu (cielec złoty, Beelpegor), gorzej było po jego śmierci, gdy Hebreowie zetknęli się z kultem chananejskim. Znaczna część narodu porzuciła wówczas wiarę w Jahwę, albo też czciła go na sposób Baala chananejskiego. Ale znowu w tych czasach widzimy szereg osobistości, które powstały w obronie wiary ojców i kult Jahwie należny przywracały. Działalność Sędziów, jak również wszystkich, którzy jeszcze w przyszłości występować będą (prorocy) nie może być przyrównana do działalności Mojżesza. Wystąpienie ich zrozumiałe jest na gruncie istniejącej religji, ogłoszonej dawniej przez Mojżesza, a wówczas zagrożonej w swem istnieniu przez liczne odstępstwa od Jahwy i bałwochwalstwo ludu. Wszyscy oni występowali w obronie wiary i kultu Jahwy, ustanowionego przez Mojżesza, żaden zaś nie głosił, jak Mojżesz, religji i kultu nowego. Byli więc oni stróżami i obrońcami wiary ojców. Wśród sędziów jedni więcej, inni mniej bezpośrednio bronili spraw religijnych, ale ponieważ sprawa narodowa ściśle się łączyła wówczas z religją, więc też wystąpienia ich wszystkich miały też charakter religijny. Wielki to cud, powiada L. Desnoyers, że w tym okresie Sędziów jahwizm nie upadł na zawsze wśród powodzi błędów i zepsucia [161]). Cud ten był dziełem całego szeregu mężów ówczesnych.

Zwycięstwo jahwizmu wprawdzie nie było wówczas zupełne, jednakże zasada sama była nienaruszona i naród w swej większości stał wiernie przy Jahwie. W późniejszym czasie król Dawid przez swą reformatorską działalność pod względem kultu, Salomon przez zbudowanie świątyni w Jerozolimie przyczynili się znacznie do utrwalenia religji i kultu Jahwy w narodzie. Natomiast po rozdziale królestw,

gdy królowie izraelscy odstąpili od Jahwy i byli nieraz gorliwymi bałwochwalcami (i w judzkiem to się zdarzało), kult Jahwy wśród narodu bardzo upadł, a bałwochwalstwo szerzyło się w całym kraju. Nawet w świątyni jerozolimskiej składano niekiedy ofiary bałwanom. Dla jahwizmu nastał wówczas groźny moment i niebezpieczeństwo zupełnego zapomnienia. Wiernych wyznawców Jahwy była nieznaczna tylko liczba. Według III Król. 19, 18 za czasów Achaba było tylko 7.000 mężów, których kolana nie kłaniały się przed Baalem! I oto w tym okresie niebezpiecznym widzimy szereg cały mężów natchnionych, którzy szli do narodu, wyrzucali mu wiarołomstwo z powodu odstępstwa od Jahwy — Boga, karcili jego występki i łamanie przykazań pańskich, i w końcu zachęcali, aby lud nawrócił się do Jahwy i wiernie spełniał Jego przykazania. Byli to prorocy. Rozpoczynając od IX w. przed Chr. ukazują się oni jeden po drugim, coraz bardziej głos podnosząc przeciwko nadużyciom i zapowiadając karę Bożą, jeżeli wezwanie ich nie będzie usłuchane. Ostre ich, nieraz bardzo ostre mowy, niby grom z nieba, budziły uśpione i skażone sumienie ludu, do nawrócenia jednak całkowitego nie doprowadziły. W każdym razie, wystąpienie i działalność proroków powstrzymała falę bałwochwalstwa. i uratowała jahwizm, który niewątpliwie zostałby przez nią zalany.

Zapowiadana kara niewoli babilońskiej wielu otworzyła oczy, ale nie wszystkim; wstrząsnęła ona jednak zbyt mocno podstawy narodu, ażeby ten stan ślepoty mógł trwać długo. Energiczna działalność proroków XI—VII w., Ezechiela podczas niewoli i ostatnich po powrocie, a przedewszystkiem gruntowna reforma dokonana przez Nehemjasza i Ezdrasza, utrwaliły w końcu dzieło Mojżeszowe, które w ciągu tylu wieków nie mogło znaleźć całkowitego uznania.

Z tego treściwego przeglądu możemy się przekonać, że dzieje religji, a przeto i monoteizmu izraelskiego były w ścisłym związku z pewnemi osobistościami, pełnemi ducha religijnego. Jak gwiazdy, przyświecały one ludowi hebrajskiemu na jego bezdrożach, a trzymając wysoko sztandar sprawy religijnej i jahwizmu, wskazywały mu właściwą drogę obowiązków, które wypływały z przymierza,

ich przodków. Działalności tych mężów natchnionych przedewszystkiem przyznać należy, że wiara w Jednego Boga, pomimo tylu trudności i niebezpieczeństw, na jakie była ze wszystkich stron narażona, odniosła zwycięstwo i przetrwała. Bez nich zaś sprawa religji i monoteizmu, przypuszczać można, byłaby uległa zapomnieniu, jak już uległa w czasach pierwotnych semickich, a Hebreowie zostaliby, jak tyle innych ludów semickich, bałwochwalcami.

Zauważyć przytem trzeba, że tylko w Izraelu spotykamy takie zjawisko, t. j. iż dzieje religji zależne były od działalności pewnych osobistości. Wprawdzie u ludów semickich byli kapłani, przepowiadacze, uczeni badacze (astrologowie w Babilonji), którzy, jako przedstawiciele religji, zajmowali się sprawami religijnemi, jednakże wszystkich tego rodzaju mężów nie możemy porównać z temi historycznemi osobistościami w Izraelu, o których dopiero co mówiliśmy. W Babilonji i u innych ludów kapłani, przepowiadacze etc. stali na jednym i tym samym poziomie z ludem całym, dzielili ich poglądy filozoficzne i religijne, tymczasem w Izraelu mężowie ci, choć pochodzili z ludu, stali bardzo wysoko ponad poziomem religijnym i etycznym ludu, byli jakby przedstawicielami i uosobieniem ideału religijnego. Przytem, nie należeli oni do jednej pewnej klasy narodu, nie stanowili specjalnej kasty. Słowem były to »duchy wolne«, świadome swego wysokiego posłannictwa, głęboko przekonani o prawdzie, którą głosili.

5. Fakt, że historja religji izraelskiej ściśle się wiąże z pewnemi osobistościami, ma doniosłe dla naszego zagadnienia znaczenie. Mamy bowiem w tem potwierdzenie, że religja ta, a przeto i wiara w Jednego Boga nie jest wytworem ludu całego, rezultatem jego poglądów lub aspiracji, ale jest dziełem jednostek, obdarzonych w wysokim stopniu duchem religijności, pełnych Ducha Bożego i świadomych celu, zadań i obowiązków człowieka, jako stworzenia względem swego Stwórcy.

Posłannictwo tych mężów jest dziś rozmaicie oceniane, a to zależnie od stanowiska, jakie krytycy zajmują względem porządku nadprzyrodzonego. Rozpatrując jednak ich działalność na podstawie pism, które oni napisali, jak również

wiarogodnej tradycji, rolę i posłannictwo proroków hebrajskich należy uznać za nadzwyczajne i bezprzykładne.

Najpierw zaznaczyć trzeba, że nie byli to mężowie, którzy intelektualnie przerastali swoich współczesnych. Wiadomości ich o świecie fizycznym, jak również z dziedziny historycznej były mniej więcej takie same, jakie ogół współczesnych posiadał. Może niejeden z nich stał nawet niżej pod tym względem, jak np. Amos który był zwyczajnym pasterzem w pustyni Tekoa. Nie byli przeto prorocy jakimiś wybitnymi myślicielami, jak np. filozofowie greccy, którzy nauczali na podstawie osobistych dociekań i badań. Nie wytworzyli oni żadnego nowego systemu religijnego, a tembardziej moralnego, nawet nie głosili poglądów ludowi nieznanych. Prawdy, głoszone przez nich, były oddawna znane, dla słuchaczów współczesnych nie były one nowością.

Charakterystyczną cechą ich nauczania jest wyrzucanie ludowi występków moralnych, karcenie za odstępstwo od Boga ojców — Jahwy i zapowiedź kary Bożej, jeżeli lud się nie poprawi. Przeszłość zaś historyczna narodu, a szczególniej stosunek jego do Jahwy, wynikający z zawartego przymierza, były dla nich punktem oparcia. Byli więc prorocy kaznodziejami, moralizatorami, religijno-moralna dziedzina była ich posłannictwem.

Posłannictwo to kaznodziejskie prorocy spełniali nie z własnej pobudki lub ochoty, nie dla własnych osobistych celów! Widok zepsucia ogólnego, stan religijny współczesnych przejmował ich serdeczną troską i lękiem o przyszłość narodu. W sercu ich pałał nadzwyczajny ogień gorejący (Jer. 20, 9), który rozpalał ich dusze i zmuszał do wystąpienia. Niektórzy, jak np. Jeremjasz, pod wpływem niepowodzenia i doznanych prześladowań usiłowali milczeć i usunąć się od nauczania, w chwilach gorzkich przeklinali dzień swego narodzenia (Jer. 20, 14—18). Wielu z nich w zapłatę na swe nauczanie było w pogardzie, byli prześladowani (Amos, Ozeasz, Jeremjasz) nawet karani więzieniem (Jer.), więc o celach osobistych lub o własnej ich ochocie do posłannictwa mowy być nie może.

Ten ogień, gorejący w ich duszach, prorocy przypisywali Bogu, toteż pobudkę i przyczynę swej działalności oni

tłumaczyli posłannictwem, wyraźnemi rozkazami, jakie od Boga otrzymali. Niektórzy z nich podali nawet opis tego posłannictwa. Amos krótko wspomina, że wziął go Pan, gdy chodził za bydłem: »i rzekł do mnie: idź prorokuj do ludu mego izraelskiego« (7, 15), nie wyjaśniając bliżej, w jaki to sposób Pan mówił do niego. Izajasz mówi o nadzwyczajnem widzeniu Jahwy w świątyni: podczas tego widzenia jeden z Serafinów, otaczających Jahwę, przyłożył rozżarzony węgiel do ust proroka, oczyścił go od wszelkich nieprawości, a Bóg sam powołał proroka do nauczania. »I rzekł: idź, a powiesz ludowi temu« (Iz. r. 6). Jeremjasz zaznacza tylko, że stało się słowo Pańskie do niego (1, 4), a później opisuje, że »Pan wyciągnął rękę swą i dotknął się jego ust. I rzekł Pan do mnie: otom dał słowo moje w usta twoje. Otom cię dziś postanowił nad narodami i nad królestwy, abyś wyrywał i kaził i wytracał i rozwalał i budował i sadził« (1, 9. 10). Mojżeszowi objawił się Pan Bóg na górze Horeb i mówił: »widziałem utrapienie ludu mego.. pójdź a poślę cię... abyś wywiódł lud mój z Egiptu« (Wyj. 3. 7 nn.).

Niektórzy prorocy wymawiali się od posłannictwa Bożego. Mojżesz, przewidując trudności w wypełnianiu włożonego zadania, wymawiał się swą nieudolnością i brakiem potrzebnej wymowy, ale Jahwe przyrzekał go wspomagać. »Rzekł Jahwe do niego: któż uczynił usta człowiecze? albo kto uczynił niemego i głuchego, widzącego i ślepego? Izali nie ja? Idźże tedy, a ja będę w ustach twoich, i nauczę cię, co masz mówić. Ja będę z tobą« (Wyj. 4, 11—13). Izajasz wymawiał się swą niegodnością, Jeremiasz — nieumiejętnością mówienia i młodym wiekiem, ale w jednym i w drugim wypądku Bóg nie przyjmował tłumaczenia się powoływanych. Do Jeremjasza Bóg mówił: »nie mów: jestem dziecina: bo na wszystko, na co cię poślę, pójdziesz; i wszystko, cokolwiek ci rozkażę, mówić będziesz« (1, 7). Pod naciskiem więc niejako i na wyraźny rozkaz Boga przyjmowali prorocy posłannictwo! Jeremjasz uskarżał się potem na to i czynił wymówki: »zwiodłeś mię, Panie, i jestem zwiedziony; mocniejszyś był niźli ja, i przemogłeś«, a następnie postanawiał, że więcej nie będzie nauczał, że się cofa od spełniania włożonego posłannictwa: »nie będę go wspominał, ani

będę więcej mówił imieniem jego«, ale postanowienia były bezsilne i bezskuteczne, bo »było w sercu mojem jako ogień gorejący i zawarty w kościach moich, i omdlałem nie mogąc (go) znosić« (Jer. 20, 7—9).

Podobnie inni prorocy wyrażają swój stan duchowy po otrzymaniu posłannictwa. Amos mówi: »gdy lew zaryczy, któż się nie boi? gdy Jahwe przemówi, któż nie prorokuje?« Am. 3, 8), tj. słyszy wewnątrz głos Boży z taką siłą, jak ryk lwa, nie może mu się oprzeć. Micheasz — »wszakiem ja napełnion jest siły Ducha Jahwy, sądu i męstwa, żebym opowiadał Jakóbowi złość jego a Izraelowi grzech jego« (3,8).

Powołani przez Jahwę i przymuszeni — prorocy nauczali. Toteż nie widzimy ani razu w ich pismach, aby prawdy, które głosili ludowi, przypisywali sobie tj. jako pochodzące od nich samych. Gdyby bowiem tak było tj. gdyby oni wypowiadali tylko swoje osobiste poglądy, gdyby głosili prawdy, jako takie, do których sami doszli po długich dociekaniach, niewątpliwie w mowach ich odbiłyby się pewne wahania, przypuszczalne wątpliwości lub dyskusje, jak to np. mamy w dziełach filozofów greckich. Zamiast tego, w mowach proroków mamy prawdy, wypowiedziane w sposób apodyktyczny, bez żadnych wahań. Byli oni pewni i mocno przekonani o prawdzie słów głoszonych. Pewność ich zaś wypływała z głębokiego przeświadczenia, że głosili nie swoje własne, podległe dyskusji zdania, ale prawdy, objawione im przez Boga. Bóg zaś nie mógł się mylić ani ich w błąd wprowadzać. Stąd też nie spotykamy w pismach prorockich wyrażeń: »ja tak twierdzę, ja sądzę, według mego zdania«, ale przeciwnie, wszyscy zaznaczali w przemówieniach swoich że słowa, które głoszą, są słowami Boga. »Tak mówi Jahwe«, »słowa Jahwy«, »usta Jahwy mówią«, »stało się słowo Jahwy do mnie« etc. — to są zwykłe wyrażenia, którę oni wypowiadali przed lub po przemówieniu.

Zbyt daleko odciągnęłaby nas dyskusja w sprawie objektywności sądów proroków o udzielonych im objawieniach, dlatego też ją pomijam, odsyłając do prac specjalnie tej kwestji poświęconych [162]).

Sądzę jednak, że niema najmniejszej podstawy ani racji, aby posądzać proroków o złudne widziadła lub oszu-

kaństwo, albo też, jak wielu racjonalistów utrzymuje, że swoje własne żywe uczucia i przekonania brali za głos Boga. Zbyt wysoko stali prorocy pod względem moralnym, aby ich można było posądzać o kłamliwe i niezgodne z rzeczywistością opowiadania o udzielonych im objawieniach Bożych! Jakiż przytem cel mogli oni mieć w kłamaniu?

Zbyt wielka ponadto różnica dzieliła ich od proroków t. zw. zawodowych, lub też zgoła fałszywych, aby im można było przypisywać to, co było cechą charakterystyczną tamtych! Tej różnicy między sobą i zawodowymi i fałszywymi, prorocy byli dobrze świadomi; często też przeciwko nim występowali, potępiając ich za to, że swoje własne przekonania głosili ludowi, jako objawienie Boże. »Prorok, który ma sen, niech powiada sen; a który ma mowę moją, niech powiada mowę moją prawdziwie; co plewom do pszenicy, mówi Pan« (Jer. 23, 28). Nazywali też ich »prorokami prorokującymi kłamstwo, prorokującymi zdrady serca swego«, a proroctwa ich »widzeniami serca«. (Por. Ezech. 13, 1—10).

Nie, o objektywności sądów, jakie prorocy wypowiadali o swych objawieniach, nie można poważnie wątpić. Odpowiadały one rzeczywistości, a potwierdzeniem tego są kryterja, które dają świadectwo prawdomówności proroków. Surowość życia, nadzwyczajna szlachetność i czystość, bezinteresowność w nauczaniu, poświęcenie połączone z zupełnem zaparciem się siebie, miłość prawdy, moc ducha wśród prześladowań i przeciwieństw wszelkiego rodzaju — to są piękne i mocne świadectwa, które powinny uchronić proroków od stawianych im lekkomyślnie zarzutów. — Gdy badamy jeszcze przedziwną zgodność ich nauczania, pomimo, że byli od siebie przedzieleni czasem i miejscem, jak również spełnienie się zapowiedzi, które prorocy bądź to o losach narodu bądź też o innych wydarzeniach głosili (»prorok ...wtenczas poznany bywa, że go Pan prawdziwie posłał, gdy się iści słowo jego« Jer. 28, 9), — to w tem wszystkiem mamy najzupełniej dostateczną rękojmię Bożego posłannictwa proroków hebrajskich.

»Wolą ludzką nigdy proroctwo nie jest przyniesione, ale Duchem św. natchnieni mówili ludzie święci Boży« (II Piotr. 1, 21).

Zakończenie.

Porównanie religji izraelskiej z religjami innych ludów semickich potwierdza i w jaśniejszym jeszcze świetle przedstawia jej nadprzyrodzony charakter. Gdyśmy porównywali ich treść i zasady, łatwo przekonać się mogliśmy, że zasady zarówno ściśle religijne tj. wierzeniowe, jak również moralne są o całe niebo w religji izraelskiej wznioślejsze i rozumniejsze, aniżeli w innych religjach semickich. W religjach ludów semickich, widzieliśmy, kult natury był podstawą, bóstwa ich — to centrum wszelkiej religji — były tylko uosobieniem różnych zjawisk kosmicznych, słowem, były one religjami naturalnemi, wytworem ducha ludzkiego. — Natomiast religja izraelska nic nie miała wspólnego z naturyzmem. Wszelkie wysiłki krytyków racjonalistycznych, aby ją ściągnąć z wyżyn nadprzyrodzoności a postawić na podstawie religij naturalnych okazały się bezskuteczne. Jahwe bowiem nie był uosobieniem zjawisk naturalnych, z żadnem z nich nie łączono Go wyłącznie; przeciwnie, uważano Go za Sprawcę wszystkich zjawisk, za Stwórcę całego świata. Jako Istota nadprzyrodzona, istniejąca od wieków a mająca rację bytu w sobie i z siebie, Jahwe istnieje niezależnie od nikogo. Twierdzić przeto, aby umysł ludzki wytworzył takie pojęcie, jest nierozumnem i bezpodstawnem. Monoteizm, który jest centrum religji izraelskiej, nie mógł być wytworem ducha ludzkiego.

Rozpatrując dzieje religij stwierdziliśmy, że w religjach ludów semickich panowała między bóstwami i ludźmi zupełna harmonja. Bóstwa (tj. zjawiska przyrody) prowadziły między sobą walki, lud nigdy od nich nie odstępował, nigdy nie wątpił w ich istnienie. Bo czy można było wątpić w istnienie zjawisk? W religjach tych był rozwój, ale ilościowy tj. z postępem czasu ilość bóstw się zwiększała. Zależało to od obserwacji zjawisk przez człowieka. Nowe zjawiska były powodem powstawania nowych bóstw. Istnienie więc bóstw zależało od zjawisk, a przedewszystkiem od ludzi, którzy je tworzyli. Dotąd też bóstwa mogły istnieć, dopóki istniały ludy, które w zjawiskach przyrody widziały

i czciły bóstwa. Z chwilą zaś, gdy te zginęły, przestały też istnieć bóstwa. Pozostały tylko zjawiska kosmiczne.

Dzieje religji izraelskiej były zupełnie odmienne. Lud hebrajski odgrywał rolę bierną i negatywną tj. stale zrzucał z siebie niewygodne jarzmo monoteizmu wraz z jego wymaganiami etycznemi. Czynną rolę spełniał Jahwe i to nietylko w zapoczątkowaniu religji, ale też w dalszym jej rozwoju. Jahwe objawił się Abrahamowi, Mojżeszowi, ogłosił im i przez nich całemu ludowi prawdy, w które mieli wierzyć, i przykazania, które mieli wykonywać. Zawarcie przymierza nakładało obowiązek wierności. Jahwe zapowiadał, że będzie Bogiem i opiekunem, lud zaś miał być »ludem Jahwy«. — Dzieje tej religji nie znają rozwoju Jahwy. Jest On Jedyny, od początku zawsze ten sam, niezmienny, choć pojęcie, a właściwie rozumienie Jego istoty i stosunku do człowieka było coraz dokładniejsze. Jednak nie sprawiali tego ludzie, ale również sam Bóg. Odpowiednio bowiem do warunków i stanu narodu Bóg dawał przez swoich wybranych mężów nowe światło i objawienie. Mówimy z tego powodu o objawieniu patrjarchalnem, mojżeszowem i prorockiem. Każde następne dodawało jakiś rys nowy w pojęciu Boga, ale nie był on wynalazkiem nowym, gdyż co do swej istoty zawierał się on w poprzednich objawieniach. Taka to była pedagogika Boga, który nie udzielał swego objawienia odrazu i jednemu człowiekowi, by ten nie powiedział: »twarda jest ta mowa, i któż jej słuchać może« (Jan 6, 61), ale częściowo i stopniowo, aby w miarę rozwoju człowieka mógł on objawienie Boże lepiej rozumieć i oceniać.

Mężowie opatrznościowi, którzy w historji narodu hebrajskiego co pewien czas występowali, byli właśnie takiemi wybrańcami, przez których Bóg dawał nowe objawienia i jednocześnie podtrzymywał prawdziwą Religję w narodzie hebrajskim, a przez niego zachowywał ją dla całej ludzkości.

Objawienie bowiem Boże i oparta na niej Religja miały być dobrodziejstwem dla całej ludzkości, nie dla jednego tylko narodu hebrajskiego. Bóg bowiem jest Panem i Ojcem wszystkich ludzi na ziemi. Stąd też Religja Jego nie mogła być czasową, ani własnością jednego narodu, ale ma istnieć, dopóki ludzkość będzie żyła na ziemi.

Jeśli więc charakter i treść religji izraelskiej są nadprzyrodzone, jeśli dzieje tej religji stwierdzają na każdym kroku pewien plan i opiekę nadprzyrodzoną Boga, — to nadprzyrodzony jej początek nie może ulegać żadnej wątpliwości. Monoteizm, który jest centrum tej religji, musiał również mieć charakter nadprzyrodzony.

Tylko w świetle nadprzyrodzonego charakteru i początku monoteizmu izraelskiego stają się nam jasne i zrozumiałe pytania, któreśmy na początku postawili.

Dlaczego nie stał się Bogiem najwyższym i jedynym Szamasz, Marduk etc. — bóstwa babilońskie lub Kamosz bóg moabski?

Wellhausen, który pierwszy to pytanie postawił, nie mógł dać na nie odpowiedzi. W świetle zaś nadprzyrodzonego początku i charakteru wiary w Jednego Boga odpowiedź na to pytanie jest prosta i łatwa. Oto dlatego, że bóstwa te nie miały racji bytu w samych sobie, nie miały z natury swej charakteru boskości. Czy mogło być Bogiem, co Nim w swej Istocie nie było? Tylko Jeden Jahwe był Bogiem, innych bogów być nie może. Bóstwa semickie były tylko uosobieniem zjawisk kosmicznych, wytworem wyobraźni ludzkiej, złudzeniem. Złudzenie ludzkie wcześniej czy później musiało się rozchwiać, i wiara w rzekome bóstwa upaść. Tak też się stało.

Na drugie pytanie o wyjątkowości religji izraelskiej wśród starożytnego świata odpowiedź jest również prosta: Religja ta była dziełem Boga. Naród hebrajski był przez Boga wybrany, aby zachował skarb Religji, objawionej pierwszym ludziom, a w późniejszych czasach skażonej i zapomnianej. Wprawdzie naród hebrajski często się sprzeniewierzał swemu posłannictwu, ale ostatecznie, dzięki stałej opiece i interwencji Bożej, monoteizm przechował w czystości. Posłannictwo swe naród ten spełnił. Od czasów też Chrystusowych Religja monoteistyczna stała się religją powszechną.

UWAGI

Do części pierwszej.

1. Pomijam tu kwestje, które są związane z historją narodu żydowskiego w czasach po Chrystusowych, jak również dzisiejsze, które nie mniej budzą wielkie zainteresowanie, ale dla innych zupełnie względów; tutaj mam na myśli wyłącznie czasy przed Chrystusem.

2. Wystarczy przejrzeć zebraną przez P. Thomsena 3-tomową bibljografję, poświęconą Palestynie i jej mieszkańcom p. t. Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur. Lp. 1908; 1911; 1916.

3. zb. Landersdorfer, Die Kultur der Babylonier und Assyrier. Münch. 1913

4. Być może, iż bałwany te pochodziły z grabieży, dokonanej na mieszkańcach Jamnii (półn. Galilea).

5. np. ks. Jubileuszów 12, 2—3; 20, 7—8; 22, 18; ks. Henocha 46, 7; 91, 9; 99, 7; ks. Sybil. 3, 13. 31. 58. 279. 547. 586. por. J. Geffken, Die Oracula Sibyllina. Lp. 1902; W. Bousset. Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter. Berl. 1906², 350.

6. por. M. Friedlaender. Gesch. d. jüd. Apologetik als Vorgeschichte des Christenthums, Zurich 1903, 82 nn.

7. Flawjusz Józef, Starож. żydowskie XVII, 6, 2. 3.

8. Flawjusz J. dz. cyt. XVIII, 3, 1.

9. Flawjusz J. dz. cyt. XVIII, 5, 3.

10. Modlitwa Szema' składa się z następujących ustępów: Powt. Pr. 6, 4. 9; 11, 13. 21; Liczb 15, 37. 41. Modlitwę tę żydzi odmawiają do dzisiaj.

11. F. Weber, Jüd. Theologie auf Grund d. Talmud u. verwandter Schriften. Lp. 1897², 151.

12. por. J. Lagrange, Le régne de Dieu dans l'Anc. Test. w R. Bibl. 1908, 49—58.

13. por. Rév. Bibl. 1905. 195.

14. W tekście greckim brak ostatnich wyrazów.

15. por. J. Lagrange, La paternité de Dieu dans l'Anc. Test. w Rév. bibl. 1908, 481—490.

16. por. G. Dalman, Die Worte Jesu. Lp. 1905², 152.

17. por. M. Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Thargumim, Braunschv. 1891, 29—34; L. Couard, Die relig. u. sittl. Anschaung. der alttest. Apokr. u. Pseudepigr. Gütersl. 1907, 21 nn.

18. por. Gall, Die Herrlichkeit Gottes, Giessen 1900; Em. Bréhier, Les idées philos. et relig. de Philon. Paris 1908, 62—82; J. Lebreton. Les origines du dogme de la Trinité. Paris 1910, 127—136; 159—172.

19. por. L. Hackspill, Études sur le milieu religieux et intelectuel du N. T. w Rév. bibl. 1905.

20. por. J. Touzard, art. Juifs w Dict. d'apol. pod red. d'Alès'a. Paris, 1915, 1582 nn.

21. R. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgesch. Freib. B. 1899²; Podobne zdania głoszą: K. Marti. Die Religion des A. Test. unter den Religionen des vorderen Orients. Tübing 1903; B. Stade, Biblische Theologie des A. Test. Tübing. 1905. K. Budde, Die Religion des Volkes Israel. Giessen 1905² etc.

22. K. Marti, Die Religion der A. T. str. 42.

23. B. Stade, Bibl. Theologie t. I. 204—355; tenże, Gesch. des Volkes Israel, Berl. 1899 [2] t. I, 550.

24. Tekst według przekładu A. van Hoonacker'a, Les douze petits prophétes. Paris 1908, gdyż w Wulgacie jest niedokładny — „i nosiliście namiot Molochowi waszemu, i obraz bałwanów waszych, gwiazdę Boga waszego, któreście działali sobie". Co w Wulg. przełożono przez „namiot" w tekście hebr. Sikkuth (czytać raczej należy — Sakkuth) — imię bóstwa assyryjskiego. Inaczej nazywano je też Kewan (kaiwan, ass. ka-ai-wa-nu) albo Adar (por. Winckler K. A. T. [3], 410; A. Condamin, w Rév. bibl. 1901, 358), i dlatego wyraz hebr. Kijjun (V. tłum. — obraz) należy czytać Kēwan, co też LXX czyni, choć z pewną niedokładnością — 'Ραίφαν zam. Καίφαν. Było to bóstwo planety Saturna, podobieństwo jego podaje F. Vigouroux w Bible Polyglotte t. VI, 441. O kulcie bóstw obcych u Izraelitów prorocy często wspominają. Kult ten przytem był nie tylko prywatny, ale niekiedy oficjalny. Por. A. Lemonnyer, Le culte des dieux étrangers, w Rév. des sciences philos. et theolog., 1910 n. 1. 2, 1912 n. 1. 1913, n. 2.

25. Tłum. według v. Hoonacker'a. Wyrażenie mimmicrajim, które Vulg. przekłada z Egiptu, właściwie oznacza czas, w którym naród hebrajski był nazwany synem t. j. od czasów pobytu w Egipcie. Por. V. Hoonacker, dz. przyt. str. 104; X. W. Michalski, Ozeasz. Lwów 1922, 109.

26. zb. ks. W. Michalski, Ozeasz str. 119.

27. por. E. Tobac, Les prophétes d'Israel, Malines 1921 t. II, 142 nn.

28. B. Baentsch, Altorient. u. israelit. Monotheismus, Tübing. 1906, 106; por. J. Nikel, Der Monotheismus Israels in der vorexil. Zeit. Paderborn 1893; E. König. Gesch. d. alttest. Religion. Gütersloh, 1912, 312 nn.; F. Meffert, Israel u. der alte Orient. Münch. Gladb. 1921 [2], 9—20.

29. por. A. Dufourcq, Hist. comp. des religions paiennes et de la rel. juive. Paris 1908 [5] t. I, 233—255; J. Touzard, La relig. d'Israel w wyd. przez J. Bricout'a, L'histoire des religions Paris 1912 t. II, 80 nn; tenże w Dict. d'apolog. pod red. d'Alès'a zesz. XI, 1597 n.

30. por. E. König. Gesch. der alttest. Rel. str. 312—320; 343—349.

31. por. P. Dhorme, La rel. ass. babyl. Paris, 1910, 95 nn.; J. Hehn, Biblische u. babylonische Gottesidee. Lp. 1913, 96 nn.

32. zb. ks. J. Korzonkiewicz, Jehoszua, Studjum o początkach narodu izraelskiego, Kraków 1906, 70.

33. por. H. Vincent, Canaan d'après l'éxploration récente. Paris, 1907.

34. Wyd. A. Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln. Lp. 1907/8.

35. por. L. Desnoyers, Hist. du peuple hebreu. Paris, 1922. t. I, 268—294.

36. Autor ks. Sędziów uważał niewolę za karę, zsyłaną przez Boga za niewierność i odstępstwo; służyć Bogu wiernie i wyłącznie było, według niego, koniecznym warunkiem spokoju i wolności.

37. por. J. Lagrange, Les livres des Juges. Paris, 1903, XXXIX—XLV; L. Desnoyers, dz. przyt. str. 407.

38. B. Stade, Die Biblische Theologie § 20.

39. K. Marti, Die Religion des A. T. str. 17 nn.

40. G. König, Geschichte... str. 254—275.

41. por. L. Desnoyers, dz. przyt. 295—314.

42. J. Touzard, La religion d'Israel, str. 67.

43. por. J. Hehn, Die Gottesidee str. 366.

44. por. A. Jaussen, Coutumes des Arabes. Paris, 1908, 286—389.

45. E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Lp. 1906, 569; Winckler K. A. T.[3]. Berl. 1903, 209—212; H. Gressmann, Moses und seine Zeit. Götting. 1913.

46. E. Meyer, dz. cyt. str. 451.

47. por. B. Baentsch, Altorient. u. israel. Monotheismus str. 65 n; J. Nikel, Moses u. sein Werk, Münster 1909 (Bibl. Zeitfragen); P. Karge, Gesch. des Bundengedankens im A. T. Münster 1910 (Alttest. Abhandl.); R. Kittel, Die alttest. Wissensch. in ihren wichtigsten Ergebnissen. Lp. 1921; Gesch. des Volkes Israel, Gotha, 1916[3] t. I.

48. R. Kittel, Die alttest. Wissensch. 128; Geschichte... 576.

49. Góra Horeb jest prawdop. inną nazwą góry Synai, chociaż niektórzy pisarze rozróżniają, i dają nazwę Horeb północnemu, a nazwę Synai południowemu szczytowi. Dziś półn. nazywają Ras es Safsaf, a południ. — Dżebel Musa. Por. ks. Szczepański, Na Synaju, Kraków 1908, 157 n.

50. Dawniej ogólnie przyjęto wymawiać imię Boże — Jehowa. Wymawianie to ma pochodzić od Piotra Galatinusa, Le arcanis catholicae veritatis. Bari 1518, a według F. Prat'a (Diction. de la Bible t. III, 1229) sięga XIII w. t. j. Rajmunda Martini (Pugio fidei), który pierwszy miał je wprowadzić. Ale nie ulega wątpliwości, że było ono znane już wcześniej wśród Żydów. — Czy takie było wymawianie pierwotne? Żydzi, tłumacząc ściśle i dosłownie tekst ks. Kapłańskiej: „ktoby bluźnił (hebr. — noked oznacza też: wyraźnie określać) imię pańskie, śmiercią karan będzie" (24, 16), uważali wymawianie imienia Bożego za zakazane, i dlatego zamiast niego używali zwykle innych wyrazów, jak Imię (t. j. imię par excellence) leb epitetów — imię jedyne, imię sławne, ukryte, tajemnicze, imię napisane ale nieczytane etc. Napisać to imię jednak nie uważano za zakazane. Według Talmudu, tylko raz na rok w dzień oczyszczenia (Sądny dzień) arcykapłan mógł wymawiać to imię Boże, jak je wymawiać należało. W późniejszych czasach, kiedy świątynia została zburzona, zaprzestano całkowicie wymawiania i potem nawet zapomniano.

Żydzi naogół nigdy nie wymawiają tego imienia Bożego; zamiast niego wymawiają Adonaj, a jeżeli w tekście biblijnym to imię jest połączone z Adonaj, to dwa razy powtarzają wyraz Adonaj. — Masoreci, podstawiając znaki samogłoskowe w tekście Pisma św., podstawili je również pod spółgłoski — jhwh, ale nie wiedząc, jakie one być powinny, zapożyczyli je od innego imienia Bożego — Adonaj i czytali — Jehowa. — Wymawianie takie uważane jest dzisiaj za nieprawdziwe. Starożytni pisarze wymawiali imię Boże inaczej, a mianowicie: Jao, Ja, Jau, Jaho (Diodor Sycylijski w I w. po Chr. pisze: Παρά τοῖς Ἰουδάιοις τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον Θεόν), a Theodoret wspomina, że Samarytanie wymawiali je Jabe albo Jabai (Ἰαβέ, Ἰαβαί), Klemens Aleksandryjski pisze — Ἰαουέ. W V w. przed Chr. Żydzi przebywający w Egipcie (Elefantyna) wymawiali Jahu. W starych klinowych napisach mamy też brzmienie Jau. Stąd też, opierając się na tych danych, nowsi semitolo-

gowie utrzymują, że właściwsze i prawdziwsze wymawianie jest — Jahweh. (Robertson proponował Jahaweh). Fr. Delitzsch (Die grosse Täuschung, 1920) błędnie wymawia — Jaho. Por. Driver, Recent theories on the Tetragrammaton, w Studia Biblica, Oxford 1885, t. I, 30; Lamy, Le nom divin, w Science catholique 1891, 196; H. Barns, La révélation du nom divin Tetragrammaton, w Rév. bibl. 1893, 329 nn; Ch. Robert, La révélation du nom divin, w Rév. bibl. 1894, 161 nn; Dict. de la Bible t. III, 1220—1224.

51. Tak Lagarde, Uebersicht über die im Aram. Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina, Götting. 1889; Baudissin, Studien zur Semit. Religionsgesch. Lp. 1876/8; E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Test. Gies. 1883 [2], 25.

52. por. Gesenius-Buhl, Hebr. Handwört. s. v.; E. König, Theologie d. A. Test. Stutg. 1922, 156.

53. por. Dict. de la Bible III, 1231; Driver, art. cyt. str. 20; Winckler K. A. T. [3] str. 465 nn.; E. König, Theologie str. 155.

54. Theologie des Alt. Testam. Stuttg. 1882, 42.

55. Recent theories on the Tetragrammaton...

56. Bibl. u Babil- Gottesidee, Lp. 1913, 213 nn.

57. por. van Hoonacker, Les douze petits prophétes, str. 18 n.

58. P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens 154.

59. por. H. Barns, art. cyt. w Rév. biblique 1893, 329 nn; Ch. Robert. art. cyt. w Rév. biblique 1894, 161—181; P. Knabenbauer, Comm. in Exod. et Levit. Paris, 1897, 51 nn.; M. Hetzenauer, Theologia biblica, Freib. B. 1908. t. I. 374 n.

60. por. Herm. Schell, Jahwe und Christus, Paderborn, 1908 [3], 22.

61. Diction. de la Bible III, 1233.

62. E. Röth, Gesch. unserer abendl. Philos. Mannh. 1862.

63. por. Kortleitner, dz. przyt. 73.

64. G. Ebers, Aegypten und die Bücher Moses, Lp. 1868.

65. por. H. Schell, dz. przyt. 26 n.; E. König, Theologie str. 151.

66. J. Goldziher, Der Mythus bei den Hebräern. Lp. 1876, 327 nn.

67. W. Baudissin, Stud. zur Semit. Religionsgesch. Lp. 1876, I, 213—218.

68. por. E. König, Gesch. str. 161; J. Hehn, Gottesidee, 294.

69. por. J. Hehn, dz. przyt. str. 234.

70. W. Watke, Die Religion der A. Test. Berl. 1835.

71. J. G. Müller, Die Semiten in ihren Verhältnissen zu Chamiten. Gothe 1872.

72. Bezpodstawną też jest teorja M. Gomoll'a (Grundsteine zur Gesch. Israel. Lp. 1911, 457 n.), który w Jahwie widzi bóstwo staroaryjskie, a imię samo wyprowadza od bóstwa Hindusów — Jama — Jima.

73. B. Stade, Gesch. des Volkes Israel; Bibl. Theologie, Tübing, 1905.

74. K. Budde, Die Religion des Volkes Israel, Giessen 1905 [2].

75. Ditlef Nielsen, Die altarab. Mondrelig. u. die mos. Ueberlief. Strassb. 1904.

76. Ed. Meyer, Die Israeliten... Lp. 1906.

77. G. Westphal, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer. Lp. 1908.

78. por. E. König, Geschichte... str. 162 n; Theologie, str. 152 n.

79. E. König, Geschichte str. 168.

80. J. Hehn, Gottesidee... str. 231.

81. Trzy te tabliczki ogłoszone są w Cuneiform Texts. from Babylonian Tablets in the Brit. Museum VIII, 20 i 34, IV 27.

82. por. J. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung, Freib. B. 1903 258; Winckler K.A.T.[3], 465 nn.

83. por. E. König, Bibel und Babel, Berl. 1905[10]; P. Keil, Zur Babel und Bibelfrage, Trier 1903; A. Clay, Light on the Old Testam. Lond. 1907l J. Nikel, Genesis; H. Ranke, Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie, München 1902; J. Hehn, Gottesidee, Lp. 1913, 230 nn.

84. por. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Giessen. 1911 (praca najobszerniejsza); Winckler K. A. T.[3]; P. Dhorme, La religion assyro-bab. Paris 1910. A. Deimel, Pantheon babylonicum Romae 1914.

85. J. Hehn, Gottesidee... str. 234.

86. tamże str. 235.

87. cyt. J. Hehn, jak wyżej str. 235.

88. J. Hehn, tamże str. 243.

89. J. Hehn, tamże str. 247.

90. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel I odczyt. Berlin 1905[5], 78—80 (uwagi).

91. J. Hehn jest zdania, że forma jahu jest starsza i mogła istnieć niezależnie od formy ja've. (str. 249).

92. por. „El et Jahvé" w Rév. bibl. 1903, 362—386; Encore le nom de Jahvé, tamże 1907, 383—386.

93. J. Lagrange, w Rév. bibl. 1907, 385.

94 Pierwszy ogłoszony przez Thureau-Dangin, Lettres et contracts de l'époque de la prèmière dynastie babyl. Paris 1910, N. 158; drugi — przez A. Ungnad'a w Beiträge zur Assyriologie t. VI, 1909, 157 nn.

95. por. Landersdorfer, Der Gottesname... in den Keilinschriften, w Bibl. Zeitschrift, 1912, 24—35.

96. Winckler K. A. T.[3], 465 nn.

97. por. H. Ranke, Personennamen.

98. art. cyt. str. 29.

99. Podobnież czytają i przekładają Clay, Daiches. por. Zeitsch. für Assyriologie XXII, 133.

100. Thureau-Dangin, Recueil des tablettes chaldéennes. Paris 1906, 81, 98.

101. J. Lagrange, art. cyt. w Rév. bibl. IV (nouv. serie) 384.

102. art. cyt. w Bibl. Zeitsch. 1912, 32.

103. J. Köberle, Babyl. Kultur und biblische Religion, München 1903, 13.

104. W. Nowack, Die Entstehung der israel. Religion. Strassb. 1896[2]

105. K. Budde, Die Religion des Volkes Israel. Giessen 1911[3].

106. C. Cornill, Der israel. Prophetismus. Strassb. 1894.

107. F. Giesebrecht, Die Grundzüge der israel. Religionsgesch. Lp. 1904

108. B. Stade, Biblische Theologie des A. T. Tübing. 1905.

109. B. Baentzsch, Altorient. und israel. Monotheismus. Tübing. 1906.

110. H. Gressmann, Mose und seine Zeit, Götting, 1913.

111. por. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 1916, I, 537; ks. Szczepański, Na Synaju, Kraków 1907 ani słowem nie wspomina o wulkanach na półwyspie.

112. por. W. Lotz, Das A. Test. und die Wissenschaft. Lp. 1905; P. Karge, Gesch. des Bundesgedankens... I, 203 nn.

113. por. Fr. Kortleitner, dz. przyt. 137 n.

114. G. F. Daumer, Der Feuer und Molochdienst der alten Hebräer. Braunschveig, 1842.

115. F. W. Ghillany, Die Menschenopfer der alten Hebräer, Nürnberg 1842.

116. W. Watke, Die Religion des A. Test. Berlin, 1835.

117. J. Lagrange, Etudes sur les religions semitiques. Paris, 1905².

118. por. F. Hummelauer, Comm. in Genesim. Paris, 1895, 431 nn.; P. Dornstetter, Abraham (Bibl. Studien), Freib. B. 1902; J. Döller, Abraham und seine Zeit. Münster 1909, 48 (Bibl. Zeitfragen).

119. F. Vigouroux, La Bible et les découv. mod. Paris 1896, t. III, 169 n.

120. por. H. Vincent, Canaan., Paris 1907, 188 nn.

121. por. F. Hummelauer, Das Vormosaische Priestertum im Israel. Freib. B. 1899; Comm. in Exod. et Levit. Paris 1897, 9 n. Autor ten sądzi, że ofiara synów pierworodnych była uważana jako wykup za uwolnienie ich od obawiązków kapłańskich, do których każdy pierworodny dawniej był obowiązany. Potwierdzenia jednak tego zjawiska wśród dzisiejszych ludów niekulturalnych nie mamy, można przeto wątpić o istnieniu takiego zwyczaju lub prawa.

122. W. Baudissin, Studien zur Semit. Religionsgesch. Lp. 1876/8.

123. G. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott. Lp. 1871—8.

124. B. Stade, Biblische Theologie str. 81—83.

125. por. P. Scholtz, Götzendienst und Zauberwesen bei den Hebräern und den benachbarten Völkern. Regensburg 1877.

126. por. J. Nikel, Der Monotheismus Israels... str. 25—33; Fr. Kortleitner, De Hebraeorum... monotheismo. 37—44.

127. por. W. Baudissin, dz. przyt. I, 110 nn.; Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, tłum. z holend. Berlin, 1883, 316—319.

128. por. J. Nikel, dz. przyt. 31 n.; Kortleitner, dz. przyt. 44—54.

129. Fr. Kortleitner, dz. przyt. 53; H. Schell, Jahwe und Christus, 20—36.

130. J. Hehn, Bibl. u. bab. Gottesidee, 271 nn.

131. por. F. Hummelauer, Comm. in Deuteron. Paris. 1901, 243.

132. por. F. Hummelauer, jak wyżej str. 244.

133. Poemat o Gilgameszu, tab. IX, kol. II, 16; Dhorme, Choix des textes religieux ass. bab. Paris 1907, 273.

134. Poemat o Gilgameszu, tab. XI, 202—203; Dhorme, dz. przyt. str. 119.

135. por. Zschokke, Theologie der Propheten des A. T... Freib. B. 1877, 43—64.

136. por. Dict. de la Bible t. III, 1238.

137. G. Dalman. Ein neugefundenes Jahvebild, w Palästinajahrbuch II, 1906, 44—49; por. H. Gressmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das A. Test. Tübing. 1908, 46 n.

138. Podobiznę pieczęci podaje Révue biblique 1909, 118 (pl. I, 3).

139. H. Vincent, Pseudo-figure de Jahvé w Rév. bibl. 1909, 121—127; por. P. Thomsen, Kompend. der palästin. Altertumskunde, Tübing. 1913, 65.

140. J. Benziger, Hebräische Archäologie. Tübing. 1907², 312.

141. J. Westphal, Jahves Wohnstätten... Giessen 1908, 33.

142. por. E. König, Geschichte der alt. Religion str. 200 nn.

143. por. Dict. de la Bible III, 1239.

144. por. P. Dhorme, La religion ass. babyl. str. 78, 81, 95.

145. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel. II, Stuttg. 1904², 34 nn.; B. Stade, Biblische Theologie § 25; G. Westphal, dz. przyt, str. 39 nn.

146. por. J. Hehn, Gottessidee... str. 341.

147. H. Schell. Jahwe und Christus str. 119—153.

148. J. Nikel, Das A. Testam. und die Nächstenliebe, Münster 1913, (Bibl. Zeitfragen).

149. por. J. Hehn, Gottesidee str. 354.

150. por. F. Vigouroux, Les livres saints et la crit. rat., Paris 1902⁵, 403 nn.

151. ob. Broglie, Monotheisme, hénothéisme, polytheisme. Paris, 1910, 17. 65.

152. Por. do całego paragrafu M. Hetzenauer, Theologia biblica, t. I. Freib. 1908, 388—464; N. Peters, Die Religion des A. Testam. w zbiorowej pracy p. t. Religion, Christentum und Kirche, wyd. przez G. Esser'a i J. Mausbach'a t. I. Kempten 1911, 649—666; E. König, Geschichte der alttest. Religion, Gütersloh, 1912, 174—254; tenże, Theologie des A. Test. Stuttg. 1922, 132—200.

153. por. A. Kayser, Die Theologie des A. T. in ihrer gesch. Ent. Strassb. 1886;

154. W. Watke, Die Religion des A. T. Berlin 1836.

155. Fr. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. Berl. 1888, 195.

156. por. J. Nikel, Der Monotheismus..; F. Vigouroux, La Bible et les déc. mod. Paris, 1896, III; C. Orelli, Die Eingenart der bibl. Religion. Berl. 1906; E. König, Geschichte.. der Religion; R. Kittel, Gesch. des Volkes Israel, 1916³, 581 nn; tenże; Die Religion des Volkes Israel, Lp. 1921, 38.

157. G. Jahn, Das Buch Ezechiel erklärt, Tübing. 1905, 96 nn.

158. Ch. Piepenbring, Histoire du peuple d'Israel, Strassb. 1899, 47.

159. A. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion., Berlin 1883, 38 n.

160. Fr. Hummelauer, Comm. in l. Josue. Paris 1903, 509.

161. por. F. Baethgen Beiträge... str. 180.

162. Fr. Feldmann, Israels Religion in der vormos. Zeit. Münster 1917, 20.

163. Stąd pochodzi wyraz szad = piersi.

164. por. Ch. Robert, La révél. du nom divin Jehovah, w Rév. Bibl. 1894, 161—181.

165. por. Dict. de la Bible, t. III, 1234; Fr. Hummelauer, Comm. in Exod. et Levit. Paris 1897, 71; R. Cornely, Introd. Specialis t. II, p. I. Paris 1897, 110 nn.; Fr. Bäethgen, Beiträge... 291—296.

166. por. P. Dhorme, La religion ass. bab. str. 78 nn.; Et. Combe, Histoire du culte de Sin. Paris 1913.

167. por. A. Deimel, Vet. Testam. Chronologia. Romae 1912 tab. II.

168. por. O. Hampel, Der Turmbau zu Babel, w Bibl. Zeitschrift, 1905, 28; F. Hummelauer, Comm. in l. Josue, Paris 1903, 501 n.

169. por. Dict. de la Bible t. V, 2174; J. Lagrange, E.R.S. str. 230.

170. por. A. Dillmann, Ueber den Ursprung der altt. Religion... 26.

171. Tekst grecki brzmi cokolwiek inaczej.

172. J. Döller, Abraham und seine Zeit, str. 18.

173. cyt. F. Kortleitner, De Hebraeorum... monotheismo, str. 10—12.

174. cyt. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel, I odczyt. tł. polskie, Warsz. 1907, 50 n.

175. E. König, Geschichte... str. 133.

176. por. W. Schmidt, S. V. D, Ursprung der Gottesidee, Münster, 1912, 281—411; N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens. Lp. 1916, 114—185.

177. zb. Gunkel, Genesis übersetzt u. erklärt. Gött. 1910[3], 267.

178. por. J. Hehn, Gottesidee... str. 265—271.

179. Kwestję historyczności osoby Abrahama wyłączyliśmy. gdyż poza nieliczną grupą pisarzy t. zw. mitologów, dziś nikt z poważniejszych badaczy nie podaje w wątpliwość jego istnienia. Por. P. Dornstetter, Abraham, Freib. B. 1902; J. Döller, Abraham und seine Zeit, Münster 1909; F. Wilke, War Abraham eine historische Persönlichkeit. Lp. 1907. — Określić ściśle czasy Abrahama dziś jeszcze nie możemy z całą pewnością. Chronologja tamtych czasów zaledwie w przybliżeniu może być podana. P. Dhorme w art. Hammourabi Amraphel, w Rév. bibl. 1908, 205—226 podaje, że wyjście Abrahama z Ur było ok. 2046 r. przed Chr.

180. por. Ks. J. Szurek, Małżeństwa synów Bożych z córkami ludzkiemi w Mies. kościelny. Poznań, 1913, 81—106.

181. F. Hummelauer, Comm. in Genesim t. I str. 209.

182. por. L. Strack, Die Genesis, München 1905[2], 55.

183. G. Westphal, Jahwes Wohnstätten... str. 261.

184. J. Hehn, Gottesidee... 258—264.

185. R. Kittel, Geschichte des Volkes str. 420 n. 458 n.

186. por. Diction. de la Bible t. IV. 939.

187. R. Kittel, Geschichte des Volkes str. 206.

188. F. Hommel, Die altisrael. Ueberlieferung., München 1897.

189. J. Nikel, Genesis...; Der Ursprung des Gottesglaubens... Münster 1918.

190. J. Hehn, Gottesidee...

191. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel, I odczyt, tł. polskie str. 50.

192. J. Lagrange, E.R.S., str. 70.

193. H. Müller, Ustawy Hammurabiego, Stryj 1905, błędnie przekłada „na Boga".

194. por. J. Hehn, Gottesidee... str. 150—173.

195. Recueil d'archeol. orient. t. V, 37S, cyt. przez Lagrange'a E.R.S. str. 71.

196. J. Hehn, Gottesidee str. 191.

197. por. J. Lagrange, E. R. S. str 72 gdzie podana jest podobizna.

198. Ὅτι Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἦλ καὶ Βῆλ καὶ Βωλαθήν ἐπονομάζουσι — Phot. Bibl. 343 b. cyt. Lagrange E. R. S., 71.

199. Omnes in illis partibus Solem colunt, qui ipsorum lingua El (al. Hel) dicitur.. (Roscher, Lex. mythol. II, 1229, cyt. Lagrange E.R.S., 71.

200. F. Baethgen, Beiträge... str. 302.

201. J. Lagrange, E. R. S. str. 72.

202. F. Baethgen, Beiträge... 300.

203. J. Hehn, Gottesidee str. 193.

204. por. J. Lagrange, E. R. S., 492—498, gdzie podane są napisy.

205. J. Hehn, Gottesidee str. 193.

206. por. Voyage archeol. au Safa. Paris 1901, cyt. Lagrange E.R.S., 74.

207. Clermont-Ganneau, Etudes d'archeol. orient. Paris II, 32 cyt. Lagrange E. R. S., 74.

208. F. Baethgen, Beiträge... 306; H. Grimme, Mohammed, Münster, 1904, 30.

209. Koran, Sura 29, cyt. Lagrange E. R. S., 73.

210. F. Baethgen, Beiträge... 306.

211. F. Baethgen, jak wyżej str. 307.

212. por. Landersdorfer, Die Bibel und Südarabische Altertumsforschung, Münster 1910, 22 nn. (Bibl. Zeitfragen).

213. F. Hommel, Altisrael. Ueberlieferung... str. 80.

214. F. Baethgen, Beiträge... 307.

215. D. H. Müller, Actes du VI congreg. des Orient. à Leide, 1883, 467.

216. J. Lagrange, E. R. S., 75.

217. F. Baethgen, Beiträge... 308.

218. Znak gwiazdy był tutaj symbolem nieba, a raczej niebieskości bóstwa. Bóstwo było w ich oczach istotą „niebieską“, podobnie, jak to mamy, u Indo-Europejczyków, którzy również bóstwo uważali za istotę niebieską — deivas.

219. J. Hehn, Gottesidee... str. 150.

220. Theolog. Studien und Kritik. 1874, 338, podane przez Baethgen'a str. 309.

221. V. Scheil, Textes Elamites-Semitiques. Paris 1902, II ser. str. 13. A. Ungnad jednak przekłada: wyniosły Anu. — por. H. Grossmann, Altor. Texte und Bilder. Tübing. 1909, 141.

222. por. H. Ranke, Die Personennamen... München 1902; E. Huber, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin. Lp. 1907.

223. Baethgen, Beiträge... str. 283.

224. Baethgen, Beiträge... str. 282 n.; J. Hehn, Gottesidee str. 213.

225. A. Dufourcq, Hist. Comp. des relig. paiennes. Paris 1908[5], 83

226. J. Hehn, Gottesidee... str. 200.

227. por. Le Roy, La religion des peuples primitifs. Paris, 1909, 170—198; W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee, Münster 1912, 387 nn; 392 nn.

228. J. Hehn, Gottesidee... str. 202 n.

229. św. Hieronim, Epist. ad Marcellam XXV, „primum dei nomen est hel, quod Septuaginta „deum“, Aquila ἐτυμολογίαν ejus exprimens ἰσχυρόν, id est „fortem“ interpretatur.

230. Nöldeke, Monatsbericht d. Berl. Akademie 1880, 760 nn.

231. Lagarde, Uebersicht über ... Bildung der Nomina, Götting. 1889, 170.

232. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel, I odczyt, tł. polskie str. 51.

233. J. Lagrange, E. R. S. str. 80 n.

234. J. Hehn, Gottesidee... str. 211.

235. por. Biblische Zeitschrift 1915, 106—113.

236. J. Lagrange, E. R. S. str. 81 n.

227. por. W. Schneider, Die Religion der afrik. Naturvölker, Münster 1891; A. Le Roy, La religion des primitifs. Paris 1909; tł. polskie wyd. Bibljot. dz. chrześc. 1912; W. Schmidt, Stellung der Pygmäenvölker in der Entwickelungsgeschichte des Menschen, Stuttg. 1910; tenże, Ursprung der Gottesidee, Münster 1912; N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Lp. 1915.

338. Le Roy, w przedmowie do pracy A. Bros, La religion des peuples non civilisés. Paris 1907, XXI.

239. W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee, str. 397. — tablica kręgów kulturalnych, w których podaje rozwój i upadek pojęć o Najwyższem bóstwie.

240. Zb. P. Karge, Geschichte des Bundesgedankens... str. 375 nn.

Część druga.

1. Wśród filozofów XIX w. bardzo mało było takich, którzy religji przyznawali realne znaczenie i odpowiednio a bezstronnie potrafili pozytywnie ją ocenić. Dopiero w nowszych czasach zjawił się świeży powiew, jako reakcja przeciwko racjonalizmowi — t. j. filozofja W. James'a, R. Eucken'a, H. Bergson'a, R. Otto, choć również każdy z nich po swojemu ją pojmuje.

2. por. F. Klimke, Agnostycyzm, w Przeg. powszech. Kraków. 1908, t. 97, 52—71; 233—258; 409—235; t. 98, 94—118.

3. por. W. Winckler, Die Völker Vorderasiens Lp. 1903[2]; J. de Morgan. Les premières civilisations, Paris 1909; O. Weber, Arabien vor dem Islam. Lp. 1902; F. Hommel, Grundriss der Geogr. und Gesch. des alten Orients, Münch. 1904[3].

4. por. L. Heuzey, Catalogue des antiquités chald. Paris 1902; Fr. Thureau-Dangin, Les inscrip. de Sumer et d'Akkad. Paris 1905.

5. O religji babilońskiej mamy sporo dzieł, ważniejsze z nich: M. Jastrow, Die Religion Babylon. und Ass., Gies. 1905—1912, 2 t.; Rob. Roger, The Religion of Bab. and Ass. Lond 1908; P. Dhorme, La relig. assyro-bab. Paris, 1911; J. Krauss, Die Götternamen in den bab. Siegelcylinderlegenden Lp. 1911, A. Deimel, Pantheon Babylonicum. Romae 1914.

6. L. Heuzey, Catalogue des antiquités... str. 24.

7. J. Lagrange, E. R. S. str. 96.

8. Bibliografja: R. Pitschmann, Gesch. der Phönizier, Berl. 1889; E. Rénan, Mission de Phénicie, Paris 1864; J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris, Lond. 1907; v. Baudissin, Adonis und Eszmun, Lp. 1911; H. Vincent, Canaan d'aprés l'exploration récente. Paris 1907; J. Lagrange, E. R. S., Paris 1905; R. Dus-

saud, Notes de mythologie syrienne. Paris 1906; Fr. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris 1906 [2]; J. Toutain, Les cultes paiens dans l'empire romain. Paris 1907, 2 t. 1911.

9. Bibljografja: Šanda, Die Aramäer, (Der alte Orient t. IV, 3); Fr. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. Berl. 1888; R. Dussaud, Notes de mythologie syrienne. Paris 1906; Poignon, Inscriptions semitiques de la Syrie, de la Mesopotemie et de la region de Mossoul, Paris 1907/8, 2 t.

10. Diction. de la Bible t. IV; E. Brünnow und Domaszewski, Die Provincia Arabia, Strassb. 1904; Dalman, Petra und Seine Heiligthümer, Lp. 1908; Clermont-Ganneau, Recueil d'archeol. orientale t. II. Paris 1896; A. Musil. Arabia Petraea. Wien 1908, t. III. Ks. Szczepański, W Arabji skalistej. Kraków 1907.

11. Por. A. Cumont, Les religions orientales... str. 293.

12. Bibliogr. Dict. de la Bible, odpow. art.; R. Dussaud, Notes de mythologie. Musil, Arabia petraea; A. Jaussen, Coutumes des Arabes, Paris 1908.

13. C. von Orelli, Allgem. Religionsgesch. Berlin 1911, t. I, 276.

14. Fr. Baethgen, Beiträge... str. 12.

15. Fr. Hommel. Die altisrael. Ueberlieferung, München 1897; Wellhausen, Reste des arabischen Heidentums. Berl. 1897 [2]; O. Weber, Arabien vor dem Islam; H. Grimme, Mohammed, Münch. 1904; D. Nielsen, Die altarab. Mondreligion, Strassb. 1904; P. Landersdorfer, Die Bibel und die Südarab. Altertumsforschung, Münster 1910.

16. P. Landersdorfer dz. przyt. str. 15.

17. Ścisłe określenie chronologiczne ukazania się na widowni historycznej jest do dzisiaj jeszcze trudne. Assyrjologowie nie są dotychczas zgodni. Jedni, opierając się na napisie Naboneda (555—538), w którym jest mowa o odnalezieniu kamienia węgielnego, położonego przez Naram-Sin'a, syna Sargona, przed 3200 laty, twierdzą, że rządy Sargona 3800—3700 r. przed Chr.; a ponieważ przed Sargonem musieli być już władcy, więc początki sięgają 4500 lat przed Chr. Tak M. Jastrow, J. Morgan. Inni natomiast przyjmują daty późniejsze. P. Dhorme określa czasy Sargona 2800—2750, początki ok. 3000 r. (Rel. ass. bab. 7, 12); V. Deimel, podaje dla Sargona ok. 2650, początki ok. 3000 r. (Vet. Test. chronologia. Roma, 1912).

18. P. Dhorme, La religion ass. bab. str. 65 n.).

19. Por. Aage Schmidt, Entwickelung der Religion auf Grund der Babyl. Quellen, Lp. 1911, 66 n.

20. Por. A. Schmidt, dz. przyt. str. 69 n.

21. Fr. Hommel, Die altisrael. Ueberlieferung... München 1897; Der Gestirndienst der alten Araber und die altisrael. Ueberlieferung, Münch. 1901; Die altoriental. Denkmäler und das A. T. Berl. 1902.

22. Herm. Ranke, Die Personennamen. München 1902.

23. H. Winckler, Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter. Lp. 1903; Religionsgesch. und geschichlicher Orient. Lp. 1906.

24. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel, trzy odczyty. Berl. 1902.

25. A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babyl. Religion Lp. 1904; Das A. Test. im Lichte des alt. Orients. Lp. 1906.

26. B. Baentsch, Altorient. und israel. Monotheismus. Tübing 1906.

27. Bibljografja liczna w tej kwestji, zob. w Bibl. Zeitschrift 1903, 1904, 1905.

28. Tj. duchy niebieskie.

29. Tj. duchy ziemskie.

30. J. Hehn, Gottesidee str. 29—33 tłumaczy to wyrażenie: Das Pantheon des Pantheons; P. Dhorme, La rel. ass. bab. str. 78 n.

31. Fr. Hommel, Die altisrael. Ueberlieferung... str. 117.

32. W tekście jest a'lli, co Delitzsch przekłada: mocy, ale raczej powinno być roślinności, gdyż Ninib miał też charakter boga słońca, wegetacji i urodzajów.

33. W tekście jest nikasu, co Delitzsch z pewńem wahaniem przekłada: Geschäft, ale powinno się przełożyć: bogactwo, obfitość, gdyż Marduk często jest nazywany „hojnym dawcą bogactw".

34. Por. Fr. Delitzsch, Babel und Bibel, I odczyt str. 50, 53, 81 n.

35. V. Hilprecht, Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur. Lp. 1903, 74.

36. J. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung str. 252; Der Ursprung des alttestam. Gottesglaubens... str. 35.

37. J. Hehn, Gottesidee... str. 58—64; A. Deimel, Pantheon bab. str. 34.

38. Por. M. Louis, Doctrines religieuses des philosophes grecs. Paris 1909, 124 n.; O. Habert, La relig. de la Grèce antique, Paris 1910, 314, 315; H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Heidelb. 1913, 23 n.

39. P. Dhorme, La religion ass. bab. str. 66.

40. H. Zimmern, Babylon. Hymnen und Gebete, Lp. 1905. Myhrmann, Babylon. Hymns and Prayers, Lond. 1910; G. Ebeling, Quellen zur Kenntniss der Babyl. Religion. Lp. 1918.

41. W Brit. Muzeum (89110) znajduje się cylinder, na którym przedstawiony jest mężczyzna z rogami (symbol bóstwa), wychodzący z pośrodku dwóch gór; z obydwu stron są jakby bramy, podtrzymywane przez inne bóstwa; mężczyzna (Szamasz) lewą nogę postawił na wschodniej górze, aby się podnieść i ukazać światu. Ma to przedstawiać wschód słońca — Szamasza.

42. Nazwa boga Sin, którą mu dawano w Ur i Haran.

43. J. Hehn, Gottesidee... str. 3.

44. Por. Dhorme, Choix des textes... Paris 1907; H. Gressmann, Altorientalische Texte... Tübing, 1909.

45. Por. P. Dhorme, La rel. ass. bab. str. 56, a szczególniej często przytaczaną pracą J. Hehn'a, Gottesidee, w której w sposób mistrzowski rzecz całą przedstawia, str. 1—100.

46. A. Jeremias, Monoth. Strömungen... Lp. 1904; Das Alte Test... Lp. 1906².

47. B. Baentsch, Altorient. und israel. Monotheismus... Tübing 1906.

48. St. Langdon, Sumerian and babyl. psalms. Oxford 1909.

49. J. Lagrange, ERS str. 27.

50. H. Brugsch, Religion und Mythol. der alten Aegypter. Lp. 1884, 96—99.

51. Maspero potem zmienił swoje zdanie.

52. Ks. Zaborski, Źródła histor. Wschodu, Kraków 1888, 59.

53. Phil. Virey, La religion de l'anc. Egypte, Paris 1910, 1—23, 70 n.

54. Lp. 1898, 4 wyd. 1909.

55. Por. Ad. Erman, Die Aegypt. Religion, Berl. 1909²; V. Ermoni, La relig. de l'anc. Egypte, Paris 1910.

56. H. Gressmann, Altorient. Texte... str. 189.

57. Fl. Petrie, Religion of anc. Egypt, Lond. 1905, 66.

58. Weigall, The life and Times of Akhnaton, cyt. w Récherches de science religieuse 1913, 330.

59. Por. Lagier, Le pharaon du disque solaire, w Réch. de science relig. 1913, 332.

60. Ad. Erman, Aegypt. Relig. str. 81; Moret, La révolution relig. d'Amenophis IV, w Confér. faites au musée Guimet 1907/8.

61. J. Lagrange, ERS str. 439.

62. W pracach: Hist. gén. et systeme comparée des langues sémit. 1855, t. I; Nouvelles considerations sur le caractère gén. des peuples sem. et en particulier sur leur tendance au monotheisme, 1858; Histoire du peuple d'Israel 1887.

63. Steinthal, Zur Charakteristik der semit. Völker, w Zeitsch. für Völkerpsych., 1860.

64. Goldziher, Mythus dei den Hebräern. Lp. 1876.

65. Popper, Der Ursprung des Monotheismus, Berl. 1879.

66. Oehler, Theologie des A. Testam. Stuttg. 1873.

67. v. Bunsen, Die Einheit der Religionen, 1870.

68. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, Stuttg. 1884, 1893.

69. Por. A. Jaussen, Les contumes des Arabes, Paris 1908, Autor twierdzi, że Arabowie bardzo mało zajmują się Allahem, natomiast większy szacunek mają dla rozmaitych duchów — wely lub dżin (str. 292).

70. A. Sanda, Elias und die relig. Verhältnisse seiner Zeit, München 1914.

71. L. Ottley, Religion of anc. Israel, Cambridge 1905.

72. J. Nikel, Ursprung des alttest. Gottesglaubens... str. 8.

73. Por. Kortleitner, De Hebraeorum... monotheismo... str. 10 nn.

74. W. Watke, Die Religion des A. T. Berl. 1835.

75. Sobor watyk. ses, III cap. 2. zb. H. Denziger wyd. 10, Enchir. n. 1785.

76. Chr. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen. Freib. II t. 1888; Le Roy, La religion des primitifs, Paris 1909.

77. Por. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte... str. 1—112.

78. F. Hitzig, Bibl. Theologie des A. Test., 1880, 12 n.

79. Münster 1908, 8 n.

80. 2 t. Lond. 1871, 1893², tł. polskie A. Kowerskiej, Warsz. 1896/8, 2 t.; ponadto Anthropology. Lond. 1881; tł. polskie A. Bąkowskiej, Warsz. 1902 ².

81. Ks. Radziszewski, Geneza religji. Włocł. 1911.

82. J. Karłowicz, O człowieku pierwotnym, Warsz. 1902.

83. J. Radliński, Dzieje jednego Boga, Warsz. 1905.

84. W. Schreiber, Twórcy Bogów, Lwów 1908.

85. H. Bobrowska, Jak powstały religje, Kraków 1911.

86. J. Lippert, Der Seelenkult in d. Bezieh. zur althebr. Relig. Berl. 1881.

87. B. Stade, Gesch. des Volkes Israel; Bibl. Theologie, Tübing, 1905.

88. K. Marti, Die Religion des A. Test... Tübing 1906.

89. J. Benziger, Hebr. Archäologie, Tübing 1907 [2].

90. O. Pfleiderer, Religion und Religionen, Halle 1903.

91. Robertson Smith, Lectures on the Religions of the Semithes. Lond. 1889, 1894 [2]; Historję poglądów podają: E. König, Moderne Anschauungen, über den Ursprung der alttest. Religion. Langensalza 1906; K. Müller, Die seit Rènan über einen israel. Urmonotheismus geäusserten Anschauungen, Breslau 1911.

92. E. Durkheim, Les formes élem. de la vie religieuse. Paris 1912.

93. E. Durkheim, dz. przyt. str. 78 nn.

94. A. Borchert, Der Animismus oder Urspr. u. Entwickl. d. Relig. Freib. 1900, 13.

95. Por. A. Le Roy, La religion des primitifs, Paris 1909, 79 n.

96. A. Bros, La survivance de l'âme chez les peuples non civilisés, Paris 1909, 46—55.

97. Por. A. Vischer, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern, Bonn 1911, 238 n.

98. Ks. J. Radziszewski, Geneza religji... str. 58.

99. Por. de Broglie, Monotheisme, Henotheisme, Polytheisme, Paris 1910, 12 n.

100. Por. F. Graebner, Methode der Ethnologie, Heildelberg 1911; W. Schmidt, Voies nouvelles en science comparée des Religions. Kair 1911; Völkerkunde, III t. z cyklu, Der Mensch aller Zeiten.

101. Ks. J. Radziszewski, Geneza religji... str. 180; Ks. Szydelski, Studja nad początkami religji, Lwów 377—426.

102. Aage Schmidt, Gedanken über die Entwicklung der Religion, Lp. 1911.

103. Por. J. Lagrange, ERS str. 459 nn.; G. Foucart, Histoire des religions et méthode comparative, Paris 1912.

104. Fr Cumont, Les religions orientales; J. Toutain, Les cultes paien.

105. A. Seitz, Natürliche Religionsbegründung, Regensb. 1914, 406 n.

106. J. Hehn, Gottesidee str. 178—188; E. König, Theologie str. 144.

107. Fr. Bohl, Die Sprache der Amarnabriefe, Lp. 1909, 35.

108. J. Lippert, Der Seelenkult... Berl. 1881.

109. B. Stade, Biblische Theologie der A. T.

110. Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel. Giessen 1892.

111. R. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgesch. Freib. 1899 [2].

112. K. Marti, Die Religion des A. T... Tübing 1906.

113. Ad. Lods, La croyance á la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israelite, Paris 1906, 2 t.

114. J. Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, Lp. 1903, (tł. z ang.).

115. J. Frey, Tod., Seelenglaube und Seelenkult im alt. Israel. Lp. 1898.
116. S. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle 1900.
117. Por. A. Bros, La survivance de l'âme...
118. J. Lagrange, ERS, str. 331 nn.
119. H. Vincent, Canaan... Paris 1907.
120. Hummelauer, Comm. in Deut. str. 425.
121. J. Wellhausen, Reste des arab. Heidentums... str. 107.
122. J. Lagrange, ERS str. 321.
123. J. Lagrange, ERS str. 332 n.
124. R. Smith, Lecture on the Religions... 2 wyd. 326.
125. Tak twierdzi F. Schwally, Das Leben nach dem Tode... str. 47.
126. Schwally powołuje się jeszcze na Iz. 8, 19, które tłómaczy: „befragt nicht das Volk seine Elohim, die Lebenden für die Toten", ale wiersz ten jest dość zawiły. Prawdopodobnie prorok daje radę narodowi, aby, kiedy przeciwnicy będą go namawiali do wróżb, zwracał się do Boga swego i od Niego rady oczekiwał — „czy naród nie poradzi się (raczej) Boga swego?" Druga zaś połowa zdania zawiera oburzenie proroka: „(radzić się) umarłych w sprawie żyjących!" Por. Condamin, Le livre d'Isaie, Paris 1905, 55.
127. E. König, Geschichte... str. 69.
128. Por. P. Dhorme, Le livres de Samuel. Paris 1910, 243.
129. Cheyne wyprowadza od r a f'a i tłumaczy: Straszny albo mądry. Duhm rozumie pod tą nazwą olbrzymów, zwyciężonych przez Boga i zrzuconych do piekła. Por. Lagrange, ERS str. 318.
130. Por. J. Lagrange, ERS str. 315—320.
131. Rob. Smith, Lectures on the Religions.
132. Die Religionsgesch. Bedeut. d. isr. Eigennamen. Freib. 1877.
133. J. Benziger, Hebr. Archäologie.
134. Obszernie o totemiźmie rozprawia J. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1913, którą omówiłem w art. Próba prof. Durkheima określenia zjawisk religijnych, w Przegl. katol. Warsz. 1913.
135. Por. mój art. Totemizm w Encykl. kośc. podr. s. w.
136. V. Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels. Freib. (szw.) 1901.
137. Zapletal-Szlagowski, dz. przyt. str. 18.
138. Zapletal-Szlagowski, dz. przyt. str. 19.
139. Zapletal-Szlagowski, dz. przyt. str. 20—32.
140. Por. moją broszurę p. t. Patrjarchat czy matrjarchat? Warsz. 1911.
141. Zapletal-Szlagowski, dz. przyt. str. 77.
142. Ch. Piepenbring, Hist. du peuple d'Israel. Strassb. 1899.
143. L. Ottley, Rel. of Israel, Cambr. 1905.
144. Astley, Prehist. Archeol. and Old Test. Lond. 1908.
145. J. Lagrange, ERS str. 187 nn.
146. H. Vincent, Canaan... 188 nn.
147. J. Nikel, Der Ursprung des altt. Gottesglaubens str. 23.
148. E. König, Theologie... str. 154.
149. J. Lagrange, ERS str. 158.
150. Bertholet, Kulturgeschichte Israels. Lp. 1919.

151. W. Schmidt, Ursprung des Gottesidee, 5 n.

152. Landersdorfer, Kultur der Babylonier... str. 164.

153. J. Hehn, Gottesidee... str. 1.

154. J. Hehn, Gottesidee... str. 272.

155. E. König, Genesis erklärt str. 27.

156. P. Dhorme, La religion ass. bab. 85 nn.

157. Fr. Meffert, Israel u. der alte Orient str. 244.

158. H. Höpfl, Die höhere Bibelkritik, Padernb. 1905 [2], 74.

159. J. Feldmann, Israels Religion, Münster 1917, 7.

160. J. Hehn, Gottesidee str. 376; E. Sellin, Mose u. seine Bedeutung für die jüd. Religionsgesch. Lp. 1922.

161. L. Desnoyers, L'histoire... str. XIII.

162. Wśród nowszych prac: A. Condamin, La mission surnaturelle des proph. d'Israel, w Études, 1909 (stycz.): E. Sellin, Alttestam. Prophetismus. Lp. 1912; E. Tobac, Les prophètes d'Israel. t. I Lierre 1919 t. II, Malines 1921.

Skorowidz rzeczy.

Arahama ofiara 53, pochodzenie 73, religja 73 nn., nowy okres 96 n., monoteizm 120, 177.
Adad 109
Aglibol 113
Amenhotep IV, 133
Amm 116
Ammon 133
Ammonici 115
Amos 15 n. 183
Anath 111
Animistyczna teorja 142 nn.
Antropomorfizmy 8, 60
Anu 88, 107
Aramejczycy 112 n.
Archibol 113
Astarta 56, 111
Astralny kult 126 n.
Aszira 113
Aszur 56 109
Atargatis 112
Athtar 87, 116
Aton 133.

Ba'al 86, 110
Ba'alszamen 113
Babilon — ojczyzna Hebreów 42
Babilońska religja 106 nn., charakter 126 n., monoteizm 120 n., liczba bogów 109, 118
Baentsch B. 22, 50, 120, 128
Baethgen 68
Bałwany egipskie 69
Bałwochwalstwo Hebreów 25, 29, 30, 177, 181
Baudissin 39, 54
Bel 107, 113
Benziger J. 62, 159
Bobrowska 143
Bóg — ojcem ludzi 6, Istota transcedentalna 8, małżonek Izraela 17, dawca przepisów moralnych 65 n., patrjarchów 70, 178
Bore'im 162
Bousset 146
Brugsch H. 131
Budde K. 40, 50.

Calmet 39
Chananejskie bóstwa 110 n., wpływy 26
Cielce 62, 177
Clermont-Ganneau 85
Comte 104
Cornill H. 50
Cur 166.

Dagon 110
Dalman 61
Daumer 52
Dawid 28, 163
Deimel A. 109
Dekalog 65
Delitzsch F. 42, 44, 82, 93, 120, 123 n.
Diaspora 3
Döller J. 75
Driver 35
Drzewa święte 167
Dufourcq 91
Durkheim E. 147, 160

Dussaud R. 86
Duszara 114
Dyaus 39.

Ea 108
Ebers 38
Edomici 115
Egipt — monoteizm 131 nn., czas wyjście Hebreów z Eg. 24
Egzogamja 165
El 68, znaczenie 90—95, u Semitów pierwotnych 84—89, El eljon 79, El szaddaj 71
Elat 85
Eljasz 50
Eliszama pieczęć 61
Elohim 162
Endogamja 165
Enlil 108
Erman 134
Eszmun 111
Etjopowie 88
Etyczne przymioty Boga 64 n.
Ewald 54
Ezdrasz 10, 181
Ezechiel 69, 181.

Fenicjanie 85, f. bóstwa 110 n.
Fetyszyzm 165
Filon 9
Filon z Biblos 85
Foy 151
Frey 154, 157.

Gad 113
Gilgamesz 59
Goldziher 39
Graebner 151
Gressmann H. 50
Grüneisen C. 154, 157.

Hadad 13, 49, 112, napis H 86
Halewy 87
Hammurapi 83, 89, 107, 167
Hehn J. 29, 35, 43, 79, 82, 88, 94
Henoch 79
Herod 4
Heuzey L. 107
Hieronim ś. 93
Histor. kulturalna metoda 150 n.
Hitzig 142
Hommel 82, 87, 120.
Hummelauer 79.
Hymny babilońskie 122.

Ilmukah 116
Ilu — znaczenie 92
Imiona zwierzęce 161
Isztar 107 n.
Izajasz 19, 100, 184.

Jahn 69
Jahwe — znaczenie 34 n., pochodzenie 38—49, znajomość w czasach przedmojżeszowych 47, Bóg Kenitów 40, 49 n., Chananejczyków 39, wulkanów 49 n., narodowy 54 n., synaicki 50, J. Bóg jedyny 57, Pan wszystkiego 58, istota duchowa 59, wyobrażenia 61, nieograniczony 63, wieczny 63, wszechmocny 64, etyczny 64.
Jefte 53
Jeremias A. 120, 128
Jeremjasz 183
Jeroboam 62
Jokhebed 48, 71
Jozjasz 22
Jozue 25, 68, 73.

Kamienie święte 165
Kamosz 13, 58, 115
Karge P. 36
Karłowicz J. 143
Kedoszim 152
Kenici 40 n.
Kewan 16, 191
Kittel R. 32, 80, 82
Köderle 48
König E. 27, 76, 158
Koran o monoteiźmie 75
Kosmiczne zjawiska 176
Kozech 115
Kult przodków 148 n., 153 n.

Kult natury 163
Kuenen H. 69.

Laban 74
Lagrange J. 45, 82, 88, 94, 110, 157
Lagarde P. 93
Landersdorfer 46
Lippert J. 146, 153
Ludy pierwotne 95.

Magja 175
Manuto
Marduk 56, 64, 107 n., 123
Matrjarchat 164
Melchizedeh 79 n.
Melkart 110
Meyer E. 32, 40
Micheasz 21
Milkom 115
Miller J. 39
Mitologowie 32
Moabici 113
Mojżesz — twórca religji 31, historyczność 32, objawienie 33 n, 179, religja 49 n., monoteizm 67, 178
Moloch 52
Monoteizm — pojęcie 67, uczuciowy 130, polityczny 130, słoneczny 133, pierwotnych Semitów 91, 96, patrjarchów 76 n., Babilończyków 120 nn., Egipcjan 131, centrum rel. izr. 187
Monoteistyczne dążenia 122 n.
Müller D. H. 88.

Nabatejczycy 86, 114
Nabu 109
Nahas 162
Nergal 109
Nielsen D. 40
Niewola bab. 9—11
Nikel J. 82, 142
Ningal 73
Nin-girsu 107
Nin-harsag 107
Nin-ib 109
Nin-lil 108
Ninni 107
Noe 79
Nöldeke 93.

Obuwia zdejmowanie 156
Odstępstwo Izraela od Jahwy 16, 18, 20 n., 181
Oehler 39
Ofiary z ludzi 52, pierworodnych 52, duchom przodków 154 n.
Oszim 152
Ottley 139
Ozeasz 17.

Palmyreńczycy 86, 113
Panamu napis 86
Patrjarchat 164
Patrjarchów religja 73 n., monoteizm 76 n., 178
Piepenbring 69, 165
Piłat 4
Pokarmów składanie 155
Prat F. 72
Proroków monoteizm 14, 21 n., 99, nauczanie o przymiotach Jahwy 23 n., powołanie 182 n., posłannictwo 185
Prorocy zawodowi 186.

Ra 131
Racjonalizm o monoteizmie 11—14, o religji 101 nn.
Radliński I. 3, 143
Radziszewski X. 143, 149
Ranke H. 120
Refaim 158
Religja ludowa 12, 27, 30
Rénan 137
Reszef 110
Röth 38
Roy A. 96
Rozdzieranie szat 156
Różnica rel. izr. i bab. 171 nn.

Safateńczycy 86
Sahar 113
Sakkut 16, 191

Salomon 28 n.
Samuel 159
Scheil 89
Schlögl N. 94
Schmidt W. 96, 151
Schreder 88
Schreiber 143
Sędziowie 26 n.
Semici pierwotni 90 n., 96 n.
Semitów kolebka 104
Sin 64, 73, 107 n., 120 n.
Smend R. 12
Schmith Rob. 146, 159.
Stade B. 13, 40, 54, 146
Strack 79
Świętość Jahwy 64
Synaj 40, 49 n.
Szaddaj 64, 72, 76 n.
Szamasz 64, 107
Szema' 5, 190
Szemesz 113.

Ta'anak 39
Tablice kamienne 166
Tabu 163
Tammuz 109
Tanit 112
Taszmet 109
Teoforyczne imiona 81
Teogonja 174
Terafim 74
Thare 74
Totemizm 159 n.
Tylor 143.

Usposobienie monoteistyczne 135.

Wadd 119
Witeljusz 4
Westphal 40, 62, 79
Winckler H. 105, 120
Wróżbitka z Endor 158
Wulkany na Synaju 50
Wywoływanie duchów 158.

Vatke 39, 52
Vigouroux F. 58
Virey F. 131
Völter 132.

Zaborski X. 131
Zakaz wyobrażania Jahwy 61
Zapletal V. 161
Źródła święte 167.

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
362921
/2