

Henryk Rosen

## STOSUNEK SZKOŁY MITOLOGICZNEJ DO PROBLEMU POCHODZENIA CHRZEŚCIJAŃSTWA

W literaturze marksistowskiej omawiającej genezę chrystianizmu nie spotykamy w ogóle krytyki burżuazyjnej szkoły mitologicznej. U niektórych autorów, np. Wipperera, znaleźć można pewne krytyczne uwagi dotyczące protestanckiej odmiany koncepcji racjonalistycznej. Nie wiadomo nam jednak, aby spośród badaczy stojących na gruncie materializmu historycznego ktoś próbował poddać krytyce tezy i zasady głoszone przez reprezentantów szkoły mitologicznej<sup>1</sup>.

Na wstępie chciałbym zatrzymać się na zagadnieniu, które nie jest wcale tak proste, jakby się na pierwszy rzut oka mogło wydawać: czy możemy w ogóle mówić o istnieniu szkoły mitologicznej w dziedzinie ujmowania problemu pochodzenia chrystianizmu?

Dla uczonych burżuazyjnych tak sformułowane pytanie nie budzi żadnych wątpliwości co do odpowiedzi, której należy na nie udzielić. Reprezentując w olbrzymiej większości pogląd, że pojawienie się mesjasza chrześcijańskiego było aktem przełomowym o znaczeniu światowo-historycznym, uważają oni, że należy wyodrębnić jako oddzielną kategorię tych nielicznych badaczy, którzy wskutek dyletantyzmu lub nienawiści do chrześcijaństwa traktują Jezusa Chrystusa jako postać mityczną.

Zupełnie inaczej do tego problemu musi się ustosunkować marksista, który kieruje się całkowicie innymi kryteriami przy zaliczaniu uczonego do określonej szkoły religioznawczej<sup>2</sup>, gdyż dla niego sam fakt uznania,

<sup>1</sup> Wyjątku nie stanowi tutaj również i Hainchelin, który kilka stron swego *Pochodzenia religii* poświęcił szkole mitologicznej referując poglądy rozpowszechniane przez przedstawicieli tej szkoły, lecz nie zajmuje wobec nich własnego, krytycznego stanowiska. (Por. Ch. Hainchelin *Pochodzenie religii*. Warszawa 1955. PWN, s. 296—306).

<sup>2</sup> Gdybyśmy jako podstawę oceny działalności naukowej religiológów przyjęli punkt widzenia nauki burżuazyjnej, musielibyśmy także badaczy marksistowskich zajmujących się problemem wczesnego chrześcijaństwa zaliczyć do szkoły mitologicznej, gdyż również oni — w oparciu o krytyczną analizę źródeł pisanych i zgodnie z osiągnięciami nauki — reprezentują pogląd, że Jezus Chrystus jest postacią mityczną.

czy też nie uznania istnienia postaci Chrystusa nie przesądza jeszcze treści ideowej i założeń metodologicznych danego kierunku w religioznawstwie. Jeżeli mimo to uznajemy istnienie burżuazyjnej szkoły mitologicznej, czynimy to z zupełnie innych powodów niż nauka burżuazyjna. Dla nas istotną okoliczność w wyróżnianiu szkoły mitologicznej stanowi, obok określonych założeń metodologicznych również i funkcja społeczna; krytyka bowiem tradycyjnego ujęcia początków chrześcijaństwa spełniała określoną funkcję społeczną: godziła w kościół katolicki i protestancki, podważała podstawowe, najważniejsze dogmaty chrześcijaństwa, a tym samym przyczyniała się w pewnym stopniu do osłabienia autorytetów, broniących ustroju kapitalistycznego. Rezygnacja z kościelnej interpretacji genezy chrześcijaństwa na rzecz sumiennych badań naukowych musiała bowiem doprowadzić do podawania w wątpliwość wielu zasadniczych elementów doktryny chrześcijańskiej. Ujmowanie większości opowieści ewangelicznych — w tej liczbie o stworzeniu chrześcijaństwa przez Jezusa Chrystusa — jako wyniku mitotwórczej działalności ewangelistów i gminy wczesnochrześcijańskiej — jest najbardziej charakterystyczną cechą szkoły mitologicznej, wyodrębniającą ją spośród innych kierunków burżuazyjnego religioznawstwa.

W związku z oceną funkcji społecznej i założeń metodologicznych poglądów przedstawicieli szkoły mitologicznej należy jednak od razu z całym naciskiem podkreślić klasową ograniczoność tych poglądów, wyrażającą się w traktowaniu chrześcijaństwa pierwotnego w oderwaniu od podłoża społeczno-ekonomicznego, które tę formę ideologii zrodziło w idealistycznym objaśnieniu problemu genezy i rozwoju chrześcijaństwa. Niesposób również nie podkreślać faktu, że u wielu reprezentantów koncepcji mitologicznej, np. Kalthoffa, Drewsa, Smitha, krytyka katolickiej legendy genezy chrześcijaństwa idzie w parze z reakcyjnymi próbami zastąpienia obalanych przez nich dogmatów judeochrześcijańskich — jawnie sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem — wyrafinowanymi idealistycznymi doktrynami, bardziej przystosowanymi do rozwoju nauki i społeczeństwa. Ten dwoisty charakter poglądów znacznej części zwolenników koncepcji mitologicznej (części, gdyż niektórzy przedstawiciele koncepcji mitologicznej stali na pozycjach ateistycznych), należy zawsze mieć na uwadze, gdy mówi się o roli i znaczeniu burżuazyjnej szkoły mitologicznej.

Przy wyodrębnieniu szkoły mitologicznej należy także wskazać na okoliczność, że szkoła ta położyła niewątpliwie zasługi dla rozwoju badań naukowych w dziedzinie genezy chrześcijaństwa. Wartość poznawcza wielu tez, założeń i poglądów przedstawicieli tej szkoły nie może podlegać dyskusji. W odróżnieniu od ideologów kościoła katolickiego, którzy bronili i bronią antynaukowego ewangelicznego ujęcia pocho-

dzenia chrześcijaństwa i próbują w swych pracach uzasadnić wszystkie dogmaty Starego i Nowego Testamentu, a także odmiennie od przedstawicieli szkoły liberalnej, którzy odrzucają niektóre legendy biblijne po to, by móc tym usilniej stanąć w obronie centralnej opowieści ewangelicznej o stworzeniu religii chrześcijańskiej przez judejskiego proroka i mesjasza Jezusa, zwolennicy szkoły mitologicznej — nieskrępowani żadnymi więzami kościelnymi — ujawnili legendarny charakter opowieści Nowego Testamentu oraz wykryli źródła ideologiczne — aleksandryjskie, greckie, rzymskie, judejskie — doktryny wczesnochrześcijańskiej. Na fakt, że dopiero szkoła mitologiczna zapoczątkowała naukowe badania nad genezą chrystianizmu wskazał w swoim czasie Engels na przykładzie działalności naukowej Brunona Bauera. Omawiając kierunek mitologiczny reprezentowany za jego życia tylko przez Bauera, Engels pisze: „Drugi kierunek (Engels analizował przedtem pogląd szkoły tybingeńskiej — H. R.) reprezentuje tylko jeden człowiek: Bruno Bauer. Jego olbrzymia zasługa polega nie tylko na bezlitosnej krytyce ewangelii i dziejów apostołskich, lecz również na tym, że jako pierwszy zajął się badaniem nie tylko judejskich i grecko-aleksandryjskich, ale także czysto greckich i grecko-rzymskich elementów, które uitorowały chrześcijaństwu drogę do przekształcenia się w religię światową. Legenda o chrześcijaństwie, które od razu i w gotowej postaci powstało z judaizmu i które w Palestynie zwyciężyło świat swą ukształtowaną w głównych zarysach dogmatyką i etyką — ta legenda od czasów Brunona Bauera stała się niemożliwą do utrzymania; ona może jeszcze wegetować tylko na wydziałach teologicznych i wśród ludzi, którzy chcą — choćby z uszczerbkiem dla nauki — zachować religię wśród ludu”<sup>3</sup>.

To, co dotyczy Bauera jest równie słuszne w odniesieniu do stworzonego przez niego kierunku mitologicznego, który w zasadzie kontynuował badania rozpoczęte przez Brunona Bauera.

Spośród ogromnej ilości zagadnień poruszonych w dziełach przedstawicieli szkoły mitologicznej chcemy omówić te, które — jak się wydaje — posiadają z jednej strony duże znaczenie dla zrozumienia problemu genezy i istoty chrześcijaństwa pierwotnego, a z drugiej pozwalają na ujawnienie błędów popełnionych przez reprezentantów koncepcji mitologicznej. Są to: po pierwsze — przyczyny narodzin chrystianizmu, po drugie — czynniki, które sprzyjały w starożytności rozprzestrzenianiu chrześcijaństwa, oraz po trzecie — idee moralne, głoszone przez wczesne chrześcijaństwo.

<sup>3</sup> F. Engels *Przyczynek do dziejów wczesnego chrześcijaństwa*, K. Marks, F. Engels *Dziela* (wyd. ros.). T. XVI, cz. 2, s. 415.

Reprezentantów koncepcji mitologicznej, obok gruntownej znajomości przedmiotu, cechuje niezaradność metodologiczna w tłumaczeniu zjawiska powstania i rozwoju chrześcijaństwa. Stojąc na gruncie idealizmu nie potrafią oni w sposób poprawny ująć tego problemu, lecz konstruują sztuczne, spekulatywne schematy pochodzenia religii chrześcijańskiej. Na interpretacji genezy chrześcijaństwa ciąży bowiem ogólna ich teza, iż rozwój ideologiczny odgrywa decydującą rolę w historii społeczeństwa.

Jako typowy przykład takiego idealistycznego sposobu ujmowania problemu genezy chrystianizmu posłużyć może koncepcja młodoheglisty Brunona Bauera. Zarzucając innym, a przede wszystkim Dawidowi Straussowi, że nie wykazują „nawet najmniejszej zdolności do wyrowadzenia chrześcijaństwa z historycznych i społecznych warunków, które je otaczały i których szczególnym wyrazem ono było”<sup>4</sup>, Bauer sam — jako idealista — odgrywał ruch wczesnochrześcijański i ideologię chrystianizmu od istniejących w imperium rzymskim warunków społeczno-ekonomicznych, rozwiązując problem narodzin chrześcijaństwa w drodze najczystszej spekulacji logicznej — przy pomocy abstrakcyjnych rozważań na temat „samowiedzy” i przewyciężenia uczucia zależności przez świadomość ludzką.

Interpretując w sposób ateistyczny heglowską filozofię religii<sup>5</sup>, Bauer wyciągnął wniosek, że przedmiotem badań historyka chrześcijaństwa

<sup>4</sup> B. Bauer *Philo, Strauss, Renan und das Urchristentum*. Berlin 1874, s. 42—43.

<sup>5</sup> Przez religię Hegel rozumiał stosunek człowieka do Boga (por. G. W. F. Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* Bd 1, W: G. W. F. Hegel *Sämtliche Werke*. Bd 15. Stuttgart 1928, s. 20.), stosunek, w którym duch świata poprzez indywidualną świadomość jednoczy się z duchem absolutnym (por. *Wykłady o filozofii dziejów*. Warszawa 1919, s. 52; *Vorlesungen...* Bd 1, s. 114). Pod tym względem religia prawie niczym nie różni się od filozofii, która także jest formą zjednoczenia ducha świata z duchem absolutnym (por. *Wykłady...* s. 52). Różnica między nimi polega na tym, że religia poznaje ducha absolutnego poprzez wyobrażenie i uczucie, wówczas gdy filozofia czyni to samo za pomocą myślącego ducha (tamże). Przedmiot filozofii i religii jest więc wspólny — jest nim duch absolutny, identyfikowany przez Hegla z Bogiem, a także z wieczną prawdą. „Przedmiotem religii, a także filozofii — pisze Hegel — jest wieczna prawda w swej obiektywności, Bóg i eksplikacja Boga... Religia i filozofia pokrywają się; filozofia jest w istocie teologią, religią.” (*Vorlesungen...* Bd 1, s. 38). Religia zajmowała więc w systemie konserwatysty Hegla niezwykle poczesne miejsce: jest obok filozofii narzędziem poznania prawdy (*Wykłady...* s. 53), a także pozwala na realizację wolności narodu, gdyż „wolność może istnieć tylko tam, gdzie indywidualność jest uświadomiona pozytywnie w istocie boskiej” (tamże). Mogłoby się wydawać, że heglowska obrona religii i jej apologia wykluczają — w oparciu o system Hegla — wszelką krytykę wierzeń religijnych i możliwość wyciągania wniosków o charakterze ateistycznym. Nic błędniejszego niż takie mniemanie! Filozofia Hegla zawierała bowiem w sobie potencjalną możliwość krytyki religii i ujmowania kultu religijnego w duchu ateistycznym. Traktując bowiem religię jako stosunek świadomości do Boga, a Boga jako absolutnego ducha i absolutną prawdę, Hegel pozostał w sferze czystego intelektu i ujmował w istocie religię jako działalność umysłu ludzkiego. Przy bliż-

pierwotnego winna być wyłącznie myśl ludzka, samowiedza, gdyż religia jest tworem świadomości ludzkiej<sup>6</sup>. W odniesieniu do wczesnego chrześcijaństwa oznacza to zdaniem Bauera, że Pismo św. jest produktem religijnych wyobrażeń gminy wczesnochrześcijańskiej<sup>7</sup>, że opowieści ewangeliczne są przyobleczoneymi w szatę literacką zasadami religijnymi<sup>8</sup>. Wyobrażenia religijne i zasady gminy wczesnochrześcijańskiej — Jezus jest mesjaszem, Jezus zmartwychwstał i in. — zostały bowiem przez ewangelistów skonkretyzowane i napełnione treścią historyczną<sup>9</sup>.

Identyfikując heglowskiego absolutnego ducha z powszechną samowiedzą<sup>10</sup>, która — wedle niego — realizuje się przede wszystkim w działalności wybitnych ludzi, Bauer wyprowadza doktrynę wczesnochrześcijańską z świadomości pierwszego ewangelisty — Marka<sup>11</sup>. Ten ostatni sformułował znajdujące się za jego czasów w obiegu idee religijne w sposób niezwykle precyzyjny i stworzył tak sugestywny obraz chrześcijańskiego mesjasza, że obraz ten w krótkim czasie przeniknął do świadomości milionów ludzi<sup>12</sup>.

szym zaznajomieniu się z koncepcją Hegla nie trudno bowiem dostrzec, że duch absolutny, Bóg, jest niczym innym, jak zobjektywizowana świadomością ludzką, oderwaną od człowieka i rozpatrywaną jako twór samodzielny i demiurg rzeczywistości. Tak rozumiał koncepcję Hegla np. młodoheglista D. F. Strauss, pisząc: „Religia (w ujęciu Hegla — H. R.) była uczuciem, wyobrażeniem, a tym samym udzielono jej miejsca obok czysto filozoficznego poznania, lecz forma uczucia, wyobrażenia była dla niej właśnie tylko formą; jej treść była duchowa, jej treść stanowiła myśl, przy czym uznano prawo myślenia i wiedzy do rozstrzygnięcia w ostatniej instancji zarówno w sprawach dotyczących ich własnych praw, jak również ich stosunku do religii” (D. F. Strauss *Die christliche Glaubenslehre*. Bd 1, Tübingen-Stuttgart 1830, s. 11). Również i rozwój historii filozofii ujmuje Hegel jako walkę wolnej myśli z autorytetem kościoła i religijnym zabobonem ludowym

<sup>6</sup> Por. B. Bauer *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst*. Leipzig 1842, s. 225; por. także: B. Bauer *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Zürich und Winterthur 1842, s. 199.

<sup>7</sup> Por. B. Bauer *Die gute Sache der Freiheit...* cyt. wyd. s. 9—10.

<sup>8</sup> Por. B. Bauer *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst* cyt. wyd., s. 61.

<sup>9</sup> Por. B. Bauer *Die gute Sache der Freiheit...* cyt. wyd. s. 126—127.

<sup>10</sup> Por. w tej sprawie: Auguste Cornu *Próba krytyki marksistowskiej*. Warszawa 1935, P W N, s. 25—27, 33.

<sup>11</sup> Marks w *Świętej Rodzinie* demaskując spekulatywny idealistyczny charakter bauerowskiej koncepcji chrześcijaństwa pierwotnego, pisał: „U pana Bauera ca prawda nie duch święty, ale powszechna samowiedza dyktuje ewangelicę, co ma napisać swoim piórem”. Por. Marx-Engels *Die Heilige Familie*. W. Marx-Engels *Gesamtausgabe*. Abt. 1. Bd 3, Berlin 1932 s. 316.

<sup>12</sup> „Tylko jeden człowiek, tylko jednostka — pisze Bauer — może stworzyć dzieło, które jest zdolne do tego, by ogarnąć naród, gminę lub — jak w naszym przypadku — cały świat... Dzieło tego rodzaju stworzył Homer około 900 r. utrwalając swe myśli na piśmie, co nie wyklucza tego, że następnie inni włączyli doń różne interpolacje, wstawki i epizody. Takie dzieło tworzył także ten, który jako pierwszy narysował obraz walki mesjasza z zakonem żydowskim, a także jego walki ze śmiercią do chwili zmartwychwstania. Następnie obraz mesjasza został w taki sam sposób, w jaki go stworzono przez ową epokę twórczą upiększony epizodami tej walki. Tego samego typu pogłębienie (obrazu mesjasza — H. R.) obserwujemy wyraźnie w przereklamowanych tekstach pierwotnej ewangelii, wykorzy-

Przyczyn rozpowszechnienia chrystianizmu należy — zdaniem Bauera — doszukiwać się w fakcie, że w okresie panowania rzymskiego ludzka osobowość zdawała sobie sprawę ze sprzeczności między „Ja” a światem, co doprowadziło do powstania i rozwoju religii uniwersalnej, która w końcu objęła cały ówczesny świat kulturalny. Przesłanki dla uczucia obcości jaźni wobec świata zostały — głosi dalej Bauer — stworzone przez imperium rzymskie, gdzie jednostka stawała się bezbronną w stosunku do władzy cesarów i ich potęgi<sup>13</sup>. Z chwilą kiedy ludzka jaźń uświadomiła sobie fakt, że nie może zwalczać świata, gdyż do tego nie starczy jej sił, ograniczyła się ona do jego logicznej negacji, wyzbyła się własnej samowiedzy i nadała jej byt przedmiotowy, przeciwstawiając sobie samej swą własną uogólnioną potęgę jako coś obcego<sup>14</sup>.

Fałszywy i złudny świat duchowy, stanowiący wytwór samowiedzy pierwszego ewangelisty i przyjęty przez ogromną ilość pragnących zbawienia ludzi stał się największym przeciwnikiem realnego świata i jego władcy — rzymskiego cesarza. Losy tego ostatniego zostały przesądzone w chwili, gdy uciśniona jaźń milionów ludzi odwróciła się od spraw świata doczesnego i znalazła oparcie w wyalienowanej przez siebie samowiedzy, która przybrała postać religii chrześcijańskiej. „Tylko duchowa lub moralna potęga — pisał Bauer — która, podobnie jak potęga cesarów, obejmowała cały świat, mogła mierzyć się z uniwersalizmem rzymskiej korony i obok niej, a z biegiem czasu i przeciw niej ujawnić swe walory. Ocalenie świata, którego partykularne egzystencje zostały zburzone przez Rzym, mogło nastąpić tylko z inicjatywy duchowej potęgi stanowiącej analogicznie do powszechnej potęgi cesarów państwo uniwersalne i — ponieważ świat zewnętrzny stracił dla jednostki i gminy wszelką wartość — posiadającej swą podstawę wewnątrz każdej jednostki”<sup>15</sup>.

stanej przez autorów ewangelii według Mateusza i Łukasza... Pod koniec tego twórczego okresu dzieło Marka cierpiało z rąk poprawiaczy jeszcze inne bezprawia”. B. Bauer *Das Urevangelium und die Gegner der Schrift. Christus und die Cäsaren* Berlin 1880, s. 23—24.

<sup>13</sup> Por. B. Bauer *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Bd. 3. Braunschweig 1842, s. 309—310.

<sup>14</sup> Tamże; por. także B. Bauer *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst*, s. 61. Należy podkreślić, że przy całym spekulatywnym charakterze rozważań Bauera na temat narodzin i zwycięstwa chrześcijaństwa zawarta była w jego koncepcji — co prawda w zmistyfikowanej formie — racjonalna i słuszna myśl: bezsilność ludzi wobec potęgi cesarza i ucisku administracji rzymskiej zmusiła ich do rezygnacji z walki o zmianę porządków ziemskich i przeniesienia programów zbawienia w dziedzinę zaświatów, życia zagrobowego. Ta myśl Bauera nie doczekała się jednak rozwinięcia w dziełach późniejszych przedstawicieli szkoły mitologicznej i została przez nich zaprzepaszczona.

<sup>15</sup> B. Bauer *Philo, Strauss, Renan und das Urchristentum* cyt. wyd., s. 62.

Sukces odniesiony przez chrystianizm jest zatem według Bauera następstwem nie prawdziwego, realnego, lecz pozornego przewyciężenia sił ziemskich. Tym, że chrześcijaństwo stanowi właśnie ideę złudną i fałszywą, Bauer wytłumaczył entuzjastyczny stosunek do niego szeroki mas. Uważał on bowiem — dał temu wielokrotnie wyraz w swoich pracach — że masy zachwycają się zazwyczaj fałszywymi ideami, wówczas gdy dla prawdziwie wybitnych idei nie znajdują najczęściej uznania i przeciwnie — w wypadku gdy masy stają się zwolennikami jakiejś idei można niemal nieomylnie stwierdzić, że idea ta jest fałszywą, złudną. „Wszystkie wielkie akcje dotychczasowej historii — głosił on — były dlatego z góry chybione i bez szans na powodzenie, gdyż interesowały się nimi masy lub też musiały ponieść klęskę, ponieważ idea, o której w nich chodziło, była tego rodzaju, że zadowalała się powierzchownym ujęciem sytuacji, a więc liczyć musiała na przychyłność ze strony mas”<sup>16</sup>.

Właśnie ze względu na to, że chrześcijaństwo było religią mas, Bruno Bauer i inni młodohegliści poddawali je ostrej krytyce zmierzającej do unicestwienia religii chrześcijańskiej i zastąpienia jej głoszoną przez młodoheglistów filozofią samowiedzy, która czyniąc z samowiedzy najwyższe bóstwo nie zostawiała miejsca dla stanowiącej złudną ideę — religii<sup>17</sup>.

Bauer — omawiając problem powstania chrześcijaństwa — nie bada więc konkretnych warunków społeczno-ekonomicznych, które spowodowały wytworzenie się doktryny chrześcijańskiej i ruchu wczesnochrześcijańskiego, lecz ujmuje zagadnienie w sposób wybitnie abstrakcyjny i ahistoryczny<sup>18</sup>. Nie oznacza to — rzecz jasna — że Bauer był przeciwny zasadzie historyzmu.

<sup>16</sup> Cyt. według K. Marx — F. Engels *Die Heilige Familie*. Cyt. wyd., s. 252.

<sup>17</sup> Krytyka religii — zdaniem młodoheglistów — miała godzić także w popierający religię chrześcijańską rząd pruski. W istocie rzeczy jednak ruch młodoheglistów — jak wskazał Marks w *Świętej Rodzinie* — miał charakter wyłącznie ideologiczny, albowiem Bruno Bauer i młodohegliści nie odważyli się wobec rządu pruskiego wystąpić w charakterze opozycji politycznej. Jako ideologowie tchórzliwej burżuazji niemieckiej, zaniepokojonej rewolucyjnym ruchem proletariatu na zachodzie Europy i stale wzmagającą się walką mas ludowych Prus i innych państw niemieckich, młodohegliści wyrzekli się bezpośredniej walki politycznej z arystokracją feudalną przenosząc swe walki z nią wyłącznie na płaszczyznę ideologiczną. (Por. w tej sprawie A. Cornu *Próba krytyki marksistowskiej*. Cyt. wyd., s. 38 i nast.)

<sup>18</sup> Niesłuszne jest twierdzenie Hempla, że Bauer usiłuje wytłumaczyć powstanie chrześcijaństwa i jego główne nauki układem stosunków społecznych i przebiegiem walk politycznych w wielkim imperium rzymskim” (Por. przedmowę Jana Hempla do książki Cunowa *Pochodzenie religii i wiary w boga*, Warszawa 1949: Książka i Wiedza, s. XXV.) W dziełach Bauera nie ma bowiem takich faktów, które uprawniałyby nas do twierdzenia, że usiłował on powstanie chrześcijaństwa i jego dogmatykę wytłumaczyć za pomocą analizy stosunków społeczno-ekonomicznych im-

Deklarował się on wielokrotnie jako zwolennik metody historycznej i swoimi dziełami wykazał, że rzeczywiście potrafi w sposób historyczny naświetlić niektóre problemy wiążące się z genezą chrystianizmu, a w szczególności wykazał, że ideologia wczesnochrześcijańska została przygotowana przez rozwój filozofii greckiej i rzymskiej, przez koncepcję teozoficzną Filona z Aleksandrii, przez łączenie teologii judejskiej z grecko-rzymską myślą filozoficzną, zwłaszcza stoicyzmem. Ale historyzm Bauera — podobnie jak zasada historyzmu u innych uczonych burżuazyjnych — miał bardzo ograniczony charakter. Swą zasadę historyzmu Bauer przeprowadzał bowiem na gruncie filozofii spekulatywnej, wyprowadzając z samowiedzy — idealistycznej fikcji — całe życie społeczne wraz z wszystkimi jego przejawami. Stąd u Bauera stanowiąca istotny składnik życia społecznego religia prowadzi jakąś czystą egzystencję w obrębie ducha ludzkiego, pozbawiona jest ziemskich korzeni, a wszystkie rozważania Bauera na temat przyczyn istnienia religii odnoszą się do tegoż ducha. Bauer traktował więc w istocie problem pochodzenia chrześcijaństwa jak czyni to każdy idealista i teolog i maksimum na co go było stać, to analiza źródeł ideologicznych doktryny wczesnochrześcijańskiej z całkowitym pominięciem stosunków społeczno-ekonomicznych i problemu walki klasowej<sup>19</sup>.

W sposób zbliżony do idealizmu bauerowskiego ujmują kwestię pochodzenia chrystianizmu również inni przedstawiciele szkoły mitologicznej. Uważają oni, że przyczyn narodzin religii chrześcijańskiej należy szukać w przeżyciach duszy ludzkiej, w sferze ludzkich uczuć i myśli.

Tak np. Drews, występując przeciw marksistowskiej tezie o zależności ideologii religijnej od warunków materialnego życia społecznego, pisał: „Próby wytłumaczenia powstania chrześcijaństwa przyczynami społecznymi w sensie materialistycznego pojmowania dziejów dotąd ponosiły fiasko i zawsze skazane są na niepowodzenie. Chrześcijaństwo jest ruchem wyłącznie religijnym, wynikłym z tęsknoty za zbawieniem wewnętrznym, wskutek dążeń do uzdrowienia duszy oraz strachu świata

perium rzymskiego. W kilku miejscach jego dzieł można spotkać się z ogólnie rozpowszechnionym wśród burżuazyjnych uczonych mniemaniem, że chrześcijaństwo było ideologią ludzi uciśnionych i biednych. Bauerowskie twierdzenia o ludziach „biednych” zawieszono są jednak w próżni społecznej i ekonomicznej, gdyż ludzie ci są u Bauera pojęciem całkowicie abstrakcyjnym. Żyją oni i działają w zupełnej niemal izolacji od ustroju niewolniczego, wyzysku i walki klasowej.

<sup>19</sup> Istotę tego zagadnienia lapidarnie ujął Marks pisząc: „Pan Bauer traktuje więc problem religijny, teologiczny w sposób religijny i teologiczny choćby dlatego, że w „religijnych” zagadnieniach dostrzega wyłącznie problem religii” Marx — Engels *Die Heilige Familie*. Cyt. wyd., s. 285.



przed nicością"<sup>20</sup>. W innym zaś miejscu Drews głosił, że „chrześcijaństwo zrodziło się ze strachu człowieka przed jego losem pośmiertnym”<sup>21</sup>.

Inny przedstawiciel szkoły mitologicznej — Robertson — upatruje źródło chrystianizmu w „pesymizmie zwyciężonego Wschodu, w rozpaczy poniżonych ludzi, którzy uświadomili sobie, że są igraszką w rękach ziemskiego losu, któremu nie można się przeciwstawić. Dlatego też ludzie ci wypatrywali z tęsknotą światła niebiańskiego i wyższego porządku”<sup>22</sup>.

Idealistyczny pogląd na rozwój społeczeństwa doprowadził do tego, że żadnemu z przedstawicieli szkoły mitologicznej nie udało się wyjaśnić, jakie były obiektywne warunki materialne, które zadecydowały o pojawieniu się ideologii chrześcijańskiej i ruchu wczesnochrześcijańskiego, że żadnemu z nich nie udało się w sposób prawidłowy postawić — a tym bardziej rozstrzygnąć — problemu stosunku warunków społeczno-ekonomicznych do narodzin nowej religii. Nie jest tutaj wyjątkiem — jakby się pozornie na pierwszy rzut oka mogło wydawać — koncepcja Alberta Kalthoffa.

Albert Kalthoff traktował ruch wczesnochrześcijański jako rewolucyjny i komunistyczny<sup>23</sup> — pod względem ujęcia charakteru społecznego gminy wczesnochrześcijańskiej Kalthoff wyprzedził o kilka lat Kautskiego — i deklarował się jako zwolennik, a nawet gorący wielbiciel metody materializmu historycznego<sup>24</sup>.

Przez metodę materializmu historycznego, którą Kalthoff proponuje nazwać metodą „realistyczną”, należy jednak, wedle Kalthoffa, rozumieć coś zupełnie innego niż marksowskie pojmowanie zjawisk społecznych. Podobnie jak wielu burżuazyjnych uczonych, występujących przeciw marksizmowi, Kalthoff konstruuje na swój użytek — w celu zdemaskowania rzekomej nienaukowości socjalizmu naukowego — jakąś, nie mającą nic wspólnego z materialistyczną interpretacją dziejów, metodę materialistyczno-historyczną, którą następnie ogłasza za „jednostronną” i „ubogą”, gdyż — i tutaj następuje falsyfikacja zwykle uprawiana w walce z rewolucyjnym marksizmem — metoda Marksa nie uwzględnia rzekomo znaczenia czynnika idealnego w rozwoju społeczeństwa i jego oddziaływania na stosunki ekonomiczne<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> A. Drews *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*. Karlsruhe im Baden 1926, s. 106.

<sup>21</sup> A. Drews *Das Markus — Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*. Jena 1921, s. 9.

<sup>22</sup> John M. Robertson *Geschichte des Christentums*. Frankfurt a/M. 1910, s. 74—75.

<sup>23</sup> Por. A. Kalthoff *Das Christus — Problem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie*. Aufl. 2. Leipzig 1903, s. 3 i nast., s. 60; por. także Kalthoffa *Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem*. Leipzig 1904, s. 125 i nast.

<sup>24</sup> Por. A. Kalthoff *Das Christus — Problem...*, Cyt. wyd. s. 9.

<sup>25</sup> Tamże, s. 7—8

„Jednostronną“ metodę Marksa Kalthoff zastępuje metodą realistyczną, która wedle niego w istocie jest metodą materializmu historycznego, ale nie w wydaniu Marksa, gdyż — cytujemy Kalthoffa — „nie Marks, lecz Kant był pierwszym twórcą tego światopoglądu, z którego marksizm uczynił jednostronną koncepcję”<sup>26</sup>.

Kalthoff występował w dziedzinie religioznawstwa jako typowy przedstawiciel rewizjonizmu, a jego rozważania socjologiczne do złudzenia przypominają poglądy Karola Vorländera, Kurta Eisnera, Edwarda Bernsteina, Maxa Adlera i innych ideologów rewizjonizmu, którzy z kantyizmu uczynili nieomal oficjalną ideologię drugiej międzynarodówki<sup>27</sup>.

Mimo głośnych wyznań Kalthoffa o akceptacji metody materializmu historycznego i operowania z jego strony argumentem, że ujmuje gminę wczesnochrześcijańską jako ruch społeczny, a nie wyłącznie religijny, nawet pobieżna analiza jego poglądów na pochodzenie chrystianizmu pozwala na wysnucie wniosku, że akceptacja Kalthoffa nie wykracza poza ramy idealistycznego ujęcia problemu.

Kalthoff uważał, że chrześcijaństwo było produktem eksplozji, spowodowanej przez zetknięcie się rzymskich stosunków społecznych z żydowskimi wierzeniami religijnymi. Proletariacki ruch rzymski w połączeniu z komunizmem proroków judejskich spłodził — wedle niego — ideę chrześcijańskiego mesjasza-odkupiciela oraz inne dogmaty chrystianizmu<sup>28</sup>. O proletariackim charakterze chrześcijaństwa świadczy najlepiej fakt, że jego zwolennicy czcili krzyż — narzędzie męki i śmierci wielu niewolników, a jednocześnie znak walki i zwycięstwa proletariatu<sup>29</sup>. Jezus Chrystus nie był człowiekiem, lecz bogiem, gdyż — pomijając wszystkie inne względy przemawiające przeciw jego historyczności — „istota chrześcijaństwa, jego komunistyczny charakter wykluczają samo przez się apoteozę jednego z jej członków...”<sup>30</sup>

Kalthoff tylko nie zadał sobie najmniejszego trudu, aby zbadać przyczyny ekonomiczne i polityczne, które zrodziły domiemany komunizm chrześcijański i swoje twierdzenia opiera na niczym nieuzasadnionych

<sup>26</sup> Por. A. Kalthoff *Das Christus — Problem...*, Cyt. wyd., s. 9.

<sup>27</sup> Burżuazyjni historycy religii — nie wnikając w istotę poglądów głoszonych przez Kalthoffa, zadowolając się jego twierdzeniem, że „materializm historyczny jest nieodłączną cechą współczesnego sposobu myślenia” ogłaszają Kalthoffa reprezentantem nauki marksistowskiej, zwolennikiem materialistyczno-historycznego sposobu ujmowania pochodzenia chrześcijaństwa. Tak np. Drews analizując poglądy Kalthoffa w dziedzinie genezy chrystianizmu pisze: „Kalthoff stoi tutaj na gruncie materialistycznego pojmowania dziejów Karola Marksa”. (Arthur Drews *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*. Karlsruhe 1926, s. 91).

<sup>28</sup> A. Kalthoff *Das Christus — Problem*. Cyt. wyd. s. 18 i nast.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> *Was wissen wir von Jesus. Eine Abrechnung mit Professor D. Bousset in Göttingen*. Berlin 1904, s. 40.

przesłankach, prawie wszystkie tezy Kalthoffa dotyczące genezy chrześcijaństwa i jego charakteru socjalnego są niesłuszne i nienaukowe<sup>31</sup>. Cechuje je jakaś naiwna bez troska wobec faktów, nieumiejętność czy też niechęć do liczenia się z nimi. Tak na przykład Kalthoff nie widzi żadnych różnic między sytuacją życiową niewolników i proletariatu. Pojęcia „niewolnik” i „proletariusz” są dla niego niemal synonimami. Przykładem tej naiwności jest twierdzenie Kalthoffa, że chrześcijanie czcili krzyż ze względu na to, iż był on symbolem martyrologii niewolników. Kult krzyża istniał — jak wykazały przeprowadzone w tym kierunku badania — nie tylko u chrześcijan, ale niemal u wszystkich ludów świata starożytnego. Upatrywały one w nim symbol słońca, które ze względu na swoje znaczenie dla rolnictwa odegrało olbrzymią rolę w ówczesnych kulturach przyrody<sup>32</sup>.

W ogóle należy stwierdzić, że Kalthoff w niedopuszczalny sposób modernizował proces historyczny, traktując w ślad za Drumannem<sup>33</sup> i Hoffmeisterem<sup>34</sup> ekonomikę antyczną jako kapitalistyczną. „Gospodarka imperium rzymskiego — pisał — miała głównie charakter agrarno-kapitalistyczny, cechujący przechodzenie od pierwotnego czysto agrarnego etapu gospodarczego do czystego kapitalizmu”<sup>35</sup>. Z kapitalistycznego systemu ustrojowego Kalthoff wyprowadza istnienie ruchów komunistycznych w starożytnym Rzymie upatrując za Karolem Bücherem<sup>36</sup> w religii najpotężniejszą dźwignię ruchów rewolucyjnych. W ten sposób Amos, Hozeasz, Izajasz i inni prorocy judejscy<sup>37</sup>, Seneka<sup>38</sup>, a przede wszystkim ideologowie chrześcijańscy stają się w ujęciu Kalthoffa najwybitniejszymi komunistami i rewolucjonistami. „Chrześcijaństwo — pisze — zmierzało do urzeczywistnienia takich porządków, gdzieby nie było głodu, ubóstwa, panowania i ciemnienia, do urzeczywistnienia

<sup>31</sup> Przeprowadzona przez Kalthoffa krytyka tradycyjnego ujęcia genezy chrześcijaństwa mocno podważała zasadnicze tezy szkoły liberalnej. Przyznają to nawet przedstawiciele koncepcji racjonalistycznej. (Por. np. A. Schweitzer *Geschichte der Leben — Jesu — Forschung*, Tübingen 1913, s. 346). Natomiast wszędzie tam, gdzie Kalthoff ma dać jakieś własne ujmowanie problemu, obserwujemy jego niezadanie w rozwiązywaniu zagadnień, związanych z pochodzeniem religii chrześcijańskiej. Dla przykładu: Kalthoff reprezentuje pogląd, że ewangelista opisywał wypadki, które działy się nie w Palestynie, a w Rzymie, Piotr ma być ucieleśnieniem kościoła rzymskiego, krwawiąca niewiasta (Mat. VI, 20—22) żoną Nerona — Poppeą Sabina, pod postacią Piłata ukrywać się ma Pliniusz Młodszy, etc.

<sup>32</sup> Por. A. Drews *Die Christumythe* Aufl. 4. Jena, s. 105—118.

<sup>33</sup> W. Drumann *Die Arbeiter und Kommunisten in Griechenland und Rom*. Königsberg 1860.

<sup>34</sup> Por. Karl Hoffmeister *Die wirtschaftliche Entwicklung Roms* Wien 1899.

<sup>35</sup> A. Kalthoff *Die Entstehung des Christentums*. Cyt. wyd. 26—27.

<sup>36</sup> K. Bücher *Die Aufstände der unfreien Arbeiter 143—129 v. ch.* Frankfurt a/M. 1874.

<sup>37</sup> Por. A. Kalthoff *Die Entstehung des Christentums*. Cyt. wyd. s. 50—51.

<sup>38</sup> Por. Tamże, s. 45.

porządków komunistycznych, gdzie nikt nie twierdzi o dobrach materialnych, że są jego własnością, lecz gdzie wszystko do wszystkich należy<sup>39</sup>. Na dowód komunistycznego charakteru chrześcijaństwa pierwotnego Kalthoff przytacza wypowiedzi ojców kościoła — Klemensa Aleksandryjskiego, Cypriana i in. — zalecających rozdawanie żywności wśród biedaków, by nie umierali z głodu<sup>40</sup>, walkę ojców kościoła z pobieraniem lichwiarskich procentów i kapitalistycznymi zyskami<sup>41</sup>.

Ujmowanie filantropii jako najważniejszej cechy komunizmu, utożsamianie komunizmu z wspólnotą religijną — zupełnie jednoznacznie wskazuje na tendencje, którymi kierował się Kalthoff opisując charakter społeczny gminy wczesnochrześcijańskiej: chodziło mu o napelnienie idei komunizmu treścią religijną i sprowadzenie komunizmu do porządków o charakterze filantropijnym.

W związku z oceną poglądów reprezentantów szkoły mitologicznej na pochodzenie chrześcijaństwa, należy wspomnieć również o poglądach polskiego przedstawiciela teorii, która kwestionuje historyczność Jezusa Chrystusa — Andrzeja Niemojewskiego.

Nawiązując do dzieł Volneya<sup>42</sup> i Dupuisa<sup>43</sup> z okresu rewolucji francuskiej końca XVIII w., Niemojewski ujmuje problem genezy chrystianizmu i gminy wczesnochrześcijańskiej w sposób astrologiczny interpretując wszystkie fakty i wydarzenia związane z działalnością ruchu wczesnochrześcijańskiego za pomocą znaków zodiaku i babilońsko-asyryjskich wierzeń astrologicznych.

Słusznie kwestionując prawdziwość opowieści ewangelicznych — zwłaszcza w odniesieniu do postaci rzekomego twórcy chrystianizmu — Niemojewski za bardzo uprościł sobie zadanie rozprawienia się z tradycyjnym, teologicznym schematem objaśnienia pochodzenia religii chrześcijańskiej. Zamiast analizować ziemskie korzenie ideologii wczesnochrześcijańskiej, Niemojewski zwrócił się w stronę nieba, usiłując na podstawie różnych konstelacji i położenia ciał niebieskich interpretować całą historię wczesnego chrześcijaństwa. Tak np. rozgrywające się w Palestynie na przełomie naszej ery wypadki Niemojewski tłumaczy tym, że „cały gwiazdociąg Lwa symbolizował niebieską Judeę, której odbiciem nikłym była Judea ziemską<sup>44</sup>, tzn., że autorzy Biblii po prostu ze znaków zodiaku odczytywali przez siebie opisane wypadki. W ten sam sposób Niemojewski objaśnia wszystkie opowieści Nowego

<sup>39</sup> Por. A. Kalthoff *Die Entstehung des Christentums*. Cyt. wyd., s. 104.

<sup>40</sup> Tamże, s. 126—127.

<sup>41</sup> Tamże, s. 130.

<sup>42</sup> C. F. Volney *Les Ruines ou Méditation sur les Révolutions des Empires*. 1791.

<sup>43</sup> Ch. F. Dupuis *Origine de tous les Cultes ou la Religion universelle*. 1794.

<sup>44</sup> A. Niemojewski *Polskie Niebo*. Warszawa 1924, s. 72.

Testamentu — narodziny, nauki, zmartwychwstanie Jezusa itd.<sup>45</sup> Konkluzje do jakich dochodzi Niemojewski stają się w pełni zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę okoliczność, że wszędzie — w każdym wersecie ewangelii — dopatruje się on ukrytego sensu astrologicznego. Według Niemojewskiego najważniejsze zadanie, jakie stoi przed badaczem chrześcijaństwa pierwotnego, polega właśnie na wykryciu sensu i znaczenia astrologicznego opowieści Nowego Testamentu. „... badanie podbudowy astralnej ewangelii — pisze Niemojewski — usuwa ostatecznie wszelkie wątpliwości co do autentyczności lub nieautentyczności rozmaitych wersetów, albowiem owa podbudowa astralna stanowi rusztowanie wewnątrz ukryte i przeto wskazuje, co jest z tekstem związane organicznie”<sup>46</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że ocena opowieści ewangelicznych jako mitów astralnych nie jest zupełnie pozbawiona podstaw i zawiera pewne ziarno słuszności. Tak np. w *Apokalipsie* Jana znajdujemy wiele opisów, które wyraźnie świadczą o tym, że religia chrześcijańska obficie czerpała z upowszechnionych przez religię starożytnego Wschodu — asyryjską, babilońską, irańską, mitraizm — mitów astralnych. Dla przykładu można tutaj wskazać na regularne powtarzanie się w *Apokalipsie* liczby siedem — symbolizującej siedem planet (siedem zborów, gwiazd, świeczników, pieczęci, oczu, rogów itd.), na występujących w tym utworze Nowego Testamentu dwudziestu czterech starców ze złotą koroną na głowie, którzy w istocie są babilońskimi bogami gwiazdowymi, sędziami wszechświata itd.<sup>47</sup>. Sama postać Jezusa zawiera także wiele cech mitu astralnego<sup>48</sup>, np. jego rodzenie się w nocy z 24 na 25 grudnia, kiedy dzień staje się dłuższy, a słońce — wedle powszechnego ówczesnego mniemania — nabiera nowych sił i rozprasza ciemności nocy, przy czym astralny mit o narodzeniu Chrystusa i mit o jego śmierci i zmartwychwstaniu — jak słusznie zaznacza Drews — przeplata się i łączy z mitami odnoszącymi się do umierającego i zmartwychwstającego świata roślinnego<sup>49</sup>.

Takich przykładów można przytoczyć znacznie więcej. W żadnym wypadku nie oznacza to jednak — jak mylnie przypuszczał Niemojewski — że całą dogmatykę judeo-chrześcijańską można sprowadzić do astrologii, a historię wczesnego chrześcijaństwa — do zawiłych kombi-

<sup>45</sup> Por. podstawowe dzieło A. Niemojewskiego *Bóg Jezus w świetle badań cudzych i własnych*. Warszawa 1909, por. także *Biblia a gwiazdy*. Warszawa 1924.

<sup>46</sup> A. Niemojewski *Horoskopy święte przypowieści ewangelicznych*. Warszawa 1917, s. 13.

<sup>47</sup> W sprawie astralnego charakteru mitów zawartych w *Objawieniu* Jana por. ciekawą pracę Hermana Gunkla *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*. Göttingen 1910, s. 40. i nast.

<sup>48</sup> Por. J. G. Frazer *The Golden Bough*. Ed. 2. London 1900. Part IV, Adonis, Attis, Osiris., s. 298—312.

<sup>49</sup> Por. A. Drews *Die Christusmythe*. Cyt. wyd. s. 42—43.

nacji astralno-zodiakalnych. Zamiast analizy warunków społecznych, ekonomicznych i politycznych, które istniały w okresie narodzin christianizmu, Niemojewski — jak inni uczeni ze szkoły mitologicznej — ograniczył się do badania źródeł ideologicznych religii wczesnochrześcijańskiej, przy czym nawet w tej dziedzinie silnie zawężył tematykę badawczą koncentrując swą uwagę wyłącznie na mitach słonecznych i księżycowych. Nic dziwnego więc, że tezy Niemojewskiego spotkały się z krytyką nie tylko ze strony kół watykańsko-klerykalnych, które — oburzone negacją istnienia Jezusa — rozpuętały przeciw Niemojewskiemu zakrojoną na wielką skalę nagonkę, ale nawet ze strony innych przedstawicieli koncepcji mitologicznej, niezadowolonych z jednostronnego charakteru badań Niemojewskiego<sup>50</sup>.

Zagadnienia warunków, które zrodziły chrześcijaństwo nie można oczywiście sprowadzić jedynie do filiacji idei, jak czynią to reprezentanci szkoły mitologicznej, którzy — analizując przesłanki narodzin chrześcijaństwa pierwotnego — zadowolają się wskazaniem na Senekę, Filona Aleksandryjskiego i innych filozofów, jako na tych, którzy swoimi koncepcjami i naukami przygotowali grunt dla powstania nowej ideologii religijnej. Nie ulega wątpliwości, że doktryna wczesnochrześcijańska wyrastała stopniowo z różnych judejskich, hellenistycznych, rzymskich i innych wierzeń religijnych i systemów teozoficznych, że — zwłaszcza w swej najwcześniejszej fazie — miała wybitnie charakter synkretyzmu religijno-teozoficznego. Nie oznacza to jednak, że problem pochodzenia chrześcijaństwa ma wyłącznie aspekt ideologiczny.

Judeo-chrześcijańska idea mesjasza właśnie tylko dlatego mogła utworzyć sobie drogę do umysłu milionów rzesz mieszkańców imperium rzymskiego, że ucisk i ujarzmienie mas pracujących ze strony cesarza i klasy panującej — w połączeniu z nieudanymi próbami rewolucyjnego wyzwolenia, uśmierzonymi przez rzymską maszynę państwową — czyniły lud zdolnym do przyjęcia fantastycznej doktryny o sprawiedliwości niebiańskiej, nieśmiertelności duszy i szczęśliwym życiu pośmiertnym.

Badacz chrześcijaństwa pierwotnego, który sumiennie i obiektywnie analizuje przemiany społeczne i gospodarcze, które miały miejsce w imperium rzymskim w II—IV wieku naszej ery i zestawia je z charakterem ideologii wczesnochrześcijańskiej, musi dojść do wniosku, że ideologia ta swymi korzeniami tkwiła w najbardziej charakterystycznych zjawiskach ekonomiczno-społecznych tego okresu.

Spróbujmy pobieżnie w ogólnych zarysach scharakteryzować te przeobrażenia społeczno-ekonomiczne i polityczne, które doprowadziły do powstania christianizmu.

<sup>50</sup> Por. np. A. Drews *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*. Cyt. wyd., s. 147—148.

Religia chrześcijańska powstała w okresie władzy cesarow, wprowadzonej w I stuleciu przed naszą erą (oficjalnie od 27 r.). Władza ta — jawnie realizująca dyktaturę rzymskich właścicieli niewolników — została stworzona w celu zapobieżenia powstań niewolniczych i dla najskuteczniejszego wypompowania z prowincji ich bogactw i siły roboczej. Równocześnie dyktatura w formie władzy cesarskiej miała wprowadzić ustrój niewolniczy z kryzysu, w jakim znalazł się pod koniec istnienia republiki. Taniść pracy niewolniczej, brak zainteresowania niewolnika swoją pracą, upadek drobnego rzemiosła i rolnictwa, zrujnowanego przez wielkie warsztaty i latyfundia, funkcjonujące w oparciu o pracę niewolniczą — wszystko to było początkowym wyrazem procesu, który w późniejszym czasie doprowadził do upadku niewolniczego sposobu produkcji.

Rzymskie podboje, które ogarnęły nieomal cały ówczesny świat kulturalny, doprowadziły do przekształcenia ogromnej rzeszy ludzi w niewolników, spowodowały nasycenie rynku niewolnikami i wprężenie ich do prawie wszystkich dziedzin życia gospodarczego. Z chwilą jednak, gdy panowanie Rzymu rozciągnęło się nad dostępnym rzymskim legionom światem, z chwilą gdy ustały wojny zdobywcze i wyczerpało się źródło taniej siły roboczej, ustrój niewolniczy znalazł się w obliczu katastrofy. Z jednej strony bowiem podstawowe dziedziny produkcji opierały się na pracy niewolnika, niewydajnej i wymagającej stałego dopływu rąk roboczych, z drugiej zaś ludzie wolni traktowali pracę fizyczną w sposób całkowicie pogardliwy i nie chcieli się nią zajmować.

„Tam gdzie niewolnictwo — pisze Engels — stanowi panującą formę wytwórczości, praca staje się działalnością niewolniczą, to znaczy czymś, co jest hańbiące dla ludzi wolnych. Wskutek tego zamyka się wyjście z tego sposobu produkcji, a równocześnie zachodzi konieczność jego usunięcia, ponieważ dla rozwoju produkcji niewolnictwo stało się przeszkodą. Wszelka produkcja oparta na niewolnictwie i każde bazujące na nim społeczeństwo ginie od tej sprzeczności”<sup>51</sup>.

Klasy panujące — tworząc imperium i dyktaturę wojenną — podjęły próbę zatrzymania postępującego rozkładu niewolniczego sposobu produkcji i zachowania istniejących stosunków wytwórczych. Władza cesarow rzeczywiście na pewien czas powstrzymała rozwój wydarzeń, prowadzących do unicestwienia antycznego sposobu produkcji, ale nie usunęła przyczyn toczących niby rak organizm ustroju niewolniczego, gdyż podstawowe wady tego ustroju — mała wydajność pracy, brak zainteresowania niewolnika swoją pracą, upadek drobnej gospodarki

<sup>51</sup> K. Marks, F. Engels *Dzieła* (Wyd. ros.). T. XIV, s. 460.

chłopskiej i rzemieślniczej — nadal istniały powodując w ostatecznym rachunku upadek starożytnego Rzymu i jego potęgę.

Stworzenie imperium położyło kres rozbiciu państwa na miasto Rzym i Italię z jednej strony i pozbawione wszelkich praw podległe Rzymowi prowincje — z drugiej. Różnice między Rzymem i prowincjami stopniowo zostały zniwelowane, co stworzyło warunki dla bardziej racjonalnego wykorzystania bogactw ekonomicznych i siły roboczej krajów przemocą wcielonych do imperium rzymskiego, a także dla nawiązania regularnych stosunków między Rzymem a prowincjami oraz między samymi prowincjami<sup>52</sup>.

W swojej pracy *Bruno Bauer a wczesne chrześcijaństwo* Engels wskazuje na trzy dźwignie, przy pomocy których koła rządzące Rzymu dokonały aktu niwelacji imperium ujednociając i konsolidując państwo.

Po pierwsze władza cesarska burzyła w krajach podbitych poprzedni porządek polityczny znosząc wszystkie prowincjonalne instytucje ustawodawcze i administracyjne — senaty, zgromadzenia ludów itp. W niektórych — dość nielicznych zresztą — prowincjach stare instytucje polityczne pozostały, ale utraciły wszelki wpływ i znaczenie. Cezaryzm burzył także porządki społeczne krajów anektowanych, szczególnie zaś tam, gdzie zachował się jeszcze ustrój rodowy lub przeżytki tego ustroju w postaci przywilejów rodowych i plemiennych. Pod wpływem rzymskiego zdobywcy — jego ustroju społecznego, polityki i kultury — ulegała bowiem rozkładowi wspólnota gminna. Z jednej strony starszyzna rodowa zagarniała ziemię i pastwiska, z drugiej zaś wolne chłopstwo coraz bardziej stawało się zależne od bogatych członków rodu, a wielu chłopów zadłużało się i przeobrażało się w niewolników<sup>53</sup>.

Z biegiem czasu zacierała się różnica między pozbawionymi praw obywatelskich mieszkańcami prowincji, a obdarzonymi pełnią praw obywatelskich mieszkańcami Rzymu. Cezarowie stopniowo, krok za krokiem, uszczuplali i ograniczali prawa obywatelskie i na początku III wieku prawa te stały się w istocie fikcją. W miarę zaś jak prawa obywatelskie traciły swe znaczenie, cesarowie coraz hojniej nadawali je mieszkańcom prowincji, aż w 212 roku cesarz Karakalla obdarzył prawami obywatelskimi całą wolną ludność imperium.

Drugą dźwignią, która odegrała wielką rolę w burzeniu starych stosunków społecznych i w zrównaniu układu życia do jednego poziomu, były podatki, nakładane przez państwo i egzekwowane z całą bezwzględnością przez rzymską machinę państwową. Podatki były różnego rodzaju

<sup>52</sup> Por. A. B. Ranowicz *Wostocznyje prowincji rimskoj imperii w I — III ww.* Moskwa—Leninograd 1949, Akad. Nauk ZSRR, s. 14.

<sup>53</sup> Por. A. B. Ranowicz *Wczesne chrześcijaństwo*. W: *Wybrane zagadnienia historii religii i ateizmu*. Czytelnik 1954, s. 251.



i dotyczyły niemal wszystkich czynności gospodarczych wykonywanych przez ludność krajów podbitych, a także wielu innych stron życia. Tak np. mieszkańcy Judei płacili podatek pogłówny (*tributum capitis*), ziemski (*tributum soli*), podatek na rzecz korony cesarskiej (*aurum coronarium*), podatek na rzecz wyżywienia i utrzymania wojsk cesarskich (*annona militaris*) i dziesiątki innych<sup>54</sup>.

Nielepiej przedstawiała się sprawa w innych częściach imperium. W Egipcie na przykład ogromne rozmiary podarków doprowadziły do wyludnienia całych wsi i sprzedaży dzieci w niewolę<sup>55</sup>.

Wreszcie trzecią dźwignię stanowił sąd, który ferował wyroki na podstawie prawa rzymskiego nie licząc się z miejscowymi tradycjami ani z istniejącymi dotąd na tych obszarach przepisami prawnymi. Miejscowe normy prawne uwzględniano jedynie wtedy, gdy były zgodne z prawem rzymskim.

Te trzy dźwignie — uruchomione i obsługane przez zdobywcę rzymskiego, jego aparat militarny i administracyjny — działały z wielką siłą sprowadzając wszystko do jednego poziomu, niwelując różnice między poszczególnymi częściami imperium<sup>56</sup>. Dzięki działaniu tych dźwigni powstało jednolite państwo o ogromnym zasięgu terytorialnym, od Atlantyku do Eufratu i od borów germańskich do Nubii.

Zmiany polityczne i społeczne, które pod wpływem rzymskich wojen zdobywczych zaszły w świecie starożytnym w pierwszych wiekach naszej ery, warunkowały także zmiany w dziedzinie ideologii religijnej. Dawne religie straciły swą podstawę społeczno-ekonomiczną i musiały zejść ze sceny dziejowej. Wszystkie istniejące w imperium religie — nie wyłączając rzymskiej — wyrastały z konkretnych warunków gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych każdego ludu, zrastały się z nimi i jego bytem. Skoro unicestwiony został niepodległy byt państwowy ludów podbitych i ujarzmionych przez Rzym, zwłaszcza azjatyckich, skoro zniszczone zostały dawno istniejące formy społeczne i polityczne, to „rozumie się — mówi Engels — musiały runąć również związane z nimi religie. Narodowi bogowie mogli tolerować innych bogów obok siebie — i w starożytności było to regułą — lecz nigdy nad sobą. Przeszczepienie wschodnich kultów religijnych do Rzymu zaszkodziło jedynie rzymskiej religii, lecz nie mogło powstrzymać upadku wschodnich religii. Z chwilą gdy narodowi bogowie nie mogą

<sup>54</sup> Por. A. B. Ranowicz *Wostocznyje prowincji rimskoje imperii w I — III ww.* Cyt. wyd. s. 152—153.

<sup>55</sup> Por. J. P. Franciew *Przyczynek do historii powstania chrześcijaństwa w Egipcie, Woprosy istorii religii i ateizma.* T. 2, Moskwa 1954: Akad. Nauk ZSRR, s. 357—358.

<sup>56</sup> Por. F. Engels *Bruno Bauer a wczesne chrześcijaństwo.* Zeszyty Teoret.-Polit. 1956, nr 1, s. 118.

więcej bronić niepodległości i samodzielności swego narodu, oni sami muszą zginąć"<sup>57</sup>.

Dwie przyczyny zadecydowały o tym, że stare religie stawały się coraz mniej popularne wśród mas.

Po pierwsze: bogowie ludów ujarzmionych przez Rzym stracili wszelki kredyt i zaufanie ze strony swoich wyznawców, gdy okazało się, że nie potrafią obronić ich przed ekspansją Rzymian ani przed uciskaniem i grabieżami ze strony administracji rzymskiej.

Po wtóre: wszystkie religie tego okresu podkreślały odrębność plemienną swoich wyznawców, stawiały niezliczone zapory między swoimi zwolennikami a wyznawcami innych kultów religijnych. Dla przykładu można tutaj wskazać na religię judejską, która za pomocą ogromnej ilości przepisów rytualnych odgrodziła Żydów od wyznawców innych religii. Obrzezanie, zakaz spożywania mięsa nie pochodzącego z uboju rytualnego, zakaz spożywania wieprzowiny, różnego rodzaju ablucje — wszystko to przeszkadzało w nawiązywaniu ściślejszych kontaktów i stosunków między poszczególnymi ludami wchodzącymi w skład imperium, stwarzało setki trudności w obcowaniu zwolenników różnych religii między sobą<sup>58</sup>. To samo, co dotyczy religii judejskiej odnosiło się bowiem także do religii perskiej, do wszystkich bez wyjątku religii Wschodu. Podobnie przedstawiała się sprawa również z religią rzymską, która — analogicznie jak wschodnie wierzenia religijne — odzwierciedlała wcześniejszy etap rozwoju społecznego. Rzymska religia z jej panteonem bogów, larami i penatami była wyrazem stosunków społecznych okresu przedimperskiego, częściowo nawet przedrepublikańskiego. Była ona tak specyficznie rzymska, „skrojona na wąską miarę miasta Rzymu"<sup>59</sup>, że pozbawiona była wszelkiej atrakcji dla innych ludów i dlatego klasy posiadające Rzymu ograniczyły się do propagowania jej wyłącznie na terenach Italii rezygnując z wszelkich prób rozpowszechniania jej wśród innych ludów.

Tak więc żadna z istniejących religii nie odpowiadała nowym potrzebom wynikającym z powstania ogromnego imperium, w którym coraz bardziej zacierały się różnice między poszczególnymi obszarami.

Cesarowie rzymscy zdawali sobie sprawę z konieczności stworzenia

<sup>57</sup> Tamże, s. 119. Podejmując tę samą myśl w *Ludwiku Feuerbachu Engels* pisał: „Dawne, powstałe żywotowo religie plemienne i narodowe nie miały charakteru propagandystycznego i straciły wszelką odporność, skoro tylko złamana została samodzielność dawnych plemion i ludów”. K. Marks i F. Engels *Dzieła wybrane*. T. II, Warszawa 1949, s. 362.

<sup>58</sup> Por. A. B. Ranowicz *Ellinizm i jego istoriczeskaja rol*, Moskwa-Leningrad 1950, Akad. Nauk ZSRR, s. 321; por. także Adolf von Harnack *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*. Bd I, Leipzig 1915, s. 15.

<sup>59</sup> F. Engels *Ludwik Feuerbach...* Cyt. wyd., s. 379.

nowej religii, wspólnej dla wszystkich — bez względu na przynależność plemienną — mieszkańców imperium.

Już August wzorując się na Aleksandrze Macedońskim<sup>60</sup> wprowadził kult cesarza jako oficjalną religię, obowiązującą w całym imperium. W Rzymie i innych miastach zbudowano świątynie ku czci boga Augusta, odprawiano modlitwy za Fortuna Augusta i Pax Augusta, a niektórzy historycy i pisarze przedstawiali Augusta jako syna boga Apollona (np. Swetoniusz w swoich *Żywotach Cezarów*). W prowincjach kult cesarza był kontynuacją kultów miejscowych władców, np. faraona w Egipcie, a także wyrazem lojalności mieszkańców tych obszarów wobec panowania rzymskiego<sup>61</sup>. „Ale nowej religii nie tworzy się w ten sposób przez dekrety cesarskie”<sup>62</sup>. Sztuczny twór, jakim był narzucony mieszkańcom imperium przez władzę rzymską kult cesarów, nie odpowiadał dążeniom i nastrojom mas<sup>63</sup>.

Potrzeba uzupełnienia światowego imperium religią o zasięgu światowym wyrażała się także w tworzeniu wierzeń i kultów o charakterze synkretycznym, w przenoszeniu atrybutów wielu bogów na jednego boga, w stapianiu i wzajemnym przenikaniu bóstw i religii różnych ludów jednakowo uciskanych przez rzymski aparat przemocy.

Tak np. uosabiający umierający i zmartwychwstający świat roślinny bogowie — Ozyrys, Tammuz, Attis, Dionizos, Adonis — którzy wedle ówczesnych wierzeń byli także pośrednikami między ziemią a niebem i zbawicielami — stopili się w jedno bóstwo, a związane z odprawianiem ich kultu obrzędy rytualne upodobniły się tak dalece, że faktycznie czczono jednego i tego samego boga pod różnymi nazwami.

To samo dotyczy również wielkich bogiń, bogiń-matek. Tak np. kult Izdy stopił się z kultem Hekaty, Diotynny i in., a kult małoazjatyckiej bogini Ma z kultem Bellony.

Uwadze cesarów rzymskich nie mógł ująć fakt, że w miarę upadku religii narodowych tworzą się nowe — synkretyczne — systemy i wierzenia religijne, które coraz bardziej wypierają pradawne religie. Działalność wielu z nich zmierzała właśnie w tym kierunku, aby wierzenie synkretyczne wykorzystać dla stworzenia religii światowej. Tak np. Kaligula patronował kultowi Izdy i Serapisa (Ozyrysa), Klaudiusz nadał kultowi frygijskiego Attisa i jego matki — i jednocześnie kochanki — Cybele sankcję państwową usiłując kult ten rozpowszechnić w całym imperium, Dioklecjan i Licyjniusz propagowali kult Mitry,

<sup>60</sup> O polityce Aleksandra w dziedzinie religii por. A. B. Ranowicz *Ellinizm i jego historyczeskaia rol*. Cyt. wyd. s. 74—75.

<sup>61</sup> Por. N. Maszkim *Historia starożytnego Rzymu*. Warszawa 1953, s. 488—490.

<sup>62</sup> F. Engels *Ludwił Feuerbach*. Cyt. wyd. s. 379.

<sup>63</sup> Por. Ch. Hainchelin. *Pochodzenie religii*. Cyt. wyd., s. 189.

Aureliusz zbudował na Polu Marsowym w Rzymie świątynię Mitry — Niezwyciężonego Słońca (Sol Invictus).

Żadna z religii synkretycznych — chociaż korzystała z poparcia niektórych cesarzy — nie stała się jednak religią ogólnopaństwową. Mimo obdarzenia ich nowymi atrybutami i stapiania z innymi kultami, bogowie azjatyccy nie zatracili bowiem swego plemiennego charakteru i w niewystarczającym stopniu odzwierciedlali rozkład starych stosunków społecznych. Na przykład Izyda, której kult był szeroko rozpowszechniony w imperium, zachowała wiele cech specyficznych egipskiej religii, a Mitra, który przez dziesięciolecia współzawodniczył z kultem Jezusa Chrystusa, pozostał przede wszystkim bogiem religii perskiej<sup>64</sup>. Trudno było bowiem bóstwom synkretycznym oderwać się od religii, która je powołała do życia. Kult Mitry, Cybele, Tammuza i innych bogów azjatyckich był tak silnie związany z plemiennymi obrzędami i wierzeniami, że niesposób było przeciąć pępowinę, łączącą te bóstwa z określonym narodem. Tak np. judejskie obrzezanie — mimo popularności monoteizmu, najbardziej odpowiadającego jedności imperium — budziło wstręt u wyznawców innych religii i odpychało ich od przyjęcia wiary możeszowej. Związane z kultem Izydy i Serapisa obrzędy totemiczne — charakterystyczne dla religii egipskiej — wywoływały niechęć do tego kultu ze strony innowierców.

Zaistniała więc taka sytuacja, że stare religie plemienne upadały, a nowe synkretyczne — mimo pewnych sukcesów przez nie osiągnięte — nie stawały się religią uniwersalną, odpowiadającą potrzebom epoki. Skoro jednak powstało zapotrzebowanie na religię światową, taka prędzej czy później musiała się wytworzyć. Nader ważnym niedostatkiem i brakiem wszystkich koncepcji burżuazyjnych jest właśnie fakt niedostrzegania obiektywnej prawidłowości, która zadecydowała o pojawieniu się w imperium rzymskim religii o charakterze powszechnym, całkowite ignorowanie przez nie faktu, że zmiany w życiu ekonomicznym i politycznym musiały nieuchronnie spowodować przeobrażenia w dziedzinie ideologicznej, w tej liczbie również w zakresie religii.

A sprawa przedstawiała się w owym czasie w ten sposób, że zniwelowanie starych stosunków społecznych, rozkład systemu niewolniczego, upadek drobnego rzemiosła i rolnictwa, zbiednienie całej ludności imperium, coraz bardziej wzmagająca się rozpacz z powodu niemożliwości zmiany istniejącego porządku rzeczy — pociągały za sobą runięcie starych form ideologii, które sankcjonowały dawne formy życia. Jakie było wyjście z tej sytuacji dla różnych beztłoniście uciskanych grup ludności — niewolników, drobnych rzemieślników i rolników, ludów

<sup>64</sup> Por. A. B. Ranowicz *Wschodnie prowincje rzymskiej imperii w I — III ww.* Cyt. wyd., s. 258.

ujarzmionych przez Rzym? Engels odpowiada na to pytanie następująco: „Żadnej wspólnej drogi dla wyzwolenia wszystkich tych elementów być nie mogło. Dla nich wszystkich utracony raj należał do przeszłości; dla zrujnowanych wolnych ludzi była nim dawna »polis«, jednocześnie miasto i państwo, w której ich przodkowie niegdyś byli wolnymi obywatelami; dla niewolników rekrutujących się z jeńców wojennych — wolne życie do ujarzmienia i niewoli; dla drobnych chłopów — zniszczony ustrój rodowy i wspólna własność ziemska. Wszystko to stała z powierzchni ziemi niwelująca żelazna pięść rzymskiego zdobywcy”<sup>65</sup>.

Niewolnicy, wyzwolenicy, ludzie biedni różnych zawodów, przedstawiciele ludów uciskanych przez Rzym, nie mogli — jak wykazały liczne nieudane powstania i wojny przeciw panowaniu rzymskich właścicieli niewolników — wyzwolić się z nędzy i ucisku. Ale we wszystkich klasach i warstwach społecznych byli ludzie, którzy rezygnując z realnego wyzwolenia, szukali w zamian wyzwolenia w sferze ideologicznej, wyzwolenia iluzorycznego, ludzie, którzy zamiast raju na ziemi poszukiwali raju niebiańskiego<sup>66</sup>. Potrzeba duchowego pocieszenia dla ujarzmionych, wyzyskiwanych, konieczność stworzenia religii, która odpowiadałaby zmienionym warunkom społeczno-ekonomicznym, spowodowały w rezultacie narodziny nowej religii — chrystianizmu.

Z zagadnieniem powstania chrześcijaństwa wiąże się ściśle problem innego rodzaju, który można sformułować w sposób następujący: jakie przyczyny złożyły się na to, że ideologia chrześcijańska w stosunkowo krótkim czasie zwyciężyła religie tzw. pogańskie, że chrystianizm odniósł bezapelacyjne zwycięstwo nad innymi wierzeniami religijnymi?

Na to pytanie różni przedstawiciele szkoły mitologicznej dawali odmienne odpowiedzi, niemniej jednak żadna z nich nie wykraczała poza idealistyczne ujęcie problemu.

Bruno Bauer — jak zresztą uprzednio już krótko wspominaliśmy — uważał, że główną przyczyną rozpowszechnienia chrześcijaństwa była okoliczność, iż w imperium rzymskim uciskana i zmęczona jaźń odczuła lęk przed samą sobą i wyzbyła się własnej samowiedzy stwarzając abstrakcyjną koncepcję iluzorycznego, złudnego przewyciężenia obcych, ciężących niby zmora nad osobowością ludzką sił. Wówczas, gdy w okresach poprzedzających panowanie rzymskie ludzie zajmowali się sprawami rodzinnymi, polityką, sztuką, a religia tych czasów miała charakter kultów rodowych, ludowych i przyrody, w dobie panowania rzymskiego wszystko uległo zmianie. Straszne przejścia, które stały się udziałem narodów — utrata niepodległości, zniesienie

<sup>65</sup> F. Engels *Przyczynek do dziejów wczesnego chrześcijaństwa*. Cyt. wyd., s. 442.

<sup>66</sup> F. Engels *Bruno Bauer a wczesne chrześcijaństwo*. Zeszyty Teoret. Polit. 1956, nr 1, s. 119.

wszelkich instytucji politycznych, ucisk podatkowy, upadek kultury, filozofii, sztuki — doprowadziły do tego, że ludzka osobowość uświadomiwszy sobie swą własną bezsilność i obcość wobec świata wyrzekła się dotychczasowych kultów, które utraciły rację bytu i stworzyła powszechną potęgę, potęgę tylko pozorną, mianowicie religię uniwersalną — chrześcijaństwo. Oddajmy w tej sprawie zresztą głos samemu Bauerowi: „Rezultat przeprowadzonej przez nas krytyki, mianowicie ten, że chrześcijaństwo jest religią abstrakcyjną — pisał — odstania nam tajemnicę chrześcijaństwa... Rzymskie panowanie nad światem i filozofia były bodźcami, które stworzyły powszechną siłę, usiłującą wznieść się ponad dotychczasowe bariery życia przyrody i społeczeństwa i stać się panem ludzkości i samowiedzy. Dla powszechnej samowiedzy ten triumf wolności i ludzkości — abstrahując od tego, że istniejące na zewnątrz światowe panowanie Rzymu nie sprzyjało temu — nie mógł jeszcze przejawiać się w postaci wolnej samowiedzy i czystej teorii, gdyż religia była wtedy jeszcze ogólną siłą. Wewnątrz sfery wyalienowanego ducha musiały być zniesione — jeżeli wyzwolenie miało być pełne i dla ludzkości — dotychczasowe bariery ogólnego życia, tzn. alienacja musiała stać się totalna, obejmująca wszystko co ludzkie... W religiach starożytności istotne interesy ludzi ukrywały całą głębię i strach wyobcowania: koncepcje przyrody oczarowywały, więzy rodzinne miały słodki wdzięk, interes narodu kazał religijnemu duchowi zwrócić największą uwagę na siły stanowiące przedmiot jego czci; łańcuchy, które duch ludzki — służąc tym siłom — nosił, były obwinięte kwiatami... Gdy kwiaty z biegiem historii zwiędły, a łańcuchy złamane zostały przez rzymską potęgę, wampir duchowej abstrakcji dokończył swego dzieła. Soki żywotne i siłę, krew i życie ludzkości wysłał on aż do ostatniej kropli: przyroda i sztuka, rodzina, naród i państwo zostały wysrane i na gruzach ginącego świata zostało wycieńczone »Ja« jako jedyna potęga... To »Ja« było wszystkim, a jednak było puste; było powszechną potęgą, a jednak musiało na gruzach świata bać się samego siebie i rozpaczać z powodu doznanych strat; puste, wszystko pochłaniające »Ja« zostało ogarnięte przerażeniem i nie odważyło się ująć siebie samego jako powszechną siłę, tzn. zostało religijnym duchem i dokończyło swojej alienacji, przeciwstawiając sobie samemu swą własną uogólnioną potęgę jako coś obcego”<sup>67</sup>.

Pozornie mogłoby się zdawać, że Bauer — omawiając problem rodzin i zwyczajstwa chrześcijaństwa — dochodzi do tych samych wniosków, jakie wysnuł Feuerbach w swym dziele *Istota chrześcijaństwa*. Takiego zdania jest np. Drews, który referując poglądy Brunona

<sup>67</sup> B. Bauer *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Bd. III, Cyt. wyd., s. 310—311.

Bauera, pisze: „Ze swoimi poglądami Bauer... doszedł do tego samego stanowiska, które w tym czasie reprezentował Feuerbach w swojej *Istocie chrześcijaństwa* (18419)<sup>68</sup>.

W rzeczywistości jednak podobieństwo między Bauerem a Feuerbachem jest jedynie czysto formalne. To prawda, że zarówno u Bauera, jak i u Feuerbacha chrześcijaństwo jest produktem człowieka, który alienując swoją własną istotę, swe dążenia i uczucia tworzy boga i religię<sup>69</sup>, ale wówczas, gdy dla Feuerbacha punktem wyjściowym była przyroda, której częścią składową jest również człowiek — i w tym wyrażał się materializm Feuerbacha — Bauer wyprowadzał chrześcijaństwo z jaźni ludzkiej, z samowiedzy. „Ale istotą, która jest dla człowieka jego założeniem — podkreślał Feuerbach — do której musi sam siebie odnieść, bez której nie można pomyśleć ani jego istnienia, ani jego istoty, tą istotą... jest tylko i jedynie przyroda, a nie... bóg”<sup>70</sup>.

U Bauera sprawa przedstawia się wręcz odwrotnie niż u Feuerbacha. Źródło rozpowszechnienia się religii wczesnochrześcijańskiej — podobnie jak genezy chrystianizmu — widzi on nie w działaniu sił przyrody na człowieka — jak Feuerbach — ale w psychice ludzkiej, w świadomości. Tak więc chrześcijaństwo miało odnieść zwycięstwo nad kultami przyrody, religiami pogańskimi dlatego, że jako religia abstrakcyjna pochłonęła całą — bez granic — wyobcowaną istotę człowieka i jego samowiedzę. W tym wypadku, jak i poprzednio przy omawianiu źródeł narodzin chrześcijaństwa uderza czytelnika brak głębszej analizy historycznej i spekulatywny charakter rozważań filozoficznych Bauera, które nie przyczyniają się do wyjaśnienia interesującej nas kwestii.

Niesłuszne, antynaukowe stanowisko wobec problemu rozwoju pierwotnego chrystianizmu i jego zwycięstwa nad istniejącymi w imperium rzymskim kultami religijnymi zajmują także inni przedstawiciele szkoły mitologicznej. Czołowy przedstawiciel tej szkoły Arthur Drews uważał,

<sup>68</sup> A. Drews *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*. Karlsruhe in Baden 1926, s. 41.

<sup>69</sup> „Bóg jest niczym innym jak istotą ludzką — pisał Feuerbach — wyodrębnioną od indywidualnego, to znaczy realnego, cielesnego człowieka i zobiektywizowana, to znaczy rozpatrywana i czczona jako zupełnie inna, różniąca się od człowieka, istota”. (L. Feuerbach *Das Wesen des Christentums*. W: L. Feuerbach *Sämtliche Werke*. Bd 7. Aufl. 2. Leipzig 1849, s. 41).

<sup>70</sup> L. Feuerbach *Wykłady o istocie religii* Warszawa 1953, s. 31. Analiza poglądów Feuerbacha na genezę religii wykroczyłaby poza ramy naszej pracy. Bardziej szczegółowe dane o feuerbachowskiej krytyce religii — jej mocnych i słabych stronach — można znaleźć w szeregu prac opublikowanych w ostatnim czasie. Należy tutaj wymienić wspomniane już poprzednio dzieło Cornu *Próba krytyki marksistowskiej*, T. Krońskiego *Dzieło Ludwika Feuerbacha* („Myśl Filozoficzna” 1954, 4 (14), W. Karpuszyńska *O roli L. Feuerbacha w kształtowaniu światopoglądu Karola Marksa* („Woprosy Filozofii”, 1954, nr 4), oraz artykuł M. M. Grigoriana *L. Feuerbach* („Woprosy Filozofii”, 1954, nr 5).

że triumf chrześcijaństwa w starożytności był wynikiem rozwoju świadomości religijnej, której więcej nie odpowiadały kultury przyrody ani zakon mojżeszowy. Bezgraniczne pragnienie zbawienia, które ogarnęło wszystkich ludzi — głosił on — stworzyło religię bez granic, religię kosmopolityczną, której uosobieniem był Jezus Chrystus — syn ponadnarodowego, nieskończonego boga<sup>71</sup>.

Dlaczego społeczeństwa starożytnego Wschodu i całego imperium rzymskiego ogarnęło pragnienie zbawienia, jakie przyczyny natury społeczno-ekonomicznej i politycznej złożyły się na powstanie religii kosmopolitycznej, tego Drews nie wyjaśnia. Nie wyjaśniają tego faktu i inni przedstawiciele szkoły mitologicznej. Mało tego, niektórzy z nich — np. Brandes, Niemojewski, Robertson — nawet nie stawiają w swych dziełach problemu przyczyn, które uwarunkowały triumf chrystianizmu ograniczając się wyłącznie do ujawnienia mitów i kultów pogańskich w wierzeniach wczesnochrześcijańskich, co — rzecz jasna — nie posuwa ani o krok naprzód sprawy zrozumienia specyfiki chrześcijaństwa pierwotnego, ani nie tłumaczy kwestii jego zwycięstwa nad innymi systemami religijnymi świata antycznego.

Cóż np. warto jest twierdzenie Robertsona, że „kult chrześcijański rozpowszechniał się nie dlatego, że jego dogmaty i obietnice zawierały jakieś nowe elementy, lecz przeciwnie — właśnie wskutek tego, że dogmaty wielu kultów pogańskich wykazywały wobec niego najdokładniejsze analogie”<sup>72</sup>.

Teza, że religia chrześcijańska nie spadła z nieba ani nie wyrosła na pustej glebie, lecz nawiązała do wcześniej istniejących kultów i mitów jest oczywiście słuszna, ale nie wyjaśnia przyczyn zwycięstwa tej religii. Słuszność tej tezy jest zresztą nader ograniczona. Wykazuje ona co prawda, w oparciu o konkretny materiał historyczny, którego nie brak w dziełach Robertsona i innych reprezentantów szkoły mitologicznej, całą niedorzeczność kościelnych baśni o objawionym charakterze religii judeo-chrześcijańskiej, lecz — bez ukazania tego, co chrześcijaństwo wniosło nowego — zacierając różnicę między chrystianizmem z jednej strony, a wierzeniami tzw. pogańskimi — z drugiej, utrudnia zrozumienie faktu, dlaczego tak się stało, że „masy ludowe imperium rzymskiego przekładały tę niedorzeczność (chrześcijaństwo — H. R.) nad inne religie”<sup>73</sup>.

Wybitny znawca chrześcijaństwa pierwotnego William Benjamin Smith, który jednocześnie z Robertsonem i niezależnie od niego odkrył

<sup>71</sup> Por. A. Drews *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*. Jena u. Leipzig 1906, s. 84 i nast.

<sup>72</sup> J. M. Robertson *Geschichte des Christentums*. Cyt. wyd., s. 61.

<sup>73</sup> F. Engels *Bruno Bauer a wczesne chrześcijaństwo*. Cyt. wyd., s. 114.



kult przedchrześcijańskiego Jezusa, uważał, że idea monoteizmu była głównym czynnikiem, który utorował chrześcijaństwu drogę do przeobrażenia się w religię światową<sup>74</sup>. „Rdzeniem chrześcijaństwa pierwotnego — pisał — był namiętny, należycie uzasadniony protest przeciw kultowi bożków jako niemoralnemu, nierozumnemu, niegodnemu i poniżającemu człowieka, będącego najwyższą istotą świata, który z tej racji winien oddawać cześć tylko jednemu bogu. Zachowanie tego rdzenia... pozwoliło chrześcijaństwu odnieść zwycięstwo<sup>75</sup>.

Nikt nie może zaprzeczać temu, że idea monoteizmu przyczyniła się — obok innych okoliczności — do triumfu chrześcijaństwa pierwotnego. Z gruntu fałszywe jest jednak wyobrażenie, jakoby monoteizm był decydującym czynnikiem w rozgrywce między chrystianizmem a innymi kultami religijnymi imperium rzymskiego, że to on właśnie rozstrzygnął o zwycięstwie chrześcijaństwa. Czy istniejącej długo przed chrystianizmem religii judejskiej nie była bowiem właściwa idea najwyższego, wszechobecnego boga? A jeżeli tak — i tego faktu nie może nikt negować — to dlaczego religia ta nie stała się ogólnie uznaną i nie rozpowszechniła się w całym imperium?

Zwycięstwo chrześcijaństwa — wydaje się — należy objaśnić zupełnie inaczej niż czynią to Bauer, Drews, Smith i inni reprezentanci szkoły mitologicznej. Przede wszystkim należy wskazać na okoliczność, że pomiędzy politeizmem a monoteizmem — wbrew temu, co głoszą Smith i inni badacze burżuazyjni, w szczególności wszyscy teologowie zarówno z obozu protestanckiego, jak katolickiego — nie ma chińskiego muru, sztywnej granicy. Przeciwstawienie monoteizmu politeizmowi może mieć tylko charakter względny, nigdy absolutny. Nie ulega bowiem wątpliwości, że elementy monoteizmu spotykamy już w najdawniejszych religiach społeczeństwa klasowego — babilońskiej, asyryjskiej, egipskiej i in. — w których główny bóg, stanowiący religijny odpowiednik rządzącego na ziemi despoty krajów starożytnego Wschodu, sprawował władzę nad wszystkimi pozostałymi bogami panteonu<sup>76</sup>. Z drugiej zaś strony monoteizm nigdy nie występuje w czystej postaci. Jeżeli rozpatrzymy religię judejską, to abstrahując od tego, że Żydzi pierwotnie czcili Elohim — co, jak wykazał w swoim czasie Lippert<sup>77</sup> — jest niczym innym jak zespołową nazwą dla duchów przodków, w okresie późniejszym — kultu Jahwe — uznawali oni obok swego boga

<sup>74</sup> Por. W. B. Smith *Ecce Deus. Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesu*. Jena 1911, s. 71—81.

<sup>75</sup> Tamże, s. 71.

<sup>76</sup> Por. K. Marks i F. Engels *Dzieła*. (Wyd. ros.). T. 21, s. 45.

<sup>77</sup> J. Lippert *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*. Berlin 1881, s. 126—133.

jeszcze istnienie innych bogów<sup>78</sup>. Poza tym religia judejska stworzyła całą hierarchię duchów — aniołów w postaci kerubim i serafim, w których nie trudno dostrzec drugorzędne bóstwa religii politeistycznych<sup>79</sup>.

Religia katolicka też nie może pretendować do tego, aby ją traktować jako czysty monoteizm. Fakt, że jej bóg występuje w trzech postaciach — Ojca, Syna i Ducha Świętego — że obok kultu boga propaguje kult Matki Boskiej, który w niektórych krajach — w tej liczbie w Polsce — wysunął się nawet na pierwszy plan, że uznaje całą plejadę świętych, którzy po prostu zastąpili bogów tzw. pogańskich<sup>80</sup> — wszystko to świadczy o tym, że elementy poprzednich wierzeń politeistycznych są bardzo żywotne i przedostały się do późniejszych religii, albo jak w przypadku chrześcijaństwa, były nawet rozmyślnie adoptowane, aby religii tej zapewnić większe powodzenie wśród chrześcijan, rekrutujących się z pogan<sup>81</sup>.

Monoteizm — jak się zdaje — różni się od politeizmu tym, że więcej podkreśla znaczenie i potęgę głównego bóstwa, które nabiera pozorów jedyne boga, gdyż inni bogowie stają się archaniołami, aniołami, świętymi, spełniając funkcję wykonawców rozkazów czołowego boga.

Pierwotnie, w najwcześniejszej swej fazie, chrystianizm rozwija się na bazie judaizmu zapożyczając z teologii judejskiej przede wszystkim idee monoteizmu. Ale chrześcijaństwo nie ograniczyło się do tego. Powstając w takim okresie czasu, kiedy uciśnione masy ludowe przekonały się, że nie mogą się same wyzwolić i z utęsknieniem wypatrywały niebiańskiego zbawienia, chrześcijaństwo obdarzyło swego mesjasza nowymi atrybutami, odróżniającymi go od innych mesjaszy i przybliżającymi go do wszystkich łaknących idealnej pociechy. Odmiennie od oczekiwanego mesjasza, chrystusa<sup>82</sup> judejskiego, opisywanego w księgach Starego Testamentu i apokryficznej literaturze starożydowskiej, który posiadał charakter narodowy i miał wyzwolić naród żydowski spod panowania innych ludów — Babilończyków, Syryjczyków, Rzymian<sup>83</sup>, — meszjasz chrześcijański, jako zbawiciel religii wytworzonej w okresie kryzysu systemu niewolniczego, miał charakter kosmopolityczny i zwracał się do wszystkich ludzi, bez względu na ich na-

<sup>78</sup> Por. *Exodus* 12, 12; *Exodus* 15, 11; *Ps.* 82, 1; *Ps.* 86. 8. Fakt, że Żydzi dopuszczali istnienie bogów u innych ludów uważając tylko, iż ich bóg jest najsiłniejszy, uprawnia do twierdzenia, że religia judejska miała raczej charakter henoteistyczny niż monoteistyczny

<sup>79</sup> Por. S. Lubliński *Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur*, Jena 1910, s. 171—172.

<sup>80</sup> Por. Ch. Hainchelin *Pochodzenie religii*. Cyt. wyd., s. 224.

<sup>81</sup> Por. R. J. Wipper *Rim i rannije christianstwo*. Cyt. wyd., s. 120—121; John M. Robertson *Geschichte des Christentums*. Cyt. wyd., s. 130.

<sup>82</sup> Słowo „meszjasz” (meszjach) jest pochodzenia hebrajskiego, a chrystus (christos) — greckiego. Obydwa te terminy oznaczają pomazańca boskiego, zbawiciela.

<sup>83</sup> Por. np. *Izajasz* 7,14; 42,1 i nast.; *Sirach* 46,1.

rodowość gwarantując męczeńską śmiercią zbawienie dla swoich wyznawców, obojętne, czy wywodzili się z Żydów, Greków, Egipcjan, czy też Rzymian. „Nie masz poganina, Żyda, obrzezanego czy nieobrzezanego — głosi jeden z listów przypisywanych mitycznemu apostołowi Pawłowi — barbarzyńcy i Scyty, wolnego i niewolnika, ale wszystko i we wszystkim Chrystus”<sup>84</sup>.

W związku z kultem Chrystusa chrześcijańskiego należy wskazać na jeszcze jedną okoliczność. Kult chrystusa-zbawiciela był częścią składową prawie wszystkich systemów religijnych starożytności i to nie tylko krajów azjatyckich, ale także innych kontynentów, np. Azteków i Inków w Ameryce. Można ułożyć długą listę nazwisk tych zbawicieli. Attis, Tammuz, Tulis, Kryszna, Indra, Bali, Hesus, Wittoba, Mitra, Quezalcoatl, Dewatata, Crite, Alcestos, Apoloniusz z Kapadocji i inni byli wedle wiary ich wyznawców mesjaszami, którzy cierpieli, aby zbawić wierzących. Chrześcijaństwo wyposażyło też swego mesjasza w nowe cechy, czyniące go bardziej popularnym wśród mas niż poprzedni zbawiciele z oczekiwanym przez Judejczyków mesjaszem łącznie.

Wówczas, gdy chrystusi pogańscy byli bogami, którzy zstąpili na ziemię, aby pomóc wierzącym, albo też pośrednikami między niebem a ziemią, tylko pod niektórymi względami przypominającymi ludzi, Jezus ewangeliczny przedstawiony został jako prosty człowiek, syn cieśli, który złożył swe życie w ofierze, aby zbawić wszystkich tych, którzy zbawienia — w postaci chrześcijańskiej — pragnęli. Historyzacja drugorzędnego bóstwa, czczonego długo przed powstaniem chrześcijaństwa w tajnych żydowskich zreszeniach religijnych<sup>85</sup>, dokonana przez autorów ewangelii, miała niewątpliwie wielkie znaczenie dla wzmożenia atrakcyjności chrześcijaństwa. Każdy człowiek pracy społeczeństwa niewolniczego — niewolnik, rolnik, rzemieślnik — mógł z opowieści ewangelicznych dowiedzieć się, że założyciel gminy chrześcijańskiej — i jednocześnie bóg tej religii — był taką istotą jak on sam, że walczył, dyskutował, przekonywał, zwyciężał dla takich właśnie ludzi, jak on sam. Gorące pragnienie pocieszenia „duchowego” pozaziemskiego, wobec niemożliwości znalezienia dróg wiodących do realnego, materialnego i społecznego wyzwolenia spowodowało, że masy ludowe Ignęły do fantastycznej doktryny o odkupicielskiej śmierci Jezusa z Nazaretu. Nic dziwnego więc, że organizacja kościelna od

<sup>84</sup> List Pawła do Kolossan, III, 11.

<sup>85</sup> Por. J. Robertson *Geschichte des Christentums*. Cyt. wyd., s. 22; W. B. Smith *Der vorchristliche Jesus*. Giessen 1906, s. 30; A. Drews *Die Christusmythe*. Cyt. wyd., s. 29; R. J. Wipper *Powstanie literatury chrześcijańskiej*. Warszawa 1950, s. 16—17, 64—65, 81; R. J. Wipper *Rannieje christianstwo*. Cyt. wyd., s. 91—95.

pierwszej chwili swego istnienia staczała zaciętą walkę z tymi, którzy podawali w wątpliwość fakt, że Jezus Chrystus był człowiekiem<sup>86</sup>, słusznie upatrując w historyczności boga środek, oddziaływający silnie na wyobraźnię mas.

Mówiąc o przyczynach zwycięstwa chrześcijaństwa niesposób również pominąć okoliczność, że chrystianizm dokonał — w celu zniesienia tradycyjnych barier, dzielących jeden lud od drugiego — prawdziwego przewrotu w dziedzinie kultu religijnego. Zniósł ablucje, wystąpił przeciw obrzezaniu i składaniu ofiar i tak dalece wyeliminował utrudniające porozumienie między różnymi mieszkańcami imperium obrzędy rytualne, że przedstawiciele wszystkich ludów mogli doń swobodnie przystąpić i założyć jednolite gminy wyznaniowe. Wskazując na przewagę chrześcijaństwa nad innymi kultami religijnymi, Engels pisał: „W tym czasie wszystkie semickie i europejskie religie cechował wspólny pogląd, że bogów obrażonych postępowaniem ludzi można przeprosić złożoną ofiarą; pierwsza rewolucyjna zasada (chrześcijaństwa) polegała na tym, że raz złożoną dobrowolnie ofiarą dla wszystkich wierzących odkupione zostały raz na zawsze wszystkie grzechy wszystkich ludzi. W rezultacie znikła potrzeba składania ofiar w przyszłości i jednocześnie znikło uzasadnienie dla wielu obrzędów religijnych, lecz pozbycie się obrzędów, które utrudniały lub uniemożliwiały stosunki z wyznawcami innych religii było pierwszym warunkiem religii światowej”<sup>87</sup>.

Powyższe uwagi pozwalają, jak się zdaje, wyciągnąć wniosek, że siła chrześcijaństwa pierwotnego zasadzała się na atrakcyjności kultu prostego człowieka — i jednocześnie boga — który swoją śmiercią raz na zawsze odkupił grzechy wierzących, co nie mogło nie wpływać na nastroje mas, których ówczesnym (II—IV w.) ideałem — po upadku powstań niewolniczych w okresie rozkładu gospodarczego i braku perspektyw rewolucyjnego wyzwolenia i zapoczątkowania nowego ustroju społecznego — był już nie Spartakus i bracia Grakhowie, lecz człowiek obdarzony nadnaturalnymi, nadprzyrodzonymi właściwościami, dzięki którym może zmienić tradycyjne, nieznośne formy życia. Duże znaczenie dla rozprzestrzenienia się chrześcijaństwa miało także zerwanie ze starymi obrzędami, odgradzającymi jeden naród od drugiego, uproszczenie kultu i — co za tym idzie — kosmopolityczny charakter tej religii.

<sup>86</sup> Przeciw tezie o historycznej autentyczności Jezusa wystąpili np. dokeci, którzy wzorując się na systemach teologicznych Wschodu uważali, że Jezus zstąpił z nieba na ziemię i tylko pozornie był człowiekiem. Por. w tej sprawie: Samuel Lubliński *Das werdende Dogma vom Leben Jesu*. Jena 1910, s. 271 i nast. oraz A. Drews *Das Markus — Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*. Cyt. wyd., s. 28—29.

<sup>87</sup> F. Engels *Przyczynek do dziejów wczesnego chrześcijaństwa*, Cyt wyd., s. 418.

Zasadniczy błąd szkoły mitologicznej polega na tym, że powstanie i zwycięstwo chrześcijaństwa wyprowadza ona ze świątomości religijnej, wówczas gdy sama świadomość religijna wymaga uzasadnienia. Uzasadnić zaś świadomość religijną, wytłumaczyć jej treść i objaśnić motywy, którymi się kieruje, można tylko w oparciu o marksistowską analizę złożonego splotu warunków życia społecznego, które w ostatecznym rachunku decydują o pojawieniu się i rozwoju wszelkich wyobrażeń religijnych.

Następnym zagadnieniem, które wymaga omówienia, jest problem idei moralnych, głoszonych przez chrześcijaństwo pierwotne.

Idealistyczne ujęcie działalności gminy wczesnochrześcijańskiej przez szkołę mitologiczną ujawnia się z całą wyrazistością także przy omawianiu tego problemu. Radykalni sceptycy z obozu mitologów burżuazyjnych podchodzą do problemu etyki wczesnochrześcijańskiej w analogiczny sposób jak do zagadnienia wierzeń i kultu, tzn. wykrywają we wcześniejszych systemach teologicznych i filozoficznych poglądy moralne, które następnie zostały włączone do religii chrześcijańskiej. Wszyscy oni uważają, że cała etyka chrześcijańska istniała już długo przed powstaniem chrystianizmu i że religia chrześcijańska nie wniosła nic nowego do tej dziedziny, podobnie, jak nie wniosła nic oryginalnego do wierzeń i kultu religijnego. Tak np. Bauer przeprowadzając analizę poglądów Seneki podkreśla jego pogardę do uciech marnego świata, miłosierdzie dla wrogów, brak patriotyzmu, postulat moralnego samodoskonalenia się i dochodzi do konkluzji, że w etyce Seneki można dostrzec wszystko to, czego księża uczą młodzież na lekcjach teologii<sup>88</sup>. Podobny wniosek wyprowadza W. B. Smith, wedle którego etyka wczesnochrześcijańska jest zlepkiem etycznych poglądów teologów judejskich oraz myślicieli greckich i rzymskich (Platona, Sokratesa, Cicerona, Seneki, Epikteta i in.)<sup>89</sup>. „Można śmiało twierdzić — pisze Smith — że gdybyśmy znali całą etykę grecką w jej pierwotnej postaci, włącznie z zagubionymi pismami Antiocha i jego Piątej Akademii, zamiast nikłych fragmentów, które do nas dotarły, znaleźlibyśmy w niej całą etykę Nowego Testamentu”<sup>90</sup>.

Również Brandes reprezentuje pogląd, że etyka chrześcijańska jest identyczna z niektórymi systemami etycznymi świata starożytnego, w szczególności z etyką żydowską i stoicką. W pogardzie do pracy, niesprzeciwianiu się złu, hasła należytego przygotowania się w życiu

<sup>88</sup> Por. B. Bauer *Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* Aufl. 2. Berlin 1879. s. 36—38, 43 i nast.

<sup>89</sup> Por. W. B. Smith *Ecce Deus*. Cyt. wyd., s. 129 i nast.

<sup>90</sup> Tamże, s. 130—131.

doczesnym do życia pozaziemskiego, Brandes upatruje całkowitą analogię między etyką Starego i Nowego Testamentu<sup>91</sup>.

Dla nikogo, kto zajmuje się problemem idei moralnych głoszonych przez gminę wczesnochrześcijańską, nie podlega wątpliwości fakt, że etyka stoików, a także teologów judejskich wywarła ogromny wpływ na kształtowanie się etyki chrześcijańskiej. Ten wpływ był od pierwszej chwili tak widoczny dla każdego, że — w celu zamaskowania drzewa genealogicznego, z którego wyrosła etyka chrześcijańska — apologetycy chrześcijańscy chwytając się wybróbowanego już w wielu innych wypadkach sposobu, sfabrykowali w starożytności korespondencję między Seneką a apostołem Pawłem, z której wynikało, iż Seneka uznawał chrześcijańskiego apostoła za swego nauczyciela i przywłaszczył sobie jego poglądy<sup>92</sup>. W rzeczywistości jednak etyka chrześcijańska powstała znacznie później niż stoicka i kształtowała się pod silnym wpływem nowej Stoi<sup>93</sup> nie mówiąc już o tym, że główny propagandzista kultu wczesnochrześcijańskiego — ustaliła to niezbitcie nauka — jest taką samą postacią mityczną jak rzekomy twórca tego kultu<sup>94</sup>.

Podobnie przedstawia się sprawa zależności etyki chrześcijańskiej od judejskiej. Ewangelie, powstałe w połowie II wieku w środowisku, w którym ton nadawały elementy antyjudejskie, z pogardą ustosunkowały się do zawartych w utworach Starego Testamentu idei moralnych i usiłowały dowieść — wypaczając obiektywny stan rzeczy — że moralność chrześcijańska jest przeciwstawna moralności judejskiej. Tak np. autor ewangelii według Mateusza każe Jezusowi wypowiadać następujące słowa: „Słyszeliście, iż rzeczono: będziesz miłował bliźniego twego, a będziesz miał w nienawiści nieprzyjaciela swego. Ale ja wam powiadam: Miłujcie nieprzyjacioły wasze, błogosławcie tym, którzy was przeklinają, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, i módlcie się za tymi, którzy wam złość wyrządzają i prześladują was” (Mat. V, 43—44). Mówiąc o miłości do bliźniego autor ewangelii czyni aluzję do III ks. Mojżesza (Leviticus) 19,18; nieprawdą jest jednak,

<sup>91</sup> G. Brandes *Die Jesus — Sage*. Berlin 1925, s. 99—100.

<sup>92</sup> Por. R. J. Wipper *Rim i rannije christianstwo*. Cyt. wyd. s. 55. Nie wszyscy starożytni teologowie chrześcijańscy odcinali się programowo od grecko-rzymskiej myśli filozoficznej. Poza apologetami typu Tacjana i Tertuliana, których dzieła techną nienawiścią do całej antycznej kultury, istniał w teologii wczesnochrześcijańskiej kierunek jawnie nawiązujący do idealistycznych koncepcji filozofii grecko-rzymskiej. Justyn, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, obracając się w kręgu zamoznych i wykształconych warstw społeczeństwa rzymskiego, starali się — w celu pozyskania ich dla chrześcijaństwa — ukazać podobieństwo religii chrześcijańskiej z idealistycznymi doktrynami Sokratesa, Platona i innych myślicieli starożytności. Por. L. Kołakowski *Wykłady o filozofii średniowiecznej*. Warszawa 1956, s. 15—20).

<sup>93</sup> Por. F. Engels *Bruno Bauer a wczesne chrześcijaństwo*. Cyt. wyd., s. 116.

<sup>94</sup> Por. S. Lubiński *Das werdende Dogma vom Leben Jesu*. Cyt. wyd., s. 66, 92; R. J. Wipper *Powstanie literatury chrześcijańskiej*. Cyt. wyd., s. 190 i nast.

jakoby tam była mowa o nienawiści do wrogów. Można natomiast w księgach starożydejskich znaleźć wiele sformułowań, które świadczą o tym, że chrześcijańskie „miłujcie nieprzyjaciół waszych”, a więc ta cecha, która zdaniem teologów chrześcijańskich ma stanowić o istocie i oryginalności etyki chrześcijańskiej wywodzi się nie tylko z filozofii stoickiej, ale również z teologii judejskiej (por. np. Sanhedrin 48; Baba Mecja 93; Leviticus 12,34; Exodus 23, 4—5)<sup>95</sup>.

Problemu etyki wczesnochrześcijańskiej nie można jednak załatwić w ten sposób, że każdą chrześcijańską ideę i nakaz moralny zestawia się z poglądami greckich, rzymskich, judejskich myślicieli i wykrywa się podobieństwo między nimi. Sprowadzenie całego problemu moralności chrześcijaństwa pierwotnego do filiacji idei jest rezultatem idealistycznego stanowiska zajmowanego przez przedstawicieli szkoły mitologicznej w socjologii.

Ramy i zakres pracy nie pozwalają na szczegółową analizę wszystkich poglądów moralnych chrześcijaństwa pierwotnego. Tutaj zajmemy się tylko niektórymi aspektami tego skomplikowanego zagadnienia, głównie charakterem klasowym i funkcją społeczną etyki wczesnochrześcijańskiej. Za podstawę analizy zaleceń moralnych chrześcijaństwa pierwotnego posłużą nam trzy utwory literatury wczesnochrześcijańskiej: *Pasterz Hermasa*, *Didache*, czyli *Nauka Dwunastu Apostołów* oraz listy apostoła Pawła.

Przystępując do oświetlenia problemu nakazów moralnych gminy wczesnochrześcijańskiej należy wskazać na jeden fakt, który w ogóle został pominięty w rozważaniach przedstawicieli szkoły mitologicznej. Etyka wczesnochrześcijańska wbrew temu, co utrzymują reprezentanci szkoły mitologicznej — nie pozostawała niezmienną podczas całego okresu tworzenia się gminy wczesnochrześcijańskiej, tzn. począwszy od połowy I wieku aż do końca II w.n.e. Analizując utwory literatury wczesnochrześcijańskiej, musimy wyciągnąć wniosek, że w zależności od okresu historycznego i konkretnego środowiska społecznego występują różne poglądy moralne, które są odbiciem warunków społeczno-ekonomicznych, w których dana gmina żyła, oraz nastrojów, jakie ją nurtowały. Pod tym względem zachodzi niewątpliwie poważna róż-

<sup>95</sup> Można oczywiście w Starym Testamencie znaleźć również takie wersety, które nakazują rozprawić się z wrogami (np. Ex. 32,27; I Sam. 15,3; I Sam. 15,33; Ezech. 9,6). Ale czy Jezus nie głosi nienawiści do faryzeuszy i nie przeklina ich? (por. np. Mat. 23,33; Mat. 25, 41). Abstrahujemy tutaj całkowicie od praktycznej użyteczności wpajanej masom pracującym przez kościół zasady umiłowania nieprzyjaciół. Podobnie jak Judejczycy, którzy przy zdobywaniu Kanaanu wytępili licznych mieszkańców tej ziemi, kościół swoją działalnością dowiódł, że niewiele troszczy się o zasady biblijne. Tępienie pogan, wyprawy krzyżowe, inkwizycja i inne poczyny kościoła pochłonięły miliony istnień ludzkich.

nica między dziełami autorów chrześcijańskich I w. a tymi utworami literatury chrześcijańskiej, które zostały napisane w II w.'

Co się tyczy I w., to trudno jeszcze mówić o zupełnie skryształowanej i ukształtowanej etyce chrześcijańskiej, podobnie gminy wyznawców Jezusa tego okresu nie można jeszcze traktować jako chrześcijańskiej w pełnym znaczeniu tego słowa. W pierwszym wieku chrześcijaństwo nie zerwało bowiem jeszcze pępowiny, wiążącej je z judaizmem<sup>96</sup> i — rozwijając się w obrębie żydowskich gmin wyznaniowych — głosiło wiele nakazów i poglądów czysto judejskich, aczkolwiek już nawet w tym najwcześniejszym okresie — in statu nascendi — widzimy nowe, właściwe tylko chrześcijaństwu akcenty. Natomiast chrześcijaństwo II wieku, ściślej mówiąc po 135 r., po powstaniu Bar Kochby, odeszło już daleko od judaizmu i wskutek przyjęcia wielu elementów religii tzw. pogańskich oraz zwulgaryzowanej filozofii grecko-rzymskiej zupełnie zmieniło swoje oblicze.

Do utworów literatury wczesnochrześcijańskiej, napisanych w I w. — przed powstaniem ewangelii — należą *Pasterz* Hermasa i *Didache*<sup>97</sup>.

„Pasterz” i „Didache” zostały opracowane w ośrodkach diaspory judejskiej Egiptu<sup>98</sup>, gdzie w tym czasie — według relacji Filona — przebywało ponad milion Żydów<sup>99</sup>. W Aleksandrii, największym mieście egipskim, dwa spośród pięciu kwartałów były zamieszkałe przez Judejczyków. Znajdujące się w kraju faraonów sekty wyznawców Jezusa opracowały dla swego użytku *Pasterza* i *Didache*, dwa katechizmy, zawierające obok założeń chrystologicznych i dogmatologicznych także wykład nauk moralnych.

*Pasterz* Hermasa głosi walkę ze złymi namiętnościami i diabelskimi pokusami. Wylicza szereg cnót, które mają sprzyjać wyrugowaniu złych namiętności, m. in. wiarę, wstrzemięźliwość, samoopanowanie, prawdomówność. Autor tego dzieła dzieli wierzących — w zależności od ich kwalifikacji moralnych — na kilka kategorii. Pierwsze miejsce zajmują

<sup>96</sup> Por. R. J. Wipper *Rim i rannije christianstwo*. Cyt. wyd., s. 114—119, 121—122.

<sup>97</sup> Tradycja kościelna — kierując się względami wiary — umiejscawia *Pasterza* i *Didache* po ewangeljach i listach apostoła Pawła. Akademik Wipper przekonująco udowodnił, że opracowana przez kościół chronologia utworów literatury wczesnochrześcijańskiej jest niesłuszna i sprzeczna z faktycznym stanem rzeczy. Mało rozwinięta dogmatologia, brak wszelkich wzmianek o życiu, męce, ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Jezusa, silne wpływy judaizmu świadczą niezbicie, że *Pasterz* i *Didache* są utworami wcześniejszymi niż ewangelia i listy Pawła. (Por. w tej sprawie R. J. Wipper *Powstanie literatury chrześcijańskiej*. Cyt. wyd. rozdz. 3, 4, 5 i 6).

<sup>98</sup> Por. A. von Harnack *Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchen — Verfassung und des Kirchenrechts*. Leipzig 1893, s. 167; por. Wipper *Powstanie literatury chrześcijańskiej*. Cyt. wyd., s. 90 i nast.

<sup>99</sup> Por. A. von Harnack *Mission und Ausbreitung des Christentums*. Bd. I, Cyt. wyd., s. 4; por. także J. P. Franciew *Przyczynek do powstania chrześcijaństwa w Egipcie*. Cyt. wyd., s. 371.



męczennicy, następnie apostołowie, prorocy oraz ludzie, którzy nie popełnili żadnych grzechów, a za nimi idą grzesznicy różnych maści.

Są w *Pasterzu* fragmenty, które niedwuznacznie świadczą o sympatii jego autora do plebsu, do najszerzych mas ludowych i o nieufności do bogaczy (np. Simil IX,6; X,30)<sup>100</sup>. W przypowieści drugiej znajdujemy takie oto sformułowanie, wyraźnie ilustrujące stosunek autora do bogaczy i biedaków: „Bogacz ma wiele dóbr — pisze autor, występujący pod imieniem Hermasa — lecz w oczach Pana jest ubogi, albowiem kieruje swe myśli nie w tę stronę, w którą trzeba; rzadko zwraca się do Boga z modlitwą lub prośbą, a gdy to czyni, modlitwa jego jest krótka, słaba i nieba nie osiąga. Lecz jeśli bogacz znajdzie podporę w biedaku i da mu wszystko, czego potrzebuje do życia, to otrzyma pewność, iż za pośrednictwem biedaka wysłużył sobie nagrodę u Boga. Gdyż bogactwem biedaka jest modlitwa... modlitwa jego ma wielkie posłuchanie u Boga, modlitwa biedaka miła jest Bogu”. (Simil II)

Godny podkreślenia jest również fakt, że Hermas — nie występując przeciw instytucji niewolnictwa — deklaruje się jako zwolennik wyzwalania w określonych warunkach niewolników, którzy sumiennie wykonują powierzoną im pracę. (przypow. V).

Nie domagając się zniesienia ucisku i wyzysku, autor *Pasterza* — jak wynika z przypowieści drugiej — nie ukrywa swego antyplutokratycznego i demokratycznego nastawienia. Żąda on hojnej, zakrojonej na szeroką skalę pomocy dla biedaków, Moralność, którą głosił Hermas ma — jak się zdaje — charakter plebejski, odpowiadała dążeniom i uczuciom ludzi wolnych, lecz biednych, którzy — odmiennie od proletariatu rzymskiego, utrzymywanego przez administrację państwową — byli uciskani zarówno przez własnych bogaczy, jak również przez zdobywcę rzymskiego. Nie występując z koncepcją sprawiedliwości społecznej i usunięcia wyzysku — takiego postulatów nie widzimy w żadnym z utworów literatury wczesnochrześcijańskiej — autor apelował do wspaniałomyślności klas posiadających, by — gwoli uzyskania zbawienia — zrzekli się części bogactwa na rzecz biedaków. Dlatego też niesłuszne wydaje mi się twierdzenie akademika Wipperera, że *Pasterz* osnuty jest na pojęciach i obyczajach zamożnych warstw społeczeństwa i zwraca się do wykształconej publiczności,<sup>101</sup> że Hermas „będąc prawdopodobnie człowiekiem dość dostatnym poświęca całą swą troskliwość i uwagę interesom warstw średniozamożnych”<sup>102</sup>. Abstrahując od okoliczności, iż zamożność Hermasa jest raczej problematyczna (na jakiej podstawie Wipper sądzi, iż Hermas był zamożny?), daleki od

<sup>100</sup> Por. także Theodor Zahn *Der Hirt des Hermas*. Gotha 1868, s. 241—242.

<sup>101</sup> R. J. Wipper *Powstanie literatury chrześcijańskiej*, s. 90.

<sup>102</sup> Tamże, s. 55.

wykwintności styl *Pasterza*, ubóstwo słów, którymi posługuje się autor, zdają się świadczyć o tym, że utwór ten był napisany dla ludzi niezamożnych, niewykształconych, nie rozumiejących się na subtelnościach językowych<sup>103</sup>.

Drugim utworem napisanym na użytek gmin czcicieli Jezusa w Egipcie była *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*. Znaczną część tego dziełka stanowią nakazy moralne, zawarte w tzw. drodze życia i drodze śmierci (rozdz. I—VI).

W *Drodze życia* autor *Didache* wysuwa postulaty moralne, które — jego zdaniem — mają się przyczynić do osiągnięcia zbawienia. Na pierwszym miejscu — zgodnie ze starą tradycją judejską — figuruje umiłowanie boga, na drugim — umiłowanie bliźniego. Autor domaga się także błogosławieństwa dla krzywdzicieli (a więc m. in. wyzyskiwaczy) i umiłowania nieprzyjaciół, a także miłosierdzia i pomocy dla biednych. Ciekawa jest argumentacja, za pomocą której autor *Didache* uzasadnia nakaz umiłowania wrogów: „Błogosławcie tych, którzy was krzywdzą, albowiem cóż to za zasługa kochać tylko tych, którzy was kochają, tak przecież czynią i poganie, wy zaś kochajcie tych, którzy was nienawidzą, a wtedy wcale wrogów mieć nie będziecie”. (I,3). Zwrot „wcale wrogów mieć nie będziecie” obliczony jest na stworzenie pozorów, że umiłowanie krzywdzicieli, wyzyskiwaczy ma jakieś znaczenie nie tylko dla otrzymania miejsca w raju, ale również dla zapewnienia realnych korzyści w życiu doczesnym. Zmierając do rozładowania nastrojów rewolucyjnych, które z całą pewnością tu i ówdzie jeszcze nurtowały judeochrześcijan, autor posługuje się nie tylko argumentacją religijną, ale odwołuje się także do zdrowego rozsądku członków sekt wyznawców Jezusa. Dlatego też postulat umiłowania nieprzyjaciół i krzywdzicieli — a więc postulat rezygnacji z walki o zmianę ustroju społecznego i pogodzenia się z ustrojem — otrzymuje w ustach autora *Didache* nie tylko sankcję religijną, ale także uzasadnienie praktyczne.

Ten sam sposób argumentacji cechuje również inne rozważania autora. Tak np. pisze on: „Jeżeli zabierze ci cośkolwiek twojego, nie żądaj z powrotem i tak przecież nie będziesz mógł otrzymać”. (I,5).

*Didache* żąda także miłosierdzia dla ubogich: „Każdemu, kto prosi cię o coś, dawaj i nie żądaj zwrotu, gdyż Ojciec chce, aby wszyscy korzystali z tych dóbr, co się komu należy” (I,6). W rozdziale IV

<sup>103</sup> Theodor Zahn, pierwszorzędny autorytet w tej dziedzinie, uczony, który wiele lat swego życia poświęcił badaniom nad *Pasterzem Hermasa* stwierdza: „Hermas jest człowiekiem z ludu...; sposób jego myślenia i wyrażania się wskazuje na przynależność do ludu. Tak jak Hermas pisał, rozmawiało wówczas wielu ludzi. Jego język jest... ubogi; wszędzie spotyka się te same zwroty językowe”. (*Der Hirt des Hermas*. Cyt. wyd., s. 406).

bardzo wyraźnie sformułowany jest nakaz udzielenia hojnej pomocy potrzebującym: „Wyciągaj rękę nie po to, żeby brać, ale po to, żeby dawać... Nie ustawaj w dawaniu, lecz dając nie unieś się pychą i nie odpychaj potrzebującego (IV,5; IV,7).

Rozdział XIII nie zostawia najmniejszych wątpliwości, co do środowiska społecznego, dla którego przeznaczone były idee moralne *Didache*. W rozdziale tym jest mowa o wędrownych prorokach, którzy mają zamiar osiedlić się w środowisku czcicieli Jezusa. Autor precyzuje swój stosunek do tych ludzi i czyni kilka nader ciekawych uwag na temat życia w gminach, dla których napisany przezeń katechizm był przeznaczony. Czytamy więc „Każdy, kto przychodzi w imieniu Pana, będzie przyjęty, należy go jednak badać i dokonać rozróżnienia między prawdą, a fałszem. Jeżeli przybyły jest prorokiem, to pomóżcie mu na ile was stać, lecz on niech pozostanie u was nie dłużej niż dwa albo trzy dni. Jeżeli chce on u was osiedlić się jako pracujący rzemieślnik, niechaj pracuje i je. Jeżeli nie ma on jednak żadnego rzemiosła, to uczynicie wedle waszej rozważy, by żaden chrześcijanin<sup>104</sup> nie żył bezczynnie. Jeśli nie chce on podporządkować się temu, jest on zdrajcą Chrystusa, odsuwajcie się od takich ludzi”. (XII 1—4).

Jak widzimy, *Didache* głosi moralność ludzi biednych, swoją własną pracą zarabiających na chleb powszedni. W tym środowisku — *par excellence* rzemieślniczym — praca jest obowiązkiem, a wszyscy, którzy nie chcą pracować i pod pozorem głoszenia wiary stronią od pracy fizycznej, traktowani są z pogardą i piętnowani jako fałszywi prorocy.

Wobec niewolników *Didache* głosi troskliwość i łagodność: „Nie przydawaj rozdrażnieniem goryczy rozkazom, które wydajesz niewolnikowi lub niewolnicy, pokładającym ufność w tym samym Bogu, ażeby nie przestawali oni bać się Boga, który wszak stoi zarówno nad tobą, jak nad nimi” (IV,10). Żądając łagodnego obchodzenia się z niewolnikami, stanowiącymi zapewne znaczną wartość w środowisku ludzi niezamożnych, *Didache* nie występuje jednak przeciw ustrojowi niewolniczemu, wprost przeciwnie: otacza aureolą boską wyzysk i ucisk niewolników: „Wy zaś, niewolnicy, posłuszni bądźcie panom swoim w pełnym czci strachu, gdyż są oni dla was na podobieństwo Boga” (IV,11).

Analiza idei moralnych *Pasterza* i *Didache* — pomijamy tutaj napisane w latach 60-tych I w. *Objawienie Jana*, ponieważ nie zawiera ono zaleceń moralnych — pozwala wysnuć wniosek, że w I wieku wyznawcy Jezusa głosili moralność o charakterze plebejskim i antypluto-

<sup>104</sup> Akademiik Wilpper wykazał, że występujące w utworach I wieku słowo „chrześcijanie” jest późniejszą interpolacją. Por. *Powstanie literatury chrześcijańskiej*. Cyt. wyd., s. 19—38.

kratycznym. Postulat ograniczenia bogactwa i hojnego wsparcia biednych, wychwalanie i idealizowanie pracy fizycznej, pogarda dla próżniaków, żądanie łagodnego obchodzenia się z niewolnikami — wszystko to świadczy o tym, że etyka sekt judeochrześcijańskich I w. wyrażała nastroje i uczucia ludzi biednych, niezamożnych. Z drugiej strony należy z całym naciskiem podkreślić okoliczność, że chrześcijaństwo nawet w najwcześniejszej swej fazie rozwoju — jak widzimy na przykładzie *Didache* — nie żądało zmiany ustroju społecznego i nadawało sankcję nadprzyrodzoną wyzyskowi niewolniczemu.

Wraz z przemianami społeczno-politycznymi, które zaszły w gminach wczesnochrześcijańskich w okresie między powstaniem judejskim lat 60-tych pierwszego wieku i powstaniem Bar Kochby w II w. zmienił się także charakter etyki wczesnochrześcijańskiej. Fakt, iż chrześcijaństwo zerwało z judaizmem, że przyjęło wiele elementów filozofii stoickiej i pogańskich wierzeń religijnych, oraz okoliczność, że w ruchu wczesnochrześcijańskim uzyskały supremację elementy umiarkowane, rekrutujące się z zamożnych warstw klas posiadających — nie mogły nie znaleźć swego odzwierciedlenia w ideach moralnych, zawartych w literaturze chrześcijańskiej II w.

Różnicę między etyką chrześcijańską I w. a naukami moralnymi, głoszonymi w gminach chrześcijańskich II w., można w najbardziej jaskrawy sposób zaobserwować na przykładzie napisanych w latach trzydziestych II w. listów przypisywanych mitycznemu apostołowi Pawłowi.

Pierwsza okoliczność, która rzuca się w oczy przy czytaniu *Listów*, to zupełny rozkład i rozprzężenie moralne, z którym walczyli autorowie listów. Wówczas, gdy sekty judeochrześcijańskie albo przedchrześcijańskie z I w. — jak dowodzi literatura tego okresu — cechowała czystość obyczajów, charakterystyczna dla środowiska ludzi pracy, w gminie chrześcijańskiej rozpowszechniało się w II w. cudzołóstwo i różne zбочzenia seksualne. W I rozdziale listu do Rzymian mówi się o niemoralnych stosunkach płciowych oraz rozpuście, panującej wśród członków gminy (Rzym I, 26—31), w pierwszym liście do Koryntów o kazirodztwie, cudzołóstwie i zбочzeniach seksualnych (I Kor. V, 1; 11, 9), w liście do Galatów o cudzołóstwie i rozpuście (Gal. V, 19). Przykładów takich nie brak w *Listach* w większej ilości. Wskazują one wymownie na okoliczność, że opisane przez rzymskich pisarzy — Senekę, Lukiana i in. — objawy moralnego rozkładu wyższych sfer społeczeństwa rzymskiego, przejaw kryzysu ustroju niewolniczego, odejście od spraw politycznych, zniechęcenie do życia, występowały w II w. także w chrześcijaństwie pierwotnym.

Piętnując rozwiązłość obyczajów autorowie listów przeciwstawiają jej daleko posuniętą wstrzemięźliwość płciową, graniczącą niemal z ascezą (por. np. I Kor. VII — 7—9, 27, 29—31). Poza tym głoszą oni samoopanowanie, spokój ducha, umiarkowanie i inne cnoty stoików (por. np. Efez. IV, 31).

Zachowując zasadnicze założenia etyki wczesnochrześcijańskiej z poprzedniego okresu — pokorę, uległość, przebaczenie wrogom, umiłowanie nieprzyjaciół i ciemężycieli — autorowie *Listów* zwracają znacznie większą niż dotychczas uwagę na podporządkowanie wyzyskiwanych wyzyskiwaczom. W liście do Kolosan czytamy: „Słudzy, bądźcie we wszystkim posłuszni panom ziemskim, służąc nie tylko pozornie, aby się ludziom podobać, ale w szczerości serca bojąc się Boga” (Kol. III, 22). W liście do Tytusa także nie brak pouczenia, aby niewolnicy całkowicie podporządkowali się woli swoich właścicieli i wiernie im służyli: „Sług nauczaj, aby byli poddani panom swoim, we wszystkim się im podobając, niczego nie odmawiając, w niczym nie oszukując, ale we wszystkim wierność uprzejmą pokazując, aby naukę naszego Zbawiciela Boga we wszystkim zdobyli”. (Tyt. IV, 9—10). W innym zaś liście przemawiający w imieniu mitycznego apostoła autor powiada: „Słudzy, bądźcie posłuszni panom ziemskim z bojaźnią i lękiem, w prostocie serca waszego, jako Chrystusowi, nie służąc tylko pozornie, aby się ludziom podobać, ale jako słudzy Chrystusowi, wolę Bożą wypełniając z serca”. (Efez, IV, 5—6).

Zwracając się do niewolników, aby „z bojaźnią i lękiem”, służyli swoim właścicielom, autor listu do Efezjan zupełnie otwarcie postuluje bezwzględne posłuszeństwo ciemężonych wobec ciemężycieli, zaś porównanie służby niewolniczej do służby bożej niedwuznacznie świadczy o nader przychylnym ustosunkowaniu się oficjalnego ideologa chrześcijaństwa pierwotnego do instytucji niewolnictwa, o traktowaniu przezeń niewolnictwa jako stanu naturalnego i boskiego.

W *Listach* znajdujemy także liczne wypowiedzi na temat, jaki winien być stosunek chrześcijan do broniących ustroju niewolniczego władz rzymskich. W liście do Rzymian zamieszczona jest sławetna formuła, która na przestrzeni dziejów, od niewolnictwa aż do współczesnego kapitalizmu, służyła i służy dla uzasadnienia i gloryfikacji panowania klas posiadających: „Každy niechaj będzie poddany władzom wyższym. Nie masz bowiem władzy, jeno od Boga, a te, które są, od Boga są ustanowione. Przeto, kto się sprzeciwia władzy, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu. A kto się sprzeciwia, sam na siebie ściąga potępienie, przełożeni bowiem nie są na postrach uczynkowi dobremu, ale złemu. A chcesz nie obawiać się przełożonego? Czyn dobrze, a będziesz u niego we czci. Jest bowiem dla ciebie sługą Bożym ku dobremu. Jeślibyś

jednak źle uczynił, lękaj się nie bez powodu, bowiem miecz nosi: wszak jest sługą Bożym i mścicielem zagniewanym na tego, który źle czyni. Przeto z obowiązku bądźcie poddani nie tylko dla kary, ale też w sumieniu. Dlatego też i podatki płacie, bo przełożeni są sługami Bożymi, pilnującymi swej służby. Oddajcie przeto wszystkim, coście powinni: komu podatek, podatek; komu cło, cło; komu uległość, uległość, komu cześć, cześć". (Rzym. XIII, 1—7: por. także Tyt. III,1).

Afirmacja niewolnictwa, nakaz bezwzględnego podporządkowania się wyzyskiwaczom, gloryfikacja ustroju opartego na nędzy i wyzysku mas, głęboki antyhumanitaryzm — oto co cechuje rozważania etyczne listów apostoła Pawła. Nic dziwnego więc, że listy apostoła Pawła zostały przez reprezentujący interesy klas posiadających kler włączone do kanonu Nowego Testamentu, że zalecenia i idee moralne Listów Pawłowych spełniały i spełniają do dnia dzisiejszego — obok i na równo z naukami moralnymi ewangelii — szczególnie doniosłą rolę w dziedzinie ideologicznego ujarznienia mas pracujących.

Głęboki antyhumanitaryzm zaznacza się także w tych miejscach Listów, które poświęcone są omówieniu roli kobiety w społeczeństwie.

W okresie gdy opracowane zostały listy Pawła, to znaczy w połowie II w., kobiety korzystały w Rzymie — jak wiadomo — z wielu uprawnień, posiadały własne majątki, zajmowały stanowiska w organach municypalnych, odgrywały wybitną rolę w życiu towarzyskim, a rząd Antonina Piusa, kierując się tezą o równości kobiety i mężczyzny pod względem godności ludzkiej przedsięwziął nawet pewne reformy zmierzające do polepszenia sytuacji prawnej kobiety<sup>105</sup>.

W tym czasie, kiedy wybitni przedstawiciele społeczeństwa rzymskiego troszczyli się o zaspokojenie aspiracji kobiety, ideologowie chrześcijańscy — na ogół niechętnie usposobieni do judaizmu, z którym musieli często toczyć batalie ideologiczne — przynosili na grunt rzymski, patriarchalny, konserwatywny stosunek mozaizmu do kobiety. Tak na przykład czytamy w Listach: „Niewiasty niech będą uległe mężom swoim jako Panu, bo mąż jest głową rodziny, jako Chrystus jest głową kościoła, ciała twojego, którego jest zbawicielem. A jako kościół poddany jest Chrystusowi, tak też żony mężom swoim we wszystkim poddane być mają". (Efez. V, 22—24).

W liście do Tymoteusza znajdujemy nieco inne uzasadnienie pełnej zależności kobiety od mężczyzny: „A nauczać niewieście nie pozwalałam, ani też przewodzić nad mężem, ale zachowywać się w milczeniu. Bo Adam stworzony jest pierwszy, potem Ewa i nie Adam był zwiedziony. Niewiasta bowiem była zwiedziona i dopuściła się przestępstwa. Ale

<sup>105</sup> Wipper *Powstanie literatury chrześcijańskiej*, s. 252.

zbawiona będzie przez rodzenie dzieci, jeśli trwać będzie w wierze, w miłości oraz w świętobliwości połączonej ze skromnością". (Tym. II, 12—15).

Biblijnym mitem o grzechu Ewy *Listy* usprawiedliwiają więc swój nietolerancyjny, wprost pogardliwy stosunek do kobiet.

Porównując nakazy moralne zawarte w literaturze chrześcijańskiej I wieku i w listach pawłowskich, niesposób oprzeć się wrażeniu, że ślady sympatii do biedaków i pracy fizycznej, które znajdujemy w *Didache* i *Pasterzu*, zostały całkowicie usunięte z przypisywanych apostołowi Pawłowi listów. Nie można również nie wskazać na fakt, że w utworach I w. brak jest jakichkolwiek wzmianek o podporządkowaniu się i posłuszeństwie wobec rzymskiego państwa niewolniczego, podczas gdy w *Listach* jest ich kilka.

Znaczne różnice w treści idei moralnych chrześcijaństwa I i II wieku, uwarunkowane środowiskiem i epoką, w której idee te powstały, nie mogą jednak przesłonić faktu, że zarówno moralność czcicieli Jezusa z I w., jak i poglądy etyczne listów pawłowskich mają wspólny, religijny charakter, tzn. zmiernają nie do realnego wyzwolenia ludzi pracy, lecz do stworzenia dla nich pocieszenia „duchowego”, że głosząc ideę samoponiżenia, niesprzeciwiania się złu, pogodzenia się ze swoim losem w życiu doczesnym i umiłowania wyzyskiwaczy. Obie doktryny w rezultacie przyczyniały się obiektywnie do odciążania mas od walki o zmianę ustroju społecznego przenosząc problem wyzwolenia na płaszczyznę życia pozagrobowego.

Nader ważne znaczenie dla zrozumienia charakteru szkoły mitologicznej posiada także problem stosunku przedstawicieli tej szkoły do religii. Ze względu na ich stosunek do religii — jak już wspomnieliśmy — należy reprezentantów koncepcji negacji Jezusa podzielić na dwa odłamy: ateistyczny, który jest przeciwny wszelkiej religii, oraz fideistyczny, zmiernający do zastąpienia chrystianizmu bardziej wysubtelnionymi doktrynami religijnymi. Fakt odmiennego ustosunkowania się przedstawicieli szkoły mitologicznej do religii należy podkreślić tym bardziej, że literatura burżuazyjna — omawiająca poglądy reprezentantów koncepcji mitologicznej — całkowicie ignoruje różnice dzielące ateistów i fideistów ze szkoły mitologicznej, rozpatrując ich poglądy jako identyczne w swej treści. Dzieje się tak dlatego, ponieważ dla burżuazyjnej oficjalnej nauki uniwersyteckiej ważny jest wyłącznie fakt istnienia Chrystusa i na tej podstawie kwalifikuje ona wszystkie poglądy mitologów jako tożsame, nie różniące się w istocie od siebie<sup>106</sup>.

<sup>106</sup> Por. np. A. Schweitzer *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Cyt. wyd., s. 141—161, 444—497.

Tego błędu, tzn. traktowanie poglądów sceptyków ze szkoły mitologicznej na religię jako jednakowych — chociaż z innego punktu widzenia — nie ustrzegł się także akademik Wipper, który charakteryzując poglądy szkoły mitologicznej, pisze: „My nie powinniśmy być wprowadzeni w błąd tą na pierwszy rzut oka zdecydowaną krytyką, którą znajdujemy w pracach B. Smitha, Niemojewskiego i innych. Ta krytyka w żadnym wypadku nie była skierowana przeciw religii chrześcijańskiej w ogóle. Zadanie, jakie stawiali przed sobą burżuazyjni „krytycy” chrześcijaństwa końca XIX i początku XX w. polegała tylko na oczyszczeniu chrześcijaństwa”<sup>107</sup>. To twierdzenie Wippera nie jest zupełnie ściśle. Poza uczonymi typu Drewsa, Smitha, Kalthoffa, którzy rzeczywiście chcieli oczyścić chrześcijaństwo od niektórych — jawnie sprzecznych ze zdrowym rozsądkiem lub nauką — dogmatów, istnieją jeszcze tacy przedstawiciele szkoły mitologicznej (np. Bauer, Robertson, Niemojewski), którzy zdecydowanie odrzucali każdą próbę odwoływania się do zjawisk i sił nadprzyrodzonych.

Przypatrując się poglądom tych spośród przedstawicieli burżuazyjnej szkoły mitologicznej, którzy wystąpili przeciw tradycyjnym dogmatom chrześcijaństwa i dążyli do skontruowania nowych systemów teologicznych, zupełnie wyraźnie widzimy, że wspólny był motyw, jakim się oni kierowali negując słusność religii chrześcijańskiej i jej praktyczną użyteczność dla klas posiadających. Tym motywem był daleko posunięty sceptycyzm wobec dogmatyki kościelnej, wynikającej z niezbitego dla nich faktu, że Jezus Chrystus nigdy nie istniał.<sup>108</sup> Przekonanie o mityczności tej postaci zrodziło zwątpienie w opisane przez ewangelie wydarzenia, a tym samym podważyło w oczach Kalthoffa, Drewsa i innych cały tradycyjny schemat pochodzenia chrześcijaństwa. Uznając Jezusa za postać mityczną i wszystkie dokonane przezeń czyny za baśnie, badacze ci nie mogli przyjąć — wzorem uczonych liberalnych — racjonalistycznego tłumaczenia cudów ewangelicznych jako metody pogodzenia wiary chrześcijańskiej z nauką.

Wykazując bezpodstawność religii chrześcijańskiej, opierającej swe dogmaty na cudach, wymysłach i baśniach, Drews, Smith i Kalthoff nie chcieli jednak w ogóle zrezygnować z religii i teologicznego sposobu myślenia<sup>109</sup>. Dlatego też starali się oni na miejsce tradycyjnej religii chrześcijańskiej wprowadzić inny, bardziej wysublimowany system, który — wyrzekając się bajek i mitów — bardziej przemawiałby

<sup>107</sup> R. J. Wipper *Rim i rannije christianstwo*. Cyt. wyd., s. 7.

<sup>108</sup> Por. W. B. Smith *Ecce Deus*. Cyt. wyd., s. 5, 16; A. Kalthoff *Światopogląd religijny*. Warszawa-Kraków 1905, s. 160—164; A. Drews *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*, Cyt. wyd., s. 108.

<sup>109</sup> W. B. Smith najdobitniej postawił ten problem zaznaczając, że odrzuca Jezusa — człowieka, ale nie Jezusa — boga. Por. *Ecce Deus*. Cyt. wyd., s. 42—43.



wierzącym do rozumu. Działalność Drewsa i Kalthoffa przypada na początek XX stulecia, tzn. na okres, kiedy wraz z wkroczeniem kapitalizmu w stadium imperializmu zaostrzają się wszystkie sprzeczności tego ustroju, a przede wszystkim jego podstawowy antagonizm między klasą robotniczą a burżuazją. W tych warunkach badacze typu Drewsa nie chcieli zrezygnować z religii jako ideologicznego instrumentu ujarznienia ludzi pracy i pogodzenia ich z istniejącym ustrojem społeczno-ekonomicznym. Zdawali sobie sprawę ze społecznej funkcji religii i upatrywali w niej skuteczne narzędzie do walki z rewolucyjnym ruchem proletariackim i materialistycznym poglądem na świat. Tak np. Drews zupełnie jawnie tłumaczył konieczność zachowania religii potrzebą utrzymania ludu w posłuszeństwie, a także wymogami walki z materializmem. Usiłując przekonać klasy posiadające, że niekoniecznie muszą się troszczyć o rozpowszechnienie właśnie chrześcijaństwa, gdyż jego — Drewsa — religia może z lepszym pożytkiem pełnić funkcję ideologicznego ujarznienia ludzi pracy, Drews pisał: „Państwo, jako takie, nie jest zainteresowane w utrzymaniu jakiejś określonej religii, tylko w tym, aby religia w ogóle była zachowana ludowi jako ostoją jego kulturalnego bytu. Bowiem bez świadomości religijnej jednolity organizm państwowy zostałby w sposób anarchiczny rozłożony na swe części składowe, a wypełnianiu obowiązków świeckich towarzyszyłby brak wewnętrznego przekonania o ich słuszności”<sup>110</sup>. Zaś w swoim głośnym dziele *Die Christusmythe* Drews — atakując materializm i starając się ocalić religię stwierdza: „Nie ma obecnie żadnej innej alternatywy, oprócz następującej: albo spokojnie przyglądać się z dnia na dzień coraz bardziej wzbierającemu potokowi naturalizmu, grożącemu utopieniem ostatnich resztek religijnego sposobu myślenia, albo uratować ugasający płomień religii przy pomocy panteizmu, na drodze stworzenia religii niezależnej od kościoła”<sup>111</sup>.

Na marginesie tych słów Drewsa, Włodzimierz Lenin pisze: „Znany uczony niemiecki, Arthur Drews, obalając w swej książce »Mit o Chrystusie« religijne przesady i bajki, dowodząc, że żadnego Chrystusa nie było, na końcu książki wypowiada się za religią, tylko że odnowioną, oczyszczoną, bardziej wyrafinowaną, zdolną do przeciwstawienia się »z dnia na dzień coraz bardziej wzbierającemu potokowi naturalistycznemu«. Jest to reakcjonista wyraźny, świadomy, otwarcie pomagający wyzyskiwaczom w zastąpieniu starych i zgnitych przesądów religijnych nowiutkimi, jeszcze bardziej wstrętnymi i podłymi”<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> A. Drews *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*, s. XI.

<sup>111</sup> A. Drews *Die Christusmythe*. Cyt. wyd., s. 238.

<sup>112</sup> Lenin *O znaczeniu wojującego materializmu*. W. Lenin, Marks, Engels, Marksizm. Warszawa 1949, s. 233.

Zmierzając za wszelką cenę do uratowania ideologii religijnej, której wpływy w okresie imperializmu — w związku z zaostrzeniem i pogłębieniem się antagonizmów klasowych, wzmożeniem ruchów rewolucyjnych i wzrostem świadomości mas — poważnie maleją, Drews posunął się tak daleko, że swą religię panteistyczną, czy konkretnego monizmu, jak ją w innym miejscu nazywa,<sup>113</sup> oczyścił od wszelkich pośredników boskich, aniołów i obrzędów rytualnych. Uproszczenie wiary — identyfikowanie boga z przyrodą<sup>114</sup>, zniesienie organizacji kościelnej<sup>115</sup>, wyrugowanie sakramentów<sup>116</sup> — miało na celu zbliżyć religię do mas, zlikwidować kryzys religijny, który, zdaniem Drewsa, nastąpił wskutek postępu wiedzy i w związku z różnymi odkryciami naukowymi<sup>117</sup>.

Także inni przedstawiciele szkoły mitologicznej konstruują swoje własne systemy religijne. Można tutaj wskazać na Kalthoffa, który dla nadania swojej doktrynie oblicza naukowego — akceptował osiągnięcia współczesnego przyrodoznawstwa — teorię ewolucji, prawo zachowania energii i inne<sup>118</sup>, co wcale nie przeszkodziło mu w uznawaniu siły nadprzyrodzonej, modlitw i nauczania religii w szkołach<sup>119</sup>. Ubolewając nad upadkiem wiary i moralności (chrześcijańską moralność Kalthoff identyfikuje oczywiście z moralnością w ogóle), upadkiem spowodowanym wedle niego rozwojem badań naukowych i wadliwą, błędną polityką kościoła, który chce z wierzących uczynić ślepe, bezmyślne narzędzie dla realizacji swoich celów<sup>120</sup>, Kalthoff przeciwstawia tradycyjnej religii chrześcijańskiej swą własną religię, nie uznającą cudów ewangelicznych i innych propagowanych przez kościół mitów. Nie występując tak jawnie jak Drews przeciw masom pracującym i materialistycznemu pogładowi na świat — zależało mu bowiem na zdobyciu popularności wśród robotników — Kalthoff nadaje swej koncepcji, gdy dochodzi do sformułowania istoty jego religii, zupełnie określone oblicze klasowe. Podstawową zasadą i treścią tej religii jest miłość człowieka do człowieka i miłość człowieka do boga, który z kolei sam jest przepelniony miłością do ludzi. „Bóg mój miłość”: czyli miłość jest całą treścią mej wiary — w religijnej ekstazie wykrzykuje reformator wiary — najwyższym moim obowiązkiem, moim wewnętrznym boskim życiem, jest mi ona najwyższym prawem mego istnienia, celem ostatecznym moich czynów! Nie owa mała, wygodna egoistyczna mi-

<sup>113</sup> Por. A. Drews *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*. Cyt. wyd., s. 112.

<sup>114</sup> Tamże, s. 113.

<sup>115</sup> A. Drews *Freie Religion. Gedanken zur Weiterbildung und Vertiefung der Religion für die Gottsucher unserer Tage*. Jena 1921, s. 19.

<sup>116</sup> Tamże.

<sup>117</sup> *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes*, s. 110, 121.

<sup>118</sup> A. Kalthoff *Światopogląd religijny*. Cyt. wyd., s. 19—37, 102—121.

<sup>119</sup> Tamże, s. 45—50, 177—184, 204—214.

<sup>120</sup> Tamże, s. 67—69.

łość, co szczęścia szuka w niezakłóconym spokoju sumienia, ale ta wielka, ta potężna, ta boska miłość, która z każdego brzemienia na własnych ramionach nową siłę do dźwignania czerpie, w nową cierpliwość i miłosierdzie się zbroi; miłość która wszelkie niszczące ciosy losu w święte i wielkie doświadczenia życia zamienia, a ze wszystkich mógł świata nowe życie ducha roznieca"<sup>121</sup>.

W powyższym oświadczeniu Kalthoffa zawarty jest cały sens jego religii. Eliminując cuda i baśnie ewangeliczne Kalthoff starał się zachować wiarę w Boga, a także jeden z najważniejszych postulatów etycznych chrześcijaństwa — miłość bliźniego, przeciwstawioną, jak zwykle, wszelkiej walce rewolucyjnej, postulując istnienie „boskiej miłości”, która „z każdego brzemienia na własnych ramionach nową siłę do dźwignania czerpie i uzbraja w cierpliwość i miłosierdzie”, Kalthoff niedwuznacznie wypowiadał się przeciw rewolucyjnym dążeniom do zmiany sytuacji, rodzącej ucisk i krzywdę.

Biegunowo przeciwstawne stanowisko wobec problemu religii zajmował drugi odłam burżuazyjnych mitologów.

Dla Brunona Bauera negacja istotnych walorów religii i ateistyczny pogląd na świat były konsekwencją jego doktryny filozoficznej. Ponieważ chrześcijaństwo było fałszywym wyrazem wyalienowanej przez człowieka powszechnej samowiedzy, to dla Bauera i innych młodoheglistów było sprawą jasną, że należy chrześcijaństwo zwalczać, aby przywrócić człowiekowi jego własną samowiedzę, która — rozwijając się stale i doskonaląc — wznosi się po odrzuceniu religii na wyższy stopień.<sup>122</sup>

Wedle Bauera wystarczy pokazać ludzkości, że chrześcijaństwo było przejściowym etapem w rozwoju powszechnej i nieskończonej samowiedzy, aby zrozumiała swój błąd — uznanie chrystianizmu za religię prawdziwą — odwróciła się w ogóle od religii i przyjęła jako swój światopogląd bauerowską filozofię samowiedzy. Demaskując irracjonalny charakter dogmatów chrześcijańskich i niedorzeczność czynów popełnionych przez mesjasza chrześcijańskiego, Bauer zapytuje: „Takie sprawy zaprzętały uwagę ludzkości i męczyły ją półtora tysiąca lat?” i odpowiada: „Tak, ona musiała się nimi męczyć, gdyż następny wielki, olbrzymi krok można było postawić dopiero po takich męczarniach i wysiłkach. Samowiedza miała w ewangeliach do czynienia sama ze sobą, jakkolwiek ze samą sobą w wyalienowanej postaci, a więc ze straszną parodią swojego „Ja” — stąd czar, który pociągał ludzkość, krępował, i tak długo — póki samą siebie nie odnalazła — wszystko

<sup>121</sup> A. Kalthoff *Światopogląd religijny*. Cyt. wyd., s. 54.

<sup>122</sup> Por. B. Bauer *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Bd 3. Cyt. wyd., s. 311—318; por. także *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Cyt. wyd., s. 199, 202—203.

jej mógł narzucić, aby w zamian otrzymać jej odbicie. W niewoli swego własnego odbicia ludzkość została wychowana, aby mogła tym gruntowniej przygotować wolność i tym głębiej i goręcej objąć ją, gdy wreszcie nadejdzie. Najgłębsza i najstraszniejsza alienacja miała stworzyć przesłanki, pośredniczyć w przygotowaniu, czynić drogą wolność, która panować będzie po wsze czasy...<sup>123</sup>

Czołowy reprezentant szkoły mitologicznej, John Mackinnon Robertson, zwalczał religię dlatego, że upatrywał w niej oszustwo ze strony kleru, który stara się drogą fabrykacji cudów i preparowania różnych kłamliwych legend zaciemnić umysł ludzki i podporządkować ludzkość swoim niegodziwym celom. „Uważać, że wszystkie opowieści o cudach wytworzone zostały przez dobrą wiarę — pisze — gdy rozmyślnie fabrykowanie sfałszowanych dokumentów i sfałszowanie prawdziwych stanowiło główne zadanie literackiej działalności kościoła — oznacza całkowicie ignorować prawdziwy stan rzeczy”<sup>124</sup>.

Inny przedstawiciel szkoły mitologicznej, Georg Brandes, występował przeciw religii i żądał jej unicestwienia, ponieważ czyni ona — jego zdaniem — z ludzi ślepców, niweczy i kaleczy osobowość ludzką wpajając przekonanie o istnieniu niepoznawalnego, fantastycznego świata sił nadziemskich, któremu człowiek winien się podporządkować<sup>125</sup>.

Z podobnych względów — traktując religię jako ideologię szerzącą ciemnotę i zabobon — przeciwstawiał się teologicznemu światopoglądowi Andrzej Niemojewski.

Ujmowanie religii jako narzędzia — i jednocześnie rezultatu — oszukańczych manewrów duchowieństwa, upatrywanie w niej wyrazu ciemnoty i barbarzyństwa — oto, co cechuje rozważania przedstawicieli szkoły mitologicznej na temat genezy i istoty wierzeń religijnych. Traktując w ten sposób religię dochodzą oni zazwyczaj do wniosku, że upowszechnienie wiedzy, wpajanie ludziom naukowego poglądu na świat jest wystarczającym środkiem i dostateczną gwarancją zniszczenia zasadzającej się na nieuświęceniu i ciemnocie religii, która utraci rację bytu z chwilą, gdy społeczeństwo stanie się oświecone. Niemojewski np. uważał, że ludzie wierzą księżom i teologom innych wyznań dlatego, że w okresie setek lat uczeni nie potrafili prawidłowo ująć problemu pochodzenia boga.

Kierując się takim naiwnym wyobrażeniem, nie odbiegającym jednak wcale daleko od poglądów innych przedstawicieli szkoły, Niemojewski uważał, że najważniejszym zadaniem religioznawców jest rozpowszechnienie wiedzy o znalezionych w Azji pomnikach starożytnego piśmienia

<sup>123</sup> B. Bauer *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Bd III, Cyt. wyd., s. 311—312.

<sup>124</sup> J. M. Robertson *Geschichte des Christentums*. Cyt. wyd., s. 129.

<sup>125</sup> Por. Brandes *Urchristentum*. Berlin 1927, s. 11—12.

nictwa, spopularyzowanie naukowych poglądów na powstanie *Starego i Nowego Testamentu*, co ma w rezultacie doprowadzić do zanikania wyobrażeń religijnych. „Jeżeli tylko wyniki badań nad Starożytnym Wschodem dojdą rzeczywiście do wiadomości ogółu — pisał Niemojewski — to niezawodnie ludzie będą więcej wierzyli przyrodnikom niż księżom, a zamiast posyłać pieniądze na świętopietrze, będą woleli obracać je na budowę szkół, uniwersytetów i zakładów doświadczalnych, powaga zaś nieomylnego papieża i skubiącego ciemny lud księdza zostanie zachwiana”...<sup>126</sup>

Idealistyczne ujęcie zjawisk społecznych powodowało też, że ateści ze szkoły mitologicznej nie potrafili ujawnić rzeczywistych źródeł religii we współczesnym społeczeństwie.

Spoglądając przez pryzmat swojego — obiektywnie skażonego przez charakter klasowy — burżuazyjnego światopoglądu na stanowiący fantastyczne odzwierciedlenie ziemskich porządków świat istot nadprzyrodzonych, ateści ze szkoły mitologicznej ujmują problem religii niezwykle powierzchownie i ograniczają się do stwierdzenia, że wierzenia religijne zasadzają się na ciemnocie i niewiedzy. Natomiast nie wyjaśniają, dlaczego tak się dzieje, że w warunkach rozwiniętej techniki i nauki oraz panowania człowieka nad przyrodą, ludzie pozostają w niewoli różnych przesądów, zabobonów, ciemnoty.

Bauer, Brandes i in. nie tylko nie demaskowali prawdziwych źródeł religii, lecz akceptowali ustrój społeczny, który codziennie rodzi tysiące nieszczęść i tragedii ludzkich, a tym samym — przy braku rewolucyjnego uświadomienia — rodzi także religię, która ten ustrój podtrzymuje. W żadnym z ich dzieł nie widzimy żądania zmiany warunków społecznych, ożywiających i podsycających wiarę w istnienie świata nadprzyrodzonego. Dla przykładu można wskazać na Bauera, który nawet w najwcześniejszym okresie swej działalności politycznej, gdy w jego przemówieniach i pismach dzwięczała nuta radykalizmu politycznego oficjalnie nie występował nie tylko przeciw porządkom junkiersko-wielokapitalistycznym, ale nawet przeciw despotycznemu państwu Hohenzollernów<sup>127</sup>. W redagowanej przez siebie „Allgemeine Literatur-Zeitung” Bauer kruszył kopie w walce z kierunkiem politycznym, reprezentowanym przez Marksa i „Gazetę Reńską” przeciwstawiając się dążeniom do urzeczywistnienia wolności politycznej i prawnej. Jedyny cel swej działalności społecznej i naukowej Bauer upatrywał bowiem w krytyce chrześcijańskiego charakteru państwa pruskiego i w wyeliminowaniu religii z życia społecznego<sup>128</sup>. Niechęć do demo-

<sup>126</sup> Lambro (pseudonim A. Niemojewskiego), *O pochodzeniu naszego boga*. Wyd. 2, Warszawa 1907, s. 7—8.

<sup>127</sup> Por. Franciszek Mehring *Karol Marks, Historia jego życia*. Warszawa 1952, Książka i Wiedza, s. 25.

kratycznych i rewolucyjnych sił, broniących interesów narodu niemieckiego znalazła wyraz w wielu pracach Bauera. Tak np. pisał on w artykule *Rok 1842*: „Wszyscy ci, którzy w socjalizmie znaleźli nowe słowo, stanowiące ich hasło dla tłumu... nie przyznając się do tego sami przed sobą, reprezentują tylko interesy gnuśnej masy”<sup>129</sup>. W późniejszym czasie Bauer — jak wiadomo — stoczył się całkowicie na pozycje reakcyjne i bronił polityki Bismarcka<sup>130</sup>. Podobnie przedstawia się sprawa z Niemojewskim, z tą jednak różnicą, że większe zacofanie ziem polskich, wszechmoc kleru, panowanie zaborców wpłynęły na to, iż jego radykalizm polityczny sięgał początkowo znacznie dalej niż u Bauera.

Jest rzeczą niezmiernie charakterystyczną, że w parze z nienawiścią do religii szła u Bauera i innych ateistów ze szkoły mitologicznej niechęć i pogardliwy stosunek do mas, które są w warunkach kapitalizmu przeważnie wierzące. Nie czyniąc nic, aby zmienić sytuację życiową mas pracujących i realnie zagwarantować wyzwolenie ludzi spod panowania religii, ograniczali się do pogardliwego traktowania z góry — z piedestału elity umysłowej — „głupich fanatyków religijnych”. Każdy, kto czytał dzieła Bauera, wie, z jaką fanatyczną wprost nienawiścią mówi on o „ciemnej masie” („finstere Masse”, „dunkle Masse”)<sup>131</sup>. Nawet najbardziej liberalny z ateistów — mitologów, duński historyk literatury Georg Brandes, ustosunkował się także z antypatią i niechęcią do mas ludowych przeciwstawiając im oświeconych inteligentów, przeświadczonych o szkodliwości religii. „Istnieje dzisiaj w takich krajach jak Holandia, Niemcy, Francja, Anglia — pisał — mniejszość, która rzeczywiście obdarzona jest zdolnością krytycyzmu. Jej przekonania — jedynie poprzez kontakt duchowy — staną się stopniowo przekonaniem bezmyślnej masy” (gedankenlose Menge)<sup>132</sup>.

Na zakończenie chciałbym — gwoli otrzymania pełnego obrazu działalności naukowej szkoły mitologicznej — podsumować swe wypowiedzi, dotyczące oceny tej szkoły, jak również dodać kilka nowych uwag.

Szkoła mitologiczna reprezentuje znaczne walory naukowe — i co odróżnia ją od innych szkół burżuazyjnych — uczyniła wiele dla

<sup>128</sup> Por. B. Bauer *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*. Cyt. wyd., s. 218—221.

<sup>129</sup> „Allgemeine Literatur-Zeitung”. Charlottenburg 1844. Heft VIII, s. 7.

<sup>130</sup> Por. A. Schweitzer *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Cyt. wyd., s. 142.

<sup>131</sup> Por. np. B. Bauer *Das Urevangelium und die Gegner der Schrift: Christus und die Casaren*. Cyt. wyd., s. 76—78. Krytykując Bauera za jego pogardliwy stosunek do mas ludowych Marks i Engels zaznaczyli że jego filozofia „czepie swą absolutną sławę z krytycznego poniżenia, odrzucenia i przekształcenia masy w ogóle”. (*Die Heilige Familie*. Cyt. wyd., s. 249).

<sup>132</sup> Por. G. Brandes *Urchristentum*. Cyt. wyd., s. 44.

wzbogacenia naszej wiedzy o chrześcijaństwie pierwotnym, przeprowadziła pożyteczną krytykę irracjonalizmu dogmatyki kościelnej. Radykalne wystąpienie przeciw tradycyjnej wersji pochodzenia chrześcijaństwa, uświęconej autorytetem kościoła i państwa, stanowiły dowód wielkiej odwagi ze strony reprezentantów tej szkoły. Za swe badania w zakresie chrześcijaństwa pierwotnego — znacznie przewyższające wszystko, co zostało dla nich zrobione w tej dziedzinie — Bauer, Drews, Smith i wszyscy inni przedstawiciele szkoły mitologicznej ogłoszeni zostali nieukami, ignorantami, dyletantami<sup>133</sup>. Każdy z przedstawicieli szkoły mitologicznej był ze strony społeczeństwa kapitalistycznego narażony na tysiące szykan. Bruno Bauer został za krytyczną analizę *Nowego Testamentu* pozbawiony docentury i odsunięty na zawsze od pracy dydaktycznej; przeciw Drewsowi organizowano w Niemczech demonstracje i wiece, na których przemawiali księża, pastorowie i profesorowie teologii, solidarnie protestujący przeciw profanacji religii; Niemojewski był przedmiotem ataku ze strony całego Ciemnogrodu, napadano nań na łamach prasy codziennej i czasopism, jak również w specjalnych wydawnictwach poświęconych krytyce jego poglądów (może nawet nie tyle jego poglądów, co jego osoby), przy czym ubóstwo argumentów klerykalnych szło w parze z różnymi wymysłami, a nawet pogroźkami pod adresem Niemojewskiego<sup>134</sup>. Nic więc dziwnego, że w takich warunkach — prześladowań i represji — niewielu badaczy burżuazyjnych odważyło się podać w wątpliwość tradycyjny schemat pochodzenia chrystianizmu.

Wartość poznawcza koncepcji mitologicznej, krytyka irracjonalizmu, osobista odwaga i męstwo reprezentantów szkoły nie mogą nam jednak przesłonić podstawowego faktu, że burżuazyjne, idealistyczne ujmowanie procesu historycznego nie pozwoliło badaczom typu Bauera i Drewsa na przeprowadzenie konsekwentnie naukowych badań, hamowało i krępowało ich inicjatywę w tym kierunku i spowodowało, że wiele problemów — jak widzieliśmy — naświetlali oni w sposób jednostronny lub

<sup>133</sup> „Dyletant”, „laik”, „nieuk” — oto najczęściej spotykane epitety, którymi teologowie chrześcijańscy hojnie szafują pod adresem wszystkich tych badaczy, którzy występują przeciw tradycyjnemu ujęciu genezy chrześcijaństwa. W związku z dążeniem teologów do zdyskredytowania i obniżenia autorytetu zwolenników koncepcji mitologicznej, Drews — który na własnej skórze odczuł do czego zdolni są rozwścieczeni fanatycy z obozu klerykalnego — nie bez słuszności pisał: „... obecnie sprawa przedstawia się w ten sposób, że każdy kto broni stanowiska teologii, określony jest jako „wybitny uczoney” i może oczekiwać wszelkiego poparcia, wówczas, gdy wszyscy bez wyjątku zwolennicy koncepcji negacji Chrystusa uchodzą za nic nie wartych „dyletantów” i mogą być zadowoleni, jeśli nie odbiera się im godności uczonego i nie traktuje ich jako ludzi ujmujących wszystkich na opak, których rozważania nie zasługują na to, by poważnie się nimi zainteresować”. A. Drews *Das Markus — Evangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*. Cyt. wyd., s. 6.

<sup>134</sup> Por. np. T. Miciński *Walka o Chrystusa*. Warszawa 1911.

zgoła fałszywy. Opaczne ujęcie genezy i istoty religii, akceptowanie ustroju społecznego, rodzącego religię i sankcjonowanego przez nią, pogarda do mas, sprowadzenie walki o postęp — oczywiście w wąskim, liberalnym sensie — do walki z religią, stworzenie przez niektórych przedstawicieli szkoły własnych systemów teologicznych — oto długi rejestr błędów i niedostatków szkoły mitologicznej.

Należy więc dostrzec w koncepcjach Bauera, Smitha, Drewsa, Brandesa i innych przedstawicieli szkoły mitologicznej zarówno elementy twórcze, jak i negatywne. Każdy marksista pracujący w dziedzinie religioznawstwa winien w swej twórczości naukowej uwzględnić drobek szkoły mitologicznej, nawiązywać do „pozytywnego jądra” poglądów przedstawicieli tej szkoły — do ich krytyki obskurantyzmu religijnego, krytyki legend Starego i Nowego Testamentu itp. Z drugiej jednak strony należy demaskować wszystkie reakcyjne momenty zawarte w burżuazyjnej koncepcji mitologicznej; próby stworzenia nowej religii, pogardę do mas etc. Pamiętać należy o słowach Lenina, który omawiając poglądy Drewsa, pisał: „Nie znaczy to jednak, by nie trzeba było tłumaczyć Drewsa. Oznacza to, że komuniści i wszyscy konsekwentni materialści, urzeczywistniając w pewnej mierze swój sojusz z częścią postępowej burżuazji, powinni nieugięcie demaskować ją, gdy wpada w reakcyjność. Znaczy to, że uchylać się od sojuszu z reprezentantami burżuazji XVIII w., czyli tej epoki, gdy była ona rewolucyjna, oznaczałoby zdradę marksizmu i materializmu, gdyż „sojusz” z Drewsami, w tej czy innej formie, w tym czy innym stopniu, jest dla nas konieczny w walce z panującymi religijnymi apostołami ciemoty”<sup>135</sup>.

Mimo, że stosunek ateizmu marksistowskiego do szkoły mitologicznej sprecyzowany został jeszcze przez Lenina, spotkać się można z bezpodstawnym twierdzeniem, że marksizm bez wszelkich zastrzeżeń przyjmuje koncepcję szkoły mitologicznej w odniesieniu do problematyki chrześcijaństwa pierwotnego. Tego rodzaju stanowisko zajmuje np. ks. Dąbrowski, pisząc: „Na baczność uwagę zasługuje również fakt, że komunizm zaanektował bez zastrzeżeń pogląd kierunku radykalnego zarówno w odniesieniu do Ewangelii, jak i do postaci Chrystusa”<sup>136</sup>.

Fałszywy pogląd o „aneksji poglądów szkoły mitologicznej przez komunizm” wywołany został — być może — m. in. przez brak marksistowskich publikacji, poświęconych krytyce tej szkoły. Próba przyczynienia się — choćby w pewnym stopniu — do wyjaśnienia stosunku marksistowskiego religioznawstwa do szkoły mitologicznej stanowiła zadanie niniejszej pracy.

<sup>135</sup> Lenin *O znaczeniu wojującego materializmu*. Cyt. wyd., s. 233.

<sup>136</sup> E. Dąbrowski *Ewangelie. Ich powstanie i rodzaj literacki*. Warszawa 1938, s. 9.