





D-r T A D E U S Z Z I E L I Ń S K I
Profesor Uniwersytetu Warszawskiego

R Z Y M I J E G O R E L I G J A

Z A M O Ś Ć
Z Y G M U N T P O M A R A Ń S K I I S P Ó L K A

INSTITUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
88-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
Tel. 26-68-63
<http://rcin.org.pl>

WYDAWCA: WYDZIAŁ HISTORII I FILOZOFII
UNIWERSYTETU W WARSZAWIE

RZYM
I
JEGO RELIGJA

RZYM I JEGO RELIGJA



Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego

Winięte tytułową wykonał Jan Rembowski

D-r TADEUSZ ZIELIŃSKI

Profesor Uniwersytetu Warszawskiego

R Z Y M
I
J E G O R E L I G J A

S T U D J U M

Z CYKLU: WSPÓLZAWODNICY CHRZEŚCJAŃSTWA



Z A M O Ś Ć

ZYGMUNT POMARAŃSKI I SPÓŁKA

INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
00-390 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
Tel. 26-68-63.

PRAWA AUTORSKIE ZASTRZEŻONE
COPYRIGHT BY D-r TADEUSZ ZIELIŃSKI
NINETEEN HUNDRED TWENTY ONE



Tłocznia
WŁ. ŁAZARSKIEGO
w Warszawie



1920

23.146

I.

Rzym współczesny przedstawia dla oka obserwatora ciekawy, a pod wielu względami tragiczny widok: widok żywej i życia spragnionej istoty, zmagającej się ze swoją nadmiernie wielką przeszłością. Wystarcza wmyśleć się w doniosłość tej metamorfozy, jakiej uległ, gdy dawna stolica świata przeistoczyła się w stolicę drugorzędnego państwa europejskiego, w doniosłość tej—jeśli wolno tak się wyrazić — dewaluacji Wiecznego Miasta, aby pojąć ten ból piekący, jakim rdzennych mieszkańców napawa świadomość owej dysproporcji między przeszłością a datą obecną, między symbolem a rzeczywistością. Na ból ten istnieje jeden tylko środek — marzenie, utopja: „Rzym dwakroć światu podyktował swe prawa; podyktuje mu także i po raz trzeci“... Stąd owe porywy, owe bolesne i chorobliwe wysilenia, których skutki oplakane dochodzą nieraz do naszych uszu; nic to innego, jak tylko zjawiska niemal patologiczne w świadomości miasta, które poczuwa się do dziedzictwa wielkiego imienia i któremu ciąży jego położenie obecne: położenie stolicy średniej miary i „kosmopolisu“ o wątpliwej reputacji.

Te wysilenia niezawodnie nieraz jeszcze każą mówić o sobie; wszelako, dopóki nie uwieńcza się one powodzeniem—a powodzenie w zakresie najbliższej przyszłości zgoła jest nieprawdopodobne—Rzym dla świata ucywilizowanego zostanie tem, czem był dotychczas: olbrzymiem miastem - pomnikiem, świadkiem i symbolem dążności kulturalnych europejskiej ludzkości. I, zaiste, rzec można: takim miastem - pomnikiem był on po wszystkie czasy, jakie pomni historia. Łańcuch pamięci rozciąga się tem bardziej, im więcej ogniów dołącza się do przeszłości; nie możemy atoli wskazać czasu, w którym wejrzenia ludzi nie zwracałyby się ku przeszłości, w którym ogniwa minione nie wydawałyby się większe i lepsze od tych, które narastają w terażniejszości. Nietylko Rzymianie współcześni rokoszują się dziełami epok Syxtusa IV albo Juljusza II; nietylko Gibelini ery papiejskiej śnili o światowej władzy cesarów; nietylko opozycja za cesarów wzdychała, na widok forum, za wolnem słowem mówców republikańskich,—ale i oni także, owi republikańscy mówcy widzieli w stuleciach minionych wielkość swego Rzymu: jak góry nad pagórkami, tak ponad Cyceronów i Pompejuszów wznosili się Scypioni i Paulusi okresu wielkich wojen. A dalej wyrastali Regulusi i Fabrycjusze, poza nimi zaś, jeszcze wyżej, Decjusze i Papirjusze, dalej Korjolani i Kamille, aż do olbrzymów bajecznej dawności, synów i współbiesiadników bogów nieśmiertelnych: Romulusów i Num. Zawsze Rzymianin widział przeszłość swoją okoloną majestatem blasku, w którego promieniach wszystkie postacie i przedmioty olbrzymiały do rozmiarów nadziemskich i cudownych.

Przyczynę złudzenia tego tłumaczy nam dziejopis Rzymu, Liwjuś, który sam temu złudzeniu ulegał świa-

domie i chętnie—świadomie, jako dziejopis, chętnie, jako Rzymianin—„miscendo humana divinis“.

Wszystkie lub prawie wszystkie pomniki starożytnego i nowożytnego Rzymu, wprost lub ubocznie, są to pomniki religijne. Rzym i religja od wieków pozostają z sobą w tajemnym pokrewieństwie. Nie bez zasady sam wyraz „religja“, przyjęty przez wszystkie języki kulturalne i w żadnym nie zastąpiony wyrazem tubylczego pochodzenia, stworzony został przez Rzym. „Religja“— jest to coś innego, niż wiara, niż wyznanie, niż pobożność; jest to tajemniczy łańcuch, „wiązący“ (religans) nas z czemś, co istnieje nad nami, na czembykolwiek to coś polegało. Możemy zaniechać wszelkich praktyk pobożności, możemy wyrzec się wszelkich dogmatów, stanowiących pewne wyznanie, możemy nawet utracić wszelką wiarę, a mimo to pozostaniemy religijni póty, dopóki w ujmowaniu wszechbytu zastrzegamy pewną dziedzinę dla tego, co Niepoznawalne, i czujemy się zdolni zająć wobec niego tę lub ową postawę.

Tak rozumiał sam Rzym swoją religję; tak nauczyli się odeń rozumieć ją wszyscy ludzie religijni całego świata kulturalnego. Religja Rzymu przeto, to — nie to samo, co chrześcijaństwo lub katolicyzm, jakkolwiek może ona, rzecz prosta, zasadzać się i na pierwszym i na drugim. Na tem polega właśnie wszechświatowe stanowisko Rzymu nawet i w czasach terażniejszych, daleko wykraczające poza obręb tej dziedziny globu ziemskiego, która poczuwa się do wspólnego z nim wyznania. Można powiedzieć nawet: im mniej filozofja ogólna jednostki przystaje do ram pewnego określonego wyznania, tem bardziej jednostka taka czuć będzie siłę przyciągania Rzymu, jako wszechświatowego ośrodka religijnego. Że tak jest, mieliśmy na to przykład w bardzo niedawnej

przeszłości: majestat Rzymu bynajmniej nie gaśnie wskutek tej przewrotnej i poziomej interpretacji, jakiej uległ on i ulega nadal z winy ubóstwa i ciasnoty poglądów swoich interpretatorów.

Wobec tego również historia rozwoju *religji rzymskiej* jest rzeczą szczególnie zajmującą: badając ją, badamy historję rozwoju religji na jej rodzimym gruncie. To ostatnie twierdzenie wydać się może paradoxem tak zżyliśmy się, pod dyktandem pewnych filologów oraz historyków ostatniego stulecia, z wyobrażeniem Rzymu, jako jakiejś Charybdy kulturalnej, która pochłonięła Grecję oraz Wschód i, ubrawszy się w ich ryszturnek nic własnego świata cywilizowanemu nie dała! Pod względem materialnym wyobrażenie to—z pewnemi zastrzeżeniami—jest wyobrażeniem słusznem, jak przekonamy się z niniejszego także zarysu. Wszelako, w tem tkwi właśnie błąd nadmienionych badaczy, że, nazbyt uwydatniając stronę materialną, zapominają o tem, co przy wszelkich niezaprzeczonych pożyczkach, stanowi odwieczny dorobek Rzymu. Nigdzie zaś waga tego błędu nie występuje tak dobitnie, jak w tem, tutaj poruszonem przez nas, zagadnieniu. Fakt, że Rzym zapożyczał się u Grecji i u Wschodu, nie ulega wątpliwości. Obszar tych rzeczy zapożyczonych jest tak wielki, że żadnego w tym kierunku twierdzenia niepodobna nazwać przesadnem. A jednak, na pytanie: „Więc cóż zostanie z religji rzymskiej, skoro usuniemy z niej wszelkie motywy greckie i wschodnie?”—będziemy mieli prawo odpowiedzieć: „Zostanie — *religja*”.

Wszystkie zaś te nabytki obce, nie pozbawiając religji rzymskiej jej charakteru, jako rdzennego dorobku ziemi rzymskiej, wyposażają badania jej w szczególną ponętę: znaczenie Rzymu, jako miasta-pomnika, uwydatnia się tutaj z niepospolitą siłą.

Spróbujcie, zadomowiwszy się w Rzymie i jego muzeach, sporządzić chronologiczny inwentarz jego skarbów archeologicznych: nieokrzesane i bez smaku, lecz tajemnicze w dobrowolnej prostocie swojej szczątki epoki pierwotnej ustępują miejsca równie nieokrzesanym, ale zadzierzystem dziełom sztuki etruskiej, jakie zalewały Rzym w okresie Tarkwinjuszów; za nimi idą, od zarania republiki, utwory artystów greckich, następujące po sobie w kolejnym szeregu stylów — od pierwiastkowej surowości współczesników Korjolana aż do przepychu ery alexandryjskiej, po której nastąpiła reakcja. Jednocześnie z nią dokonało się wtargnięcie motywów wschodnich, przeważnie egipskich; niebawem nastąpił upadek, a potem przeobrażenie pod wpływem chrześcijaństwa. Wszystkim tym metamorfozom sztuki rzymskiej towarzyszyły współodpowiednie metamorfozy rzymskiej religji: co więcej — wynikały z nich. To też współczesny badacz archeologii rzymskiej złoży dowód powierzchownego stosunku do swego zadania, jeśli, dociekając następczości i przemiany stylów artystycznych, pominie wewnętrzną stronę badanych przez się zjawisk: rozwój religji rzymskiej.

Religja owa przedstawia nam tedy zjawisko zupełnie szczególne, nigdzie, poza Rzymem, nie dające się obserwować. W Indjach prastara religja Wed wylania z siebie brahmanizm, który w dalszym rozwoju organicznym wydziela ze siebie buddyzm — dosłownie wydziela, albowiem religja nowa, będąca prostem zaprzeczeniem starej, nie mogła z nią się pogodzić i, wyparta przemocą, zmuszona była wyznawców szukać poza granicami pierwiastkowej ojczyzny. W Iranie, podobnie, religja nowa — religja Zaratustry — organicznie wyrasta z pradawnego wielobóstwa, lecz, w dalszym ciągu, nie przestając żyć i działać na pierwiastkowym gruncie, powoli ulega znów

jego wpływom i wchłania w siebie niektóre jej żywioły. Na brzegach Jordanu, cudownie narodziwszy się, religja miłości, po krótkotrwałem burzliwem współzyciu z judaizmem, ostatecznie wyodrębnia się z niego, pozostawiając judaizm w jego poprzedniej rdzennej czystości. W Grecji religja Apollina, będąc — być może, a nawet prawdopodobnie — pochodzenia niegreckiego, tysiącem nici zrasta się z pierwotną religją Zeusa i staje się, dzięki temu, najjaskrawszym wykładnikiem geniuszu greckiego. Wszędzie spotykamy się z rozwojem organicznym, z przebiegiem naturalnej ewolucji i asymilacji; w Rzymie — nic podobnego. Ewolucja religji rzymskiej polegała na całym szeregu kolejnych nawarstwień, które nie asymilowały się z pierwotnym gruntem wyobrażeń religijnych: rzeczy obce pozostawały i nadal obcemi, uchodziły za obce. Wpływ ich na serce Rzymian tłumaczy się tylko tem, że w tych rzeczach obcych odpoznawali oni żywioł pokrewny temu, jaki uznawali za swój rodzimy, i jednocześnie zdawali sobie sprawę z tego, że tam jest on wcielony dobitniej, mocniej, istotniej; na imię temu żywiołowi — religja. Oto przyczyna, dla której chrześcijaństwo znalazło właśnie w Rzymie taką wdzięczną glebę: stanowiąc zaprzeczenie wszystkich religij pozostałych ówczesnego świata ucywilizowanego, włącznie z judaizmem, było ono tylko ostatnią fazą rozwoju religji rzymskiej. Już dawno zauważono, że wojna, przez chrześcijaństwo wydana Rzymowi, nie tykała tego, co było w nim odwiecznie rzymskie, lecz późniejszych greckich i wschodnich nawarstwień; wystarczało, aby nawarstwienia te odpadły — i oto Rzym i chrześcijaństwo poznały się wzajemnie i stopiły się ze sobą. Wielki Pan grecki umarł, gdy nad światem jego zajaśniał Krzyż; lecz religja rzymska nie tylko żyła w dalszym ciągu, ale mocniej jeszcze rozplonęła pod nowym znakiem.

II.

Wszelako przyznać trzeba, że nie wyżej rozwinięte wywody stały się przyczyną podjęcia badań nad tem, co nazywamy obecnie religią rzymską: gdy badania te rozpoczynano, nie zdawano sobie jeszcze sprawy ani z oryginalnego charakteru jej ewolucji, ani z harmonii jej z chrześcijaństwem. O ewolucji nie było nawet mowy. Wszelkie zjawiska badanego przedmiotu pojmowano, jako współistniejące, jako będące poza kategorjami czasu — co zawierało w sobie, zresztą, odrobinę prawdy. Podobnie, nie znajdowano też harmonii z chrześcijaństwem, ani jej nawet szukano; wręcz przeciwnie: antagonizm wskrzeszanego wielkiego Rzymu pogańskiego z Rzymem papieskim posłużył właśnie za bodziec do badania „starożytności“ pierwszego, włącznie z jego religią. Tryumf Odrodzenia na dworze papieskim nie zmienił tego stanu rzeczy: humaniści, tytułujący papieży Mikołaja V i Juliusza II pogańskiem mianem *Pontifex Maximus*, nie podejrzewali nawet, jak dalece mieli słuszność; czynili oni poprostu zadość humanistycznym swoim zamiłowaniom, które nakazywały im, wraz z niepokalaną i dźwięczną łaciną Cycerona, przenosić również i całe tło Rzymu starożytnego do Rzymu nowego.

Kiedy następnie ośrodkiem zgłębiania i odtwarzania starożytności stała się Francja, religja rzymska, w oczach uczonych oraz społeczeństwa, pozyskała nową siłę przyciągania, ale wciąż nie tę, o której była mowa wyżej. Starożytny Olimp otaczał człowieka ukształconego ze wsząd: spoglądał on nań ze skrzyżowania strzyżonych alej w parkach królewskich; uśmiechał się doń z malowanych sufitów w połączonych salach; rozmawiał z nim ze sceny teatrów; raz po raz mienił się i błyszczał na kartach jego ulubionych ksiązek. Ów zaś Olimp bez różnicy obejmował bogów i greckich i rzymskich; wszyscy bogowie zarówno mieścili się w ogólnem pojęciu: „mitologia starożytna“. I w tem również tkwiło trochę prawdy; w istocie, Horacy i Owidjusz pojmowali swoich bogów nieco inaczej.

Potem neohumanizm anglo-niemiecki wydał wojnę klasycyzmowi francuskiemu; zwycięstwo jego wszakże było w znacznym stopniu zwycięstwem hellenizmu nad romanizmem; zainteresowanie tym ostatnim znacznie podupadło, dopóki nie wskrzesił go Niebuhr; wskrzesił je zaś pod godłem krytyki. Krytyka stała się trzecią piastunką religji rzymskiej; w jej regionach przeżywa ona aż po dzień dzisiejszy. Nie można powiedzieć, aby piastunka nazbyt swoją wychowankę pięściła; wierna swemu mianu, które po grecku oznacza „wyodrębnienie“, starała się ona przeważnie „wyodrębnić“ z religji rzymskiej to wszystko, co pochodziło z innych krajów, zwłaszcza zaś z Grecji. „Mitologia starożytna“ uległa rozbięciu; zamiast niej ukazała się „mitologia grecka“ obok niej zaś, o wiele bledsza i uboższa, „mitologia rzymska“. Wszystkie mity, aż do wojny trojańskiej włącznie, zaliczono do pierwszej; włóczęga Eneasza w drodze z Troi do Italji utworzyła dziedzinę pograniczną; no, a Latinus

z Amata, króle albańscy, opowieść o Romulusie i Remusie, to—stanowi już „mitologję rzymską”. Wszelako, jakkolwiek uboga przedstawiała się dziedzina tej ostatniej, nie zostawiano jej w spokoju; raz za razem, w imię tej że krytyki, obcinano ją, dowodząc, że ten lub ów mit rzymski stanowi nic innego, jak tylko przeróbkę pewnego mitu greckiego, dokonaną bądź przez usłużnego Greka, bądź przez poetę rzymskiego kwoli uświetnienia ojczyzny. Nakoniec, „mitologja rzymska” ulotniła się.

Na szczęście, ten wynik ujemny nie był jedynym owocem działalności naukowej w epoce „krytycznej”: równolegle z wyobcowywaniem żywiołów cudzoziemskich odbywało się przyswajanie żywiołu rodzimego; żywiołu, który ślady pozostawił zarówno w literaturze, jak i w bezpośrednich pomnikach Rzymu starożytnego, w dziełach sztuki—zwłaszcza budowlanej—i szczególnie w napisach. Rozszerzenie tudzież zgłębienie tego materiału stanowiło wtórą, twórczą stronę działalności nowej nauki: co traciła mitologja rzymska, to wygrywała rzymska religja. Cały świat zna imię genialnego badacza, nazawsze z dziejami tej działalności związane—imię Teodora Mommsena; jego prace spoczywały już oddawna u podstaw wszelkich wykładów religji rzymskiej, o ile te ostatnie rościły prawo do miana naukowych; własnego wszakże wykładu Mommsen, innemi kapitałnemi pochłonięty pracami, dać nie mógł.

Wiedzieliśmy zato, że jeden z najbardziej utalentowanych jego uczniów, Jerzy Wissowa, od szeregu już lat pracuje nad tem, aby samodzielnie, ale w duchu swego mistrza, uzupełnić tę lukę i dać nam, na poz omie nauki stojący, wykład religji rzymskiej. Dowód swej kompetencji złożył on w dość poważnej liczbie studjów, z których niejedno było rzetelnem arcydziełem i nowem zupełnie

opromieniało światłem ciemną dziedzinę pierwotnej religii rzymskiej; do ich szeregu należy też poczet artykułów, które niestrudzony ten badacz ogłosił w wydawanej przez się olbrzymiej „Encyklopedji realnej starożytności klasycznej“. Obecnie prace jego, religii rzymskiej dotyczące, zostały zakończone: wiosną roku 1902 ukazała się jego książka, przedmiotowi temu poświęcona, pod nagłówkiem: „Religion und Kultur der Römer. (Monachjum). Dzieło to znamionuje nowy etap w rozwoju naszej wiedzy: podsumowano w niem to wszystko, co zrobiono na tem polu dotychczas — przytem podsumowano tak rzetelnie i całkowicie, że w cierpliwej i pilnej nawet filologii niemieckiej niewiele znajdziemy dzieł równej wartości — a zarazem rzucono podwaliny pod dalsze dociekania. Autor szkicu obecnego, który swego czasu dołączył też i swoją skromną ofiarę do skarbnicy badań nad religją rzymską, z przyjemnością stwierdził, że i jego prace wzięte były pod uwagę i weszły w skład systematu naukowego niemieckiego filologa; ale, oczywiście, nie ta wyłącznie osobista pobudka, nie tak błaha dla nauki okoliczność, że kilka cegiełek w rozległym gmachu Wissowy naznaczone są jego imieniem, kazały mu wziąć pióro do ręki. Nie, jako badacz, oddawna studjujący religję rzymską, ale niepochlōnięty nią wyłącznie, przeczytałem naukową i świetną pracę autora ze szczególnem zaciekawieniem i, mogę wyznać, wzruszeniem; czytając zaś, mimowoli dołączałem do niej pierwiastki, świadomie przez autora usunięte, jako nie odpowiadające ściśle filologicznemu obliczu jego książki, pierwiastki o charakterze ogólnoreligijnym, historyczno-filozoficznym... Śpieszę się zastrzec: mówiąc „świadomie usunięte“, nie chcę bynajmniej powiedzieć, że autor nie przypisywał im znaczenia: tej ciasnoty poglądów, właściwej

niektórym rzemieślnikom filologii, Wissowie zarzucić żadną miarą nie można. Raczej naodwrot: właśnie dlatego, że rozumiał ich wagę, nie pozwalał sobie na traktowanie ich z dyletancką swawolą, żywiąc jednocześnie domniemanie, że na ściśle naukowe stopienie ich z jego materiałem pora jeszcze nie dojrzała. Ale to, co nie da się jeszcze urzeczywistnić dla obszernego podręcznika, prędzej udać się może w szrankach niedużego zarysu, w którym mamy prawo ograniczyć się wykładem idei naczelnych oraz związanych z nimi ilustracyj; w którym nie jesteśmy obowiązani oświetlać każdego szczegółu w duchu teorii i najdrobniejszym zjawiskom wskazywać ich miejsca w ogólnym systemacie. Bądź jak bądź, mamy widoki po temu, aby osiągnąć obraz zajmujący i, jeśli nie zupełnie zgodny z prawdą, to o wiele bardziej do niej zbliżony, niż potoczne w tej dziedzinie mniemanie.

Obraz ten właśnie będzie treścią rozdziałów następujących.

III.

Religia rzymska, na swoim szczeblu początkowym, przedstawia dość mglisty „polidemonizm“, z niejakiemi domieszkami „animizmu“ i „totemizmu“... Jest to teza zupełnie słuszna, wszelako, nawet wyposażona we wszelkie ilustracje, jakie możnaby przytoczyć, daje nam ona zaledwie ramy zewnętrzne, w których religia rzymska zamykała się na badanym stopniu rozwoju. Jeśli pragniemy dotrzeć do jej duszy, musimy wyrazić się w ten sposób: na początku była *religio*. I, nim pójdziemy dalej, musimy stawić sobie pytanie, na czym-że zasadzała się ona, owa *religio*?

W tym celu najlepiej będzie porównać ze sobą dwa bóstwa, które następnie utożsamiono ze sobą: Demetrę grecką i Cererę rzymską. Tutaj, na szczęście, proces zucia i myślenia jest u obu ludów zupełnie jasny. Czem jest Demetra? Jest to, przedewszystkiem, używając zwrotu d'Annunzia, symbol „odradzania się zboża“; w tym względzie odpowiada ona po części Cererze rzymskiej, dzięki czemu właśnie została z nią utożsamiona. Ale na tem bynajmniej nie koniec. Właściwa duchowi greckiemu transcendentalność kazała mu wyodrębnić siłę, która to

odradzanie się sprawiała, w postać osobnego bóstwa, mającego własne indywidualne życie. Demetra „wynalazła“ uprawę roli i wogóle rolnictwo. W pradawnych czasach wyprawiała ona do ludzi posła swego i zwiastuna, Triptolemosa—owo imię przejrzyste wyobraża go, jako symbol trzykroć zoranej roli — w tym celu, ażeby nauczył ich uprawy gruntu. Artyści lubili odtwarzać wielki ów moment, kiedy to łaskawa bogini z obliczem, tchnącym łagodą i miłością, wręczała posłusznemu, młodzieńczemu uczniowi drogocenne kłosa, ustępując mu jednocześnie swego rydwanu, zaprzężonego w skrzydlate smoki, ażeby rychlej celu dojechał. Jest to wszakże jedna dopiero strona działalności oraz znaczenia Demetry: dary jej położyły kres koczowniczemu życiu ludzkości; uczyniła ona to życie osiadłym; kazała człowiekowi założyć gminę i ulegać jej prawu. Grek kochał Demetrę i czcił ją jako „Demetrę pracodawczynię“—*Dēmèter thesmophoros*. Ale i to jeszcze niewszystko: pogrążając się w wielką tajń odradzania się zboża, Hellen ulegał cudownej idei kolejnego po sobie następstwa zgonów i narodzin, bytu i niebytu. Ziarno, wydobyte z kłosa i powierzone ziemi, dzięki jej potędze, znów wschodzi na powierzchnię, znów przeistacza się w kłos. A więc niema zagłady, niema unicestwienia, bywa chwilowy tylko zastój życia; a więc, zapewne, i nas po zgonie oczekuje nowe życie: po niedługim pobycie w mroku podziemnym znów ujrzemy światło słoneczne. W religję Demetry wszedł dogmat wiary w trwanie życia poza grobem, wyrażony w micie o Demetrze i jej „córce“ (Korê), porwanej przez boga śmierci, a następnie zwróconej matce, która tutaj dopiero, na tym stopniu rozwoju, staje się rzeczywiście „matką“ (Dê-mêtêr). Następnie, sam ów mit o matce, która postradała dziecko, zajął fantazję Hellenów: wszy-

stek czar człowieczej miłości i miłości młocierzyńskiej przelano w postać tej bogini — prawdziwej *Mater dolorosa* starożytności. Wszystko to stało się treścią eleuzyńskiego kultu Demetry — słynnych po wsze czasy „misterjów eleuzyńskich“. Jak widać z krótkiej tej charakterystyki, grecka religja Demetry miała w swoim jądrze uczucie — uczucie religijne, wywoływane tajemniczem zdarzeniem „odradzania się zboża“, lecz jądro to zewsząd obrośło innymi uczuciami i wyobrażeniami, wyrosłemi z rozmyślań i fantazji.

Jeśli teraz zapagniemy zrozumieć rzymską Cererę, to musimy odrzucić to wszystko, co w Demetrze greckiej było wytworem rozmyślań i fantazji. Niedosć na tem: musimy uwolnić się od tej transcendentalnej metody odczuwania, która w Grecji doprowadziła do wyobrażania sobie Demetry w postaci jasnolicej, łaskawej bogini: religja rzymska pierwotnie żadnego antropomorfizmu nie znała. Musimy wskrzesić przed sobą, o ile można, najkonkretniej, najpełniej, obraz falujących łąków, jakiemi widział je rolnik rzymski, człowiek, żyjący terażniejszością i zgoła niepomyślny tego, że przodkowie jego byli koczownikami. Pszenica już dostała kłosa, lecz jeszcze nie kwitnie; miło jest patrzeć, jak za każdym podmuchem wiatru chylą się jej prężne, soczyste źdźbła; miło jest poić słuch tajemniczym gwarem tych zielonych fal. I oto, to, co widzi on, co słyszy, jest to właśnie — Cerera... albo, raczej, to, co jest mu miłe w tym szumie, w tej falującej zieleni. Nie wyobrażenie, lecz uczucie tkwi u podstaw religji. Cerera — jest to ta utajona potęga, która objawia się we wzroście zbóż; ona to rokuje chłopu bogaty urodzaj i napełnia serce jego słodkiem uczuciem zamożności, ale też może ona zawieść wzbudzone przez się nadzieje: wegetacja może się zatrzymać, kłosa,

nie nabrawszy ziarna, mogą przypalić się i uschnąć, zielone łany przedwcześnie mogą pożółknąć od chorobliwej rdzy—ze słodkiem uczuciem nadziei łączy się strach... Jest to nie wszystko jeszcze; *religio* składa się nietylko z tych dwojga uczuć; a zresztą, nim posuniemy się dalej, zatrzymajmy się na nich.

Tu, przedewszystkiem, rzuca się w oczy kontrast między religją grecką a rzymską: o ile tamta jest transcendentalna, o tyle ta jest *immanentna*. Grek wierzący nie zdziwiłby się wcale, gdyby gdzieś po drodze spotkał swoją Demetrę w postaci kobiety wysokiej i pełnej, z łagodnym na twarzy uśmiechem; Rzymianin zaś nigdyby w kobiecie takiej nie uznał swojej Cerery: ta objawia mu się wyłącznie w *rosnącem* zbożu. Przytem, rozmyślnie powiedziałem: w *rosnącem* zbożu: dopóki zboże jeszcze nie wzeszło, posiane zaś spoczywa w roli, rządzi niem nie Cerera, lecz Saturn; skoro zaś już wyrosło i kwitnie—Flora; gdy dojrzewa ku żniwu—Consus. Jak widać stąd, nie w przedmiocie zamieszkuje bóstwo, lecz w akcji; uczucie nadziei i strachu powszędy jest jednakowe, różnie się atoli zabarwia, w zależności od tego, w jakiej znajduje się fazie przedmiot, który je wywołuje; ze zmianą zaś zabarwienia ulega również zmianie odpowiadające mu bóstwo. Nazwaliśmy dopiero co religję rzymską immanentną; teraz dołączyć możemy jeszcze jedno określenie: będąc immanentną, jest ona nie substancjalna, lecz *aktualna*. Proszę czytelnika o to, aby zapamiętał sobie to określenie i nie dał zbijać się z tropu rzekomym wyjątkom, jakie może podszeptać mu jego erudycja. Istotnie, zdarzają się przykłady, w których jednostajność i stałość aktu sprawia złudzenie substancjalności. Przykładami temi będziemy mieli czas jeszcze się zając: wtenczas pozornosc tej substancjalności stanie się oczywista.

Nietrudno zrozumieć, że aktualność religii opiera się na jej immanentności, jako na swem podłożu; istotnie, jeśli wyobrazimy sobie połączenie zasady aktualności z zasadą transcendentalności, to otrzymamy oczywiście niedorzeczność, wciąż powstające i znikające bóstwa. Pożytecznie będzie dodać natychmiast, że niedorzeczność ta nie omieszkała wystąpić; zobaczymy, jak religii rzymskiej, w dalszym jej rozwoju, wypadło wchłonąć w siebie zasadę transcendentalności: doprowadziło to do dwoistości i sprzeczności, które obfity dały żer krytykom. Pierwiastkowej religii rzymskiej krytyka owa nie tykała; stanowiła ona całość jednolitą i konsekwentną, wynikającą z jednolitości uczucia, tego wszelkiej religii prądródła. Nieuniknionem atoli następstwem aktualności religii rzymskiej była, po-trzecie, *plynność* religijnych jej wyobrażeń; nie było i być nie mogło różnicy dokładnej między Saturnem a Cererą, Cererą a Florą, Florą a Consusem, jak nie było granicy określonej między zbożem kiełkującym, kwitnącem a dojrzewającym. Jak akty same przechodziły jeden w drugi, tak również towarzyszące im uczucia nieświadomie ulegały odpowiednim metamorfozom, a wraz z uczuciami kolejno po sobie następowały bóstwa. Bóstwa tedy rzymskie, mocą swej własnej natury, zdolne były do ustawicznego *różnicowania się* i *scalania*: im człowiek stoi bliżej sprawy, tem skłonniejszy będzie do pierwszego; im dalej — tem bardziej skłaniać się będzie do drugiego. Rolnik z zapartym tchem spogląda na wzrastającą run: ach, gdyby Cerera była nań łaskawa! — Nagle rdza pojawia się na kłosach. Logika domyślać się każe, że Cerera popadła w gniew; lecz uczucie krzywdy i odrazy, powodowane widokiem ginącego od rdzy zboża, tak odmienne jest od uczuć, skojarzonych z imieniem Cerery, że zaszła potrzeba stworze-

nia dłań nowego równoważnika religijnego. Powstał osobny demon rdzy, *Robigus*: gwoli jego przejedwania, święcono święto osobne, *Robigalia* (25 kwietnia), przy czem lud tłumnie udawał się do gaju Robiga i składał mu w ofierze psa rudego... Tutaj, zresztą, potrącamy o nową część składową rzymskiej *religio*, o której mowa będzie dalej... Daliśmy przed chwilą przykład różnicowania wyobrażeń religijnych; rzecz prosta, wynikało ono z pobliza człowieka względem sprawy. Naodwrot, oddalenie jego od sprawy prowadzić będzie ku scalaniu. W sercu rzemieślnika, mieszkającego w dusznym, zgiełkliwym Rzymie, aktom zasianego, rosnącego, kwitnącego i zbieranego zboża nie towarzyszyły żadne uczucia; dla niego istnieje tylko akt zboża nabywanego, to jest zboża wogóle, które skojarzy on bądź z jednym z nadmienionych bóstw rolniczych, a więc, na mocy warunków historycznych, z Cererą, bądź też z bóstwem nowem, *ad hoc* stworzonym, Annoną („taniością urodzaju“). Przy swobodzie zarówno różnicowania, jak i scalania, można będzie powiedzieć, że religja rzymska przebywa w równowadze niestałej między dwoma biegunami, ku obu mając jednakową dążność: różnicowanie wiodło ją ku biegunowi pandemonizmu, scalanie—ku biegunowi panteizmu. Pomińmy tymczasem pierwszy, zajmijmy się wtórym. Zgodnie z tem, co wyżej rzezono, musimy uznać, że panteizm, w religji rzymskiej utajony, był to panteizm aktualny. Ten rys odrazu odróżnia go od panteizmu Spinozy, który był właśnie panteizmem substancjalnym, zbliża natomiast z tym na świat poglądem, który ma początek swój w Heraklicie, koronę zaś swoją—w Schopenhauerze. W rzeczy samej, religję rzymską zrozumiemy i ocenimy jak najlepiej, mówiąc, językiem filozofa niemieckiego, że była ona *czcią, składaną Woli powszechnej* w jej rozlicznych przejawach.

Nie znaczy to, rozumie się, że Rzymianie byli wyznawcami Schopenhauera; znaczy to tylko, że u podstaw ich religijnego na świat poglądu spoczywało to uczucie, które nadmieniony genialny myśliciel nauczył nas pojmować. Możemy nawet pójść dalej, tymże posługując się językiem, i powiedzieć: *bóstwa rzymskie były obiektywizacjami Woli powszechnej*; tem odrazu wyrażamy to, co odróżnia je od wszelkich bóstw innych.

Wola powszechna, wedle nauki tegoż filozofa, jest nam bezpośrednio zrozumiała, dzięki temu, że żyje ona w nas samych w postaci naszej woli osobistej; głęboka ta myśl tłumaczy nam dwie inne strony religji rzymskiej. Jedną z nich potrąciliśmy już wyżej: analogja Woli powszechnej z naszą wolą osobistą musiała naprowadzić Rzymianina na tę samą myśl, która u innych narodów była wynikiem antropomorficznych lub terjomorficznych wyobrażeń o ich bóstwach, na myśl o możności wpływania na tę wolę w drodze darów i przekonań. Oczywiście, sama możność ta nie wystarczała; trzeba było wiedzieć, jak ją urzeczywistnić, jak modlić się, jakie i w jaki sposób składać ofiary. Na szczęście, ludzie wiedzę tę posiadali, zdobywszy ją z dwóch źródeł. Pierwszem było objawienie; wiercono, że bóstwo ongi dobrowolnie zstąpiło między ludzi i wskazało im obrzędy błagalne i dziękczynne. Takimi ludźmi byli bohaterowie zamierzchłych czasów: Romulus i Numa, współbiednicy bogów. Testamentu ich święcie należało przestrzegać, ani jedno słowo nie powinno było ulec opuszczeniu w modlitwie, ani jeden ruch w obrzędzie, w przeciwnym razie cały akt stawał się bezskuteczny albo nawet zgubny dla spełniającego. Niedosć tego: jeśli bóstwo objawiło się swym bohaterom, to dzięki temu, że byli oni, więcej nad innych, bóstwu pokrewni. Stąd zaś wy-

nika, że utrzymanie tego związku z bóstwem możliwe jest jedynie pod warunkiem utrzymania samego pokrewieństwa, to jest jedynie dla tych, którzy pochodzą od wybrańców bóstwa. Innemi słowy: obrzędy muszą być przekazywane dziedzicznie; wraz z usunięciem dziedziczności ustępuje też możliwość związku z bóstwem. Oto przyczyna tego uporczywego, jaki wykazał patrycjat w walce z plebsem.

Drugim źródłem był przypadek albo doświadczenie: domyślano się, że to, co raz usmierzyło gniew bóstwa, może usmierzyć go i w przyszłości. Rzecz jasna, i tutaj również należało ściśle przestrzegać raz ustalonego rytuału, dziedziczność atoli była zbędna, [ponieważ nie było objawienia, było zaś tylko proste i powszechnie dostępne dostrzeżenie związku między przyczyną a skutkiem.

Jakkolwiekby, wobec wrodzonej Rzymianom bojaźni bożej, rytuał, zdobyty z dwu nadmienionych źródeł, był bardzo rozległy i złożony, a wobec surowości ich wymagań co do ścisłości i pełni wykonania, był zarazem i dość trudny. Nieskazitelność jego tradycji, przekazywanej z pokolenia w pokolenie, stanowiąca o pomysłowości państwa, możliwa była jedynie przy istnieniu kapłaństwa i osobnych kolegów kapłańskich. W zjawisku tem nic szczególnego niema: stan kapłański widzimy także u innych narodów; Rzym ilościowo tylko od nich się wyróżniał. Ta jednakowoż różnica ilościowa jest dość uderzająca, w każdym bądź razie, pontifexy, augurowie, westalki znacznie godnością i powagą górują nad kapłanami i kapłankami Grecji. Możemy to wytłumaczyć tem, że bogowie greccy, właśnie dzięki swemu antropomorfizmowi, byli o wiele „humanitarniejsi“ od owych abstrakcyjnych i, w abstrakcyjności swej groźnych, uprzedmiotowień woli powszechnej, które czcili Rzymianie.

IV.

W rozdziale poprzednim próbowaliśmy scharakteryzować istotę pierwotnej religii rzymskiej, jej wewnętrzną, duchową stronę; jej strona zewnętrzna, widna bezpośrednio oku obserwatora, polega, jak powiedziano już, na mglistym „polidemonizmie“, z pewnemi pierwiastkami „animizmu“ oraz „totemizmu“. Do niej, do tej strony zewnętrznej, przejdziemy obecnie.

Polidemonizm rzymski, oparty na ubóstwieniu doniosłych dla życia ludzkiego momentów, pomnażał się do nieskończoności. Pomnażał się on, po pierwsze, w drodze różnicowania: więc w modłach do Cerery wymienia się dwanaście bóstw rozmaitych, których imiona oznaczają rozmaite prace rolne—od orania gleby aż do zbioru plonów; takiej samej w przybliżeniu liczbie bóstw wyznaczano udział przy poczęciu i narodzinach człowieka: nieco mniejszą liczbę poczytywano, jako czynną, przy składaniu ofiar, które, będąc momentem ważnym i rozstrzygającym, samo stawało się przedmiotem ubóstwienia i dawało powód do powstania nowego bóstwa, odrębnego od tych, którym żertwę składano. Były to wszystko fakty dla czasów późniejszych dziwne i nie-

zrozumiałe. Różnicowanie atoli szło nie jedną tylko drogą: istniały drogi różne. Gdy Gallowie zbliżali się do Rzymu, dał się słyszeć tajemniczy głos, który zapowiedział ich najście; w dwa bez mała wieki potem Hannibal, przysunawszy hufy swoje ku Rzymowi, raptem cofnął się i uwolnił miasto od popłochu. Niewątpliwie, objawiła się tutaj moc boża; ale jaka? do kogo zwrócić się z modłami dziękczynnemi? Grek, przy transcendentalnym swoim trybie myślenia, uznałby w obu dobroczynnych zjawiskach działanie bądź swego bóstwa rodzimego — Ateny, jeśli był Ateńczykiem, Dioskurów, jeśli był Spartaninem, — bądź tego, które było „najbliższem“ względem zjawionego cudu, Zeusa Wszechmownego (Zeus Panomphaios) albo Apollina Wybawcy; Rzymianin, zgodnie z immanentnym charakterem swej religii, oddaje pokłon samym momentom, ołtarze stawia „bogowi Mówiącemu—Powiadającemu“ (Aius Locutius) i „bogowi Powracającemu“ (deus Rediculus). Niem mało drwinek z czasem posypało się na owe bóstwa jednodniowe:—cóż to, mówiono, bóg Mówiący—Powiadający przez cały czas tylko raz jeden się odezwał i potem na wieczne skazał się milczenie? Bóg Powracający ani razu, ani przed najazdem Hannibala, ani potem, nie dał znaku życia?—Drwiny te, jednakże, wynikały z gruntownej nieznamomości tego, co stanowiło dogłębną istotę pierwotnej religii rzymskiej—jej aktualnej immanentności.

W przykładach przytoczonych jest ona oczywista; ponieważ zaś na przykładach tych bezpośrednio obserwujemy powstawanie bóstw rzymskich, to mają one dla nas szczególną wartość, i przeto, zgodnie z wymaganiami psychologii najnowszej, musimy wziąć je za punkt wyjścia w naszej rozprawie. Błędem byłoby atoli mniemać, że cały polidemonizm rzymski daje się zawrzeć w formule, którą z nich wysnuwamy.

„Wola powszechna—rzekłem wyżej—jest bezpośrednio dla nas zrozumiała, dzięki temu, że żyje ona w nas samych w postaci naszej woli osobistej; myśl ta tłumaczy nam dwie strony religji rzymskiej*. O jednej była już mowa; polegała ona na domniemaniu co do możności oddziaływania na poszczególne objektywizacje owej Woli zapomocą darów i modłów. O stronie drugiej musimy pomówić tutaj, gdyż stanowiła ona nową drogę ku nieskończonemu pomnażaniu polidemonizmu rzymskiego. Sprawa przedstawia się, jak następuje.

Skoro żyjąca we mnie wola pokrewna jest Woli powszechnej, to, przyjmując boskość tej ostatniej, muszę uznać boskość taką samą, lubo co do ilości mniejszą, także i tej pierwszej; a więc żyje we mnie bóstwo, bóstwo osobiste, indywidualne. Tak właśnie wierzyli Rzymianie; bóstwo indywidualne, goszczące w każdym człowieku zwali jego *genjuszem*. Wyraz ten znamy i posługujemy się nim; ale dlatego właśnie może on snadnie powód dać do nieporozumień. Należy mocno zapamiętać, że genjusz rzymski jest to coś zupełnie oryginalnego, czego nie spotyka się w innych religjach i czego zatem niepodobna w drodze analogji ze zjawiskami u innych narodów wytłumaczyć. Nie jest to przedewszystkiem to, co my obecnie zowiemy genjuszem—swego rodzaju stróż-duch, towarzyszący nam w naszej pielgrzymce życiowej; ten ostatni jest to transcendentalne pojęcie greckie, spotykające się już u Hezjoda, które poprzez wierzenia ludowe, dostało się do neoplatonizmu, a stamtąd do chrześcijaństwa, przyczem wyraz łaciński *genius* był tylko przykładem greckiego *dajmon*. Nie jest to również i dusza—mniejsza o to, czy pojmować ją będziemy w znaczeniu platoniczno-chrześcijańskim, czy też w znaczeniu materialistycznym: idea nieśmiertelności, połączona z pierw-

szem, pierwotnie obca była genjuszowi rzymskiemu, który, wedle słów Horacego, był „bogiem śmiertelnym natury ludzkiej”—*naturae deus humanae mortalis*; od drugiego wyodrębniała go wąskość i określoność jego znaczenia, wyłącznie jako pierwiastka *woli* w naszym życiu. Genjusz jest to właśnie to, co w nas chce; ten, kto żyje, jako zechce, ten „genjuszowi swojemu dogadza” (*genio indulget*); kto mocą rozmyślenia przytłumia w sobie przyrodzone woli popędy, ten „krzywdzi genjusza” (*defrudat genium*). Mamy do czynienia z człowiekiem swawolnym, któremu dziś zachciewa się tego, jutro owego; co znaczy ta zmiennocść? „To wie jego genjusz”, — rzecze Horacy. „Unikaj młodego Cezara”—zalecał wróż zdolnemu, lecz słaby mającemu charakter Antonjuszowi w czasie jego rzymskich współrzędów z niezłomnym Oktawjanem: „genjusz twój dumny jest i wyniosły gdy jest w samotności, lecz genjusza Oktawjana lęka się i staje się w obecności jego pokorny i małoduszny”.

Religia rzymska uznawała genjuszów, jako przedstawicieli albo wykładników elementu woli w poszczególnych jednostkach; czy i te bóstwa podlegały dalszemu różnicowaniu i całkowaniu? Różnicowaniu—nie; drobić woli niepodobna poza jednostki, te krańcowe gałązki wielkiego drzewa światowego. Całkowanie atoli było możliwe: dokonywało się ono naturalnie wedle stopni społecznej organizacji ludzkości. Pierwszą, łączącą ludzi, jednostką wyższą była rodzina, dom; Rzymianie oddawali pokłon genjuszowi domu—Larowi. Rodziny wiązały się ze sobą, tworząc gminę (*pagus*); te gminy sielskie miały też swoich Larów. Inne jednostki tworzyły ród, kurję, kolegjum — wszystkim tym jednostkom przewodniczyli osobni genjusze. Jednostką najwyższą, wreszcie, było plemię; genjuszem plemiennym Rzymian był Mars. I tu-

taj znajdujemy ślad owego totemizmu, o którym była mowa wyżej: Marsa, genjusza plemienia rzymskiego, wyobrażali sobie Rzymianie w postaci wilka. Wyobrażenie to sprzeciwia się tej immanentności, która wszędzie poza tem występuje jako rys charakterystyczny religii rzymskiej; nie pomylimy się, jeśli uznamy w nim przeżytek epoki o wiele starożytniejszej i grubszej, niż ta, którą, mocą okoliczności, zmuszeni jesteśmy nazywać epoką pierwotną. Zresztą, sprzeczności psychologicznej mogło nie być: jest rzeczą bardziej, niż prawdopodobną, że w epoce myślenia immanentnego Mars ulegał ogólnemu prądowi i wilk przeistoczył się w prosty, czysto zewnętrzny symbol boga; znawcy krytyki starego testamentu przypomną sobie analogiczny przykład z dziejów rozwoju jehowizmu.

Szerzej co do zakresu i donioślejsz przedstawia się pytanie: czy wyobrażenie genjuszów zgadza się z tą zasadą aktualności, w jakiej dopatryliśmy się znamienego rysu religii rzymskiej? Zgadza się, niewątpliwie; udowodnia nam to już etymologia wyrazu *genius*, którego rdzenne znaczenie brzmi — „rodzący, tworzący“. Genjusz w tym samym pozostaje stosunku wobec człowieka żywego, w jakim Cerera wobec rosnącego zboża; i właśnie psychologia współczesna, proszę przypomnieć Wundta i jego „zasadę aktualności“ w zastosowaniu do duszy ludzkiej, jako „związku zjawisk świadomości“, pomaga nam zorientować się w tem, być może, nie odrazu dostępnem pojmowaniu zjawisk. Przy tem wszyskiem, uznać wypadnie, że już chociażby wskutek trwalszej żywotności człowieka w porównaniu z szybko rosnącym i dojrzewającym zbożem, wyobrażenie genjusza indywidualnego znacznie łatwiej kojarzyć się mogło z iluzją substancjalności, tem ci bardziej zaś — wyobrażenie

genjusza wyższych grup społecznych. Powiadam: „mogło“; rzeczywiście twierdzić tutaj nic nie wolno. Pojęcie substancji wogóle bywa pojęciem oderwanem w porównaniu z aktem bezpośrednio doznawanym i ujmowanym; nikt nam nie zaręczy za to, że Rzymianie aż do końca naszej epoki nie wyobrażali sobie nawet Larów i innych wyższych genjuszów *sub specie actus*. W każdym razie na uwagę zasługuje, że religja rzymska owej epoki nie miała bogów czysto substancjalnych, tak doniosłą grających rolę w religjach innych ludów; nie mieli oni bóstwa słońca, księżycy, morza; nie mieliby też i bóstwa ziemi, gdyby nie okoliczność pewna, o której rzecz wypadnie osobno, ponieważ prowadzi nas ona w inną zupełnie dziedzinę wyobrażeń religijnych i tem dopełnia obrazu polidemonizmu rzymskiego.

Wiadomo wszystkim, że „ziemia“ pogrcku zowie się *gê, gaia*, połączenie *terra*; *Gê* była u Greków starożytną czcigodną boginią; *Terra*, przeciwnie, nie spotyka się wcale w cyklu bóstw staro-rzymskich; kult jej zaświadczone dla późnych dopiero czasów, a tłumaczy go się wpływem wyobrażeń greckich. Bogini *Terra*, zatem, nie istnieje; jest natomiast, bogini *Tellus*, a u nas słowo to również tłumaczy się jako „ziemia“. Zupełnie słusznie; lecz, ażeby wnikać w jego znaczenie pierwotne, musimy wziąć je w najstarszej formule modlitewnej, w jakiej do naszych dochowało się czasów: *pantifxy*, powiada nam *Warro*, modlą się *Telluri, Tellumoni, Altori, Rusori*. A więc *Tellus* spotyka się w liczbie bóstw, opiekujących się kiełkowaniem zboża; jest ich czworo, odpowiednio do czterech aktów, na które, wedle dowolnego różnicowania kapłanów, dzieli się owo kiełkowanie. Jeśli teraz przypomnimy, że ku czci *Tellus* święcono 15 Kwietnia uroczystość *Fordycydjów*, przyczem w ofierze



składano jej krowę cielną (forda bos), to słuszność takiego właśnie rozumienia stanie się oczywista; jasną jest rzeczą, że *Tellus* jest to nie wogóle ziemia, ale specjalnie „rola, mająca porodzić“. Można tedy powiedzieć, że *Tellus* ma się tak do terra, jak pojęcie aktualne do substancjalnego, oraz że oddawanie czci pierwszej i nieskładanie czci drugiej raz jeszcze dowodzi charakteru aktualnego religii rzymskiej. I gdyby cała sprawa sprowadzała się tylko do tego, nie wartoby było nawet potrącać o zagadnienie czczenia Ziemi.

Ale nie; ma ono i inną stronę. Gdy obaj Decjusze, bohaterowie wojen łacińskich i samnickich, postanowili śmiercią własną zdobyć zwycięstwo dla Rzymu, uroczystymi ślubami poświęcili się oni, jak niesie kronika, *Telluri et Manibus*. Tu spotykamy bóstwo Ziemi w gronie strasznych dusz podziemu, te zaś wiedzą nas w dziedzinę zupełnie różną od tej, w której obracaliśmy się dotychczas. Animizm — w tem znaczeniu słowa ścisłem, w jakim używa go Tylor — właściwy jest wszystkim religjom starożytnego i nowożytnego świata i we wszystkich wywołuje analogiczne uczucia i wyobrażenia. O ile błędem było całą religię Greków, Rzymian i in. wysnuwać z animizmu, to jest kultu dusz — jak o to kusił się Fustel de Coulange i Lippert — o tyle byłoby przewrotnością animizm rzymski sprowadzać do ogólnych pojęć religii rzymskiej, wysnutych i rozwiniętych przez nas w rozdziale poprzednim. Religja posiada nie jeden tylko korzeń, ale kilka; czas już pogodzić się z tą myślą i poniechać religijnego monizmu, prowadzącego jedynie ku dowolnym i wymuszonym konstrukcjom. Kult Woli powszechniej, jest to jeden korzeń; ten, który powołał do życia specjalnie religję rzymską i dla niej jednej znamiennej; dwa jego rysy szczególne, są to: immanentność

oraz aktualność. Animizm jest to drugi korzeń, wszystkim religijom wspólny; ani immanentny, ani aktualny. Wprawdzie, niemożna też powiedzieć, ażeby był on transcendentelny, albowiem transcendentalność domniemywać się każe jakiegoś między pojęciami stosunku, gdy tymczasem duchy umarłych żyją życiem zamkniętem, poza wszelkim stosunkiem do tych, którzy je w sobie nosili; zato substancjalność posiadają w pełnem tego słowa znaczeniu. Całkowita odrębność wyobrażeń o duchach umarłych — „dobrych bogach“ (*di Manes*), jak zwano ich ze strachu — uwydatnia się i w tem, że nie sposób stawić ich w rozumnym związku z genjuszami żywych; mylną byłoby rzeczą mniemać, idąc za źródłami późniejszymi, że genjusze, po śmierci, stają się „Manami“: genjusz nie istnieje po zburzeniu tego, co go zawierało w sobie. Nie; dwa te pojęcia powstały na gruncie dwu różnych na świat poglądów. Wspólności między nimi jest równie mało, jak między uczuciami, tkwiącemi u ich podstaw: uzasadnionym strachem wobec woli istoty żywej a niepoczytalną zgrozą, powodowaną przez świat zagrobowy.

Niema co zbyt szeroko rozwódzić się o animizmie rzymskiem; jest on bezpośrednio dla nas [zrozumiały]. W ludziach najbardziej świątłych, mocą wiekowego dziedzictwa, żyje czuła struna, drgająca pod wpływem myśli o tem, co dzieje się za grobem. Przekonać nas o tem może opis Feraljów rzymskich, święta zadusznego, obchodzonego corocznie w Lutyn ku czci dusz umarłych, opis, zostawiony przez Owidjusza i znajdujący się w jego „Kalendarzu“ (Fasti, ks. II w. 533 i nast.)

Grobom szacunek się godzi; czcicie dusze rodziców,

Skromną ofiarą swych serc czcicie wystygły ich proch.

Skromne są Manów żądania: milsze im ponad przepychy
Pamięć i tkliwość; kto zmarł, ten—już zaszczytu nie chciw.
Złożyć im możesz w ofierze dachówkę z wieńcem uwiędłym
(Najdziesz podobny skarb, w rzymskich kanałach, gdzie chcesz)
Chleb rozmoczony w winie, fijołków wonnych kilkoro,
Parę pszenicznych ziarn, soli dwie szczypty lub trzy.
Chcesz wspanialej—i owszem; dusza rada i temu;
Lecz, gdyś oltarz im wzniośł, westchnij i pomódl się!

V.

Taka była istota pierwotnej religii rzymskiej zarówno w jej wnętrzu, jak w jej zewnętrznych przejawach. Wykład dalszy poświęcony będzie historycznemu rozwojowi tego pierwotnego jądra aż do tego momentu, w którym zlało się ono z chrześcijaństwem. Wprzód jednak, nim doń przejdziemy, musimy dać odpowiedź na jedno pytanie, które, prawdopodobnie, czytelnik zadawał sobie już od pierwszej karty wykładu teoretycznego, pytanie co do wartości przedstawionej przez nas religii. Pytanie to, wprawdzie, samo przez się, nie jest dość jasne; aby je wyjaśnić, postawić musimy pytanie dalsze: na czym polega probierz wartości religii wogóle? — i najzupełniej przekonani jesteśmy, że większość czytelników odpowie na nie w ten sposób: „Na jej moralnem oddziaływaniu na człowieka“. Jest to, rzeczywiście, najnaturalniejsza i, zdawałoby się, najrozsunniejsza odpowiedź.

Rzecz przecież ciekawa, że najprzedniejsi teologowie obozu protestanckiego słuszności odpowiedzi tej nie podzielają. Moralność a religja — powiadają oni — są to dwa różne, odrębne zjawiska życia duchowego człowieka:

kto z religii czyni narzędzie moralności, ten poniża jej godność; nieskazitelność religii możliwa jest jedynie pod warunkiem wydzielenia z niej „moralizmu“. Jest to rzecz ciekawa dlatego, że ów nienależący, ich zdaniem, do religii, moralizm poczytują oni za cechę charakterystyczną religii katolickiej, to jest rzymskiej, obcej chrześcijaństwu pierwotnemu; skoro zaś powstał on z korzenia niechrześcijańskiego, to rzeczą jest więcej, niż prawdopodobną, że zarodków jego szukać powinniśmy właśnie w żywiole rdzennie rzymskim. W istocie, tam je odnajdziemy; trzeba tylko umieć szukać. Spróbujemy wyjaśnić to na przykładzie.

Cerera pielęgnuje zboże rosnące; łaski swej udziela temu, kto święcie strzeże jej przykazań, modli się do niej i składa ofiary, przepisane zgodnie z jej wolą, ongi praojcom objawioną. Zboże, nie zdążywszy wydać ziarna, zginęło; znaczy to, że w nabożeństwach ku czci Cerery popełniono błąd, który należy wyjaśnić. Myśl, że gniew Cerery wywołała np. obelga, wyrządzona klientowi, nie mogła w głowie nawet powstać Rzymianinowi tej epoki: o tej obeldze Cerera nic nie wie i nic jej ona nie obchodzi. Jak widać, z tego rodzaju stosunków rozwinać się moralność nie mogła; ale o to właśnie chodzi, że tego rodzaju stosunki nie były stosunkami jedynymi.

Po epoce jedności indo-europejskiej Rzymianie odziedziczyli wyobrażenie o najstarożytniejszym bogu nieba — Jowiszu. Wskutek charakteru aktualnego swej religii, ograniczyli oni jego działalność do zjawisk świetlnych nieba dziennego (w mroku nieba nocnego, przeciwnie, objawia się bóstwo inne *Summanus*, pierwotnie tożsamy z Jowiszem), zwłaszcza zaś do najgroźniejszego zpośród nich — błyskawicy; tę ostatnią zwano poprostu Jowiszem (*Jupiter fulgur*). W błyskawicy potężniej, niż gdziekol-

wiek indziej, uwydatnia się pierwiastek woli w sile poruszającej: w oczach wszystkich bóg rozgniewany uderzał w swą ofiarę, bezpośrednio i niezawodnie, przytem z wszechogarniającej wysokości; samo przez się rozumie się, że zrodzić się musiało domniemanie, że świadomie karze on swego zelźyciela, świadkiem będąc wszystkiego, co dzieje się na ziemi. Z domniemania tego rozwinął się obyczaj: tam, gdzie żadna siła ludzka nie może być rękojmią zobowiązania, — na świadka i strażnika wzywano Jowisza; w taki to sposób stał się Jowisz bogiem przysięgi, Jupiter Fidius. Zobowiązań między obywatelami dopilnowywał król, który, w razie pogwałcenia, karze gwałciciela; ale któż ma pilnować zobowiązań królów i gmin? Jeden tylko Jowisz. Kiedy, zatem, dokonało się pierwsze w historii rzymskiej zdarzenie, o jakim wieść nas doszła,—złanie się plemienia Marsa z plemieniem Kwiryne — stróżem umowy i zobowiązań wzajemnych zrobiono Jowisza; jako opiekun nowej gminy, zajął on stanowisko wyższe ponad stanowiskiem bogów plemiennych jej składowych części. Pogląd ten wyraził się konkretnie w życiu sakralnem nowego Rzymu: odtąd było w nim trzech naczelnych kapłanów (*flaminów*), przyczem flamin Jowisza był starszy i większą otoczony czcią, niż flamin Marsa i flamin Kwiryne.

Wywyższenie Jowisza było pierwszym wynikiem ewolucji religii rzymskiej, który, jako taki, uznać możemy. Doniosłość jego jest ogromna; uwydatnia się ona, o ile sądzić nam wolno, w trzech punktach następujących.

Po pierwsze, zrobiono krok ważny naprzód na drodze ku substancjalizacji religii rzymskiej: Jowisz, jako stróż umowy, z której państwo powstało, nie mógł, w wyobrazeniach ludu, stale zamieszkiwać tam, gdzie

szybują chmury i huczą gromy, tam, skąd bezbożnicy powinni byli szybkiej oczekiwać kary za swoje występki. Charakter immanentności religii rzymskiej nie został przez to utracony; nie było potrzeby wyobrażać sobie— a temci bardziej odtwarzać—Jowisza w postaci ludzkiej, lub wogóle w postaci istoty żywej. Mógł on pozostawać potęgą tajemniczą, żyjącą w nadobłoczcu i objawiającą się w jego fenomenach świetlnych. Rzeczą istotną było to, że boga nie utożsamiano już z jego przejawem; kto ślubował: „Tak niechaj mnie skarże Jowisz“... podejmując prawicę ku nieskałanym lazurom, ten niezawodnie upatrywał w nich stale obecnego boga, który strzegł wykonania ślubów i karał krzywoprzysięzców.

Karał krzywoprzysięzców... To doprowadza nas ku wtóremu punktowi. Moralność nie stanowi pierwiastka religij, będących na początkowym szczeblu; włączenie jej do religii bywa wynikiem ewolucji, częstokroć nawet wynikiem wpływów cudzoziemskich. Tak też i bóstwa rzymskie pierwotnie były obojętne na moralność—wszystkie, nie wyłączając Jowisza; ukaranie bowiem zelźyciela, samo przez się, jest tylko przejawem siły w dopięciu zemsty osobistej, nie zaś tryumfu zasady moralnej. Takim stało się ono dopiero wtenczas, gdy groźny władca piorunów uznany został za poręczyciela *umowy*; oddał, wymierzając karę, mścił on się już nie za siebie, ale za sponiewieraną prawdę. Rozumie się, że dochowanie wiary umowie nie stanowi jeszcze całej treści moralności, można powiedzieć nawet, że nie należy ono zgoła do składu moralności, wchodząc w całości w zakres prawa. Pierwszy zarzut jest słuszny, ale nie dotyczy istoty sprawy; jakkolwiek bowiem moralność jedną tylko swą częścią wernęła się w religję, niemniej przeto zrobiony został doniosły początek, płodny dla przyszłych czasów.

Co do zarzutu drugiego, to należy nadać mu znaczenie bardziej rozległe: nie sama tylko moralność religijna Rzymian, ale cała ich religja i cała moralność nosi na sobie piętno prawne, umowne. Rzymowi w udziale przypadło — mocniej, niż jakimkolwiek innemu narodowi — rozwinąć prawny element duszy ludzkiej; na tem zasadza się największa bodaj część jego doniosłości światowej. Niezbędnym ku temu warunkiem było przenikanie pojęć prawnych i zabarwienia prawnego we wszelkie przejawy jego życia indywidualnego i społecznego. W szczególniejszym stopniu religja rzymska zachowała charakter prawny na długo, bo aż po dzień dzisiejszy. Ale o tem mówić tutaj nie będziemy.

Punkt trzeci znajduj^e się w związku z drugim i jemu wagę swą zawdzięcza; zasadza się on na przytwierdzeniu, jeśli wolno tak się wyrazić, Jowisza do gminy rzymskiej. Oczywiście, bogowie narodowi i komunalni istnieli i wprzódziej, lecz owo ich istnienie, będąc rzeczą zupełnie naturalną, nie wyodrębniało jeszcze Rzymu z liczby pozostałych gmin i plemion Italji oraz globu ziemskiego. Że Mars szczególniejsz^e troszczył się o pomyślność poddanych Romulusa, Kwirynus zaś o dobrobyt sąsiedniej gminy sabińskiej, w tem nikt nie upatrywał swej krzywdy, dopóki Cerera wszystkich jednakowo zaopatrywała w zboże, Paes dla wszystkich jednakowo mnożył stada trzód, Jowisz nad wszystkimi jednako roztaczał swe nawalne chmury. Teraz zaszło coś innego: opiekun i stróż umowy, z której gmina rzymska powstała, stał się, rzecz naturalna, opiekunem samego Rzymu; oddając się w opiekę boga wyższego, Rzym przyswajał sobie stanowisko jego ludu wybranego. Nic podobnego nie ujrzymy w Grecji: jak u Homera wszechwładny Zeus tem samem wejrzeniem ojcowskiem ogar-

nia Achajów i Trojan, ważąc zadatki zwycięstwa obu ludów na tej samej wadze bezstronnej, tak również aż do czasów najpóźniejszych zachowała Grecja wyobrażenie o bóstwie naczelnem dla wszystkich ludów sprawiedliwym, pozostawiając dzielnej dziewicy Atenie osłonę zbrojną ręką umiłowanego swego grodu Aten i modły zań do jej władnego ojca. Podobna, natomiast, ewolucja do tej, jaką widzieliśmy na brzegach Tybru, dokonała się jeszcze wcześniej na brzegach Jordanu. I tu, i tam znaczenie jej pogłębiało się przez to, za bóstwo plemienne, poczytywane za bóstwo naczelne, było jednocześnie, przedstawicielem moralności. Warto wmyśleć się w znaczenie owych syntez. Mówiąc: „Nasz bóg plemienny jest bogiem najwyższym“, — lud-wybraniec mówił: „Tryumf nasz jest pewny“; mówiąc: „Bóg nasz jest bogiem sprawiedliwym“, mówił on: „Tryumf nasz będzie tryumfem prawdy“. W dwu tych wierzeniach spoczywa rękojmia nieśmiertelności. I w rzeczy samej: ideę wieczności wcieliły dwa obrazy w dziejach ludzkości; na zachodzie—Rzym Wieczny; na wschodzie—Żyd Wieczny.

Tak, wmyśleć się w to wszystko warto, w podobieństwa, a jeszcze bardziej — w różnice. Judea bóstwo swoje plemienne ogłosiła jako bóstwo najwyższe. Rzym, przeciwnie, losy swoje powierzył najwyższemu z bogów italskich. Stąd, tam—zakaz składania przez lud wybrany hołdów jakiemukolwiek bogu innemu: bóg Izraela jest bogiem zazdrosnym. Tutaj nic podobnego: bramy Rzymu gościnnie stoją otworem dla opiekuńczych bóstw gmin, których obywatele znaleźli sobie w jego ścianach przytułek. Czyliż byłyby tam do pomyślenia obyczaj, podobny „ewokacji“ rzymskiej:

„Bogiem-li jesteś, czy boginią, w czyjejkolwiek znajduje się władzy naród i gród kartagiński, was proszę,

was błagam i zaklinam, abyście opuścili naród i gród kartagiński, porzucili ich uroczyska, częstokoły, świątynie i mury, rozstali się z niemi i na gród ten rzucili popłoch, zgrozę, niepamięć i, wolni, przyszedli do Rzymu, ku mnie i ku moim; ażebyście nasze uroczyska, częstokoły, świątynie i mury uznali za miłe dla siebie i upodobali w nich sobie; ażebyście wzięli w opiekę mnie, naród rzymski i wojów moich tak, iżbyśmy widzieli to i czuli; jeśli to uczynicie, ślubuję wznieść wam świątynię i urządzić ku czci waszej igryzka“.

Izrael walczył przedewszystkiem z bogami swoich nieprzyjaciół; biada jakiemuś tam Dagonowi, jeśli ołtarzem jego owładną zastępy Jehowy! Rzym ze czcią traktował bogów gmin pokonanych, to jest, innemi słowy, najtkliwsze, najświętsze uczucia samych zwyciężonych. Stąd dalsza rozbieżność. Następstwem zwycięstw Rzymu były przymierza z gminami, podbitemi oraz przyjmowanie ich do składu państwa rzymskiego; następstwem zwycięstw Izraela byłoby wytępienie lub ujarzmienie zwyciężonych, gdyby zwycięstwa te doszły do skutku. Ale na szczęście dla ludzkości, zadatki nieśmiertelności, przez genjusz jej ofiarowane obu nieśmiertelnym narodom, były różne: Rzymowi — bezkres władzy; Izraelowi — niepożyłość cierpienia.

VI.

Ta faza religji rzymskiej, której wykładnią była trójca: Jowisz—Mars—Kwiryn—pozostawiła na wszystkie czas trwania pogaństwa pamięć o sobie w naczelnem kapłaństwie: do chwili uznania chrześcijaństwa za religję państwową, arcykapłanami Rzymu byli flaminowie Jowisza, Marsa i Kwiryna. Żywą atoli była trójca owa jedynie w najwcześniejszym okresie historii rzymskiej, który w legendzie dziejowej odpowiada rządowi czterech królów pierwszych. Za Tarkwinjuszów owa trójca prastara ustąpiła pola innej—trójcy kapitolijskiej, składającej się z Jowisza „wszechdobrego”, i „wszechwielkiego“ (*Jupiter Optimus Maximus*), Junony i Minerwy. Pokuszę się o wyjaśnienie przyczyny i znaczenia tej przemiany, uprzedzając wszakże czytelnika co do nieuniknionej hypotetyczności proponowanej na wstępie tego rozdziału konstrukcji. Rozwój religji rzymskiej przyrównać można do rzeki z podziemnym częściowo nurtem: pozbawieni możliwości śledzenia nurtu, z musu kreślimy go na mapie w kształcie linii prostej, jakkolwiek w rzeczywistości obfituje on, być może, w zygzaki i zakręty.

Gmina rzymska, powstała na mocy umowy między grodami Marsa i Kwiryra i zostająca pod opieką stróża tej umowy, Jowisza, Ignęła, rzecz prosta, do tego plemienia, do którego należeli rdzenni jej obywatele, do plemienia łacińskiego; jej miejsce znajdowało się w związku miast tego plemienia, któremu przewodniczyło najokazalsze z nich—półmityczna Alba (imię jej żyje dotąd w imieniu malowniczych gór Albańskich oraz miasteczka Albano nad cudnem jeziorem Albańskim). Bogiem-opiekunem tego związku był, oczywiście, znów Jowisz—Jowisz Wszechłaciński. No najwyższej z pośród okalających Albę gór, gdzie poblize groźnego miotacza gromów dawało się odczuwać najbezpośredniej, obchodzono corocznie „święto wszechłacińskie“ ku jego czci. Rzym był zrazu skromnym członkiem związku i uczestnikiem święta. Ale za trzeciego już króla—tak opiewa podanie—rozegrała się stanowcza między nim a Albą wojna, której następstwem było zlanie się gminy albańskiej z Rzymem i przejście hegemonji ku temu ostatniemu. Należy pamiętać teraz, że w sakralnej sprawie grodów łacińskich grała rolę główną bogini, czczona pod imieniem bądź Junony, bądź Djany (etymologicznie imiona te są tożsame i znaczą „niebianka“); w zamieszkach, jakie po zwycięstwie rzymskiem nastąpiły, przypomniano sobie o niej z naturalną konsekwencją. Opuszczeni przez Jowisza Łacynowie jęli ucieczki szukać u swej rodzimej bogini, której gaj—*nemus Dianae*—dał imię drugiemu, jeszcze bardziej malowniczemu jezioru gór Albańskich (*lacus Nemorensis*, Lago di Nemi). Rzym uświadomił sobie konieczność dania w murach swych przytułku tej bogini, wcielającej w sobie symbol jedności łacińskiej. Nie wiemy, ile zrobiono w tym celu „ewokacyj“, ale, zda się, pozostały one bezskuteczne; bogini dobrze się czuła na wybrzeżu

swego przesłiteznego jeziora: nie okazywała najmniejszej chęci przeniesienia się do Rzymu. Wtenczas ucieczono się do podstępu... Opowieść o tym podstępie tak jest naiwna i dla grubej zamierchłości znamienna, że najwłaściwiej będzie oddać ją słowami wiernego opowiadacza baśni rzymskiej—Tytusa Liwjusza.

„Częstą namową skłonił król Serwusz Tullusz przedstawicielei grodów łacińskich, aby wespół z narodem rzymskim zbudowali Djanie w Rzymie świątynię — było to równoznaczne z uznaniem, że naczelnictwo, o które tyle toczono wojen, należy odtąd do Rzymu. Wprawdzie Łacinowie, po tylu niepowodzeniach, przestali nawet marzyć o niem; jednemu wszakże z obywateli sabińskich nastęrczyła się wtenczas sposobność prywatnym pohopem przywrócić władzę swojej gminie. W kraju Sabińców, powiadają, urodziła się pewnemu gospodarzowi zdumiewająca co do wzrostu i wielkości krowa. Przyjście jej na świat uznano za przepowiednię, jaką też w samej rzeczy była, i wieszczkowie wróżyli, że której gminy obywatel złoży ją w ofierze Djanie, tej gminie przypadnie w udziale władza. Pierwszego zaraz sposobnego dla ofiary dnia przyprowadza Sabińczyk krowę do Rzymu, ku świątyni Djaney, i stawia ją przed ołtarzem. Wtenczas rzymski kapłan świątyni, pomny przepowiedni, rzecze do niego: „Co czynisz, gościu? Chcesz bezbożnie ofiarę złożyć Djanie? Umyj pierwej ręce w żywej wodzie: opodał, w dolinie, płynie Tyber.“ Zatrwożony gość, pragnąc, gwoli wykonania wróždy, aby wszystko spełnione było należycie wedle przepisu, natychmiast udał się ku rzece: tymczasem Rzymianin krowę zarznął Djanie. Teraz matka była schwyтана; rój poszedł za nią. Gaj Djaney nie przestawał zielenić się na brzegu *lacus Nemorensis*, lecz polityczne jego znaczenie przepadło,

nabożeństwa powoli wygasły, miejsce kapłanów zajęli zbiegli niewolnicy... Słowem, rzeczy potoczyły się trybem, jaki Ernest Renan tak wymownie przedstawił w swoim dramacie filozoficznym: „Le prêtre de Nemi.“

Ale dynastia Tarkwinjuszów, ta, która zapewniła Rzymowi naczelnictwo pośród grodów łacińskich, sama była pochodzenia etruskiego. Dzięki niej, Rzym stał się ośrodkiem świata i łacińskiego i etruskiego. Jeśli religijną przedstawicielką łacińską była bogini łacińska Djana albo Junona, to Etruria opiekunkę swoją widziała w swojej ojczyściej albo przynajmniej, przyjętej do ojczyzny bogini, Minerwie. I oto, nakoniec, potężna dynastia postanawia nareszcie stworzyć symbol religijny, mający znamionować nową erę polityczną etrusko-łacińskiej jedności pod egidą Tarkwinjuszów: dla przeciwwagi wobec kultu Jowisza wszechłacińskiego na górze Albańskiej, wzniesiono Jowiszowi świątynię na Kapitolu, i Jowisz ów otrzymuje miano „wszechdobrego i wszechmocnego“, aby wiedzieli wszyscy, że będący pod jego opieką związek wielkością góruje nad wszystkimi innymi, obok zaś niego na tronie posadzono Junonę i Minerwę, boginie obu na brzegach neutralnego Tybru zjednoczonych plemion. Nowa trójca była tedy powtórzeniem dawnej, ale na wyższym, wszechitalskim stopniu. Władyka błyskawic i przysiąg stanął znów jako opiekun i strażnik umowy, ale już nie między małąkimi gminami Marsa i Kwiryna, zajmującemi dwa nadbrzeżne wzgórze, ale między dwoma plemionami, najzdolniejszymi i najtęższymi w Italji.

Tym razem Jowisz zawiódł dumne nadzieje swego dumnego czciciela: ostatni z Tarkwinjuszów zmuszony był opuścić miasto, które rodowi jego zawdzięczało swą krótkotrwałą wielkość, z chwilą zaś jego wygnania ru-

nęła i ta jedność sztuczna, której symbolem była świątynia na Kapitolu. Niemało upłynęło czasu, niemało przelało się krwi, nim jedność tę zdołano przywrócić na trwalszej podstawie; nim Rzym republikański odzyskał w pełnym zakresie puściznę swoich królów. Kto w sposób należyty zżył się z duszą Rzymianina, ten powątpiewać nie będzie, że właśnie istnienie Kapitolu, tego naocznego wyrazu oderwanego pojęcia władzy, wspierało w Rzymianach wiarę w konieczność przywrócenia owej jedności. Znaczenie symbolu władzy zachował Kapitol nawet wtenczas, gdy wszechitalska rola Rzymu została pochłonięta przez jego rolę wszechświatową; gdy związek Junony i Minerwy wydał się jego piastunom równie niepokąźnym, jakim w dobie jego zawierania niepokąźnym wydawać się musiał starodawny związek Marsa i Kwiryna. Wraz z rozrostem Rzymu rozrastała się i wielkość Kapitolu. Wprędce niewzruszoność jego stała się rękojmią istnienia Rzymu i jego władzy:

Niech trwa Kapitol, niechaj Rzym prześwietny
Ludowi Medów, pokonanych w boju,
Panuje, dzierżąc berło prawodawcze.

opiewa u Horacego (Ody. III, 3) wyrok bogów, zapewniający wieczność grodowi Romulusa:

...wieniec mojej chwały
Nie uwięźnie, dopóki będzie na Kapitol
Arcykaplan z milczącą wstępował dziewicą ..

tak pociesza siebie sam poeta w słynnym swoim „Pomniku“, łącząc marzenie o własnej sławie z niezachwianą i niezawodną wiecznością symbolu istnienia i potęgi Rzymu.

Wzmagając atoli do nieskończoności siły i nadzieje Rzymu, dzieło cudzoziemskich królów etruskich wniosło jednocześnie do religji rzymskiej takie pierwiastki, które ją z początku w znacznym stopniu znieprawiły, następnie zaś stoczyły i do zguby przywiodły. Ku zbadaniu pierwiastków tych zwracamy się obecnie: proszę czytelnika, aby miał na uwadze, że wypadnie mu zapoznać się z najważniejszym kryzysem, jaki—aż do chwili wprowadzenia chrześcijaństwa—przeżywała kiedykolwiek religja Rzymu.

Widzieliśmy, że cechą znamioną starodawnej religji rzymskiej była immanentność, i przytem immanentność aktualna. Świadomość analogji między obecną w przyrodzie wolą boską a tą, którą bezpośrednio ujmujemy w samych sobie, wiodła ku uznaniu możliwości oddziaływania na wolę boską, oddziaływania takiego samego, jakiemu dostępna bywa też wola człowieka; stąd—modlitwy, śluby, ofiary. Miejsce, gdzie odbywały się nabożeństwa ku czci boga, poczytywano, rzecz zrozumiała, jako miejsce, bogu temu poświęcone; było to pole ogrodzone, gaj lub szczyt górski. Nie odczuwano potrzeby budowania świątyń, i—rzeczywiście, starodawny Rzym nie znał świątyń. Jeśli Westę czczono w krytej kaplicy, to tylko dlatego, że trzeba było osłonić ogień święty, będący jej żywiołem, od wpływów niepogody; wogóle zaś miejsca święte epoki przedtarkwinjuszowskiej były otwarte. Tem mniej mogła w głowie Rzymianina zaświtać myśl odtworzenia Cerery lub Jowisza w postaci ludzkiej. Wyciosać niewiastę lub mężczyznę, a potem powiedzieć: „Oto—ta potęga tajemnicza, która żyje w łąkach falujących albo w bijącym piorunie“ — wydaloby mu się potworną niedorzecznością.

W zgoła odrębnem położeniu znajdowała się są-

siadka północna Rzymu, Etrurja. Niepodobna rozwikłać tych splątanych nici, które łączą jej mieszkańców, Tusków czyli (pogrecku) Tyrrenów, z przedhistorycznymi Pelazgami na brzegach morza Egejskiego. Wiemy tyle, że w epoce, o której mowa, Etrurja, w dziedzinie religji oraz sztuki, gruntownie uległa hellenizacji. Rzecz jasna, samodzielny i myślący jej lud w sposób wielce niedoskonały przyswoił zarodki sztuk greckich—podówczas także jeszcze grubych—i, skojarzywszy je z właściwym sobie upodobaniem do form kanciastych, stworzył całość dość dziką i niezdarzoną; odtworzyć na glebie italskiej swobodę i naturalność krasotwórstwa greckiego udało się dopiero Etrurji najnowszej, spadkobierczyni krwi oraz imienia tamtej, antycznej, mianowicie — Toskanji. Przy tem wszystkiem atoli, na północ od Tybru istniało to wszystko, co prostem było zaprzeczeniem religji rzymskiej: istniały—obok budownictwa religijnego, jeszcze rzeźba religijna i malarstwo religijne. Tarkwinjusze byli Etruskami z pochodzenia. Zakładając podwaliny pod kult Jowisza i jego współwładczyni na Kapitolu, wzniesli oni dlań świątynię prawdziwą wedle wzorów etruskich i, co najważniejsza, postavili w niej gliniane figury wszystkich trzech bóstw. Znaczyło to: Jowisz, Junona, Minerwa, w postaci olbrzymich istot nadludzkich, żyją niezależnie od tych zjawisk, w których potęga ich się objawia; znaczyło to ponadto—wskutek nielogicznej, niemniej wszakże nieuniknionej identyfikacji rzeczy wyobrażanej z obrazem:—mieszkają w ulubionej swej świątyni na świętej górze rzymskiej i stąd strzegą całości Rzymu i jego posiadłości. Porzucono pojęcie immanentności bóstwa; religji rzymskiej, wbrew odwiecznemu jej duchowi i charakterowi, narzucono grecką transcendentność.

Rozumie się, uznać należy za rzecz zupełnie możliwą i prawdopodobną, że to, co nam teraz wydaje się przełomem, w rzeczywistości było przejściem stopniowym, i że Tarkwinjuzse, budując i ozdabiając świątynię na Kapitolu, nie szli przeciwko świadomości społecznej. Tybr niezbyt ściśle Italję łacińską oddzielał od etruskiej. Rzemieślnicy i artyści etruscy całemi zastępami mieszkali i pracowali w Rzymie, upowszechniając tam kult swej Minerwy, która, jak się zdaje, dlatego właśnie uznana została za patronkę wszelkich rzemiosł i sztuk oraz za współodpowiednik Ateny greckiej. To, wszakże, nie pomniejsza doniosłości samego kryzysu; w duszy każdego wierzącego przejście od immanentności ku transcendentności było skokiem. Między obu wyobrażeniami — „Jowisz-grom“ a — „Jowisz-gromowładca“ — niemożliwa jest jakakolwiek stopniowość. Stopnie są niemożliwe; możliwa jest wszakże, przynajmniej na długi przeciąg czasu, równoległość współistnienia. „Prawo współistnienia“, ustalone przez Lipperta w dziedzinie powszechno-religijnej ewolucji ludzkości, powinno znaleźć zastosowanie i tutaj: Jowisz-gromowładca i jemu podobne bóstwa antropomorficzne byli nawarstwawieniami transcendentnymi na podglebiu immanentnem, które, wszakże, nie przestawało oddziaływać na religijne wyobrażenia wierzących i na kierunek uczuć ich i myśli. W wyniku powstawała fluktuacja myślenia religijnego, czyniąca z religji rzymskiej religję bezbroną w starciu z innymi narodowościami. Spróbujemy zaraz określić w zarysach ogólnych charakter tej fluktuacji.

Przedewszystkiem, reforma religijna Tarkwinjuszów dotknęła nieznacznej zaledwie części politeizmu rzymskiego. Jowisz, Junona, Minerwa — były to odtąd, jeśli tak wolno powiedzieć, skryształizowane istoty boskie

o wyraźnie określonym obliczu i charakterze. Krąg ich powiększył się z upływem czasu, lecz, mimo to, pozostał znikomo mały w porównaniu z tą ogromną rzeszą bóstw aktualno-immanentnych, w której łonie działały bez przeszkód obie siły twórcze religii rzymskiej— różnicowanie i scalanie—kierując ją naprzemian ku jej obu biegunom: pandemonizmowi tudzież panteizmowi. Kapłani rzymscy, podawanemu w swych „indigitamentach“ dzielili bóstwo odradzania się zboża na tuzin bóstw cząstkowych, przedstawicieli boskich aktów, w sto lat przeszło po reformie wprowadzono kult boga „Mówiącego-Powiadającego“; w trzysta przeszło lat—„boga Powracającego“, nie mówiąc o mnóstwie instytucyj podobnych, co do których, wskutek przejściowego ich znaczenia, żadna w tradycji nie przetrwała wzmianka. W prawdzie, z drugiej strony, nie należy przeceniać tej przewagi liczebnej: Jowisz „wszechdobry i wszechwielki“ był, bądź co bądź, Jowiszem i, jako taki, nierównie silniej działał na wyobraźnię, niż setki bogów „Mówiących-Powiadających“. Ci ostatni szybko rodzili się i szybko umierali w świadomości wierzących, jako liście w boru. Niektórzy z tych nawet, których uczczono świętymi stołami, zatarli się tak dalece, że uczeni epoki klasycznej bywali w kłopotcie, gdy im o nich wypadło powiedzieć coś określonego.

Następnie, wyobrażenia o bóstwach skryształizowanych ulegały również, wskutek podgiebia immanentności, wahanom ustawicznym. Jowisz-Gromowładca zamieszkiwał, z jednej strony, niebiosy, z drugiej—świątynię swą na Kapitolu (nie mówiąc już o innych); przy tem wszystkim, jednakże, każda błyskawica bywała również Jowiszem, Jupiter-Fulgur. Cerera skryształizowała się, jak zobaczymy, w pierwszych zaraz latach republiki i, ułoż-

samiona z grecką Demetrą, stała się uosobieniem całego bogatego cyklu związanych z nią mitów; nie przeszkodziło to jednak poecie Owidjuszowi, mimo wybitnie greckiego charakteru jego wykształcenia, w następujący sposób opisać akt łaski ze strony miłościwej bogini (Metamorfozy VIII, 780):

...Cerera łaskawie

Skinie — i od ruchu ślicznego oblicza bogini
Zakolyszą się łany plonem bujnym pokryte.

Naśladowanie Homera — oczywiście:

To rzekł i brwiami skinął Kronida czarnemi;
A z głowy nieśmiertelnej we falistych spadach
Spłyną boskie kędziory: drży Olimp w posadach.

Wszelako, mimowoli, naśladowca wniósł w swój opis cechę odwiecznie rzymską, której w greckim pierwowzorze niema: falowanie dojrzewających zbóż — jest to właśnie uśmiech Cerery.

Nakoniec,—a jest to prosty wniosek z punktu wtórego—działanie obu przeciwnych czynników, różnicowania i scalania, nie zatrzymało się nawet przed kręgiem skryształizowanych bóstw transcendentalnych. Zdawałoby się, uosabiając Jowisza w postaci olbrzyma-gromowładcy, wyposażając go w rysy indywidualne, Rzym zabezpieczał go nazawsze przed dalszem drobieniem lub stapianiem; rzeczywistość okazała co innego. Z jednej strony, uznanie transcendentalności i antropomorfizmu Jowisza doprowadziło do tego, że nadano mu geniusza, podobnego geniuszowi ludzi—*genius Jovis*; w ten sposób z wyobrażenia o bogu znów usunięto tę określonosc, która tak przeciwna była świadomości rzymskiej, i przygotowano grunt dla konsekwentnego całkowania z geniuszami innych bóstw. Z drugiej strony, aktualność,

nie dająca się uzgodnić z wyobrażeniem o bogach transcendentalnych, mogła być ocalona w drodze ubóstwienia poszczególnych ich właściwości lub działań. Robiono to i wcześniej,—znakomitym przykładem był kult Jowisza-Statora (Wstrzymywacza), ustanowiony, wedle podania, przez Romulusa w dziękczynieniu za to, że Jowisz, na jego zaklęcie, „wstrzymał“ ucieczkę jego rozbitego hufu. Było to prawdziwe ubóstwienie aktu, uczczenie mocy bożej, ujawnionej w natychmiastowym powstrzymaniu popłochu uciekających wojów, i w istocie swej coś zupełnie innego, niż podobne zjawiska religii greckiej, w rodzaju kultu Apollona Boédromios (to jest „przychodzącego z pomocą w boju“) albo Heraklesa-Wybawcy. Tam jasno uświadamiano sobie akt, jako czynność wyraźnie określonego boga; tutaj ubóstwiano sam akt. Powtarzam: przykłady takiego ubóstwiania spotykało się i wprzód, w okresie zupełnej (albo prawie zupełnej) immanentności religii rzymskiej; teraz, gdy szereg bogów stał się transcendentalny, zrobiło się ono naturalnym wentylem dla dążeń do immanentności, tej niezatartej właściwości religii rzymskiej. A wespół z nią otwierało się również pole dla nieograniczonego różnicowania: ubóstwiając rozmaite właściwości tudzież akty bóstwa, Rzymianin konsekwentnie drobił jego jestestwo, z jednego tworząc całą grupę bogów. Zamującą próbkę takiego drobienia podaje nam Swetonjusz w życiorysie cesarza Augusta. Ten ostatni poświęcił Jowiszowi na Kapitolu, gdzie znajdowała się już historyczna świątynia boga, świątynię nową, nazwawszy ją imieniem „Jowisza-Gromowładcy“ (*Jupiter Tonans*). Rzecz zrozumiała, że odwiedzał on najgorliwiej wzniesioną przez siebie świątynię, i rzecz nie mniej zrozumiała, że za przykładem cesarza poszli jego poddani. I oto, razu pewnego, Jowisz

z Kapitolu ukazał się we śnie Augustowi, zanosząc skargę na Jowisza-Gromowładcę, i zarzucając temuż, że odbiera mu czcicieli. August atoli nie zmieszał się i odrzekł obrażonemu bogu, że Gromowładcę przystawił on jedynie przy nim w charakterze oddźwiernego. Aby tę jego rolę podkreślić, August, ocknąwszy się, kazał ozdobić dach nowej świątyni dzwonekami—na podobieństwo tych dzwoneków, jakie pospolicie zakładano u drzwi domostw rzymskich.

Różnica istotna między poglądem greckim a rzymskim na czczonego pod swoim epitetem boga — między *Iupiter Stator* a *Apollôn Boëdromios*, aby wziąć te same przykłady,—uwydlatniła się w tym rozwoju dalszym, który obyczaj ów osiągnął u Rzymian, a którego nie osiągnął u Greków. Rozwój ten zasadzał się na tem, że właściwość, za którą bóg odbierał pokłon, zwolna oddzielana bywała od boga i ubóstwiana jako taka. Należy wmyśleć się w psychologję tego aktu. Jowiszowi, jako patronowi dotrzymywania umów, wzniesiono świątynię na Kwirynale, jako *Dio Fidio*; Grecy tłumaczyli imię boga po swojemu przez *Zeus Pistios*—i byli, zapewne, przeświadczeni, że rozumieją go dokładnie tak samo jak bezpośredni jego czciciele. A tymczasem byli w błędzie. Grek, myśląc o *Zeus Pistios*, myślał przedewszystkiem o swoim Zeusie, którego postać wyobrażał on sobie dokładnie, przypisując mu, między innymi właściwościami, i tę, o której mowa. Rzymianin, przeciwnie, mówiąc o *Dius Fidios*, myślał nietyle o Jowiszu, ile o samym akcie dochowania wiary, w którym czuł on siłę bożą; w umyśle jego nie Jowisz, ale sama wiara dochowana była wyobrażeniem naczelnem, i dla Rzymianina było rzeczą obojętną, czy składał on jej pokłon, jako *Dio Fidio* czy też poprostu, jako *Fidei*. I, w rzeczy samej, wi-

dzimy, jak Fides oddziela się od boga, który ją w sobie zawierał, i wyosabnia się w bóstwo odrębne, którego związek z Jowiszem ujawnia się jedynie w tem, że bóstwu owemu stawi się świątynię w sąsiedztwie świątyni Jowisza na Kapitolu. Podobnie, „szczęśliwa“ i „zwycięska“ Wenus zrazu otrzymała świątynie pod mianem *Venus Felix* oraz *Venus Victrix*, potem zaś właściwości te zostały wyosobnione, jako *Felicitas* i *Victoria*: wzniesiono im świątynie obok świątyni dawnej ich przedstawicielki. Z biegiem czasu, oczywiście, i ten ostatni nawet związek musiał zaniknąć—do czego przyczyniło się także i to, że ta sama właściwość należeć mogła do rozmaitych bogów. Była *Venus Victrix*, ale był też *Jupiter Victrix*; dajmy na to, że zwycięstwo Wenery jest inne, niż zwycięstwo Jowisza, scalenie wszakże było rzeczą możliwą, i dało ono poprostu — Wiktorję, niezależnie od tego, lub owego bóstwa. Dzięki tej łatwości oddzielania epitetów, powstało nowe źródło pomnożenia panteonu rzymskiego; spożytkowano je bardzo skutecznie, i w Rzymie ukazały się świątynie Nadziei (*Spes*), Zgody (*Concordia*), Dziewictwa (*Pudicitas*), Pobożności (*Pietas*), Pomyślności (*Salus*) i wielu innych bóstw pokrewnych. „Za bóstwa poczytane być mają oraz te właściwości, dzięki którym człowiek osiąga dostęp do nieba, jak Roztropność, Cnota, Pobożność, Wierność; i tym zaletom wznosić należy świątynie, ale nigdy — zdrożnościom“, — mówił potem Cycero („O prawach“ II § 19), i słowa jego odzwierciadlają doskonale obyczaj przodków. Dążność Rzymian ku całkowaniu nową tedy pozyskała karm, i można z góry przewidzieć, jak z niej korzystać będą. Przedewszystkiem jasną jest rzeczą, że bóstwom skryształizowanym, jako nie odpowiadającym świadomości powszechnej, wypadnie usunąć się w cień

wobec owych cnót uosobionych, które już z samej istoty swej były o wiele bardziej boskie. A następnie, cnoty owe, pod działaniem zwykłej logicznej pracy myśli, ulegać musiały całkowaniu, przyczem było rzeczą obojętną, czy stopią się one w jedną całość wyższą—ideę dobra—czy też skupią się wokół wszechogarniającego bóstwa, które stanie się przedstawicielem ich wszystkich. Którą z tych dwu dróg obrano, to wskaże nasz rozdział następny.

Jeszcze raz: transcendentalność trójcy kapitolńskiej była nowem, nader ważnem nawarstwieniem religji rzymskiej, nie zburzyła ona wszakże tego charakteru immanentności i aktualności, który znamionował ją od początku; obie teorie—jeśli słowo to jest tu na miejscu—istniały obok siebie i doskonale godziły się ze sobą, posłuszne prawu równoległości. Gdyby nie ta równoległość istnienia, świątynia na Kapitolu nie mogłaby stać się tem, czem się stała—narodową Rzymu świątynią, symbolem jego władzy i rękojmą trwania.

VII.

Osadzenie na górze rzymskiej trójcy Tarkwinjuszowskiej, poza znaczeniem, wskazanem w rozdziale uprzednim, miało znaczenie jeszcze inne, o którym wspomnieliśmy tylko mimochodem: ponieważ religia etruska epoki Tarkwinjuszów przesycona była wpływami hellenickimi, więc przenikanie do Rzymu kultu etruskiego było pierwszym krokiem ku hellenizacji religii rzymskiej. Hellenizacja ta wszakże odbywała się ubocznie i nie dochodziła do świadomości Rzymian; w Jowiszu, Junonie, Minerwie widziano italskie, nie zaś greckie bóstwa. Ale za pierwszym krokiem nastąpił drugi, bardziej stanowczy; nastąpił snadź wprędce — przynajmniej, tradycja przypisuje go temu samemu królowi, który założył świątynię kapitolińską, Tarkwinjuszowi Pysznemu.

Tradycja owa opiewa tak.

„Do króla Tarkwinjusza Pysznego przyszła pewnego razu nieznaną nikomu stara kobieta, podróżna, z dziewięciu zwojami, w których, jak mówiła, zawierały się boskie przepowiednie, i zaofiarowała mu ich nabyć. Tarkwinjusz zapytał o cenę; starucha wymieniła nadmiernie drogą; król, w odpowiedzi, zaśmiał się tylko,

przypuszczając, że ma do czynienia z obłąkaną. Wtenczas nieznajoma, w jego obecności postawiła na podłodze płonące palenisko, spaliła trzy księgi z liczby dziewięciu i spytała króla, czy nie życzy sobie nabyć sześciu ksiąg pozostałych za tę samą cenę. Tarkwinjusz, wszakże, zaśmiał się jeszcze głośniejsze i odrzekł, że baba napewno popadła w obłąd. Nieznajoma spaliła na tem samym miejscu jeszcze trzy księgi i spokojnie powtórzyła propozycję, ażeby kupił on ostatnie trzy, wciąż za tę samą cenę. Wtenczas Tarkwinjusz spoważniał nagle i skupił uwagę: zrozumiał, że upór nieznajomej i jej pewność siebie musi mieć jakieś znaczenie. Nabył on trzy ostatnie księgi, zapłaciwszy tę samą cenę, jakiej kobieta zażądała była za cały zbiór. Poczem nieznajoma wyszła i, jak stwierdzono, nigdzie więcej się nie ukazała. Owe zaś trzy księgi oddano na przechowanie do miejsca świętego i nazwano księgami Sybillińskimi“.

Tak opowiadał baśń o pochodzeniu ksiąg Sybillińskich Aulus Hellius, polegający na słowach „kroniki starodawnej“ (I, 19); zgadzają się z nim, z niewielu błahemi wyjątki, i pozostali nasi świadkowie. Jest ich dość dużo: baśń szeroko snadź była rozpowszechniona; treść jej opowiadano sobie z przeróżnych stanowisk, z religijnego, z antykwarskiego, z historycznego, z polemicznego. I trzeba powiedzieć, baśń nasza zasłużyła na swe rozpowszechnienie niezależnie nawet od swej nadobnej formy epigramatycznej; tajemnicza starucha Sybilla, oczywiście, należy do dziedziny mitów, wszelako księgi Sybillińskie były faktem i, bez przesady rzecz można, określały ewolucję religii rzymskiej w przeciągu całej ery republikańskiej.

Aby zdać sobie z tego sprawę, należy od baśni przejść do historii. W tym zaś celu przedsięwziąć trzeba

badanie:—zebrać wszelkie, dotyczące tej sprawy, bardzo różnolite i powikłane, świadectwa; poddać krytyce legendarne tudzież inne skażenia textu; powiązanie wiarogodnych pierwiastków podania. Badanie to podjęło wielu, do których grona autor ma prawo zaliczyć też i siebie; lecz tutaj, oczywiście, niema miejsca na to, aby je powtarzać. Niechaj mi wolno będzie ograniczyć się do wyników.

Wynik główny streszcza się w tem: w postaci ksiąg Sybillińskich religja Apollina, odniósłszy tryumf w Grecji nad pokonaną religją Zeusa, kładzie rękę także i na Rzymie, a przez Rzym — na całym Zachodzie. Jako wyjaśnienie do tej tezy zasadniczej, zauważyć muszę rzecz następującą.

Kult Apollina, wiodący swój początek, dla nas przynajmniej, z ziemi trojańskiej, rozmaitemi rozprzestrzeniał się prądami po obszarze kultury greckiej. W ojczyźnie swej, u podnóża Idy, trzymał się on uporczywie w królestwie potomków Eneasza, które upadek Troi przeżyło. Były z nim tutaj nierozzerwalnie związane dwa obrazy: obraz legendowego króla-założyciela dynastji, i obraz tajemniczej prorokini, Kassandry lub Sybilli. Związek ten zachowuje jeden z nadmienionych prądów; wpływu jego dopatrzyć się możemy w niektórych punktach Thracji, Krety, Illirji i, nakoniec, greckiej Italji wraz z Sycylją włącznie. Tułanie się kultu sprowadziło w wyniku przeistoczenie w tułaczy także i Eneasza wraz z Sybillą; baśń o tułactwie ocalonego z pożaru Troi Eneasza wespół z ojcem Anchizem i synem Askanjuszem zrodziła się właśnie na tej drodze: trzeba było, ażeby Eneasza osobiście nawiedził i uświęcił te miejscowości, gdzie, wskutek przeszczepienia kultu Apollina, pamięć o nim przetrwała. Punktem granicznym przez czas

długi były leżące w Italji *Cumae*, kolonja grecka na północzachód od Neapolu. Tu, na brzegu morskim, wznosił się chram Apollina; tu również, wedle podania, wędrowna Sybilla zakończyła swój żywot ziemski. Wedle innego zresztą warjantu, nie umierała ona wcale; niedarmo wyjednała ona sobie u Apollina tyle lat życia, ile ziarn piasku spoczywa na wybrzeżu morskiem..

Prąd drugi przeniósł kult Apolina na Delos, który odtąd stał się właściwą ojczyzną samego boga; trzeci— do Delf. Tu, w otoczu rdzennej Hellady, osiągnął on najwyższego blasku i zaćmił wszystkie pozostałe świątynice oraz wyroczenie boga; bez wątpienia, przyczyniła się do tego również zręczna polityka rządzącego Delfami kolegjum kapłańskiego. Tryumfem polityki tej było przymierze ze Spartą, które Delfom zapewniło hegemonję duchową w Helladzie i rolę przewodnią w sprawie kolonizacji. Celem umocnienia swej władzy, Delfy zakładały także swego rodzaju kolonje, albo, jeśli chciecie, filje w różnych miastach Grecji — świątynie „Apollina Pityjskiego“; drugim niemniej skutecznym środkiem było wzięcie w poddaństwo, jeśli wolno się tak wyrazić, pierwiastkowo samodzielnych ośrodków kultu Apollina. Próby te niezawsze się udawały; cóż począć? dążność „autonomiczna“ była najwybitniejszą cechą Hellenów: źródłem siły ich i zarazem słabości. Najśnadniej udawały się one na kresach świata greckiego, gdzie poparcie moralne metropolji duchowej było bardzo pożądane i sownie okupywało utraconą samodzielność. W stosunku do świątyni Apollina w Kumach próba się powiodła: godło świątynicy delfickiej — „delfin“ oraz trójnóg — przyswojono i jej, na znak związku ścisłego ze świętą górą jasnokędziornego boga.

W wieku VI hegemonja Delf ustalona była w ca-

łej Grecji, zarówno właściwej, jak kolonjalnej; wtenczas władcy ich powzięli szczytną myśl—roztoczyć ją na cały świat cywilizowany swej epoki, przeobrazić religię Apollina z wszechgreckiej we wszechludzką. Delfy, ośrodek Grecji lądowej, ogłoszono za ośrodek ziemi, co, wobec niedoskonałości ówczesnych wyobrażeń kosmograficznych i geograficznych, bynajmniej za niedorzeczność nie uchodziło: wymyślono nawet dość przekonującą legendę ku potwierdzeniu ośrodkowego ich położenia. Następnie zaś wypadło stosunki zadzierzgnąć z sąsiadami na wschodzie i na zachodzie; otóż, to właśnie zrobiono, i przytem, o ile stwierdzić możemy, prawie równocześnie i tu i tam. Sąsiadem na wschodzie był Krezus lidyjski, na zachodzie—Tarkwinjusz Pyszny, który Rzymowi swemu zapewnił, jak widzieliśmy, hegemonię nad Etruskami i Łacinami.— a przeto stanowisko pierwszego w Italji mocarstwa.

Historja z Krezusem jest znana. Poniósłszy porażkę wraz z wybrańcem swoim, pokonanym w wojnie z Cyrusem, Delfy nader zręcznie ocaliły swój urok słynnym wyjaśnieniem słynnej wyroczni:

„Krezus, przez Halis przeszedłszy, wielkie mocarstwo obali“...

(Należy rozumieć: swoje własne) — potem zaś zawarli przymierze ze zwycięscą. Tak samo stało się też na zachodzie. Tarkwinjusz, sprzymierzeniec i narzędzie Delf, został wygnany; krewny jego, Brutus, stał się założycielem republiki. I cóż dzieje się dalej? Powstaje, przedewszystkiem, legenda o treści następującej. Tarkwinjusz wyprawia do Delf poselstwo, składające się z dwu jego synów i jeszcze jednego krewnego, nadmienionego przed chwilą Brutusa. Dopelniwszy powierzonego sobie zlecenia, młodzieńcy zwracają się do boga także w spra-

wie osobistej, mianowicie, pytają, który z nich odziedziczy władzę króla. Wyrocznia odpowie: „Ten, kto pierwszy pocałuje matkę“. Obaj Tarkwinjusze tłumaczą przepowiednię tę dosłownie i używają stosownych środków; Brutus tylko jeden odgaduje tajemny jej sens: potknąwszy się rozmyślnie, pada i niepostrzeżenie całuje ziemię.— Należy się domyślać, że Brutus, lepiej, niż jego krewni, obeznany był z nauką delficką o matce-Ziemi, nie znajdującą dla się gruntu, jak widzieliśmy, w religii rzymskiej; okoliczność ta, jak również cała tendencja legendy i podobieństwo jej do wyroczni, udzielonej Krezusowi, dowodzi delfickiego jej pochodzenia.

Podobieństwo, zresztą, na tem się ogranicza; dalszy tok przedsięwzięć nie był jednakowy. Na wschodzie poniosły Delfy powtórne rozczarowanie: ich przymierze z Persami, dla których wymyślono nawet pochodzenie mityczne od bohatera greckiego Perseusza, nie dało żadnych wyników. Persowie zostali w wojnie z Grecją rozbici, wszelkie zaś usiłowania Delf, aby zastraszyć gminy greckie groźnemi wyroczniami spowodowały tylko obniżenie i podkopanie własnego ich autorytetu. Zato na zachodzie powodzenie ich było zupełne: Delfy nie miały powodów do żalu, że, błogosławiąc Brutusa, błogosławieństwa udzieliły młodemu republikańskiemu Rzymowi.

Powodzenie zaś polegało na tem: popierwsze, księgi Sybillińskie, przeżywszy upadek królów, przez cały okres republikański, a nawet i potem, pozostały księgą przeznaczeń państwa rzymskiego; powtórne, przy księgach tych postawiono komisję interpretatorów, złożoną zrazu z dwóch, następnie z dziesięciu, a nakoniec z piętnastu członków; wreszcie, mit o tułactwie Eneasza przeniesiony został także i do Rzymu, który stał się jego punktem

kresowym; Romulusowi dano za protoplastę księcia trojańskiego, Rzym zaś uznano za ciąg dalszy spalonej Troi.

Warto zatrzymać się na znaczeniu tych trzech nowości.

Naprzód, księgi Sybillińskie stały się księgami przeznaczeń narodu rzymskiego. Zwracano się ku nim w dniach trwogi z pytaniem, jak przebłagać oczywisty gniew boży; odpowiedź polegała na zleceniu, ażeby w taki lub inny sposób uczcić tych lub innych bogów; w szczególniej ważnych zaś wypadkach — powołać do życia kult nowy ku czci tego lub owego, nieznanego dotąd w Rzymie bóstwa. Dzięki sposobowi pierwszemu, naród rzymski uczył się bogom swoim służyć wedle cudzego, greckiego obrządku. Szczególniej wymownym w tej dziedzinie przykładem było tak zwane *lectisternium*, przy którym należało posągi bóstw ułożyć na specjalnie w tym celu przygotowanych „łożach“ i ugościć je ucztą. Łacno wyobrazić sobie możemy, o ile obrządek taki odpowiadał religji starorzyskiej z jej immanentnością i aktualnością! Ale jeszcze ważniejszy był sposób drugi, dzięki któremu cudze, tym razem greckie, bóstwa osiągały świątynie, kapłanów, tudzież kult w Rzymie. Było ich niemało; nie o wszystkich wypadkach wiemy; ale i tego, co wiemy, wystarcza. Do najwybitniejszych przykładów należą dwie nowe trójce, wprowadzone do Rzymu, najwidoczniej, jako przeciwwaga wobec trójcy Kapitolińskiej. Była to, popierwsze, — trójca eleuzyńska (*Ceres, Liber, Libera*); powtóre, deloska (*Apollo, Diana, Latona*). Bo gowie sami byli greccy, i obrzędowość pozostawała grecka, lecz imiona dawano im, o ile możności, łacińskie-zapóżyczane z nieprzebranego zasobu polidemonizmu rzymskiego, niekiedy zaś wprost tworzone je *ad hoc*. De-

metrę nazwano Cererą — co było rzeczą naturalną; jej „córa“ boska w Eleuzynie takie nosiła właśnie miano (*Kore*); imię to poprostu przełożono na łacinę (*Libera*) uzupełniającemu zaś trójcę młodzieńczemu bogu dano na mocy analogji współodpowiednie imię „syna“ (*Liber*). W Eleuzynie ten ostatni zwał się *Iacchus*; wskutek współdzięczności, a zarazem wskutek innych przyczyn utożsamiano go z Bacchusem-Djonizosem; i oto w Rzymie *Liber* stał się imieniem Djonizosa greckiego, który z takim obywatelstwa rzymskiego tytułem nie mógł czuć się obco na siedmiu wzgórzach. Apollo, dla bardzo zrozumiałej przyczyny, wolał zachować swoje imię dawne; dlaczego poszła za jego przykładem matka jego, Latona, domyśleć się nieposób; siostra jego atoli, łowczyni Artemida, była ustępliwsza i pozwoliła bez oporu utożsamić siebie z „gaju“ świętego patronką nad *lacus Nemorensis*, Djaną. Utożsamienia te były, poniekąd, oficjalne; skoro jednak raz dany był bodziec, nie omieszkały wystąpić naśladownictwa, i Rzym połączył chętnie błądy poczet swoich *numina* z barwnym Olimpem greckim. Jowisza utożsamiono z Zeusem; Junonę z Herą; Wenerę z Afrodytą, i tak dalej. Niekiedy utożsamienia bywały bardzo nieudatne — tak, Wenus, warzyw patronka, bynajmniej nie pokrywała greckiego bóstwa miłości; również Neptun tylko z pewnem naciąganiem znaczenia i w braku rzeczywistego boga mórz u Rzymian, ujść mógł za Posejdona greckiego. Jednakowoż, zwolna, lud przywykał do nich, ogół zaś wykształcony oswoił się tak dalece z myślą o tożsamości greckiego i rzymskiego politeizmu, że bóg rzymski, nie figurujący na liście greckiej przedstawiał dlań być zrozumiałą. Wymowne jest w tym względzie wyznanie Owidjusza co do jednego z najstarszych bogów, dwuliciego Janusa — wyznanie,

w którym wolno widzieć odbicie opinii teologów rzymskich:

Jakże bóstwo mi twoje wyjaśnić, Janusie dwulicy?
Boga takiego, jak ty, Grecja nie dała nam.

Skoro zaś bogowie rzymscy otrzymali greckie imiona, to stawało się rzeczą bardzo łatwą przenieść na nich także wszelkie greckie legendy o mieszkańcach Olimpu: mitologia grecka wlała się w całości w religję rzymską. Dowiedzieli się Rzymianie, że ten władca gromów, którego, sercu zadając kłam, uznali w bałwanie świątyni na Kapitolu, był małżonkiem królującej tuż obok Junony i ojcem swej drugiej współwładczyni, Minerwy; że, jednakże, pozostaje on jednocześnie w równie bliskim związku w dwiema innymi wielkimi trójcami, będąc małżonkiem Cerery i Latony, ojcem zaś Libera i Libery, Apollina i Djany. Dowiedzieli się o tem zrazu drogą prywatną, dzięki stosunkom z Grekami, a później i z desek teatru podczas „igrzysk scenicznych“: jak tęskniła Cerera, szukając swej porwanej córki; jak tułała się ciężarna Latona nie znajdując miejsca, gdzieby mogła wydać na świat boską parę bliźniąt... Legendy były piękne; urodzajnym deszczem orosiły one suchą rolę poezji rzymskiej; wszelako zamęt religijny tylko powiększył się jeszcze wskutek wtargnięcia tego świata nowego, tak niedającego się uzgodnić z tem, co stanowiło dotąd przedmiot czci dla pobożnego Rzymianina.

Powtóre, jak rzekliśmy, celem strzeżenia ksiąg Sybillińskich powołano do życia komisję interpretatorów—*duumviri* (później *decemviri* i *quindecimviri*) *sacrorum*. innymi słowy: wyjęto je z pod kompetencji pontifexów, najwyższą stanowiących powagę w sprawach religijnych, i przekazano odrębnej władzy autonomicznej. Należy wiedzieć, że Rzymianie, bardzo tolerancyjnie usposobieni

wobec kultów nowych, największy przecież żywili szacunek dla tych bogów, którzy błogosławili kolebkę ich państwa i byli piastunami jego stopniowego wzrostu. Byli to „bogowie krajowi“ (*di indigetes*). Przeciwnie, bóstwa, których kult przenikał do Rzymu później, zwały się „bogowie przybysze“ (*di novensides*); do nich należały i Djana, i Minerwa, o których mowa była w rozdziałach poprzednich, następnie — Herkules, zapożyczony z Tiburu, Kastor i Pollux, zapożyczeni z Tusculum i in. Zwłaszcza, opisany przez nas wyżej, obyczaj „ewokacji“ sprzyjać musiał powiększaniu się tego kręgu „bogów przybyszów“; lubo, rzecz prosta, mogły tu działać też przyczyny inne. Kult ich osobni pielęgnowali kapłani, ogólne wszakże kierownictwo należało do pontifexów, tych samych, którzy przestrzegali prawidłowości obrzędów ku czci „bogów staroświeckich“; we wspólnictwie tem nic zgoła nie było dziwnego—wspólna krew italska dawała znać o sobie i tutaj. — Radykalnej zmianie sprawa uległa dopiero wtenczas, gdy do Rzymu przeniesione zostały księgi Sybillińskie oraz kult Apollina: po raz pierwszy zaczęło bóstwo z Rzymem mówić w cudzym, greckim języku, żądając dla się jednocześnie obrzędów, uprzednio nowym jego czcicielom nieznanym. Koniecznością stało się powołanie do życia drugiego kolegium centralnego; kompetencji tegoż podpadły wszelkie greckie „bóstwa-przybysze“, które Rzym wprowadził do siebie w ciągu wieków następnych. W ten sposób, od czasu Tarkwinjuszów istniały w Rzymie dwa ośrodki sakralne i dwie ściśle rozgraniczone grupy bogów; do pierwszej należeli „bogowie krajowi“ tudzież italscy „przybysze“; do drugiej — bogowie „przybysze“ pochodzenia greckiego. Czytelnik zgodzi się ze mną, że jest to zjawisko niezmiernie oryginalne, nie sądzę, ażeby

gdziekolwiek poza Rzymem mogło zdarzyć się coś podobnego. *Quindecimviri sacrorum*—jest to zupełnie nie to, co jakiś tam „wydział wyznań obcych“: ten ostatni nie ma styczności z ludnością rdzenną,—tutaj zaś, przeciwnie, miano w pieczy potrzeby właśnie tej ludności rdzennej, nie poprzestającej na obrzędach praocjów.

Muszę zauważyć tutaj, że słuszny pogląd na „bogów krajowych“ i „przybyszów“ rozwinięty został po raz pierwszy przez Wissowę, który na tym podziale zbudował swój systemat „teologii“ (*Götterlehre*) rzymskiej i, dzięki temu, wzniosł doń wiele ładu i jasnoty: tenże uczonej, rodzajem ilustracji, porównywa zamknięty krąg „bogów krajowych“ z patrycjatem, dowolnie zaś rozszerzaną grupę „bogów przybyszów“ — z plebem. Współodpowiedniość zachodzi tu niewątpliwa: odpychani przez niebiańską arystokrację „bogów krajowych“ z taką samą wyniosłością, z jaką odpychała ich arystokracja ziemską patrycjuszów, plebejusze z naturalną skłonnością lgnęli do bogów „przybyszów“, szczególnie zaś „przybyszów“ greckich; italskie wprędce połączyły się z „krajowymi“; i rzeczywiście, wiemy, że świątynia trójcy eleuzyńskiej stała się ośrodkiem religijnym plebsu i swego rodzaju urzędowym dla nich miejscem. Niedosć tego: współodpowiedniość jest tak dalece uderzająca, że mamy prawo zadać sobie pytanie, czy nie wchodziła ona od samego początku w zamiary Delf i wspieranej przez nie polityki Tarkwinjuszów? Czy stworzenie ośrodka religijnego dla plebsu nie było dalszem ogniwem w łańcuchu środków, jakimi dynastia Tarkwinjuszów przygotowywała równouprawienie plebejuszków z patrycjuszami? Bądź, jak bądź, powiedzieć możemy, że kto wie, czy plebejusze ujawniliby w dwuwiekowej walce stanów tę zdumiewającą wytrwałość, jaka niezbędna była dla dopięcia zwy-

cięstwa ostatecznego, gdyby nie znajdowali u łaskawej Cerery tego oparcia moralnego, którego odmawiała im surowa trójca na Kapitolu. Do tego wszakże porównania słusznego dodać możemy inne, niemniej przekonywające. Prawo sakralne było u Rzymian całkowicie analogiczne z cywilnym—i *religio* nie samą tylko etymologią przypominała cywilno-prawną *obligatio*; w cywilnym zaś prawie Rzymianie mieli także nie jeden, lecz dwa ośrodki: z jednej strony stał pretor „urbanus“ (grodzki), sądzący sprawy obywateli, z drugiej — pretor „peregrinus“, do którego kompetencji należały sprawy nie-obywateli. Bogowie „przybysze“ byli to też swego rodzaju „peregrini“ wśród bogów Rzymu; wyznaczając im osobne kolegium sakralne, Rzym działał w tym samym duchu, co i w owym momencie swych dziejów, gdy jurysdykcję „peregrynską“ oddzielił od „grodzkiej“. Można iść nawet dalej i wskazać, tu i tam, na pośredniczącą między obywatelami a nie-obywatelami grupę: tak zwanym Łacinom, nie posiadającym obywatelstwa rzymskiego, lecz mimo to podlegającym właściwości trybunału pretora „grodzkiego“, dość ściśle odpowiadali bogowie „przybysze“ pochodzenia italskiego, o których pieczę mieli także *pontifices*, nie zaś *quindecimviri sacrorum*.

Wszelako płodność porównania naszego zawiera się nie w tej współodpowiedniości, jakkolwiek byłaby ona uderzająca, lecz w czem innym. Jak wiadomo, obaj pretorzy mieli dwa różne kodexy prawa cywilnego i postępowania sądowego: *praetor urbanus* sprawował sąd wedle *jus Quiritium*; *peregrinus*—wedle *ius gentium*. Prawo kwiryckie zmierzało ku urzeczywistnieniu formalnej sprawiedliwości (*justitia*); obfitowało ono we wszelkiego rodzaju klauzule, dla niewytrawnego człowieka niebezpieczne, jakkolwiek niewątpliwa byłaby słuszność

jego sprawy. *Ius gentium*, przeciwnie, miało na celu sprawiedliwość realną, *aequitas*, i było w swoich formach o wiele swobodniejsze. Postęp prawa rzymskiego w znacznym stopniu polegał na tem, że idee *juris gentium* powoli przesiąkały skroś szorstką skorupę prawa kwiryckiego i ożywiały jego pierwotną formalistykę. Czy możemy paralelę podobną przeprowadzić też i w dziedzinie spraw sakralnych, posługując się analogją obu jego ośrodków, pontyfikatu starorzyskiego i „peregryńskiego” grona „sacrorum”? O prawie pontyfikalnem wiemy, że co do formalistyki, nie ustępowało ono w niczem prawu kwiryckiemu; modlitwy układano nie w celu zadośćuczynienia potrzebom religijnym duszy, ale z takim wyrachowaniem, ażeby, z jednej strony, nie obrażały bóstwa, z drugiej — nie wiązały modlącego się ponad jego własne życzenie. Tutaj, zatem, analogja była zupełna; lecz cóż w tym względzie powiedzieć o prawie grona „sacrorum”? Jeżeli sądzić z pewnych poszlak, to przyjąć wypadnie znacznie większą jego liberalność, a zatem, i analogję jego z *ius gentium*. W przeciwieństwie do modlitwy urzędowej, obarczonej wszelkiego rodzaju „cautiones”, grono „sacrorum” często ogłaszało modły powszechne (*supplicationes*), przy których przestrzeganie ścisłych formuł nabożeństwa było niemożliwe, i nastrój *modlitewny*, oczywiście, acz bez wskazań z góry, zastępował ich miejsce. Wogóle, nowe kulty odznaczały się ceremoniałem, jaskrawo odbiegającym od wyrachowanej prostoty starorzyskiego tła sakralnego: widać było zamiar i dążność do wywierania wrażenia na rzesze ludowe i wywoływania w nich jeśli nie pobożnych, to, w każdym razie, świątecznych uczuć. Wszystkie tego rodzaju nabożeństwa, częstokroć połączone z hymnami dziewic i pacholąt, owe procesje, lektisternje, igrzyska, owe nie-

raz tajemnicze obrzędy, które, aby sprawiać godnie, przy-
spasabiali się kapłani w drodze postów i umartwień
w przeciągu całych tygodni, — wszystko to działało na
wyobraźnię i naocznie mówiło o obecności bóstwa i bez-
pośredniości jego obcowania z człowiekiem. Starożytna
religio czuła się dobrze w nowych formach; im dalej,
tem bardziej bogowie greccy „przybysze“ wzmagali au-
torytet swój kosztem bogów „krajowych“. Ponieważ
zaś obie grupy werbowały sobie czcicieli z pośród tej sa-
mej masy ludu rzymskiego, tedy stosunki wzajemne mię-
dzy niemi ulec musiały zaostreniu. Ale o tem po-
wiemy w rozdziale następnym; teraz zaś wypadnie
nam wskazać trzeci tryumf religii Apollina w gminie
rzymskiej.

Ten tryumf trzeci, jak nadmieniono wyżej, polegał
na tem, że Eneasza uznano za protoplastę i założyciela
Rzymu, w którym odrodziła się, w ten sposób, staro-
żytna Troja. Wielce niesłuszną byłoby rzeczą widzieć
w wyobrażeniu tem owoc fantazji poetyckiej, nadający
się jedynie do napuszonych panegiryków i uroczys-
tych ód: wżarło się ono głęboko w serce Rzymian; myśl
o pochodzeniu od wielkiego męczeńskiego grodu zamierz-
chłych wieków—budziła w nich trwożne przecucia po-
dobnej zguby i podobnego też odrodzenia ich własnego
miasta. Poczęto rozmyślać i obliczać: przepowiednie Sy-
billi z jednej strony, nauki filozofów o powtarzających
się co pewien okres palingenezach—z drugiej, astrologia
z trzeciej — wszystko to stwarzało duszną, dokuczliwą
atmosferę, w której każde niepowodzenie zewnętrzne
odczuwano dwakroć boleśniej, niż należało. Oczekiwany
koniec państwa rzymskiego miał nastąpić, wedle rach-
by mistycznej, w ciągu wieku pierwszego przed naszą
erą; oczekiwanie tego końca przyczyniło się znacznie

do wywyższenia króla z rodu Eneasza, Juljusza Cezara, i utrwalenia ustroju monarchicznego na gruzach republiki arysokratycznej. — Lecz wysunęliśmy się zanadto naprzód; musimy tymczasem zatrzymać jeszcze swą uwagę na rozwoju religji rzymskiej w okresie republikańskim.

VIII.

„Religia Tarkwinjuszów w zasadniczych swych ry-
sach pozostała religią Rzymu republikańskiego aż do
wojny z Hannibalem“, — powiada Wissowa (str. 38);
z uwagą tą należy się zgodzić. Oczywiście, siła przy-
ciągająca obu ośrodków, narodowego i greckiego, nie
była jednakowa; na początku kolegium sakralne prze-
ważało, wykazując energię, właściwą jestestwom oraz
instytutom *in statu nascendi*: tak było do połowy wieku
V. Następnie, traci ono nieco ze swego znaczenia na
rzecz kultów narodowych i kolegium pontifexów. Z jed-
nej strony, wojny ustawiczne z plemionami Italji zwracały drogą naturalną umysły Rzymian ku czczeniu bóstw
powszechno-italskich, od których zależało powodzenie
bitw i wypraw wojennych; z drugiej strony, plebejusze,
najżarliwsi kultów cudzoziemskich wyznawcy, osiągnąwszy
dostęp ku magistraturze wyższej, nie czuli się już
w tym samym, co pierwiej, stopniu pasierbami Jowisza
Kapitońskiego. W wieku III obraz znowu się zmienia:
dostrzegamy wzmoczoną działalność kolegium sakralnego
oraz nowy do Rzymu napływ kultów i obrzędów cudzo-
ziemskich. Było to właśnie w tym okresie, gdy Rzym,

podbiwszy ostatecznie Italję ściśle italską, zaczął ścierać się z hellenizmem na południu półwyspu Apenińskiego (wojna z Pyrrhusem) oraz na Sycylji (pierwsza wojna punicka). Stosunki Rzymu wobec hellenizmu bywały to przyjazne, to wrogie; dziwnym zbiegiem okoliczności, i przyjaźń, i wojna, odbijały się równie dodatnio na autorytecie ksiąg Sybillińskich. Przyjaźń z żywiołem greckim w Italji, oczywiście, podnosiła powagę tych skryptów greckich, poświęconych greckim bogom; skoro zaś stosunki się zaogniały, wówczas Rzymianie przypominali sobie, że z namaszczenia Sybilli byli oni Trojanami i sprawiedliwą toczyli wojnę z nieprzyjaciółmi swej przestarej ojczyzny. Z drugiej strony, wiek III był także okresem wzmożonego napływu do Rzymu „peregrinów“, napływu, który spowodował oddzielenie pretury „peregrinńskiej“ od „grodzkiej“, i, co za tem idzie, wzmożenie samoistności *iuris gentium*, któremu odpowiadało prawo duchowne kolegjum sakralnego. Można wreszcie, wskazać też na współzawodniczenie dwóch najznakomitszych i najslawniejszych rodów Rzymu, Fabjuszów i Klaudjuszów, jako na przyczynę wzrostu kultur cudzoziemskich. Oba te rody były opiekunami plebsu, oba ubiegały się o pozyskanie względów Sybilli dla swoich celów; różnica polegała na tem, że Fabjusze, jak się zdaje, widzieli w Sybilli siłę grecką, Klaudjusze zaś — siłę trojańską i Grekom wrogą. Stanowisko osoby trzeciej, w takich ramach, bywa nader korzystne: przy jako-tako zręcznej polityce udaje się zyski ciągnąć z obu współzawodników. Tak się stało i tutaj. Fabjusze byli przywódcami partji senackiej; pod ich wpływem już w roku 217, w drugim roku wojny z Hannibalem, powzięto uchwałę, której skutkiem było zniesienie granic między bogami „krajowymi“ a „przybyszami“ tudzież stanowcza helle-

nizacja kultu rzymskiego. Jako powód ku temu posłużyły tak zwane *prodigia* to jest różne, poczęści (jakoby) cudowne, poczęści wprost niezwykle zdarzenia, które wskazywały, rzekomo, na gniew bogów; istotną wszakże przyczyną była nienawiść senatu do konsula ówczesnego, męża zaufania demokratów, który nazbyt już otwarcie okazywał brak szacunku dla bogów rodzimych. Zachodziła, przedewszystkiem, potrzeba ofiary odkupieńczej... być może, szczerą: niepodobna dziś o tem wyrokować; ale, zarazem, potrzebna była pewnego rodzaju poważna demonstracja religijna, — ażeby w oczach ludu sparaliżować wolnomyślność konsula-wodza; do tego zaś celu ubogie ceremonje domowe nie nadawały się zgołą; należało wystąpić z całym przepychem obrzędowości cudzoziemskiej, którą piastowało kolegium sakralne. I oto stajemy się świadkami niezwykłego widowiska: bogi odwieczne, bogi Romulusa i Numy, zwracają się do Sybilli-przybyszki z żądaniem odnowienia swoich kultów. Sybilla chętnie uczyniła zadość ich żądaniu; szczególnież znamienne było odnowienie kultu Saturna, staro rzymskiego demona „odrodzenia zboża“, któremu to bóstwu teraz właśnie poświęcono wesołą uroczystość grudniową złotego wieku, słynne *Saturnalia*. Od tej chwili corocznie Rzym rozbrzmiewał w owe dni okrzykami radości *io Saturnalia!*... Z mrokiem zimowym zmagał się blask świec woskowych... tych samych, jakie o tejsze porze płoną i u nas, podczas tego radosnego święta, które, w końcu Grudnia, obchodzimy ku czci Założyciela naszej religji.

Był to dopiero początek; gdy bezbożny konsul zgubał swą nad jeziorem Trazymeńskim odkupił swoją wolnomyślność, przedsięwzięto drugą, jeszcze bardziej ważką demonstrację. Sam przywódca partji, wielki Fa-

bjusz Kunktator, obrany dyktatorem na czas popłochu po klęsce, wystąpił w senacie z pełną siłą przekonania mową o poległym konsulu, który, jego zdaniem; zawinił więcej zaniedbywaniem obrzędów religijnych, niż lekko-myślnością sztuki wojennej. Pod jego naciskiem *decemviri sacrorum* udali się do Sybilli: w rezultacie urządzono mnóstwo modłów i nabożeństw, lecz, między innymi, także rzecz następującą. Wystawiono podczas uroczystych „lektisternjów“ sześć świętych łóż: jedno łóże — dla Jowisza i Junony; drugie — dla Neptuna i Minerwy; trzecie — dla Marsa i Wenery; czwarte — dla Apollina i Djany; piąte — dla Wulkana i Westy; szóste — dla Merkurego i Cerery. Jak czytelnik widzi, po raz pierwszy tutaj, na gruzach polidemonizmu rzymskiego, utrwala się kult greckich dwunastu bogów. „Tak — słusznie powiada Wissowa (str. 55) — powstał w Rzymie nowy krąg bogów, wytworzony poza wszelkim stosunkiem do starożytności oraz pochodzenia kultów, i rozczłonkowany na podstawie podań i obrzędów greckich. W ten sposób zniesiono prastare, sakralno-prawne rozgraniczenie między bogami „krajowymi“ a „przybyszami“; nowa bogów rodzina zyskała pod mianem „bogów zjednoczonych“ (*di consentes*) znaczenie urzędowe; ich złocone posągi zostały publicznie wystawione na *forum*“.

Prawdziwym atoli tryumfem Fabjuszów była decyzja Rzymu z roku 216, aby wysłać do Delf poselstwo. Stało się to pod równoczesnem wrażeniem dwóch strasznych nieszczęść: klęski wojska rzymskiego pod Hannami i defloracji dwóch westalek. Zgrozę sytuacji ówczesnej najdobitniej oddają proste i przekonywające swą prostotą słowa Liwjusza (22, 57): „Oprócz tych wszystkich nieszczęść, Rzymianie przestraszeni byli jeszcze groźnemi wróżbami, przedewszystkiem zaś tem, że

w roku owym dwie westalki, Opimja i Floranja, oskarżone zostały o naruszenie ślubów dziewictwa: jedna z nich, zgodnie z obyczajem, uśmiercona została przez zakopanie w ziemi; druga odebrała sobie życie. L. Kantyljusz, pisarz pontyfikalny — obecnie tacy zowią się młodszymi pontifexami — sprawca zbezczeszczenia Floranji chłostany był różgami na komicji przez kapłana naczelnego, póki nie wyzionął ducha. Ponieważ bezbożność taką — co jest rzeczą pod uciskiem nieszczęść podobnych naturalną — poczytano również za wróżbę, tedy *decemviri (sacrorum)* otrzymali zlecenie zwrócenia się do ksiąg (Sybillińskich), Kw. Fabjusza Pictora wysłano zaś do Delf, ażeby spytał tam wyroczeni, jakimi modłami i nabożeństwami można przebłagać bogów, i kiedy nastąpi kres niedolom. Tymczasem, na podstawie ksiąg przeznaczonych, złożono kilkanaście nadzwyczajnych ofiar: tak, dwoje Gallów, mężczyzna i kobieta, nadto dwoje Greków zostali żywcem spuszczeni pod ziemię na rynku Bydłęcym i zamknięci w lochu kamiennym, który już przedtem uczyniono miejscem ofiar ludzkich, obyczajów, rzymskiemu wręcz przeciwnych“. Wymieniony tu Fabjusz Pictor, jest to pierwszy kronikarz rzymski; kronikę swoją napisał w języku greckim, poczynając od wędrówki Eneasza do Italji, a kończąc, o ile sądzić możemy, na bitwie pod Kannami i swoim poselstwie do Delf. W ten sposób cała historia rzymska ujęta została w ramy religji Apollina.

Uznanie świątyni delfickiej ze strony Rzymu za najwyższy autorytet religijny, było, jak widzieliśmy, ambitnym snem polityki delfickiej jeszcze w wieku VI: teraz, jednakże, wpływ świętej góry Apollina był dość szczupły, o jej zwierzchnictwie umysłowem nie mogło być nawet mowy. Z zadania swego kapłani delfickcy wywią-

zali się niezgorzej; wiemy, przynajmniej, że Rzym posłał im dar honorowy po pierwszym zwycięstwie stanowczem, skutków atoli powodzenie ich nie miało. Również Fabjusze w dalszym toku wojny postradali swój splendor: z nietajoną zazdrością patrzył główny ich rodu przedstawiciel, wielki Kunktator, na przewagi młodego bohatera, Scypjona, coraz bardziej zaćmiewające jego sławę. Nieprzychylność Fabjuszów zbliżyło Scypjonów z Klaudjuszami; pod wpływem tych dwóch rodów potężnych dokonało się jedno z walnych zdarzeń dziejów rzymskich, uświetniając swym blaskiem schyłek wojny z Hannibalem i zwracając rzymską myśl religijną na nowe drogi. O zdarzeniu tem wypada powiedzieć nieco szczegółowiej.

Jak zauważano już wyżej, Klaudjusze widzieli w Sybilli siłę trojańską; pomijając Delfy, szukali oni zbliżenia z rodzimą—jak sądzili wszyscy—ziemią Rzymu, z Troadą; nie Parnas delficki, ale Ida trojańska przyciągała ku sobie ich uwagę. Od czasów zamierzchłych czczono tam wielką Macierz bogów, zwaną po grecku Reą; gdy mity trojańskie przeniesiono do Rzymu, wówczas i „macierz“ trojańska, Rea idajska, znalazła dla się miejsce właściwe w nowej ojczyźnie, jako matka Romulusa i Remusa, *Rea Silvia* (*Silvia*—przekład łaciński greckiej *Idaia*, „leśna“). Z biegiem czasu trojański kult Rei uległ znacznym zmianom pod wpływem pokrewnego frygijskiego kultu Cybeli, której kapłani musieli być trzebieńcami, za przykładem mitycznego wybrańca bogini, pasterza Attysa lub Attësa, który złożył jej pierwszy tak niesłychaną ofiarę. Otóż z ową właśnie Macierzą bogów frygijską Klaudjusze zdążyli oddawna nawiązać stosunki; wyprowadzili oni nawet rodówód swój od nadmienionego Attisa (w transkrypcji łacińskiej *Altus* albo *Atta*), przesiedliwszy go

do kraju sabińskiego pod imieniem Atta Clausa, i potrafili narzucić Rzymowi jego posąg z laską pastuszą i brzytwą w ręce. Rzym, wprawdzie, posąg ten wytłumaczył sobie po swojemu: na mocy swej krzywej laski posunięto Attusa do godności augura, brzytwą zaś dostarczyła powodu do zmyślenia o nim milej baśni, której opowiadać tu nie będziemy. Teraz, gdy wojna z Hannibalem była na ukończeniu, nastręczyła się Klaudjuszom sposobność ku temu, aby w sojuszu ze Scypjonami urzęczywiścić swą wypiastowaną w sercu myśl: na zasadzie ksiąg Sybillińskich senat rzymski postanowił przewieźć posąg Macierzy bogów z Azji Mniejszej do Rzymu. Bogini zażądała, aby w Rzymie powitali ją najlepszy mężczyzna i najlepsza kobieta: wybrano, jak należało oczekiwać, przedstawicieli obu przodujących rodów: Scypjona Nazikę oraz Klaudję Kwintę. Przeciwko Nazice nikt głosu nie podniósł, ale co do obyczajności Klaudji krążyły pogwary nieprzychylne. Opowiemy ciąg dalszy słowami Owidjusza, lubo przedstawia on legendę naszą w postaci nie najwcześniejszej.

Macierz przybiła do ujścia Tybru, tam gdzie rzeka, szersze mając łóżysko, przelewa fale bystre w nieogarniętą przestrzeń morza. Na spotkanie bogini wychodzą rycerze, poważni senatorowie, tudzież tłumy plebsu. Idą też spotykać ją matki, wiodąc córki ze sobą i synowie; idą kapłanki, strzegące świętego Westy ogniska.

Mężowie idą szeregiem, wyprężając pierś bohaterską: przybyły okręt z trudem przecina falę, biegnącą naprzeciw. Susza panowała długo, i łąki były pożółkłe, spalone. Okręt, osiadłszy w haszczach rzeecznych zatrzymał się i stanął, jak uwięziony. Napróżno w ciężkiej walce mężowie gonią resztkami sił, napróżno potężne ich wysiłki jednoczy pieśń harmonijna: okręt stoi w miejscu, niby głaz martwy wśród fal oceanu. Lud, zdjęty bojaźnią, czuje groźbę bożą.

Klaudja Kwinta wiodła rodowód swój od praszczura Klauza; młode jej lica jaśniały odbiciem szlachetności. Daremnie przecież strzegła ona wierności małżeńskiej: złe języki smagały jej serce; bez żadnej winy robiono ją winowajczynią. Zaszкодziły jej stroje, uczesanie, wykwintne ruchy, może nazbyt swawolna mowa, gorsząca ponurych starców. Czując się atoli czystą, śmiechem odpierała wszelkie obmowy. Ach, jakże łatwo dajemy wiare temu, kto bliźnich przed nami oczernia...

Oto idzie ona nad brzeg Tybru, porzuciwszy grono męzatek, trzykroć dłonią zaczerpuje wody przezroczystej, i, trzykroć czoło zrosiwszy, rękę potrzykroć wznosi ku niebu... Lud patrzy, zdumiony, czyżby zmysły postradała? W tem, ugiąwszy kolan, wpija się oczyma w boginię i, rozpuściwszy włosy, ozwie się do niej w te słowa:

„Wysłuchaj modlitwy mojej, miłosierna Matko błogosławionych, i pod jednym warunkiem okaż mi swoją łaskę! Słynę jako grzesznica. Poddam się, jeśli ty mnie odtrącisz: sądem bożym razona, odkupię hańbę swą zgonem. Lecz jeśli jestem niewinna, bądź ty życia mojego rękojmią. Pani niepokalana, wesprzyj niepokalanej dłoni dotknięciem“!

Rzekła, i lekką dłonią ima za linę okrętową (dziwnie brzmi ta opowieść, lecz niech teatr przyświadczy jej prawdzie)—ruszył się okręt, płynie jej śladem i sławi dłoń, która go wiedział Krzyk zachwyty wydarł się z piersi ludu i wznosił się ku niebu.

Przytoczyłem legendę tę nietylko dla jej poetyckiego piękna, o którym przekład niedoskonałe tylko dać może wyobrażenie: niechaj czytelnik porówna ją choćby z wyżej przytoczoną legendą o założeniu kultu Djany na Awentynie (rozdział VI), a przekona się wtenczas o doniosłości zmiany, jaka od owej pory zaszła w zakresie odczuwań religijnych Rzymu. Wielka Macierz bogów nie daje się wiać fortelem, jak prostoduszna patronka gaju nad *lacus nemorensis*: chce ona widzieć na czele swoich czcicieli *najlepszych* ludzi ówczesnego Rzymu, pierwszym zaś jej cudem w nowej ojczyźnie jest

obrona pokrzywdzonej niewinności. Cud ten nie pozostał bynajmniej zabytkiem kronikarskim; czytelnik nie pominął uwagą znamiennego zdania: „Dziwnie brzmi ta opowieść, lecz niech teatr przyświadczy jej prawdzie“... Z desek sceny głoszone Rzymianom wszystkich stanów legendę o Klaudji Kwincie i cudzie Macierzy bogów,—ów pierwowzór tylu legend chrześcijańskich o podobnem orędownictwie Matki Boskiej chrześcijańskiej w obronie niewinnie oskarżonych. Orędownictwo takie możliwe jest atoli jedynie pod warunkiem zupełnego antropomorfizmu bóstwa; rzecz oczywista, że serce, które pokosztowało słodkiej uludy podobnego względem swego boga stosunku, nie wracało już ku tym tajemniczym i beznamiętnym przerzutom Woli powszechnej, które czciła blada religja przodków. Niedosć na tem: inne żywioly nowego kultu też głębiej nurtowały w duszach, niż wszystko, co było doświadczane dotąd. Niechętnie do ykamy poruszonej przed chwilą cechy w służbie wielkiej Macierzy: jest to cecha niepokaźna w zasadzie, a wręcz odrażająca w poszczególnych swoich przejawach. A przecież i ona miała pewną stronę, mogącą oddziałać na postrońnego widza: ci ludzie aż do samozaparcia poświęcili swą osobowość bóstwu, które czcili; tkwiła w tem siła przekonania większa, niż w poście ku czci Cerery, lub przestrzegany przez kapłanki zakazie czesania włosów w dniach żałoby. Co oznaczał ów obyczaj? Pytano się, dociekano, rozpamiętywano legendę o arcykapłanie Attisie, który niesłychany ów obyczaj samokalectwa wprowadził... Rzecz dziwna: w ten sposób nikt jeszcze boga swego nie kochał... Jakkolwiek gruba była forma zewnętrzna, w treści tała się nowa potęga—potęga surowej, okrutnej *ascezy*. Formę Rzym odtrącił z biegiem stuleci, ale treść zachował, zachował po dzień dzisiejszy.

Wszelako i w innym jeszcze względzie wprowadzenie kultu wielkiej Macierzy było zaraniem ery nowej w religji Rzymu; zauważyłem już wyżej, że był to kult nietyle grecki, ile wschodni. Wbrew własnej woli, Sybilla wniosła zaród rozkładu w ten świat grecki, który pod jej błogosławieństwem tak wspaniale rozkwitnął na wdzięcznej ziemi rzymskiej; pod maską bogini greckiej przeniesiony został do Rzymu fetysz orientalny, jego zaś śladem nie omieszkały pójść inne grekowschodnie tudzież poprostu wschodnie bóstwa. Nowe nawarstwienie kłaść się poczyna na glebę rzymską — niepacknący, lecz żyzny nawóz prastarych wierzeń i obrzędów Wschodu, na którym zakielkować miał i wyrósć także kwiat chrześcijaństwa.

IX.

A jednak religja staro-rzymska nie dała zagłuszyć się bez protestu. Wojna z Hannibalem, wprawdzie, była ciężką dla niej próbą; próbą, która wypadła niezbyt świetnie: nie u swoich bowiem rodzimych, ale u cudzych bogów znalazł Rzym pomoc i odsiecz w godzinę niedoli. Wszelako tryumf Olimpu greckiego nazbyt był jawny i zupełny, aby nie wywołać odporu; odpór nastąpił w stuleciu II i znalazł sobie dźwignię w osobie surowego patrioty, Katona Starszego.

Za pobudkę do jego interwencji posłużyło jedno z najciekawszych zjawisk w dziejach religji świata starożytnego; możemy je nazwać krótko *masonerją antyczną*. Ponieważ termin ten, zapewne, wywoła wątpliwości w czytelniku, przeto muszę go wyjaśnić; postaram się uczynić to w kilku słowach, nie wdając się w szczegóły ilustracyjne i—z konieczności—bez należytego twierdzeń swoich uzasadnienia.

Istniały w Grecji z dawnych czasów bractwa tajne, jednoczące się w „orgjastycznym“ kulcie Djonizosa. Za założyciela ich uchodził Orfeusz; wtajemniczeni obowiązani byli przestrzegać pewnych krępujących prawideł;

nagroda było dla nich przeświadczenie o niesmiertelności duszy. Ośrodkiem owych bractw — jeśli nie wszystkich, to wielu — potrafiły stać się Delfy; na tem, jak się zdaje, polegała jedna z przyczyn ich powodzenia. Świadcząc atoli opiekę „orgjom“ Djonizosa, zażądały one pewnej ich reformy, głównie zaś udzielenia miejsca przystojnego Apollinowi. Najwpływowszym reformy tej inicjatorem był Pitagoras; od niego pochodziły tak zwane misterja orfiko-pitagorejskie, których polem działania naczelnem była Italja południowa. Delfy szukały stale oporu dla się w możnowładztwie tych miast, z którymi miały do czynienia; dzięki ich wpływowi bractwa orfiko-pitagorejskie zyskały znamiona wybitnie arystokratyczne. Rozkwit idei demokratycznych w wieku V spowodował obostrzenie stosunków między nimi a partjami ludowymi; antagonizm przechodził nieraz w otwartą krwawą wojnę. W jednym z takich starć wytopiona została rządząca loża masonerji italskiej, krotosńska; ale i w innych miastach została ona zachwiana. W dalszym ciągu trzymała się ona mocno tylko w Tarencku: — w ciągu wieku III loża tarencka była naczelną przedstawicielką tradycyj orfiko-pitagorejskich. Rzecz zrozumiała, że, z uwagi na swój charakter arystokratyczny, ze szczególną spoglądała ona przychylnością ku arystokratycznemu Rzymowi. Dzięki stosunkom swoim z Delfami, a więc i z Sybillą, udało się jej zawrzeć z Rzymem pewnego rodzaju przymierze święte, którego wynikiem było przeniesienie do Rzymu tak zwanych igrzysk „tarenckich“. Stało się to jeszcze w okresie pierwszej wojny punickiej; zdarzenia następne, o których mowa była w rozdziale poprzednim, przygotowały grunt jeszcze bardziej. I oto, w zaraniu wieku II bractwa osiągnęły w Rzymie rozpowszechnienie jak najszerze; liczba wtajemniczonych — zwłaszcza

kobiet — rosła i rosła; Rzym oplątany został siecią stowarzyszeń tajnych, których charakter polityczny— a ten był ich charakterem stałym— poważnym stawał się niebezpieczeństwem dla władzy urzędowej. Powiedzieliśmy już że bractwa te jednoczył kult Dionizosa. Rzymi nie znali tego boga pod innem jego imieniem — *Bacchusa*, poświęcone zaś jego kultowi stowarzyszenia zwaly się *bacchanalia*.

My ze słowem „bachanalje“ łączymy inne wyobrażenie,— to samo, które jęli z niem łączyć też niewtajemniczeni Rzymianie po strasznej burzy, jaka na owe stowarzyszenia tajne runęła w roku 186. Los stowarzyszeń tajnych—tem bardziej obcego pochodzenia—wszędę bywa jednakowy: kto sięgnąć nie może za tajemniczą zasłonę, uchylającą się tylko dla wtajemniczonych, temu roją się poza nią obrazy pełne zgrozy i zgrozy, w któryh rozpusta płciowa zajmuje pierwsze miejsce. Nie zapominajmy, że i gminy chrześcijańskie nie uniknęły losu powszechnego; któż wie, gdyby chrześcijaństwo było, koniec końcem, nie wzięło góry, czyby nie stanęło przed oczami potomków w t-jej samej postaci obmierzłej, w jakiej je maluje w apologii Minucjusza Felixa krasomówca pogański? Warto porównać jego opis z opisem bachanalij u Liwjusza (Ks. 39)—podobieństwo jest uderzające. Nie chcemy przez to powiedzieć, że bachanalje owe wolne były zupełnie od owego zdoznanego pierwiastka, jaki im Liwjusz przypisuje; uroczystości nocne, z oszalamiającą połączone muzyką, z tańcem odurzającym, tudzież z innemi obrzędami, mającemi wywoływać ekstazę i jasnowidzenie, święta takie oczywiście dawały powód do zgrozy. Ale wiary dawać nie chcemy w to, aby uroczystości owe systematycznie zmierzały ku celom rozpustnym; nie dajemy wiary w ofiary składane z ludzi

i w cały ów odrażający poza tem aparat, który przypisała im opowieść, dla tej samej przyczyny, dla jakiej i w masonach nie chcemy widzieć farmazonów z ludowoklerykalnej baśni. Czem bachanalje były w rzeczywistości, to widać z miana oficjalnego, które im nadano — miana spisku (*coniuratio*); istotnie, chodziło o spisek, w którym uczesniczyło powyżej siedmiu tysięcy osób. Jakiego zaś rodzaju był ów spisek, to widać z mowy oskarżycielskiej konsula Postumjusza: „Z każdym dniem,— mówił on do zgromadzonego ludu (Liwjusz, 39 rozdział 11) wzrasta i rozprzestrzenia się zło; przekroczyło już ono granice interesów osób prywatnych; grozi ono niebezpieczeństwem istnieniu rzeczypospolitej. Jeśli nie przedsięwzięmiecie środków, kwiryaci, to obecne to nasze zgromadzenie prawne, w biały dzień zwołane przez konsula, znajdzie współzawodnika w zgromadzeniu nocnem. Teraz oni boją się was, ponieważ są oni rozproszeni, wy natomiast zebraliście się razem; ale skoro rozejdziecie się do domów i do wiosek, oni zaś zbiorą się i radzić poczną o swych korzyściach i o zgubie waszej, wówczas, zespoleni jednością, staną się dla was, zostających w rozproszeniu, wielkiem niebezpieczeństwem⁴.

Mowa konsula stała się sygnałem do rozpętania strasznych represyj; powrórzyły się okropności dni krotońskich. Lecz wtenczas, w piątym wieku, bractwa tajne padły ofiarą wściekłości sfanatyzowanego tłumu: teraz władza naczelna ujęła w ręce sprawę odwetu. Z uwagi, zresztą, na wyniki, oba pogromy były godne siebie: ogólna liczba wszystkich śledztwa konsulskiego ofiar przeniosła ponad 3.000. Takież prześladowania, za pobudką władz rzymskich, rozpoczęły się też w pozostałej Italji; ich wynikiem było doszczętne niemal wytopienie bachanalij.

Bogi praojców zwyciężyły!

Nienapróżno wspomniana co tylko mowa konsular-
oskarżyciela, wiążąc się z formułą prastarej modlitwy,
zaczynała się od słów: „Nigdy jeszcze, kwiryaci, uroczy-
ste to przed podjęciem mowy urzędowej wezwanie ku
bogom nie było tak potrzebne — powiem więcej — tak
niezbędne, jak dziś; powinno ono wam przypomnieć, że
oni to właśnie są tymi bogami, których imiona przod-
kowie wasi ku czczeniu wam przekazali, nabożeństwom
waszym i modłom za cel ukazując, nie zaś owi, którzy,
umysłami ludzi z niecną *obcokrajowego* kultu pomocą
zawładnąwszy, ku wszelakim popychają je nieprawościom
i występkom“. Kulty obcokrajowe zostały teraz ostatecz-
nie napiętnowane; hasło: *patrios ritus servanto* — stało
się wskaźnikiem rządu rzymskiego. Te *patrii ritus*, we-
dle podania, były ustanowione przez Numę Pompiljusza,
króla-współbiedniaka bogów; króla tego uważali Rzy-
mianie za twórcę swej religii, tej religii, która, z nie-
znacznymi wyjątkami, zachowała się do owych czasów
i którą zachowywać należało i nał. Przekonanie to
stało się zasadą kierowniczą senatu rzymskiego aż do
samego końca republiki; Cycero nawet, tak zapalony
wielbiciel Grecji oraz kultury greckiej, daje idealnemu
swemu państwu (w księdze *De legibus*) konstytucję sa-
kralną, zgodną bez mała co do joty z „ustawami Numy“
(II § 23).

Tak, dostać się do rzekomego kręgu Numy było
odtąd rzeczą niełatwą; lecz szermierze kultów greckich
mogli przedsię wziąć próbę nawrócenia samego Numy na
swoją wiarę. Próbę podjęto w roku 181, a więc w pięć
lat niespełna po rozpoczęciu krwawej rozprawy z bacha-
naljami, i znowu energia stronnictwa Katonowego stała
się przyczyną jej klęski. Ta zbieżność, a także sam cha-

rakter próby pozwala nam doszukiwać się jej sprawców w tem samym orfiko-pitagor-jaskiem środowisku, z którego wyłoniły się były również stłumione bachanalje. Sprawa polegała na tem. Razu pewnego, znaleziono na posiadłości jakiegoś Rzymianina dwa groby; jeden z nich, jak głosił napis, miał zawierać w sobie szczątki króla Numy Pompiljusza, drugi— jego pisma. Gdy groby odkopano, pierwszy, jak się okazało, był pusty, co złożono na karb działania czasu na śmiertelne zwłoki króla; w drugim, natomiast, znaleziono dwie paczki ksiąg, w każdej po siedem, nie tylko w stanie nienaruszonym, ale, na oko, świeżym. Siedem ksiąg napisanych było po łacinie; zawierały one w sobie wykład prawa pontyfikalnego; drugie siedem miały za treść wyłożoną po grecku „filozofję Pitagorasa“, legendowego nauczyciela Numy. Wykopalisko, rzecz jasna, zainteresowało oprócz osób, bezpośrednio mających z niemi styczność, również kręgi bliskich i dalszych ich przyjaciół; księgi Numy rozpowszechniały się coraz szerzej, aż wreszcie dotarły do uszu pretora Quintusa Petiljusa, jednego z najbarliwszych stronników Katona. „Ten wyjednał sobie u gospodarza wypożyczenie ksiąg do przeczytania; zapoznawszy się z niemi, spostrzegł, że główną ich tendencją jest obalenie religji istniejącej. Wtenczas oświadczył on właścicielowi ksiąg, że księgi te zamierza skazać na spalenie, przedtem wszakże pozostawia mu prawo zażądania ich zwrotu na drodze prawnej, zobowiązując się nie wszczynać o to sprawy. Właściciel odwołał się do trybunów; trybuni skierowali go do senatu. W senacie pretor zgłosił gotowość złożenia przysięgi na to, że czytanie tudzież przechowywanie ksiąg powinno być wzbronione; senat uchwalił, że gotowość pretora wystarcza jako dowód słuszności jego słów, i że księgi co rychlej należy spalić

na komieji, przyozem właścicielowi powinna być zwrócona suma, jaką ustalili pretor wespół z większością trybunów. Właściciel sumy owej nie przyjął; księgi zaś były publicznie na komieji spalone⁴. Tak opowiada Liwjuż (40, 29). Roża ksiąg „znalezioną” w dziejach religji jest dobrze znana; zawsze w podobnego rodzaju wypadkach natrafiamy na mniej lub więcej zręczne fałszerstwo, aby zreformować religję istniejącą. Stąd rzeczą jest jasną, że w wypadku opowiedzianym mamy do czynienia z niefortunną próbą reformy religijnej— a mianowicie z reformą w duchu orficko-pitagorejskich sakramentów.

Jej porażką zlamala siłę apostołów hellenizmu; z drugiej wszakże strony patryoci-nacjonaliści też nie mieli siły po temu, aby usunąć to, co było rezultatem trzywiekowej ewolucji religji rzymskiej. Kultury greckie zostały się w Rzymie, o ile zyskały grunt przed ukończeniem drugiej wojny punickiej; wraz z niemi pozostały i te obce pierwotnej religji rzymskiej żywioły, które symbiozą swoją z żywiołami odwiecznymi wylączały możliwość jakiegokolwiek jasnego i rozumnego wyobrażenia o istocie tego, co uznawano za przedmiot wiary. Wiemy, czem były pierwiastkowe bóstwa rzymskie: były to obiektywizacje Woli powszechnej, otwierające pole dla bezgranicznych różnicowań i całkowań, kuleczki rtęci, za każdym uderzeniem rozsypujące się na coraz mniejsze, ale też podatne do złączenia się w jedną całość wielką — mam na myśli powszechny aktualny panteizm. Czem zaś były bóstwa greckie? Były to dobitnie wyrzeźbione osobowości, posągi bronzowe, których niepołobna ani drobić bez okaleczenia, ani stopić z innymi bez zburzenia ich formy. Czemu więc były bóstwa rzymskie na schyłku ery republikańskiej? Były tem i były tamtem; zakra-

wa to na sprzeczność logiczną, na rzecz nieprawdopodobną i wręcz niemożliwą, a jednak tak było. Owo godzenie rzeczy, nie dających się pogodzić, sprawiło ten bezpośredni skutek, że Rzymianie utracili zamilowanie do wymyślania się w treść swojej wiary, to jest w istotę bóstw swoich, i uwagę swoją zogniskowali na swoim własnym do nich stosunku; ten to właśnie stosunek stał się naczelną treścią tego, co w Rzymie okresu literackiego zwało się *religio*. Pożytecznie będzie zawczasu punkt ten uwydatnić; stał się on z biegiem wieków znamioną cechą chrześcijaństwa rzymskiego w odróżnieniu od greckiego. Nauka Chrystusa, szerzona w obu połowach cesarstwa, była jednakowa, ale rozwój jej potoczył się drogami różnemi: u Greków przeistoczyła się ona w *teologję*, u Rzymian w *religję*.

Wszelako, nim mówić zaczniemy o charakterze ogólnym religji rzymskiej po reakcji Katonowej, zatrzymać uwagę musimy na pewnej sile nowej, która właśnie wtenczas jąła wpływ swój na nią wywierać, im dalej, tem więcej. Siłą tą była filozofja grecka.

X.

Religia Numy, jak wyobrażali ją sobie Rzymianie, słusznie uchodzić może za jedną z religij najczystszych, jakie tylko świat zna, rozumiejąc przez wyraz „czysty” wolność od domieszek obcych. Za obce zaś w stosunku do religji domieszki uważać należy, po-pierwsze — pierwiastek artystyczny, po-wtóre pierwiastek filozoficzny.

Pierwiastek artystyczny przenikał do religji rzymskiej od chwili pierwszego zetknięcia Rzymu z Grecją za pośrednictwem zhellenizowanej Etrurji. Rozpowszechniał się on tem silniej, im styczność owa stawała się bezpośredniejsza, przyczem rola Etrurji przeszła zrazu do Kumu, leżącego w Kampanji, a potem do Tarentu, i na koniec do Grecji właściwej. Przenikał zaś do Rzymu w obu swych naczelnych postaciach: z jednej strony, poetyckie baśni mitologii greckiej jęły przystosowywać się do bogów rzymskich, dzięki zamianie imion greckich na łacińskie; z drugiej strony, dzieła rzeźbiarzy i malarzy greckich, przedstawiające bogów greckich, dzięki temu samemu fałszerstwu, wydawano za wizerunki rzymskich „przybyszów” i nawet za bogów „krajowych”. Dwa te prądy wszakże były niejednakowo silne: drugi

przenikał znacznie głębiej do duszy rzymskiej, niż pierwszy. Przeważna różnica tej polegała, zda się, na tem, że kanały, któremi prądy owe przepływały, zgoła nierównej były wartości. Mitologia grecka na początku stała się znana w Rzymie nie w swem epickim lub tragiczno-epickim opracowaniu — to ostatnie spotykamy dopiero u schyłku wieku III — ale w opracowaniu komediowym, które bardzo wczesnie, przez Tarcent i Kampanję, utorowało sobie drogę do Rzymu. Jakże to mieć musiałoby znaczenie, odgadnąć snadno; wyobraźmy sobie człowieka, który swą znajomość skarbów mitologii greckiej zawdzięcza „Pięknemu Helenie“! Później, gdy jęła się pracy tragedia rzymska, gdy Rzym miał swoich Corneillea i Racinea — to jest Pakuwjusza i Akcjusza — dla mitologii greckiej na gruncie rzymskim lepsze nastąpiły czasy; pierwszywiastkowy rozczyn był za silny, i piękne poetyckie opowieści o bogach i bohaterach pozostać miały dla Rzymian jedynie grą fantazji, której nie należało brać poważnie.

Inna sprawa była z rzeźbą i malarstwem. Te wywierały działanie czyste, głębokie, zbawienne. Na domiar, było to działanie stałe; ilekroć zwracał się Rzymianin do boga, zawsze ukazywał się mu, z poza błękitnego obłoku dymów ofiarnych, uroczysty posąg, o pięknym, nieruchomym obliczu, wiekuistym nacechowany spokojem i majestatem. Z takimi wyobrażeniami dusza spokrewnia się szybko i trwale; żadna reakcja nie była w możności odczytać Rzymian od potrzeby oglądania bóstw swoich w ludzkich postaciach. Wręcz przeciwnie. Wiek drugi był dla Rzymu wiekiem ustawicznych wojen; skarby zwyciężonych, a przede wszystkim bogów posągi, przewożono do Rzymu, stawiano na *forum* tudzież w świątyniach bóstw rzymskich: teraz właśnie stał się antropo-

morlizm niepożyta właściwością religijnego myślenia Rzymu. Właściwość ta ostała się i po przyjęciu przez Rzym chrześcijaństwa. Można powiedzieć więcej: Rzym przeszedł w tym względzie nawet stałą mistrzynią wojny i szafarkę natchnień, Grecję; ruch obrazoburczy, grożący sztuce religijnej Wschodu zagładą, nie był na Zachodzie możliwy. Zresztą, nie należy się unosić: jeśli obrazoburstwo nie znalazło dla się w Rzymie oparcia, to nie przez to, ażeby w nim potrzeby artystyczne odczuwano silniej, ale, poprostu dlatego, że w nim główna siła motorowa obrazoburstwa była o wiele słabsza, mianowicie—filozofja.

Gdy Rzym przygotowywał i urzeczywistniał g'łówne swe zadanie, podbój świata mocą oręża, Grecja tymczasem ku temuż celowi zmierzała drogą wytężonej pracy myślowej. Jej badawczy wzrok usiłował skroś „płonące ściany kosmosu“ dotrzeć do wiecznego przybytku bogów; „najwyższe i najzuchwalsze myśli o bóstwie, — powiada Rode, — przemyślano w Grecji“. Jednolitego, zgodnego rozwiązania wielkiego zadania nie osiągnięto, osiągnąć go nie było możności; każda szkoła miała swoje „dogmaty“ — tutaj wyraz ten spotyka się po raz pierwszy w dość niewinnem znaczeniu, — niezawsze nawet konsekwentne, gdyż w tej dziedzinie, bardziej niż w jakiegokolwiek innej, rozum podlega stałemu, uporczywemu naciskowi uczucia. Pomijając atoli nieszkodliwą archeologję filozoficzną, można powiedzieć, że trzy kierunki miały wpływ na Rzym—epikurejski, stoicki, akademicki. Z tej liczby kierunek akademicki stał się udziałem niewielu umysłów wybranych; epikurejski nie tylko wpływał na wiarę, ile karm dawał niedowiarstwu; filozofją inteligencji wierzącej był stoicyzm. Wprawdzie, religijny system stoicyzmu nie był wolny od sprzeczności, wywo-

łanych jego ustępliwością dla wierzeń ludowych; tak, zalecał on hołdy składać bogom ojczystym, sam nie wiedząc, na dobrą sprawę, dlaczego; istota jego wszakże polegała na idei uduchowienia przyrody i, co za tem idzie, na idei bóstwa, jako duszy wszechświata, ale duszy świadomej, wiodącej ku lepszemu sprawy ziemskie i szczególnie troszczącej się o ludzi. Będąc uduchowionym w całości, świat uduchowiony jest również w każdej swojej części; wyobrażenie o bóstwie jedynem — duszy wszechświata — nie wyłącza wyobrażenia o bóstwach niższych, rzecz możnaby, cząstkowych, przeciwnie, każe się go domyślać.

Porównajmy teraz tę naukę stoicką z prastarą ideą religii rzymskiej, scharakteryzowaną w pierwszych rozdziałach; ileż tu podobieństw! Jakże łatwo, zdawało się, było dwu tym wartościom umysłowym zrozumieć się nawzajem i stopić w jedną całość! Stoicyzm uzupełniał to, co w religii rzymskiej było przygotowane dopiero dążnością jej ku całkowaniu: uznając Cererę, Wulkana, Sylwana, Fonta, jednocześnie całkował on ich w jednostce wyższej — duszy świata. I kto wie, gdyby nie trzechsetletnie działanie prądu artystycznego, Rzym, być może, nie zrzekając się zewnętrznej strony swej obrzędowości, przyjąłby stoicyzm jako interpretację wewnętrzną swej religii, dostępną każdemu, a dla nikogo nie obowiązującą. Ale antropomorfizm grecki nieprzepartą stanowił przegrodę między religją a filozofją. Cerera nie mogła rozplynąć się w duszy świata, gdyż zdążyła skamienieć w tem dziele rzeźby, które stało w chramie *Cereris Liberi Liberae*, i wszyscy ją sobie tak właśnie wyobrażali. Dla walki z wyobrażeniem tem trzeba było siły o wiele skuteczniejszej, niż łagodny głos filozofji greckiej; na razie, wynikiem ruchu filozoficznego było

tylko wzmożenie powszechnego zamętu. Inteligencja rzymska w osobie swych najlepszych jednostek przyjmowała religję troistą. Pierwszą była religja obywatelska, ogarniająca zespół uznanych i ochranianych przez państwo kultów; była to religja obowiązkowa dla każdego obywatela o tyle, o ile był on obywatelem. Druga była to religja poetycka, obejmująca zespół mitów greckich o bogach i bohaterach; religja ta dla nikogo obowiązkowa nie była, każdemu zato wolno było nie tylko rokoszować się pięknosciami jej na scenie, w płaskorzeźbach i freskach wspaniałych pałaców rzymskich, ale także poddawać ją interpretacji alegorycznej i w ten sposób zbliżać z trzecią. Tą trzecią była religja filozoficzna; była ona dorobkiem niewielu ludzi, była prywatną sprawą każdego z nich... rzeklibyśmy: sprawą jego sumienia. Zanim pomówimy o niedoborach tego poglądu, uwydatnimy w sposób należyty jego stronę dodatnią; zazwyczaj zapomina się o niej, a tymczasem nam właśnie wypadałoby o niej pamiętać.

Ta strona dodatnia polega na głębokim pokoju religijnym, który epoka owa pielęgnowała, a któremu niebawem sądzono było opuścić ziemię nazawsze. Jak z danej charakterystyki widać, państwo rzymskie miało swój wyraz jedności w religji, jak i wszystkie państwa starożytne, ale ta jedność stała poza wszelką zależnością od wyznania religijnego każdego obywatela (wyznanie było jego sprawą osobistą); jej symbolem były obrzędy zewnętrzne, najzupełniej obojętne, nadające się ku temu, aby wlewać w nie treść, jaką kto zechce, lub nie łączyć z niemi treści żadnej, jeśli ktoś to woli. W takim stawieniu sprawy nie było nic krępującego dla najczulszego nawet sumienia; dziwactwem byłoby z sumieniem swem nastroczać się tam, gdzie nikt i nic

jego udziału nie żądało. I rzeczywiście, w epoce owej o konfliktach religijnych nie slyszymy, jakkolwiek we wszelkich, poza tem, dziedzinach życia umysłowe co do stopnia swego napięcia nie przedstawia nie do życzenia; rzymska religja obywatelska wielu nie zaspakajała, ale zato nikogo nie krępowała.

Wielu nie zaspakajała... Tak, i to, oczywiście, na korzyść jej nie przemawia. Zalecała ona obywatelowi pełnienie obrzędów zewnętrznych i obiecała mu wzamian—*pacem deorum*... prawie tak samo, jak sojusznicy rzymscy, dopełniając swoich wobec Rzymu zobowiązań, zapewniali sobie—*pacem Romanum*. Doskonale; w czem jednak wyraziła się owa *pax deorum*? Pomyślmy chwilę, co w pieśni aniołów oznacza: *in terra pax hominibus bonae voluntatis*? Co oznacza Chrystusowych uczni pozdrowienie: *pax huic domui*? O ile sądzić można—wiele, bardzo wiele, w zależności od osoby wierzącego. Dla natur wzniosłych *pax deorum* zawierać się będzie w uczuciu mistycznego połączenia z bóstwem, w tem uczuciu, którego wyrazem chrześcijańskim była znana nam korniewyniosła dewiza: królestwo Boże jest we mnie. Czy obrzędy rzymskie czyniły zadość temu pragnieniu? Poniękad—tak; ale o wiele lepiej zadość czyniły mu greckie i inne misterja, które tak pociągały ku sobie, dzięki temu, spragnione pokoju bożego serca. Dla natur mniej idealnych, ale takich, które w zupełnym materializmie nie ugrzęzły, *pax deorum* sprowadzał się do zapewnienia sobie lepszej doli w życiu zagrobowem. I oto tutaj ujawniała się niedostateczność religji rzymskiej: nie mówiła ona nic o życiu zagrobowem. Obrzędy zaduszne znały tylko upiorów, których należało karmić; udział wszystkich w tym bycie widmowym był zarówno posępny. Kto na tem nie poprzestawał, ten musiał po-

elechy szukać bądź w religii filozoficznej, bądź w misterjach greckich, zwłaszcza zaś orfickich, owych głównych przewodnikach wiary w nieśmiertelność duszy. Poziome, wreszcie, natury rozumiały *pacem deorum* w najbardziej materialnem znaczeniu pomyślności zewnętrznej, zsyłanej od bogów tym, którzy wiernie przepisy i obrzędy religii wypełniają; ta wiara najbardziej była rozpowszechniona i niezachwiana, gdyż najpoważniejszy przeciwko niej zarzut—niedolę ludzi pobożnych—zawsze z łatwością można było usunąć przypuszczeniem jakiegoś, ze strony poszkodowanego, zaniedbania, przez niego samego niedostrzeżonego lub zapomnianego. Walcząc przeciwko obrzędowi obcokrajowemu, reakcja rzymska, sama o tem nie wiedząc, pracowała dla sprawy tej trzeciej, najbardziej poziomej interpretacji: naturalnym polityki jej wynikiem było wzmożenie materializmu religijnego w ostatniem stuleciu republiki rzymskiej. Zogniskowanie królestwa bogów na ziemi doprowadziło do tego, że poczęto do samej religii stosować miarę przydatności w obrębie życia ziemskiego człowieka; nieporozumiające to zjawisko miało dwie strony, z których jedna uwydatniała się w stosunku ludu wobec bogów, druga—w stosunku klas rządzących wobec bogów.

Tam sprawa przedstawiała się nader prosto: ponieważ od bogów żądano prawie wyłącznie ziemskiej tylko pomyślności, więc przedmiotem czci bywali przeważnie ci bogowie, którzy uchodzili za jej szafarzy. Było ich wielu dla wielu, zależnie od rodzaju zajęć każdego, ale jeden dla wszystkich; był to, mianowicie, ten, a raczej ta, która w ręku swem miała, nie dające się przewidzieć i nie dające się odwrócić, przypadki, sprzyjające lub przeszkadzające działaniu innych bogów,—Fortuna. Fortuna, acz była w Rzymie „przybyszką“, była

mimo to, boginią dość starożytną; przeobrażenie jej wszakże z pierwotnej patronki urodzaju pól i płodności kobiecej w boginię szczęścia jest sprawą względnie późnego czasu. Obecnie, owo znaczenie starożytne zostało zapomiane, w nowem zaś zyskała ona takie rozpowszechnienie, że groziła ogarnięciem i pochłonięciem w sobie wszystkich bóstw pozostałych. Czczono Fortunę rozmaitych chwil życia, Fortunę osób prywatnych, Fortunę rodów, Fortunę kolegów, Fortunę rzemiosł tudzież innych rodzajów zatrudnienia, Fortunę miast, Fortunę narodu rzymskiego; dążenia religii rzymskiej do całkowania, stałe w innych postaciach hamowane, tutaj, zdawało się, mogły być, nareszcie, osiągnąć pełne zadośćuczynienie. Należało znaleźć Fortunę jeszcze powszechniejszą, niż ostatnio wymieniona, Fortunę ludzkości, albo, jeszcze lepiej, Fortunę wszechświata — a poszukiwane wszechogarniające bóstwo byłoby odnalezione, takie, jakiego duch rzymski wymagał, jedyne w wielości, wielorakie w jedności... Czy należy żałować, że to się nie stało? Nie. Wierne swemu pochodzeniu, wszechogarniające bóstwo zachowałoby pozomy, materialistyczny charakter poszczególnych swoich przejawów. Zbawienia cierpiącemu światu religia Fortuny dać nie mogła.

Druga strona tego sprowadzenia królestwa bogów na ziemię uwytłumiała się w postawie religijnej klas rządzących; jaka to była postawa, okaże się z następującego, wysoce znamienego w swej treści i w swej szczerości urywka, wyjętego z Cyncerona ksiąg „O prawach“ (I § 30) Nie zapominajmy, że w dziele tem Cyncero stara się dać Rzymowi idealną konstytucję religijną, uduchowiając „prawodawstwo Numy“ zasadami filozofii stoickiej; zatwierdziwszy po wszystkie czasy rzymskie instytucje pontifexów, augurów i in., wygłasza o nich zdanie

takie: „To, o czem mówię, dotyczy nietylko religji, ale i całego życia państwowego; zmierzam, mianowicie, do tego, że państwo nigdy (być się nie zdoła bez kierowniczej roli oświeconego i wyposażonego w autorytet możnowładztwa“. Rozwinąwszy to na przykładzie poszczególnych stanów kapłańskich, ciągnie dalej: „Najwyższe atoli i najwybitniejsze stanowisko w państwie, z uwagi na przysługujące im prawa, nierozzerwalnie z osobistym ich autorytetem związane, zajmują augurowie. Istotnie, — że zatrzymamy się na prawach — czy można większą wystawić sobie potęgę, niż ta, której imieniem rozwiązujemy zgromadzenia ludowe, zwoływane przez osoby, naczelną obleczone władzą, i postanowienia ich ogłaszamy jako nieprawomocne? której imieniem sprawa rozpoczęta musi ulec wstrzymaniu, jeśli jeden choćby augur zawoła: „innego dnia!“? której imieniem uchwalamy, aby złożyli urząd konsulowie? której imieniem dajemy przedstawicielom władzy prawo przedstawiania swoich wniosków na zgromadzeniach ludowych — albo też go nie dajemy, kasujemy prawa, uchwalone nieprawidłowo, poddajemy swemu autorytetowi wszystko, co tylko czynią urzędy zarówno w cywilnym, jak wojskowym zakresie swej władzy?“ Jak widać stąd, kierownicy religji rzymskiej już wówczas, gdy pisał Cyncero, przywłaszczyli sobie, oprócz duchownego, także miecz świecki. Dążność ta pozostała charakterystyczną jej właściwością, po wszystkie czasy. Czy było to rzeczą dobrą, czy złą? Nie wiemy; wiemy tylko, że było to rzeczą konsekwentną.

XI.

Schyłek republiki rzymskiej poprzedzony był tym stanem niepokoju, który pokrótce scharakteryzowaliśmy powyżej, w końcu rozdziału VII — oczekiwaniem jakowejś katastrofy, jakowegoś odrodzenia miasta Rzymu, tej Troi wtórej, tego spadkobiercy sławy jej i jej niedoli. W owych latach klęsk religja rzymska okazała się znów, jak w okresie drugiej wojny punickiej, niezdolna do niesienia pociechy strapionym i podźwignięcia małodusznych; a ponieważ teraz gorliwi następcy Katona starannie strzegli jej od wszelkich wpływów postronnych, tedy pochylała się ku upadkowi. Godności kapłańskie, o ile nie miały w sobie pierwiastka politycznego, wakowały dla braku osób wierzących, które zgadzałyby się ulegać połączonym z niemi ciężarom i krępom; świątynie, wobec braku pieniędzy na ich restaurację, waliły się w gruzy; nawet bogowie ulegali zapomnieniu tak dalece, że uczony Warro, w swych „Starożytnościach sakralnych“, zmuszony był podzielić panteon rzymski na „bogów znanych“ i „bogów nieznanych“ (*di incerti*), rozumiejąc przez tych ostatnich te bóstwa, o których nie określonego dowiedzieć się nie mógł. Ostatni twór reli-

gijnej myśli, rzymskiej, Fortuna, zabierała powietrze i wilgoć bogom pozostałym, nie wyłączając nawet czci- godnych „krajowców“, którzy wobec tego, nie znajdując czcicieli dla idei, przez się uosabianych, zapadali w sen i głuchotę.

Kiedy minęło równe dziesięć „wieków“—wedle rachuby rzymskiej „wiek“ (*saeculum*) zawierał w sobie 110 lat — od czasu zburzenia Troi starożytnej, zagrażał Rzymowi Sulla; od owego roku poczynając, dziwnym losu kaprysem, ciosy waliły się jeden za drugim, przy ścisłym zachowaniu dziesięcioletnich odstępów czasu. W roku 83 spłonął chram na Kapitolu, symbol i poręka mocarstwa rzymskiego; w roku 73 została znieważona Westa tym samym złowrogim znakiem, jak ów, przeciw któremu, podczas wojny z Hannibalem, szukano pomocy w Delfach; w roku 63 spisek Katiliny groził zagładą państwu; mowy Cyclerona, jego zgroza i tryumf stają się zrozumiałe dopiero na złowieszczem tle owych przeczuć rychłego końca światowładnego miasta; w roku 53 legjony rzymskie zginęły w pustyni syryjskiej pod strzałami strasznych od owej pory Partów; w roku 43 zaważyła się sama republika, na jej gruzach zaś powstał zwiastun cesarstwa w osobie triumwiratu. Wtenczas właśnie wszyscy przeświadczeni byli o nieuchronnej zagładzie; ale zagłada nie nadeszła; termin następny nie przyniósł nic okropnego, niebawem zaś najmędszy i najprzezorniejszy z triumwirów, późniejszy cesarz August, pokonał swego ostatniego nieprzyjaciela i zapewnił nanowo państwu swemu pokój ludzi i bogów na długie czasy.

Nie przyszła tedy zagłada; przyszło odrodzenie. Jakaż była religja Rzymu odrodzonego?

Była ona, we wszystkich trzech, wyodrębnionych dotychczas kierunkach — narodowym, greckim i wscho-

dnim—postępem w porównaniu z republikańską; ale ponieważ trzy te kierunki niemożliwe były do pogodzenia między sobą, więc i teraz jednolitości nie osiągnięto, powikłanie zaś zagadnienia religijnego wzrosło jeszcze bardziej. Niepodobna odpowiedzialności za to składać na barki fundatora nowego ustroju; w drodze swych reform religijnych posunął on naprzód religię rzymską bezpośrednio w jednym tylko kierunku; w drugim—przyzwał jedynie na jej ruch, ruchowi zaś w kierunku trzecim kłaść tamy nie czuł się na siłach.

Posunął on ją naprzód w tym kierunku, który pokrótce nazywamy greckim. Znajdował się on w stanie upośledzenia od czasu reakcji religijnej Katona Starszego; a ponieważ stronnictwo reakcji religijnej było jednocześnie stronnictwem republikańskim, przeto jasną było rzeczą, że cesarz w jej szeregach miejsca mieć nie mógł. Rola jego w zakresie religji zupełnie była analogiczna z tą, jaką spełnić mu wypadło wobec sporu w zakresie literatury: tam z politycznego już wyrachowania musiał on wspierać poetów nowoklasycznych, z Wirgiljuszem na czele, przeciwko archaistom, stronnikom poezji republikańskiej; to samo i tutaj. Nadomiar, dom Juljuszów w znacznym stopniu wyniesienie się swoje zawdzięczał Sybilli i legendzie o pochodzeniu swem od Trojańczyka Eneasza; rzecz zrozumiała, że bóg trojański stał się naczelnym bogiem-patronem nowej dynastji. August zbudował Apollinowi i wspaniałą świątynię na wzgórzu Palatyńskim, tak dalece wspaniałą, że Apollo na Palatynie stał się szczęśliwym współzawodnikiem Jowisza Kapitołńskiego; nie dość na tem; kazał on przenieść do tej nowej świątyni księgi Sybillińskie, przechowywane dotychczas na Kapitolu, i tem jakgdyby zburzył symboliczną zależność panteonu greckiego od naczelnego bóstwa na-

rodowo-rzymskiego. A przytem, August był członkiem kolegjum sakralnego, tej najwyższej w obrębie kultów obcych instytucji, o wiele wcześniej, niż przyjął godność arcykapłana, a przeto, dzięki temu, bardziej zbliżyć się musiał do greckiego, niż do narodowego kierunku w religji rzymskiej. Trzeba, zresztą, pamiętać, że ten stan rzeczy nie przeżył pierwszej dynastji imperatorów, t. j. Juljuszów i Klaudjuszów; wraz z wstąpieniem na tron Flawjuszów, Apollo Palatyński traci autorytet; trójca Kapitołińska odzyskuje swe dawne przodownicze stanowisko w nabożeństwie urzędowem. I jest to rzecz zrozumiała: Flawjusze nie poczuli się do pokrewieństwa z królami Troi; dla nich nic nie zrobili Eneasz i Sybilla. Jednocześnie zaś z osłabieniem kierunku greckiego wzmagają się znacznie dwóch innych — narodowego i wschodniego.

Oczywiście, sporo zrobił i August dla sprawy religji narodowej: podźwignął walące się świątynie bogów narodowych; dbał o to, aby przekazane od przodków godności kapłańskie, połączone z krępującymi ograniczeniami, godnych miały przedstawicieli. Ale w tych rzeczach nie było jeszcze postępu; postęp zasadał się nie na tem, co August wprowadzał świadomie, ale na tem, co on tylko tolerował. Widzieliśmy wyżej (rozdział VI), jak starodawna religja rzymska, potem, gdy naczelné jej bóstwa podległy hellenizacji, znalazła odwet w ubóstwianiu ich właściwości, wobec których swobodnie mogła stosować dwie swoje siły twórcze, różnicowanie i całkowanie; po raz wtóry tutaj godzi się przytoczyć słowa, któremi wtenczas zamknęliśmy charakterystykę tego zjawiska: „Było rzeczą obojętną, czy stopią się cnoty ubóstwiane w jedną całość wyższą, ideę dobra, czy też skupią się wokół wszechogarniającego

bóstwa, które stanie się przedstawicielem ich wszystkich“. Pierwsza droga nie doprowadziła do pożądanego celu: zamiast idei dobra, religja republiki rzymskiej stworzyła ideę Fortuny, która mogła była zaćmić ubóstwione cnoty, ale zjednoczyć ich w sobie nie była w możności. Religja cesarstwa rzymskiego obrała drugą drogę; do znalezienia jej przyczyniła się starodawna religja rzymskiej właściwość, nie ulegająca zapomnieniu przez cały okres jej istnienia.

Czytelnik pamięta, co przedstawia ze siebie, w pojęciu epoki pierwotnej, *genjusz*: Jest to, żyjąca w każdym z nas i w naszej woli indywidualnej przejawiająca się, cząsteczka bóstwa, ów bóg, którego mamy na widoku niekiedy i my, gdy mówimy: „szczęśliwy jest twój bóg“. Jako bóg, genjusz ów wymagał dla się pokłonu; tak, ale od kogo? Od tych, na kogo rozpościerała się wola danego osobnika, od ludzi jemu poddanych: w rzymskich więc domach genjusz gospodarza był przedmiotem czci dla domowników, osobliwie zaś dla niewolników. Wskutek wrodzonej Rzymianom dążności do całkowania, wszelka również wola zbiorowa wcielala się w ich oczach w odrębnym genjusz zbiorowym: były genjusze rodów, kolegów, wreszcie, jednostka najwyższa — genjusz narodu rzymskiego. Postęp na tej drodze był możliwy: genjusz narodu rzymskiego — do czasu stworzenia genjusza ludzkości — mógł stać się tem wszechogarniającem bóstwem, dokoła którego grupować się mogły ubóstwione cnoty opuszczonych i zapomnianych bogów starodawnych. Wszystko zepsuła konkurencja Fortuny: stając się, jak widzieliśmy wyżej, bezpośrednim przedmiotem całkowania, po/bawiła je ona tego charakteru etycznego, który wskazan był na początku; na przedstawicielkę cnot Fortuna nie nadawała się. Nie, — ale czy nie dało się na in-

nej drodze osiągnąć tegoż celu? Skoro genjusz indywidualny, jako bóg, mógł żądać dla się czci od tych, na kogo rozpościerała się wola danego osobnika, to było rzeczą niewątpliwą, że *genjusz imperatora* powinien być być przedmiotem czci dla wszystkich jego poddanych. Nie było to ubóstwianie człowieka na sposób wschodni: pokłony składano przecież nie cesarzowi, lecz genjuszowi jego, najzupełniej zgodnie z poglądami epoki republikańskiej; Rzym był tak dalece przejęty duchem jurysprudencji z subtelnemi jej określeniami i dystynkcjami, że odrębność ta, przy całej swej delikatności, była dlań całkowicie zrozumiała. Genjusz panującego cesarza zajmował tedy miejsce genjusza narodu rzymskiego, podobnie, jak władza jego rola zastąpiła wolę zbiorową kwiryków, gromadzących się na *forum* albo na polu Marsowem. Znaczenie przemiany, jaka się tu dokonała, doskonale uchwycili autorzy reformy rzymskiego zarządu miejskiego, w roku 7-ym przed N. Chr.: na ich zlecenie, w kaplicach tak zwanych *lares compitales* (t. j. genjuszów dzielnicowych) między dwoma larami umieszczono posąg genjusza cesarza. „W ten sposób,—słuszną robi uwagę Wissowa (str. 70) — dano do zrozumienia Rzymowi, a następnie i innym miastom Italji oraz cesarstwa, że oficjalna religja obywateli odtąd mieć powinna za ośrodek czczenie genjusza Augusta, tak samo właśnie, jak kult domowy za ośrodek swój miał czczenie genjusza gospodarza“.

Tak, i to rozumiano doskonale; kult genjusza Augusta—„Augustem“ zaś był każdy panujący imperator—okazał się doskonałym ośrodkiem dla rozpierzchłych pierwiastków religji rzymskiej. Najprościej i najnaturalniej dokonało się ześrodkowanie przebóstwionych cnót: ponieważ powinność wiernopoddańcza nakazywała uważać

cesarza za uosobienie wszelkich cnót, więc poczęto wznosić ołtarze i świątynie, poświęcone *Virtuti Augustae*, *Pietati Augustae*, *Clementiae Augustae* i t. d. Zbiorowe bóstwo ostatnich czasów republiki — Fortuna — uległo kompletnemu przez to zaćmieniu: nie będąc w możności walczyć z nową potęgą, wolało ono samo z nią się połączyć i stało się przedmiotem czci, jako *Fortuna Augusta*. Mocniej trzymały się bogi zhellenizowane; ale i one nie zdołały w całości się ostać. Epitet *Augustus* albo *Augusta* tak gładko przystawał do imienia tego lub owego boga lub bogini! Dlaczegoż nie stawiać kaplic i ołtarzy *Mercurio Augusto*, *Junoni Augustae* i innym? Zapewne, gdyby spytać czcicieli tych bóstw nowych, co właściwie rozumieli oni przez dziwne te skojarzenia, to byliby oni w kłopotcie, chcąc dać odpowiedź określoną. Któż to jest taki *Mercurius Augustus*? Jest-że to genjusz cesarza, o tyle, o ile właściwości jego zbliżają go z Merkurjuszem? Jest-że to Merkurjusz, o tyle, o ile patronuje on cesarzowi? Albo też, może, wedle jednej ody Horacjusza (I, 2), jest to Merkurjusz, wcielony w ziemskiej postaci cesarza? — Ani to, ani drugie, ani trzecie: na błędną wstępuje drogę ten, kto do przedmiotów religijnych wnosi wyobrażenia określone, zamiast z natury nieokreślonych uczuć. Nie: Rzymianie chcieli poprostu pogodzić tradycyjne uczucie przywiązania do mierzchnących bogów przeszłości ze wzrastającym wciąż i utrwalającym się uczuciem uwielbienia dla nowego ośrodkowego bóstwa, genjusza cesarza; wyrazicielem tego podwójnego uczucia stało się właśnie podwójne imię Merkurjusza-Augusta i jemu podobnych. Ważna tu jest, mianowicie, sama potrzeba uzgodnienia: z chwilą gdy właściwości bogów, wyodrębnione i upostaciowane, przeniesiono na cesarza, nie pozostawało i bogom nic innego,

jak udać się za ich przykładem. W taki to sposób religja rzymska w swoim kierunku narodowym prowadziła do uznania jedyne go bóstwa zbiorowego, ogarniającego w sobie wszystkich bogów, jakich czczono dotychczas. Bóstwem takim miał stać się genjusz imperatora...

Wiadomo, że to się nie stało; wiemy także i to, co na przeszkodzie stanęło ku urzeczywistnieniu takiej potwornej idei. Mimo to, pożytecznie będzie uwydatnić to wyobrażenie, które było jądrem nowej religji i, dzięki temu, przeżyło ją, wszedłszy do składu jej zwycięskiej religji-następczyni. Jest to wyobrażenie o *bogu-człowieku*. „Teantropizm“ właściwy jest religiom szeregów indogermanskich, w odróżnieniu od religij teokratycznych semitów — wykazał to słynny znawca historii religijnej Thiele. W przeciwieństwie atoli z jaskrawym teantropizmem Greków z ich zasadniczym dogmatem:

Tak ze wspólnego korzenia bogi i ludzie pochodzą —

genjusz cesarza był bóstwem zbiorowym, wszechogarniającym i nadmiar, bóstwem teantropicznym. Szerokie upowszechnienie jego kultu wdrożyło wszystkie warstwy ludności cesarstwa rzymskiego do wyobrażania sobie boga najwyższego, jako boga-człowieka! Wyobrażenie to Rzym zatrzymał po wszystkie czasy, przyczem poprzestał na samym fakcie bogocześnictwa, pozostawiając starszej swej i uczońszej siostrzycy — Grecji — pole do rozmyślań i sporów co do jego koncepcji filozoficzno-teologicznej.

Kult genjusza imperatora nie był, wszakże, jedynym owocem kierunku narodowego w religji rzymskiej okresu cesarskiego: drugim, lubo mniej ważnym, był kult tak zwanych *divorum*, to jest ubóstwionych imperatorów zmarłych. W gruncie, owo ubóstwienie zmarłych nie

było cechą starorzymską; jak Izrael, tak samo Rzym wyobrażał sobie siedzibę dusz po śmierci, jako równy dla wszystkich, bezkształtny i beznadziejny szeol. Inspiratorką jego stała się i tutaj śmiała, entuzjastyczna Grecja w postaci swej mitologii i swej filozofji. Mitologia grecka narzuciła Rzymowi obce dlań pierwotnie wyobrażenie o ubóstwieniu Romulusa pod imieniem Kwiryna— wyobrażenie dość dzikie, jeśli przypomnieć sobie, że *Romulus i Quirinus* byli pierwiastkowo genjuszami dwóch gmin odrębnych, łacińskiej i sabińskiej, albo (co na jedno wychodzi) palatyńskiej i kwirynalskiej; grecka natomiast filozofja postawiła naukę o nieśmiertelności duszy i szczęśliwości ludzi dobrych na trwałym gruncie naukowym. Gorliwym zwłaszcza propagatorem tej nauki był Cycero; możemy wyobrazić sobie, z jakim zajęciem wielotysięczny tłum jego słuchaczy chłonał jego słowa, gdy rozwijał przed nim myśli w rodzaju następującej: „Czyż wy mniemacie, że Marjusz, rozbijając niezliczone hordy nieprzyjaciół, uwalniając państwo od ich najazdu, godził się z myślą, że cała istota jego zginie razem z ciałem? Nie, obywatele, my wszyscy, chlubnie i dzielnie pracujący na niebezpiecznej arenie państwowej, radośnie w nadziei swej doznajemy przedsmaku życia zagrobowego“ (*Pro C. Rabirio p. r. § 29*). Tę samą myśl zobrazował on w znakomitym swoim „Śnie Scypjona“,— który stać się miał źródłem natchnień dla Dantego, — w utworze tym opisując stan szczęśliwości ludzi dobrych w nadobłocznych sferach raju; i również myśl tę zamknął zwięźle i wymownie w następującym aforyźmie, w swoich, wielokroć już nadmienionych, księgach „O prawach“: *Omnium animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos* (II § 27). Jak widać stąd, a także z wielu miejsc innych, z liczby wszystkich zmarłych, których dusze jed-

nakowo są nieśmiertelne, wyodrębnia Cycero ograniczoną liczbę „prawych“, którym przypisuje się boskość. Któż o wyborze tym rozstrzyga? Być może — bogowie; być może — sama natura rzeczy (t. j. dusze dobrych *ipso iure*, że tak powiemy, wstępują w poczet bogów); można przytoczyć argumenty na poparcie obu możliwości. Ale to dotyczy samych bogów tudzież kandydatów na bogów; poza nimi, wszakże, i dla śmiertelnych też sprawą było nieobojętną, kto właśnie zposród dobrych stał się, po śmierci, bogiem; wszak należało wiedzieć, komu godzi się odpowiednie składać ofiary? gdzie jest źródło tej wiedzy? Otóż tam, gdzie znajduje się źródło wszelkiej wiedzy o bogach: w uczuciu naszym. Serce twoje ci mówi, że zmarły twój krewny lub przyjaciel stał się bogiem, powinieneś tedy czcić go, jako boga: nikt ci tego nie wzbroni. Tak, Cycero boskie składał hołdy swej ukochanej córce Tullji po jej przedwczesnej śmierci: państwo się w to nie wdawało. Ale jak postąpić, jeśli umierał wielki w państwie mąż, którego zasługi przekraczały ognisko rodzinne i ogarniały cały Rzym? W obec mężów takich państwo w tem samem znajdowało się położeniu, jak wobec bogów cudzoziemskich uznanie lub nieuznanie nieboszczyka za bóstwo zależało od kurji. Na tem zapatrywaniu opierał się obyczaj „konsekracji“ cesarzy umarłych: nowy władca, będący jednocześnie też naczelnym kapłanem, zgłaszał do senatu wniosek o uznaniu boskości (*divus*) swego poprzednika; senat uchwalał odpowiednią decyzję, i nowouznaný bóg otrzymywał kult i kapłanów. Nie znaczyło to, rzecz prosta, że senat posuwał zmarłego cesarza do godności boga, bogiem był on niezależnie od senatu, orzekano dlań tylko składanie czci. Nietrudno wszakże pojąć, że w mniemi-aniach ludu jedno zlewało się z drugim; jako wynik kon-

sekracji zjawić się musiało zapatrywanie, że od uchwały kurji zależy wprowadzenie konsekrowanego w poczet bogów lub też pozostawienie go w liczbie innych dusz nieśmiertelnych. Zapatrywanie to również przeżyło kult zmarłych imperatorów i wiarę pogańską wogóle.

Wszelako z wielbieniem *divorum* łączyło się jeszcze jedno wyobrażenie, silnie działające na uczucie i zdolne w wyobraźni wierzących zrodzić mnóstwo czarujących obrazów. Mam na myśli te wypadki, gdy nowy cesarz, dzięki konsekracji swego poprzednika, zyskiwał możność nazywania siebie *divi filius*, „synem bożym“—obojętne, mocą pochodzenia, czy mocą usynowienia. W wypadkach tych—a nie należały one do rzadkości—boga-ojca wyobrażano sobie, jako śledzącego z wżyzn niebiańskich żywot ziemski syna i gotowiącego dlań, po ustąpieniu jego ze szranków ziemskich, miejsce obok siebie w niebiesiech. Bóg-ojciec napawa się szczęśliwością wieczną wysoko w błękitnym eterze; syn jego w oczekiwaniu takiegoż losu, prowadzi dalej jego dzieło na podwładnej sobie ziemi. To wyobrażenie o bogu-ojcu niebieskim i synie jego, oczekującym wniebowstąpienia, władcy ziemi, przywróciło do życia inne, powiewne wyobrażenie, należące do najstarszych pierwiastków mitologii greckiej: tak właśnie ongi Herakles, syn Zeusa, utrwał pokój na ziemi, gdy tymczasem boski ojciec jego ostaniał go z wysokości niebios, gotowiąc dlań, po jego zgonie, miejsce obok siebie, za stołem biesiadnych bogów*). Porównanie cesarza panującego z Heraklesem, jako synem bożym, stało się przeto w Rzymie bardzo popularne; nadużywał go zwłaszcza, jak wiadomo, syn „boskiego Marka (-Aureljusza)“ cesarz Commodus... Czyż trzeba

*) Cfr. „Piękna Helena“, początek.

przypominać, że i to wyobrażenie, wyobrażenie o bogu-ojcu i jego boskim, wędrowkę ziemską odbywającym, sy- nie, przeżyło upadek rzymskiej religii pogańskiej i, od światowych oczyszczone domieszek, przeszło do nowej wiary, która Rzym odrodziła?

Teraz zaś, nim skończymy z rozwojem religii rzymskiej w kierunku narodowym, pozostaje nam wspomnieć, o jednej jeszcze jej właściwości, ważnej ze względu na przyszłość. Widzieliśmy, że już na schyłku republiki ujawniła się dążność do poddania władzy świeckiej pod władzę duchowną, podporządkowania magistratury—kapłaństwu. W okresie cesarstwa dążność ta jakgdyby zanika; dzieje się to z tego powodu, że naczelna władza świecka i naczelna władza duchowna łączy się w tej samej osobie, będącej jednocześnie cesarzem i arcykapłanem. Powtórzyło się to, co już raz było rzeczywistością w okresie królów: wówczas król był zarazem arcykapłanem swego ludu, pośrednikiem między nim a bogami. Od czasu wygnania królów władza duchowna oddzieliła się od świeckiej, lecz jednocześnie, jak powiedziano przed chwilą, — w postaci pontyfikatu i auguratu — zachowała dążność ku ponownemu połączeniu się z nią, podporządkowując ją sobie duchownym swoim orężem, owem błogosławieństwem bogów, którego była szafarką i którem rozporządzać mogła dowolnie. Teraz, powtarzam, dokonywa się powtórne połączenie obu władz, połączenie, przy którym władza duchowna w zupełności zżywa się z myślą, że świecka powinna znajdować się w jej rozporządzeniu; kiedy więc po przyjęciu chrześcijaństwa władza duchowna znowu oddzieli się od świeckiej i skupi się w osobie biskupa rzymskiego, gdy tymczasem cesarze zmuszeni będą zrzec się dziedzicznego tytułu arcykapłana, powtórzy się to samo zjawisko, co za re-

publiki. Nieodzowna, wedle pojęć rzymskich, przewaga władzy duchownej nad świecką znajduje dla się wyraz poczęści w utworzeniu państwa osobnego, bezpośrednio podlegającego władzy biskupa rzymskiego, poczęści zaś— i przede wszystkim — w tej zależności, w jakiej wobec niego pozostają, albo przynajmniej pozostawać powinni, przedstawiciele władzy świeckiej w zjednoczonym jednością religii świecie. Nie zadajemy tu sobie pytania, o ile zapatrywanie takie było słuszne lub niesłuszne, dobre lub złe; kto uważnie śledził rozwój religii rzymskiej w dziejach państwa rzymskiego, ten będzie musiał zgodzić się z tem, że było ono konieczne.

Dotychczas, zgodnie z zapowiedzią, mieliśmy na widoku kierunek narodowy w rozwoju religii rzymskiej; widzieliśmy, do jak niepospolitych nowotworów doprowadziła starodawna dążność rzymska do całkowania na gruncie Rzymu cesarskiego, jednocześnie zaś uwydatniłyśmy te punkty, na których wychodziła ona na spotkanie wymagań przyszłej religii świata. Pozostaje zrobić to samo dla kierunku trzeciego, wschodniego, owego głównego wroga nacjonalistów rzymskich, z którym toczyli oni tak długotrwałą i uporczywą, ale, mimo to wszystko, bezskuteczną walkę.

Przyczyna bezskuteczności owej polegała na tem, że bóstwa wschodnie, znalazłszy sobie drogę do Rzymu, jaknajlepiej czyniły zadość dążeniu religii rzymskiej do całkowania, a jednocześnie wnosily w nią sporo rzeczy takich, jakich ona ze siebie dać nie mogła. Przypomnijmy Wielką Macierz bogów, pierwsze bóstwo wschodnie, jakie pod obłoną bogini greckiej przemknęło się do Rzymu: już samo imię „Macierz bogów“ przedstawia ją jako bóstwo zbiorowe, kult jej zaś, poczęści entuzjastyczny, poczęści odpychający, ale zawsze działający

mocno na wyobraźnię, pociągał tłumy ku sobie daleko silniej, niż jurydycznie drobiazgowy rytuał bogów Numy a nawet wdzięczna uroda greckich przybyszów i przybyszek. Człowiek podówczas już nie był tym, jakim znały go wieki Fabrycjuszów i Scypjonów: zwracał się on do bogów nie tylko po ziemską jedynie pomyślność i nawet nie tylko po zapewnienie sobie lepszego losu po śmierci. Ruch etyczny pozostawił swe ślady w duszy ludu: poczucie zależności moralnej od bóstwa, moralnego doń stosunku, brało górę, a wynikiem jego stawała się świadomość własnej ułomności i grzechu, świadomość, przed którą ucieczki szukano w obrzędach symbolicznych, w oczyszczeniach tajemniczych, w ascezie, dochodzącej niekiedy do samoudręki i samookaleczenia. Otóż, tej właśnie potrzebie odpowiadały kultury wschodnie; dusze cierpiące, dajmy na to, mogły znajdować dla się ukojenie także w misterjach greckich, wschodni atoli symbolizm był o wiele jaskrawszy i grubszy od greckiego, i bardziej przeto pociągał tłumy rzymskie, nie mówiąc już o tem, że bogowie greccy, wskutek dobitnej swej indywidualizacji, im dalej, tem bardziej popadały w sprzeczność z wielekroć już podkreśloną dążnością religii rzymskiej do całkowania.

Wielka Macierz bogów nie była darem jedynym, jaki wschód ofiarował Rzymowi: drugim gościem była Izyda egipska, zhellenizowana dzięki dwuwiekowej kulturze greckiej Ptolemeuszów w Alexandrii. Próżno walczyły przeciw niej władze rzymskie w ostatnim stuleciu republiki: ograniczenia i prześladowania, jak to zwykle bywa w dziejach religii, wzmogły tylko jej autorytet. Nowy przypływ bóstw orjentalnych był następstwem wyprawy Pompejusza na Wschód; żołnierz rzymski chętnie modlił się do bogów tego kraju, w jakim przebywał.

Przytem, ludzie wschodni, wszedłszy w stosunki z Rzymianami, częstokroć przesiedlali się do Rzymu i przynosili z sobą swoich bogów; Ci ostatni zaś, znalazłszy się na gruncie rzymskim, usilnie werbowali sobie wyznawców. Spotykamy więc w Rzymie boginię kappadocyjską *Ma*, znaną tam pod imieniem Bellony; syryjską *Atargatyde*, która swe niełatwe do wymawiania imię zmieniła na proste miano „Bogini Syryjskiej“; perskiego boga słońca, Niezwyciężonego Mitrę (*Deus Sol Invictus Mithras*); wreszcie, pomijając drobniejszych, żydowskiego Jehowę. Najbardziej zaciekawia nas, z pewnością, ten ostatni; zaciekawiał on również Rzymian: z zainteresowaniem i lękiem przypatrywali się oni, o ile im na to pozwalano, strasznej służbie zazdrośnemu bogu Izraela i mimowoli ulegali wpływowi bezprzykładnej mocy wytrwania i nieprzejednania jego wyznawców. Zainteresowanie to podwójnie jest dla nas zrozumiałe wobec wspólności zapatrywań między jedną a drugą religją; nie bacząc wszakże na tę wspólność, nawrócenie się Rzymu na wiarę żydowską było niemożliwe. Oczywiście, zasada jednobóstwa znalazła dla się nad brzegami Jordanu wyraz najczystszy i najdoskonalszy; ale było to jednobóstwo inne, niż to, do którego na mocy swej całkowitej dążności zmierzała religja rzymska. Bóg rzymski musiał być — powtarzam formułę wyżej rozwiniętą — jeden w wielości i wieloraki w jedności; żydowski Jehowa był jeden-jedyny, i na tem koniec. Tam jednobóstwo wyłączało się z wielobóstwa, jako ze swej podstawy; tu wyłączało je ono, jako swe zaprzeczenie. Tam, wreszcie, spotkanie się wszystkich bogów narodowych w murach gościnnego Rzymu poczytano i za wynik, i za rękomię mocarstwa światowego, na mocy tego samego poglądu, który Rzymianom poddał myśl stworzenia oryginalnego

obrzędu ewokacji; w Judei, natomiast, złożenie pokłonu jakiemukolwiek bóstwu innemu uważano za odstępstwo od religii ojczystej. Prozelityzm żydowski był w Rzymie krótkotrwałym jedynie zjawiskiem; doniosłość żydowskich i uprawiających żydowstwo gmin polega na tem, że stały się one później ogniskami o wiele bliższej Rzymianom religii teantropicznej — chrześcijańskiej.

Powtarzam: Jehowa żydowski nie mógł być tem poszukiwanym bóstwem ośrodkowym, które zjednoczyłoby w sobie rozpieczętłe żywioły polidemonizmu rzymskiego; daleko bardziej do celu tego nadawały się inne bóstwa wschodnie, znajdujące sobie w Rzymie przytułek. O Wielkiej Macierzy bogów już była mowa; jako taka, była ona matką Jowisza, Junony, Minerwy i poniekąd ogniskowała ich w sobie; przytem, z łatwością dawała się utożsamiać ze swemi sąsiadkami, Belloną i boginią Syryjską. Równie przydatna była też „wieloimienna“ Izyda; widać to najlepiej z tych słów, jakie w usta jej wkłada zapalony jej wielbiciel, Apuleusz (Przeobr. XI, 5): „Jam jest matka przyrody, wszech żywiołów władczyni“ odwieczny wieków początek, bóstwo najwyższe, królowa cieniów, pierwsza pośród niebianek, jedyny wzór bogów i bogiń, pani promiennych wysokości nieba, życiotwórczych tchnień morskich, beznadziejnej ciszy podziemi; bóstwo moje, jedno w wielu postaciach, różlicznymi obrzędami pod wielomównymi imionami wielbi cały świat. Pierworodni Frygijczycy mianują mnie Pessynuncją boginią-Matką, rolni synowie Attyki — Minerwą Cerkropijską, otoczeni falami Cyprjanie — Wenerą Patyjską, Kreteńczycy, miotający strzały — Djaną, trójjęzyczni Sycylijanie — Prozerpiną Stygijską, Eleuzyńczycy — starożytną boginią Cererą; ci — Junoną; tamci — Belloną, inni Hełatą, jeszcze inni Nemezydą; ale ci, których opromie-

niąją pierwsze zorze wschodzącego słońca, Etiopi, Arjowie i Egipcjanie, starodawną oświeceni umiejętnością, we właściwych obrzędach cześć mi składając, zowią mnie mojem imieniem prawdziwem — Izydą krolową". Nakoniec, najsilniejszy i najniebezpieczniejszy współzawodnik chrześcijaństwa, bóg-Słońce, Niezwycięzony Mithra, władał niemniejszą potęgą skupiania, niż Izyda, jak tego dowodzą bardzo liczne, poświęcone mu, płaskorzeźby, zawierające wizerunki bogów greckich i rzymskich. Nad Izydą górował on, ponadto, wielorakością swych ceremonij tajemniczych i głębią swego symbolizmu, którą strarozżytni apologetyci chrześcijańscy umieli wytłumaczyć sobie tylko machinacją djabła. Za oficjalną nieuznana, religja Mithry niemniej przecież krzewiła się po imperjum rzymskiem, pokrywając je całe siecią przybytków, poświęconych bogu perskiemu.

Tak miały się sorawy w zaraniu wieku IV. Wkrótce potem, *Iuictus Mithras* uchylił zwyciężonego czoła przed religją Chrystusa.

XII.

Przyjęcie przez Rzym chrześcijaństwa jest kresem naszego wykładu; doszedłszy doń, czujemy się w obowiązku omówić stosunek tego wszystkiego, co powiedziano wyżej, do tych rzeczy niewielu, jakie wypada nam dodać. Czytelnik, zapewne, dostrzeżł, że rozmyślnie podkreślaliśmy w rozwoju rzymskiej religii pogańskiej te jej strony, które ją zbliżają ku chrześcijaństwu; nie znaczyło to, przecież, że w nadmienionych punktach wskazujemy na zależność religii chrześcijańskiej od pogańskiej. Niedorzecznością byłoby twierdzenie, że dogmat chrześcijański o Bogu trójjedynym ma źródło swoje w kulcie trójcy kapitolńskiej, albo że uczczenie boga - człowieka w osobie imperatora lub jego genjusza wywarło wpływ na chrystologję chrześcijańską. Również, nie chcemy twierdzić, że pogaństwo pozostawało bez wpływu na rodzącą się religję; wogóle, nie przesadzamy wyników religijno-historycznej analizy ani w jednym, ani w drugim kierunku,—poprostu, zostawiamy ją na boku. Pytanie, przez nas stawione, brzmi tak: *jakie pierwiastki w pogańskiej religii starego Rzymu szły na spotkanie*

chrześcijaństwa, gotowiac umysły Rzymian do jego przyjęcia i czyniac niesioną im nową religję mniej wrogą?

Ogarnijmy raz jeszcze fazy dokonanego rozwoju.

Z dwóch wyrosła korzeni pierwotna religja rzymska: z polidemonizmu, polegającego na ubóstwianiu Woli powszechnej w nieprzeliczonych jej załamaniach, tudzież z animizmu, polegającego na czczeniu dusz umarłych. Wola powszechna, jak wyżej ustalono, objawiała się Rzymianom jako nie zzewnątrz, że tak powiemy, kierująca światem, lecz zamieszkała wewnątrz niego i działająca w poszczególnych aktach jego życia: była ona immanentna i aktualna. Podobnie, jak wszelki akt życia we wszechświecie podlegał drobieniu na akty mniejsze tudzież stapianiu z przyległemi aktami w jednostki większe, — tak samo też bóstwa aktualne podlegały różnicowaniu i całkowaniu aż do zupełnej jedności; Wola boska—niechaj wolno mi będzie raz jeszcze formułę naszą powtórzyć—jedna jest w wielości, i wieloraka w jedności. Przytem, jednakże, rozumie się samo przez się, że i jedność i nieskończoność, zwłaszcza zaś ich połączenie, były tylko kresami rozwoju idei rzymskiej o bóstwie; bezpośrednio odczuwano w owych wczesnych okresach jedynie samą zdolność do różnicowania i całkowania, stosowaną w niedużym względnie obrębie życia. Z początku wydać się może, że ta właściwość religji rzymskiej powinna była doprowadzić wprawdzie do jednobóstwa, ale nie do chrześcijańskiego, tylko panteistycznego (rozumiejąc wyraz ten w znaczeniu aktualności): wszak bóstwo chrześcijańskie uchodzi za stwórcę wszechświata, a więc za bóstwo transcendentalne, nie zaś immanentne, i za substancjalne, nie zaś aktualne. Zupełnie słusznie; i oto dlatego rzymska myśl religijna, nim znalazła dla się ukojenie w chrześcijaństwie, musiała przejść szkołę w duchu transcendentalności i substan-

cialności. Tę ostatnią mogła ona przejść o własnych siłach dzięki zdolnościom swoim do całkowania: wielokrotnie powtórzone całkowanie aktów daje substancję a raczej, wyrażając się ściślej, złudzenie substancjalności. Transcendentalność wszakże przeczyła zapatrywaniom rzymskim: dla jej zaszczepienia niezbędna była szkoła obca. Widzieliśmy już, że szkołą tą była grecka; lecz widzieliśmy także, że, zaszczepiając religii rzymskiej pojęcia, które miały z czasem zbliżyć ją do chrześcijaństwa, szkoła grecka jednocześnie wprowadzała do niej elementy, zgoła z chrześcijaństwem nie dające się pogodzić. Gdyby idea rzymska o bóstwie uległa była preistoczeniu w duchu transcendentalnym już po osiągnięciu najwyższego stopnia jedności, to preistoczenie to niewątpliwie zbliżyłoby ją było do chrześcijaństwa; ale nie, proces ów rozpoczął się wtenczas, gdy polidemonizm rzymski znajdował się w przejściowym jeszcze stanie; transcendentalność tedy ogarnęła nie najwyższą jednostkę boskości, ale szereg poszczególnych jej przejawów — Jowisza, Junonę, Djanę i t. d., w których idea bóstwa, rzekłbyś, zastygła: kulki rtęci zamarzyły i utraciły zdolność do dalszego stapiania się ze sobą. Zbawienne okazało się tutaj prawo współbytności: religia rzymska w epoce hellenizacji była jednocześnie immanentna i transcendentalna: wskutek swej transcendentalności zdolna ona była wyobrażać sobie bóstwo, jako zewnątrz kierujące światem; wskutek swej immanentności stosowała i nadal zdolność swą do całkowania, przyczem skryształizowany panteon grecki nietyle ulegał z jej strony wyodrębnieniu, ile pomijaniu. Niemniej przecież jasną jest rzeczą, że panteon ów był dla religii rzymskiej przeszkodą ku osiągnięciu przez nią z góry nakreślonego celu; zapożyczwszy odeń transcendentalność, odtrąciła ona jego

postaci poszczególne — i wtenczas dopiero mogła złąć się z chrześcijaństwem.

Bóg chrześcijański, przypominając kresową fazę idei rzymskiej o bóstwie, był jeden; ale czy był on jeden w wielości i wieloraki w jedności? Innemi słowy: czyniąc zadość potrzebie całkowania, właściwej rzymskiej myśli religijnej, czy zaspakajał on także niemniej żywotną i nagłą potrzebę różnicowania? Tak, zaspakajał... Proszę, aby mi pozwolono, nie zatrzymywać się na historii dogmatów chrześcijańskich i rozumieć przez chrześcijaństwo naukę kościoła rzymsko-katolickiego w tej postaci, jaka ustaliła się w granicach cesarstwa rzymskiego i szczególnie w Rzymie. Dogmatem głównym tej nauki był dogmat bóstwa trójjedynego—dogmat bezpośrednio Rzymowi pokrewny i równie dlań zrozumiały, jak niezrozumiały był dla Judei. Ale, oczywiście, potrzebne różnicowania czynił on zadość tylko częściowo; główne zadośćuczynienia potrzeba ta znalazła w czem innem.

Mówiliśmy dotychczas tylko o polidemonizmie, pomijając drugi korzeń religii rzymskiej—animizm; a tymczasem i on, jednocześnie z polidemonizmem, ważnemu uległ przeistoczeniu, takiemu, że po niem tajemniczo-barbarzyńskie obrzędy „feraljów“ wydały się już przeżytkiem. Źródłem natchnienia znów stała się Grecja, tym razem filozofja grecka, wspierająca się, zresztą, na religii misterjów greckich. Upiory feraljów żądały pokarmu od żywych i, w razie odmowy, wychodziły z grobów i z wyciem krążyły wśród Rzymu, szerząc zarazę i mór pośród potomków, którzy o swoich ojcach nie pamiętali; jakże było daleko od grubych tych wierzeń do znanej nam maxymy Cyncerona: „wszystkie dusze są nieśmiertelne, dusze zaś dobrych ludzi są boskie“! Wymagania filozofji włączone zostały do religii za cesarzów: powstał obrzęd

„konsekracji“, dzięki któremu z liczby dusz nieśmiertelnych wyodrębniano „boskie“ dusze dobrych; i oto w chrześcijaństwie spotykamy tę samą konsekrację przy tych samych warunkach zewnętrznych i z tym samym lub prawie tym samym wynikiem: z pośród dusz nieśmiertelnych wyodrębnia się nieokreśloną liczbę, polecana przez kościół nabożeństwu wiernych, pod mianem „świętych“ lub „błogosławionych“.

Teraz dążeniu do bezgranicznego różnicowania dano ujście; niedość na tem: gościnność rzymska w stosunku do kultów innych ludów znów odnalazła pole popisu — popisu w tej jedynej postaci, w jakiej był on pod znakiem krzyża możliwy. Jak ongi szczepy i narodowości, wstępując w skład cesarstwa rzymskiego, pod względem religijnym jednoczyły się z niem w ten sposób, że wysyłały do Rzymu swe bóstwa narodowe, tak samo obecnie zjednoczenie religijne prowadziło w wyniku do włączania w panteon powszechny — świętych narodowych. Lud pozostawiał teologom ustalanie delikatnych różnic między boskością a świętością; dla jego uczuć i pojęć naiwnych święci brali udział w idei bóstwa, które w ten sposób było, zgodnie z wiekową religii rzymskiej tendencją, jedno w wielości, wielorakie — w jedności.

Rzecz jasna, nie jest to, bynajmniej, wszystko: ale czyż możemy marzyć o tem, aby ogarnąć wszystko? Jedną wszakże okoliczność domaga się omówienia. Mówiąc przed chwilą o konsekracji, rozmyślnie zrobiłem uwagę, że odbywała się ona przy tych samych warunkach *zewnętrznych*, co i przedtem; warunki wewnętrzne były inne, ale i one nie zdały się snadź Rzymowi tak obce, jak możnaby zrazu pomyśleć. *Consecratio davorum* opierała się na przeświadczeniu (albo fikcji), że byli to *fortes et boni*; chrześcijaństwo inne stawiało warunki: je-

go święci byli ludźmi prawego serca. Różnica olbrzymia; ale i tu, rzecz można, do wierzeń chrześcijańskich przygotowały ludzi ostatnie stadja rozwoju rzymskiej etyki religijnej. Wiemy już, że pierwiastkowo religii rzymskiej żywioł etyczny był obcy; w stosunkach między człowiekiem a bogiem górowały zapatrywania jurydyczne: *do ut des!* Powoli, religja nabiera charakteru moralnego, ale moralność zatrzymuje charakter prawny: za zasługę — nagroda! W okresie cesarstwa, obok tej jasnej i nieco chłodnej moralności religijnej daje znać o sobie inna, serdeczniejsza, mająca źródło swe w poczuciu ułomności ludzkiej i łaknąca zbawienia; formuła nie została jeszcze znaleziona, ale już jej ludzie szukają. Mamy tedy, w owym okresie, dwie koncepcje moralności religijnej, jurydyczną i, możnaby powiedzieć, serdeczną; ta druga sfera, rzecz naturalna, wywarła wpływ na pierwszą, przekształcając pojęcie zasługi, na którym się ona opierała. Za zasługę — nagroda, zapewne; jednakowoż chodziło o zasługę nie taką, która korzyść największą daje współobywatelom, ale taką, która osłabia lub niweczy grzech w naszej naturze. Obie sfery przeszły do chrześcijaństwa; z czasem moralność jurydyczna znalazła dla się wyraz w pelagjanizmie, druga zaś — w nauce św. Augustyna, który dał nakoniec formułę pożądaną, jako podstawę nowej etyki religijnej: pojęcie *łaski, gratia gratis data*. Wraz z ustaleniem tego pojęcia rozerwane zostało koło jurydyczne, w jakim obracała się starorzimska moralność religijna. Ale czy można powiedzieć, że duch prawniczy starożytnego Rzymu pozostał na nowe zjawisko bez wpływu? Nie; oponent znajduje się zawsze pod wpływem tego, komu oponuje; dając na pytanie jego odpowiedź przeczącą, przystaje on tem samem na sformułowanie pytania. Już to jedno, że stosunek

człowieka do bóstwa głównym stał się przedmiotem troski kościoła rzymskiego, było następstwem prawniczego ducha religji i etyki starorzymskiej, podobnie, jak troska kościoła wschodniego o rozwój dogmatów wiary miała źródło swe w duchu filozoficzno-spekulatywnym starożytnej Grecji.

Lecz, wskazując tę ostatnią różnicę, wykroczyliśmy już cokolwiek poza szranki pytania, stawionego na czele tego rozdziału. Tak; jednocześnie atoli nie dotknęliśmy tego zagadnienia, którego postanowiliśmy nie tykać: wszak mówimy o wpływie „religji rzymskiej“ nie na chrześcijaństwo wogóle, lecz w szczególności na tę jego formę, która powstała w Rzymie. Że zaś tutaj wpływ istnieć musiał, co do tego wątpliwości być nie może: skoro ziarno chrześcijańskie tutaj oraz na Wschodzie było jednakowe, przeto odrębność roślin, jakie wzeszły tu i tam, wyjaśnić można tylko odrębnością roli. Im bardziej uderzającą wyda się nam ta odrębność, tym większy będziemy zmuszeni wpływ przypisać owej roli, tem bardziej zajmującym w naszych oczach będzie zgłębianie religji rzymskiej—nietylko tej, która za ośrodek ma Watykan i bazylikę św. Piotra, ale i tej, która wejrzenia wiernych skupiała na prastarej Tarkwinjuszowskiej świątyni trójcy kapitolinńskiej. Nie dajemy i nie zamierzamy dać w ten sposób żadnej oceny porównawczej obu religij; utrzymujemy jedynie, że te same soki zasilają religję Rzymu od Numy Pompiljusza, owego króla-arcykapłana, do Piusa X, podobnie jak w drzewie uszlachetnionem te same soki z korzenia i pnia krajowej płonki przepływają w egzotyczną koronę.

Istnieje w Rzymie współczesnym kościół starodawny, bogaty w pomniki wielu wieków; zowie się *Santa Maria sopra Minerva*. Nazwa ta pochodzi stąd, że koś-

ciół zbudowano na fundamentach świątyni Minerwy, wzniesionej przez cesarza Domicjana i następnie zapadłej w gruzy, a może zburzonej podczas wprowadzania chrześcijaństwa. Sądzę, że w naiwnej szczerości swej ma ona, oprócz zwykłego, jeszcze inne, symboliczne znaczenie: kto ogarnął rozwój religii rzymskiej od jej najstarożytniejszych korzeni, kryjących się w mroku zamierzających stuleci, aż do dnia dzisiejszego, ten dla niej lepszego nie znajdzie miana, jak: *Maria sopra Minerva*.



INSTYTUT
BADAŃ LITERARYCZNYCH PAN
BIBLIOTEKA
00-200 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
Tel. 28-68-63

1



F

23.146