

# METODA FILOLOGÓW

W BADANIACH NAD POCZĄTKAMI CHRZEŚCIJAŃSTWA <sup>1)</sup>).

Filologowie filologii klasycznej przeszli na pole badań religijnych, na pole historii religij. Zajęli się nie tylko wierzeniami i urządzeniami religijnymi starożytnych Greków i Rzymian — toby nikogo nie dziwiło — ale zwrócili uwagę także na początki chrześcijaństwa i tu właśnie zetknęli się z teologią.

Na tem miejscu obojętną może być rzeczą, kto stał się ojcem tego kierunku w pracach filologów. Wystarczy mi stwierdzić, że tak jest. A że istnieje rzeczywiście wśród filologów kierunek, który przy pomocy badań filologicznych pragnie wnieść nowe światło w zagadnienie początków chrześcijaństwa i pragnie to zagadnienie ze stanowiska właśnie filologii, jeśli nie rozwiązać, to przynajmniej bardzo znacznie wyjaśnić, na to dowodów dalekich szukać nie potrzeba. Dość wskazać na prace Ryszarda Reitzensteina ze Strassburga *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* z r. 1901 z rozprawą *Schöpfungsmythen u. Logoslehre, Poimandres* 1904, *Hellenistische Wundererzählungen* z r. 1906, *Hellenistische Wundererzählungen* z r. 1906, *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken u. Wirkungen*, wydanie I z r. 1910, wyd. II. z r. 1920, *Historia monachorum u. Historia dansiaca* z r. 1916; na prace Albrechta Dietericha: *Abaxas* z r. 1891, *Eine Mithrasliturgie* z r. 1903 i rozmaite jego rozprawy zebrane przez Ryszarda Wünscha: Albrecht Dieterich, *Kleine Schriften* w r. 1911, na Edwarda Nordena: *Agnosthos Theos* z r. 1913, na De Jong'a: *Das antike Mysterienwesen in religions-*

<sup>1)</sup> Odczyt wygłoszony na posiedzeniu Towarzystwa Filologów we Lwowie w dniu 27 lutego 1922.

geschichtlicher, ethnologischer u. psychologischer Beleuchtung z r. 1909, na Józefa Kroll'a: *Die Lehren des Hermes Fris-megistos* z r. 1914, aby sobie uprzytomnić, że istnieje wśród filologów intensywna praca nad zagadnieniami z historii religij, które pośrednio czy bezpośrednio muszą bardzo żywo zajmować także teologję chrześcijańską.

Zwrócił już uwagę na ten kierunek wśród filologów Wilhelm Kroll w rozprawie *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Poseidonios* w „*Neue Jahrbücher für das klass. Altertum*“ z r. 1917 i zaznaczył tam, że między filologami a teologami istnieje silna nawet walka z powodu zagadnienia, ile chrześcijaństwo przyjęło z pierwiastków świata pogańskiego. Widocznie filologowie podają w tym względzie rozwiązanie, które teologowie uważają za nie do przyjęcia. Mówię tu naturalnie o teologach, którzy stoją na gruncie zasadniczych dogmatów chrześcijańskich, nie o teologach, którzy swoją dowolną krytyką otwierają wrota najskrajniejszym nawet poglądom.

Stwierdzając taki stan rzeczy, nie wywołuję sporu z filologami, nie czynię nikomu żadnych zarzutów. Złej woli oczywiście nie przypisuję tu w ogólności nikomu. Sądzę, że ogólny rozwój nauk, a w szczególności rozwój także filologii i historii religij, musiał doprowadzić siłą faktów do zetknięcia się filologii z teologją chrześcijańską. Już przed 30 laty w naszej także literaturze prof. Witkowski w artykułach o *Dzisiejszych kierunkach i zadaniach filologii klasycznej* (Muzeum 1893 str. 782—804) zwracał uwagę, że współczesne studia filologiczne przenika duch historyczny i porównawczy. Ten duch historyczny i porównawczy nie mógł nie zetknąć się z problemami religij chrześcijańskiej, które w pewnej mierze mają też swoją stronę filologiczną i wskutek postępów badań na polu rozmaitych napisów i tekstów właśnie od filologii klasycznej doznały w niejednym szczególe nowego oświecenia. Musi się przecież stwierdzić, że zebranie przez filologję klasyczną całej masy rozmaitych tekstów dawnych i świeżo odkrytych z okresu hellenistycznego rzuciło bardzo wiele światła nowego na ową epokę, a pośrednio także na początki chrześcijaństwa i jego problemy.

Tylko dzięki temu nagromadzonemu materiałowi mogła się ukazać praca tak piękna i użyteczna także dla apologetyki

chrześcijańskiej, jak Deissmanna: *Das Licht vom Osten* (Tübingen, Mohr. 1908), na którą tu we Lwowie przed 3 lub 4 laty zwracał uwagę, może jednak niedostatecznie, na jednym z posiedzeń tut. Towarzystwa naukowego prof. Sajdak.

Na podstawie tego materiału powstała praca teologa katolickiego Engelberta Krebsa: *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, (Freiburg i. Br. Herder. 1910) i rozprawy teologów protestanckich, oceniających nowe poglądy filologów krytycznie, Heinrici—von Dobschütz'a: *Die Hermesmystik und das Neue Testament* (Leipzig. Hinrichs 1918) i Kurta Dessner'a: *Paulus u. die Mystik seiner Zeit* (Leipzig. Deichert 1921). Tubym zaliczył także wspomnianą już wyżej, a trzymaną w tonie umiarkowanym, pracę Józefa Kroll'a: *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (Münster. Aschendorff. 1914), przy której powstaniu współdziałał też prof. Ganszyniec.

Nie mam tu oczywiście zamiaru podawać bibliografii prac z tego zakresu, którą można znaleźć gdzieindziej, choćby tylko u podanego wyżej Deissnera. Nie podaję też wcale literatury francuskiej, z którą niestety wskutek stosunków wywołanych wojną od lat kilku nie mam prawie żadnego czucia. Ale nie wątpię, że takie prace francuskie, jak ks. Du Prat: *La théologie de saint Paul*, Paris. Beauchesne. 1913, (Tom I wyd. 7, tom II wyd. 2, 1920), muszą też uwzględniać w dużej mierze ostatnie postępy historii religij i korzystać z dorobku obfitego filologii klasycznej.

Wspominam o tem wszystkim, aby wyrazić uznanie dla prac i zasług filologów, które są wspaniałe i z których korzysta też z wdzięcznością teologja, bo któż np., zajmując się dzisiaj epoką i problemem początków chrześcijaństwa, nie zechce korzystać z Dittenbergera: *Orientalis Graeci inscriptiones selectae*? A miło mi tu wspomnieć, że między mężami nauki, którzy przyczynili się do zebrania materiałów, użytecznych także dla teologów chrześcijańskich, spotykamy prof. Witkowskiego z jego *Epistulae privatae Graecae*, wydanemi w Bibliotheca Scriptorum Graec. et Rom. Teubneriana (Lipsiae. 1907), z tak dziś głośnych papyrusów egipskich (Zauberpapyrus).

Ale bywają także nieporozumienia między filologją a teologją, jak świadczą np. słowa teologa katolickiego Bihlmeyera, wypowiedziane w recenzji pracy Reitzensteina *Historia mona-*

*chorum u. Historia Lausiaca* „Niestety, badania te są owiane duchem hiperkrytycznym i chociaż autor w przedmowie zaznacza potrzebę współdziałania filologów z teologami, to jednak sposób traktowania przedmiotu jest zgoła nieteologiczny“- Z żalem podnosi recenzent, że nawet tacy, jak Harnack, w oczach takich autorów muszą uchodzić za zacofańców i muszą odczuć na sobie rękę filologa i historyka religij. Oryginalność i siły własne chrześcijaństwa są tu zupełnie zapoznane, wszystko ma być jedynie konglomeratem ze stoicyzmu, Filona, neopitagoreizmu i neoplatonizmu, mistyki Hermesowej i gnostycyzmu (*Theol. Quartzchr.* Tübingen. 1919 H. 2/3, str. 343).

Możnaby, rzecz naturalna, podobnych rozdzwięków między teologią a filologią podać więcej, znajdziemy je także w podanej wyżej książce *Krebsa*, ale nam tu nie idzie o wykazywanie przeróżnych starć, możliwych i niemożliwych, między filologią a teologią. Chciałem tu jedynie podkreślić, że rozdzwięki istnieją, a następnie podnieść, że rozdzwięki te w dużej mierze powstają wskutek metody, jaka jest badaniom filologicznym właściwa i jaką się oni z tego powodu posługują także na polu historii religij i początków chrześcijaństwa, skoro już na to pole przeszli.

Kierunek prac filologów jest przecież w dużej mierze dyktowany samą naturą przedmiotu. Filologowie muszą zajmować się przedewszystkiem tekstami, zbierać je, ustalać, zestawiać, uzupełniać, z sobą wiązać i na tem właśnie polu zasługi filologów są niezmiernie. Należy podziwiać bystrość filologów, gdy z kilku niekiedy liter niewyraźnych na jakimś „Zauberpapyrusie“ odtwarzają całe wyrazy i frazy lub gdy wykrywają analogję między tekstami jak najbardziej od siebie odległymi. Prace ich pod tym względem przypominają prace paleontologów, którzy na podstawie kilku kości znalezionych odtwarzają cały szkielet zwierzęcia i wyznaczają mu właściwe miejsce w szeregach gatunków zoologicznych. Bystrość umysłowa filologów, ich pamięć, jaką ogarniają szerokie pola starożytnej literatury i epigrafiki, ich nadewszystko pracowitość, z jaką trują się nad znalezieniem, a następnie odczytaniem, zrozumieniem i objaśnieniem starych tekstów zasługuje na pełny szacunek, uznanie i wdzięczność w niemniejszej mierze także teologii, bo nie da się zaprzeczyć, że z ich dorobku i teologia korzysta i będzie korzystała.

Dla przykładu wspomnę o liście cesarza Klaudjusza, znalezionym w gruzach Delf starożytnych, w którym jest mowa o Juniusie Gallionie, prokonsulu Achaji, niezawodnie identycznym z Gallionem, prokonsulem Achaji, znanym z *Dziejów Apostolskich* (XVIII. 12—16). Tekst ten pozwolił ustalić datę rządów tego prokonsula, a tem samym dostarczył nowego punktu oparcia dla ustalenia chronologii św. Pawła. Teksty tego rodzaju spełniają wobec Biblii nowego Zakonu podobną rolę, jak teksty klinowe wobec pewnych zdarzeń Starego Zakonu. Rozdział np. *Genesis XIV* doznał znakomitego oświetlenia przez teksty klinowe ze starożytnego Lagasz w południowej Chaldei, gdyż teksty te niepodzielnie wykazały, że imiona w tym rozdziale naprowadzone Amrafela, Ariocha i Chodorlahomora są imionami osób w całej pełni historycznych z tej właśnie epoki Abrahama. Jak teksty klinowe Staremu Zakonowi, tak teksty greckie z epoki hellenistycznej Nowemu Zakonowi mogą oddać korzyści rzetelne.

Wielka zatem i owocna jest praca filologów nad zbieraniem i tłumaczeniem tekstów i jak daleko sięga ta praca, tak daleko nie może być starcia między filologią a teologią, tam mogą być różnice tylko między filologami samymi.

Lecz filologia dzisiejsza, jak na wstępie zaznaczyłem, nie poprzestaje na samej pracy filologicznej, wychodzi ona także poza właściwy rejon zadań filologicznych i przy pomocy właśnie tekstów stara się wysnuwać pewne wnioski, które dla historii w ogólności, a dla historii religij i dla początków chrześcijaństwa w szczególności mogą mieć wielkie znaczenie. Tutaj znowu same teksty wskazują filologowi drogę. Filolog mianowicie wykrywa między pewnymi tekstami analogję, widzi podobną myśl, a nawet te same wyrażenia, spotyka się z tym samym motywem, z tem samym uczuciem, wyrażonem w podobnych lub nawet w tych samych słowach, tu i tam.

Rzecz naturalna, że badacz nie ma żadnego obowiązku odmawiania sobie pewnych zestawień i wyciągania pewnych wniosków, bo właśnie ta dopiero praca bywa zazwyczaj najsilniejszym bodźcem do nowych wysiłków, gdyż daje umysłowi pracującemu zadowolenie. Ale tu musi się równocześnie wskazać, że ta metoda filologiczna jest jednak źródłem dla historyka jednostronnem i może łatwo prowadzić do wniosków fał-

szywych. Ten sam bowiem motyw, ta sama myśl, to samo uczucie wypowiedane w tych samych nawet słowach tu i tam, nie są jeszcze dowodem, że jedno zjawisko powstało z drugiego. Przecież psyche ludzka wykazuje wszędzie tę samą zasadniczo naturę, te same wewnętrzne potrzeby, ten sam sposób rozumowania, jej też objawy zewnętrzne muszą być z tego powodu mniej więcej wszędzie analogiczne i te same lub analogiczne motywy mogły powstać w rozmaitych czasach lub miejscach także niezależnie od siebie. Filolog zatem może stwierdzić, że w dwu tekstach, które pochodzą z rozmaitych miejsc lub czasów, zawiera się ta sama myśl, ten sam motyw, to samo nawet wyrażenie i gotów wnioskować, że jeden tekst jest naśladowaniem drugiego: ale historyk musi się jeszcze pytać, czy między jednym tekstem a drugim zachodzi rzeczywiście zależność. Filologowi zdaje się wystarczać, że dostrzega to samo tu i tam i czuje się uprawnionym do wniosku, że jedno pochodzi z drugiego: historyk zaś, przyjmując od filologa fakt analogji, musi jeszcze szukać dowodów innych, aby przyjąć, że i zależność, jaką proponuje filolog, jest faktem pewnym.

Właśnie na polu wyciągania wniosków z przesłanek, które zawierają tylko analogję, choćby nawet bardzo daleko idącą, otwiera się rola wnioskowania subiektywnego, prowadzącego do myłek i błędów, a w następstwie tego do kolizji z historją i teologją. Bo nie może ulegać wątpliwości, że wniosek oparty na samym fakcie analogji, nie może być pewnym dla historyka.

Motyw np. książki tajemniczej napotykamy w literaturze rzymskiej w opowiadaniu o Sybilli Kumejskiej, która ofiarowała Tarkwinjuszowi Staremu kupno spisanych przepowiedni; w *Les contes populaires de l'Égypt ancienne*, ogłoszonych przez Maspéra, gdzie spotykamy się z Satnim Chamoisie, który wydo stał taką tajemniczą książkę Thota z głębi Nilu ze skrzyni żelaznej; i w księdze hebrajskiej *Ezechiela* proroka (koniec rozdz. II i początek rozdz. III), któremu w wizji ukazała się ręka Pańska i podała do zjedzenia księgę zapisaną, zawierającą narzekania i biada: ale chyba nikt nie zechce wyciągać stąd wniosku, że motyw księgi tajemniczej w tych trzech opowiadaniach pozostaje do siebie w stosunku jakiejś zależności.

Indjanista Ryszard Garbe w rozprawie o systemach religijno - filozoficznych starożytnych Indyj Samchya i Yoga

(Samkhya u. Yoga. Strassburg. Teubner. 1896, str. 4) pisze o wpływie tych systemów na systemy gnostyckie z okresu powstawania chrześcijaństwa, co następuje:

„Wpływ filozofji Samchya na systemy gnostyckie okazuje się w szczególniejszy sposób w nauce o przeciwieństwie między materją a duszą, w utożsamianiu ducha i światła, w dzieleniu przez niektórych gnostyków ludzi na 3 klasy: *πνευματικοί*, *ψυχικοί* i *ὕλικοί*, o osobowem istnieniu w nauce gnostyckiej Rozumu i Woli i w przyjmowaniu delikatnego ciała eterycznego. Ale historycy, zajmujący się gnostycyzmem, takich wpływów z Indyj na spekulacje gnostyckie nie podnoszą. Spekulacje te odnoszą wyłącznie do wpływów greckich, egipskich, babilońskich, wreszcie perskich przez kult Mithry, które to wyobrażenia w okresie właśnie hellenistycznym zlały się z sobą w jeden prąd synkretystyczny myśli filozoficznej i mistyki. O ile idzie o gnostycyzm, nie może być naturalnie pominięty wpływ jeszcze religji żydowskiej, a następnie i chrześcijańskiej.

Mówiła o metempsychozie dusz poezja orficka i nauczał Pitagoras, a jednak, zdaje mi się, nikt nie wyprowadza tych wyobrażeń w świecie greckim aż z Indyj.

Ale inny przykład jeszcze więcej uderza swoją analogją.

W *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Bd. XXVII (1913) Heft 1 str. 43—44) czytamy, że Buddha tak nauczał: „Przypuśćmy, że jakiś człowiek rzucił w morze jarzmo z jednym tylko otworem i wiatr wschodni popędził je ku zachodowi, wiatr zaś zachodni ku wschodowi, wiatr z północy ku południowi, a wiatr południowy ku północy; i przypuśćmy, że był tam żółw jednooki i że ten żółw raz tylko na sto lat wynurzał się na powierzchnię — cóż sądzicie o mnisi, czy ów żółw z jednym okiem włoży szyję swoją w ów otwór jedyny jarzma? Odpowiadają mnisi: Jeśli się to stanie, Panie, to tylko raz po bardzo długim czasie. Na to mówi Buddha dalej: A przecież, mnisi, prędzej ten jednooki żółw włoży szyję swoją w owo jarzmo z jednym otworem, aniżeli, mówię wam, mnisi, głupiec, który raz upadł w dół (niskich istnień), podniesie się znowu do bytu, jaki przystoi człowiekowi“.

Oczywista, każdemu przypominają się tu słowa P. Jezusa (Mar. 10. 25): „Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogaczowi wejść do Królestwa Bożego“ — a jednak

faktycznie między owym jarzmem z jednym otworem a ewangelicznym uchem igielnym niema żadnego stosunku zależności.

Przy odnajdywaniu analogji między dwoma tekstami i ich treścią, a tem bardziej przy stwierdzaniu ich zależności, zachodzi zawsze niebezpieczeństwo wydawania sądu przedwczesnego, gdyż dzisiejszy autor chrześcijański, oswojony od dziecka z terminologją chrześcijaską i z chrześcijańskimi wyobrażeniami, mimowoli nawet może pewnym tekstom pogańskim podsuwać myśl chrześcijańską, mieszać z sobą rzeczy w istocie swej całkiem różne lub uzupełniać pewne fragmenty myśli pogańskiej po linii pojęć chrześcijańskich.

◁ P. Zieliński np. w rozprawie *Hermes u. Hermetik.* (*Archiv f. RW.* 1905 str. 324) mówi przy teogonji i kosmogonji Hermesowej, jaką spotykamy w pierwszym traktacie *Poimandresa*, że *Noῦς* pierwszy, *ὁ πατήρ θεός*, *Logos υἱὸς θεοῦ* i *Noῦς δημιουργός* są trójcą hermesową („die hermetische Dreifaltigkeit“). Co do mnie, choć uznaję pewną analogję między tym utworem *Poimandresa* a Bibliją, zwłaszcza pierwszemi rozdziałami Genesis i pewnemi wyrażeniami Ewangelji IV o Bogu i Jezusie Chr., jak *ζωή* lub *φῶς*, sądzę, że jednak traktat ten nie daje wcale podstawy do mówienia o „trójcy“.

Przypuszczam również, że nie byłby się narodził Bousset'a i Wilhelma Kroll'a „Urmensch des Urmythos“, gdyby nie „Syn Człowieczy“ Ewangelij. Bousset (*Kyrios Christos*<sup>2</sup> str. 137) mówi najpierw z pewnem wahaniem („noch immer nicht genügend aufgehellter Mythos“) o pierwotnym człowieku mitycznym, zabitym i zmartwychwstałym (w klamrze: „und wieder auflebenden“), ale nieco niżej mówi o jego zmartwychwstaniu już bez klamry i bez wahania. Kroll (*Die Lehren des Hermes Trismegistos* str. 66—67) mówi również już bez wahania: „Z praczłowieka pramitycznego, ofiarowanego na początku stworzenia, powstaje Protanthropos, Pierworodny najwyższego bóstwa, *δεύτερος θεός*, który na początku tworzenia się świata zanurza się w materję lub daje się zwabić przez materję i w ten sposób staje się przyczyną dalszego rozwoju świata“.

W *Poimandresie*, w traktacie pierwszym, gdzie ten mit ma być zachowany względnie „najjaśniej i najczystej“ (Bousset), niema śladu jakiegoś zabijania, a tem mniej jakiegoś zmartwychwstania, tego boskiego Anthroposa, syna bożego.



(z listop. 1894), ten „Du-Stil“ występuje w formie, rzeczby można, klasycznej, a przypuszczam, że i Norden nie miałby ochoty dochodzić zależności między tą modlitwą chińską a formułami analogicznymi z okresu synkretystyczno-hellenistycznego. Ba, nawet u plemion afrykańskich Bantu, o kulturze bardzo jeszcze pierwotnej, znajdują się również formaty modlitewne, które przypominają, acz mniej wyraźnie, ten „Du-Stil“ Nordena (por. Le Roy: *La religion des primitifs*, Paris Beauchesne, 1909 str. 301).

Okazuje się z tego, że pewne „style“ w modlitwach, napotykanie w okresie hellenistycznym w świecie rzymsko-greckim, znachodzą swoje analogie daleko także poza światem greckim i z pewnością niezależnie od formułek greckich.

Źródło tych analogij mniej tedy leży może w zależności, a więcej we właściwościach duszy ludzkiej, która w analogicznych wypadkach w analogiczny sposób reaguje i wylewa się w modlitwach do bóstwa, stwarzając z postępem cywilizacji nowe, pełniejsze formuły.

Już te uwagi wskazują, że sama analogja może być dowodem bardzo złudnym i kruchym. Ale należy przypatrzeć się dokładniej pewnym szczegółom, aby sobie zdać sprawę z metody, jaką posługują się filolodzy bardzo nawet poważni zbyt często nieopatrznie. W tym właśnie celu zajmiemy się obszerniej uwagami Edwarda Nordena odnośnie do mowy św. Pawła w Atenach, która dała dziełu Nordena tytuł: *Agnostos Theos*.

Norden w dziele tu wspomnianem zajął się przedewszystkiem mową Pawła w Areopagu, znaną z *Dziejów Apostolskich* (rozdz. XVII 22—32).

Paweł w czasie swej drugiej podróży apostołskiej, idąc z północy z Macedonji przez Tessalonikę i Bereę, przybył do Aten, gdzie począł nauczać naprzód w synagodze, a następnie na rynku, aż niektórzy stoicy i epikurejczycy, zaciekawieni nową jego nauką, poprowadzili go do areopagu, aby tam wyłożył, co chce głosić. Paweł rozpoczął mowę od słów: „Mężowie Ateńscy! we wszystkim was widzę jakoby zabobonniejszymi. Albowiem chodząc i patrząc na bałwany wasze, znalazłem też ołtarz, na którym było napisane: Nieznanyemu Bogu (*Αγνώστῳ Θεῷ*). Co tedy, nie znając, chwalicie, to ja wam opowiadam i t. d.

Norden całą mowę Pawłową poddał szerokiej krytyce przy stosowaniu właśnie metody filologicznej, która rozporządza różnorodnymi tekstami i analogjami.

Przy pomocy mianowicie rozmaitych tekstów Norden starał się wykazać, że mowa ta należy w ogólności do typu kazań misyjnych epoki hellenistycznej, że znachodzi się w niej *γνώσις θεοῦ* jako motyw główny i rozmaite elementy stoickie jako motywy uboczne. Ze względu na motyw główny jest mowa na wstępie o Bogu (poganom) nieznanym, a elementy stoickie odzywają się w takich wyrażeniach o Bogu jak, że „nie mieszka w kościołach ręką uczynionych“, „ani rękoma ludzkiemi bywa chwalon, potrzebując czego“, że stworzył ludzi, „aby szukali Boga, owaby go śnać namacali albo naleźli, chociaż od każdego z nas nie jest daleko, albowiem w nim żywiemy i ruszamy się i jesteśmy“ itp.

W szczególności autor zwraca uwagę, że zachodzi uderzające podobieństwo w układzie mowy Pawła w Atenach, a w mowie *Apollonjusza z Tjany* w Atenach, w *33 Odzie Salomona*, apokryfie z I wieku ery naszej, w *Kerygma Petri*, apokryfie z II wieku i w *Kazaniu Barnaby* z apokryficznych *Clementina* i w mowie *Poimandresa* (I 27). Autor zestawia układ tych kilku mów w osobnych kolumnach, aby lepiej uwydatnić to, co w nich jest równoległe i wspólne. To właśnie zestawienie ma dowodzić, że kazanie Pawła w areopagu odpowiada właśnie typowi ówczesnych kazań misyjnych, uprawianych podówczas przez rozmaitych misjonarzy wschodnich.

Zkolei zastanawia się autor nad motywem napisu na ołtarzu, a w szczególności nad motywem napisu: nieznanemu Bogu. Autor zwraca uwagę na wzmiankę w *Filostratosie Apollonjuszu z Tjany*, w rozmowie z młodzieńcem z Naukratis, na granicy Egiptu i Etyjpii, o Ateńczykach, że poświęcają ołtarze nawet bogom nieznanym. Przypuszcza, że ta wzmianka tutaj nie jest na swoim miejscu, że ją przejął Damis, a przez niego Filostratos, z mowy Apollonjusza *περὶ θυσίων*, którą Apollonjusz miał w Atenach, gdy go tam hierofant nie dopuścił do święceń. W tej mowie musiał Apollonjusz rozpocząć od pochwały dla Ateńczyków, że i bogom nieznanym stawiają ołtarze, a następnie wykazywał, że Boga najwyższego czcić należy w duchu, nie ofiarami i modlitwami zewnętrznymi.

Zdaniem Nordena, Apollonjusz był w Atenach i wygłosił kazanie misyjne około połowy I wieku, t. j. w tym samym mniej więcej czasie, w którym był w Atenach Paweł; Paweł swoje kazanie misyjne miałby rozpocząć taką samą wzmianką o napisie „Nieznanemu Bogu“. Rzecz oczywista, że mowa Pawła w Atenach, jaką czytamy w *Dziejach Apostol.*, jest podług Nordena tylko naśladowaniem mowy Apollonjusza na tle w ogólności ówczesnych kazań misyjnych.

Na podstawie następnie szczegółowych badań i tekstów autor stwierdza, że wyrażenie *ἀγνωστος θεός* nie jest pochodzenia greckiego, że spotyka się je w literaturze hellenistycznej i rzymskiej za wpływem jedynie religij wschodnich i synkretystycznych tej epoki.

Osobno jeszcze Norden wykazuje, że w Atenach istniał ołtarz z napisem: „Nieznany bogom“, nie „Bogu nieznanemu“; ale redaktor *Dziejów Apostolskich*, który pod sam koniec wieku I lub w pierwszych dziesiątkach wieku II księgę *Dziejów Apostolskich* ułożył, w myśl monoteizmu chrześcijańskiego napis z mowy Apollonjusza w liczbie mnogiej przeinaaczył na liczbę pojedynczą *ἀγνώστῳ θεῷ*.

Ogólny wniosek Nordena jest taki:

Mowa Pawła w Atenach jest wstawką, którą zmyślił na podstawie mowy Apollonjusza *O ofiarach* redaktor *Dziejów Apostolskich* i wprowadził do tych *Dziejów* jako mowę misyjną. Paweł był w Atenach i zapewne miał tam mowy misyjne także do pogan, ale kazania jego misyjne z pewnością nie były w duchu mowy w areopagu, ale w duchu tego, co czytamy w *Liście Pawła do Rzymian* (I 18 nn.): „Bo gniew Boży objawia się z nieba na wszelką niepobożność i niesprawiedliwość ludzi tych, którzy prawdę Bożą w niesprawiedliwości zatrzymują“ i t. d.

Mowa zatem Pawła w Atenach nie tylko nie jest *ἀποφωμία* Apostoła, ale nie jest nawet echem mowy jego rzeczywistej, jest fikcją zmyśloną i wprowadzoną do opowiadania przez redaktora *Dziejów*, w duchu ówczesnych kazań misyjnych, mianych przez rozmaitych misjonarzy rozmaitych religij, wzorowaną specjalnie na mowie Apollonjusza.

Taki mniej więcej wątek myśli i taka konkluzja autora rozprawy *Agnostos Theos* w tym przedmiocie.

Poddamy teraz pewnej krytyce wywody autora, a krytyka ta jest mi niezmiernie ułatwiona, gdyż istnieje tu odpowiedź Adolfa Harnacka, który o *Dziejach Apostolskich* napisał trzy szczegółowe rozprawy (*Lukas der Arzt*, 1906; *Die Apostelgeschichte* 1908; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, 1911) i interesował się w szczególniejszy sposób właśnie mową Pawła w Atenach. Nadewszystko jednak podnoszę tu rozprawę Harnacka: *Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?* (Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. Altchristl. Lit. Bd. 39, H. 1) Leipzig. Hinrichs: 1913, gdyż ta właśnie rozprawa jest odpowiedzią na wywody Nordena, odpowiedzią człowieka w tych rzeczach niezawodnie bardzo kompetentnego.

Harnack odrzuca tezę Nordena jako zgoła nieuzasadnioną, jako typ dowodzenia bez dowodów, bezpodstawnego wnioskowania i kombinowania, jako typ metody niehamowanej zdrową krytyką historyczną.

Zarzuty te, rzecz oczywista, nie dotyczą materiału filologicznego, nagromadzonego przez Nordena. To co autor przytacza z tekstów, jest niezawodnie pouczające i iekawe, np. przypomnienie tekstu Hieronima o napisie w Atenach: „Diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis“. Szkoda tylko, że autor nie był w stanie podać, skąd św. Hieronim wziął tę notatkę, i z jakich czasów miałyby ten napis pochodzić. Zarzuty Harnacka odnoszą się jedynie do wniosków i do metody Nordena, a o te właśnie rzeczy i nam tu idzie.

Harnack, zaznaczą na wstępie, doszedł obecnie do przekonania, że tradycja podaje prawdę i że autorem całych *Dziejów Apostolskich* jest rzeczywiście św. Łukasz, lekarz, uczeń i towarzysz św. Pawła. „Ja także — mówi o sobie Harnack w ostatniej swej rozprawie o mowie w Atenach (str. 45) — czas długi błądziłem, aż przerobiłem jednolicie całą książkę we wszystkich kierunkach i pod wszystkimi możliwymi względami“. Tego przekonania nie podziela jednak wielu krytyków niemieckich z obozu także Harnacka, nie podziela go oczywiście i Norden, a rzecz to w kwestji mowy Pawłowej w Atenach pierwszorzędnej wagi. Jeśli Harnack ma słuszność, a dowody przytoczone przez niego są niezawodnie bardzo silne, to twierdzenia Nordena musiałyby być odrzucone już z góry, jako bezpodstawne i błędne. Ale

pominę tę sprawę, bo się nią Norden bliżej nie zajmował, a przechodzę do rzeczowych zarzutów, jakie Harnack wysunął przeciw Nordenowi.

Harnack wykazuje przedewszystkiem, że mowa Pawłowa w Atenach nie może być „wstawką“ redaktora *Dziejów Apostolskich*, ale oryginalną częścią książki św. Łukasza, dedykowanej Teofilowi. Wiele na to jest dowodów. Jest to jedyna mowa Pawła do pogan. Mowa taka w *Dziejach* była konieczna, autor winien ją był podać, należy zatem tę mowę uważać za autentyczną. Mowa ta wiąże się doskonale z opowiadaniem w wierszach poprzednich 16—22, a więc z kontekstem. Mowa ta pod względem stylu i mowy nie zawiera niczego, coby nie odpowiadało autorowi Łukaszowi. Mowa ta zawiera przeciwnie wiele szczegółów rzeczowych i stylistycznych, które wprost domagają się autorstwa Łukaszowego. „Mowa w Atenach — mówi Harnack — zawiera wprawdzie żydowski motyw jako główny i motywy stoickie jako uboczne, ale też pod względem materjalnym i formalnym nosi bardzo wyraźną cechę ducha i właściwości Łukasza, autora do Teofila. Nic poprostu nie wskazuje na innego autora“ (str. 29).

W szczegółach zwraca Harnack uwagę, że Euzebjusz, który nam przechował obszerniejszy cytat z pisma z Apollonjusza *O ofiarach* (w *Praeparatio Evangelica* IV. 13), nic nie wspomina o mowie Apollonjusza w Atenach, zna tylko jego pismo *O ofiarach* (in suo de Sacrificiis opere scripsisse ferunt — czytamy w *Praep. Evang.* IV. 12), a to, co mówi Filostratos o jego mowach w Atenach na podstawie rzekomych pamiętników Damisa, nie daje najmniejszej podstawy do twierdzenia, że Apollonjusz mowę swoją *O ofiarach* rozpoczął od napisu ołtarzowego.

I rzeczywiście w *Żywocie Apollonjusza*, jaki nam dał Filostratos, w księdze IV rozdz. 19 jest wzmianka o mowach Apollonjusza w Atenach, jest też wyraźna wzmianka o mowie *O ofiarach*, ale niema w tym rozdziale ani w następnych żadnej wzmianki o dedykacji ołtarzowej, „Bogom nieznanym“, od czego Apollonjusz miał tę mowę podług Nordena rozpocząć. Hipoteza więc Nordena w najbardziej zasadniczym punkcie wisi w powietrzu, gdyż opiera się na samym tylko domyśle, autor nie dostarczył najmniejszego dowodu, że istniała mowa Apollonjusza i to napisana, a rozpoczynająca się, jak mowa Pawła,

wzmianką o napisie „Bogom nieznanym“. Naturalnie czystem fantazjowaniem są dalsze wywody autora o układzie tej mowy paralelnym do mowy Pawłowej. Skoro nam jest znany jedynie fragment z pisma Apollonjusza *O ofiarach*, a z mów Apollonjusza, o których miał opowiadać Damis, nie mamy nawet fragmentu, to musi ustać wszelka dyskusja na temat, czy mowa Apollonjusza *O ofiarach* była paralelna do mowy Pawłowej, czy nie.

Ale gdyby nawet istniała mowa Apollonjusza pisana i gdyby się ona rozpoczynała, jak mowa Pawła, powołaniem się na ołtarz „bogów nieznanych“ i wykazywała także w dalszych częściach paralelizm z mową w areopagu, to i wówczas należałoby dopiero wykazać, że z tych dwóch mów jednakowo zbudowanych mowa Apollonjusza jest starszą i posłużyła za wzór literacki autorowi *Dziejów Apostol.* do ułożenia mowy Pawła w Atenach. Norden jednak takiego dowodu nie dostarczył i dostarczyć go nawet nie próbował, dlatego hipotezę jego musi się uważać za czczą i bezpodstawną.

Trudno sobie zresztą nawet wyobrazić, aby autor *Dziejów Apostolskich*, gdyby nim nawet nie był św. Łukasz, piszący tę księgę około r. 63 po Chr., miał korzystać aż z takiego źródła, skoro Apollonjusz Filostrotosa w Atenach godzi się z politeizmem greckim, gdy przeciwnie nawet w Atenach głosi bezwzględny monoteizm.

Apollonjusz w Atenach i Paweł w Atenach — mówi Harnack — przedstawiają dwie sceny, które to tylko mają wspólnego między sobą, co w ogólności nie mogło być różne: głoszenie jednego najwyższego Boga, który niczego nie potrzebuje i oddawanie mu czci w duchu (str. 40). Muszę tu jednak dodać zastrzeżenie że i w tym jedynym względzie między Pawłem a Apollonjuszem jest różnica, gdyż Apollonjusz przyjmował kult Zeusa, Apollina, Dionizosa, chciał być wpisany do misterjów Eleuzyjskich, (*Żywot Apoll. z Tjany* IV 18—22), głosił więc w zasadzie dawnych bogów greckich, gdy przeciwnie Paweł wiarę w bóstwa greckie uważał za zabobon i głosił Boga w Atenach dotąd rzeczywiście nieznanego. Dlatego właśnie trudno sobie nawet wyobrazić, aby autor *Dziejów Apostol.*, którokolwiekby zresztą nim był, miał korzystać ze źródła pogańskiego.

Możnaby podobnie kwestjonować wiele innych twierdzeń Nordena w tej sprawie, kwestję np. wieku powstania *Poimandresa* i stosunku do *Pasterza Hermasa*, ale te rzeczy mają dla tezy Nordena znaczenie podrzędne, więc je tu możemy pominać, o niektórych zaś z nich wspomnę poniżej.

Pragnę natomiast dotknąć obrzeczniej pewnego tekstu z synoptyków, który jest ważny, a którym Norden w swej książce zajmuje się również dokładnie. Idzie nam tu o logion P. Jezusa, wyrzeczony po powrocie z misji siedmdziesięciu dwu uczni (Łuk. X. 17—21): „Wówczas odpowiadając Jezus, rzekł: Wyznamam tobie, Ojcze, Panie nieba i ziemi, żeś te rzeczy zakrył przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je malutkim. Tak Ojcze, iż się tak upodobało przed Tobą. Wszystkie rzeczy dane mi są od Ojca mego. I nikt nie zna Syna jedno Ojciec, ani Ojca kto zna, jedno Syn, a komuby chciał Syn objawić. Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i obciążeni jesteście, a ja was ochłodzę“ etc.

Słowa te podaje Mateusz XI 25—28; Łukasz (X 21—22) podaje je również prawie bez zmiany, ale nie podaje słów końcowych, w których P. Jezus obiecuje pracującym i obciążonym ochłodę.

Słowa to przepiękne, a zarówno wszyscy egzegeci katolicy, jak też poważna część liberalnych egzetów protestanckich z Harnackiem na czele uważają je za autentyczne słowa Zbawiciela, za *αὐτοφωνία*, jak się wyraża Norden. Stanowisko natomiast Nordena jest odmienne: Uważa on, że istniał oddawna jakiś traktat mistyczno-teozoficzny, ujęty w językach wschodnich, a może i w greckim. Z traktatu tego korzystały rozmaite zrzeszenia religijne, w walce zatem konkurencyjnej z niemi postanowiło skorzystać także chrześcijaństwo. Autor mianowicie źródła Q (rzekome źródło pisane obok Ewangelji Marka i logiów Mateusza, z których mieli skorzystać autorowie I i III Ewangelji kanonicznej) wziął z tego traktatu pewne motywy do swega pisma dla nauczania i budowania gminy chrześcijańskiej, naśladował jego formę i słowa i utorował w ten sposób drogę, po której szedł już dalej konsekwentnie autor czwartej Ewangelji (*Agnostos Theos* str. 307—308).

Główną myślą tego traktatu, podług Nordena, była *γνωσις του θεου*, objawienie, poznanie Boga przez objawienie, o którym tyle

mówi literatura mistyczno-teozoficzna okresu hellenistycznego, a obok tej *gnosis* było dziękczynienie Bogu za udzielone objawienie i zachęta ludzi. Takie właśnie myśli i taką kompozycję widzi Norden w omawianym tu logionie, w *Poimandresie* I 27, w *Odzie Salomona* 33 w kazaniu Dziewicy, w *Mądrości Jezusa Syracha* w końcowym rozdziale LI i dlatego przypuszcza, że wszystkie te ustępy paralelne mają za podstawę jakiś dawniejszy traktat mistyczno-teozoficzny i że tem samym taki traktat rzeczywiście istniał, mógł więc korzystać z niego także autor źródła Q, a pośrednio autor Ewangelji Mateusza i Łukasza.

Ale sprawa nie przedstawia się tak prosto, jakby to z konkluzji Nordena wynikało.

Naprzód może być rzeczą sporną, czy między powołaniami ustępami Nordena zachodzi rzeczywiście jakaś bliższa analogia. Nie przeczę, że ten lub ów motyw widać to w jednym, to w drugim ustępie, ale nie występują razem i nie w tym samym porządku. Wszystkie te ustępy wyróżniają się bardzo od logionu tu omawianego tak co do swej treści, jak co do swej formy. Między logionem a rozdz. 51 Syracha jest właściwie paralelne tylko dziękczynienie, które zresztą powtarza się bardzo często w Psalmach i innych częściach Pisma św. Również często powtarza się w Psalmach wezwanie podobne do tego, jakie jest w wierszu 31 tegoż rozdziału Syracha: „Przybliżcież się ku mnie ludzie nieumiejętni“ etc. Myśl tu wyrażona jest inna, niż w słowach P. Jezusa: „Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie“ etc.

Kazanie dziewicy w *Odzie Salomona* nie wykazuje w ogólności paralelizmu wobec logionu, samo zaś kazanie jest wołaniem dziewicy-Kościółka Chrystusowego, wzywa więc ludzi do pokuty i przyjęcia prawdy Chrystusowej, spełniając w ten sposób swą misję i głosząc się sędzią.

Mowa wreszcie *Poimandresa*, którą Norden aż nazbyt często operuje zarówno w rozprawie o mowie Pawła w Atenach, jak w rozprawie o logionie Mateusza, przedstawia się podług tekstu Reitzensteina (*Poimandres* str. 337) w przekładzie polskim tak: „Rozpocząłem tedy głosić ludziom piękność pobożności (religji) i gnozy. O ludy, mężowie z ziemi urodzeni, pogrążeni w pijaństwie, oddani dobrowolnie spaniu i nieznajo-

mości boga, stańcie się trzeźwymi, pijani, uspieni snem nierozumnym.

A gdy oni to usłyszeli i skupili się koło mnie, rzekłem znowu: Ludzie, narodzeni z ziemi, dlaczego wydaliście się na śmierć, mając moc wziąć nieśmiertelność? Nawróćcie się, którzy chodzicie w obłądnie i pogrążeni jesteście w nieświadomości: Oddalcie się od światła ciemnego, bierzcie nieśmiertelność, porzuciwszy to, co niesie zagładę“.

Nauka taka jest rzeczywiście charakterystycznym echem synkretyzmu czy teokrazji, jak woli Norden, epoki hellenistycznej i ówczesnej mistyki wśród pogaństwa, ale nie przesądza, czy nie było tu także pewnego wpływu ze strony żydostwa i chrześcijaństwa, a w każdym razie sama przez się świadczy, że nie jest paralelną z kazaniem Pawła w Atenach, a tem mniej z omawianym tu logionem Mateusza.

Ale gdybyśmy nawet wzięli do pomocy teksty takie jak z papyrusu *Ἰσὺς προφητὺς τῷ νῦν ἀντῆς* i skonstruowali przy tej pomocy tekst, jaki Norden podaje jako paralelny tekst z literatury mistycznej pogaństwa: „to podanie (tradycja, *παράδοσις*), dziecko moje, którem tobie jedynie objawiła, gdyż jesteś mistem moim, godnym mojej siły, ma być zakrytem przed niegodnymi, ma być przekazane przez ciebie tylko (ludziom) godnym“ (*Agnostos Theos* str. 291), — to i tak nie otrzymujemy czegoś podobnego do logionu Mateuszowego.

Norden nie wykazał żadnego tekstu, któryby rzeczywiście był we wszystkich swych częściach paralelnym do słów Chrystusa tu omawianych i brak wszelkiej podstawy do twierdzenia, że Mateusz, Łukasz i wszyscy tamci inni korzystali z jakiegoś dawniejszego traktatu, o którym, nota bene, sam Norden nic dokładniejszego powiedzieć nie może, o którym niema najmniejszego śladu w literaturze, za którego istnieniem nie przemawia żadne zgoła świadectwo.

Wywody Nordena dowodzą tego tylko, co już przedtem było wiadome, że wśród pogaństwa z okresu hellenistycznego istniał prąd mistyki, który się pod niejednym względem stykał z prądem chrześcijaństwa, ale bynajmniej nie wykazały, jakoby słowa Chrystusa tu omawiane nie były autentycznymi, lecz przejętymi z owej właśnie mistyki pogańskiej.

Pozwolę sobie jeszcze jedno twierdzenie Nordena poddać pewnej analizie.

Norden zastanawiając się nad sceną z męki Pańskiej przed Kaifaszem, dochodzi do wniosku, że odpowiedź uroczysta Chrystusa, w której wyznaje, że jest Chrystusem Synem Bożym (Mat XXVI 63—64, Mar XIV 61—62, Łuk XXII 70), jest zmyśloną później przez autora Ewangelji na podstawie współczesnych wyobrażeń o rozmaitych bogach-zbawcach. Autentycznym ma być tylko opowiadanie o tem, że zarzucono P. Jezusowi bluźnierstwo wobec świątyni; na zarzut ten P. Jezus nic nie odpowiadał, potwierdzając wobec sądu milczeniem swoim prawdziwość oskarżenia, za tę więc winę został na śmierć skazany przez Sanhedryn (*Agnostos Theos* str. 195—197).

Na mocy powyższych wywodów — mówi Norden — mamy szczęście słowom owym (Chrystusa), które okazały się dodatkiem późniejszym, wskazać właściwe im miejsce w historii. Dopiero gmina w walce konkurencyjnej z innymi starszymi religiami, głoszącymi wybawienie, widziała się zmuszoną prostą nauką P. Jezusa ubierać w słowa, których treść i forma pochodziła od górnio mówiących „proroków“, wędrujących od miasta do miasta, od wsi do wsi i głoszących pretensjonalnie, że są *σωτηρες*.

Spytamy, jaką drogą autor doszedł do takiej pewności? To właśnie chcę wyjaśnić.

Origenes, zbijając zarzuty Celsusa w *Λόγος ἀληθής*, podług przyjętej przez siebie metody, przytacza między innymi taki ustęp z pisma Celsusa przeciw Chrystusowi o fałszywych prorokach: „Wielu, i to ludzi bez imienia, przy lada sposobności, w świątyniach lub poza świątyniami czyni to z jak największą łatwością (mianowicie w Fenicji i Palestynie prorokuje); inni wchodzą do miast i między wojsko, ściągają tam tłumy i rozpoczynają czynności niby prorocze. Są to dla nich rzeczy łatwe i zwyczajne: Ja jestem bogiem, albo synem bożym, albo duchem bożym. Przychodzę, bo świat ma już ginać. I wy, ludzie, macie zginać z powodu niegodziwości waszych. Lecz ja was chcę zbawić i zobaczycie mnie znowu przychodzącego z mocą! niebieską. Błogosławiony, kto mnie teraz czci, wszystkich innych wrzucę do ognia wiecznego, wraz z okolicami (całemi) i miastami“ etc. (*Contra Celsum* VII. 9).

Widzimy, że według Celsusa za jego czasów w Palestynie i w Fenicji pojawiali się ludzie, którzy dość wiernie naśladowaliby samego Chrystusa, to bowiem, co ci prorocy rzekli o sobie mówili, odpowiada właśnie temu, co mówią Ewangelje kanoniczne o Jezusie Chrystusie.

Wspomnę tu nawiasem, że Celsus nie podał żadnego nazwiska, żadnego imienia, że mu też z tego powodu już Origenes czynił zarzut, bo przez podanie imion stałoby się jasnym, o jakich to prorokach i jakich naukach Celsus mówi. *Debit enim — mówi Origenes — eorum indicare nomina, quos auditos sibi fuisse affirmat, ut ex nominibus, siquidem recensere illa posset, prudentes judicarent verane an falsa dixisset (Contra Cels. VII. sam koniec).*

Ale przypuśćmy, że istnieli jacyś prorocy w Palestynie czy w Fenicji za czasów Celsusa, tylko Origenes, znający dobrze te strony, nic o nich nie słyszał. Czytamy przecież w dopiskach *Migne'a* do tego ustępu uwagi o Szymonie Magu, Dositeuszu i Menandrze, którzy się z tamtych stron wywodzili i podawali się za proroków, mesjaszy, a nawet synów bożych lub bogów.

O Szymonie Magu opowiadają obszernie apokryficzne *Acta Petri*, że podawał się w Rzymie za Siłę Bożą, za Syna Bożego i starał się nawet przekonać o tem słuchaczy i widzów cudami, które jednak wskutek obecności Apostoła Piotra wcale mu się nie udawały (Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen* I. 395 n. 418—419). Ale mówią o nim już *Dzieje Apostolskie* Łukasza (VIII. 18 nn.), a następnie rozmaite źródła późniejsze. Jeśli tedy Celsus miał na myśli takich proroków jak Szymon, Dositeusz i Menander, to ci prorocy znali naukę chrześcijańską o Chrystusie, i w tem, co głosili o sobie, nie byłiby oryginalnymi, nie potrzebowaliby nawet zbyt wiele czerpać ze źródeł pogańskich.

Origenes jednak, opierając się w szczególności na dalszych słowach cytowanego ustępu, sądził, że Celsus miał tu na myśli głównie dawnych proroków izraelskich i z tego powodu bierze tych proroków, jako też ich przepowiednie, przeciw Celsusowi w obronę.

Tych kilka wyjaśnień należało tu złożyć, aby się łatwiej orjentować w dowodzeniu Nordena, który oparł się w zupełności na tym właśnie tekście Celsusa.

Nordenowi wyznanie Chrystusa w Sanhedrynie wydało się z góry bardzo podejrzanem, a tymczasem Celsus świadczy, iż w owych czasach w Fenicji i Pajestyńie rozmaici „prorocy“ działali, przechwalając się, że są synami bożymi, zbawicielami, że zjawią się z mocą niebieską, aby sądzić ludzi. Byli to zatem prorocy pogańscy okresu hellenistycznego, wyrosli na gruncie współczesnej mistyki i ducha czasu, jakich wydał synkretyzm owej epoki, jacy byli podówczas wszędzie, w każdej religji. Było więc rzeczą naturalną, rozumuje dalej Norden, że i chrześcijaństwo, chcąc sobie zapewnić powodzenie, nie mogło się obejść bez tego rodzaju motywu, musiało ten motyw wprowadzić do obrazu swego mesjasza Jezusa i że wskutek tego znalazł się wkrótce bezimienny autor „gmina“, która ten motyw wyzyskała i wprowadziła go do Ewangelji.

Tak się przedstawia cały dowód Nordena w tej sprawie, żadnego innego nie podaje.

Norden nie zadał sobie trudu, aby naprzód wyświecić, co właściwie znaczy tekst Celsusa i jaką wagę należy do niego przykładać; nie postawił sobie pytania, czy tekst ten jest starszy czy młodszy w porównaniu z tekstem ewangelicznym; nie roztrząsał sprawy, czy całe ewangelje kanoniczne nie idą po linii właśnie tego wyznania Chrystusa, tak że ono w Ewangeljach nie jest wstawką późniejszą, lecz stanowi myśl centralną; nie zastanawiał się nad tem, czy jednak owo uroczyste wyznanie Jezusa nie jest autentyczne: dlatego łatwo przyszedł do wniosku, który jemu wydał się zupełnie pewnym, który jednak innym może się wydać czystem urojeniem.

Nie chcę dalej mnożyć przykładów. To co tu podniosłem, mniemam, dostatecznie wyświeca metodę stosowaną przez pewnych filologów w badaniach nad początkami chrześcijaństwa. Bardzo skwapliwie zbierają teksty, aby znaleźć bodaj ciekawą analogji z tą czy ową prawdą chrześcijańską, z tym czy owym szczegółem ewangelicznym; a gdy na tę rzeczywistą lub pozorną tylko analogję natrafiają, zbyt łatwo wnoszą na zapożyczenie się chrześcijaństwa w skarbcu współczesnej mistyki pogańskiej. Odnosi się to nie tylko do Nordena, ale także do innych, a w szczególności do Reitze nsteina, który jednak, zdaniem krytyków, niejasno stawia swe tezy i wnioski, dlatego tem trudniej przychodzi rozprawiać się z jego poglądami.

Reitzenstein w *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum* (roczn. 1913 str. 146—155) oddaje wysokie pochwały książce Nordena *Agnostos Theos*, nie widzi słabych stron w jego dowodzeniu, bo sam właśnie podobnym ulega złudzeniom.

Filologowie tego kierunku prowadzą robotę, która niweluje chrześcijaństwo, obiera go z właściwej mu oryginalności i wyjątkowości, sprowadza go do rzędu jednej tylko więcej religii Wschodu, a nie widzą, że w ten sposób stwarzają nową zagadkę, gdyż będzie potrzeba wyjaśnić, w jaki tedy sposób chrześcijaństwo, choć było zależnem niemal we wszystkich częściach swojej nauki od elementów mistyki synkretystyczno-hellenistycznej, mogło się przeciwstawić od samego początku stanowczo zespolonemu synkretyzmowi i ostatecznie go zwyciężyć.

Zdaję sobie sprawę z trafności i ważności uwag zmarłego już Pawła Wendlanda, wypowiedzianych w *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altert.* 1917 I H. str. 1—16) w artykule *Filologia i historia* i rozumiem dobrze znaczenie badań filologicznych dla postępu nauki w ogólności, a dla historii chrześcijaństwa w szczególności, co zresztą na początku uwag niniejszych jasno zaznaczyłem.

Równocześnie jednak ze stanowiska teologii i ze stanowiska historii musi się żądać, aby metodę filologiczną, posługującą się w badaniach historycznych przede wszystkim dowodami z analogii tekstów, stosować bardzo ostrożnie, bo inaczej zaszkodzi ona nie tylko teologii, ale także nauce.

Na potrzebę tej właśnie ostrożności chciałem zwrócić uwagę w tem dostojnem Zebraniu, to był cel niniejszego odczytu.

Co do samego Nordena, chętnie tu zaznaczę, aby nie być niesprawiedliwym, że za wnioski jego odpowiadają w pewnej mierze prace wielu liberalnych teologów i biblistów niemieckich, którzy przy lada sposobności osłabiają w Biblii to wszystko, co nosi w Ewangeljach cechę nadprzyrodzoną i swoją subiektywną, choć nieraz rzeczywiście uczoną krytyką, torują drogę wywodom nie już Nordenów i Reitzensteinów, ale także Drewsów.