

SŁOWA BOŻE

1. PRZEPOWIEDNIE IZAJASZA O WYZWOLENIU

(8, 23—9, 6).

*Zaiste już mroków nie będzie,
gdzie dotąd ucisk panował!
W czasie dawnym był w pogardzie
kraj Zabulon i kraj Neftali,
ale w przyszłości okryje się chwałą
ten szlak nad jeziorem, ten kraj nad Jordanem,
ten okrąg pogański¹⁾.
Lud, który chodzi w ciemnościach,
ujrzy światło wielkie,
nad mieszkańcami krainy mroków
światłość zajaśnieje!
Ty ich weselem obdarzysz mnogim,
radości ogromem,
i weselić się będą przed Tobą,
jak się weselą we żniwa,
jak się radują przy łupów podziale.
Bo jarzmo połamiesz, które ich gniotło,
kij chłuszczący ich plecy, pręt ich dozorczy —
jak ongiś w bitwie z Madianem.
Bo każdy but, co z hukiem biegł do boju,
i każdy płaszcz, w kałużach krwi nurzany,
spalony będzie i ogień go pożre!*

2. PRZEPOWIEDNIA IZAJASZA O KRÓLESTWIE POKOJU.

(11, 1—9).

a.

*I wyrośnie gatuzka z pnia Izaja¹⁾,
pęd nowy z jego korzeni wypuści!*

¹⁾ Prorok ma na myśli późniejszą Galileę, w której Pan Jezus rozpoczął głoszenie Królestwa Bożego. Por. Mat. 4, 15—16.

¹⁾ Izaj = Jesse, ojciec Dawida.

*I spocznie na nim duch PANA,
 duch mądrości i rozumu,
 duch rozważi i mocy,
 duch wiary i bojaźni PANA.*

*Nie będzie on sądził według oczu swoich wzroku
 ani rozstrzygał według uszu swoich słuchu,
 lecz sprawiedliwie będzie sądził najniższych
 i uczciwie rozstrzygał sprawy biednych w kraju.
 I chłostać będzie ust swoich prętem zuchwalca,
 warg swoich technieniem uśmierci nędznika.
 I sprawiedliwość mu będzie bioder opasaniem,
 a niezmiennność jego lędźwi rzemieniem.*

b.

*I będzie wilk przychodził paść się przy jagnięciu,
 a pantera spocznie obok koźlęcia.
 I razem na pastwisko pójdą lew i cielątko,
 a mały chłopczyk będzie ich pastuchem.
 Przyjaźń zawrą krowa z niedźwiedzicą,
 a młode ich razem wylegiwać będą,
 a będzie lew jak wół już tylko słomę jadał.
 Przy gnieździe żmii bawić się będzie niemowlę
 a ku jamie węża wyciągnie dziecię swą rączkę!
 Już krzywdzicieli, już niszczycieli
 nigdzie nie będzie na mojej górze świętej,
 albowiem ziemia będzie pełna wiary w PANA,
 jak wody dno morskie, ona ją sobą okryje!*

3. PRZEPOWIEDNIA ZACHARIASZA O PRZYBYCIU CHRYSZTUSA - KRÓLA (9. 9—10).

*Wesel się szczerze, córko Syjońska,
 raduj się głośno, o córco Jerozolimska!
 Oto Król twój do ciebie przychodzi:
 sprawiedliwy i zwycięski,
 a pokorny —
 na osiołku jedzie,
 na osłęciu, na osłicy źrebiątku!*

ON z Efraimu wytraci rydwany,
 z Jeruzalemu rumaki, —
 i znikną łuki bojowe!
 Narodom On p o k ó j obwieści!
 I od morza do morza rozciągnie się Jego władanie,
 od rzeki Eufratu aż na krańce ziemi!

CHRYSTUS STWORZYCIEL I ZBAWICIEL ŚWIATA.

Słowa św. Pawła z listu do Żydów 1, 2—5; 10.

Ostatnio w tych dniach przemówił (Bóg) do nas przez SYNA,
 którego ustanowił spadkobiercą wszystkiego (co istnieje),
 przez którego wszechświat stworzył,
 który jest odblaskiem Jego majestatu
 i odbiciem Jego istoty,
 który swym słowem potężnym wszystko podtrzymuje,
 który oczyszczenie z grzechów dokonał,
 na wysokości zasiadł po prawicy majestatu Bożego,
 i tym wyżej wzniósł się ponad aniołów,
 im wspanialsze od nich imię na własność otrzymał.
 Bo któremuż z aniołów rzekł kiedy (Bóg):
 „Tyś synem moim, ja ciebie dzisiaj zrodziłem...”
 Do Syna rzekł (PAN):
 „Twój tron, o Boże, trwa na wieki wieków...”
 „Tyś, Panie, na początku ziemię stworzył
 a rąk twoich dziełem są niebiosy.
 One przeminą, a Ty pozostaniesz!”
 A do którego z aniołów rzekł ON kiedykolwiek:
 „Siądź po prawicy mojej,
 póki nie rzucę nieprzyjaciół twoich
 za podnózek pod stopy twoje!”

Przełożył ks. Aleksy Klawek.

PRZED JUTRZENKĄ CIĘ ZRODZIŁEM

Psalm 109.

Rzekł Jahwe do PANA mojego:

„Siażdź po prawicy mojej,
póki nie rzucę nieprzyjaciół twoich
jako podnózek pod stopy twoje“.

**Twe berło mocarne Jahwe z Syjonu
na kraje kładzie dalekie:**

„zapanuj w koło nad wrogami swymi!“

**Już w dniu narodzin przy tobie majestat ksiązęcy
opromieniony blaski świętymi:**

„JA przed jutrzenką jak rosę cię zrodziłem“.

Przysięgę złożył Jahwe, której nie żaluje:

„Ty będziesz kapłanem na wieki
za Melchizedecha przykładem!“

Patrz, Jahwe po twojej prawicy

w dniu Swego gniewu królów rozgramia,
nad narodami sądu dokonuje!

Ziemię zaściela trupami,

kruszy czerepy na polu szerokim.

Pije po drodze z strumienia (potęgi),

dlatego głowę wysoko podnosi!

Psalm 110 jest ulubioną pieśnią Kościoła chrześcijańskiego. Sam Pan Jezus zastosował go do siebie w rozmowie z faryzeuszami (Mat. 22, 41—46), a w liście do Żydów św. Paweł go cytuje kilkakrotnie, by słowami psalmu wykazać niezwykłą godność osoby Zbawiciela. Jeżeli w Credo cały świat chrześcijański wyznaje Chrystusa „siedzącego po prawicy Ojca“, to powtarza myśl, kiedyś w duchu wieszczym wypowiedzianą przez Dawida (1000 przed Chr.), a od pierwszych początków chrześcijaństwa stosowaną do Jezusa.

Co niedzielę odmawia się psalm 110 w liturgii jako pierwszy psalm nieszporny, a lud go z zapamiętaniem śpiewa w polskich nieszpornach według

tekstu, opracowanego przez poetę Karpińskiego. Przemawiają do duszy wiernych pewne momenty, zawarte w psalmie: te obrazy wspaniałe i majestatyczne, te przepowiednie o Chrystusie, Królu i Zbawicielu, ale całość utworu jest trudna i częściowo niejasna.

Historyczno-filologiczny wykład psalmu odkładamy na inny czas, dziś tylko uwydatnimy jego myśl chrystologiczną. Psalm 110 ma wyraźną łączność z świętem Bożego Narodzenia, dlatego też niektóre wersety psalmu są wciągnięte w formularz mszy św. na dzień 25-go grudnia. W pasterce dwukrotnie chór śpiewa (w Graduale i Communio) słowa psalmu: *Przed jutrzrenką ciebie zrodziłem. Ante luciferum ex utero genui te* — czyli jak nowy psalterz rzymski, więcej zbliżony do tekstu hebrajskiego, tłumaczy: *ante luciferum tamquam rorem genui te*, t. j. „przed jutrzrenką jak rosę cię zrodziłem“ — oto słowa, przez autora włożone w usta Jahwy, który przemawia do „Syna Bożego“ i mu władzę królewską i kapłańską przekazuje. Nowy przekład psalterza, idąc za pewnymi propozycjami współczesnych biblistów, zamiast dawnego tekstu: *in die virtutis tuae*, przyjmuje koniekturę *die ortus tui*, t. j. *w dniu narodzin twoich*, i tym samym stwierdza, że „potęga książęca, otoczona blaskiem świętości“, jest przy Królu mesjańskim od chwili jego narodzenia. Dalsze słowa: *ante luciferum...* wyrażają myśl, że Bóg zrodził Króla mesjańskiego już „przed jutrzrenką“ i wskazują obrazowo na to, że Chrystus już przed wiekami, przed zaistnieniem czasu, był przez Boga Ojca zrodzony. A zrodził go Bóg-Ojciec w ten sam tajemniczy sposób, w jaki rosa przed brzaskiem się rodzi. Oczywiście można słowa „przed jutrzrenką“ w innym sensie przenośnym także odnieść do narodzenia Jezusa w Betleem, bo według świadectwa Łukasza 2 narodził się Zbawiciel w nocy, kiedy pasterze straż nocną odprawiali przy trzodach swoich.

Pośrednio odnoszono do odwiecznego narodzenia Chrystusa z Ojca wiersz psalmu: *Tyś jest kapłanem za Melchizedecha przykładem*. List do Żydów przeprowadza w 7 rozdziale ścisłą paralelę między Chrystusem a Melchizedechem. Jak król Salemu jest „bez ojca, bez matki, bez rodowodu“, tak Syn Boży nie ma „ani początku dni, ani końca żywota“.

Myśli teologiczne właśnie co przytoczone są dla nas obecnie prawdami znanymi, z którymi ogół wiernych żył się od dawna, ale w epoce Nowego Testamentu, kiedy walczono o zrozumienie bóstwa Chrystusowego, były one nowością i argumentacjami szczególnie cennymi. Dzięki swej treści głębokiej, pięknej formie i żywej obrazowości działały silnie na umysły wiernych i wzmacniały w ich duszach wiarę

w Chrystusa - Boga. Słowa, pełne poezji, prostoty i alegorii — tak chętnie wówczas stosowanej — głębiej zapisywały się w sercu, aniżeli lapidarna, choć tak jasna i dosadna, teza filozoficzno-teologiczna w Credo mszalnym zawarła:... *ex Patre natum ante omnia saecula*.

Psalm 110 ma swój urok. Chrystus siedzący po prawicy Ojca, dzierżący berło nad światem, mający narody za podnózek pod stopami swymi, rodzony przed jutrenką jak rosa, cały w promieniach przedziwnego blasku, Chrystus, drugi Melchizedech i kapłan na wieki — to wizje przepiękne, tak bardzo zbliżone do wizyj apokaliptyka Nowego Testamentu św. Jana. Ten charakter apokaliptyczny psalmu był powodem, że pierwsi chrześcijanie go tak pokochali.

Oto dodatnie strony psalmu. Ale są i ujemne. Przyznać trzeba, że w psalmie nie ma nastroju ewangelicznego. Za wiele w nim zwyczajów starozakonnych, za mało ducha Nowego Zakonu, za wiele polityki, za mało pobożności, za wiele okrucieństw wschodnich, za mało łagodności i prostoty Bożej. Niewątpliwie więcej odpowiada dzisiejszemu człowiekowi przepowiednia Zachariasza wyżej przytoczona, według której Mesjasz na potulnym osiołku przybywa, aniżeli zapowiedź krwawego, okrutnego boju, który sam Bóg ma staczać w obronie królestwa niebieskiego.

Nie dziwny się temu, że ta pieśń mesjańska grzmi jak surma bojowa, a nie dźwięczy jak lutnia świątynna. Psalm powstał w okresie, kiedy się tworzyło państwo Dawidowe, kiedy lud izraelski po raz pierwszy zaczynał odgrywać pewną rolę polityczną, więc rzecz zrozumiała, że nasz wieszcz królewski przejęty był ideałami potęgi politycznej i je przeniósł na obraz królestwa mesjańskiego, o którym marzyła jego dusza.

Lecz gdy się dokładnie przypatrzymy tekstowi, zauważymy, że psalmista zapowiada zjawienie się Króla mesjańskiego, który będzie siedział po prawicy Bożej, podczas gdy Jahwe za niego będzie bóg staczał z wrogami. Pan nie wciąga swego Syna w wir walk koniecznych, ale sam rozpoczyna bój zwycięski. Pałając gniewem świętym, podnosi się z tronu i zwraca się ku hufcom walczącym, i tak nastaje moment, w którym Jahwe znajduje się po prawej stronie swego Syna, a nie po lewej, jak na początku psalmu. Obraz Boga walczącego spowodował tę zmianę sytuacji, świadczącej wymownie o żarliwości, z jaką Jahwe zdobywa królestwo dla swego Pomazańca. Tkwi w tym także trafna obserwacja życiowa, bo osoba walcząca musi mieć wolną prawicę i prawy bok, by móc swobodnie ciosy wymierzać. A Bóg prawicą wszechpotężną wrogów poskramia, jak częściej czytamy w Biblii:

np. Ex. 15, 6 w pieśni Miriam: „*Prawica Twoja, Panie, wroga pobita*“: ps. 97, 1; 117, 16.

I to znów obraz niezwykle. Jahwe Bogiem wojny? Oto reminiscencja dawnych pojęć religijnych. Rzeczywiście bardzo często Jahwe w księgach biblijnych występuje jako bohater i bojownik. „*Któż Bogiem chwwały*“ — czytamy w psalmie 23 — „*Bóg chrobry, potężny, Bóg w boju potężny!*“ — A tak dobrze nam znany przydomek Boży: *Deus Sabaoth* oznacza właściwie „Boga wojsk“, „Boga zastępów bojowych“. Wiemy też, że arkę przymierza zabierano na pole walki, by sobie zwycięstwo zapewnić. Na tym tle dopiero rozumiemy bojowy charakter psalmu 110 i już spokojniej go oceniamy.

O innym jeszcze momencie wspomnieć wypada, który łągodzi wrażenie, wywołane przez obrazy nam tak bardzo obce. Mianowicie wówczas ludzie mniej abstrakcyjnie myśleli, mniej filozoficznie, wszystko ubierali w szaty realne. Rozprawiając dzisiaj o wszechmocy Bożej, myślimy przede wszystkim o przedziwnym działaniu Boga w przyrodzie, którego nie znał lub nie doceniał człowiek w wiekach pradawnych. Gdy ten pomyślał o mocy Bożej, zaraz mu stawał przed okiem duszy obraz Jahwy, zwyciężającego na polu walki, względnie wojska z imieniem Jahwy na ustach idącego do boju i dzięki pomocy Jahwy niosącego zaturę nieprzyjaciołom. Pamiętajmy i o tym, że kiedyś silniej odczuwano wszechobecność Boga, że wszędzie widziano bezpośrednią ingerencję Bóstwa, wskutek czego zwycięstwo wojsk było wyraźnie uważane za zwycięstwo Boga samego.

Nie trudno zauważyć, że w psalmie 110 mamy przejście ze starych do nowych pojęć religijnych. Jahwe jeszcze jest Bogiem wojny, ale Syn Jego już równy jest Melchizedechowi, który z dala stojąc od pola walki, chleb i wino przynosi Abrahamowi, gdy wraca z bitwy zwycięsko. W obrazie Mesjasza już wysuwa się na pierwszy plan jego charakter kapłański. Tak psalm 110 w sposób subtelny przygotowuje umysły ludzkie na zrozumienie ducha Ewangelii.

Trzy obrazy biblijne — Chrystus Król i Kapłan (w ps. 110). Chrystus - logos, spieszący (według Apok. 19, 11) na białym koniu do boju, Boża Dziecina, zwiastująca pokój ziemi (Łk. 2), to trzy silne kontrasty, a jednak zlewają się w jedną piękną harmonijną całość!

Ks. Aleksy Klawek.

WIELKIE ANTYFONY ADWENTOWE¹

I.

*O Mądrości wiekuista,
Tyś Wiedzą wiedzy przeczystą;
błyskawicą — Myśl ognista,
niewysłowiona, niezgłębiona.
mocą władną namaszczonea.*

*Słowo Wszchemocnego PANA,
twórczej treści głęb nieznaną,
niepojęta, niezbadana.
Słowo — czyn, bez dźwięku słowa
grom potęgi w sobie chowa.*

*Po kres czasów, kres przestrzeni
Słowo Pańskie się nie zmieni,
obiegając kregi ziemi,
wdzięczne rządy niosąc wszędzie
TEGO, co był, jest i będzie.*

*Któraś wyszła, o Mądrości,
z ust przedwiecznych Najwyższego,
przybądź ku nam w łaskawości;
światłem Swym dusz naszych strzegąc,
naucz dróg Twej roztropności.*

II.

*O Adonai, z obliczem mocarza!
o niebiański Wodzu Izraela!
sprawiedliwość Twoja nas przeraża,
Twój Majestat wielce onieśmiela.*

¹) Odmawia się je do Magnificat w dniach od 17—23 grudnia.

*Krzew rozgorzał ogniem bez popiołu,
ziemia płomień z wnętrzości wydała;
ponad jęki ludzkiego padołu
z Twoich ust, o Jahwe, wyszła chwala.*

*Z mgieł Synaju, na rytych tablicach,
objawiłeś Zakon Mojżeszowi;
Mojżesz skrywa blask płonący w licach
i drży świat od mocnych słów Jehowy.*

*O Adonai, przyjdź, wyciągnij ramię,
Któryś wywiódł z hańby Izraela!
naszej wiary w Ciebie, nic nie złamie,
w miłosierną dłoń Odkupiciela.*

III.

*O Korzeniu Jesse, siło święta,
o pniu dziwny bardzo i przemożny!
Tobie hołdy przyniosą książęta
i lud wzywać Cię będzie pobożny.*

*O Korzeniu Jesse bardzo wierny,
znakiem świata całemu stawiony,
w chwale niebios i ziemi beżmierny
i w wyrokach Swych nieodgadniony!*

*U stóp Twoich królowie narodów
powstrzymują władczych ust wymowę,
na wschód słońca do słońca zachodu
świat rozbrzmieje modlitewnym słowem.*

*O Korzeniu Jesse bardzo mocny!
nie chcesz, grzesznych, wygubić nas zwłoką;
przyjdź wyzwolić nas, Boże Wszechmocny,
Któryś wszystkiej ufności opoką.*

IV.

O Kluczu święty, Dawidowy,
izraelskiego Berło domu!
które zawarłeś Sam okowy
nie dasz rozewrzeć ich nikomu.

Któreś otworzył, już na wieki
zostaną trwale niezamknięte;
przybliż zbawienia dzień daleki,
spójrzij litośnie w naszą stronę.

Przyjdź wyprowadzić Twe pojmane
z nocy więziennych głębokości;
zlej miłosierdzia zdrój świetlany
na cienie śmierci i nicości.

V.

O Wschodzie niebiańskiej zorzy,
o Brzasku dnia szczęśliwego!
porankowy Kwiecie Boży,
Jasności światła wiecznego!

O Słońce sprawiedliwości,
wdzięczna Jutrzenko różana!
Gwiazdo mistycznej piękności
jaśniejąca chwałą Pana!

Przyjdź! rozbłyśnij Prawdy blaskiem
w ciemnościach, co świat spowiły;
do dusz śpiących wtargnij łaską,
obudź wolę, pomnóż siły.

Przyjdź! pokonaj śmierci cienie
zaległe po ziemskich drogach;
Któryś Sam jest odkupienie,
daj nam Żywot, daj nam Boga.

VI.

O Królu, Pokoju narodów,
 narodów tęskne pożądanie!
 Bramo ojczysta rajszych grodów!
 o Boże w Duchu dusz Mieszkanie!

Tyś jest węgielnym głazem świata
 i Głową przedziwnego Ciała;
 w Tobie się dwoje w jedność splata,
 a całość rodzi się wspaniała.

Żyd w Poganinie widzi brata,
 skąd Bogu rośnie wielka chwata;
 ludzkość, odnową łask bogata,
 w płomieniach krwi ofiarnej pała.

O Królu, przyjdź i daj zbawienie
 temu, któregoś z mułu stworzył;
 dopuść ukoić serc pragnienie
 u żywych źródeł Prawdy Bożej.

VII.

O Emanuela, Królu królów,
 Prawodawca przedwiecznej Miłości!
 pobłogosław otchłań ludzkich bólów.
 Boskim tchnieniem osusz łzy żałości.

Tyś narodów jest oczekiwanie,
 słodki Zbawco z grzechu gorzkiej nędzy;
 przyjdź ku wspomóżeniu ludów, Panie!
 Boże! Boże! zbaw nas jak najprędzej.
 Boże! Boże! zbaw nas jaknajprędzej.

ŚWIĘTO BOŻEGO NARODZENIA

„...Zbliży się święto, spomiędzy wszystkich szczególnie zasługujące na cześć i uwielbienie, które bez przesady można nazwać matką wszystkich świąt. Jakież to mianowicie? Chrystusowe według ciała narodzenie. Od niego to bowiem biorą początek i uzasadnienie i święto Objawienia Bożego, to jest święto Epifanii, i święto Wielkanocy, Wniebowstąpienia i Zielone Świątki... Jednak nie tylko z tego względu godzi się dzień ten przenieść nad wszystkie inne; i dlatego również, że to, co zdarzyło się weń, większy niż wszystko inne budzi podziw i cześć. Że Chrystus, przyjąwszy naturę ludzką, umarł, chociaż żadnego grzechu nie popełnił, czyż mogło to dodać coś więcej do tamtego cudu? Przyjął bowiem ciało śmierci podległe. A jeśli i to (śmierć) było niezwykle, to cóż dopiero, że będąc Bogiem, zechciał stać się człowiekiem i nie uważał sobie za ujmę tak nisko zejść, że nie próbuj tego pojąć rozumem — to jest najbardziej podziwiania godne, pełne przerażającej powagi...

...Dlatego to w szczególniejszy sposób wyciągam ręce ku temu dniowi i kocham go i miłość swą dla niego otwarcie wyznaję, by was zachęcić do udziału w tym chwytającym za serce święcie. I z tą myślą kieruję do was tę próbę i te zaklęcia, byście z całą ochotą i gorliwością, pozostawiając swe domy pustką, chcieli stawić się tutaj, by oglądać naszego Pana w kolebce, spowitego w pieluszki... Czymże się wymówimy, jakżeż możemy spodziewać się przebaczenia, jeśli, gdy On dla nas zstąpił z nieba, ociągamy się pośpieszyć doń...(1)

Tak przemawiał św. Jan Chryzostom w Antiochii w dniu 20-go grudnia 388 (może 387) roku. Zbliżająca się uroczystość Bożego Narodzenia nie zdobyła sobie jeszcze wtedy należytego miejsca ani w kalendarzu kościoła antiocheńskiego, ani w sercach wiernych tego miasta. Potrzeba było złotego słowa uwielbianego kaznodziei, by uznano je za święto wielkie i jako takie święcono.

Więcej jeszcze z dziejów tego święta dowiadujemy się z kazania wygłoszonego w samą uroczystość... „Już od dawna pragnąłem przeżyć ten dzień, ale nie sam tylko, lecz w tak wielkiej liczbie, w jakiej teraz tu jesteście; i pragnąłem oglądać naszą świątynię tak zapełnioną, jak teraz ją widzę. Pragnieniu memu stało się zadość. I jeszcze nie ma dziesięciu lat, jak dzień ten zawitał do nas. Dzięki jednak

1) Św. Jan Chryzostom, *Oratio de beato Philogonio*; Antwerpia 1614. t. III. str. 388.

waszej gorliwości tak stał się radosnym i uroczystym, jak gdyby od lat tradycyjnie był u nas obchodzony. Słusznie można uroczystość tę nazwać świętem nowym, a równocześnie dawnym. Nowym, bo dopiero poznaliśmy je, dawnym, bo szybko dorównało najpierwszym i osiągnęło tę samą powagę wieku... Jak szlachetne nasiona, zaledwie je zakopiesz do ziemi, już wystrzelają na znaczną wysokość i wydają owoce, tak i ta uroczystość, od dawna znana na Zachodzie, a do nas dopiero teraz przed niewiele laty przyniesiona, tak od razu stała się wielką i wydała owoc, który teraz można oglądać, gdy nasze kruzganki są przepelnione a w samej świątyni panuje ścisłk z powodu wielkiego napływu... ..Wiem dobrze, że jeszcze teraz wielu spiera się o ten dzień; ci atakują, tamci go bronią. Dużo już powiedziano na temat dzisiejszej uroczystości; zarzuca się jej, że jest świeżo wprowadzona i trąci nowatorstwem... Dzień ten jest jednak tym, w którym narodził się Pan nasz Jezus Chrystus, Bóg - Słowo. ...Chrystus narodził się w czasie pierwszego spisu ludności. Kto by chciał, może otworzyć stare, do publicznego użytku wystawione księgi w Rzymie i z nich dowiedzieć się dokładnie o dacie tego spisu. Na co się to przyda nam, powie ktoś, którzy tam nie mieszkamy i nigdy tam nie byliśmy? Przyjm do wiadomości i daj się przekonać, że święto to przyjęliśmy od ludzi, których dokładnie o tym pouczono i w tym mieście mieszkają. Ci bowiem, którzy tam znajdują się i od dawna obchodzą je uroczystość na podstawie starej tradycji, przesyłają teraz do nas o nim wiadomość..."(2).

Że od dawna i na podstawie starej tradycji obchodzono to święto w Rzymie, jest jednak retoryczną przesadą lub osobistym przekonaniem św. Chryzostoma. I tu historia tego święta nie cofa się wiele ponad trzydziestolecie. Wiadomości bowiem, jakie podaje Liber pontificalis (3), jakoby już papież Telesfor I (125—136) polecił odprawiać msze św. o północy uroczystości Bożego Narodzenia, są włączone do tekstu pontyfikatu, jak wykazały badania, dopiero w wieku V. Nie jest przekonującym również dowód, jakim posługuje się Leclercq (4), twierdząc, że święto istniało już przed rokiem 336. Powołuje się mianowicie na spis dat śmierci papieży, sporządzony w wyżej wymienionym roku. Zestawienie to rozpoczyna zmarły 27 grudnia papież Dionizy; następnii zamieszczeni są

2) Św. Chryzostom, Homilia in Salvatoris natalem. Antw., t. VI, 26. 7 n.

3) Wyd. Duchesne, t. I, str. 129.

4) Dict. d'Arch. chr., t. XII, kol. 912 nn.

według miesięcy swej śmierci. Dwaj ostatni, Marek († 336) i Juliusz († 352) mieli być, zdaniem tego autora, dopisani później bez uwzględniania uprzednio zachowywanego porządku. Na podstawie porządku zastosowanego w spisie utrzymuje, że wtedy rok rozpoczął się 25 grudnia w uroczystość Bożego Narodzenia. Duchesne jest zdania, że daty ustanowienia tego święta należy szukać na przestrzeni 93 lat (234—336) (5).

Pierwszą pewną wiadomość o istnieniu święta Bożego Narodzenia w dniu 25 grudnia podaje „Kronikarz rzymski“; autorem jego jest Filocalus, późniejszy kaligraf pap. Damazego I. W spisie sporządzonym w r. 354 obok wykazu konsulów i katalogu papieży zamieścił wykaz dni śmierci biskupów i męczenników. I tutaj pod datą 25 grudnia zapisał, „Natus Christus in Betleem Iudae“ (6). Dokument ten jest najprawdopodobniej odpisem ówczesnych oficjalnych dyptychów kościoła rzymskiego i jest dowodem jego praktyki w tym czasie.

Cenne uzupełnienie do tej notatki znajduje się w III księdze „De virginibus“ św. Ambrożego. Przytacza tam (7) św. Doktor ustęp przemówienia pap. Liberiusza (352—366), wygłoszonego przy ceremonii włożenia welonu na jego siostrę Marcelinę. Ceremonia ta miała miejsce w dniu narodzenia, jak wyraźnie podkreślił papież. Ale obok tej pamiątki wymienił i inne zdarzenia z życia Pana Jezusa, jak: cud w Kanie, nakarmienie czterech tysięcy na puszczy, te właśnie, których pamiątkę obok chrztu w Jordanie i narodzenia obchodzono przed ustanowieniem osobnego święta w dniu 25 grudnia, w święto Epifanii dnia 6 stycznia. Ceremonia ta więc odbyła się w tymże dniu w r. 353 (Liberiusz został wybrany 352), gdy nie obchodzono jeszcze osobnej uroczystości narodzenia Chrystusa. Na tej podstawie dochodzimy do wniosku, że w r. 354 uroczystość Bożego Narodzenia w dniu 25 grudnia została po raz pierwszy umieszczona w kalendarzu kościoła rzymskiego (8).

Ciekawą jest rzeczą, co zadecydowało, że uroczystość Bożego Narodzenia wyznaczono na ten właśnie dzień?

Ani Ewangelie ani tradycja nie pozostawiły żadnych co do tego wskazówek. Pierwsze generacje chrześcijaństwa całą swą uwagę

5) Bull. critique, 1890, str. 45.

6) Wyd. Mommsen w Abh. der sächs. Gesellsch., t. I (1850), 631.

7) Św. Ambroży, De virginibus III, t. II, str. 173.

8) Usener, Das Weihnachtsfest, Bonn 1911, str. 273 nn.

i pobożność skierowały na fakt zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią, na Jego zmartwychwstanie, a następnie na zdarzenia, które je poprzedziły, jak męka i śmierć, lub były dalszym ciągiem Jego triumfu, jak wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego. W wieku III niemal we wszystkich kościołach przyjęło się nowe święto Pańskie, stojące poza cyklem paschalnym, Objawienie Pańskie — Epifania, obchodzone początkowo w różnych dniach stycznia, potem wszędzie tylko 6 stycznia. Liturgia tego dnia uwzględniała kilka zdarzeń z życia Jezusa; chrzest w Jordanie, cud w Kanie, rozmnożenie chleba, potem samo narodzenie i pokłon mędrców. Podstawą do utożsamienia dnia narodzenia z dniem chrztu było zbyt dosłowne zrozumienie tekstu św. Łukasza (3,23) — „Sam zaś Jezus rozpoczynając, był w latach około trzydziestu“. W wieku III datę urodzenia, którą w tym czasie częściej się zajmowano, próbowano ustalić w inny sposób — w zależności od daty śmierci. Opierając się na przypuszczeniu, że w życiu Pana Jezusa wszystko musiało być dokładne i zupełne, twierdzono, że dzień śmierci był równocześnie dniem urodzenia. Takiego zdania jest autor traktatu „De pascha computus“ (9), napisanego w r. 243 (przypisywanego św. Cyprianowi), gdzie narodzenie Chrystusa ustala na dzień 28 marca. Że nie zawsze poważnie wyglądały takie badania i ich wyniki, dowodzi nagana udzielona przez Klemensa Aleks. już w pierwszych latach III w. takim ultradokładnym historykom (10). Ważnym przyczynkiem do ustalenia dziejów tego święta zdawał się być odkryty w r. 1885 w klasztorze greckim w Chalkis rękopis, zawierający komentarz św. Hipolita do księgi Daniela (ok. 202 r.) (11). Znalazła się tam wiadomość, że Chrystus narodził się w środę, dnia 25 grudnia. Wnet jednak stwierdzono rozmyślną zmianę tekstu i udowodniono, że zdaniem św. Hipolita narodzenie miało miejsce 2-go kwietnia.

Św. Jan Chryzostom w dalszym ciągu przytoczonego na początku kazania udowadnia swym słuchaczom, że data 25 grudnia jest prawdziwą datą narodzenia Chrystusa Pana. Wyliczono ją na podstawie kalendarza żydowskiego. Zachariasz w dzień pojednania (koniec września) w czasie pobytu w miejscu Świętym Świętych otrzymał zapowiedź narodzenia się św. Jana. W sześć miesięcy potem, a więc w ostatnich dniach marca, dopełniła się misja anielska

9) Św. Cyprian, Opera, wyd. Hartel, t. III, str. 267.

10) Klemens Al., Stromata, I, r. XXI.

11) Wyd. Bonwetsch, Hippolyts Werke, t. I, Lipsk 1897.

w Nazarecie i poczęcie Chrystusa, a na koniec grudnia przypadło Jego narodzenie. Dowodzenie to jest błędne od początku, gdyż Zachariasz nie był arcykapłanem, a widzenie miało miejsce przy ołtarzu kadzenia w czasie, który z braku bliższych danych, nie sposób określić. Nie zawdzięcza ono swego powstania tylko fantazji świętego Chryzostoma. Tego zdania miał być i św. Ambroży i Augustyn, a nawet św. Hieronim (12). Źródłem tych wiadomości miało być jakieś „pismo Hebrzejczyków“, na które powołuje się ten ostatni (jeśli jego rzeczywiście jest ta homilia) (13) i apokryficzny list pap. Juliusza I do Cyryla Jer. (14). Święto Zwiastowania powstało znacznie później i w zależności od 25 grudnia, a nie odwrotnie.

Leclercq jest zdania, że powodem wybrania daty 25 grudnia były względy symboliczno-astronomiczne. Dzień ten w kalendarzu rzymskim był datą zimowego przesilenia. A ponieważ Chrystus był nazywany słońcem (Mal. 4, 2; Łk. 2, 32; św. Cyprian nazywa Go „Sol verus et dies verus“), które w tym dniu zwycięża i odradza się, dlatego dzień ten wybrano jako najstosowniejszy dla uczczenia narodzenia Chrystusa „słońca sprawiedliwości“ (15).

Rozwiązanie powyższe, nie jest przekonujące jednak mimo swej trafności. Względy te mogły odegrać pewną rolę, ale zasadniczą była najprawdopodobniej inna okoliczność.

Już w wieku II pod wpływem religii Wschodu zaczął przenikać do Italii kult boga-słońca. Całkowite prawo obywatelstwa zdobył sobie w wieku III, zwłaszcza dzięki poparciu cesarza Heliogabala (218—222). Ku czci boga-słońca już dość wcześnie w dniu zimowego przesilenia, a raczej w nocy 24—25 grudnia zaczęto urządzać uroczyste pochody z płonącymi pochodniami. Uroczystą nazwą tego święta słonecznego było „Natalis Invicti“ sc. solis. W tych uroczystościach, bardzo zresztą urozmaiconych i pociągających, dających jednak okazję do wielu zgorszeń, uczestniczyli także chrześcijanie. Taki udział nie przynosił bynajmniej pożytku chrześcijaństwu, sam jednak tylko zakaz wydany przez biskupa nie miał widoków powodzenia. Przeciwwstawił więc papież Liberiusz chrześcijańską uroczystość pogańskim obchodom, pozwalając wprowadzić do niej przyjęte w tym dniu zwyczaje palenia ognia i procesji z pochodniami. Porównania Chrystusa do słońca, którego kult tkwił jeszcze w pa-

12) Dict., kol. 920.

13) Dict., kol. 919.

14) Dict., kol. 910, 919.

15) Dict., kol. 914, 915.

mięci wiernych, były bardzo aktualne i kanonizowały do pewnego stopnia pozostałości zwyczajów pogańskich.

Okoliczność ta jednak nie nadawała się do popularyzowania tego święta. Owszem była powodem zarzutów przeciwników. I tak manichejczyk Faustus zarzuca św. Augustynowi: „Wy obchodzicie pogańskie uroczystości z ich noworocznymi i słonecznymi obchodami“. Odpowiedź była prosta i zgodna z prawdą. „My czcimy tego, który jest większy, niż słońce“ (16). Dlatego pomijano tę okoliczność przy omawianiu tego święta, owszem polemizowano z nim i zbijano twierdzenie, że kościół obchodzi nie tyle narodzenie Chrystusa, jak narodziny nowego słońca (17). Przekonanie, że data 25 grudnia była świadomą chęcią przeciwstawienia chrześcijańskiej uroczystości świętu pogańskiemu, sięgnęła aż na Wschód, gdzie dał temu wyraz w kilka wieków potem komentator dzieł Dionizego bar Salibi w swym dopisku na marginesie: „Podają, że powodem, dla którego przeniesiono wspomnianą przez Ojców uroczystość ze stycznia na grudzień, jest fakt następujący: Paganie w tym dniu obchodzili uroczyste święto narodzenia słońca... weszło w zwyczaj, że do tych obrzędów zapraszano i dopuszczano także chrześcijan... Postanowiono tedy w tym dniu obchodzić święto narodzin Prawdy, w dniu zaś 6 stycznia polecono obchodzić Epifanię“ (18). Okoliczność ta jednak, którą niektórzy Ojcowie zdają się skrętnie ukrywać, w niczym nie ubliżała wprowadzonemu świętu, które przez swój charakter stało się jednym z najmilszych świąt chrześcijaństwa. W ciągu stulecia zostało wprowadzone do wszystkich niemal prowincji kościelnych, spotykając się z takim przyjęciem, jakie widzieliśmy u św. Chryzostoma. Jedną z opornych pod tym względem była przez pewien czas — rzecz dziwna — Jerozolima i Betlejem. Ale i tam 25 grudnia stał się dniem uroczystym przed r. 439 za rządów patriarchy Juwenalisa. Jedynie Armenia wprowadziła u siebie tę uroczystość dopiero w w. XIV.

O. AUGUSTYN CHADAM.

16) Św. Augustyn, *Contra Faustum* XX 4.

17) Św. Leon, *Sermo* XXII, 6.

18) Assemani, *Bibliotheca orientalis*. t. II, str. 164.

WAŻNY DOKUMENT

„Ruch Biblijny i Liturgiczny“ w numerze III i IV ogłosił dwukrotnie list Sekretarza Papieskiej Komisji Biblijnej J. O. M. Vosté, do kardynała Suhard'a w sprawie historycznej wartości jedenastu pierwszych rozdziałów księgi Rodzaju (Genesis). Już sam fakt, że dokument ten pomieszczono dwukrotnie, raz w całości w tłumaczeniu polskim, a następnie — najważniejszą jego część — w języku oryginalnym, francuskim, świadczy, iż chodzić tu musi o coś ważnego. I rzeczywiście, wspomniany list jest oficjalną enuncjacją papieską, zawierającą odpowiedź na postawione przez kardynała Suharda dwa ważne z zakresu biblistyki pytania: w sprawie mojżeszowego autorstwa Pięcioksięgu i, o czym tu zamierzam mówić, w sprawie historyczności jedenastu pierwszych rozdziałów Genesis. List ten jest więc urzędową odpowiedzią Papieskiej Komisji Biblijnej, mającą charakter obowiązujący.

Pytanie, dotyczące wartości historycznej pierwszej części księgi Genesis (rozdziały: I — XI) wchodzi w zakres niezwykle trudnego i skomplikowanego problemu t. zw. inerrancji (wolności od błędu) Pisma św. Chodzi o to, czy zawarte w Biblii opisy wydarzeń, nastroczające trudności bądź ze względu na charakter samych tych wydarzeń, bądź na sposób, w jaki zostały przedstawione, bądź wreszcie na zastrzeżenia, jakie opisy te nastroczają w świetle wyników badań w zakresie innych gałęzi nauki, można uważać za historyczne. Jak wiadomo, zagadnienie historycznej i obiektywnej wartości opisów biblijnych w ogóle, a księgi Genesis w szczególności, różni uczeni różnie próbowali rozwiązać. Jeśli chodzi o uczonych katolickich, wymienić tu należy m. in. teorię: opisów na pozór historycznych i rodzajów literackich. Jakkolwiek Kościół za żadną z proponowanych teorii nie wypowiedział się w sensie pozytywnym, nie uważając ich za jedyne i ostateczne rozwiązanie wspomnianego zagadnienia, najwięcej uznania zdobyła sobie teoria rodzajów literackich, zainicjowana przez M. J. Lagrange'a, a rozwinięta przez F. Hummelauera. Papieska Komisja Biblijna wysunęła wszakże w odniesieniu do tej teorii zastrzeżenie, iż nie należy jej uważać za zasadę ogólną, lecz że można ją stosować w określonym ściśle zakresie. Z biegiem czasu stanowisko to zostało nieco złagodzone, aż w wydanej ostatnio przez Piusa XII encyklice „*Divino afflante Spiritu*“ teoria ta na nowo została podjęta na innej nieco płaszczyźnie.

Wróćmy jednak do księgi Genesis. Zawarte w tej księdze opisy, zwłaszcza w jedenastu pierwszych rozdziałach (opisy: stworzenia świata i początków ludzkości) największą bodaj następczą trudność, jeśli chodzi o ocenę ich historycznej wartości. Opisy te bowiem dotyczą faktów tak odległych i tak niezwykłych z punktu widzenia historiografii, że całą tę pierwszą część Genesis uważa się raczej za prehistorię, co zresztą nie przesądza o historyczności tych faktów, a tylko wskazuje, iż nie dadzą się one pomieścić w ogólnie przyjętych ramach chronologicznych.

W sprawie historyczności trzech pierwszych rozdziałów Genesis, zawierających, jak wiadomo, treść o zasadniczym znaczeniu dla podstaw religii chrześcijańskiej, istniało od roku 1909 orzeczenie Papieskiej Komisji Biblijnej, uchylające wszelką wątpliwość w tym względzie. Zawarte w tych trzech rozdziałach opisy stworzenia świata i pierwszych dwojga ludzi, oraz upadku Adama i Ewy uznano za historyczne w tym przynajmniej sensie, że wykluczono wszelkie interpretacje przenośne wspomnianych opisów, odrzucono pogląd, jakoby opisy te miały charakter legendarny (choćby nawet opisane wydarzenia były historyczne), wreszcie wypowiedziano się przeciwko interpretacjom, wykluczającym dosłowny sens historyczny owych trzech rozdziałów. Równocześnie jednak w orzeczeniu tym określono granice, w jakich bezstronna i obiektywna egzegeza mogłaby odstąpić od dosłownej i ścisłej interpretacji pewnych wyrażeń, zwłaszcza przenośnych i antropomorfistycznych, a nawet zastosować w pewnych wypadkach interpretację alegoryczną, o ile takowa nie naruszałaby sensu dosłownego i historycznego. Co się tyczy dalszych rozdziałów księgi Genesis, to przez owych blisko czterdziestu lat nie ukazało się jakiegokolwiek orzeczenie Kościoła w sprawie ich charakteru historycznego, najprawdopodobniej dlatego, że problemy związane z ich treścią nie miały tak zasadniczego dla teologii znaczenia, a powtóre uważano je za jeszcze niedojrzałe do rozwiązania. Trzymano się więc, jeśli chodzi o naukę katolicką, zasad ogólnych co do charakteru historycznego całej księgi Genesis, nie wdając się w roztrząsanie związanej z nią problematyki. Dopiero wspomniana encyklika „Divino afflante Spiritu“, oznajmia, iż nadszedł już czas, by wyniki kilkudziesięcioletnich badań naukowych w zakresie etnologii, psychologii, historii, epigrafiki i literatury zastosować przy interpretowaniu Biblii, w celu wykazania i obrony historyczności opisów biblijnych.

Właśnie w duchu tej encykliki utrzymany jest list, o którym tu mowa, będący zastosowaniem jej wytycznych do jednej z najtrudniejszych ksiąg Starego Testamentu, do księgi Genesis.

Każdy, kto czytał tę księgę, zdaje sobie sprawę z tego, jak wiele zagadnień nastęrczają zawarte w niej opisy, jak trudną jest ocena ich historyczności. Stworzenie świata w ciągu sześciu dni, uformowanie Adama z mułu ziemskiego, Ewy — z żebra Adama, opis raju, upadek Adama i Ewy, genealogia patriarchów przedpotopowych, z których każdy żył po kilkaset lat, opis potopu, genealogie patriarchów popotopowych, w której imiona osób mieszają się z nazwami geograficznymi i etnograficznymi, wreszcie opowieść o budowie wieży Babel i o pomieszaniu języków — oto cały splot zagadnień już nie tylko z zakresu historiografii, ale religioznawstwa i literatury.

Uczni liberalni, zwolennicy zapoczątkowanego przez H. Gunkela kierunku badań nad historią form literackich, usiłowali już dawno rozwiązać zagadnienie wartości historycznej opowiadań, zawartych w księdze Genesis, twierdząc, iż opowiadania te są opowieściami ludowymi w rodzaju klecht względnie legend; że pochodzą one z epoki bardzo odległej, kiedy to jeszcze nieznaną była umiejętność pisania historii, a stojącemu na niskim szczeblu kultury człowiekowi ówczesnemu wystarczyły opowieści, wyjaśniające przyczyny pewnych zjawisk (t. j. opowieści etiologiczne) zazwyczaj w sposób bardzo naiwny. Źródłem, z którego została zaczerpnięta treść tych opowieści, była wyobraźnia prostego ludu, usiłującego sobie wyjaśnić zjawiska czy fakty ze sfery zainteresowań. Zresztą, zdaniem tych uczonych, same fakty, jakie opisuje księga Genesis, albo są niewiarogodne, albo odbyły się w warunkach, że nie mogło być mowy ani o ich zaobserwowaniu, ani o przekazaniu o nich obiektywnej i rzeczowej relacji. Kto był przy stworzeniu pierwszego człowieka, kto zmierzył, na jaką wysokość podniosły się wody w czasie potopu, kto może wiedzieć, co mówił Bóg, postanawiając zniszczyć potopem grzeszną ludzkość; czy można uważać za wiarogodne takie szczegóły, jak to, że Bóg przechadzał się po raju, że własnoręcznie zamknął drzwi arki, gdy do niej wszedł Noe? Oto pytania, którymi usiłowano usprawiedliwić twierdzenie, iż w świetle historiografii dzisiejszej księga Genesis jest zbiorem opowieści ludowych, a nie historią w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Wobec tego rodzaju poglądów z jednej strony, a wspomnianych już wyżej zagadnień, jakie w istocie wiążą się z osobliwą bądź co bądź

treścią Genesis, wytyczne omawianego tu listu szczególnego nabierają znaczenia.

Możnaby je ująć w następujący sposób. Aczkolwiek opowiadania, zawarte w jedenastu pierwszych rozdziałach księgi Genesis posiadają znaczenie historyczne i sens historyczny, nie są jednakże historią we współczesnym tego słowa znaczeniu; „podają one — jak mówi list — w sposób prosty i obrazowy, dostosowany do unysłów mniej rozwiniętych, podstawowe prawdy potrzebne do zbawienia, jak również opisy popularne o pochodzeniu i początkach rodzaju ludzkiego i narodu wybranego“.

Przytoczone wyżej stwierdzenie, że opowiadania księgi Genesis nie mogą być oceniane za pomocą historiografii dzisiejszej, uchyla zarzut uczonych spod znaku Gunkela co do niehistoryczności tychże opowiadań. I słusznie. Należy się przecież liczyć z etapami rozwoju historiografii, w dziejach której Izraelici obok Greków przodujące zajmowali miejsce. Nie można więc opowiadaniom księgi Genesis odmawiać charakteru historycznego z tej racji, że nie odpowiadają one kryteriom współczesnej historiografii; stosując bowiem metodę wspomnianych wyżej uczonych musielibyśmy zakwestionować historyczność opisów starożytnych dziejopisarzy greckich.

Po wtóre fakt, że w opowiadaniach księgi Genesis przedstawiono te wydarzenia, które były potrzebne do pouczenia o ważniejszych prawdach religijnych, upoważnia nas do przypuszczenia, iż w samym opisie tych wydarzeń główny położono nacisk na ich sens religijny, a wraz z tym połączono pewnego rodzaju interpretację ich religijną, przejawiającą się bądź w użyciu języka religijnego, bądź w szczegółach, które rzeczywiście nie były historyczne (oczywiście nie kwestionujemy tu zjawisk o charakterze nadnaturalnym, jak bezpośrednia i widoma interwencja Boga, z którymi w opowiadaniach księgi Genesis należy się liczyć).

Następnie w omawianym liście znajdujemy wskazówki, po jakiej linii winny iść badania naukowe w celu stwierdzenia, w jakim stopniu i w jakim sensie są one historyczne. W liście bowiem wyraźnie podkreślono, iż jedenastu pierwszym rozdziałom księgi Genesis nie można w całości (en bloc) odmawiać, ani przyznawać wartości historycznej.

Kryterium, według którego możnaby wyodrębnić zasadniczą, historyczną treść z opowiadań, zawartych w jedenastu pierwszych rozdziałach Genesis, omawiany list nie podaje, co jest rzeczą zrozumiałą. Natomiast znajdujemy w nim dwa kapitalne wskazania, które do tego celu prowadzą. Są to: staranne zbadanie wszystkich

zagadnień literackich, naukowych, historycznych, kulturalnych i religijnych, jakie w związku z tymi rozdziałami się nasuwają, oraz badania nad metodami literackimi, sposobem wyrażania się, psychologią i nad samym pojęciem prawdy historycznej u ludów starożytnego Wschodu. „Należało by jednym słowem — czytamy w liście, zebrać bez uprzedzeń cały materiał naukowy z dziedziny paleontologii, historii, epigrafiki i literatury. Tylko w ten sposób można by rzucić więcej światła na istotną treść niektórych opowiadań w pierwszych rozdziałach księgi Rodzaju“.

Ze słów tych wynika, że czynnikiem decydującym w ocenianiu stopnia historyczności opowiadań zawartych w księdze Genesis, jest trzeźwy sąd, jaki egzegeta winien sobie wyrobić na podstawie nagromadzonego materiału naukowego. W związku z tym zaznaczono, iż wyniki w taki sposób prowadzonych badań nad opowiadaniem księgi Genesis uzależnione są od dalszych postępów i osiągnięć w innych dziedzinach nauki. Obecnie bowiem osiągnięcia naukowe nie pozwalają na rozwiązanie wszystkich zagadnień i trudności. W liście wyrażono nadzieję, że i te, dziś jeszcze nierozwiązalne zagadnienia, będzie można w przyszłości wyjaśnić.

W omawianym liście została poruszona jeszcze jedna sprawa, mianowicie zagadnienie formy literackiej jedenastu pierwszych rozdziałów księgi Genesis. Zagadnienie to zostało nazwane w liście niejasnym i zawiłym. Jak już na początku wspomniałem, zagadnienie rodzajów literackich w Biblii podjęła na nowo i w innej płaszczyźnie encyklika „*Divino afflante Spiritu*“. Rzecz dziwna, że w omawianym liście, który jest echem tej encykliki, nie znajdujemy dokładnego sprecyzowania stanowiska w tym względzie. Zaznaczono jedynie, że nie można oceniać jedenastu pierwszych rozdziałów w świetle rodzajów literackich, przyjętych w literaturze greckiej, łacińskiej lub nowożytnej, co jest rzeczą zrozumiałą; dziwną jednak rzeczą jest to, że nic nie wspomniano o rodzajach literackich, proponowanych przez Hummelauera, jak: historia religijna, tradycja popularna czy midrasz. Być może, że chodziło tu o pomieszczenie zagadnień, związanych z jedenastu pierwszymi rozdziałami księgi Genesis na daleko szerszej płaszczyźnie, a nie tylko na płaszczyźnie badań literackich.

Na koniec wspomnieć należy, iż jeszcze przed ukazaniem się omawianego listu, podejmowano próby interpretowania opisów księgi Genesis w oparciu o materiał naukowy, o którym była mowa (por. A. Sanda, „*Moses und das Pentateuch*“). Prawie na rok przed ukazaniem się listu Ks. A. Klawek, profesor Uniwersytetu Jagielloń-

skiego, opublikował artykuł p. t.: „Adam i Ewa”, w którym zinterpretował biblijny opis stworzenia dwojga pierwszych ludzi, stosując metodę zalecaną przez omawiany list.

List, który tu został omówiony, z jednej strony przelamuje bojaźliwość, jaka cechowała uczonych katolickich w podejmowaniu licznych i trudnych zagadnień, związanych z opowiadaniem księgi Genesis, a z drugiej otwiera nowe horyzonty już nie tylko dla badań nad jedenastu pierwszymi rozdziałami tej księgi, ale i dla pozostałej jej treści i stanowi nowy etap w badaniach nad zagadnieniem historyczności opisów biblijnych w ogóle. Jest praktycznym zastosowaniem wskazań encykliki „Divino afflante Spiritu”.

Warszawa

Ks. CZESŁAW JAKUBIEC.

OBRAZ CHRYSYTA NA T. ZW. ŚWIĘTYM CAŁUNIE Z TURYN.

W numerze 30 na czerwiec 1948 r., madryckiego przeglądu naukowo-kulturalnego *Arbor* ukazał się artykuł O. Mauricio de Iriarte, S. J., na temat Świętego Całunu z Turynu¹⁾.

W artykule tym przedstawiony jest w głównych zarysach, ale z wszystkich punktów widzenia, obecny, najnowszy stan kwestii Świętego Całunu z Turynu. Przedstawiwszy rzecz i rozważywszy racje pro i contra, autor wypowiada zdecydowany wniosek na korzyść autentyczności tejże świętej relikwii. Rzecz, w artykule przedstawiona, jest wcale interesująca.

Święty Całun z Turynu jest dzisiaj w dalszym ciągu przedmiotem zainteresowań i badań uczonych różnych narodowości. Sprawa Świętego Całunu nie stoi bynajmniej w miejscu, lecz postępuje, jakkolwiek powoli, jednak ciągle naprzód. Od ostatnich chwil przedwojennych aż dotąd poczyniono nowe spostrzeżenia, a nawet dokonano nowych odkryć naukowych, które rzucają nowe, jeszcze jaśniejsze światło

¹⁾ Mauricio de Iriarte, S. J.: Un gran enigma científico. La imagen de Cristo en el llamado Santo Lienzo de Turin. *Arbor*, revista general de investigación y de cultura, t. X, num. 30, Madrid, junio, 1948, pp. 201—224.

w tajemnicze mroki, osłaniające Święty Całun z Turynu. Rzeczą bardzo pocieszającą jest to, że ruszyła z miejsca i posunęła się poważnie naprzód kwestia egzegetyczna, związana naturalnie i z konieczności z Świętym Całunem. Nie znaczy to jednak, że została ona już definitywnie rozwiązana. W każdym razie kwestią Świętego Całunu zainteresowała się, gdy w tej tak bardzo ważnej sprawie zabrały już głos inne nauki, wreszcie, jako ostatnia, także egzegeza Nowego Testamentu.

Cóż mówi O. Mauricio de Iriarte?

Metoda studium Świętego Całunu. Na pierwszym miejscu podaje nam O. de Iriarte metodę, jaką należy stosować w studium w kwestii Świętego Całunu z Turynu, żeby dojść do wniosków ostatecznych i definitywnych, bez względu na to, czy one będą pozytywne, czy też negatywne. Wniosek ostateczny zależeć będzie od punktów, krótko i zwięźle rozwiniętych w artykule, jako od założeń i przesłanek. Metoda zatem będzie następująca: W pierwszym rzędzie i przede wszystkim należy poznać naturę wewnętrzną przedmiotu badanego, w tym wypadku Świętego Całunu z Turynu, we wszystkich jego aspektach, a mianowicie: a) pochodzenie i wiek tkaniny, z której wykonany jest Święty Całun; b) naturę obrazu, figurującego na Świętym Całunie; c) kompozycję chemiczną plam, utwierdzonych na płótnie; d) hipotezę malarską, t. zn. kwestię, czy obraz na Świętym Całunie jest dziełem sztuki, czy też tworem naturalnym; e) wynik badań medyczno-legalnych; f) sposób powstania obrazu na Świętym Całunie. Po osiągnięciu pewności, że w kwestii Świętego Całunu mamy do czynienia z rzeczywistym produktem działania praw fizycznych i chemicznych, względnie z pewnego rodzaju corpus delicti, a nie z fałszerstwem, wyłania się zagadnienie najważniejsze, a mianowicie: g) Czyje to są zwłoki, których odbicie utrwaliło się na Świętym Całunie?

Wtedy dochodzimy do wniosku, że w tym wypadku nie ma innej „eksplikacji naukowej“, czyli poprostu odpowiedzi na powyższe pytanie, jak ta, że znajdujemy się wobec płótna pogrzebowego, w które owinięte było Ciało Zbawiciela w grobie.

(To jest, jak widać, przekonanie O. de Iriarte co do czasu i okoliczności powstania obrazu na Świętym Całunie. Najprawdopodobniej jednak odbicie nie powstało w czasie trzechdniowego śmiertelnego spoczynku Zbawiciela w grobie, ponieważ pogrzeb Chrystusa był ukończony i Ciało Jego, owinięte w całun, opasane było zewnątrz taśmami, lecz powstało bezpośrednio po zdjęciu z krzyża, gdy Ciało Zbawiciela złożono prowizorycznie, u stóp krzyża albo w przedsionku

grobu, na rozpostartym całunie i tymże samym całunem, przerzuconym przez głowę, luźno i swobodnie przykryto).²⁾

Pozostają wreszcie do rozwiązania dwa podstawowe zagadnienia natury zewnętrznej, a mianowicie: h) zagadnienie autentyczności historycznej, względnie dokumentarnej Świętego Całunu, oraz i) kwestia korelacji egzegetycznej z Ewangeliami.

Jak widać z powyższego, najrozmaitsze nauki znajdują dla siebie w zagadnieniu Świętego Całunu z Turynu interesujące pole badań; i są to wszystkie te nauki, których głos jest konieczny dla wydania ostatecznego wyroku w tej tak bardzo ważnej sprawie. Są nimi: archeologia, sztuka fotograficzna, fizyka i chemia, anatomia i fizjologia, technika mikroskopijna, krytyka artystyczna, krytyka historyczna, wreszcie egzegeza biblijna.

Rodzaj tkaniny. Ułamki tkaniny, identycznej z rodzajem, jaki reprezentuje Święty Całun, znaleziono w ruinach Pompejii; a jeśli chodzi o format, to Muzeum Egipskie w Turynie posiada starożytną tkaninę z czystego lnu, tej samej szerokości, jaką posiada Święty Całun, o długości siedmiu metrów, doskonale zachowaną (Święty Całun posiada 1,10 m szerokości, a 4,36 m długości i był skracany). Istnieją także starożytne pomniki, a mianowicie ściennie malowidła i malowidła na wazach, które są dowodem na istnienie w użyciu, w pierwszych wiekach naszej ery, typu płócien grobowych, reprezentowanego przez Święty Całun z Turynu. Nie może zatem być wątpliwości co do starożytności płótna grobowego, jakim jest Święty Całun z Turynu.

Natura obrazu. Naturę obrazu na Świętym Całunie ujawnia nam fotografia. Bezpośredni obraz, utrwalony na Świętym Całunie, jest to negatyw „fotograficzny“; przeniesiony zaś na płytę fotograficzną staje się najwyraźniejszym pozytywem. I ten fakt, że obraz na Świętym Całunie jest to bardzo doskonały negatyw, jest dowodem najważniejszym i podstawowym, nie dającym się łatwo obalić, że całun ten jest „obiektem dokumentarnym pierwszej ręki“, powiedzmy inaczej, że obraz na Świętym Całunie jest tworem naturalnym, a nie sztucznym i podrobionym.

Kompozycja chemiczna plam. Dotąd nie stwierdzono w sposób bezpośredni, przy pomocy doświadczeń, przeprowadzonych na samym Całunie, chemicznej kompozycji znajdujących się na nim plam. Opierano się dotąd na samej tylko inspekcji Całunu. Doświadczenia

²⁾ Uwagi w nawiasach pochodzą ode mnie.

naukowe zaś wykonywano w laboratoriach na innych przedmiotach przy zastosowaniu procesów fizyko-chemicznych, suponowanych, jako grających kiedyś rolę w powstaniu obrazu. Rezultaty, jakie osiągnięto, były wcale zadowalające. Osiągnięto np. odbicia twarzy tak samo wyraźne, jak odbicie Oblicza na Świętym Całunie.

Przeгляд, wspomniany na wstępie, zawiera kilka plansz, które nam ukazują zdjęcia z jednej strony Oblicza Chrystusowego, z drugiej zaś owych innych twarzy. Porównując jednak owe inne oblicza z Obliczem na Świętym Całunie, uderzeni jesteście olbrzymią różnicą, jaka między nimi zachodzi w wyrazie psychologicznym. Pod tym względem istnieje między nimi poprostu przepaść niezgłębiona (chaos magnum). Wszystkie te odbicia powstały bezpośrednio po skonaniu. Wszystkie są bardzo wyraźne. Gdy się w nie wpatrujemy i je z sobą porównujemy, konstatujemy najoczywiściej, że podczas gdy owe inne oblicza wykazują tendencję ku rozkładowi zniszczeniu, to Oblicze na Świętym Całunie, pomimo niewątpliwych oznak śmierci posiada w sobie wyraz niezniszczalności i nieśmiertelności. W owych innych obliczach jakoby czytamy wypisaną grubymi literami smutną prawdę: „Auferes spiritum eorum et deficient, et in pulverem suum revertentur“. Natomiast w Obliczu Chrystusowym zdajemy się czytać radosne słowa: „Ego sum resurrectio et vita...“ Ciało Umarłego, którego obraz widzimy na Świętym Całunie, nie uległo ani na chwilę zniszczeniu. Owe inne uległy. W Obliczu na Świętym Całunie konstatujemy wyrażającą się w nim obecność Hipostazy Boskiej. Ta moc hipostaticzna nadawała umęczonemu i ukrzyżowanemu Ciału łączność i spójność molekularną, nie pozwalając mu „ogłądać zniszczenia“.

Jest rozważana przez uczonych kwestia poddania Świętego Całunu bezpośrednim doświadczeniom przyrodniczym. Gdyby ta sprawa szczęśliwie się powiodła, tajemnica Świętego Całunu mogłaby być wyjaśnioną ostatecznie i definitywnie.

Tak więc Święty Całun nie był jeszcze poddany bezpośrednio doświadczeniom chemicznym. Pod tym względem pozostaje jeszcze wszystko do zrobienia. Dr Scotti, referent na Kongresie Syndonologicznym, odbytym w maju 1939 r., widzi trudności w zastosowaniu analizy chemicznej. Gdyby chodziło o tkaninę, impregnowaną jednolicie jedną tylko substancją chemiczną, jakkolwiek ona byłaby złożona, wystarczyłoby zbadać chemicznie jedną tylko cząstkę tej tkaniny, żeby stwierdzić naturę i kompozycję tejże substancji. Lecz, gdy chodzi o Święty Całun, to sprawa przedstawia się zupełnie inaczej.

Nie wystarczyłoby na Świętym Całunie zbadać jeden tylko punkt albo miejsce. Gdyby zaś doświadczenie chciano przeprowadzić we wszystkich niejasnych punktach, to mogłoby to pociągnąć za sobą uszkodzenie Całunu. Najwyżej możnaby myśleć o analizie chemicznej, ograniczonej tylko do pewnych ściśle określonych punktów, w których przypuszcza się istnienie krwi, względnie aloetyny.

Zupełnie podobnie, jak z analizą chemiczną, ma się sprawa również z innymi doświadczeniami przyrodniczymi. Należałoby mianowicie poddać Święty Całun doświadczeniom z zastosowaniem promieni ultrafioletowych albo promieni X, badaniom elektroskopijskim, badaniom mikroskopijskim i t. Dr Scotti, widząc dla Świętego Całunu niebezpieczeństwo w zastosowaniu analizy chemicznej, nie widzi jednak tego niebezpieczeństwa w zastosowaniu promieni ultrafioletowych i promieni X. Doświadczenia te pozwoliłyby poznać naturę Ciała, które spoczywało w Świętym Całunie, a mianowicie jego konstrukcję molekularną, oraz właściwości fizyczne, jak np. fluorescencję ciała.

Hipoteza artystyczna. Czy obraz na Świętym Całunie jest dziełem sztuki, portretem malarskim? Wystarczy odpowiedzieć krótko i zwięźle, że krytyka sztuki wyznaje zasadę, że to, co nazywamy stylem w sztuce, a więc czynnik stylistyczny, musi nieodzownie istnieć w każdym dziele sztuki. On bowiem jest częstką istotną i konstytucyjną każdego dzieła sztuki. Tego zaś czynnika stylistycznego absolutnie brak w obrazie na Świętym Całunie. Nie ma najmniejszego śladu. Wobec tego obraz na Świętym Całunie nie może być dziełem sztuki.

Zagadnienie medyczno-legalne. W Świętym Całunie z Turynu nauki lekarskie znalazły pole bardzo ważnych odkryć naukowych i spostrzeżeń. Nie podobna ich wszystkich tutaj omawiać. Wspomnijmy jedno tylko, a mianowicie spostrzeżenie anatomiczne, dotyczące się sposobu przygważdżania skazańców do krzyża. Na Świętym Całunie ślady gwoździ w rękach znajdują się powyżej dłoni. Wynika stąd, że gwoździe wbijano skazańcowi nie w samej dłoni (regio palmaris sive metacarpium), jak to stwierdzamy w portretach artystów, lecz powyżej, w nadgarstku (carpus). Dr Barbert³⁾ stwierdził racjonalność i celowość tego sposobu przygważdżania. Przy tym sposobie przygwożdżenia skazaniec nie mógł w żaden sposób oderwać ręki od

³⁾ Dr Pierre Barbert: Les cinq plaies du Christ. Etude anatomique et expérimentale. Issoudun (Indre). 1937.

krzyża, ani też ciało skazańca samo, mocą swego ciężaru, nie mogło spaść na ziemię, co, jak się przypuszcza, mogło się zdarzyć, gdyby gwoździe przenikały ręce w dłoni.

...Ostatnio jednak profesor anatomii uniwersytetu w Saragocie, hr. Andréu, doszedł w swych doświadczeniach anatomicznych do wyników, przeciwnych orzeczeniom Dr Barbeta. Stwierdził on mianowicie, że gwoździe, przenikające w dłoni (metacarpium), zdolne są utrzymać ciężar, odpowiadające wadze ciała ludzkiego. Odkrycie to jest bardzo interesujące. Ale nie ma ono wpływu na całokształt spostrzeżeń naukowych, poczynionych na Świętym Całunie i w żaden sposób nie godzą one w autentyczność tej świętej relikwii. Z jednej strony bowiem należy oczekiwać w tej sprawie dopiero wyników ostatecznych. Z drugiej zaś strony sposób przygważdżania rąk, uwidoczniony na Świętym Całunie, nie przestaje bynajmniej tym samym być jedynie racjonalnym i uzasadnionym. Przy przebiciu rąk w okolicy dłoni zawsze istniała możliwość rozerwania dłoni i uwolnienia ręki przez skazańca. Takie wypadki mogły często zachodzić, gdy się uwzględni rozpaczliwe ruchy i wysiłki, czynione przez przybitego do krzyża skazańca, w celu uwolnienia się. I wypadki takie najprawdopodobniej zachodziły, wobec czego wytworzyła się wśród oprawców, żeby takim wypadkom z góry zapobiec, metoda wbijania gwoździ w nadgarstku.

Prof. Gedda przeprowadził studium antropologiczne na obrazie na Świętym Całunie. Studium tego rodzaju, rzecz zrozumiała, nie może mieć pretensji do kompletności. Brak bowiem trzeciego wymiaru na Świętym Całunie nie pozwala ustalić watorów kubicznych odbitej na nim Postaci, a przede wszystkim indeksu kraniologicznego (indeksu głowy). Dla osiągnięcia skończonego obrazu antropologicznego Postaci brak także koloru tęczy, oraz koloru włosów. A jeśli chodzi o ustalenie wymiarów ciała i proporcji somatycznych, to stoją na drodze do ścisłości dwie przeszkody, a mianowicie niewyraźność konturów obrazu na Świętym Całunie (contorni sfumati), oraz niewątpliwe wydłużenie się płótna na skutek powtarzanych w ciągu wieków pokazywań. Prof. Gedda oblicza wzrost Postaci na Świętym Całunie na 1,83 m. Dla porównania podaje wzrost J. Św. Papieża Piusa XII, który wynosi 1,82 m. U Postaci, figurującej na Świętym Całunie, nie ma mowy o hipersomii. Zachodzi ona, zdaniem Dr Brugsch'a, dopiero wtedy, gdy wzrost człowieka przekroczył 1,89 m. Prof. Gedda postąpił w swoim studium antropologicznym Świętego Całunu poważnie naprzód w poszukiwaniu nowych konsta-

tacyj biologicznych, idąc w kierunku, wskazanym przez włoską antropologię konstytucjonalną. Porównał on proporcje członków z kanonem walorów biometrycznych, podany przez Dr Prende, jako typ normalny dla mężczyzny w wieku dojrzałym. Rezultat badań wykazał zdumiewającą, absolutną zgodność pomiędzy wspomnianym kanonem, a Świętym Całunem. Prof. Gedda orzeka, że obraz na Świętym Całunie przedstawia nam mężczyznę, którego można określić w terminach antropologicznych, jako typ biologiczny harmonijny, zdążający ku górnej krawędzi normosomji ⁴⁾.

Sposób powstania obrazu. Znaną jest teoria prof. Vignon'a (jest sekretarzem generalnym Komisji Syndonologicznej), tłumacząca powstanie obrazu Zbawiciela na Świętym Całunie ⁵⁾. Przyjęta ona jest ogólnie przez uczonych, jako najbardziej prawdopodobna. Następujące czynniki i procesy fizyko-chemiczne przyczyniły się, według teorii prof. Vignon'a, do powstania obrazu: Płótno „sensybilizowane“ (uwrażliwione) dzięki nasączeniu aloetyną i rozciągnięte dorsalnie i frontalnie wzdłuż całej postaci; emanacje amoniakalne, pochodzące z obfitego potu, pokrywające Ciało, i rozchodzące się równomiernie we wszystkich kierunkach w ciasnej i hermetycznie zamkniętej komorze grobowej; działanie fizyko-chemiczne amoniaku zgodnie z prawem dystansów; hydroanaliza aloetyny; a wreszcie oksydacja i koloracja hemodyny, oraz, jako ostateczny produkt, powstanie impresji w częściach płótna grobowego, będących w kontakcie z Ciałem. Ten zespół procesów fizyko-chemicznych nazwano waporografią.

Tymczasem nowe doświadczenia, przeprowadzone przez Dr Scotti, oraz przez prof. Romanese i Judica - Cordiglia, zmierzają w kierunku znalezienia prostszej hipotezy powstania obrazu na Świętym Całunie, a tym samym w kierunku uniknięcia trudności, jakie nasuwała i nasuwa teoria prof. Vignon'a. Doświadczenia te wykazały, że zabarwienie hemodyny występuje, nawet bez interwencji amoniaku, przy współdziałaniu samych tylko wilgotnych oparów i powietrza atmosferycznego. Wspomnianym profesorom powiodło się to, czego nie osiągnął prof. Vignon, a mianowicie przeprowadzać skuteczne doświadczenia na zwłokach ludzkich.

⁴⁾ Por lo cual, manteniendo las reservas arriba apuntadas, concluye que la figura impresa en el Santo Lienzo es la de un sujeto que puede definirse como un biotipo armónico que tiende al margen superior de la normosomia.

⁵⁾ Le Saint Suaire de Turin, Paris, 1939. Nowe wydanie.

Kogo przedstawia obraz na Świętym Całunie? Na podstawie orzeczeń medyczno-legalnych, wypowiedzianych w kwestii Świętego Całunu, byłibyśmy skłonni przyjąć, że obraz na Świętym Całunie przedstawia nam nikogo innego, jak tylko Chrystusa Umarłego. Lecz rozważmy przeciwne przypuszczenia. Może ten obraz przedstawia jakiegoś nieznanego człowieka, umęczonego i umarłego, na którym zupełnie spontanicznie dokonało się owo zdumiewające zjawisko, podziwiane przez nas na Świętym Całunie, a którego w swej nieświadomości wzięliśmy za Chrystusa. Albo: może obraz ten jest tworem sztucznym, wykonanym świadomie i celowo na zwłokach nieznanego człowieka, w celach pobożnego oszustwa (pia fraus).

Rozważmy te przypuszczenia. W pierwszym wypadku ów człowiek nieznanany cierpiał mękę we wszystkich szczegółach identyczną z Męką Zbawiciela; był więc biczowany, uwieńczony cieniową koroną, przybity gwoźdźmi do krzyża, po śmierci przeszyty włócznią w okolicy serca i t. d. Pogrzeb jego odbył się w pośpiechu. Zwłoki jego owinięto w całun i taśmy. I, rzecz cudowna i zdumiewająca, ciało jego nie uległo pośmiertnej zmianie i zniszczeniu, nawet w najmniejszym stopniu. A wreszcie, spośród tylu innych płócien grobowych, w których składano umarłych, tylko na tym jedynym utrwalił się i zachował obraz, który wierni Kościoła Chrystusowego czcili i czczą, jako obraz Zbawiciela. I to działo się i dzieje, w tym założeniu, z wiedzą i wolą Opatrzności, której z tej sprawy nie można wykluczyć!

W drugim wypadku mielibyśmy do czynienia z bardzo zdolnym fałszerzem, który dokonał doświadczenia z nieznanym ciałem i płótnem. Byłby to człowiek o fenomenalnych zdolnościach, znający bardzo doskonale fizykę i chemię, nie mówiąc już o medycynie. Nie przypuszczamy, żeby owego nieznanego człowieka, jeszcze za życia, poddał ktoś jako przedmiot doświadczalny tym właśnie nieludzkim torturom, jakie reflektuje Święty Całun z Turynu. Musiał on zwłoki i całun nasączyć odpowiednimi substancjami chemicznymi, oraz pomazać ciało żywą krwią, żeby stworzyć pozory ran, bacząc przy tym pilnie na to, żeby sztuczne strumienie krwi, wypływające z rzekomych ran w rękach i boku, posiadały kierunek, wymagany przez prawo ciężenia, a jaki posiadałyby, gdyby ciało rzeczywiście wisiało na krzyżu. Nie mniej zdumiewającą okazałaby się jego umiejętność i zręczność w rozmieszczeniu śladów biczowania, zupełnie różnych od śladów biczowania, spotykanych w dziełach sztuki. Ślady gwoździ w rękach, w powyższym założeniu, oznaczałyby śmiałe zerwanie

z tradycją malarską, umieszczającą te ślady nie w nadgarstku, lecz w dłoniach. Takie samo śmiałe zerwanie z tradycją malarską oznaczałoby przedstawienie Ukrzyżowanego bez opaski biodrowej, która zawsze figuruje w dziełach sztuki. Wreszcie ów fenomenalny fałszerz uprzedziłby o całe wieki wyniki badań naukowych, osiągnięte przez naukę dopiero w czasach nowych i najnowszych.

Mamy zatem do wyboru: albo przyjąć jedną z powyższych dwóch nieprawdopodobnych hipotez (przypadku i fałszerstwa), albo uznać, że mamy do czynienia z najczcigodniejszą z relikwii chrześcijaństwa.

Dokumentacja historyczna. Czy Święty Całun z Turynu może się pochlubić dokumentacją, któraby gwarantowała jego autentyczność historyczną? W rzeczywistości takiej dokumentacji Święty Całun z Turynu nie posiada, względnie ta, którą posiada, jest bardzo słaba. Pozycja jego pod tym względem wydaje się jeszcze słabszą, gdy się uwzględni to, że znajdował się on już w pierwszych chwilach swego pojawienia się w historii pod zarzutem nieautentyczności. Historycznie znany jest Święty Całun z Turynu dopiero od połowy XIV-go wieku.

Korelacja egzegetyczna z Ewangelią. Kwestię egzegetyczną, związaną z Świętym Całunem z Turynu, wyłożył O. Vaccari, S. J., na Kongresie Syndonologicznym w Turynie, w maju 1939 roku. Konkluzje, w jakich streścił swój referat, są następujące: 1) Z tekstów ewangelicznych, odnoszących się do pogrzebu Zbawiciela, wynika niewątpliwie, iż przy pogrzebie miał zastosowanie duży całun, bez wątpienia podobny do tego, który nas interesuje. 2) Nic nie stoi na przeszkodzie przypuszczeniu, że pogrzeb Zbawiciela odbył się w pośpiechu, i że wobec tego pominięto obmycie Ciała, oraz jeszcze pewne inne szczegóły rytu pogrzebowego; owszem, wyjątkowe okoliczności owego dnia i chwili przemawiają na korzyść tego przypuszczenia. 3) Na podstawie tekstów Ewangelii, oraz archeologii pogrzebowej jest możliwa do przyjęcia opinia, jakkolwiek a priori nie najbardziej prawdopodobna, podług której całun, płótno inne od sudarium i tasiem, spoczywało w czasie pogrzebu bezpośrednio na Ciele⁶⁾.

⁶⁾ Referaty, wygłoszone na Kongresie Syndonologicznym w Turynie, w maju 1939 r., zostały ogłoszone drukiem w r. 1941 p. t.: *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*. Torino. 1941.

W świetle konkluzji O. Vaccari'ego jest zagwarantowana możliwość, lecz nie więcej, jak tylko sama możliwość, że Święty Całun z Turynu jest autentycznym całunem Chrystusa (O. de Iriarte).

Konkluzja. W wyniku powyższych rozważań O. de Iriarte dochodzi do następującej konkluzji: „Reasumując to, co się odnosi do krytyki Świętego Całunu z Turynu, jako relikwii, powiedzielibyśmy w terminach prawa kanonicznego, iż Święty Całun z Turynu pozbawiony jest „dowodu autentyczności“, czyli dokumentu autentyczności, jaki posiadają zwykle inne relikwie; krytyka zewnętrzna mu nie sprzyja; wyrażając się poprawniej, pozostawia tę relikwię w sytuacji negatywnej, nie przemawiając ani na jej korzyść ani na jej niekorzyść. Święty Całun z Turynu posiada natomiast dowód autentyczności w sobie samym. Krytyka wewnętrzna przemawia na korzyść jego autentyczności pozytywnie i decyzywnie“.

Tutaj kończą się rozważania O. Mauricio de Iriarte.

O. Mauricio de Iriarte w swoich rozważaniach na temat Świętego Całunu z Turynu potraktował kwestię egzegetyczną aż zbyt krótko, podając jedynie wnioski O. Vaccari'ego, wygłoszone w referacie na Kongresie Syndonologicznym w maju 1939 r. Należy nam przeto wrócić do tej kwestii i rozpatrzyć ją nieco dokładniej, lecz nie zbyt długo.

Teoria prof. Vignon'a, tłumacząca powstanie obrazu Chrystusa Umęczonego na Świętym Całunie, wychodzi z założenia, że pogrzeb Chrystusa w Wielki Piątek odbył się z wielkim pośpiechem, wśród konsternacji apostołów i że nie został, z powodu nastającego już wieczoru szabatniego, w ogóle ukończony: Ciało nie obmyte z potu i krwi, ułożono w grobie na całunie i tym samym całunem, mianowicie jego drugą połową, przerzuconą przez głowę, nakryto. Ciało posypano sproszkowanymi substancjami wonnymi, a mianowicie mirą i aloesem. Być może, że całun już uprzednio, w sprzedaży, był impregnowany rozczynek aloesu. W ten sposób Ciało Chrystusa, ułożone swobodnie na całunie i tym samym całunem swobodnie i luźno nakryte, spoczywało w grobie aż do poranka trzeciego dnia. W tym samym czasie czynne były owe procesy chemiczne, które w rezultacie spowodowały frontalne i dorsalne odbicie postaci Chrystusa na Całunie. Wszystkie te warunki, które wówczas istniały, były to warunki, które stanowią *conditio sine qua non* dla powstania impresji waporograficznej. Gdyby ich wówczas nie było, nie powstałby obraz, który posiadamy. Rzecz bardzo ważna i opatrnościowa, że istniał wymagany okres czasu, żeby mógł powstać obraz tak harmonijny i doskonały, jaki znajduje się

na Świętym Całunie. Nazwano ten okres czasu, w którym Chrystus spoczywał w grobie „optimum czasu“. Gdyby okres ten skrócono, odbicie byłoby zbyt słabe, gdyby go przedłużono, odbicie byłoby zbyt silne; obraz na płótnie byłby zupełnie zamazany.

Tak się przedstawia teoria prof. Vignon'a. Teorię tę, w tej samej formie, przyjmuje i jej broni Dr Hynek w swej książce na temat Świętego Całunu, tłumaczonej na różne języki ⁷⁾.

Czy to założenie, mianowicie, że pogrzeb Chrystusa w Wielki Piątek był niedokończony, na którym opiera się teoria prof. Vignon'a, jest zgodne z egzegezą tekstów Ewangelii, a także z archeologią? Czy pogrzeb Chrystusa w Wielki Piątek rzeczywiście był tylko połowiczny i nieukończony? Należy bowiem tłumaczyć zjawisko, jakie stanowi powstanie obrazu Chrystusa na Świętym Całunie, raczej w świetle zdrowej egzegezy, a nie naginać tekstów Ewangelii do zjawiska.

Istnieją dwa rodzaje interpretacji tekstów ewangelicznych, odnoszących się do pogrzebu Chrystusa, a stosownie do tego dwie opinie co do kwestii, czy pogrzeb Chrystusa w Wielki Piątek był skończony, czy też nie.

Ks. Renié, który pisał na temat Świętego Całunu w *Revue Apologetique* w latach 1935 i 1937, tłumaczy teksty ewangeliczne w sensie, zgodnym z teorią prof. Vignon'a, uzasadniając ją równocześnie ⁸⁾. Przeciwnie O. F. M. Braun, O. P. On broni tezy, iż pogrzeb Chrystusa w Wielki Piątek został, przynajmniej substancjalnie, ukończony ⁹⁾. Według poglądu Ks. Renié zatem Ciało Chrystusa nie zostało obmyte z krwi i potu. Nie zostało namaszczone. Zostało ułożone na całunie i posypane sproszkowanymi substancjami wonnymi, tymże całunem przykryte. Że pogrzeb Chrystusa był niedokończony, to zdaniem Ks. Renié wynika z wizyty kobiet u grobu w poranek wielkanocny, która to wizyta miała za cel uzupełnienie obrzędu pogrzebowego.

Według poglądu zaś O. Braun'a Ciało Chrystusa zostało przede wszystkim obmyte, a wreszcie ubrane w płótna pogrzebowe; wpięrow owinięto w duży całun, a następnie opasane taśmami. W ten sposób przygotowane do pogrzebu, zostało złożone do grobu. Przepisy prawa

⁷⁾ W języku francuskim: *Le martyre du Christ*. Avignon. 1937. W języku niemieckim: *Golgotha, Wissenschaft und Mystik*. Karlsruhe, 1936.

⁸⁾ *Rev. Apol.*, t. LXI, Paris, 1935, juillet-décembre, pp. 546—566. T. LXIV, 1937, janvier-juin, pp. 47—54; 120—121; 149—159; 304—324.

⁹⁾ *La sépulture de Jésus*, Paris, 1937. Jest to odbliska z *Revue Biblique*, t. 45, Paris, 1936. Następnie: *Le Linceul de Turin et l'Evangile de S. Jean*. Tournai-Paris, 1939.

żydowskiego bowiem nakazywały, skoro przystąpiono do pogrzebu, wykonać obrzędy pogrzebowe już kompletnie. Jeśli chodziło o przygotowanie ciała na pogrzeb, wolno było nawet naruszyć spoczynek szabatni¹⁰⁾. Zaś co do wizyty niewiast u grobu, w celu, jak się wyrażają ewangelie, „namaszczenia“ (czyli w rzeczywistości skropienia) Ciała Chrystusowego wonnymi olejkami, to była ona tylko wyrazem czci i szacunku, jaki okazywano umarłym; miało to samo znaczenie, jakie u nas posiada składanie wieńców i kwiatów na grobie. „Namaszczenie“, jakiego pobożne niewiasty zamierzały dokonać na Ciele Chrystusa w poranek wielkanocny, nie mogło mieć tego samego znaczenia, jakie posiadało prawdziwe namaszczenie zwłok w czasie ubierania do pogrzebu. Ta funkcja bowiem należała z natury rzeczy do mężczyzn, a nie do kobiet. A następnie nie mogło być mowy o prawdziwym myciu i namaszczeniu ciała dopiero trzeciego dnia po śmierci, gdy się uwzględni warunki klimatyczne Palestyny. Wobec tych warunków myśl (rzeczywistego) namaszczenia Ciała owym niewiastom w ogóle nie mogła powstać w głowie. Na czym więc owó „namaszczenie“, o którym mówią Ewangelie, polegało? Polegało na rozbiciu naczynia z wonnym olejkiem i rozlaniu na Ciało, ubrane w płótna grobowe, a więc na tej samej czynności, jaką miała miejsce przy innych namaszczeniach Chrystusa, zanotowanych w Ewangeliach.

O wielkiej czci, jaką należało okazywać umarłym, oraz o ostatniej posłudze, jaką należało było im oddać, a jaką stanowił szczególnie godziwy pogrzeb, mówią różne traktaty talmudyczne, jak: Pea, I, 1; Kelain, IX, 4. 5. 6; Bikkurim, III, 3; Erubin, 17 b; Nezirin, VII, 1 (Moise Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*). Nawet zwłoki zupełnie nieznanego człowieka, znalezione np. w polu lub w lesie, należało było pochować godziwie i przyzwoicie na koszt gminy. Tego rodzaju umarłego, wobec którego istniał obowiązek godziwego i przyzwoitego pogrzebu, obowiązek religijny i prawny, spoczywający albo na pobożnym Izraelicie albo na gminie, nazywa Talmud *meth miswah*¹¹⁾. Nawet arcykapłan i nazarejczyk musiał się narazić

¹⁰⁾ Traktat Schabbath, XXXIII, 5. *Le Talmud de Jérusalem*. Traduction de Moise Schwab. Paris, 1881.

¹¹⁾ Joh. Buxtorf (*Lexicon chaldaicum, talmudicum, rabbinicum*, Lipsiae, 1875) podaje pod tym słowem: *Mortuus praecepti, qui mortuus est nec habet, qui sepeliant; ex praecepto tamen divino sepulturam dignam et debitam meretur; veluti peregrinus, alienus occisus in agro vel silva, qui neminem habet ex suis, qui sepulturam praestet; tunc ei pietatis causa et vi praecepti vel quilibet pius vel magistratus sepulturam legitimam debet praestare*. *Eru- bin, 17 b.*

na splamienie się legalne, jeżeli należało pochować nieznanego i opuszczonego umarłego (Traktat Nazir, VII, 1).

Zwyczaj odwiedzania grobu w ciągu trzech dni po pogrzebie jest jedną z cech folkloru hebrajskiego. Wierzono mianowicie wśród starożytnych żydów, iż w ciągu trzech dni po pogrzebie dusza umarłego przebywa w pobliżu grobu, pragnąc wrócić do ciała, z którego wyszła, lecz skoro stwierdzi, iż oblicze już się zmniejszało na skutek postępującego rozkładu, opuszcza już ciało na zawsze¹²⁾. Na tym wierzeniu ludowym, między innymi, opierał się zwyczaj odwiedzania grobu u żydów w ciągu trzech dni po pogrzebie.

Że pogrzeb Chrystusa w Wielki Piątek był kompletny i skończony, wnioskuje O. Braun również ze znaczenia słowa „entaphiazein“ użytego przez św. Jana (19, 40). Słowo to zdaniem O. Brauna znaczy w pierwszym rzędzie i zasadniczo „pogrzebać“, a następnie także „przygotować (zwłoki) do pogrzebu“. Pogrzeb był kompletny, suponowany w opisie św. Jana, nie wykluczał bynajmniej pewnego, oczywiście tylko akcydentalnego uzupełnienia obrzędu pogrzebowego, jakie można było, względnie było trzeba wykonać później, pewnego uzupełnienia, jak się wyraża O. Braun, „toalety pogrzebowej (toilette funebre)“, co miały zamiar właśnie uczynić pobożne niewiasty w poranek wielkanocny¹³⁾. O. Vaccari, S. J., w swej recenzji studium egzegetyczno-krytycznego O. Braun'a, (*Le Linceul de Turin et l'Évangile de S. Jean*), zamieszczonej w *Biblica*¹⁴⁾, stwierdza, iż zasadniczym i jedynym znaczeniem słowa „entaphiazein“ jest „ubrać zwłoki na pogrzeb“ (*acconciare il cadavera*). I dodaje, że to pojęcie nie wyklucza wcale substancjalnie kompletnego i skończonego pogrzebu w opisie św. Jana.

Tłumaczenie słowa „entaphiazein“, jakie podaje O. Vaccari, jest jak najbardziej słuszne. Skoro bowiem „entaphiazein“ jest słowem pochodnym, pochodzącym od rzeczownika „to entaphion“, które oznacza: szaty pogrzebowe, strój pogrzebowy, przyozdobienie pogrzebowe, następnie: koszulę śmiertelną, a wreszcie w liczbie mnogiej: uroczystości pogrzebowe¹⁵⁾. Skoro bowiem „entaphion“ w liczbie poje-

¹²⁾ Bereschith Rabba, w *Bibliotheca rabbinica*, ed. Aug.-Wünsche, Leipzig 1880. Str. 504.

¹³⁾ *Le Linceul de Turin et l'Évangile de S. Jean*. Str. 62.

¹⁴⁾ *Biblica*, XXI, 1940, pp. 211—212.

¹⁵⁾ G. Dunbar-E. H. Harker: *A Greek and English Dictionary for Schools and Colleges Containing a Variety of Critical, Philological and Scientific Matter*. Edinburgh. 1831.

dyńczej oznacza tylko „szaty pogrzebowe, strój, przyozdobienie pogrzebowe“, wtedy i czasownik „entaphiazein“ jako derivativum, może posiadać, jako podstawowe jedyne znaczenie „ubrać zwłoki na pogrzeb“. I czasownik ten w tym właśnie znaczeniu „ubrać na pogrzeb“, jest użyty u św. Jana. Wynika to stąd, że św. Jan używa tego czasownika, gdy mówi o ubieraniu Ciała Chrystusowego w płótna pogrzebowe (19, 40). O złożeniu do grobu jest mowa dopiero w wierszu 42. U św. Jana zatem słowo „entaphiazein“ jest terminem na określenie czynności ubierania ciała do grobu. Jak wynika jasno z opisu tej czynności u św. Jana, Ciało Chrystusa posypano sproszkowanymi substancjami wonnymi, mirrą i aloesem, obwiązując je, względnie opasowując, niby bandażami, płótnami grobowymi, t. zn. taśmami lnianymi; taki właśnie był zwyczaj, mówi św. Jan, ubierania ciała na pogrzeb. Tęgo rodzaju ubranie ciała do grobu suponowało z natury rzeczy uprzednie obmycie i namaszczenie ciała. Ciało Chrystusa zatem zostało normalnie i zgodnie z prawem i zwyczajami żydowskimi, w sposób kompletny i skończony, przygotowane na pogrzeb: obmyte, namaszczone i opasane, względnie obwiązane lnianymi taśmami. Nie wynika z tekstu św. Jana, czy bezpośrednio na Ciało był włożony całun, rzecz zrozumiąca, inny od Świętego Całunu z Turynu.

Że pogrzeb Chrystusa w Wielki Piątek był ukończony, na to wskazuje także analiza tekstów ewangelicznych, odnoszących się do zmartwychwstania Chrystusa, a mianowicie u św. Łukasza i św. Jana. Jak wynika z ewangelii św. Łukasza (24, 12), widok płócien pogrzebowych w próżnym grobie był powodem wielkiego zdumienia św. Piotra. Nie fakt, że grób był pusty, lecz widok płócien grobowych, bo na to zwraca uwagę św. Łukasz. W ich pozycji i układzie musiało być coś bardzo charakterystycznego, coś, czego nie umiał sobie wytłumaczyć i co go wprawiało w zdumienie. Skradzenie Ciała Chrystusowego nie wchodziło w rachubę. Złodzieje byliby wykradli Ciało razem z płótnami, którymi było związane i skrupowane, albo, w najlepszym razie, byliby zostawili płótna na miejscu, lecz nie w tej samej pozycji i układzie, lecz w nieładzie. Płótna owe zatem, widziane przez św. Piotra, a następnie przez św. Jana, musiały spoczywać w grobie w tej samej nietkniętej pozycji i układzie, w jakim spoczywały w Wielki Piątek na Ciele Chrystusa, z tą jednak różnicą, że wewnątrz były puste; nie było w nich Ciała Chrystusowego. Było to zjawisko, w swej istocie, podobne, względnie identyczne z wejściem Chrystusa do wieczernika przez zamknięte drzwi. Również

z opisu św. Jana (20, 4, 6) wynika ów charakterystyczny układ płócien w próżnym grobie. O. Lagrange¹⁶⁾ mówi, iż układ płócien w grobie, po zmartwychwstaniu Chrystusa, posiadał w sobie wyraźne cechy rewelacji, czegoś cudownego. To też widok ich dla św. Jana był przyczyną uwierzenia w cud zmartwychwstania Chrystusa (Jo. 20, 8). Układ płócien w grobie, próżnych, bez Ciała, mógł posiadać niewątpliwie cechy rewelacji i cudu pod tym warunkiem, że Ciało Chrystusa w Wielki Piątek było ubrane według praktykowanego, a dość jasno i wyraźnie nam podanego przez św. Jana, zwyczaju ubierania ciała na pogrzeb, że zatem było normalnie opasane i obwiązane płóciennymi taśmami, spoczywającymi na Ciele bezpośrednio albo, co jednak nie wynika z opisu św. Jana, pośrednio za pośrednictwem całunu. Inaczej trudno sobie ową cechę rewelacji i cudu wyobrazić. Układ płócien w grobie po zmartwychwstaniu Chrystusa, suponowany przez hipotezę nieskończonego pogrzebu, a tym samym przez teorię prof. Vignon'a, nie byłby zdolny wywołać tego cudownego skutku w dyspozycji psychologicznej apostołów, św. Piotra i św. Jana, jaki właśnie wywołał. Tym więcej, gdy się uwzględni to, że usposobienie apostołów po śmierci Chrystusa Pana było całkowicie sceptyczne, jak to wynika z ewangelii św. Łukasza (24, 11); relacja niewiast w wieczerniku o tym, co stwierdziły przy grobie, wydawała się apostołom, że tak powiem, prostą „bujdą“ (hygos), nie chcieli wierzyć. Żeby ta cudowna zmiana w psychice św. Piotra i św. Jana mogła powstać, potrzeba było silniejszego argumentu, aniżeli luźny i swobodny układ płócien w próżnym grobie, suponowany przez teorię prof. Vignon'a.

Twierdzi np. S. T. Bloomfield¹⁷⁾ i inni, że przedmiotem wiary św. Jana nie był cud zmartwychwstania Chrystusa, lecz relacja Marii Magdaleny w wieczerniku, iż zabrano Ciało Chrystusa z grobu. I oto dlatego, że, jak czytamy w wierszu następnym (Jo. 20, 9), apostołowie nie rozumieli jeszcze prorocत्व, mówiących o zmartwychwstaniu Chrystusa. Jest to jednak błędna interpretacja w. 9. Wiersz ten łączy się bardzo logicznie ze zdaniem poprzednim, a sens jego, właśnie w związku ze zdaniem poprzednim, jest ten: Św. Jan dopiero na skutek namacalnych dowodów uwierzył w cud zmartwychwstania Chrystusa, mianowicie na widok nietkniętych i nieporuszonych płócien w próżnym grobie. Dopiero teraz otworzyły mu się oczy

¹⁶⁾ *Evangile selon S. Luc*, Paris, 1921. *Evangile selon S. Jean*, Paris, 1925.

¹⁷⁾ *The Greek Testament*. London. 1841. Ad Jo. 20, 8.

i rozumiał prorocтва, mówiące o zmartwychwstaniu Chrystusa, których i on i inni apostołowie nie rozumieli dotąd. Z drugiej strony jednak tenże sam autor¹⁸⁾ podziela przekonanie Racine'a, iż układ płócien najwyraźniej wskazywał na to, iż Ciało Chrystusa nie zostało ukradzione.

Ponieważ z jednej strony „krytyka wewnętrzna“ Świętego Całunu przemawia bezwzględnie na korzyść jego autentyczności, a z drugiej strony egzegeza tekstów ewangelicznych prowadzi do wniosku, że pogrzeb Chrystusa w Wielki Piątek był ukończony, skutkiem czego obraz Chrystusa na Świętym Całunie nie mógł powstać w czasie trziedniowego spoczynku Chrystusa w grobie, nasuwa się pytanie, kiedy i w jakich warunkach w takim razie obraz Chrystusa powstał.

Odpowiedź na powyższe pytanie jest ta: Obraz Chrystusa Umęczonego i Ukrzyżowanego, znajdujący się na Świętym Całunie, powstał bezpośrednio po zdjęciu Ciała z krzyża i ułożeniu na przygotowanym całunie i to jeszcze u stóp krzyża albo też w przedsionku grobu, w czasie przygotowań do pogrzebu. Obraz ten powstał w bardzo krótkim okresie czasu, prawdopodobnie już na skutek bezpośredniego zetknięcia się Ciała z płótnem. Czy całun, na którym złożono Ciało Chrystusa po zdjęciu z krzyża, jest ten sam, który kupił Józef z Arymatei, nie wiadomo.

Zdania, że obraz Chrystusa na Świętym Całunie powstał bezpośrednio po zdjęciu z krzyża, broni Msgr. A. Stapyllton Barnes¹⁹⁾.

Czy powyższe twierdzenie jednak może uzasadnić racjami egzegetycznymi i archeologicznymi? Uważam, że tak.

Egzegeza tekstów ewangelicznych nasuwa wyraźnie przypuszczenie, że istniał w czasie pogrzebu Chrystusa Pana pewien moment, w którym Ciało, zdjęte z krzyża, było, zanim przystąpiono do pogrzebu, gdzieś tymczasowo ułożone, rzecz zrozumiała sama przez się, nie na gołej ziemi, lecz na jakimś płótnie, u stóp krzyża albo w przedsionku grobu. Św. Marek (15, 46), św. Łukasz (23, 53) i św. Jan (19, 38) mówią wyraźnie o zdjęciu Ciała Chrystusa z krzyża przez Józefa z Arymatei, używając przy tym określonego i technicznego terminu na zdjęcie z krzyża, a mianowicie słowa: „kathaireo“ (ś. Marek i ś. Łukasz) i słowa „airo“ (ś. Jan). Św. Mateusz natomiast (27, 46) mówi o bezpośrednim „wzięciu“, wzgl. „przejęciu“ (nie zaś „zdjęciu“

¹⁸⁾ The Greek Testament. Ad Jo. 20, 7.

¹⁹⁾ The Holy Shroud of Turin. London. 1933.

Ciała przez Józefa z Arymatei, zawinięciu w biały (sindoni kathara) całun²⁰) i złożeniu w grobie. Nasuwa się tedy przypuszczenie, że Ciało Chrystusa w chwili przystąpienia do pogrzebu już było z krzyża zdjęte. Rozróżnienie tych dwóch momentów, zdjęcie z krzyża i przejęcia Ciała w celu przygotowania go do pogrzebu, jest znacznie wyraźniejsze u św. Jana. Św. Jan mówi najpierw o zdjęciu Ciała z krzyża przez Józefa z Arymatei (19, 38), a następnie o wzięciu Ciała i przygotowaniu na pogrzeb przez Józefa z Arymatei i Nikodema łącznie, i to dopiero, gdy Nikodem przybył na Golgotę, przynosząc mirrę i aloes (19, 39, 40). To też jeszcze silniej nasuwa się nam wniosek, że Ciało Chrystusa w chwili, gdy Nikodem przybył z mirrą i aloesem, już było zdjęte z krzyża i ułożone prowizorycznie na całunie. Dopiero więc, gdy Nikodem przybył z tym wszystkim, co jeszcze było potrzebne dla pogrzebu, odbył się kompletny, przynajmniej substancjalnie i definitywny pogrzeb. Rzeczą pierwszorzędną i istotną, nigdy zaś drugorzędną, przy pogrzebie było obmycie ciała, namaszczenie i ubranie w płótna grobowe. Na to odmienne i różne znaczenie słów. z jednej strony „kataireo“ i „airo“ (zdejmuję z krzyża), z drugiej zaś strony „lambano“ (biorę do siebie, przyjmuję), użytych w opisie pogrzebu Chrystusa, zwraca uwagę O. Lagrange w komentarzu do ewangelii św. Jana. On również mówi wyraźnie, iż z opisu św. Mateusza zdaje się wynikać, że Ciało Chrystusa w chwili przystąpienia do pogrzebu już było z krzyża zdjęte. I stwierdza, że u św. Mateusza nie ma mowy o zdjęciu z krzyża²¹).

Interesującą jest uwaga S. T. Bloomfielda o celu, jakiemu przy pogrzebie służył całun. Mówi on, że sindon była to tkanina, względnie nakrycie z cienkiego płótna, używane w tym samym celu, co u nas prześcieradło, a także używane dla owinięcia zwłok i to przed pogrzebem albo zabalsamowaniem, kiedy to stosowano już lniane taśmy²²).

Z dotychczasowych rozważań wynikałoby, że Święty Całun z Turynu nie jest tym samym całunem, w którym Chrystus spoczywał w grobie, lecz innym, na którym Chrystus był ułożony po

²⁰) P. Jouon: Mt. 27, 59, sindoni Kathara, Rech. Sc. Rel. 24 (1934) 93.

²¹) P. Jouon: tamże.

²²) The Greek Testament. Ad Mt. 27, 59. The sindon was a web or wrapper of fine linen, which was used for the same purpose as our sheets, and also employed to roll around a corpse, previously to interment or embalming being then secured by linen bandages.

zdjęciu z krzyża, przed obmyciem i namaszczeniem, znana już była w wieku XVII. Pisze, między innymi, o Świętym Całunie z Turynu Marcin Geier, w niedużym dziełku o żydowskich zwyczajach pogrzebowych i żałobnych, wydanym we Frankfurcie nad Menem, po raz trzeci, w r. 1683. Przytacza on Sopranes'a i Chiffletius'a jako autorów, traktujących o płótnach grobowych Chrystusa i mówi, że ten ostatni obszerniej niż inni traktuje o tej materii. Otóż Chiffletius twierdzi o Świętym Całunie z Turynu, że w całun ten Ciało Chrystusa nie było zawinięte w czasie spoczynku grobowego, lecz spoczywało na nim chwilowo tylko przed namaszczeniem, bezpośrednio po zdjęciu z krzyża²³). Wszystkiemu jednak, co Chiffletius mówi o płótnach pogrzebowych Chrystusa, Geier nie daje wiary²⁴). Dla nas wątpliwości Geier'a nie mają znaczenia, gdyż w tym miejscu nam zależy tylko na samym stwierdzeniu, że opinia, według której Święty Całun z Turynu jest tym całunem, na którym Chrystus Pan spoczywał bezpośrednio po zdjęciu z krzyża, nie jest wcale nową.

Konkluzja. Wniosek, wypływający z całokształtu rozważań na temat Świętego Całunu z Turynu, jest ten, że na podstawie krytyki wewnętrznej tej świętej relikwii, Święty Całun z Turynu można, a nawet należy uważać za autentyczny całun Chrystusowy, oraz że, na podstawie tekstów ewangelicznych, odnoszących się do pogrzebu i zmartwychwstania Chrystusa, należy przyjąć, iż obraz ten na Świętym Całunie powstał bezpośrednio po zdjęciu z krzyża i ułożeniu na nim Ciała Chrystusowego, w czasie przygotowań do właściwego pogrzebu, w czasie bardzo krótkim, może nawet w okamgnieniu, skutkiem samego kontaktu Ciała z płótnem. Szybkie, momen-

²³) Martini Geieri Lipsiensis: De Ebraeorum luctu lugentiumque ritibus, e Sacris Sripturis praecipue nec non R. Mosis B. Majmon tit. Efel alisque, editio tertia, Francofurti ad Moenum, anno MDCLXXXIII. Cap. V. par. 10, pp. 58—64: Indumenta sepulchralia. Czytamy tam: Diffusior autem prae caeteris in hisce velis (sindones Christi) est Chiffletius supra citatus (Joh. Jac. Chiffletius: Lintea sepulchralia).. Hinc agit de sudario, quod fuerat super caput Christi, quod ipse censet esse Vesontinum; de sindone Taurinensi, qua ipse non fuisse involutum Christi corpus in sepulcro censet, sed tantum ante pollincturam, ex quo e cruce refixum est; de sindone Compendiensi, quam toti Christi corpori intra conumenti septa extrinsecus circumvolutam; supra institas ac sudarium Vesontinum opinatur; de sepulchralibus Christi fasciis; e quo lino, quo texturae modo sepulchralia Christi lintea sint texta; de velo circa coxas (p. 61).

²⁴) Verum, quam multa illic simplicem, immo vanam, postulant credulitatem, deprehendet facile, qui legerit (p. 62).

talne powstanie obrazu na Świętym Całunie jest możliwe, oczywiście tylko teoretycznie, nawet w świetle teorii prof. Vignon'a. Teoria prof. Vignon'a, która domaga się skorygowania pod kątem widzenia archeologicznym i egzegetycznym, nie jest jedyną możliwą teorią przyrodniczą, zdolną wytłumaczyć nam powstanie obrazu na Świętym Całunie. Istnieje ciągle jeszcze możliwość przeprowadzenia doświadczeń przyrodniczych na Świętym Całunie bezpośrednio, doświadczeń, które czekają na urzeczywistnienie. Rezultaty tych doświadczeń właśnie mogą potwierdzić wnioski, do których prowadzi studium egzegetyczne i archeologiczne Świętego Całunu.

Paryż

Ks. Kazimierz Borowiec.

AKTUALNE ZNACZENIE SŁÓW KONSEKRACYJNYCH.

Mam wrażenie, że istnieje jeden aspekt słów konsekuracyjnych, nie uwzględniany dostatecznie w poszczególnych dziedzinach teologii. Dogmatyka mówi o słowach konsekuracyjnych, o ile one powodują przemienienie, wzgl. dojście do skutku ofiary. Etyka podkreśla raczej sposób wypowiedzania tych słów, by stały się skuteczne i oblicza po prostu, ile słów konieczne należy wypowiedzieć, by one sprowadziły przeistoczenie. Prawo kanoniczne o tyle dotyka słów konsekuracyjnych, o ile mówi, że wolno używać języka liturgicznego każdego aprobowanego przez Kościół obrządku (c. 819).

Najbardziej powołane byłyby do omówienia znaczenia słów konsekuracyjnych liturgika i ascetyka. Atoli liturgika wyjaśnia pochodzenie słów konsekuracyjnych, o ile one zgodne są z Pismem św., wzgl. jak one brzmią w poszczególnych liturgiach, mówi też i o tym, że kapłan przy wymawianiu słów konsekuracyjnych spełnia rolę Jezusa, lecz już nie podkreśla aktualności słów. Ascetyka zaś po większej części ogranicza się do podkreślenia tajemnicy, jaka się odbywa, gdy kapłan konsekruje, że właśnie to chwila, w której Pan Jezus staje się obecny na ołtarzu i ofiaruje się, i że wobec tego dusze pobożne powinny skupić swoją uwagę i zdobyć się na żywsze i gorętsze akty wiary, nadziei, miłości itd.

Moim zdaniem, aspektem jeśli nie całkiem zapomnianym, to przynajmniej na pewno mało docenianym jest ta okoliczność, że słowa

konsekracyjne mają wartość dziś aktualną, nie w tym znaczeniu, że mają siłę sprowadzenia i dziś jeszcze obecności Jezusa, w co nikt nie wątpi, lecz w znaczeniu, że są one przeznaczone w całej pełni i dla nas dzisiejszych ludzi.

Zgadzamy się wszyscy z tym, że kapłan w chwili konsekracji występuje in persona Christi. Konsekracja nie jest bowiem ubrana ani w formę jakiejś modlitwy deprekatywnej, wypraszałej przemienienia, w rodzaju: „Przyjdź Duchu Św. i zamień w tej chwili chleb i wino w Ciało i Krew Jezusa“, — ani też w formę indykatywną, wskazującą w słowach na nadprzyrodzony skutek, jak np. w sakramencie Pokuty, gdy kapłan rozgrzesza, mówiąc: Ego te absolvo. Takiej formy indykatywnej we mszy św. nie ma, a mogła by brzmieć: „Ja teraz przemieniam ten chleb i to wino w Ciało i Krew Jezusa“. W czasie mszy św. konsekracja zawarta jest raczej w opisie historycznym ustanowienia Najśw. Sakramentu.

W kapłanie konsekrującym należy odróżnić jakby dwie osoby: opowiadającego ewangelistę i czyniącego (działającego) kapłana. I ważniejszą tu rolę spełnia ten czyniący kapłan, niż opowiadający ewangelista. Wszakże i Chrystus polecił Apostołom: „To czyńcie na pamiątkę moją“. Apostołowie mając coś czynić, a co czynić będą, spełniać to mają z myślą o Jezusie. Krótko mówiąc, kapłani naśladować mają wszystkie czynności, które Jezus spełnił przy ostatniej Wieczerzy. Opowiadający zaś ewangelista wymienia i wylicza czynności Jezusa, które ma spełnić czyniący kapłan.

Według opisu liturgicznego¹⁾, Pan Jezus konsekrując chleb, spełnił następujące czynności: 1. wziął chleb do ręki, 2. podniósł oczy do nieba, 3. dzięki czynił, 4. błogosławił, 5. łamał, 6. rozdawał i 7. mówił. Z tych 7 czynności najważniejszą stanowi mówienie. Bez mówienia bowiem słów sakramentalnych nie nastąpi przemienienie i ofiara. Inne czynności nie są istotne, stąd może je liturgia przesunąć na później, jak łamanie i rozdawanie, względnie można je rozumieć w sensie szerszym, by one w ogóle w czasie sprawowania ofiary w jakimś momencie nastąpiły, czemu istotnie staje się zadość w ciągu odprawiania liturgii mszalnej, zwłaszcza w kanonie.

Mimo to, że zasadniczo samo tylko mówienie słów konsekracyjnych jest istotne, kapłan w chwili konsekracji dopełnia również i tych innych mniej istotnych czynności. Kapłan 1. bierze chleb do

¹⁾ Według opisu ewangelicznego „dzięki czynić“ i „błogosławić“ jest przewidzianym to samo czynienie.

ręki, 2. podnosi oczy do nieba, 3. dzięki czyni (pochyla głowę), 4. błogosławi (znak krzyża), 5. łamie później, 6. rozdaje później i 7. zaraz mówi.

Możnaby sobie wyobrazić, że kapłan czyniący mógłby w tej chwili obejść się bez opowiadającego Ewangelisty, a więc nie mówiąc słów: *Qui pridie, quam pateretur* itd., lecz spełniając tylko same czynności. Oczywiście musiałby mówić słowa konsekuracyjne: „To jest Ciało, — ten jest kielich Krwi mojej“. To bowiem mówienie słów konsekuracyjnych już nie jest opowiadaniem ewangelisty, lecz czynnością czyniącego kapłana. Że musi mieć intencję w tej chwili przeistoczenia chleba i wina, to się samo przez się rozumie.

Oczywiście, że faktycznie nie wolno kapłanowi pod grzechem inaczej czynić, jak tylko trzymając się przepisów liturgicznych. „*Dicendum est, quod si sacerdos sola verba praedicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum, quia intentio faceret ut haec verba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiamsi verbis praecedentibus hoc non recitaretur. Graviter tamen peccaret sacerdos sic conficiens hoc sacramentum, utpote ritum Ecclesiae non servans*“ (św. Tomasz. III, q. 78. art. I ad 4).

Jeśli idzie o czynności przy konsekracji kielicha, jest ich pięć według opisu liturgicznego: 1. bierze kielich do ręki, 2. dzięki czyni, 3. błogosławi, 4. rozdaje i 5. mówi. Odpada tu podnoszenie oczu i oczywiście łamanie, na później odkłada się rozdawanie (jak n. p. w liturgii greckiej).

W rezultacie podkreślić tu chcemy fakt, że nie tyle więc opis historyczny w tej chwili jest istotny, lecz to, co kapłan czyni. Czyniąc naśladuje Pana Jezusa z Wieczernika.

Dokonawszy konsekracji czy chleba, — czy kielicha, kapłan za każdym razem przykłęka, podnosi postacie święte i znowuż przykłęka. Tej akcji podnoszenia kapłan już nie spełnia *in persona Christi*, lecz jako sługa Kościoła. Zresztą tego wielkiego podniesienia pierwotnie nie było, a zostało wprowadzone przez Kościół dopiero w 10—12 wieków po ustanowieniu Najśw. Sakramentu, kiedy powstał spór o chwilę, w której następuje przemienienie. Byli bowiem tacy, którzy utrzymywali, że dopiero po wymówieniu słów konsekuracyjnych nad kielichem chleb przemienia się w Ciało Pana Jezusa, a wino w Krew Najświętsza.

Przebieg konsekracji i wielkiego podniesienia można, dramatyzując mszę św. w następujący sposób przedstawić: Przy ołtarzu stoją

kapłan w środku, diakon z prawej, a subdiakon z lewej strony kapłana. Kapłan odmawia wszystkie modlitwy kanonu aż do chwili konsekracji. Gdy następują słowa: Qui pridie..., kapłan nieco się wycofuje, a na jego miejsce wstępuje Pan Jezus. Diakon wtedy z boku stojąc zaczyna recytować opis historyczny ostatniej wieczerzy. W miarę jak diakon opowiada, co Jezus czynił, to te właśnie czynności Jezus przy ołtarzu spełnia, nic na razie nie mówiąc. Jezus więc bierze chleb do ręki, podnosi oczy itd., a gdy diakon dochodził do słów „rozdawał, mówiąc“, wtedy dalsze słowa mówi sam Jezus, mianowicie słowa: „Bierzcie i jedzcie, bo to jest Ciało Moje“. Teraz Jezus na chwilę usuwa się od ołtarza, a w miejsce jego staje znowu kapłan, klęka, podnosi hostię i znowu klęka.

Diakon teraz w dalszym ciągu recytuje, a Jezus to czyni nad kielichem, tak samo jak przy chlebie. Po dokonany podniesieniu kielicha przez kapłana Jezus jeszcze raz przystępuje do ołtarza, „To, ile razy czynić będziecie, czyńcie na moją pamiątkę“. I znowu kapłan, przystąpiwszy do ołtarza, odmawia dalszy ciąg kanonu.

Może jeszcze lepiej dałoby się to przedstawić na srebrnym ekranie. Na przedstawieniu musiałby kapłan się wycofać, a w jego miejsce wstępowałby Jezus. Na ekranie można by przedstawić, jak kapłan po prostu na chwilę konsekracji przekształca się w Jezusa. Kapłan i Jezus wtedy zlewają się w jedno. Kapłan - Jezus wtedy bierze chleb do ręki, podnosi oczy itd.

Tak tedy należy po prostu powiedzieć, że w chwili konsekracji znika kapłan, a staje przy ołtarzu w tym kapłanie Chrystus.

Jak bardzo kapłan w tej chwili przedstawia Chrystusa, wynika i z tego, że przecież chleb zamienia się w Ciało Jezusa, a nie w ciało kapłana, chociaż kapłan przecież mówi: „To jest ciało moje“.

Można by zastosować tutaj jeszcze jedno porównanie nowoczesne. Do mikrofonu mówi jakaś osoba; ile znajdziemy nastawionych odpowiednio odbiorników radiowych, tyle razy ten jeden głos pomnaża się i mimo rozmnożenia jest tym samym i tym jednym głosem. I jeszcze doskonalsze porównanie, gdy uwzględnimy telewizję. Ta jedna osoba przed mikrofonem i tablicą nadawczą odbija się w odbiornikach telewizyjnych nie tylko co do głosu, lecz również co do postaci.

I pozwólmij naszej fantazji jeszcze w dalszym ciągu rozwinąć ten nowoczesny aparat. Ktoś w własnej osobie coś własnym głosem mówił do tego supra-radiowego i telewizyjnego aparatu, wszystko: i głos i wygląd przeniosły się na fale jakiegoś tajemnicze. Te fale od

chwili swego początku ciągle trwają w powietrzu, i ile będzie aparatów odbiorczych, i kiedykolwiek się te aparaty nastawi, czy dziś, czy jutro, czy za rok, tyle razy będzie mógł człowiek te fale chwycić, a tym samym ujrzeć swego mówcę i słyszeć jego głos.

Czyż ten ostatni wynalazek nie obrazuje nam w trafny sposób to, co właściwie dzieje się w rzeczywistości w czasie konsekracji? Jezus kiedyś w wieczniku raz powiedział słowa: To jest Ciało moje, to jest Krew Moja, — a dziś i po wieczne czasy, ilu jest i będzie kapłanów celebrujących mszę św., dokładniej: dokonujących konsekracji, tyle razy Jezus staje się obecny w kapłanie i co do osoby, i co do czynności, i co do słów.

Jak bardzo kapłan konsekrujący działa, mało powiedzieć: in nomine Christi, lecz: in persona Christi, warto przytoczyć zdanie św. Ambrożego, które czytamy w brewiarzu w oktawie Bożego Ciała. Doktor Kościoła pyta: *Consecratio quibus verbis est et cuius sermonibus?* i odpowiada sam: *Domini Jesu. Nam reliqua omnia, quae dicuntur, laudem Deo deferunt, oratio praemittitur pro populo, pro regibus, pro caeteris; — ubi venit, ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.* (De sacram. lib. 4, cap. 4). Dosadniej jeszcze wyraża się św. Jan Chryzostom: *Verum et tu, laice, cum sacerdote videris offerentem, ne ut sacerdote esse putes hoc facientem sed Christi manum invisibiliter extensam* (Hom. 60 ad pop. Antioch.).

I tutaj dochodzimy już do stwierdzenia pewnego faktu, mającego właśnie znaczenie aktualne. Jeśli kapłan konsekrujący jest po prostu alter Christus, to ten kapłan dziś w mej obecności konsekrujący jest Chrystusem przede mną stojącym. Mój Kościół staje się dzisiejszym wiecznikiem. Jeśli uczestnikami kiedyś w wieczniku byli: Piotr, Jan, Jakub... — to dziś są nimi: Władysław, Leszek, Witold... Mamy dziś, w roku Pańskim 1948 — uobecniony wiecznik z Jezusem, do którego przychodzimy my jako uczestnicy.

Stwierdzenie tego faktu jest bardzo ważne. Skłonni bowiem jesteśmy w czasie mszy św. sięgać gdzieś wstecz pamięcią do Jerolimy w zamierzchłe czasy i ubolewać, że tam w wieczniku nie mogliśmy być obecni. Tymczasem należy pamiętać, a nawet nastrojowo sobie uprzytomnić, że wszystko dokładnie to samo odbywa się przed nami dzisiaj w 20 wieku, że Jezus w osobie kapłana konsekrującego jest między nami, a my sami bierzemy ten sam udział w wieczniku, co kiedyś apostołowie. Nawet i Judasze się powtarzają.

I zrobmy teraz jeszcze jeden krok naprzód w rozważaniu aktualności wieczernika, a szczególnie aktualności już samych słów konsekracyjnych.

Jezus ma nam coś do zakomunikowania, nam ludziom z roku 1948. I musi to być istotnie coś ważnego, skoro Jezus w Swej mądrości wymyślił, a w Swej wszechmocy urzeczywistnił taki środek, by mógł do nas przemawiać, do nas dzisiaj. Jeśli słowa rozgrzeszenia mają znaczenie tak doniosłe dla człowieka i dzisiejszego, toć chyba i to, co Chrystus wobec nas mówił w chwili konsekracji, nie mniejszą musi mieć wartość dla dzisiejszego człowieka.

Choć kapłan wymawia według obrządku łacińskiego słowa konsekracyjne po cichu, to nie mniej są one ważne, a każdy wierny powinien je umieć na pamięć i uchem wiary wsłuchiwać się w to, co Jezus chce mu dzisiaj zakomunikować i co dla niego chce czynić.

Spróbujmy teraz zaktualizować słowa konsekracyjne.

Mówi tedy Jezus do dzisiejszych wiernych w naszym wieczerniku najpierw te słowa: *Accípíte et manducate ex hoc omnes... Accípíte et bibíte ex eo omnes...* Wiemy, że to zachęta zwrócona do nas, ludzi dzisiejszych do przyjmowania Komunii św. Jakie są racje, że przyjmujemy Komunię św. pod jedną postacią, o tym rozwódzić się tutaj nie potrzeba. Jeśli idzie o spożycie kielicha, to przynajmniej kapłan spełnia to życzenie Jezusowe dosłownie.

Niezbitym faktem, że na każdej mszy św. Jezus zaprasza nas do Komunii św. jest to, że powiada: *omnes*. A iluż faktycznie pójdzie za życzeniem Jezusa? Jak wiadomo, w pierwszych wiekach chrześcijanom po prostu nie mogło by w głowie się pomieścić, by ktoś uczestnicząc w Łamaniu chleba nie przystąpił też do Stołu Pańskiego, lecz tak dobrowolnie z udziału w uczcie ofiarnej się wykluczył. Taka *ex-communicatio* uchodziła za karę. Słusznie tedy powiada św. Chryzostom: „*Et unus sit nobis dolor, hac esca privari*“ (Hom. 60, ad pop. ant.).

Wprawdzie Kościół będąc interpretatorem myśli i życzeń Boskiego Serca, orzeka, że kto by nawet raz w roku i to w czasie wielkanocnym nie usłuchał tego wezwania Jezusowego, ten nie mógł by rościć pretensji do nazywania go jeszcze kochającym uczniem Jezusa.

Lecz kto uważnie wsłuchuje się co niedzielę, czy nawet codziennie w zachętę Jezusową w chwili konsekracji, ten nie omieszka pójść za życzeniem Boskiego Mistrza nie rzadko, lecz często. Oby tylko wierni istotnie zrozumieli i odczuli, że przy każdej konsekracji Jezus

powtarza swoje pragnienie właśnie wobec nich, ludzi dzisiejszych, że te słowa nie należą do jakichś pamiątek historycznych, lecz aktualnie zwrócone są do nich.

I dlaczego Jezusowi tak bardzo zależy, by i dzisiejsi ludzie często przystępowali do Stołu Pańskiego. Otóż i dalsze słowa Jezusa: Hoc est enim corpus meum. Po prostu dlatego, że otóż tu im daje swoje ciało.

Nowoczesny człowiek możeby żywił inne pragnienia, jego zdaniem, więcej realne, więcej namacalne. Niejeden pragnie dachu nad głową, inny lepszej pensji, a znowuż drudzy życzą sobie ulgi w cierpieniach i w ogóle pozbycia się cierpień. A cóż ten chleb, ten opłatek może im dać, co im daje to Ciało Jezusowe?

Mógłby Jezus tym wszystkim odpowiedzieć, że istotnie jest w stanie zaspokoić ich wszystkie życzenia zaraz i w hojnej mierze. Lecz czy im to przyniesie prawdziwe szczęście? Jezus zaś daje nam największy skarb, bo daje to ciało, które stało się ceną naszego odkupienia od istotnego nieszczęścia, t. j. grzechu i potępienia wiecznego. Daje ciało pod względem fizycznym najdoskonalsze, — poczęte z Ducha Świętego, zrodzone z przeczystej Matki - Dziewicy, — pod względem moralnym najświętsze, — pod obu względami: boskie; ciało, w którym mieszka pełnia bóstwa, — Boże Ciało. To ciało niegdyś prześladowane, zamknięte w więzieniu, skatowane, skrwawione, gwoździ przedziurawione, włócznią setnika przebite. Ciało ofiarowane na krzyżu za nas, t. j. za istoty mizerne, niewdzięczne, buntownicze.

Chciałbym wiedzieć, jaki oddźwięk powyższe słowa Jezusowe, dobrze zrozumiane, mogą znaleźć w duszach nowoczesnych, tych ludzi wysiedlonych, byłych więźniów i haeftlingów, — i tych wszystkich kategorii ludzi, którzy przeżyli ostatnią wojnę światową, i tych wszystkich ludzi powojennych, i w sercach sprawiedliwych i grzeszników. Do wszystkich serc skołatanych musi wstąpić nadzieja, gdy widzą, że na ołtarzu Jezus położył nam skarb największy i najprawdziwszy, przynoszący zbawienie duszy. Zwycięstwo nie polega tyle na natychmiastowym usunięciu cierpień i zła, ile na otrzymaniu sił do przetrzymania wszelkich dolegliwości i znalezienia szczęścia w duszy. A gdy zakwitnie sprawiedliwość i miłość w duszy człowieka pojedynczego, to i pokój zapanuje w społeczeństwach i narodach.

Jeszcze prawie wymowniejsze są słowa Jezusa, mówione nad kielichem: Hic est enim calix sanguinis mei. — Jakąż to siłę ma krew Chrystusowa? Jeśli krew Abła wołała do nieba, ileż bardziej krew

Jezusa woła do Boga. Jeśli krew zwierząt Starego Testamentu przynosiła oczyszczenie ciała, „jakoż daleko bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha Św. samego siebie złożył Bogu w niepokalanej ofierze, oczyści sumienie nasze od uczynków martwych, abyśmy służyli Bogu żyjącemu?“ (Żyd. 9, 14).

Jeśli krew baranka wielkanocnego, którą Izraelici pomazywali podwoje i progi swych domów, wstrzymała anioła od uśmiercenia pierworodnych w ludziach i bydłach, — o ileż silniejszą jest krew Baranka Bożego, która umie ratować ludzi od zagłady wiecznej. „Nunc ergo si viderit inimicus non postibus impositum sanguinem typi, sed fidelium ore lucentem sanguinem veritatis Christi, templi postibus dedicatum, multo magis se subtrahet“ (św. Chryz. Hom. 84 in Joan. cap. 19).

Novi et aeterni Testamenti. — Modne są dziś najrozmaitsze pakti, sojusze i przymierza celem lepszej obrony przed możliwym napastnikiem czy też dla wzajemnej współpracy. Ale by Bóg zechciał zawrzeć przymierze z ludzkością, o tym jakoś nowoczesny człowiek nie pamięta. A istotnie tak jest. I to istotnie jest coś nadzwyczajnego. Bóg, Pan absolutny, wszechmocny, zniża się do tego, by z ludźmi, z istotami z natury kruchymi i przemijającymi zawrzeć pakt przyjaźni i pomocy. Bóg ofiaruje człowiekowi swoją łaskę, a od człowieka żąda dobrej woli.

W Starym Testamencie Bóg zawarł był za pośrednictwem Mojżesza przymierze z Izraelitami. Bóg dał swoje przykazania i zobowiązał się, że o ile druga strona zachowywać je będzie, On jej błogosławić będzie. Lud się zgodził. I wówczas Mojżesz wybudował ołtarz i krwią ofiarną pokropił ołtarz i lud, mówiąc: „To jest krew przymierza, które Pan z wami zawarł“.

Izraelici niestety układu nie dotrzymali. Trzeba było zabiegać o nowe przymierze z Bogiem. I otóż dzięki Jezusowi Bóg zawarł z ludźmi nowe przymierze, które zostało przypieczętowane tym razem już nie krwią zwierzęcia, lecz Krwią samego Baranka Bożego. A że ta krew jest Krwią samego Syna Bożego, stąd to nowe przymierze przetrwa po wszystkie czasy, — będzie aeternum.

Na ołtarzu, gdzie stoi kielich z krwią Jezusową, przymierze Boga z nami na nowo zostało potwierdzone i przytwierdzone. Na podstawie tego przymierza zobowiązaliśmy się Bogu oddać należny Mu hołd, uznać Jego wszechwładztwo, Jego prawa i przykazania, co właśnie czynimy, ofiarując Bogu w chwili konsekracji w całopalnej ofierze

Jego własnego Syna, a naszego brata „kość z kości i krew z krwi naszej“.

Ile razy człowiek z epoki samolotów raketowych i bomby atomowej słyzy słowa Chrystusa, potwierdzające przymierze Boga z ludźmi, musi uświadomić sobie, że jest Bóg i Jego prawo i Jego królestwo, że człowiek ma wolny dostęp do Boga, że może do Boga powiedzieć z całą dziecięcą prostotą: Ojciec nasz, któryś jest w niebieszech, i oczekiwać z ufnością łask potrzebnych mu do zbawienia. I te nadzieje te słowa o przymierzu wiecznym wzbudzić mogą w sercu człowieka miotanego na burzliwych falach zwątpienia, czy też palonego ogniem wyrzutów sumienia i grzechu!

„Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum“. Krew Jezusa właściwie wylana jest za wszystkich, lecz nie wszystkim przyniesie odpuszczenie grzechów. Nie dlatego, iżby sama w sobie nie miała ku temu siły, lecz dlatego, że niektórzy z własnej swej winy pogardzą nią, a nawet ją znieważą. I tutaj człowiek nowoczesny sam sobie musi, ilekroć razy te słowa na mszy św. słyzy, dopowiedzieć, do której kategorii on musi się w tej chwili zaliczyć. Broń Boże, aby ta Najświętsza Krew dla niego miała być wylana nadaremnie.

Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. — Kościół św. nie może nie usłuchać zlecenia i rozkazu swego Założyciela. Codziennie o każdej chwili powtarza się bezkrwawa Ofiara. I zawsze też wspomina o Jezusie, o Jego błogosławionej męce, o Jego zmartwychwstaniu i chwalebnym wniebowstąpieniu. Właśnie zaraz pierwszą modlitwą po konsekracji jest modlitwa odnawiająca pamięć o Chrystusie (Unde et memores).

Tak bardzo Jezusowi zależało na tym, aby tę ofiarę powtarzać tak często na Jego pamiątkę. Bo nie wolno zapomnieć o Nim i o Jego dziele odkupienia, jakiegokolwiek czasy miałyby nastąpić. Ludzie i XX wieku mają utkwilić swój wzrok w tej tak promiennej tęczy, unoszącej się nad ołtarzem na znak wiecznego pojednania ludzi z Bogiem, aby pożywając Ciało i Krew Jezusa dostępowali i dziś owoców krwawej męki i śmierci Jego.

O wielu rzeczach nowoczesny człowiek może, a czasami musi zapomnieć, ale o fakcie odkupienia nas przez Jezusa zapomnieć nie wolno. Jeśli Izraelitom nie wolno było puścić w niepamięć cudownego wyjścia z ziemi egipskiej, jeśli na pamiątkę tegoż opatrznosciowego zdarzenia spożywali rokrocznie baranka paschalnego, czyż

wolno by miało być człowiekowi zapomnieć o wyjściu chyba nie mniej cudownym ludzkości całej z niewoli grzechu?

W dawnych czasach podczas przemienienia kielicha diakon zwracał się do ludu, wołając: *Mysterium fidei*. A może i sam lud tymi słowy wyrażał swoją wiarę w chwili konsekracji. Dziś kapłan sam, już nie in persona Christi, lecz jako sługa Kościoła wypowiada te słowa w trakcie mówienia słów konsekracyjnych nad winem.

Zaiste, jędrniej i krócej nie mógł Kościół w słowach wyrazić tego wszystkiego, co dzieje się przy ołtarzu w chwili konsekracji. Zwykle tak bywa, że gdy stajemy się świadkami jakiejś niezwyklej rzeczy, albo wcale nie zdobywamy się na żadne słowa, jakby nam głos ugrzązł w gardle, albo tylko na krótki, lecz tym bardziej wymowny okrzyk. Tomasz niewierzący, przekonawszy się naocznie i namacalnie o zmartwychwstaniu Jezusa, pada na kolana i wydobywa z swej duszy, którą nurtują najrozmaitsze myśli i uczucia, tylko te dwa słowa: „Pan mój i Bóg mój“.

Tajemnica wiary! Nie kusimy się wcale, by istotnie wyrazić to wszystko, co w powyższych słowach się mieści. Wszakże to jest tajemnicą, ciągle jednak żywotną, ciągle jednak aktualną.

Zdaje się, że nie pomyliliśmy się, twierdząc na początku, że istotnie za mało podkreśla się aktualne znaczenie słów konsekracyjnych. Nie idzie tu o to aktualne znaczenie, polegające na tym, że słowa konsekracyjne sprowadzają obecność Jezusa, lecz o znaczenie, jakie one mają dla wiernych i dziś i po wszystkie czasy.

DLACZEGO KOŚCIÓŁ POŚWIĘCIŁ MATCE BOSKIEJ DZIEŃ SOBOTNI.

Kult Najświętszej Marii Panny sięgający początków Kościoła w sposób szczególny rozwinął się po Soborze Efeskim. Odtąd zaczęto Matce Bożej poświęcać kościoły, że wspomnę bazylikę liberiańską Matki Bożej Większej w Rzymie, poświęconą przez Sykstusa III (432—440), oraz wysławiać Ją początkowo w okresowym officium kanonicznym (suche dni grudniowe, oktawa Bożego Narodzenia).

Wkrótce powstają ku czci tajemnic maryjnych specjalne officia i formularze mszalne, a z ich części wspólnych tworzy się z kolei *Commune festorum BMV*.

Na wzór piątku poświęconego św. Krzyżowi i Męce Pana Jezusa, sobota zostaje przeznaczona ku specjalnej czci Najśw. Marii Panny. W średniowieczu sobotni kult maryjny tak się rozwija, że sobota staje się do pewnego stopnia tygodniowym świętem Matki Bożej.

Pierwszym objawem czci Marii w sobotę są maryjne Msze św. wotywnie na ten dzień. Dwa formularze takich Mszy znajdujemy już w zbiorze Alkuina (804).

W wieku X dołączono officium o Matce Bożej, prawdopodobnie wówczas odmawiane po officium dnia: taki zwyczaj, o ile dziś wiadomo, był zapoczątkowany w opactwie benedyktynów w Einsiedeln i przyjął się w wielu miejscach. Później Urban II na Synodzie w Clermont (1095) rozszerzył tę praktykę na cały Kościół. Według kroniki Geoffry'a, przeora z Vigeois, postanowiono na wspomnianym Synodzie „*Ut horae Beatae Virginis quotidie dicantur Officiumque eius diebus sabbati fiat*“.

Od wieku XIII praktyka wielbienia Marii przez Officium i Mszę sobotnią staje się oficjalną i powszechną.

Z innych praktyk sobotnich ku czci Matki Bożej wspomnieć należy powstrzymanie się od robót jak w niedzielę przynajmniej przez część dnia, przerywanie podróży od Nony sobotniej, wreszcie post sobotni, który ustanowiony zresztą z innych motywów¹⁾ otrzymuje w średniowieczu nowe maryjne znaczenie.

¹⁾ Papież Innocenty I wyjaśnia, że jak każda niedziela w ciągu roku jest dniem radości na pamiątkę Zmartwychwstania Chrystusa Pana, tak każdy piątek i sobota na pamiątkę smutku ostatnich dwóch dni Męki winny być obchodzone postem.

Do utrwalenia się praktyki poświęcenia soboty ku czci Matki Jezusowej przyczynili się wiele Ojcowie Karmelici, którzy od wieku XIV-go rozszerzając szkaplerz, pouczają o przywileju sobotnim.

Najnowszym maryjnym nabożeństwem sobotnim jest praktyka pierwszej soboty miesiąca, poświęconej Niepokalanemu Sercu N.M.P

Powstaje pytanie: dlaczego dniem Matki Bożej jest sobota, a nie inny dzień tygodnia. Prawda, że obecnie wszystkie dni tygodnia są zajęte, w średniowieczu jednak było jeszcze w czym wybierać.

Kwestia ta interesowała już średniowiecznych liturgistów, teologów, a nawet poetów. Największy ówczesny liturgista Durand z Mende (†1296) podaje aż pięć racji dlaczego sobotę wybrano na dzień maryjny. Jego wywody powtarzają następnie inni pisarze.

Pierwszym motywem, który według Duranda wpłynął na wybór soboty, jest okoliczność, że sama Matka Boska wybrała ten dzień ku Swej czci szczególnej. Mianowicie w jednym z kościołów Konstantynopola znajdował się obraz Marii. Każdego piątku wieczorem, obraz zwykle zasłonięty, odsłaniał się bez współdziałania ludzkiego i był odsłonięty aż do niesporów sobotnich, po czym sam się zasłaniał aż do następnego piątku. Przez ten cud Maria chciała dać do zrozumienia, iż pragnie, aby Ją czczono szczególnie właśnie w sobotę. Opis tego cudu był powtarzany w średniowieczu w różnych wariantach, przy czym podawano nawet nazwę świątyni, „Lucerna, Luzerne, Frauenmünster“.

Drugim powodem jest ta okoliczność, że jedyna Maria zachowała wiarę w swego Syna Jezusa w Wielką Sobotę, kiedy On spoczywał w grobie. Św. Bonawentura, podając ten argument, konkluduje: „Dlatego cały Kościół wprowadził zwyczaj bardzo odpowiedni — poświęcił każdą sobotę roku czci i wysławianiu tej Dziewicy“.

Zdanie, że Maria jedyna zachowała wiarę w W. Sobotę, nie wytrzymuje krytyki teologów. Już św. Robert Bellarmin stwierdza na podstawie ewangelii św. Jana, (rozdz. 19 i 20), że również Maria Magdalena nie utraciła wiary, kiedy Jezus umarł.

Trzeci powód, cytowany przez Duranda, podaje już w w. XII Jan Beletth w swoim „Rationale“, mianowicie: sobota to „introitus ad dominicam diem“. Sobotą to brama, przez którą wchodzi się do Królestwa niebieskiego, figurą zaś tego ostatniego jest niedziela. Wypada więc uczcić bramę niebieską, zanim odda się cześć niebiosom.

Czwarty motyw można ująć krótko: jest słuszną rzeczą, aby uroczystość Matki poprzedziła uroczystość Jej Syna.

Ostatni powód cytowany przez Duranda spotykamy już w w. XI u św. Piotra Damiana, wielkiego propagatora sobotniego kultu maryjnego: „Szabat oznacza odpoczynek, ponieważ czyta się, że w tym dniu Bóg odpoczął. Czyż nie jest więc rzeczą słuszną, aby ten dzień poświęcić Najświętszej Dziewicy, którą Mądrość obrała sobie na mieszkanie i spoczęła w Niej, jak na najświętszym łożu.

Myśl tę wyraża sekwencja średniowieczna *Jubilemus in hac die* w następującej strofie:

Hodierna lux diei
 Dies fuit requiei
 Plasmatoris omnium;
 Sic quievit in Maria
 Dum ipsius in hac via
 Virgo fit hospitium.

Ta sama sekwencja w dalszej strofie podaje jeszcze inny motyw.

Dum transis ad gaudiosum
 Diem relinquens poenosum.
 Dies est haec media;
 Haec de poenis nos educit
 Mediatrix, et adducit
 Ad superna gaudia.

Przejdziem od smutnego piątku do radosnej niedzieli jest sobota. Maria, jako pośredniczka, wyprasza nam darowanie kary i wprowadza do nieba. Sobota dzień środkowy, pośredni jest symbolem Maryi, pośredniczki łask.

Warszawa

Ks. Tadeusz Sitkowski.

NOWY EWANGELIARZ POLSKI Z XVI W. (EWANGELIARZ PUŁAWSKI)

Najstarsze przekłady polskie Pisma św. nie zachowały się, wiadomo tylko, że przedstawiały typ dwojaki, jeden mieścił tłumaczenie pełnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, drugi zaś jedynie wybór ustępów, które czytano w czasie mszy św., a więc głównie wyjątki z Nowego Testamentu. Wybór perykop ewangelicznych (ewangeliarz) oraz lekcji z listów apostołskich (epistolarz, lekcjonarz), przeznaczony dla celów liturgicznych, musiał zjawić się u nas bardzo wcześnie — podobnie jak u innych narodów¹⁾ — ale wskutek częstego używania uległ do tego stopnia zatracie, że nie zostawił po sobie większych śladów, wobec czego rekonstrukcja pierwotnej postaci tegoż jest kwestią bardzo trudną i nie prędko da się zrealizować. O wiele lepiej rysuje się sprawa psalterza, drugiej książki w zaraniu chrześcijaństwa u nas bardzo często używanej, ponieważ oprócz tekstu z XIV w. (Ps. Floriański) zachowało się kilka redakcji późniejszych, które dały podstawę do badań Nehringa, Brücknera, ks. Fijałka i innych, tymczasem staropolskim przekładom N. Testam., t. j. księdze będącej najważniejszym źródłem nauki chrześcijańskiej, poświęcono dotąd jedynie kilka wzmianek przygodnych, osobno zaś tłumaczeń tych jeszcze nie rozpatrywano. Stan ten wyjaśnia się częściowo, jak wiadomo, zatrąta pierwotnych przekładów N. T., które znane są jedynie z niewielkich urywków lub z glos rozproszonych po dawnych kazaniach łacińskich²⁾, (jedeny większy tekst z końca XV wieku w rękop. Zamojskich (= ZZ) nie wykracza poza początkowe rozdziały św. Mateusza, Łukasza i Jana), ale w dużej mierze wynika to również z tej przyczyny, że poszukiwaniu i badaniu starych zabytków językowych poświęca się zbyt mało uwagi, a na studia filologiczne patrzy się z wysoka. Przekłady Pisma św. miały, co nieraz podkreślano, dla wyrobienia języka literackiego ogromne znaczenie, wydobyć ich na światło dzienne oraz szczegółowe zbadanie zasługiwało już dawno na baczną uwagę, tymczasem rzeczy te traktuje się z zadziwiającą wprost obojętnością. Nie wchodząc w rozbiór przyczyn takiego stanu, wystarczy nadmienić, że w różnych kompendiach powtarza się zwykle wyniki prac

¹⁾ Zob. wstęp do Ewangeliarza Jana z Sącza, druku Unglera (=EU), str. LXXXII nn (= Bibl. Pis. Polskich PAU, nr 87, Kraków 1947).

²⁾ Zob. tamże s. LXXXIV.

Brücknera, który zbadał wprawdzie masę zabytków, ale z pewnością nie dotarł do wszystkich i wypowiadał w tej kwestii sądy zupełnie sprzeczne. Oto w recenzji na Przegląd językowych zabytków J. Łosia pisał on m. in., że u nas „ewangelie nie raz jedyny³⁾ przekładano“⁴⁾, później zaś twierdził już inaczej: „Przekłady Pisma świętego zaczynają się w drugiej połowie XIII w...; w w. XIV otrzymaliśmy przekład ewangelii, a w r. 1455 całej Biblii. Przekładu dokonywano stałe t y l k o r a z⁵⁾, ale pierwotny przekład nagińano ściślej do łaciny, a język sam odnawiano“⁶⁾. Argumentów, które dały podstawę do drugiego ujęcia kwestii tłumaczeń NT, Brückner nie wymienił; pomijając lukę tę, trzeba jednak zaznaczyć, iż wychodząc nawet z jego interpretacji, można dopatrywać się dwu odmiennych redakcji w przekładach staropolskich, t. j. wydzielić a) przekład swobodny, b) przekład dosłowny. O „nagińaniu“ tłumaczeń późniejszych do łaciny pisał on wyraźniej w rozbiorze psalterza⁷⁾ — w odniesieniu do N. T. sporo śladów podobnej tendencji zachował EU⁸⁾, — charakteryzując zaś inne działy Pisma św., zwracał on głównie uwagę na innowacje językowe, np. przy rozbiorze stosunku tekstu ZZ do pierwszych wydań drukowanych, także do Leopoldy⁹⁾, a wskutek tego nie dostrzegł, że okazem drugiej redakcji jest nawet przekład z XV w., t. j. ZZ, ponieważ dostosowano go już do łacińskiej wersji krytycznej, usuwając różne wtręty leksykalne; ogólnikowo stwierdza to uwaga, podana tuż po nagłówku w ZZ: *cor(r)ectum est!*

Przy oznaczaniu drugiej redakcji przekładów NT cecha ta jest ważniejsza, niż „nagińanie“ wersji polskiej do łaciny, dlatego przytoczymy tu kilka przykładów, które na redakcję tę rzucają ciekawe światło. Za podstawę do porównań posłuży tekst EU, gdyż mimo wyraźnego „dostrojenia“ językowego do łaciny zachowano w nim bez naruszenia wtręty leksykalne, które redaktor ZZ pousuwał. N. p. Ł 2, 51 brzmi w ZZ: *A matka jego chowała wszystkie słowa ty w sercu swoim*, tymczasem wersja starsza ma tu dodatkowo *nosząc* (przed słowem: *w sercu*; zob. EU. 27¹⁰⁾), *zgromadzając itp.*, co odpo-

³⁾ Rozstrzelono tutaj tylko.

⁴⁾ Rozpr. Wydz. Filol. PAU t. 54, s. 263, Kraków 1916.

⁵⁾ Podkreślono tutaj tylko.

⁶⁾ Brückner, Średniowieczna proza polska s. 5, Kraków 1923 (= Bibl. Narod. ser. I nr 68).

⁷⁾ Tenże, Liter. religijna w Polsce średniowiecznej II s. 29, W. 1903.

⁸⁾ Zob. wstęp do EU s. CVIII.

⁹⁾ Brückner, Liter. relig. II 70, 86 n.

wiada wyrażeniu *conferens* starszych tekstów łacińskich¹⁰⁾. — Podobny objaw jest u Ł 5, 4: *rozwińcie sieci wasze na jęcie*, ponieważ usunięto stąd dodatkowy wyraz *ryb*, zachowany np. w EU 36₁₆, a oznaczony jako wtret półnawiasem u Seklucjana: (ryb)¹¹⁾. — Werset Mt 1, 18 brzmi: *naleziona jest w żywocie mając z ducha św.*, a włącz bez dodatkowego *plod*, zachowanego jeszcze w EU¹²⁾. Jak widać stąd, piętnastowieczny przekład rękopiśmienny ZZ przedstawił stadium nowsze niż tekst zachowany w najstarszym druku polskim Pisma św., t. j. w Ewangeliarzu Unglera, zredagowanym przez Jana z Sącza. Bardzo znamienity jest sposób traktowania owych wtretów przez Leopolitę, redaktora Biblii z 1561 r., zachowany bez zmian także w wydaniach N. T. z 1564—1568 r. (zob. niżej).

Wspomniany paleotyp EU, pochodzący z lat dwudziestych XVI w., znamy z fragmentarnego tylko unikat. W pierwszej połowie tego wieku druków podobnych było więcej, ale spotkał je los znacznie gorszy, gdyż zaginęły prawie doszczętnie. Pośrednio świadczy o istnieniu jakiegoś ewangeliarza np. kalendarz Michała z Wiślicy na rok 1539. Autor tegoż, podając perykopy ewangeliczne na każdą niedzielę, nie oznaczył ich nagłówkami takimi, jak np. nasze kalendarze, ale cytował wszędzie ułomek jakiegoś wersetu z przypadającej na dany dzień perykopy. Sam fakt ten pozwala sądzić, że autor miał na oku jakiś nieznan nam ewangeliarz drukowany, trudno bowiem przypuszczać, żeby cytaty dotyczyły tekstu, krążącego w postaci rękopiśmiennej. Ale owe drobnitkie strzępy tekstu przykuwają naszą uwagę z innego jeszcze powodu. Oto brzmienie ich różni się niekiedy dosyć wyraźnie od wersji występującej w znanych nam dziś tłumaczeniach NT, zob. np. hasła podane na niedz. 17—20, 31, 43, 49 itd.¹³⁾, a różnicą owa może być echem jakiegoś przekładu zaginionego. Czy był to już, podobnie jak ZZ, tekst krytyczny, czy też odznaczał się takimi jak EU wtretami, tego z podanych w kalendarzu urywków poznać się nie da.

Zadnych trudności nie sprawia pod tym względem ewangeliarz (czy raczej plenariusz, bo są tam i urywki z listów apost.) znany pod nazwą *Postyli polskiej* (= Pp), który cenny jest jako najstarszy kompletny zbiór perykop na wszystkie niedziele i święta doroczne,

¹⁰⁾ Zob. EU s. CV.

¹¹⁾ Tamże s. CVI.

¹²⁾ Tamże s. CVII.

¹³⁾ Przedruk urywkowych wersetów z Kalendarza na r. 1539 zob. w EU s. CXXXVIII n.

a częściowo też na dni postne. Dorywcze porównanie EU z tekstem Pp świadczy bowiem, że wersja ostatnia wtrętów leksykalnych nie zawiera, a więc przedstawia już jakąś wersję krytyczną. Uwaga powyższa dotyczy jednak tylko nowszych wydań Pp (było ich około 8, zob. wstęp do perykop, które przedrukowano stąd w EU jako Dodatek V: s. 123 n.), nie zaś zaginionej edycji pierwotnej, która mogła też mieć tekst nieco odmienny. Do ostrożności tej skłania nas dopisek, jaki czytamy na tytule najstarszej edycji zachowanej (Kraków, 1557, u Wirzbięty; unikat znajdujący się w Szwecji): „teraz nowo z większą pilnością niżli przedtym wyrobiona“. W tych warunkach nie można wykluczać, że edycja pierwotna była bardziej zbliżona (też co do wtrętów) do tekstu EU, a raczej do jego wzoru, który Jan Sandecki przerobił na EU. Mimo tego, że zachowany w Pp przekład jest najstarszym okazem ewangeliarza, nie doczekał się jeszcze bliższego rozbioru. Przed wiekiem miał się zająć nim ks. Juszyński, głównie w celu zbadania stosunku do pism Reja (zob. Dykcjonarz II 134, Kraków 1820), ale zamiary te spełżyły na niczym tak, iż do dziś nie wiemy z pewnością, czy Pp wyszła ze środowiska katolickiego, czy też z kół nowowierczych, na co wskazywałyby dodane wiersze Rejowe. Zbiorem tym, jak sądził Kolbuszewski, posilkowali się nie tylko katolicy, ale też protestanci. Zdaniem tegoż autora Pp wyszła od ludzi, pozostających w bliskich stosunkach z domem Bonarów¹⁴). Ostatnia edycja Pp ukazała się w 1581 r. (w Królewcu), później jej nie wznawiano już, ponieważ pod koniec XVI w. (w r. 1593, nie zaś 1579, jak podaje Korbut) ukazał się ewangeliarz Wujka (Ewangelie y Epistoły tak niedzielne iako y Świąt wszytkich, które w kościele katolickim według Rzymskiego porządku przez cały rok czytają), który wyparł podobne druki akatolickie zupełnie i miał ponad 20 wydań¹⁵).

Od drugiej połowy XVI wieku używano dla zaspokojenia potrzeb liturgicznych również pełnych wydań NT, które umieszczały w tym celu przy końcu druku rejestr perykop z ewangelii i listów, czytanych w czasie mszy św. Pierwszy taki rejestr umieścił J. Seklucjan już w częściowej(!) swej edycji NT z 1551 r.¹⁶), dalsze spotykamy w wyd. Szarffenberga z 1556 r., w Biblii Leopoldy z 1561 r. i w sze-

¹⁴) K. Kolbuszewski, *Postylografia polska XVI i XVII wieku* 107. Kr. 1921.

¹⁵) Estreicher, *Bibliogr. t. XXXIII s. 384—6*, Kraków 1939.

¹⁶) Zob. Warmiński, o. c. 310; zob. tamże ciekawe uwagi o liczeniu Seklucjana na pokup dzieła wśród katolików.

regu wydań późniejszych (z pewnymi modyfikacjami). Ubocznie o dodatkach tych dał informację Brückner, jednak nie zbyt ściśle. Zaznaczywszy bowiem słusznie, że wersja NT w Biblii Leopolda różni się od tekstów NT z 1556 r., zaznaczył dalej: „(Leopolda) powtórzył tylko rejestr obszerny; zresztą ks. Jan opracował oba Testamenty“ (w wyd. z 1561 r.)¹⁷⁾. Istotnie jednak oba te rejestry się różnią, każdy cytuje urywki wedle swej edycji (dla braku paginacji podano wszędzie początek i koniec perykopy), a ponadto mają odmienny układ; np. lekcje na dzień św. Szczepana, św. Jana itd. w NT z 1556 r. są wśród perykop niedzielnych, tymczasem w wyd. z 1561 r. podano je wśród perykop świątecznych. Pomyłka nie jest, jakby się zdawało, drobiazgiem, dowodzi bowiem, że autor nie zwracał uwagi na perykopy, które wchodziły w skład ewangeliarza. Że niedoceniecie ewangeliarza, książki należącej zwykle do pierwszych zasobów piśmiennictwa, stawało się coraz większe, widać z kompendiów podręcznych, np. Jocher wyliczył jeszcze cały szereg druków takich osobno¹⁸⁾, Korbut zaś nadmienił jedynie o zbiorku Wujka (zob. wyżej), wspomnianą zaś wyżej Pp odniósł do postyll właściwych, chociaż nie ma tam ani śladu kazań¹⁹⁾.

Ponieważ spora ilość perykop ewangelicznych weszła do postyll właściwych, przeto przy badaniu ewangeliarza należałoby i na nie zwrócić bliższą uwagę, głównie z dwu powodów. Po pierwsze dlatego, że perykopy owe bywają czasem dosyć zagadkowe, np. w Postylli Seklucjana (z 1556 r.)²⁰⁾, Reja (od 1557) itd., po drugie zaś ze względu na dosyć późną datę naszych ewangeliarzy zachowanych. Tutaj kwestię tę zostawiono na uboczu, gdyż wskutek zawikłań powojennych zbiór Seklucjana stał się niedostępny.

Stare ewangeliarze mają na ogół język bardziej archaiczny niż odpowiednie pełne teksty NT. U tych Słowian, którym udało się ocalić starsze okazy podobnych zabytków, spostrzeżenie to łatwo poprzez rozbiorem szeregu cech językowych. Analogiczny stosunek istniał zapewne też w naszym piśmiennictwie początkowym, ale dla uzasadnienia tej hipotezy brak na razie materiału rzeczowego. O pewnych różnicach ogólnych, zachodzących między pełnym tekstem NT, a wersją ewangeliarzową, wspomniano już we wstępie do EU

¹⁷⁾ Brückner, Liter. relig. II. 85.

¹⁸⁾ A. Jocher *Obraz bibliograficzno-histor. literatury i nauk w Polsce*, II. 308 n., Wilno, 1842.

¹⁹⁾ Korbut, *Literatura polska* I² 342 i 297, Warszawa 1929.

²⁰⁾ Warmiński o. c. 357, 421, a zwłaszcza 430.

Ordo Episto
 larū et Evan
 geliorū Dāmini
 calū Joān
 nī 1 5 4 3
 Fratres *et* *et* *et*
 Jesus Maria
 Joseph
 Caspar Melchior
 Baltazar

s. XCIX n.; o kilku zmianach dawnych w samym doborze perykop niedzielnych zob. tamże s. LXXXVIII n.

Jak widać z powyższego szkicu, zbadanie staropolskiego ewangeliarza nastęrcza sporo trudności; największą sprawia zatrata starszych przekładów. Uwzględniając taki stan rzeczy, łatwo będzie pojąć, że wiadomość o odkryciu pełnego ewangeliarza z 1513 roku obudziła wśród badaczy wielkie zainteresowanie. Zabytek znaleziono w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie (pod nr 2408; dawniejsza sygn. 270), dokąd dostał się ze zbiorów w Puławach. W inwentarzu podaje się go jako kodeks z 1513 roku, tę samą datę wypisano na grzbiecie książki. Gdyby informacja ta była ścisła, — oparto ją na łacińskiej kartce tytułowej — to badanie staropolskiego ewangeliarza, względnie też całego N T, weszłoby niewątpliwie na nowe tory, nie jedną zawiałą zagadkę dałoby się zapewne rozwiązać... Pobieżne przestudiowanie rękopisu dowiodło jednak, że kodeks to znacznie młodszy, pochodzi bowiem z 1573 roku (w napisie tytułowym „7“ jest istotnie zbliżoną do jedynki! zob. zdjęcie), a wskutek tego doniosłość jego dla wspomnianych pytań jest znacznie mniejsza. Właściwą wartość tego kodeksu, da się określić tylko drogą zbadania samego tekstu, przez drobniagzowe zestawienie ze starszymi przekładami N T, z ewangeliarzami takimi jak EU, Pp itp.

Zanim praca tego rodzaju dojdzie do skutku, — poprzedzi ją zapewne przedruk całego zabytku, gdyż najstarszy to nasz ewangeliarz pisany — podamy obecnie krótki ogólny opis kodeksu oraz parę uwag o samym przekładzie, które nasunęły się przy dorywczej lekturze ²¹⁾.

Rękopis puławski liczy 380 stron drobnego formatu (163 mm × 105 mm), ale zapisana jest też okładka pierwsza (bez num.) i ostatnia tegoż (= 381 strona); paginacja nowa. Niektóre pomyłki tekstu pozwalają sądzić, że jest to kopia ze starszego już rękopisu. Kodeks mieści się w oprawie z bukowych deszczulek, pokrytej żółtobrunatną skórą z odciskami, na których występują postacie alegoryczne z podpisem: Spes, Charitas itd. Z dwu klamerek do zamykania zostały tylko ślady. Piśmo jest wyraźne (na ogół bez znaczków diakrytycznych, zob. niżej) i przypomina z lekka kursywę, wstawki łacińskie (w nazwach niedziel, tytułach perykop itd.) mają sporo skrótów, ale dają się dosyć łatwo odczytać. Niektóre ważniejsze miejsca tekstu, nazwy

²¹⁾ Za pomoc przy odszukaniu zabytku składam wyrazy podziękii p. drowi M. Wierzbickiemu, kustoszowi Biblioteki Czartoryskich.

niedziel, wstępy do perykop itd. wypisano barwą czerwoną, resztę zaś czarnym atramentem. Tytuł ogólny, zajmujący całą stronę 3, wypisano rubro: **Ordo Episto | Iaru(m) et Eua(n) | gelioru(m) Domini | caliu(m) | toci(us) an ni 1573. Fratr(is) C(asp) K(rzywiński) ²²⁾, | Jesus Maria | Jozeph | Caspar Melchior | Baltazar**. Czy Krzywiński był przepisywaczem lub autorem, czy tylko właścicielem rękopisu trudno orzec. Samo nazwisko zdradza związek z Krzywinem, tj. że brat Kasper (lub jego ojciec?) możliwie stamtąd pochodził. (Miasto K. leży nad Obrą w pow. kościańskim, na szlaku handlowym z Wielkopolski do Wrocławia i Głogowa; w XIII w. należało do Benedyktynów w Lubieniu). Żadnych danych o Kasprze K. nie dało się odszukać, nawet nazwy klasztoru, w którym przebywał.

Kodeks zawiera lekcje z listów apostołskich i perykopy ewangelijne nie tylko na niedziele (zob. tytuł), ale też na niektóre święta i dni postne. Część niedzielna mieści materiał na czas od 1 niedzieli adwentu do 25 niedz. po Św. Trójcy (str. 4—283) oraz na dzień konsekracji świątyni: *In festo dedicacionis ecclesiae* (s. 283—7). Dalsza część zawiera tematy z listów apostołskich (s. 287—308), następnie osobny wybór (27) perykop ewangelicznych na różne święta i niektóre dni postne (s. 309—360). Po tym wyborze idą lekcje z listów (s. 361 do 378), do których dodano na samym końcu (s. 378—81) dwie perykopy na dni krzyżowe; ostatnia kończy się już na karcie okładki.

W perykopach ewangelicznych trafiają się sporadycznie glosy lub objaśnienia zwrotów trudniejszych, zwykle po literze *i*. (= *id est*), przypominającej kształtem hebrajski znak alef, ale na ogół część ta nie odbiega od tekstu kanonicznego. Osobny typ tekstu przedstawiają lekcje z listów apostołskich, gdyż interpretacja zajmuje tu czasem więcej miejsca niż sam tekst kanoniczny. Fakturą swą przypominają owe listy dawne najprostsze pouczenia kościelne dla mas ludowych i mogą być ciekawym okazem. Nie wchodząc jednak tutaj w genezę podobnych pouczeń, zostawimy obecnie sprawę listów lekcyjnych na uboczu — rzecz należałoby oświetlić na tle resztek staropolskiego epistolarza, — zajmniemy się zaś tylko perykopami z ewangelii, aby się przekonać, czy mają jakąś wartość dla poznania staropolskiego ewangeliarza. Opierając się na dawniejszym miejscu przechowania kodeksu, nazwiemy tę część **Ewangeliarzem Puławskim** (= EPł).

²²⁾ W podpisie podano rubro tylko inicjały C i K, resztę wypisano drobnitko czarnym atramentem (zob. zdjęcie).

Co do następstwa perykop niedzielnych EPł nie różni się na ogół od innych starszych ewangeliiarzy, przeto wykaz ich pominiemy, dając tylko krótki przegląd urywków części świątecznej, która wykracza poza ramy podane na tytule. Pod względem charakteru pisma nie różni się ona od reszty zabytku, choć jest to, zdaje się, osobny, późniejszy już dodatek.

Przeгляд urywków części świątecznej:

a) Z listów apostołskich są takie ustępy (1—10) w drugiej części EPł:

1. In prima Missa nocturna Nativitatis Christi Epla ad Titum 2 (s. 287). 2. In secunda Missa... (Ad) Titu(m) 3. (s. 289). 3. In summa Missa, Hebr. 1 (s. 290 n.). 4. In die circu(m)cisionis Domini Ad Titum 2; alia Ad Gal. 3 et 4 cap. (s. 292 n.). 5. In die Epiphantie, Isa LX (s. 294 n.). 6. (Ad) Ephesios 4 (s. 296n.). 7. In die cinerum, Joel 2 (s. 298 n.). 8. Feria 5 in cena(!) Dni (też na Boże Ciało) (s. 300 n.). 9. Epla 2. Petri 3. Quando placet pro exhortacione (s. 305 n.). 10. Alia quando placet 1 Tim. 1 (s. 307—8) Pod koniec urywku wypisano rubro: Amen Casper Melchior Baltazar Joannes Jozeph.

b) Perykopy z ewangelii świątecznych (1—27) noszą napisy takie (po większym napisie u góry: I H S):

1. Inicium scti evlij scdm Matheu(m) (=Mt. 1, 1—16; s. 309 n.). 2. J(ak) w(yżej) scdm Marcu(m) (= Mr 1, 1—8; s. 311), 3. J. w. scdm Luca(m) (= L 1. 5—25, tj. L. 1. 5—17 i 18—25; s. 312). 4. J. w. scdm Joannem (= J. 1. 1—14; s. 316 n.). 5. Evlm pro sermone De Evlo (= Mr 1. 12—15; s. 319). 6. In die Nativitat(is) Dni. In 1. missa Luce 2 (= L 2. 1—14; s. 320). 7. J. w. In 2 missa (= L 2. 15—20; s. 322 n.). 8. In die circu(m)cisio(n)is (= L 2. 21; s. 323). 9. In die Epiphantie Math. 2 (= Mt 2. 1—11; s. 323). 10. In vigilia regu(m) Math. 2 (= Mt. 2. 19—23; s. 326 n.). 11. In octa(ua) Regu(m) Joan. 1. (= J 1. 29—34; s. 327). 12. In die cinerum Math VI. (= Mt 6. 16—21; s. 328). 13. Feria 4 post Dnica(m) de Passio(n)e (= Mt 6. 16—21; s. 328). 14. Feria 6 an(te) Dnica(m) Palmaru(m) (= J. 11. 47—55; s. 332 n.). 15. In die coenae Dni Joa XIII (= J. 13. 1—15; s. 334). 16. In festo Corporis Chri(sti) Joa VI (= J 6. 55—58; s. 337). 17. In festo Tra(n)sfiguracio(n)is Dni... (= Mt 17. 1—9, Mr 9. 2—3, L. 9. 29—31; s. 338n.). 18. In festo Exaltacio(n)is scete Crucis (= J 12. 31—36; s. 341). 19. In festo S. Stephani Math 23 (= Mt 23. 34—39; s. 342). 20. In die Joan(n)is Evle (= J. 21. 19—25; s. 343 n.); po perykopie tej dopisano rubro: Finis Evlij scdm Joan(n)em. 21. In die Innacentum (= Mt 2. 13—18; s. 345 n.). 22. In die Joannis Baptiste (= L 1. 57—68—80(!); s. 347). 23. In die decollacio(n)is eiusd(em) (= Mr 6. 17—29; s. 350 n.). 24. In die concepccio(n)is Virg. Mariae... (= L 11. 27—28; s. 353). 25. In die Purificacio(n)is... Luc 2 (= L 2. 22—32; s. 354 n.). 26. In die Annu(n)ciacio(n)is. (L. 1. 26—38; s. 356 n.). 27. In die Visitacio(n)is... Luc 1. (= L 1. 26—38; s. 358—360).

c) Dalszy ciąg lekcji z listów apostołskich (11—19):

11. *Epla in die conceptionis glose virg. Marie, Prov. VIII* (s. 361 n.). 12. *In die Purificatio(n)is, Malach 3* (s. 363 n.). 13. *In festo Annu(n)ciacio(n)is Marie, Isaie VII* (s. 365 n.). 14. *In festo Visitacio(n)is Eccl. 24* (s. 366 n.). 15. *Alia sc(apu)larium de Visitacio(n)e. Cant. 2.* (s. 369 n.). 16. *In festo Assumpcio(n)is. Eccl. 24* (s. 371 n.). 17. *In festo s. Stephani, Actu(m) VI et VII cap.* (s. 372 n.). 18. *In die Innocentu(m), Apocal 14* (s. 375 n.). 19. *In die s. Joannis Baptiste, Isai. 49* (s. 377—8).

d) Dodatkowy tekst perykop na pon. i wtorek dni krzyżowych (28—29):

Feria secunda rogacionu(m) Luce XI (= L 11. 5—13; s. 378 n.). *Feria tertia Math. VII* (= Mt 7. 7—14; s. 380—81).

* * *

Sam tytuł kodeksu świadczy, że zabytek pochodzi ze środowiska katolickiego, a myśl tę potwierdził również a) rozbiór tekstu perykop, b) porównanie z ówczesnymi drukami. Powyższą drogą udało się ustalić ściśle podobieństwo EPI z Biblią Leopolicy z 1561 roku. W niektórych perykopach jest ono tak znaczne, że nasuwa podejrzenie, jakoby kodeks nasz był tylko wyborem z powyższego druku. Ze wspólnoty te trzeba jednak odnieść na karb jakiegoś źródła starszego, nie zaś bezpośredniej zależności od Leopolicy, dowodzą archaizmy leksykalne tekstu EPI, dodatki wyrazowe (osobliwie stare „wtręty“; zob. niżej), a zapewne też łacińska faktura wstępów do perykop itd. O wtrętach leksykalnych pozostających w związku ze starym przekładem Pisma św. podano kilka uwag w zestawieniach tekstu ZZ z wersją EU (zob. wyżej s. 319); podobne dodatki widać też w EPI, ale prócz tego występują w nim inne jeszcze wstawki, np. z interpretacją kontekstu. Czy są one równie jak poprzednie archaiczne, czy też dostały się tu dopiero w XVI w., tego na razie rozstrzygnąć się nie da. Nie wchodząc w bliższy rozbiór dodatków tego typu, przytoczymy niżej kilka ciekawszych perykop z EPI, które zilustrują pogładowo różne związane z oceną zabytku wątpliwości, a nadto dostarczą czytelnikowi materiału do powzięcia własnej oceny. W przedruku zachowano łacińskie nazwy niedziel i świąt, motta wstępne itd., aby dać pojęcie o zewnętrznej strukturze ewangeliarza. Skrótów wyrazów łacińskich pozostały bez zmiany, rozwiązano je głównie w urывkach początkowych. Różnice od tekstu Leopolicy, na ogół niezbyt częste, podano w odsyłaczach pod każdą perykopą, o ile dotyczyły cech językowych. Odstępstwa pod względem pisowni, w rękopisie b. liczne,

(gdyż nie uznaje on znaków diakrytycznych, miesza ss tj. sz z s, cz z c, pisze l zam. ł...) zostały pominięte, wystarczy bowiem ogólnie orzec, że w druku z r. 1561 ortografia jest b. staranna, rękopis zaś zdradza co do tego dużą swobodę. Wyjątki podano tu w porządku następstwa ewangelistów, nie zaś wedle schematu ewangeliarzowego.

Tekst perykop z ewangeliarza Puławskiego.

I. Perykopa na dzień trzech królów (Mt. 2. 1—12) s. 323. In die Epiphaniae Math. 2. Ubi e(st) q(ui) nat(us) est rex Judeor(um). — In illo (em)p(or)e (1) Gdy sie ¹⁾ narodzil Pan ²⁾ Jesus w Betle'iem mie'scie Judskim za dni krola Heroda, otho ³⁾ mędracy i. ⁴⁾ krolowie trzy ⁵⁾ przyiachali do Jerusalem od wschodu slonca pytaiac ⁶⁾ (s. 324) y ⁷⁾ mowiac: (2): Gdzie iest ten, ktory sie narodzil, krol zydzowski? Widzielismy ⁸⁾ bowiem ⁹⁾ gwiazde' iego na wschod slonca y przyiachalismy chczac mu czesc y chwale' dac. (3). To ¹⁰⁾ pytanie ¹¹⁾ vslyssawssy ¹²⁾ Herod krol zasmucil ¹³⁾ sie y ¹⁴⁾ ial z soba' trwozyc, y tudzies przy ¹⁵⁾ nim ¹⁶⁾ wssystko miasto Jerusalem i. ¹⁷⁾ wssyscy obywatele jerozolimsy ¹⁸⁾. (4). Y ¹⁹⁾ zebrawssy Herod ²⁰⁾ krol ²¹⁾ wssystkie co przednieysse z kaplanow y doktory, ktorzy ludzie nauczali, badal pilnie ²²⁾ wywiaduiac ²³⁾ sie od nich ²⁴⁾, gdzieby sie mial Krystus rodzic. (5). Oni mu powiedzieli itd. (7) Vslyssawssy ²⁵⁾ krol Herod to pismo proroczkie od Zydow ²⁶⁾, tedy ²⁷⁾ kriiomko i. potaiemnie ²⁸⁾ przyzwawssy do ²⁹⁾ sie-

1) W Biblii Leopoldy dod.: thedy.

2) U Leopold.: brak.

3) U Leopold.: alić oto.

4—5) U Leopold.: brak.

6—7) U Leopold.: brak.

8—9) U Leopold.: Abowiem widzielismy.

10—11) U Leopold.: brak.

12) U Leopold.: dod.: to.

13—14) U Leopold.: brak.

15—16) U Leopold.: brak.

17—18) U Leopold.: brak.

19) U Leopold.: Potym.

20—21) U Leopold.: brak.

22) U Leopold.: dod.: na nich.

23—24) U Leopold.: brak.

25—26) U Leopold.: brak.

27) U Leopold.: Tedy Herod.

28) U Leopold.: brak.

29—30) U Leopold.: brak.

bie ³⁶⁾ mędrzców albo ³¹⁾ onych królów ³²⁾ pilnie się od nich ³³⁾ wywiadował czasu, którego się im gwiazda ona wskazała. (8) Potym odsyłając je do Betleiem rzekł im ³⁴⁾: Jedzcieś ³⁵⁾ a ³⁶⁾ pytajcie się spільnością o tym dziecięciu itd. (9) Oni odsłuchawszy króla odiaćchali. Alic ³⁷⁾ wnet ³⁸⁾ gwiazda ona, którą widzieli na wschód słońca, postępowała przed nimi tak ³⁹⁾ długo, aż ⁴⁰⁾ przyszedłszy stanęła nad ⁴¹⁾ onym miejscem ⁴²⁾, gdzie było dzieciątko. (10). Oni wyzrzucając gwiazdę, rozradowali się radością barzo ⁴³⁾ || (s. 326) wielką. (11) Potym wśedłszy w dom należeli ⁴⁴⁾ dzieciątko spoli ⁴⁵⁾ z Marią, matką jego. Y wpałszy uczynili mu część a chwałę itd.

II. Do(m)i(n)ica XXIV. (Ad) Colosenses 1. — Po liście apostołskim zaczyna się (s. 271) perykopa na niedz. 24 po Św. Trójcy (Mt. 9, 18—26): Evangelium Math. IX. Confide, filia, fides tua te salva(m) fecit. — In illo tpe (18) Gdy ¹⁾ pan Jesus (s. 272) mówił do tłuszczy, alic ²⁾ jedno książe przystąpiło y dawało mu chwałę ³⁾, mówiąc: Panie, czorka mi moja dopieruchno skonala, ale podz. wlozce na nią rękę swoją, tedy będzie żywa. (19) Wstawssy ⁴⁾ tedy Pan Jesus ⁵⁾ sedł za nim y zwolennicy jego. (20) A ⁶⁾ otho ⁷⁾ niewiasta, która 12 lath cierpiała krwawą chorobę itd. (23) A gdy wśedł pan ⁸⁾ Jesus do domu ⁹⁾ (s. 273) onego księcia a wyrzwał tam ⁹⁾ pieszczki, trębacze ¹⁰⁾ y tłuszcza zgiełk ¹¹⁾ czyniącą ¹²⁾, (24) rzekł do nich: Wynidzcie stąd ¹³⁾ precz, bo

31—32) U Leopold.: brak.

33) U Leopold.: z nich.

34) U Leopold.: brak.

35) U Leopold.: Jachawszy.

36) U Leopold.: brak.

37—38) U Leopold.: alić.

39—40) U Leopold.: (tak długo) aż

41—42) U Leopold.: nad (onym miejscem).

43) U Leopold.: przelisz.

44) U Leopold.: zessli a nalezli.

45) U Leopold.: (spoli).

1—2) U Leopold.: Gdy te rzeczy on do nich mówił, oto...

3) U Leopold.: modłę.

4—5) U Leopold.: A wstawssy Jesus.

6—7) U Leopold.: W tym oto.

8) U Leopold.: brak.

9) U Leopold.: brak.

10) U Leopold.: brak.

11—12) U Leopold.: strwożoną.

13) U Leopold.: brak.

ta dzieweczka nie vmarla, ale spi. The ¹⁴⁾ słowa slyszcz pana Krystu-
sowe, ona tuscza posmiewala sie z niego ¹⁵⁾. (25) A gdy potym wy-
gnano tuscza, wssed pan ¹⁶⁾ Jesus ¹⁷⁾ y vial onę ¹⁸⁾ dzieweczke vmar-
la ¹⁹⁾ za rękę, a rzekl iey ²⁰⁾: Dzieweczko, wstan. Y wstala wneth ona
dzieweczka. (26) Y ²¹⁾ rozesla sie ta slawa po oney wssystkicy ziemi.

III. Perykopa na wigilie św. Jana (L. 1. 5—17).
W rękop. (s. 312 n.) dnia nie oznaczono, tekst zaczyna się tak: In i-
ci u(m) s c t i E v l y scdm Luca(m): (5) Był za dni Heroda krola Jud-
skiego niektory kaplan imieniem Zacharyas itd. (8) Y stalo sie, gdy
Zacharyas vrząd kaplanski sprawowal przed bogiem wporządku ¹⁾
przemiany swoiey (9) wedlug zwyczaiu vrzędu kaplanskiego za losem
wyssedl, aby zapal kladl wssedssy do kosciola panskiego, (10) a wssy-
stko zebranie ludu bylo przed kosciolem modlac sie wonę godzinę pa-
lenia ²⁾ zapalu wonnego ³⁾. (11) Y ⁴⁾ vkażal mu sie angiol panski, stojac
po prawey stronie oltarza zapalnego ⁵⁾. (12) Ktorego vzzrawssy Za-
charyas zatrwozyl soba i. ⁶⁾ zasmucil sie ⁷⁾, y przypadl nan wielki
strach a ⁸⁾ boiazn ⁹⁾. (13) Y rzekl do niego || (s. 314) Angiol Bozy ¹⁰⁾ Ga-
briel ¹¹⁾. Nie boysie, Zacharyassu, abowiem ¹²⁾ wysluchana iest pilna
prozba twoia itd.

IV. D o(m) i (n) i c a i n f r a o c t a (u a) m r e g u m. Rom. XIII. itd.
Po liście apostoł. następuje (s. 29 n.) perykopa na n. 1 po Trzech
królach (L. 2. 42—52): E u a n g e l i u m L u c. 2. Jesus pfciebat
sapi'a et etate et gra apud deū et hoies: (s. 30) In illo tpe (42) Gdy ¹⁾
yus byl Pan ²⁾ Jesus ³⁾ we dwunascie lat, rodzicy ⁴⁾ iego ⁵⁾ wstepowali

14—15) U Leop.: Tedy sie oni sniego pośmiewali.

16—17) U Leop.: brak.

18—19) U Leop.: ia.

20) U Leop.: kniey

21) U Leop.: Tedy.

1) U Leop.: wporządku; w wyd. NT z 1568 r.: z porządku.

2) U Leop.: (palenia).

3) U Leop.: (wonnego).

4) U Leop.: Thedy.

5) U Leop.: to samo, ale w wyd. z 1568 r.: oltarza zapalonego(!)

6—7) U Leop.: brak.

8—9) U Leop.: brak.

10—11) U Leop.: brak.

12) U Leop.: boć.

1) U Leop.: A gdy.

2—3) U Leop.: brak.

4—5) U Leop.: a oni.

do Jerusalem według zwyczaj(1) dnia świętego. (43) Y wypełniwssy dni swięthe, gdy sie zas wracali do (2) domu (3), zostało dziecko pan (4) Jesus w Jerusalem, a niewiedzieli tego rodzicy iego. (44) A spodziewaiąc sie go byc itd. (48) A widząc to dziwowali sie rodzicy (5) iego (6). Y rzekła matka iego do niego. Synu, czozes (7) nam tak uczynil? Otho ocziec twoy y ia zżaloscia ssukalismy cie. (49) A on im odpowiedzial dicens (8). Czo iest, yzescie mie ssukali itd.

V. Doica V: 1 Petri 3. — Po liście apost. (od s. 185) idzie perykopa na n. 5 po Św. Trójcy (L 5. 1—11): *Euangelium Luce 5. Exi a me dne, quia ho(mo) pctor sum. In illo tpe* (1) Stalo sie iest, gdy sie wielka tluszcza czisnela (2) do pana Jesusa (3), aby sluchali (4) slowa bozego, a on stal przy iezierze Genezareth (1) || (s. 186) (2) Y wzrzal dwie lodcze, ktore staly przy brzegu, a rybitwi byli z nich wysiedli y plokali sieci swoje. (3) A wstapiwssy wiedę lodkę, która byla Symonowa, prosil go, aby go maluczko odwiozl od ziemie .i.) od brzegu (5). Y siedząc w lodcze nauczal tluszcze. (4) A gdy przestal mowic, rzekl do Symona: Wwiedz (6) na glębia, a rozrzuccie sieci wasse na (7) poimanie ryb. (8) (5) Y odpowiedzial (9) Simon Piotr (10) mowiac (11): Przykazycielu (12), czaluchną noc praczuiąc, niczesmi nie ulowili, ale na twe slowo ieszcze zarzucimy siec. (6) A gdy tho uczynili, zaięli (13) ryb wielką wielkosc, tak ys sie siec rwala itd.

VI. Doica nona. Epla 1. Cor X. — Po liście apost. zaczyna się (s. 202) perykopa na n. 9 po Św. Trójcy (L. 16. 1-9): *Evangelium Luce XVI. Dico vob(is), facite vob(is) amicos de ma(m(mona in)iq(ui)-*

6—7) U Leopol.: (do domu).

8) U Leopol.: brak.

9—10) U Leopol.: brak.

11) U Leopol.: y czożes.

12) U Leopol.: brak.

1—2) U Leopol.: cisnęła k niemu.

3) U Leopol.: słuchały.

4—5) U Leopol.: brak.

6) U Leopol.: Wiedź.

7—8) U Leopol.: na obłow (o braku wyrazu „ryb“ zob. niżej).

9) U Leopol.: y odpowiadaiąc...

10) U Leopol.: brak.

11—12) U Leopol.: rzekl mu: Nauczycielu.

13) U Leopol.: zawarli; warjanty z innych zabytków zob. w EU s. CXVII n.

tat(is) ut etc. In illo tpe DJDS ¹⁾. (1) Był ieden człowiek bogaty, który miał włodarza, a ten był oskarżon v niego, iakoby rozprossył dobra jego. (2) Y przyzwał go a rzekł do niego: Co tho slyssę o tobie? Odday liczbę włodarstwa twego ²⁾, bo yus więczy nie będziesz mogli włodowac. (3) Slyssąc ³⁾ to on włodarz od pana swego, iął tak myslie sam wssobie ⁴⁾. Czos ia ⁵⁾ mam czynic, gdys ⁶⁾ oto pan ⁷⁾ moy odeimuie mi włodarstwo? Kopac nie mogę, zebrac sie tes ⁸⁾ wstydam. (4) Ale ⁹⁾ wiem, czo vczynię, ys gdy będę zlozon zwłodarstwa przyięliby mie do swoich domow. (5) Wezwawssy tego kazdego z osobna dluznikow pana swojego, rzekł do pier (s. 203) wssego: Wieles ty ¹⁰⁾ dluzen panu memu? (6) A on rzekł: Sto beczek oleiu. Tedy mu rzekł: Wezmi zapis ¹¹⁾ twoy, a siądz czo rychley napiszże pięćdziesiąt. (7) Potym drugiemu rzekł... Wezmi listy ¹²⁾ twoie, a napis ¹³⁾ osmdziesiąt. (8) Gdy ¹⁴⁾ tak vczynił, dowiedział sie tego pan ¹⁵⁾ y pochwalil ¹⁶⁾ włodarza zlosliwego, ze sobie rostropnie poczał. Bo ¹⁷⁾ synowie tego swiata rostropnieyssy są, nizli synowie swiatlosci w rodzaiu swoim. (9). Powiędziawssy ¹⁸⁾ to pan Krystus discip(u)lis suis, rzekł do nich dając im naukę stego włodarza ¹⁹⁾. Y ia powiadam ²⁰⁾ wam ²¹⁾, czynicie sobie przyjacioly itd.

VII. Dnica 4 aduentus (Ad) Phl. 4. Dalej podano motto do listu apost., samą lekcję listu, potem perykopę z ewangelii (s. 22) na n. 4 adwentu (J 1. 19—28): E v a n g e l i u (m) J o a 1. Ego baptiso in aq(ua), medius aut(em) vrm stetit, qu(m) vos nescit(is). In illo tpe (19) Posłali ¹⁾ Zydowie z Ierusalem kapłany y lewity do ²⁾ Jana

1) U Leopól.: Mowił thez y do zwolennikow swoich.

2) U Léopol.: w wyd. z 1568 r.: twoiego.

3—4) U Leopól.: y rzece włodarz sam w sobie.

5) U Leopól.: brak (w wyd. z 1568 r. jest!)

6—7) U Leopól.: poniewass że Pan.

8) U Leopól.: brak.

9) U Leopól.: brak.

10) U Leopól.: brak.

11) U Leopól.: szulbrycht. W NT z 1568 i 1564 r.: szuldbryff; zob. zestawienie tych tekstów u Jochera, Obraz... II, s. 133.

12—13) U Leopól.: list istoty twoiey, a napisz...

14—15) U Leopól.: brak.

16) U Leopól. dod.: Pan

17) U Leopól.: iż.

18—19) U Leopól.: brak.

20—21) U Leopól.: wam powiadam.

1) U Leopól.: Gdy posłali.

In illo tempore, et tunc tunc
 ego dixi tunc pba qui mla
 Iesus dixit fides tunc tunc
 Buda namona na dlonos
 y krytygo y na glura tunc
 a napem vopismia wielkie
 voludzech, dla rozbudzenia spu
 mu a prosku moyskiego, y na
 waktosci tego, tunc. ze ludzie
 beda sobsar dla borami y ocze
 karania tych zbaczy, ktore
 przysza na wysstek swiat Aba
 wien maczy miebskie buda
 wprussone. et tunc czas wybrza
 ludze syna oblemocznego mo
 bloku przychodzącego, tunc za
 wielka y tunc statem, et gdy

Krzyciela ⁵⁾, aby go spytali, ktos ty iest? (20) Y ⁴⁾ wyznał iest a niezaprzal ⁵⁾, y wyznał mowiac ⁶⁾, zec nie iestem ia Krystus. (21) Y ⁷⁾ ięli go pytacz (na marginesie: dicentes): Czos ⁸⁾ tedy, Heliassemes thy ⁹⁾? A ¹⁰⁾ on rzekl ¹¹⁾: Nie iestem Heliassem ¹²⁾. Y ¹³⁾ zaś rzekli ¹⁴⁾: Tedy iest prorokiem? Odpowiedział im: ¹⁵⁾: Nie iestem ¹⁶⁾. (22) Rzekli ¹⁷⁾ mu tedy: Ktozes wzdy iest, powiedz nam ¹⁸⁾, abyszmy vmieli dac odpowiedz tym, || (s. 23) ktorzy nas do ¹⁹⁾ ciebie ²⁰⁾ poslali itd. (24) A ci ²¹⁾ czo byl poslani, byli z faryzeussow. (25) Y ²²⁾ pytaiac go rzekli do niego ²³⁾: Czemus tedy krczis, iesliss ²⁴⁾ (al(ia)s: poniewazes) ²⁵⁾ nie iest Krystusem ani Heliassem, ani prorokiem? (26) R(espo)ndit ²⁶⁾ eis Joa(n)nes his v(er)bis: Jac krczę ²⁷⁾ wodą, ale wpośzrod was stanął itd.

VIII. Doica l post octa(va)m Epiphanie. (Ad) Rom. XII. Po lekcji z listu apostolskiego zaczyna się (s. 34) perykopa na n. 1. po Trzech Królach (J 2. 1—11): Evangeliu(m) Joan 1 (zam. 2!). Vocatus est Jesus et discipuli ei(us) ad nupcias. In illo tpe (1) Stalo sie wesele w Chanie Galileyskiej y byla ¹⁾ tam matka pana ²⁾ Jesusowa. (2) Wezwan ³⁾ tes byl natho wesele || (s. 35) Pan Jesus y zwolenicy iego ⁴⁾. (3) A gdy niedostawalo wina, rzekla matka Jesusowa do niego .i. ⁵⁾ v(ir)go Maria ad filiu(m)): Fili, wina yus na thym weselw nie maia ⁶⁾. (4) Odpowiedaiac ⁷⁾ pan Jesus rzekl iey: A co mnie y tobie, niewiasto, iest do tego? ⁸⁾ Jesczec nie przysla godzina moia. (5)

4—5) U Leopold.: A on wyznał, nic nie zaprzął.

6) U Leopold.: brak.

7—8) U Leopold.: Tedy go oni pytali: Cożeś...

9) brak.

10—11) U Leopold.: Y rzekl.

12) U Leopold.: brak.

13—14) U Leopold.: brak.

15—16) U Leopold.: Nie.

17—18) U Leopold.: Nakoniec mu rzekli: Ktożeś iest.

19—20) U Leopold.: brak.

21) U Leopold.: brak.

22—23) U Leopold.: Tedy spytali go y rzekli.

24—25) U Leopold.: ponieważes.

26—27) U Leopold.: Odpowiedział im Jan temi słowy: Jać krczę...

1) U Leopold.: dod.: też

2) U Leopold.: brak.

3—4) U Leopold.: Prossono też tam było y Jezusa ze zwoleniki na the gody.

5—6) U Leopold.: Wina nie maia.

7—8) U Leopold.: Rzeczcie iey Jezus: Co mnie stoba, niewiasto?

Odszedłszy ⁹⁾ matka jego, rzekła tak służebnikom ¹⁰⁾: Czoc ¹¹⁾ kolwiek wam rzeczce moy syn, czyncie tho zochotą ¹²⁾. (6) A bylo wonym ¹³⁾ domu, gdzie sprawowano wesele ¹⁴⁾ sescioro naczynia kamiennego, ktore stalo podlug ¹⁵⁾ oczyszciania zydzowskiego. A ¹⁶⁾ kazde z nich bralo w sie ¹⁷⁾ dwie albo trzy wiadra wody ¹⁸⁾. (7) Rzekl ¹⁹⁾ tedy pan Jezus || (s. 36) sluzebnikom ²⁰⁾: Naleyce w ²¹⁾ the sedy ²²⁾ pelno wody. A ²³⁾ oni wnet napelnili ²⁴⁾ ass do wierzchu. (8) Za ²⁵⁾ thym rzekl im pan Jezus ²⁶⁾: Czerpaycies teras stych ²⁷⁾ sedow wino ²⁸⁾ a niescie weselnemu ²⁹⁾ rzancy ³⁰⁾... (9) A gdy skostowal rzanca ³¹⁾ onego wesela woddy... zawolal ³²⁾ on rzanca weselny ³³⁾ pana mlodego. (10) Y rzekl do niego... chowales wino dobre ass dotychmiast. (11) Ten ³⁴⁾ poczatek znamion vczynil pan Jezus ³⁵⁾ w Chanie Galilejskiej itd.

CHARAKTERYSTYKA PRZEKLADU.

Różnice EPi od tekstu NT, który zachował się w Biblii z 1561 r. (a powtórzony był w edycji NT z 1564, 1566(?) i 1568 r.), są, jak widać, na ogół nie wielkie. Prócz zmian w pierwszym wersecie perykopy, jakie łączą się z fakturą ewangeliarzy w ogóle (zob. wstęp do EU s. C n.), widoczne są tu trojaki dodatki tekstowe: wtręty, objaśnienia jednowyrazowe oraz wstawki większych rozmiarów. Wtręty leksykalne są zapewne echem starszej wersji łacińskiej (zob. wyżej s. 320), objaśnienia wyrazowe mogą pochodzić z glos (marginesowych), które wniesiono z czasem do tekstu głównego (zob. wyżej Mt 2. 1, 7, L 1. 12, L 5. 3, J 1. 25 itd), wstawki wreszcie i objaśnienia nieco dłuższe nie przedstawiają się całkiem jasno co do pochodzenia. Ponieważ naj-

-
- 9—10) U Leopol.: Rzekła tedy matka jego służebnikom,
 11—12) U Leopol.: Coć wam kolwiek rzeczce, czyncie.
 13—14) U Leopol.: tam.
 15) U Leopol.: wedle.
 16—17) U Leopol.: biorące w sie koźde z nich.
 18) U Leopol.: brak.
 19—20) U Leopol.: Tedy im rzeczce Jezus.
 21—22) U Leopol.: wto naczynie.
 23—24) U Leopol.: y napelnili ie.
 25—26) U Leopol.: y rzekl im Jezus.
 27—28) U Leopol.: brak.
 29—30) U Leopol.: sprawcy wesela.
 31) U Leopol.: sprawca.
 32—33) U Leopol.: przyzwał sprawca.
 34—35) U Leopol.: Ten uczynil poczatek znakow Jezus.

starsze przekłady polskiego NT, a zwłaszcza ewangeliarza nie dochowały się, przeto trudno też dodatki powyższe sklasyfikować dokładniej, wydzielając osobno okazy grupy pierwszej, zob. np. L 5. 4: rozrzućcie sieci wasse na poimanie r y b, (podobnie w EU s. 36: ku jęciu r y b, tymczasem u Leopold: r. s. w. na obław) ¹⁾; Mt 9, 25: wssedl pan Jesus y uiał onę dziewczeczkę... za rękę, a rzekl iey: dziewe czk o, wsta n... (nieco zmieniony kontekst, ale z tym samym wtretem jest w EU s. 49: wssedl y dzierzal rękę iey y rzekl: Dzieweczko, wstan, a nawet u Leopoldy; zob. wyżej) ²⁾ itd. — osobno zaś dodatki kategorii II i III, które powstały w tym czasie, kiedy nie silono się jeszcze o przekład literalny Pisma św., t. j. o niewolnicze przelewianie poszczególnych wyrazów, ale o jasne oddanie myśli oryginału i zręczny przekład całych zwrotów; zob. np. tekst (i warianty) perykopy Jan 1, 19—28. Sporo drobnych dodatków tego rodzaju zatrzymał nawet Leopoldita, lecz ujmował je zwykle w nawias, (tak samo jak stare glosy), zob. np. wyżej w przypiskach do L. 2. 43: *wraczali (do domu)*; L 1. 10: *w onę godzinę (palenia) zapalu (wonnego)* — później oddano ten zwrot tak: *w godzinę kadzenia*; Mt 2, 9: *stanęła nad (onym miejscem)* gdzie (zob. w łac. *staret supra, ubi...*); Mt 2. 11: *(społu) z Marią i t. d. i t. d.* Że nie zdążył wszystkich takich okazów wydzielić, świadczy choćby przykład z Mt 9, 25 (zob. wyżej). Brückner mówi tylko o glosach dających dwie lub trzy nazwy na tę samą rzecz ³⁾, widocznie nie zauważył, że ks. Jan, kiedy wspominał w przedmowie (k. A 4) o stosowaniu nawiasów, miał na myśli sprawę nieco inną („dla wypełnienia y łatwiejszego pojęcia wkładałem też [w nawias] słowo podczas albo dwie z dokthorow świętych... na niektórych miejscach“), chodziło mu głównie o należyte oddanie właściwej myśli oryginału ⁴⁾. Stosunek Leopoldy do tekstów łacińskich nie został jeszcze zbadany, a bez tego trudno wdawać się w bliższą klasyfikację dodatków, występujących w EPi, które są dużo liczniejsze i bardziej różnorodne, niż w druku. Autor rękopisu przeniósł je oczywiście z jakiegoś źródła star-

¹⁾ O genezie wtrętu: ryb zob. wstęp do EU s. CVI n.

²⁾ Zob. tamże s. CVII. Ciekawa rzecz, że wtręt ów występuje też w NT Szarffenberga z 1556 r. i w dalszych wydaniach Leopoldy, a brak go tylko zupełnie u Seklucjana (od r. 1551). W przekładzie Wujka edycja z 1593 r. zawiera ten zwrot tylko na marginesie, edycja popularna z 1594 r. zupełnie go pominała. Czyżby całkiem poprawny tekst katolicki NT istotnie datował się dopiero od Wujka?

³⁾ Brückner, Liter. relig. II. 86.

⁴⁾ Przedruk przedmowy zob. Jocher. Obraz II, 80.

szego, gdyż w wielu miejscach, gdzie wersja jego odbiega od Leopolicy zachował wyrażenia, występujące w bardziej archaicznych przekładach Pisma św. W przedrukowanych tu perykopach z EPi spotyka się takie np. okazy tego rodzaju: L 5. 5 *Przykazycielu* (Leop. *Nauczycielu*), a więc zgodnie z ZZ, EU oraz Pp (zob. k. S. 6v: *Przykażycielu...*). — L 5. 6. *zaieli* ryb wielką wielkość (Leopol. *zawarli...*) zob. ZZ: *yali* ryb vyelkoszcz obfytha, EU: *zawarli* ryb mnostwo wielkie, Pp: *zagarnęli* ryb wielkość obfitą. — L 16. 3 *włodarz... iął tak myslie* sam w sobie (Leopol.: *y* rzecze *włodarz* sam w sobie); zob. też EU 71, Pp (k. T 2v)⁶⁾. — L 16. 6 *wezmi zapis* twoy (Leop.: *weźmi szuldbrycht* twoy; w NT z 1564 r.⁷⁾ i 1568 r.:... *szuldbryff*), EU: *weźmiż registra* twa, Pp: *weźmi list* twoy. — J 2. 2 *niescie* (wino) *weselnemu rzqncy* (Leopol.: *sprawcy wesela*), ZZ: *nyesczije szyrzowy*, EU i Pp k. C₄: *niescie sprawcy swadzby*, ale u Seklucjana: *niescie rzańcy wesela (na marg.: żercy abo sprawcy)* itd.

Łacińskie „ramy“ perykop w EPi są zapewne również pozostałością ze starych ewangeliiarzy polskich, przynajmniej jakiegoś osobliwego typu, przysposobionego np. dla użytku szerszej braci zakonnej („dla laicków“), którzy łaciny dobrze nie znali, lubili jednak „upiększać“ nią swój język ojczysty. Choć owa faktura zewnętrzna zabytku, t. j. zachowanie łaciny w nazwach niedziel i świąt, w wersetach tytułowych (motto), formułkach wstępnych (in illo tempore d. J. d. s.) lub objaśnieniach wewnątrz tekstu itd., jest właściwością pod względem genezy nie całkiem jasną, to jednak do uznania jej za odbicie jakiejś starej cechy w EPi skłaniają inne ślady starożytności, a mianowicie archaizmy leksykalne (zob. wyżej), dawny dobór (układ) perykop, a nadto użycie pewnych perykop jako materiału pouczającego w ogóle (pro exhortatione), tj. bez podania nazwy święta (zob. wyżej s. 326, w przeglądzie listów). Próba odszukania źródeł owej cechy w drukach polskołacińskich XVI w. nie dała na razie wyniku. W tym celu przejrzano np. zbiorek paulina Blasiusa: *Salutares Pare-*

⁶⁾ U Seklucjana: Mistrzu, ale na marginesie dod.: przykażycielu. Mimo woli przypomina się tu b. trafna uwaga ks. Warmińskiego (Andrzej Samuel i Jan Seklucjan, s. 277 n.), że 9/10 głos marginesowych w NT Seklucjana (Murzynowskiego) jest pozostałością z dawnego przekładu, który tworzył podstawę owej edycji.

⁷⁾ Przedruk tej całej perykopy z Pp zob. w EU s. 130 n.

⁸⁾ Edycja z 1564 r. miała znajdować się w Bibliotece Czartoryskich (zob. Estreicher), ale obecnie nie udało się jej odszukać. Istnienie jej potwierdza ubocznie Jocher, gdyż przytacza stąd wyjątki tekstu. (Obraz II, s. 133).

neses de Epistolis et Euangeliiis per annum occurrentibus (Cracoviae per Mathiam Scharffenberg 1536, 2 wyd. 1542), ale wynik porównania był negatywny, gdyż nawet cytacje perykop (motta) tego druczku różnią się co do treści od EPi, zawierają odmienne wersety (zwykle początkowe) z perykop itd. Badanie tej cechy należałoby nieco pogłębić, fakt powyższy nie dowodzi bowiem jeszcze stanowczo, że łacińskie ramy EPi były istotnie charakterystyczną cechą starszych ewangeliarzy. Ale jeżeli nawet pominiemy argumenty, których mogła by dostarczyć interpretacja łacińskiej faktury perykop, to i tak, na podstawie samego tekstu polskiego, jego wtrętów, archaizmów, uwag objaśniających itp., (które zebrano wyżej z niewielkiego tylko odcińka tekstu EPi) można już uznać Ewangeliarz Puławski za okaz bardzo ciekawy i zasługujący na dokładne zbadanie.

Nie ulega wątpliwości, że dokładna analiza tekstu EPi przyczyni się ubocznie także do wyjaśnienia kilku spraw, które dotyczą pełnego przekładu NT. Ze wspomnianych wyżej cytat okazało się na przykład, że podana przez Korbuta wiadomość, jakoby katolickie NT z 1564, 1566 i 1568 r. były wznowieniem edycji Szarffenberga z 1556 r., jest zupełnie mylną⁸⁾, ponieważ wydania te zgadzają się dokładnie z NT Biblii Leopoldy 1561 r., używają w tych samych miejscach nawiasów dla wydzielenia dodatkowych wyrazów itp. O różnicy pierwszej edycji Szarffenberga od NT z 1568 r. wspomniał już Jocher: „ten przekład jest całc inny“ (o. c. II 112), później zaś kilku zestawieniami poparł ten sąd S. Zwolski (*De Bibliis Polonicis...* 69); Poznań 1904).

Podziw bierze, że tak ciekawy fakt nie został jeszcze zużytkowany w pracach nad genezą katolickiego przekładu NT i że dotychczas nie odszukano starej wersji łacińskiej, wyraźnie z nim spokrewnionej. Nie zdobyto się dotąd, by wspomnieć tu ubocznie, na wyczerpującą odprawę bezpodstawnej hipotezy Tschepiusa (z XVIII w.), wedle której Biblia z 1561 r. była rzekomo dziełem jakiegoś ewangelika (zob. Jocher o. c. 81), czemu wierzył jeszcze Zwolski (*De Bibliis Polonicis...* s. 50). Otóż Brückner, którego to sąd powtórzył Korbut (zob. wyżej), podniósł poza tym całkiem słusznie, że druk z 1561 r. jest przeróbką przekładu staropolskiego oraz twierdził, że tłumaczenie NT zachowane urywkowo w rękopisie Zamojskich z k. XV w. (= ZZ) doszło do nas w formie pełnej jako druk z 1556 r.⁹⁾ Przy-

⁸⁾ Korbut, *Literatura polska* I² 77 i 292. To samo twierdził Łoś, *Początki piśm. polskiego* 174.

⁹⁾ Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej* II, 74.

puszczenie jest zapewne prawdziwe, gdyż związek obu tych tekstów istotnie jest bardzo wyraźny, ale sam fakt ten przemawia właśnie przeciw łączeniu druku z 1556 r. z edycją Leopolicy (oraz z wyda-
niami NT z 1564—68 r.), ponieważ są to, zdaje się, dwie różne (nowsze)
redakcje. Dokładniejszy rozbiór „wtrętów“ w EPI, tekście bardzo
zbliżonym do Leopolicy (a więc też do NT-ów z 1564—1568 r.) po-
zwoli ustalić, na czym polega różnica między grupą powyższą,
a tekstem, który się zachował w ZZ oraz w edycji z 1556 r. Odstęp-
stwa wersji z 1561 r. od tekstu 1556 r. zauważył już i Brückner¹⁰⁾,
nie dostrzegł jednak zarysowujących się dwu różnych wersji.

Ewangeliarz zachowany w druku Pp przedstawia wersję kry-
tyczną (zob. wyżej s. 320). stosunek zaś jego do obu grup wspomnia-
nych musi się rozpatrzeć osobno.

Kraków

Jan Janów.

BETLEEM W HISTORII I LEGENDZIE.

Oto ewangelia św. Łukasza, opisująca narodzenie Pana Jezusa.
Krótko, pięknie i treściwie ewangelista przedstawia ten jedyny
w historii świata fakt. Tekst jest przekładem oryginału hebrajskiego
lub aramejskiego, ale mimo to językowo doskonale opracowany.
Mało się zwraca uwagę na t. zw. k o l o m e t r y c z n e ujęcie tekstu.
Krótkie zdania, proste słowa, tworzą poetyczną całość:

- 1- I stało się w one dni:
(iż) wyszedł dekret od cesarza Augusta,
aby urządzić spis całego państwa.
- 2 Był to spis pierwszy —
w czasie, kiedy Kwiryniusz rządził Syrią.
- 3 I poszli wszyscy do zapisu,
każdy do miasta swego.
- 4 Poszedł także Józef
z Galilei, z miasta Nazaret,
do Judei, do miasta Dawidowego, które się zowie Betlejem.
- 5 by się dać zapisać razem z Marią,
poślubioną sobie małżonką,
która była w stanie błogosławionym.
- 6 I kiedy byli tamże,

¹⁰⁾ Tamże, s. 86.

- nadszedł dzień, w którym miała porodzić
 7 i porodziła syna swego pierworodnego
 i owinęła go w pieluszki i położyła w żłobie,
 bo nie było dla nich miejsca w mieszkaniu.
 8 I byli pasterze w teje krainie,
 czuwali w polu, (bo) mieli straż nocną nad trzodą swoją.
 9 I anioł Pański stanął przy nich
 i światłość Boża ogarnęła ich jasnością,
 tak, iż ulękli się bardzo.
 10 I rzekł do nich anioł:
 „Nie bójcie się!
 Bo oto zwiastuję wam wielce radosną nowinę,
 która (uraduje) naród cały:
 11 Narodził się wam dzisiaj w mieście Dawidowym
 Zbawiciel, który jest Pomazańcem, Panem!
 12 A to (będzie) dla was znakiem:
 niemowlętko znajdziecie owinięte w pieluszki
 i złożone w żłobie.
 13 I w teje chwili ukazało się obok anioła
 wiele wojska niebieskiego,
 które Boga chwaliło śpiewem:
 14 „Chwała na wysokości Bogu,
 A na ziemi pokój miłej (Panu) ludzkości!“
 15 A gdy od nich odeszli aniołowie do nieba,
 mówili pasterze jeden do drugiego:
 „Pójdźmy-że do Betlejem
 i zobaczymy to, co zaszło,
 co nam Pan oznajmił“.
 16 I poszli spiesznie
 i znaleźli Józefa i Marię
 i niemowlętko, złożone w żłobie.
 17 A gdy to zobaczyli,
 opowiedzieli, co im zwiastowano o dziecinnie.
 18 I wszyscy, którzy to słyszeli,
 dziwili się temu, co im powiadali pasterze.
 19 A Maria zdarzenia te chowała (w pamięci)
 i rozważała je w sercu swoim.
 20 Pasterze zaś powrócili,
 chwając i wielbiąc Boga
 za wszystko, co słyszeli
 i co ujrzeli tak, jak im zwiastowano.

To, co św. Łukasz napisał, okazało się niewystarczającym dla potomności, która pragnęła więcej szczegółów o narodzeniu Zbawiciela. Stąd powstawały w przeciagu wieków rozmaite legendy, dodające do faktów znanych z ewangelii szczegóły, znamionujące sposób myślenia danego wieku. Najstarszą taką ewangelią apokryficzną jest

t. zw. Protewangelia Jacobi, pochodząca z II-go wieku po Chrystusie.

Oto przekład odpowiednich rozdziałów (17—19)¹⁾:

R. XVII. 1. I wyszedł rozkaz od cesarza Augusta, by spisać wszystkich, którzy mieszkali w Betleem Judzkim. I rzekł Józef: „Ja zapiszę synów swoich. Cóż zaś uczynię z tą dziewczyną? Jak ją zapiszę? Jako małżonkę moją (zapisać ją), wstyd mi, lecz jako córkę? Ależ wszyscy synowie Izraela wiedzą, że to nie moja córka. Sam dzień Pański rozstrzygnie, jak chce Pan“.

2. I osiodłał oślicę i posadził ją, a prowadził syn jego, a Józef szedł z nimi. A gdy przyszedli do trzech mil, odwrócił się Józef i zobaczył ją smutną i rzekł do siebie: „Niewątpliwie to, co w niej jest, jej dokuczają“. I znowu odwrócił się Józef i zobaczył ją wesołą i rzekł do niej: „Cóż to ci jest, Mario, że twarz twoją widzę raz wesołą, a raz znów smutną?“ I odpowiedziała Maria Józefowi: „Ponieważ widzę swymi oczyma dwa narody: jeden, jak płacze i narzeka, drugi, jak cieszy się i skacze z radości“.

3. I przebyli połowę drogi. I rzekła do niego Maria: „Zdejmij mnie z oślicy, ponieważ to, co we mnie jest, przeze mnie, aby wyjść“. I zdjął ją z oślicy i rzekł do niej: „Dokąd cię zaprowadzę, ponieważ miejsce jest bezludne?“

R. XVIII. 1. I znalazł tam grotę i wprowadził ją i postawił przy niej synów swoich, a wyszedłszy szukał niewiasty hebrajskiej w okolicy Betleem.

2. I ja Józef chodziłem i nie chodziłem,

I spojrzałem w powietrze i widziałem powietrze osłupiałe,

Popatrzyłem na firmament i widziałem go nieruchomym,

I widziałem ptaki niebieskie nie poruszające się;

Spojrzałem na ziemię i zobaczyłem misę postawioną

i robotników, leżących przy niej,

I ręce trzymających w misie,

I którzy poruszali ustami, przestali poruszać,

I którzy podnosili, nie podnosili

I którzy nieśli do ust, nie donieśli,

Lecz wszystkich twarze były wpatrzone w górę.

I oto pędzono owce, a nie szły naprzód, lecz przystanąły,

I podniósł pasterz rękę swoją, aby uderzyć je kijem,

I ręka jego pozostawała na górze.

I spojrzałem na bystry prąd rzeki i widziałem:

Pyski koźląt przystawione do wody, a nie pijące.

A naraz wszystko powróciło do swego zwykłego biegu.

XIX. 1. I oto niewiasta zstępowała z góry i rzekła do mnie: „Człowiecze, dokąd zdążasz?“ I odpowiedziałem jej: „Ja szukam niewiasty hebrajskiej do pomocy“, a ona odpowiedziawszy na to rzekła do mnie: „Jesteś Izraelczykiem?“ i rzekłem jej: „Tak“. Ona rzekła: „a co za jedna, która rodzi w grócie?“ I ja rzekłem: „Poślubiona“. A ona na to: „Czyż nie jest twoją żoną?“ I rzekłem

¹⁾ Przekład z tekstu greckiego, porównaj tekst opracowany przez Amanna: *Le Protévangile de Jacques et les remaniements latins*, Paris 1910; str. 242-255.

do niej: „To jest Maria, którą wychowano w świątyni Pańskiej i wylosowałem ją sobie jako małżonkę, ale ona nie jest moją żoną, ona poczęła z Ducha Świętego“. I rzekła niewiasta: „Czy to prawda?“ I odpowiedział jej Józef: „Chodź tam i zobacz!“ I poszła z nim niewiasta.

2. I stanęli na miejscu groty, a oto jasny obłok osłonił grootę. I zawołała niewiasta: „Wywyższona została dzisiaj dusza moja, bo oczy moje oglądały rzeczy dziwne, gdyż zbawienie dokonało się dla Izraela“. I natychmiast usunęła się obłok z nad groty, a ukazało się wielkie światło w grocie, tak, że oczy nie mogły znieść, i na krótką chwilę znikło owo światło, aż gdy okazało się narodzone dziecko, i przyszło i wzięło pierś matki swej, Marii. I zawołała niewiasta i rzekła: „Wielki ten dzień dzisiaj dla mnie, ponieważ ujrzałam ten nowy cud“. I wyszła niewiasta z groty i spotkała ją Salome, i rzekła do niej: „Salome! Salome! Chcę ci powiedzieć o nowym cudzie. Dziewica porodziła!“

Po przeczytaniu obydwóch tekstów widzimy wielkie różnice w przedstawianiu Nocy Betleemskiej. Pierwszy tekst to dokument historyczny, w którym nie spotykamy zabarwień mitycznych, lecz prosty i naturalny opis faktu historycznego narodzenia Pana Jezusa.

Drugi tekst to opowiadanie legendarne, powstałe 100 lat później. Nieznany autor przystroił podróż Józefa i Marii i misterium betleemskie nowymi cudownymi zdarzeniami. Do najpiękniejszych pod względem poetyckim należy opisany w 18 rozdz. cud, jaki się miał zdarzyć w chwili narodzenia Zbawiciela. Kiedy św. Józef, zaprowadziwszy Marię do groty, wyszedł, aby poprosić którąś z niewiast betleemskich o pomoc, zauważył nagle zastój wszelkiego ruchu tak w wszechświecie, jak wśród ludzi i zwierząt¹⁾.

Według Protewangelii Jakuba narodzenie Zbawiciela odbywa się w grocie (spelaiou), jakby w tajemniczym sanktuarium, oddalonym od wszelkich źródeł ludzkich („topos eremos“), w zupełnej ciszy przyrody, która jakby na chwilę zamarła. Także najstarsza tradycja chrześcijańska przyjmuje grootę jako miejsce narodzenia Pana Jezusa. Św. Justyn, który jest świadkiem tej tradycji około 160 roku, pisze: „ponieważ Józef w owej miejscowości nie znalazł żadnego schroniska, stanął w jaskini, znajdującej się w pobliżu mia-

¹⁾ Analogię do motywu bezruchu zawiera antyfona z niedzieli po Bożym Narodzeniu: *Dum medium silentium tenerent omnia*. Motywy bezruchu znajdują się również w źródłach buddyjskich i w legendzie żydowskiej, zachowanej w midraszu Exodus Rabba. Motyw ten, wplatany w opowiadania celem upiększenia wielkich chwil życiowych czy dziejowych, jest zjawiskiem ogólnoludzkim i da się psychologicznie wytłumaczyć, bowiem wszelkie momenty zdziwienia, zdumienia, czy wzruszenia wprowadzają człowieka w stan bezwładu. Sposób ujęcia i zastosowania motywu bezruchu w Protewangelii jest oryginalny.

steczka. Tedy właśnie, gdy tam przebywali, porodziła Maria Chrystusa i w żłobie Go złożyła“ (78, 1, tłum. X. Lisieckiego, P. O. K., t. IV).

Ewangelista nie wspomina nam o jaskini, lecz wymienia kilka razy żłobek, w którym Maria złożyła Dziecię. Wzmianka o żłobku wskazuje, że zatrzymali się albo w stajence gospody, albo w jakiejś stajennej jaskini, służącej za schron dla zwierząt.

Późniejsza legenda t. zw. Ewangelia Pseudo-Mateusza²⁾, zbliżona treścią do Protewangelii, starając się pogodzić tradycję o grocie z opisem św. Łukasza, umieszcza narodzenie w jaskini (spelunca subterranea), z której trzeciego dnia przenosi się Maria do stajenki³⁾. Znanym jest zjawiskiem, że z biegiem czasu narastają cuda, nieraz bardzo dziwaczne, czego wyraz mamy w Ewangelii Pseudo-Mateusza. Czytamy w niej, że anioł zatrzymuje osła i każe wejść Marii do jaskini, bo zbliżyła się chwila narodzin Mesjasza. Przy wejściu Marii cała jaskinia napełniona została światłem, jakby nagle słońce się w niej znalazło... *Et ibi peperit masculum quem circumdederunt angeli nascentem et natum adoraverunt dicentes: „Gloria in excelsis Deo...”* (13, 2). Pasterze zaś widzieli w tę noc aniołów na niebie śpiewających hymny. Gwiazda wielka jaśniała od wieczora do ranka nad jaskinią, a blask jej był nie spotykany od początku świata. (13, 6, 7).

Porównując opowiadania o narodzeniu Pana Jezusa z wytworem bujnej wyobraźni autorów apokryficznych, stwierdzamy niewątpliwą wyższość tekstu św. Łukasza. W dokumencie kanonicznym mamy szczupłą tylko garstkę szczegółów, które w oczach bezstronnego historyka zasługują na bezwzględną wiarogodność.

Ks. Władysław Smereka.

²⁾ Por tekst opracowany przez Charles Michela, *Evangelies apocryphes*, (Paris 1924, s. 54—159).

³⁾ *Tertia autem die nativitatis Domini egressa est Maria de spelunca, et ingressa est stabulum et posuit puerum in praesepio, et bos et asinus adoraverunt eum.* (14 rozdz.), po Charles Michel, *op. c.*, s. 104.

UDZIELANIE KOMUNII ŚW. PODCZAS MSZY ŚW. I POZA MSZĄ ŚW.

Zasadniczo Komunię św. udziela się podczas Mszy św. i dlatego Kodeks Prawa Kanonicznego stanowi: „Gdziekolwiek wolno odprawić Mszę św., tam również można udzielić Komunii św. nawet w kaplicy prywatnej, chyba że Ordynariusz dla słusznych przyczyn w poszczególnych wypadkach tego zabroni“ (kan. 859). Komunia św. jest ściśle związana z Mszą św. Świadczy o tym jej historia, budowa i formularze. W starożytności chrześcijańskiej nie było w ogóle Komunii św. poza Mszą św. dla wiernych, którzy mogli przyjść do kościoła. Według Apologii św. Justyna diakoni zabierali Najśw. Postaci dla nieobecnych: „Wreszcie następuje rozdanie i rozdzielanie wszystkim tego, co się stało Eucharystią, nieobecnym zaś rozsyła się ją przez diakonów“.

Komunia św. wówczas była rzeczywiście dla wiernych uczą ofiarną i dopełnieniem Ofiary. Dopiero później, aby ułatwić korzystanie z Chleba anielskiego, Kościół wprowadził Komunię św. także i poza Mszą świętą. Również i w czasach dzisiejszych Komunia św. powinna zawsze towarzyszyć Mszy św. jako jej naturalne dopełnienie. Sobór kartagiński z roku 350 orzekł, iż kto nie komunikuje podczas Mszy św., nie ma prawa ofiarować chleba i wina do konsekracji.

Najwłaściwszym momentem do przyjęcia Komunii św. jest chwila po Komunii kapłańskiej we Mszy św., co poleca Sobór Trydencki (Sess. 22, c. 6 de Sacr. M.): „Zaiste, życzyłby sobie Święty Sobór, aby w poszczególnych Mszach wierni obecni... przyjmowali Eucharystię“. Przypomina to także Rytuał: „Podczas Mszy św. powinna być Komunia ludu zaraz po Komunii celebrującego kapłana (chyba, że należałoby jej udzielić niekiedy z rozumnej przyczyny przed albo zaraz po Mszy św.), ponieważ modlitwy, które mówi się we Mszy św. po Komunii odnoszą się nie tylko do kapłana, lecz również do innych komunikujących“. (Rit. Rom. Eccl. Pol. acc. Tit. III, c. 2, n. II). Wystarczy porównać modlitwy po Komunii: „Percepta nobis Domine, praebeant sacramenta subsidium...; Coelestis vitae munere vegetati... itd.“

Dlatego wbrew rozpowszechnionym praktykom należy Komunię świętą podczas Mszy św. traktować jako regułę i zawsze jej udzielać i to nawet przy ołtarzach bocznych (ex particulis consecratis), o ile wierni o to poproszą. Nowenna do św. Antoniego, pierwsza sobota

miesiąca, nowenna do Patrona parafii itp. są okazją do udzielenia Komunii św. podczas Mszy św. przy bocznym ołtarzu.

Podczas Mszy św. po Komunii kapłana zawsze wolno udzielać Komunii św., tak podczas Mszy czytanej jak śpiewanej i uroczystej z asystą, zarówno w kolorze dnia, jak i żałobnej, jedyny wyjątek stanowi Msza św. z wystawieniem Najśw. Sakramentu.

Przez długi czas trwały kontrowersje co do udzielania Komunii św. podczas Mszy św. żałobnej. Kres położył dopiero dekret Św. Kongregacji Obrządków z 27 czerwca 1868 r., który tak orzekł: „Można we Mszach za zmarłych w czarnych paramentach rozdawać wiernym Komunię św. nawet z partykuł uprzednio konsekrowanych, wyjmując puszkę z tabernakulum. Można również udzielać Komunii bezpośrednio po Mszy św. żałobnej w paramentach żałobnych. Z rozumnej przyczyny można jej udzielić bezpośrednio przed taką Mszą“.

Jednak w Rzymie podczas żałobnych Mszy św. śpiewanych i uroczystych nie udziela się Komunii św., co dekret Św. Kongr. Obrz. 4104 ad 3, nazywa tradycyjną praktyką kościołów rzymskich. Jeśliby udzielano Komunii św. podczas Mszy św. żałobnej uroczystej, Confiteor ma być odmówione, nie zaś śpiewane przez diakona (4104, 2).

Dlaczego nie udzielano dawniej Komunii podczas Mszy żałobnych, czego ślad pozostał w wyżej wspomnianej praktyce Rzymu? Otóż Msze żałobne były uważane początkowo za Msze prywatne i suponowały Mszę de die, odprowadzającą dla całej społeczności; podczas tej Mszy publicznej była udzielana wiernym Komunia św. Dlatego nie ma obecnie we Mszy żałobnej pocałunku pokoju, bo był on przygotowaniem do Komunii św., a Postcommunio Mszy żałobnych nie nawiązuje nigdy do przyjętej Eucharystii, co jest charakterystyczną cechą modlitw po Komunii w innych formularzach mszalnych.

Poza Mszą św. można udzielać Komunii św. z każdej rozumnej przyczyny (Rytułał). De Herdt jako takie przyczyny podaje: wielką ilość komunikujących, niemożność pozostania w kościele aż do Komunii kapłana itp. Nowszy autor, Stella, uważa, że słuszną przyczynę stanowić może nawet sama wygoda i chęć komunikującego, ponieważ Kościół odstąpił od dawnej surowszej karności. Podobne stanowisko zajmuje ostatnia encyklika liturgiczna „Mediator Dei“, jak zobaczymy niżej.

Jeśli więc ktoś prosi o Komunię św., należy mu jej zawsze udzielić, byleby w czasie przepisany (kan. 867, § 4); kapłan, któryby nie chciał zadośćuczynić takiej prośbie, zasługuje na naganą.

Sprawę udzielania Komunii św. podczas Mszy św. oraz poza Mszą świętą omawia autorytawnie Papież Pius XII w encyklice „*Mediator Dei*“. Oto odnośny tekst:

„Jest zaś rzeczą bardzo stosowną, aby — jak to zresztą liturgia nakazuje, — lud przystępował do Komunii świętej po spożyciu boskiego pokarmu przez kapłana przy ołtarzu, a, jak pisaliśmy wyżej, godni są pochwały ci, którzy będąc obcni na Mszy, spożywają Hostie konsekrowane podczas tej Ofiary, aby rzeczywistość doszło do tego, abyśmy wszyscy tego ołtarza uczestnicy, pożywając Przenajświętsze Ciało i Krew Syna Tego, otrzymali z niebios błogosławieństwa i łaski (Kanon). Co prawda bywają powody i to nie rzadko, aby rozdawać Chleb Eucharystyczny przed albo po samej Ofierze, a także aby rozdzielać Hostie konsekrowane w dawniejszym czasie, chociaż Komunia św. odbywa się natychmiast po spożyciu przez kapłana niebiańskiego pokarmu. Także i w tych okolicznościach lud bierze należyty udział w Ofierze Eucharystycznej — jak to wyżej nadmieniliśmy — a często ułatwia mu to przystępowanie do Stołu życia wiecznego. Jednak aczkolwiek Kościół w macierzyńskiej wyrozumiałości usiłuje zaradzić duchowym potrzebom synów, tym niemniej nie powinni oni, każdy ze swej strony, lekceważyć nieopatrnie zaleceń świętej liturgii i ilekroć nie zachodzi zasługująca na uwzględnienie przeszkoda, powinnij pełnić to wszystko, co wyraźniej ujawnia żyjącą jedność Mistycznego Ciała przy ołtarzu“¹⁾.

Komunii św. przed Mszą św. czy po Mszy św. może udzielić również kapłan, celebrujący Mszę czytaną niekonwentalną i to zarówno przed ołtarzem, gdzie odprawiał czy zamierza odprawić Mszę św., jak i przed innym ołtarzem, na którym przechowuje się Przenajśw. Sakrament. Rytuał wyjaśnia, że w obu wypadkach można udzielać Komunii św. również w czarnych paramentach: opuszcza się wtedy w czasie wielkanoctnym Alleluja i nie udziela się na zakończenie błogosławieństwa (Rit. Rom. Tit. III, c. 2. n. 13). Natomiast bezpośrednio przed Mszą św. śpiewaną czy konwentalną i zaraz po niej celebrującemu tę Mszę św. nie wolno udzielać Komunii św. Dlatego np. przed sumą należy rozdawać Komunię św. w komży i stule; nie wolno zaś celebransowi w ornacie przed rozpoczęciem Mszy św. uroczystej czy śpiewanej i bezpośrednio po jej zakończeniu komunikować wiernych, nawet „*data rationabili causa*“ (4177 ad 3).

Czy i kiedy wolno udzielać Komunii św. podczas wystawienia Przenajśw. Sakramentu? — Ponieważ w tym względzie są różne zdania, sprawie tej poświęcimy więcej miejsca.

Zakaz udzielania Komunii św. przed ołtarzem, gdzie uroczyście jest wystawiony Przenajśw. Sakrament, czy to podczas Mszy św. czy poza Mszą św. nie jest rzeczą nową. Komentują go liczni liturgiści,

¹⁾ Pius XII, Enc. *Mediator Dei*, Kielce, Verbum, 1948, str. 74—75.

przypominają dekrety Św. Kongr. Obrzędów. Po raz ostatni Ś. K. O. przed przeszło dwudziestu laty w wyjaśnieniu na pewne zapytanie zaznaczyła: „Korzystając z okazji Ś. K. O., oświadcza, że dekrety co do Mszy św. i Komunii św. przed ołtarzem Wystawienia nadal pozostają w mocy: Najczcigodniejsi Ordynariusze mają ze specjalną starannością czuwać nad ich przestrzeganiem“. (Ś. K. O. 27. VII. 1927). Dekret zaś, wprost nas obchodzący z dnia 17. IV. 1919 (D. 4353), brzmi jak następuje: „W niektórych kościołach i kaplicach publicznych, gdzie prawnie przechowuje się Przenajśw. Sakrament, został wprowadzony pewien zwyczaj, mianowicie odprawiają się Msze św. śpiewane lub czytane wobec Przenajśw. Sakramentu wystawionego uroczyście na ołtarzu. Podczas lub poza Mszami przy tym ołtarzu wobec wystawionej Eucharystii udziela się wiernym Komunii św. Czy można na tę praktykę pozwolić albo ją tolerować? — Co do pierwszej części (Msza św. z Wystawieniem) nie wolno pozwolić, chyba że jest konieczność, ważna przyczyna lub indult; co do drugiej (Komunia św.) — negative“.

Z tego dekretu wynika, że Ś. K. O. nie udziela w żadnym wypadku pozwolenia na Komunię św. przed wystawionym Najświętszym Sakramentem. Czym to tłumaczyć? Otóż wszystkie hołdy wiernych muszą się odnosić do Przenajśw. Sakramentu wystawionego uroczyście, wszak w tym celu wystawia się Pana Jezusa. A rozdawanie wówczas Komunii św. przeszkadza w oddawaniu należnych oznak czci wystawionemu Bogu. Jezus Chrystus mnożąc swoją obecność w Eucharystii, wszędzie i zawsze pozostaje cały; nasza jednak uwaga zwracana w dwu kierunkach dzieli się i nasze hołdy słabną.

W obecnych powojennych warunkach może zachodzić wypadek, kiedy kapłan będzie zmuszony udzielić Komunii św. ad altare Expositionis. Mianowicie podczas Czterdziestogodzinnego Nabożeństwa, o ile w kościele jest tylko jeden ołtarz i nie wolno przenieść puszki do ołtarza bocznego. Wówczas i wyłącznie w tym jedynie wypadku z konieczności trzeba dawać Komunię św. przy ołtarzu Wystawienia. Niektórzy liturgiści uważają, że wypadaloby wówczas postawić umbraculum jak podczas kazania i velato Ssmo udzielić Komunii św. De Herdt w S. Liturgiae Praxis (1902¹⁰, II, 72, nr 34) podaje nawet, jak udzielający Komunii św. ma się wówczas zachować: „W tym wypadku kapłan staje in cornu Evangelii, mówiąc: Ecce Agnus Dei i Domine non sum dignus...; podczas rozdawania Komunii św. zwraca tylko uwagę na Najśw. Sakrament, który trzyma w ręku, starając się

nie odwracać tyłem do wystawionego Najśw. Sakramentu. Dlatego schodzi ze stopni po stronie Ewangelii (po stopniach środkowych), przy rozdawaniu Komunii św. zwraca się zawsze twarzą do Najświętszego Sakramentu, a po schowaniu puszkę daje błogosławieństwo, jak podczas Mszy św. z Wystawieniem (in cornu Evangelii¹⁾).

Warszawa

Ks. Tadeusz Sitkowski.

WIADOMOŚCI I UWAGI

ZE STOLICY APOSTOLSKIEJ.

Wojna w Palestynie spowodowała Stolicę Apostolską, do wydania osobnej encykliki, domagającej się obrony miejsc świętych i wzywającej wiernych całego świata do modlitw w intencji Ziemi św. Encyklika ta, rozpoczynając się od słów: „In multiplicibus curis” ogłoszona jest w „Osservatore Romano” z dnia 24 października b. r. W przyszłym numerze „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” podamy jej przekład.

ZE SEKCJI BIBLIJNEJ ZJAZDU TEOLOGICZNEGO ¹⁾

Streszczenie referatów, nie wygłoszonych dla braku czasu:

Tło polityczne psalmu 87.

Psalm 87 to krótki utwór rytmiczny, sławiący miasto stołeczne Jerozalem. Najczęściej uważa się go za przepowiednię proroczą przyszłej chwały „grodu Bożego” i znajduje się w nim idea uniwersalności państwa mesjańskiego, w którym wszyscy mieszkańcy ziemi będą mieli równe prawa. Przy takiej interpretacji niektóre wiersze psalmu pozostają zupełnie niezrozumiałe i, chociaż już rozmaite koniektury w tekst wprowadzono, całość nie ma treści jednolitej. Autor psalmu jest nieznan, a dopisek nad psalmem: „od synów Qoraha” świadczy tylko o tym, że psalm należał do zbioru pieśni noszących tę nazwę.

Psalm 87 ma wyraźne tło polityczne. Wiersz 4 brzmi w przekładzie dosłownym: „Wspominam Rahab i Babel jako tych, którzy mnie znają”. Rahab (t. j. potwór) jest nazwą przenośną, oznaczającą Egipt, a czasownik iada' — „znać” często przybiera znaczenie: uznawać. Autor więc podkreśla, że Egipt i Babilon uznają Judę za państwo, z którym się trzeba liczyć. Z historii znany jest moment, w którym właśnie oba te państwa posyłają posłów do Jerozolimy, by z państwem judzkim zawrzeć układ i utworzyć koalicję. Izajasz wspomina

¹⁾ Por. Ruch Biblijny, nr. 4, str. 252—253.

o tym w rozdziale 18 swego proroctwa, a tak samo autor II Księgi królewskiej w rozdziale 20. Był to okres panowania króla Ezechiasza (727—699). Wówczas Chaldejczyk Merodach Balan zajął Babilon i szukał wszędzie, więc i w Palestynie, sprzymierzeńców przeciw dawnym władcom Mezopotanii. W Egipcie znów mamy dynastię obcą (XXV), pochodzącą z Etiopii, z ziemi Kusz, panującą od 712—663, która również pragnie przyjaznych stosunków z państwami ziemi Kanaan. Równocześnie król Ezechiasz przygotowuje się do wojny i buduje w r. 710 wspaniały kanał, by zapewnić swej stolicy wodę na wypadek oblężenia. Słowa psalmu: „chwalebne rzeczy mówi się o tobie, grodzie Boży“ nie są tylko ogólnym frazesem, lecz wyraźną aluzją do zbudowania kanału, co na owe czasy było naprawdę dziełem wielkim.

Także wiersz 4b domaga się innego wyjaśnienia. Słowa: „oto Filistea i Tyr wraz z (ziemią) Kusz — ten tam się narodził“ nie mają sensu. Szczególnie razi wzmianka o „ziemi Kusz“ obok Filistei i Tyru. Referent przypuszcza, że zamiast 'im Kus należy czytać 'oien ki. Tekst brzmiałby wówczas: „Filistea i Tyr patrzą z zadróżcią, że ten człowiek tam się narodził“, czyli że się narodził w Jeruzalem i jest obywatelem miasta Bożego, które pod względem politycznym i strategicznym jest w lepszym położeniu, aniżeli państwa wybrzeża palestyńskiego, które bardzo cierpią pod naporem rządów babilońskich Salmanasara i Sanheriba.

W ostatnim wierszu należy zachować lekcję Biblii greckiej, która czytała ma'on. Autor chciał powiedzieć, że wobec tak korzystnej sytuacji wszyscy mieszkańcy stolicy śpiewają i tańczą z radości.

Ks. Aleksy Klawek.

PROTEWANGELIA JAKUBA NA ZIEMIACH POLSKICH.

Protewangelia Jakuba to najstarszy apokryf o Matce Najświętszej. Nieznany autor, podszywając się pod imię Apostoła Jakuba Młodszego, opisał nam cudowne narodzenie i życie Najśw. Marii Panny oraz narodzenie Chrystusa i rzeź niewinątek. Legenda ta powstała w II wieku, była napisana w języku greckim, cieszyła się w kościele wschodnim wielką poczytnością i taką samą prawie powagą, jak księgi kanoniczne. Liczne przekłady (syryjski, arabski, etiopski i ormiański), świadczą o jej popularności. Późniejsze średniowieczne łacińskie przeróbki protewangelii, jak „Pseudo-Matthaei evangelium seu De ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris“, i „Evangelium de nativitate s. Mariae“, pełne fantastycznych opowiadań o wiele mniejsze mają znaczenie pod względem teologicznym.

Pierwszy przywiózł na Zachód Protewangelię w języku oryginalnym orientalista francuski W. Postel († 1581). Od niego również pochodzi prawdopodobnie dzisiejsza nazwa Protewangelion. Tekst grecki tej legendy wydali: Thilo, Suckow, Tichendorf, Amann, Rauschen, Michel i inni. Do największych rozpraw traktujących o tym apokryfie należy praca Amanna: *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Paris 1910). Protewangelia została w XIX i XX wieku przetłumaczona prawie na wszystkie języki nowoczesne. Polski przekład prawdopodobnie istniał już w średniowieczu, kiedy to apokryfy w naszej literaturze odgrywały ważną rolę i cieszyły się wielką poczytnością. Początki ich istnienia u nas nie są jeszcze zbadane. Prawdopo-

dobnie napływały one do naszej Ojczyzny głównie z południa przez jakiś ośrodek kulturalny na Podkarpaciu, skąd rozchodziły się na północ i wschód. Może również tą drogą południową, jak Ewangelia apokryficzna Nikodema, przywędrował do nas tekst grecki legendy o Matce Najświętszej. Wielokrotne poszukiwania staropolskiego tłumaczenia Protewangelii nie dały dotąd definitywnych rezultatów. Najpoważniejszym przeglądem apokryfów w Polsce jest list H. Łopacińskiego pisany do Radlińskiego (1897 r.), w którym co do naszej legendy czytamy: „Nie spotkałem w całości Ewangelii o dziecięctwie Jezusa, o Annie i Joachimie, ale mam wiadomości, że już w poezji wieku XVI była w języku polskim. Z istniejących ustępów możnaby całość złożyć...” (por. Radliński: Apokryfy w polskich przeróbkach, Warszawa 1911, str. 101 i nast.). Kilka nowych szczegółów, dotyczących tej kwestii dodali później Brückner, Wierczyński, Janów i in. Kiedy przed kilku laty referent tłumaczył tę legendę na język polski i badał pomniki języka naszego, zawierające niektóre ustępy z Protewangelii, przyszedł do przekonania, że apokryf musiał być przełożony na naszej ziemi, jeśli nie na język polski, to na łaciński. Wiele bowiem szczegółów Protewangelii znajduje się w najstarszych pieśniach, w kazaniach, w żywocie św. Anny, w Rozmyślaniu przemyskim i innych zabytkach naszego średniowiecznego piśmiennictwa. Sprawę tę lepiej oświetlą kiedyś badania nad apokryfami ruskimi, z których wiele było przeróbkami z polskich. Dotychczasowe jednostronne opracowania na ten temat Tichon-ranowa, Sperańskiego i Franki nie uwzględniły wpływu średniowiecznych apokryfów polskich na literaturę ruską i rosyjską.

Ks. Władysław Smereka.

PROBLEM NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY W KSIĘDZE KOHELET.

Odpowiedzi na pytanie, jakie w tej kwestii Kohelet zajmuje stanowisko, są najróżniejsze: od tradycyjnej, że autor wyznaje wiarę w nieśmiertelność duszy, do skrajnie przeciwnej krytyków radykalnych, że jej wyraźnie przeczy. Źródłem tak różnych poglądów jest głównie to, że nie rozróżnia się między pojęciami nieśmiertelności duszy, a życia pośmiertnego, między ruah (duch, tchnienie życiowe, nieosobowe), a nepesz (dusza), między tym, co Kohelet w swej księdze na ten temat wyraźnie mówi, a przypuszczalnym jego na tę kwestię zapatrywaniem.

Twierdzimy, że Kohelet o nieśmiertelności duszy wcale nie mówi. Uczy tylko, zgodnie z tradycyjną wiarą żydowską, że ciało człowieka wraca po śmierci, podobnie jak ciało zwierzęcia, do ziemi, podczas gdy duch jego wraca do Boga (12, 7), co jednak nie jest równoznaczne z wieczną szczęśliwością, gdyż duch nie oznacza tu duszy rozumnej, lecz tylko pierwiastek życiowy, wspólny ludziom i zwierzętom. Nie wiadomo, co Kohelet sądzi o losie pośmiertnym „ducha” zwierzęcego; prawdopodobnie przyjmuje, że ginie on po śmierci wraz z ciałem w ziemi, w czym odstępowałyby od dotychczasowej tradycji, według której i duch zwierzęcia wracał po śmierci do Boga. Nie wyraża jednak co do losu pośmiertnego ducha człowieka ani zwierzęcia żadnej wątpliwości (3, 21), jak niektórzy przyjmują, a stwierdza tylko, że człowiek doświadczalnie o losie tym przekonać się może. Nie ma też dostatecznej pod-

stawy twierdzenie, jakie ostatnio postawił Di Fonzo (Verb. Dom. 1939, str. 257 nn), że „duch człowieka“ mieści w sobie, chociaż pośrednio tylko, pojęcie życia intelektualnego. Upada tym samym jego dalsze twierdzenie, że z tekstu 3, 21 można pośrednio wnioskować o wierze Koheleta w nieśmiertelność duszy.

Również 3, 22 nie wyraża wątpliwości co do losu człowieka po śmierci. Wiersz ten bowiem nie zawiera tylko, jak się ogólnie przyjmuje, dalszego ciągu myśli wiersza poprzedniego, ale jest wnioskiem, wynikającym z całego ustępu 3, 10—21. Mowa tu jest o niemożliwości poznania przyszłości, a nie życia pozagrobowego, gdyż wyraz 'aharaw nie znaczy tu „po nim“ (t. j. po śmierci człowieka), ale „potem“.

Pojęcie życia pośmiertnego człowieka w szeolu jest u Koheleta zgodne z tradycyjną nauką żydowską. Nie daje nam jednak autor pełnego opisu tego życia, bo też widocznie poglądy ówczesne były w tym względzie bardzo niejasne. Można atoli przypuścić, że nie przyjmował wieczności szeolu (11, 8), że więc wierzył, iż sprawiedliwi przejdą kiedyś z szeolu do życia szczęśliwego. Możliwość ta wynika również z jego rozważań nad sprawiedliwą odpłatą za czyny człowieka. Konstatuje bowiem z jednej strony panującą na świecie niesprawiedliwość, z drugiej zaś daje wyraz swej niezłomnej wierze w sprawiedliwość Bożą i w przyszły sąd. Ale o miejscu i o czasie tego sądu nie mówi. Ponieważ jednak stwierdza, że na ziemi sprawiedliwej odpłaty nie ma, ani nią być nie może smutny pobyt w szeolu, można przyjąć, że Kohelet przeczuwał, iż nastanie kiedyś czas, w którym sprawiedliwości Bożej i pragnieniu serca ludzkiego stanie się zadość w całej pełni. Nie mając zaś w tej sprawie pewności, zostawia kwestię otwartą. W pełnym świetle przedstawić ją miało dopiero objawienie Nowego Zakonu.

Ks. K. Markłowski.

O TYPACH PRZEKŁADU PISMA ŚWIĘTEGO.

Prace nad nowym polskim przekładem Pisma św., już się rozpoczęły. Poprawianie bowiem starego, a przez to niezrozumiałego tekstu Ks. J. Wujka, dokonywane przez wszystkich prawie współczesnych polskich biblistów nie uczyni zadość potrzebie przekładu nowego.

Przy pracy nad przekładem tekstu Pisma św. trudno nam oderwać się od tekstu Ks. Wujka, do którego przywykliśmy. Widzimy to zwłaszcza na przekładach Ks. arcyb. Symona i Ks. E. Dąbrowskiego, które przez to musimy zaliczyć do prac stojących na pograniczu poprawek tłumaczenia Ks. Wujka i nowego tłumaczenia.

Tłumacz, zabierając się do samodzielnego przekładu Pisma św., musi dokładnie zrozumieć natchniony tekst i odpowiedni go oddać w swoim języku. Zależnie od stopnia, w jakim zostały uwzględnione dwa te zasadnicze wymagania stawiane tłumaczowi, przekłady Pisma św. możemy podzielić na niewolnicze, ściśle, wierne, swobodne i poetyckie.

Niewolnicze przekłady (Aquila, z LXX Pieśń nad Pieśniami i Ecclesiastes, Nowy Test. Szarfenbergera z r. 1556), całkowicie zapoznając wymagania gramatyki i stylu, jak najdokładniej chcą oddać natchniony tekst.

Tłumacze przy opracowywaniu ścisłego typu przekładu dbają przede wszystkim o ścisłość wyrażań, a w oddaniu natchnionego tekstu ojczystym swoim językiem uważają, że wystarczy unikać tylko rażących błędów. Do tego typu przekładów należą z LXX Psalmy i prorocy (z wyjątkiem Daniela) i aprobowana przez Kościół Wulgata łącznie z przekładami Ks. Wujka, Allioliego, Glaire'a. Z nowszych zaś przekłady Ks. Kruszyńskiego i Lagrange'a.

Wierny przekład chce zarówno dokładnie jak i pięknie oddać natchniony tekst. Z takim założeniem jest związanych wiele trudności, polegających na różnicy pojęć i sposobu wyrażania się w poszczególnych językach. W dokładności ten typ przekładu nie ustępuje poprzedniemu, a wnosi to, co jest najpiękniejsze w ojczystym języku do oddania Słowa Bożego. Tłumacz zaś biorąc na siebie większy trud, oddaje społeczeństwu przekład odpowiednio przepracowany, jaśniejszy i bardziej zrozumiały.

Z LXX Pięcioksiąg i księgi historyczne należą do tego typu przekładu, Peszitta, przekład Crampona, Röscha, Laucka, Ks. Szczepańskiego, Ks. Grzymały, Ks. Klawka, L. Staffa.

Nowy przekład psalmów dokonany na polecenie Ojca św. przez profesorów Papieskiego Instytutu Biblijnego w łacińskim języku, opartym na wzorach z najpiękniejszego okresu jego rozwoju, dokonany z tekstu oryginalnego z uwzględnieniem krytyki tekstu, jest wskazówką, jak powinny być dokonywane nowoczesne przekłady Pisma św.

Swobodne przekłady Pisma św. (Targum, z LXX Hiob, Przypowieści, Daniel, z Peszitty ks. Kronik, z niemieckich przekładów, np. M. de Jonga, z polskich Wróbla i Reja) swym charakterem zbliżają się do komentarza, a poetyckie (Żuławskiego, Ks. Wójcika, Ks. A. Tymczaka) są raczej parafrazami i należy je zaliczyć do literatury pięknej a nie biblijno-naukowej.

Obecnie potrzeba nam przekładu Pisma św. z naukowym komentarzem dla kapłanów i katolickiej inteligencji, i niezależnie od tego kilka przekładów zwłaszcza Nowego Testamentu, wydanych popularnie z objaśnieniami dla jak najszerzszych mas katolickiego społeczeństwa — obydwa powinny przedstawiać typ wierny przekładu — zgodnie z kierunkiem życzeń Kościoła.

Ks. Feliks Gryglewicz.

O. Edward Haratym: „PRZEPOWIEDNIA DANIELA O 70 TYGODNIACH“. Referat wydrukowany będzie w całości w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym“.

O NASZ UDZIAŁ W LITURGII ŚWIĘTEJ.

Mamy wreszcie polskie tłumaczenie encykliki Ojca św. Piusa XII o Liturgii świętej. Encyklika zaczyna się od słów „**Mediator Dei**“ i jest datowana 20. XI 1947 w Castel Gandolfo. Co do objętości jest podobno na przestrzeni 200 lat najdłuższą z encyklik papieskich. O. J. W. Kowalski we wstępie do swego tłumaczenia¹⁾ zaznacza, że „jest to pierwsza encyklika papieska,

¹⁾ Piusa XII Encyklika o Liturgii (**Mediator Dei**) — z oryg. łacińskiego przetłumaczona, wstępem i objaśnieniami opatrzył O. Jan Wierusz Kowalski OSB, VERBUM — Księgarnia „Jedność“, Kielce 1948, str. 108, cena 250 zł.

poświęcona zagadnieniom dotyczącym się istoty liturgii i ruchu liturgicznego". Mamy więc dokument o niezwyklej wprost doniosłości dla naszych i przyszłych czasów. Już pierwsze zetknięcie się z tekstem łacińskim (Osservatore Romano, 30. XI. 1947) było wielkim przeżyciem. Od razu odczuwało się, że to jest celowe i planowe budowanie Królestwa Bożego, że jest dalszy ciąg encyklik poprzednich SUMMI PONTIFICATUS i MYSTICI CORPORIS.

Miarą wielkiego zainteresowania dla tej encykliki było to, że na zlecenie Polskiego Episkopatu czasopismo HOMO DEI wydrukowało obszernie streszczenie tej encykliki i wydało je w osobnej odbitce, a w diecezji Opolskiej urządzono osobny kurs duszpasterski na tematy liturgiczne. Omawiano te sprawy także na kursie w Lublinie, ale tłumaczenie polskie encykliki wyszło spod prasy dopiero później. Francuskie tłumaczenie ukazało się w lutym²⁾, amerykańskie w czerwcu 1948 r.³⁾. Mamy więc swoje polskie tłumaczenie i teraz musimy energicznie zabrać się do poznania treści encykliki i wprowadzenia w czyn jej zaleceń.

We wstępie zajmującym 20 stron druku daje tłumacz krótkie historyczne wprowadzenie do sprawy i podaje myśli główne encykliki z dołączeniem wskazówek bibliograficznych z literatury polskiej i obcej do poszczególnych zagadnień i działów encykliki. Najboleśnieszka uwaga tłumacza znajduje się na str. 25, gdzie czytamy: „W Polsce ruch liturgiczny zaledwie się budzi. Można nas jeszcze zaliczyć do tych krajów, o których wspomina encyklika, że „w nich duch św. Liturgii, jej znajomość i zapał do niej są niekiedy nikłe lub prawie żadne”. Zdaje mi się, że wielu kapłanów i katolików świeckich nie zgodzi się z tym zdaniem tłumacza. Powinno ono wywołać gorącą dyskusję, powinno się dać dowody, że Polska nie koniecznie należy do krajów o nikłym lub prawie żadnym zainteresowaniu Liturgią św. i ruchem liturgicznym. Dalsze uwagi tłumacza w tym ustępie na str. 25 wykazują, że „religijność ludu polskiego posiada wiele wartości pozytywnych, że jest, można powiedzieć, naturaliter liturgica. Dusza polska ceni obrzędy kościelne, jest do nich przywiązana i wzbogaciła je mnóstwem przepięknych tradycji“. Tłumacz i komentator podkreśla, że „są i cechy raczej ujemne w duszy polskiej“, jeśli chodzi o liturgię. Encyklika „Mediator Dei“ daje nam sposobność do rozwinięcia i wykorzystania cech dodatnich, do uporządkowania cech ujemnych życia religijnego w Polsce.

Wspomniałem wyżej, że encyklika „Mediator Dei“ jest dalszym ciągiem, rozwinięciem dwóch poprzednich wielkich encyklik Piusa XII. Lepiej to poznamy, jeśli przyswoimy sobie gruntownie treść wszystkich encyklik. Pasterska działalność Ojca świętego, nauczanie przez encykliki to niewątpliwie wielce doniosła, natchniona Duchem Świętym nauka Zastępcy Chrystusa na ziemi. To najlepszy komentarz Ewangelii Jezusa Chrystusa, jej najbardziej autorytatywne zaktualizowanie.

Zamiast więc streszczać tu encyklikę, wystarczy ją samą wskazać, powołać się na sensus catholicus et ecclesiasticus, dać w ręce tekst oryginalny, względnie polski przekład. Bierz i czytaj... i czyń...

²⁾ La Documentation Cathol., Paris, 15. II. 1948 najpierw w tym dwutygodniku, później w osobnej książce wyd. Maison de la Bonne Presse.

³⁾ W miesięczniku The Catholic Mind, New York, The America Press.

Dodajmy tu, że Papież Pius XII wyraźnie zachęca do twórczości w dziedzinie obrzędów liturgicznych, chociaż z naciskiem podkreśla, że bez zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej niczego wprowadzać nie można. Wiemy, że najpierw powstały drogą zwyczajową różne obrzędy, które później dopiero były kodyfikowane w paragrafach. Wiemy, że Papież w tej encyklice podkreśla ścisłą łączność dogmatu z obrzędem, że bardzo wyraźnie rozgranicza kapłaństwo sakramentalne od „kapłaństwa powszechnego“ wiernych, że mocno wzywa wiernych do właściwego im udziału w Ofierze Eucharystycznej. Papież wykazuje także wartość obrzędów uzupełniających i dodatkowych, daje różne konkretne zalecenia władzom duchownym i całej społeczności wiernych. Polski przekład czyta się płynnie, bez trudności, trzeba więc zamiast streszczać encyklikę, powiedzieć znowu: czytajmy tekst...

Fachowi recenzenci zajmą się pewnie szczegółowo dokładną krytyką całego tłumaczenia. Ja ograniczę się tylko do jednej uwagi. Na str. 74 jest rozdział, w którym Papież usilnie zachęca kapłanów, by wiernych skłaniali do udziału w Ofierze Eucharystycznej. Papież cytuje słowa Łukasza 14, 23: „Compelle intrare“, które tłumacz podał jako: „każcie wchodzić“, podczas gdy w polskich przekładach tych słów Ewangelii było dotąd zawsze: „przymuszaj do wejścia“. Na str. 88 jest również mała nieścisłość w podaniu tekstu Kol. 3, 1—2, podobnie na str. 91 przy tekście Efez. 4, 13. To jednak „compelle intrare“, tak znamienne dla całej encykliki i jej treści, jest najważniejsze. Te słowa możnaby podać jako hasło do wykonania całego programu i wszystkich wskazań i nakazów encykliki o Liturgii świętej. Musimy siebie zmusić do poznania jej treści, musimy „zmusić“ wiernych, to znaczy tak działać, aby wierni odczuli wewnętrzny mus użycia pośrednictwa Jezusa pomiędzy nimi a Bogiem.

W prasie zagranicznej już ukazały się poważne rozprawy do poszczególnych działów encykliki, zapowiedziano dalsze studia. Mamy polskie czasopismo dla spraw biblijnych i liturgicznych, zdarzają się w polskiej prasie teologicznej i naukowej i w prasie popularnej artykuły o sprawach liturgicznych. Encyklika **MEDIATOR DEI** jest wezwaniem do wzmożenia całej tej akcji.

X. M. Rękas.

WIADOMOŚCI Z ZAGRANICY

Z EGIPTU.

W odległości 18 km na zachód od ruin starożytnego Luksor rozpoczęto poszukiwania archeologiczne, które jak dotychczas, dały piękne wyniki. Miejsce to wskazane przypadkowo przez pewnego beduina, członka Towarzystwa Archeologii Koptyjskiej, zostało zidentyfikowane jako dolina, na której wznosił się sławny w pierwszych wiekach (IV w.) chrześcijaństwa klasztor Apa (Ojca) Phoebammona. Pierwszym odkryciem był napis umieszczony na skale na wysokości 15 m od ziemi w dialekcie koptyjsko-sahidzkim, najprawdopodobniej najstarszy zabytek klasztoru, wspominający małego, nędznego, pokornego Apa, pokornego Apa Abrahama, ekonoma klasztoru. Odkryto następnie części klasztoru; zabudowania gospodarskie, jak śpichlerz, królikarnie, piekarnię, boiska, wreszcie sam klasztor: refektarz, kuchnię, cele eremitów, którzy wedle reguły św. Pachomiusza mieścili się po dwóch lub trzech w jednej celi, na co wskazują zachowane łóżka z cegły. Wszystkie te ubicacje były pokryte freskami. Długi korytarz łączy klasztor z kościołem, w którym widać chrzcielnicę i resztki wielkiego ołtarza. W kościele zachowały się nieliczne freski, m. in. przedstawiające postać jakiegoś apostoła. Jako dzieła sztuki są to raczej prymitywy.

Odkrycia mają wielkie znaczenie dla nauki ze względu na 1) ścisły związek fresków ze sztuką katakumbową rzymską, 2) nowe światło płynące z tych wykopalisk na życie pierwotnych cenobitów.

Wykopaliska prowadzone są, jak wyżej powiedzieliśmy przez Towarzystwo Archeologii Koptyjskiej, założone przez Paszę Butros Mirri, katolika obrządku koptyjskiego; ekspedycja, obywając się bez pomocy finansowej obcej pracowała w niesłychanie trudnych warunkach z powodu braku wody i środków komunikacyjnych.

Z PALESTYNY.

Patriarchat łaciński Jerozolimy otrzymał nowego sufragana w osobie Wincentego Gelat, biskupa tytularnego Menoidy. Mimo ciężkich chwil wojny, obejmującej w tej chwili całą Palestynę, ceremonia konsekracji biskupiej odbyła się z możliwie wspaniałą uroczystością. Konsekracji dokonał Delegat Apostolski na Palestynę, Mons. Testa i Mons. Salman, Arcybiskup Transjordanii obrządku melchickiego. Współdziałł dwu obrządków w akcie konsekracji, normalnie nie spotykamy, a wywołany trudnościami wojennymi, robił na obecnych wielkie wrażenie.

Z BRAZYLII.

W ubiegłym roku odbył się w Sao Paulo Pierwszy Tydzień Biblijny, mający na celu rozbudzić ruch biblijny w Brazylii, dać okazję profesorom Pisma św. do nawiązania kontaktu między sobą i zorganizowania wspólnej pracy. Uchwalono następujące rezolucje: 1) by episkopat brazylijski ustanowił w całym kraju jedną niedzielę, jako „Dzień Pisma świętego“, która by była

poświęcona specjalnie szerzeniu znajomości Biblii, 2) zatroszczyć się o rozrost brazylijskiej literatury biblijnej, czy to w pracach oryginalnych, czy też tłumaczonych, 3) zorganizować Ligę Studiów Biblijnych, której prezesem będzie jezuita O. Ernesto Vogt, 4) wybrać komitet, który zajmie się nowym przekładem Biblii na język portugalski.

NOWE KSIĄŻKI

UFNIARSKI STANISŁAW Ks.: **Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma św.** (Świadkowie Jehowy), Kraków, 1947, Wydawnictwo Mariackie — In 8°, str. XVI — 182.

Po pierwszej wojnie światowej dość licznie pojawiły się na terenie naszej Ojczyzny sekty amerykańskie (metodyści, baptyści, adwentyści, badacze Pisma św. i inne). Przez cały okres niepodległości obserwowaliśmy ich ruchliwość i destrukcyjną działalność wśród wiernych. Tu i ówdzie udało się im uzyskać zwolenników dla swej idei. Różne przyczyny składały się na to. Jedni pragnęli dociekać różnych prawd religijnych, stwarzając sobie specjalny system wierzenia, odpowiadający ich niezdrowej umysłowości. Drudzy ze względów materialnych, a skoro tylko pomoc amerykańska w postaci dolarów przestała napływać, bardzo szybko i licznie wracali oni do Kościoła rzymsko-katol.

Po ostatniej wojnie największą działalność rozwinęła u nas sekta badaczy Pisma św. t. zw. „Świadkowie Jehowy“. Do poznania ich nauki wielką usługę odda duchowieństwu, spotykającemu się w wielu miejscach z ożywioną i wrogą agitacją badaczy, praca X. dr. Ufniarskiego, wydana w poprzednim roku p. t. „Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma św.“ — Dotąd nie mieliśmy w języku polskim poważniejszej rozprawy, traktującej o genezie, rozwoju i całokształcie nauki badaczy.

X. Grelewski w pracy p. t. „Sekty religijne w Polsce współczesnej“ (Sandomierz 1937), kilkanaście stron (opracowując na podstawie manuskryptów pracy X. Ufniarskiego) poświęcił założycielowi historii Stowarzyszenia Badaczy Pisma św. Oprócz pracy X. Grelewskiego i wielu artykułów, zamieszczonych w tygodnikach i miesięcznikach na temat badaczy, na wyróżnienie zasługują broszury: X. Wasilkowskiego „Nauka Badaczy Pisma św.“ o przyjściu Chrystusa na sąd w oświeceniu katolickim (Lwów 1932) i Zygm. Wolskiego „Walka Badaczy Pisma św. o zniszczenie obecnego porządku świata“.

Praca X. Ufniarskiego jest pierwszym monograficznym opracowaniem w naszym języku zagadnienia Stowarzyszenia Badaczy Pisma św. Autor zadał sobie dużo trudu, bo nie tylko przeglądał pisma założyciela Russel'a, lecz przez kilka lat obserwował rozwój i działalność sekty w naszej Ojczyźnie. Usystematyzowanie chaotycznej i dziwnej pod pewnym względem nauki Russel'a i jego następców nie należy do rzeczy łatwych. X. Ufniarski w pracy swej wykazał wielką znajomość pism sekty, na podstawie których umiejętnie przedstawił doktrynę badaczy, wnikając w psychikę ich założyciela. W przedstawieniu nauki sekciarskiej, uwzględnił jej stosunek do Pisma św. i Tradycji. Pastor Russel według przekonania wyznawców tej sekty był mężem natchnionym i dlatego jego sześć tomów „Wykładów Pisma św.“ oraz siódmy tom p. t. „Dokonana tajemnica“ uważają Badacze na równi z księgami Pisma św. za inspirowane. Nie przeszkadza im to, że w pismach jego jest wiele niedorzeczności, fałszywych prorocत्व i innych błędów. Stosunek Russel'a do tradycji i orzeczeń soborów, jak i w ogóle do całej nauki Kościoła jest negatywny. Wystąpienia twórców różnych herezji od pierwszych wieków chrześcijaństwa aż do ostatnich czasów uważał Russel za okres przygotowawczy dla swojej sekty.

Zwiąże ujął X. Ufniarski rozrzucony w licznych pismach błędną naukę Russel'a o Bogu, Trójcy Przenajświętszej, o stworzeniu świata i człowieka. Wywody Badaczy, co do osoby Mesjasza i jego Kościoła wysnute są z błędnych nauk dawnych wierzeń, a przede wszystkim z chorej fantazji założyciela.

Trzecią część swej pracy poświęcił X. Ufniarski ocenie nauki Badaczy Pisma św. Autor umiejętnie, polemizując z doktryną sekty wniknął w istotny sens i cel jej i wskazał, że Badacze wykorzystują każdą nadającą się okazję do wprowadzenia i przyspieszenia nowego, stworzonego przez nich porządku na świecie.

W pierwszej części swej pracy autor podał rozwój historyczny sekty, dając charakterystykę założyciela, działalność Badaczy w Europie, Ameryce, a przede wszystkim w Polsce.

Studium X. Ufniarskiego o Badaczach oparte na licznych źródłach i bogatej literaturze, choć napisane naukowo, utrzymane jest na tym poziomie, że średnio wykształcony czytelnik może bez trudności zapoznać się z nauką sekciarzy, ich wyjaśnieniem Pisma św., odpowiednim do swych fałszywych poglądów i zapatrywań religijnych.

Zaznaczyć też trzeba, że praca X. Ufniarskiego przewyższa dotychczasowe opracowania krytyczne sekty Badaczy Pisma św., jakie ukazały się za granicą.

Poznanie nauki Badaczy przysięga nas zawczasu na odparcie ataków, które kierują przeciw Kościołowi i narodowi. Odpieranie to będziemy zawsze prowadzić w myśl wskazówek św. Augustyna: „Haec, fratres, cum impigra mansuetudine agenda et praedicanda retinete: diligite homines, interficite errores; sine superbia de veritate praesumite, sine saevitia pro veritate certate. Orate pro iis, quos redarguitis atque convincitis“ (Contra litteras Petilianī; Migne 43, 259).

Ks. Władysław Smereka.

R. DE LANGHE: Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu Biblique de l'Ancien Testament. Gembloux-Paris, 1945, 2 t., str. LVII—390 i 544.

Ras Szamra ściąga już od kilkunastu lat uwagę uczonych całego świata. Bogata literatura narasta z dniem każdym w związku z wykopaliskami syryjskimi. Omawiane dzieło stawia sobie za zadanie, zorientować czytelnika w aktualnym stanie nauki i tendencji, rezultatów i możliwych przyszłych poszukiwań w Ras Szamra. W tym celu podaje autor zupełną bibliografię przedmiotu, przedstawia wiernie historię wykopaliska, syntetyzuje wyniki prac uczonych. By wytyczyć bezpieczny szlak dla przyszłych badań, nie waha się Langhe podjąć arcyżmudnej pracy analizy od podstaw odkrytej literatury ugaryckiej i samodzielnej naukowo uzasadnionej krytyki wszystkich hipotez naukowych z nią związanych. Dlatego wtajemnicza czytelnika we wszelkie zagadnienia, związane z wykopaliskami epigraficznymi, a zwłaszcza z kwestiami alfabetu i języka, dając do ręki klucz należytej interpretacji tekstów. Ogólne wprowadzenie kończy precyzyjny szkic epok archeologicznych i chronologicznych oraz zwrócenie uwagi na niezmiernie bogactwo dokumentów z Ugarit.

Wiele gałęzi wiedzy, lecz przede wszystkim filologia orientalna, historia starożytnego Wschodu, historia religii i egzegeza Starego Testamentu — znajdują w dokumentach ugaryckich nieocenione wprost naświetlenia własnych problemów. Dla egzegezy — gdyż ten punkt widzenia chcę szczegółowiej poruszyć — zapoznanie się bliższe z danymi z Ras Szamra przynosi między innymi pogłębienie znajomości języka hebrajskiego, frazeologii, stylistyki, rodzajów literackich znanych w literaturze biblijnej. Najważniejszym bodaj momentem jednak to uwydatnienie transcendencji monoteizmu hebrajskiego; na tle podań, mitów i nieprzeliczonych bóstw panteonu kananejskiego zarysuje się wyraźnie wiara Izraela jako jedyne w swoim rodzaju zjawisko historyczne, którego nie można wytłumaczyć żadnymi wpływami obcych kulturą

narodów. Szczerze wyrażają ten pogląd uczeni i znawcy wykopalisk w Ras Szamra tej miary, jak A. Eissfeldt i W. F. Albright ¹⁾.

Wobec tak doniosłych odkryć zrodzić się może pokusa szukania sukcesów przez bezpośrednie porównania tekstów ugaryckich z tradycjami biblijnymi. Nie uległ jej Langhe, lecz wybrał te elementy z dostarczonych materiałów, które nie podlegają dyskusji, mianowicie poświęca drugą część dzieła na określenie dokładne horyzontu geograficznego, etnicznego, społecznego i historycznego tekstów z Ras Szamra. Dane religijne obrzędowe znajdują swe miejsce w osobnym dziele, mającym się ukazać w przyszłości. W ten sposób na terenie możliwie jednorodnym i bezpiecznym stwarza autor podstawę krytyczną i naukową do porównań ze Starym Testamentem. Już jednak w obecnym dziele zarysowuje się pogląd należyty co do ewentualnych punktów stycznych z historią Izraela.

Wyniki pod tym względem można streścić w następujących stwierdzeniach. Horyzont geograficzny jest jednolity i obejmuje tę część Syrii i Palestyny, której granicę na północy stanowią Saphon, na południu jezioro Hule i żyzne okolice Galilei. Ta ostatnia wobec tego należy wraz z wybrzeżem Fenickim do tych rejonów Syrii - Palestyny, gdzie osiedlił się synkretyzm i skąd promieniował na sąsiednie okolice. Pojawienie się Galilei w tekstach, a milczenie o Celesyji jest zagadką, którą dopiero przyszłość rozwiąże.

Iną cechą charakterystyczną literatury ugaryckiej jest jej izolacja względna, ubóstwo co do wspomnień historycznych, brak styczności z innymi narodami. W szczególności punkty styczne z Izraelem — wyraźne i określone są daleko mniej liczne, niżby się było można spodziewać. Tyczą się one tylko dwu wzmianek: imienia Daniel(el) i nazwy 'prm. Imię Daniel jest identyczne z pisownią zachowaną u proroka Ezechiela. Lecz o ile Ezechielowy Danel jest mędrcem i sprawiedliwym, o tyle w legendzie ugaryckiej Danel nie reprezentuje się ani jako mędrzec ani jako sprawiedliwy i jest on raczej herosem wzbijającym się w świat bogów, bogiń i innych osobistości mniej lub więcej boskich. Pewne akty sprawiedliwości, wykonywane przez Danela, należą do zakresu jego władzy królewskiej i nie mogą go czynić typem sprawiedliwego. Dlatego należy wnosić, że bohater legendy ugaryckiej nie ma nic, poza imieniem, wspólnego z Danelem Ezechiela, ani z prorokiem Danielem, ani też z aniołem upadłym, zwanym Danelem w apokalipsie Henocha.

¹⁾ Historię i znaczenie wykopalisk w Ras Szamra omawia szeroko Ks. Dr Eug. Dąbrowski w *Ateneum Kapłańskim* 1947 r., str. 66—74, a już przed wojną dał znakomity pogląd na „Ras Szamra i Biblię“ Ks. Dr Józef Jelito w „*Collectanea Theologica*“.

Nazwa 'prn w tekstach ugaryckich jest całkiem pewną lekturą ideogramu SA—GAZ. Jest to bardzo ważny krok do ustalenia tożsamości znanych w historii tego okresu t. zw. Habiri. Otóż dotychczas SA—GAZ łączono stale w znanych źródłach z Habiri, nie zaznaczając ich tożsamości. Dzięki odkryciom w Ras Szamra tożsamość ich jest już stwierdzona. Lecz dalsza kwestia utożsamiania Habiri z Hebrajczykami jest otwarta. Langhe uważa za najprawdopodobniejsze, że przez nazwę Habiri należy rozumieć również Hebrajczyków, ale nie wyłącznie.

Zbyt ubogi byłby rezultat prac, gdyby miał tylko tyle powiedzieć o kontaktach z Izraelem. Lecz należy zważyć, iż pominął autor na razie wszystkie momenty religijne; powtórnie otworzył zrozumienie dla języka ugaryckiego, który się najbardziej zbliża do języka hebrajskiego; przedstawił nam dokładne środowisko kananejskie, w którym rozgrywa się wielka epepeja Izraela.

Jeśli się zważy mnogość hipotez, zbudowanych na odkryciach w Ras Szamra, nie zdziwi nas surowa nieraz krytyka Langhe'a. Dzięki tej właśnie metodzie krytycznej omawiane dzieło ma wartość doniosłą, która z pewnością skieruje prace związane z literaturą ugarycką na tory bardziej ścisłe naukowo i bliższe prawdy. Przynosi ono chlubę Uniwersytetowi łowańskiemu.

Kraków

Ks. Edward Haratym, T. J.

POLONIA SACRA

Kwartalnik Teologiczny.

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego wznowił dawne swe czasopismo teologiczne.

III i IV numer, zawierający pamiętnik *Zjazdu Teologicznego* z kwietnia b. roku, właśnie wyszedł z druku.

Cena zeszytu 150 zł. Nabyć można w Wydawnictwie Mariackim, Kraków, ul. Szpitalna 2.