

SŁOWA BOŻE

(Z Księgi Joba — por. Officium defunctorum).

R. 7, 16—21.

*Już ginę, wiecznie żyć nie będę,
O nie dręcz mnie, Panie,
bo tchnieniem tylko są dni moje.
Czymże jest człowiek, że nań się uwziąłeś,
że tak na niego myśli swoje zwracasz,
że go nawiedzasz każdego poranku,
że go co chwile doświadczasz?
Kiedy wreszcie odwrócisz ode mnie swe oko,
spokoju użytychysz na tyle, abym ślinę połknął?
Jeżeli zgrzeszył — cóżem uczynił
na twoją szkodę, o Stróże ludzkości?
Czemu tak stale mnie kłujesz,
tak, iż sam sobie ciężarem się stałem?
A czemu nie odpuszczasz mi grzechu
i nie darujesz mi winy?
Oto w proch już się kładę,
gdy szukać mnie zechcesz, już mnie nie będzie.*

R. 10, 1—12.

*Wstrętnym stało mi się życie moje,
na siebie samego biadanie rozpuszczam,
przemawiam pełen gorzkości w swej duszy.
Mówię Bogu: nie potępiaj mnie,
ach powiedz mi, czemu się ze mną prawujesz?
Cóż przyjdzie ci z tego, że mnie tak dręczysz,
że precz odrzucasz rąk swoich dzieło
a bezbożników zamiary popierasz?
Czyżbyś miał oczy z ciała (jak my)*

*i patrzył tak oto, jak ludzie patrzą?
 Czyż jak dni ludzi są dni twoje
 i lata człowieka równe twoim latom,
 że tak na mnie szukasz winy,
 że chcesz u mnie grzech wyśledzić,
 chociaż wiesz, że nie zgrzeszyłem
 i że z Twojej ręki nikt mnie nie wyrwie.
 Ręce twoje natrudziły się i ukształtowały mnie,
 troszczyły się o mnie, a teraz mnie niszczysz!
 Pamiętaj, żeś Ty jak glinę mnie lepił,
 a teraz znów w proch mnie obracasz?
 Czyś mnie nie stworzył, jako mleka strumyk¹⁾
 a teraz mi skisnąć już każesz?
 W skórę i ciało oblekłeś mnie,
 przeplotłeś kośćmi i ścięgnami.
 Życiem i łaską obdarzyłeś mnie,
 a opatrność Twoja strzegła ducha mego.*

R. 10, 18—22.

*Ach czemuś mnie wywiódł z matki żywota?
 Obym był zginął, by oko ludzkie mnie nie ujrzało,
 bym był zaistniał, a jednak nie istniał,
 był z łona matki przeniesion do grobu!
 Nieliczne już tylko są dni mego życia,
 o przestań mnie ścigać, bym zaznał choć trochę radości,
 zanim odejdę, by nigdy nie wrócić,
 do ziemi mroków i cienia śmierci,
 do ziemi ciemności, jak północ ciemnej,
 do ziemi mgieł i chaosu.*

R. 13, 22—28.

*Wezwij mnie więc, bym się usprawiedliwił,
 albo i ja pytać będę, a Ty mi odpowiadaj.
 Ileż tedy mam przewin i grzechów,
 wykaż mi przeto mą zbrodnię i moją winę?*

¹⁾ Job myśli o płodzie ludzkim, podobnym w pierwszym stadium do „mleka“.

Czemu zakrywasz oblicze Swe,
 uważasz mnie za Swoego wroga?
 Czyż fruwającego boisz się liścia,
 ścigać chcesz oto źdźbło zeschnięte,
 że mnie skazujesz na chwile tak gorzkie,
 że wypominasz mi grzechy młodości,
 że w kłodę zakurwasz me nogi
 i śledzisz wszystkie drogi moje
 i znaczysz, gdziekolwiek stopa ma stąpnie?
 Rozpada się człowiek, jakoby robak go toczył,
 jak suknia przez mole pożarta.

R. 17, 1—3; 11—15.

Duch mój już osłabł,
 dni moje uchodzą,
 tylko grób mi pozostał.
 Wkoło mnie śmiechy szydercze,
 na przejścia gorzkie oko me spogląda.
 Ręcz za mnie sam u siebie, (Boże),
 bo któż dłoń mi poda, jeżeli nie Ty!
 Mijają dni moje, mra me zamiary
 i mego serca pragnienia.
 (Przyjaciele wprawdzie) z nocy dzień mi czynią,
 głoszą, że światłość bliższa mi, niż mrok,
 lecz jeżeli na to tylko czekam,
 aby podziemie stało się moim mieszkaniem,
 bym sobie wśród mroków usłał posłanie,
 jeśli mówić mam do grobu: tyś mi ojcem, matka,
 a do robactwa: wyście siostry moje,
 gdzież moja nadzieja
 i któż mnie ujrzy szczęśliwym?

R. 19, 20—27.

Do skóry, do ciała mego przywarły me kości,
 tylkoom wargi zachował na zębach swoich.
 Zlitujcie się nade mną, zlitujcie się, wy przyjaciele moi,
 bo ręka Pańska ciężko mnie dotknęła.
 Czemuż i wy — jak Bóg — mnie ścigacie,
 nie dość jeszcze nadręczyliście me ciało?

*Ach, oby me słowa zapisane zostały
i tam w księdze były zaznaczone,
wyryte rylcem żelaznym w ołowiu,
wyciosana na zawsze w kamieniu!
Wszak wiem, że żyje mój Zbawiciel,
że On ponad prochy się wzniesie,
że mnie ciało moje znów okryje,
że będę w ciele swym oglądał Boga.
Ja sam Go zobaczę i oczy me nań patrzeć będą,
a za tym tęskni serce w moim wnętrzu.*

WIZJE ZMARTWYCHWSTANIA

Ezechiel 37, 1—14.

Spoczęła na mnie ręka Jahwy i duchem swoim wyprowadził mnie i przystanąć mi kazał w środku rozległej doliny, która pełna była kości ludzkich. I około nich mnie oprowadzał i oto było ich bardzo dużo na obszarze doliny, a były całkiem zeschnięte. I rzekł do mnie: Synu człowieka, azali ożyją te kości? A odpowiedziałem: Ty wiesz to, o Panie, o Jahwe.

I rzekł do mnie: Jako prorok przemów do tych kości i powiedz im: kości zeschnięte, słuchajcie słowa Jahwy. Tak mówi Jahwe Pan: Ja ducha w was wpuszczę, a ożyjecie i w ściegną was oblekę i w ciało przyodzieję i skórą okryję i ducha w was tchnę, abyście ożyli i poznali, że Ja jestem Jahwe.

I przemówilem, jak mi nakazał. I stało się, gdym przemawiał, że szum się rozległ i przysuwały się kości do kości. I patrzałem i oto ukazały się na nich ściegna i ciało i skórą się okryły, ale ducha w nich nie było.

I rzekł do mnie: Jako prorok przemów do ducha, przemów, synu człowieka, i powiedz duchowi: Tak mówi Jahwe: Przybywaj duchu, ze czterech stron, z których wiatry wieją, i tchnij na tych oto ludzi zabitych, aby ożyli. A gdym przemówił, jak mi nakazał, duch w nich wstąpił i ożyli i stanęli na nogach — rzesza bardzo, bardzo wielka.

I rzekł do mnie: Synu człowieka, te oto kości, to cały dom Izraela. Otóż mówią: Zeschły kości nasze, znikła nasza nadzieja, ginjemy! Więc jako prorok przemów do nich, powiedz im: Tak

mówi Jahwe: Oto ja wasze groby otworzę i z grobów was wyprowadzę i do ziemi zawiadę izraelskiej i tak poznacie, że ja Jahwe, gdy wasze groby otworzę i z grobów was wyprowadzę. I włożę w was ducha swojego, abyście ożyli, i zawiadę was do ziemi waszej i tak poznacie, że ja Jahwe. Com powiedział, tego dokonam, tak mówi Jahwe.

Izajasz 26. 19.

*Twoi umarli ożyją,
ich ciała zmartwychpowstaną,
obudzą się w prochu leżący,
i krzyczeć będą z radości!
Patrz, rosą świetlaną jest rosa Twoja,
więc ziemia zrodzi w niej śpiących do życia ¹⁾.*

SMUTNA DOŁA NASZA

(Psalm 90 — Wulg. 89).

Ty, o Wszechwładco, obroną nam byłeś
z pokoleń w pokolenia..
Zanim się góry zrodziły,
zanim świat powstał i ziemia,
Ty od wieków jesteś i na wieki, Boże!
Ale synów ludzkich w proch obracasz,
„wróć-że do ziemi, człowieku“ tak wołasz..
Albowiem lat tysiąc w oczach Twoich
jest jak dzień wczorajszy, który minął,
jak straży nocnej godzina.

Zabierasz ich nagle i wraz się stają
jakoby snem, który znika o świetle,
jakoby trawą bujnie rosnącą,
co rano kwitnie i rozwija się
a ścięta jest pod wieczór i usycha.

¹⁾ Jak ziemia rosą zwilżona rodzi zieleń, tak dzięki rosie światłem nieba przesyconej, groby zrodzą umarłych do życia. — Umarli twoi. tj. umarli ludu Bożego.

Słowa podane (z proroka Izajasza i Ezechiela) przygotowały wiarę w zmartwychwstanie ciał przy końcu świata.

Tak oto giniemy przez Twój gniew
 a truchlejemy wobec Twej srogości.
 Albowiem winy nasze Ty przed Sobą składasz,
 w oblicza Swego świetle nasze grzechy tajne.

I dni nam uchodzą, Twym gniewem ścigane,
 jak ciężki jęk swe lata przeżywamy.
 Lat siedemdziesiąt trwają nasze dni,
 a u silniejszych i lat osiemdziesiąt,
 lecz całość ich to trud i marność tylko,
 mijają szybko i odlatujemy...
 Któż tedy zmierzy Twojego gniewu potęgę,
 a z duszą drżącą Twoją zapaleczywość?
 I tak oceniać naucz nas dni nasze,
 abyśmy mądrość w serca wnosili.

Wróć do nas, Jahwe, dokąd zwlekać będziesz,
 zlituj się wreszcie nad sługi Swoimi!
 O świcie, jutro, naśyc nas Swą łaską,
 abyśmy odtąd przez nasz żywot cały
 weselić się mogli i cieszyć.
 O ześlij nam radość za dni udręki,
 za lata, w których tyleśmy nędzy widzieli.
 N i e c h c z y n T w ó j się zjawi dla dobra sług Twoich,
 Twa moc wspaniała dla dobra ich dzieci.
 Niech na nas spocznie dobroć łaskawa
 naszego Boga - Wszzechwładcy!

Dla dobra naszego szczęść rąk naszych dziełu,
 Szczęść, (Boże), rąk naszych dziełu!

Psalm 90 stanowi rozważanie nad smutną dolą człowieka, który widzi przed sobą tylko śmierć i udrękę. Niewątpliwie ułożył tę elegię wygnaniec z czasów niewoli babilońskiej, bo druga część utworu — prośba o uwolnienie narodu — wyraźnie na to wskazuje. To właśnie przeżycia ciężkie i smutne z tego okresu wywołały w nim nastrój tak tragiczny, że już nieba nad sobą nie widział. Ciemno jest w jego duszy i słabe tylko przebłyski nadziei w niego otuchę wlewają. Jednakże autor jest dobrym psychologiem, umie wnikać w swe wnętrze i potrafi opisać uczucia, jakie nim targają. Nie logika, ale uczuciowość w psalmie góruje, stąd też pewne nie-

dociągnięcia, nielogiczności w powiązaniu jednego wiersza z drugim, pewna fragmentaryczność, co kilka zdań powinno się dać domyślniki. Przez to jednak utwór nie traci na sile, ta bezpośredniość podnosi jego walory. Dlatego też od dawien dawna psalm wzbudza podziw historyków literatury, a wśród naszych poetów zachwycał się nim Cyprian Norwid i przerobił go na piękny, polski wiersz.

W psalmiście odbywa się walka, podobna do tej, którą Ijob przeżywał. Chciałby się z Bogiem prawować, zarzucić Mu niesprawiedliwość, ale zbyt silna jest jego wiara, zbyt wiele ma na to dowodów, że „Adonaj — tj. Wszzechwładca — jest narodu twierdzą i obroną z pokoleń w pokolenia“, by się bluźnierczo do Jahwy odezwać, więc ze smutkiem tylko, ale bez goryczy, konstatuje fakt, że człowiek nie jest wieczny jak Bóg, że musi umierać i do ziemi wracać, z której jest wzięty. Jawna aluzja do opisu upadku człowieka w 3 rozdziale księgi Genesis, na którym się w zupełności wzoruje, zeń bierze główne myśli, będące podstawą jego medytacji poetycznej. Według relacji księgi Genesis człowiek musi umierać, ponieważ zgrzeszył, nieposłuszeństwo grzeszne pierwszych rodziców, ich bunt przeciw Bogu, jest przyczyną ich śmierci i niedoli. Tak samo i tutaj psalmista przeciwstawia synów ludzkich Bogu odwiecznemu, porównuje ich z trawą, która krótko kwitnie i wnet usycha, skoszona ludzką ręką, uważa ich życie za krótki sen, po którym zaledwie wspomnienie zostaje, bo często i ono zanika, ale równocześnie podkreśla, że tak się dzieje z powodu gniewu Bożego, bo Jahwe jest zagniewany na ludzkość, której grzechy i winy widzi przed sobą, będąc Bóstwem wszechwiedzącym. Nie swawola Boga ten stan rzeczy spowodowała, ale zła wola stworzenia, które się nie poddało woli swego Stwórcy. Z konieczności wewnętrznej Jahwe jako Bóg sprawiedliwy wyrok taki wydał na grzeszną ludzkość, wskutek czego całość naszego życia to trud i marność tylko. Żywot nasz jest jakby jednym ciężkim jękiem, jednym gorzkim westchnieniem, przemija szybko, kończy się nagle i odlatujemy w zaświaty. O jakże trudno zrozumieć zamiary Boże, przeniknąć ogrom Jego gniewu sprawiedliwego. Bojaźń i trwoga przed Bogiem, z jaką człowiek się rodzi, nie pozwala mu dłużej zastanowić się nad tym i szukać dalszych, głębszych przyczyn. Musi nam wystarczyć skonstatowanie faktu i przejęcie się nim w duszy, aby mądrze oceniać pobyt na ziemi.

Już autor się uspokoił, rezygnacja owładnęła nim. Pragnie teraz w mroki życia trochę światła wprowadzić. Przypomina sobie wszechmoc Bożą i dobroć Jego. Do niej apeluje o „wielki czyn“, by Jahwe raczył zniweczyć Babilon i zesłać uciemionemu narodowi wyzwolenie. Z niecierpliwością i namiętnością — która nas nawet razi — wzywa Boga o pomoc. „Dokąd zwlekać będziesz?“ woła i chce koniecznie tę łaskę od Boga już jutro, już o świcie uzyskać, chce jaknajrychlej znów ujrzeć ojczyznę. A popiera prośbę swoją nowym argumentem: dość już najedli się wygnańcy nędzy i sromoty, w zamian za co należy im się trochę radości życiowej, trochę dobrobytu aż do końca życia. Czułość ogarnia psalmistę przy końcu, błaga bowiem Wszechwładcę, aby Swą „dobroć łaskawą“ biednym tułaczom okazał. Jakiż to cudowny kontrast, tam Pan srogi i zapalczywy, tu Bóg pełen litości i serdecznej czułości, do którego lud tak szczerze się garnie.

Zakończenie psalmu stanowi dodatek liturgiczny, który — po prześpiewaniu psalmu przez chór — odśpiewał lud jako responsum, ale to nie dodatek formalny tylko, lecz jest to prośba zastosowana do całości. Tym „dziełem rąk“, któremu niebo ma błogosławić, to zabiegi i starania jeńców, to ich knowania polityczne i modlitwy gorące o uzyskanie wolności, te ich poczynania ma Bóg szczęśliwie doprowadzić do końca.

O ile interpretacja ostatniego wiersza jest słuszna, psalm powstał przy końcu niewoli — około roku 540 przed Chr. Ułożył go najprawdopodobniej starzec, patriarcha jednego z rodów wysiedlonych „mąż Boży“, jak go nazywa nagłówek psalmu, który ciężkie przeżył w życiu swoim lata, ale nigdy nie stracił orientacji Bożej, zawsze wierzył w Boga - Wybawiciela. Późniejsza tradycja przypisała psalm Mojżeszowi i dlatego mamy w tytule tekstu hebrajskiego dodatek: „Modlitwa Mojżesza, męża Bożego“. Mojżesz był wprawdzie poetą, jak o tym świadczy jego kantyk w księdze Deuteronomium, ale trudno przypuścić, żeby elegię niniejszą on ułożył. Niewątpliwie byłyby księgi Mojżeszowe o tym jego utworze wspomniały.

Epoka niewoli i czasy następne, to okres walki duszy z Bogiem, to okres teodycei, gdzie człowiek prawuje się ze swym Stwórcy i równocześnie go broni. Nic to dziwnego, bo trudno zrozumieć, że człowiek, że naród cały cierpieć musi strasznie, jakkolwiek uznaje supremację Boga i Jemu hołdy składa winne.

A czyż to nie problem od wieków, od zarania ludzkości, przez nią roztrząsany? Przecież już autor księgi Genesis, rozpoczynając swój opis historyczny (w pojęciu ówczesnym), staje się historiozofem i stawia sobie pytanie: skąd zło się wzięło na świecie, a szczególnie największe zło, czyli śmierć? — i daje odpowiedź, z którąśmy wszyscy się żyli i którą uznajemy jak dogmat objawiony, że nie z Boga zło pochodzi — jak w systemach dualistycznych — ale z winy nas samych, nie z przypadku i z dziwnego zbiegu okoliczności, nie z prawa natury, ale z winy człowieka, który dobrowolnie przekracza rozkaz Boży. Etos i kosmos bowiem przenikają się wzajemnie. Klasycznym przykładem zmagania się rozumu ludzkiego z wiarą o połączenie harmonijne etosu, kosmosu i logosu, to księga Ijoba, w której poeta ostro polemizuje z Bogiem, ale z drugiej strony uznaje sprawiedliwość Bożą i czeka na wyrównanie krzywd już za życia i w rzeczywistości go się doczeka. Autor poematu o Ijobie o tyle wyżej stoi od twórcy psalmu 90, że rozpatruje życie indywidualne, podczas gdy psalmista tylko myśli o nieszczęściu zbiorowym, a nie o przejściach jednej osoby. Duch Ezechiela, twórcy indywidualizmu religijnego, jeszcze nie przemawia przez wiersze psalmu. Powtóre Ijob także w bardzo czarnych barwach małuje dolę człowieka, ale dochodzi częściowo do jaśniejszego rezultatu, aniżeli psalmista. Bo ten się modli tylko o wyzwolenie, błaga o zmianę losu, a Ijob natomiast wyraźniej wypowiada swoje Credo, wierzy, że Wzbawca jego żyje i że w ciele swoim ujrzy Boga, który dokonuje zmiany jego położenia.

Niejednokrotnie pisarze biblijni Starego Testamentu poruszają to właśnie zagadnienie apologetyczno-moralne, lecz właściwie kwestii naprzód nie posuwają. Życie pozagrobowe jest dla nich zupełną mgłą zasłonięte, nie wspominają o nagrodzie i wieczności, bo ten artykuł wiary nie został im objawiony. Należy on do objawienia Nowego Zakonu. Chrystus dopiero rozproszył ciemne obłoki na horyzoncie nieba i skierował oko ludzkie ku górze, ku radościom nadprzyrodzonym. Owszem, już i przedtem istnieje przecucie „żywota wiecznego“, istnieje ono u Izajasza i Ezechiela i w Księgach deuterokanonicznych, ale najważniejszą o nim wzmiankę mamy w psalmie 73, który w literaturze biblijnej zajmuje miejsce wyjątkowe, bo to spekulacja teologiczna w duchu Nowego Zakonu. Całość psalmu 73 (w Wulg. 72) jest wprawdzie mniej udatnie przeprowadzona, bo zbyt długo autor rozwodzi się nad dobrobytem i pychą „grzeszników“, ale za to część druga, w której mowa

o szczęściu niebiańskim, przypomina św. Pawła i najpiękniejsze karty mistyki średniowiecznej. Takim sposobem psalm 73 staje się doskonałym uzupełnieniem psalmu 90, łączy religijność indywidualną i zbiorową i zaznacza wyraźnie, że szczęście wieczne człowieka polegać będzie na mistycznym posiadaniu Boga. Jest to naprawdę nowa gwiazda na horyzoncie dogmatyki starozakonnej. Posłuchajmy więc słów natchnionego poety, buntującego się na niesprawiedliwość w świecie:

I buntowałem się na tych pyszałków,
patrzac na takich nędzników dolę szczęśliwą.
Bo cierpień żadnych nie znają,
a ciało ich zdrowe i dobrze żywione.
Nawet na niebo gębę rozpuszczają,
a język ich sobie swawoli na ziemi.

— — — — —
A ja daremnie chyba serce zachowuję prawe
i ręce swe umyвам w niewinności,
każdego dnia jestem smagany,
każdego poranku nowe znoszę chłosty.
Już pomyślałem: będę tak, jak oni, wygadywał,
opuszczę Twych synów szeregi.

— — — — —
I zastanawiałem się, by to zrozumieć,
i trudem zbyt wielkim było to w mych oczach,
dopókim nie dotarł do świętych Boga tajemnic
i nie rozumiał, jaki (grzeszników) jest koniec:
Na drodze śliskiej oto ich postawisz
i strącisz ich na zgubę, na zagładę.
Ach, gdy me serce we mnie się burzyło
i ból moje nerki przeszywał,
wszak głupi byłem i nic nie rozumiałem;
jakoby cieleciem byłem przed Tobą.

— — — — —
A przecież ja zawsze jestem przy Tobie.
Ty mnie za prawicę trzymasz,
Ty mnie prowadzisz i mi doradzasz,
a kiedyś przyjmiesz mnie do chwały...
A kogóż mam w niebie prócz Ciebie?
I na ziemi nikogo poza Tobą nie pragnę!
Choć zginie me ciało i moje serce (cielesne),
Bóg pozostanie mego serca opoką,
Bóg będzie „moim“ na wieki!

Tu już brzmi podobna nuta, jak w Pawłowym: *Cupio dissolvi et esse cum Christo*, w owych przepięknych zdaniach, napisanych w liście do Filipian (1, 21 nn): *Albowiem życiem moim jest Chrystus a śmierć jest dla mnie zyskiem... pragnę rozstać się z tym światem i być z Chrystusem*, tu obraz podobny do tego, który szkicuje św. Jan w ewangelii i w Objawieniu, tu już myśl wyrażona, którą zachwycać się będzie św. Bonawentura, upatrujący szczęście wiekiuste w posiadaniu Boga najosobistszym.

Dużo jeszcze czasu upłynie, zanim wierni przejmą się tymi myślami, zanim chrześcijanin odczuje w głębi serca to, co odczuł psalmista, że Bóg jest i będzie na wieki „moim“, tj. moją własnością czy moim dziedzictwem, jak brzmi przekład dosłowny danego wiersza, zanim nauczy się wołać z Apostołem: *Cupio dissolvi*. Zbyt kurczowo jeszcze trzymamy się doczesności, zbyt silnym jeszcze ziemia jest dla nas magnesem, byśmy się wznieśli ku wyżynom duchowym, czy psalmu 73 czy listu do Filipian. Jakże inaczej myślał mało znany poeta XV wieku, Henryk Lauffenberg, który taki oto wiersz ułożył (przekład z staroniemieckiego):

Tak pragnę być już w domu,
pożegnać progi świata,
być w domu swym w niebiosach,
ujrzeć Chrystusa brata.

Rusz w drogę, duszo moja,
anieli cię czekają,
bij głośniej, serce moje,
na myśl o szczęściu w raju.

Już żegnam cię, o słońce,
i żegnam cię, księżycu,
bo ja do Ojca wracam.

Już żegnam cię, o świecie,
niech Bóg cię ma w opiece,
ja ku niebiosom wlatam.

Tak ewolucja myśli religijnych prowadzi od stanu beznadziei, od szeolu i hadesu, na coraz wyższe poziomy. Psalm 90 jeszcze widzi próżnię przed sobą i nad sobą, ale widzi opiekę Bożą koło siebie, psalm 73 to pomost do świata Nowego Zakonu, do elysium chrześcijańskiego i do nieba dantejskiego, które zupełnie zaćmiło pojęcie „Iona Abrahamowego“, stanowiące tylko epizod na drodze rozwoju naszych pojęć eschatologicznych. Miejsce tego obrazu jeszcze zbyt

materialnego zająć miała wizja Janowa o „górnym Jeruzalem” (Apoc. 21), która weszła na dobre do skarbcza naszych wierzeń.

A czemuż to Bóg tak późno tę prawdę o szczęściu wiekuistym ludzkości objawił? Otóż według nauki ewangelii św. Jana życie wieczne łączy się ściśle z Eucharystią, pożywanie ciała Chrystusowego przygotowuje nas do osiągnięcia chwały niebieskiej, jak mówi św. Tomasz: „*pignus vitae aeternae*”, tj. zadatek żywota wiecznego. Było więc rzeczą wskazaną, by tajemnica życia wiecznego w swej pełni nam objawiona została razem z tajemnicą Eucharystii.

Jeszcze kilka słów o tekście i strukturze psalmu. Tekst jest w kilku miejscach bardzo skażony i dlatego są rozbieżności w interpretacji psalmu, zależnie od tego, czy komentator, względnie tłumacz, idą za tekstem masoreckim (hebrajskim) lub greckim Septuaginty lub też łacińskim Hieronima. Wymyślono także liczne koniektury, które mają mniejsze lub większe prawdopodobieństwo. Porównanie trafne a piękne znajduje się np. w wierszu 9 według Wulgaty i Septuaginty:

Anni nostri sicut aranea meditabuntur
Wszak przedzą pajęczą zdają się być nasze lata.

Nowy tekst rzymski idzie za Biblią hebrajską i tłumaczy:

finivimus annos nostros ut suspirium
jak (ciężki) jęk swe lata przeżywamy.

Struktura metryczna i stroficzna psalmu nie jest dość przejrzysta i dlatego właśnie nie można tekstu dziś przez egzegetów ogólnie przyjętego, na którym się opiera nasz przekład, uważać za tekst naukowo pewny, pozostaje on nadal problematyczny. Hipoteza nieraz przez biblistów wysuwana, jakoby psalm się składał z dwóch utworów: a) starszego, rozważającego krótkość i znikomość życia ludzkiego, i b) późniejszego, zawierającego modlitwę o wolność ojczyzny, jest jednak za mało uzasadniona, bo przewodnie myśli jednej i drugiej części tworzą równie dobrze całość jednolitą, jak o tym świadczy wyżej podany komentarz.

Treść psalmu, choć wzniosła i głęboka, zbyt jest ponura, i to zapewne było powodem, że nie zajął w historii szczególniejszego miejsca. Jedynie końcowe wiersze tworzą zakończenie modlitwy porannej w brewiarzu ad Primam — po Pater noster): *respice in servos tuos... et opus manuum nostrarum dirige*. Odmawiali je

zakonnicy, zabierający się do pracy ręcznej, a z czasem modlitwa ta została wciągnięta do pierwszej „godziny” kanonicznej.

Parafraza psalmu, opracowana przez Norwida, ma nie tylko duże walory poetyckie, ale jest również dobrym komentarzem do treści i dlatego warto się z nią zapoznać. Podajemy ją według tekstu wydania warszawskiego z r. 1947:

Pierw, nim szczyt gór ucieczką bywał,
 Pierw, nim ziemia i świat są stworzone,
 Nim się wszczęły wieki nieskończone:
 Tyś nas ku sobie wzywał,
 Uchrono pewna Twoich sług —
 Ty sam — Bóg.

Człowieka któż? obraca w prochy...
 Korzcie się, wskazując, ludzkie syny,
 Wieków tysiąc komu pierzcha płochy,
 Jak wczorajsze godziny —
 Czasów krok, jako nocnych wart
 Ślad komu start?..

One mu jak ranne kwiaty są,
 Które o południu rozkwitnęły —
 Lecz z wieczora pod cięciem kosy drżą:
 — I zwionęły!

Gniew Twój, o! Panie, nas pożera,
 Ośłupia nas Twoich łask ubytek;
 Grzech się przed Twym wzrokiem rozpościera —
 I błąd z tajemnych skrytek
 Wychodzi istnie jak na dłoń,
 W Twych blasku skroń.

Dni nasze, jak słów mijają dźwięk —
 Siedemdziesiąt lat zwykłemu człeku,
 Osiemdziesiąt rzadziej — a wszystko jęk!
 Najpiękniejsza część wieku
 — Nim ta nić tok roztarga swój —
 Ból, albo znój!..

Gniewu Twego któż zdgał ogromność,
 Lub kto w przerażeniu mocen bywa
 Wy-roz-poznać tyle swą ułomność,
 Ile Cię przez nią zbywa?!..

Oto, okaż nam już prawicę,
 Ażebyśmy mądrość sercem wzięli —
 Pokądże odwracać zechcesz lice
 Od sług swych, swych czcicieli

Byliśmy z rana przepelnieni
 Miłosierdziem Twym, i po dnie całe.
 I po wszystkiek czas roz-płomieni
 Twą śpiewaliśmy chwałę.

Ilekolwiek — bo dni żałoba,
 Lat jak wiele?... było nam ciężarem.
 W zamian się wydało jakby próba,
 Jakby szczęścia odmiarem.

Wejrzenia Twe oby nad nami
 Twych już były utwierdzeniem czynów
 W pokoleniach, których służbami
 Wywiedz na jaśnią Synów!

Światłość Twoja ku nam gdy za-dni,
 Dopiero rąk naszych wtedy wstana
 Dzieła — sprawa się wskrós u-zasadni:
 Będzie wyprostowana.

Ks. ALEKSY KLAWEK.

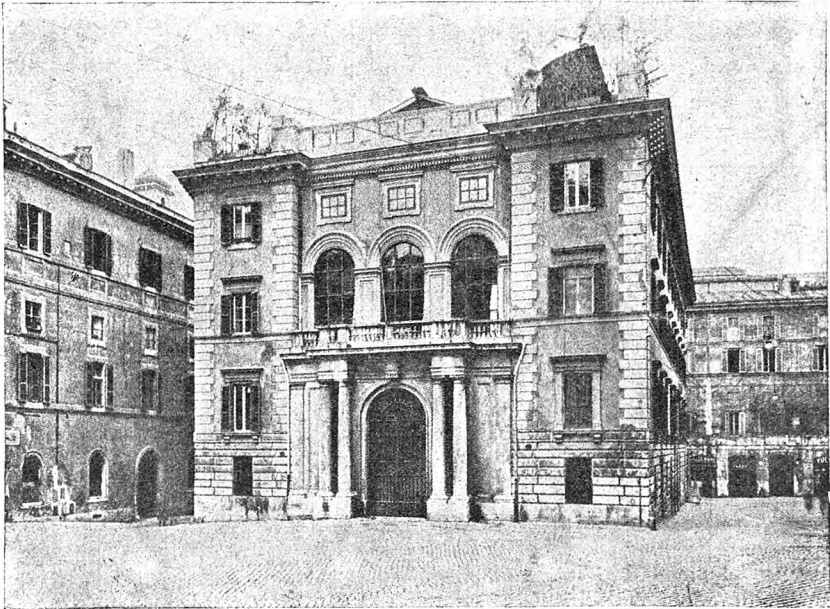
PAPIESKI INSTYTUT BIBLIJNY 1909 — 1949

Każdego dnia przed godz. 8.30 uliczki wiodące w Rzymie od Corso ku Kwirynałowi zaludniają się barwnymi tłumami młodych księży i kleryków. Kolegia, instytuty, domy zakonne, wysyłają swych alumnów do Uniwersytetu Gregoriańskiego. Z rzesz zwartych i luźnych grup młodzieży duchownej wlewających się na małą „piazza della Pilotta“ odłączają się nieliczni i zbaczają ku „palazzo“ stojącemu na środku placu. Nad drzwiami wejściowymi budynku — niegdyś pałacu rodu Muti-Papazzurri, dzieła Mattia de Rossi, ulubionego ucznia Berniniego — widnieje napis „*Pontificium Institutum Biblicum*“.

*

Schyłek ubiegłego i początek bieżącego stulecia był okresem trudnym dla bibliistyki katolickiej. Nowe kierunki myśli filozoficznej, badań przyrodniczych, studiów humanistycznych, aplikowane przez egzegetów protestanckich do objaśniania ksiąg Pisma św. podważały, wydawało się, metody i rozwiązania kościelnych tradycji egzegetycznych. Encyklika Leona XIII „*Providentissimus Deus*“ (18 listopada 1893 r.) i Papieska Komisja Biblijna, powołana

do życia listem apostołskim „*Vigilantiae*“ (30 października 1902), wskazują zadania i formują normy i metody badań skryptycznych, odpowiadające nowym czasom i potrzebom. Trzeba było bronić nieomyślności dzieł natchnionych przeciw zarzutom czerpanym z nauk przyrodniczych i historii Starożytnego Wschodu,



Instytut Biblijny w Rzymie.

strzec tradycyjnych tez o autorstwie, autentyczności i kanoniczności ksiąg świętych przed hipotezami filologicznymi i krytyczno-literackimi, wykazywać niepowtarzalną odrębność, transcendencję i substancjalną niezmienną w czasie prawd religijnych Starego i Nowego Testamentu wobec konkluzji religioznawczych i teorii ewolucji. Z drugiej zaś strony należało wyniki nabierających rozmachu nauk: językoznawstwa, historii politycznej i kulturowej, archeologii i topografii Dawnego Wschodu, filologii i krytyki tekstualnej, literatury i religioznawstwa porównawczego, wyzyskać — metodycznie poprawnie — przy interpretacji Pisma św. Dotąd zaniedbane studium form i „realiów“ biblijnych, niezbędne dla właściwego wydobywania treści objawionych, wchodzi w egzegezie katolickiej na nowe drogi.

Narazie jednak niebezpieczeństwo zewnętrzne pogłębia się z powodu coraz więcej szerzącego się „modernizmu“, który szczególnie wysuwa nowe tezy na polu bibliistyki.

Następca Leona XIII, Piusa X, wydaje list apostolski „*Scripturae Sacrae*“ (23 lutego 1904), potępia tezy modernizmu dekretem „*Lamentabili*“ (5 lipca 1907) i encykliką „*Pascendi*“ (8 września 1907), wreszcie w dniu 7 maja 1909 r. listem apostolskim „*Vinea electa*“ tworzy centrum studiów biblijnych w Mieście. Celem nowego ateneum rzymskiego ma być „należyty rozwój nauki biblijnej i studiów przyległych zgodnie z duchem Kościoła Katolickiego“, jak również „by broniło, głosiło i rozwijało zdrową doktrynę o Księgach świętych, stosownie do norm Stolicy Apostolskiej przeciw fałszywym, błędnym, niebezpiecznym i hereetyckim poglądom uczonych, szczególnie współczesnych“.

Rektorem Instytutu Biblijnego został mianowany O. Leopold Fonck, T. J., profesor Uniwersytetu w Innsbrucku, który był głównym inicjatorem i organizatorem dzieła.

*

„*Ratio studiorum*“ Instytutu powierzonego zakonowi Jezuitów, nakreślona ogólnie w r. 1909 listem „*Vinea electa*“ i przez „*Leges Pontificio Instituto Biblica regendo*“ niejednokrotnie precyzowana i poszerzona, formę względnie definitywną uzyskała w konstytucji apost. „*Deus scientiarum Dominus*“ i „*Ordinationes*“ Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów (12-go czerwca 1931 r.), których przepisy wraz ze zmianami zaszły po 1931 r. zawierają *Statuta Pontificii Instituti Biblici* (Rzym 1935).

Instytut posiada dwa wydziały: biblijny i orientalistyczny. Studentem zwyczajnym fakultetu studiów biblijnych można zostać po uzyskaniu licencjatu z teologii.

Przedmioty wchodzące w ramy programu studiów na wydziale biblijnym dzielą się na *główne* (języki biblijne i jeden wschodni, introdukcje, egzegeza, teologia biblijna), *pomocnicze* (historia, geografia, archeologia biblijna), *kursy specjalne* (egzegeza i historia egzegezy; paleografia, epigrafika, języki i literatury z dwu tysiącleci przed Chr. i wczesno-chrześcijańskie; archeologia, historia, religia świata semickiego i epoki hellenistycznej).

By uzyskać stopień *licencjata* nauk biblijnych trzeba w ciągu 2 lat wysłuchać i złożyć egzaminy z przedmiotów głównych i pomocniczych, ponadto odbyć półroczny kurs ćwiczeń (seminarium),

na którym przedyskutowany temat przedstawia się po napisaniu jako pracę licencjalną. Licencjat jest konieczny dla tych, którzy mają Pismo św. wykładać w seminariach duchownych.

Na trzecim roku, przewidzianym dla *doktoratów*, trzeba uczęszczać na egzegezę, 2. kurs języka wschodniego, teologię biblijną, kursy specjalne (razem 6 godzin tygodniowo przez 2 semestry) i napisać drugą pracę ćwiczeniową. Przed wojną oba albo tylko drugi semestr trzeciego roku studiów można było spędzić w „Domus Hierosolymitana“, utworzonym w r. 1927, skąd urządzano wyieczki naukowe po Palestynie, Transjordanii, Syrii i Egipcie.

Stopień *doktora nauk biblijnych*¹⁾ można uzyskać po co najmniej czterech latach od rozpoczęcia studiów w „Biblicum“ po napisaniu pracy doktorskiej oraz przeprowadzeniu lekcji egzegetycznej i obrony tezy. Dyplom otrzymuje się po wydrukowaniu, częściowo przynajmniej, dysertacji doktorskiej.

Na wydziale orientalistycznym wykłada się i studiuje języki, literatury, historii i religie Starożytnego Wschodu wraz z naukami pomocniczymi na 4 sekcjach:

semickiej (syryjski, arabski, etiopski, ugarycki²⁾;

assyriologicznej (szumeryjski i dialekty akkadyjskie: babilońskie, assyryjskie, peryferyczne: Amarna³⁾, Boghazkői⁴⁾, Nuzi⁵⁾, Hari⁶⁾);

egipskiej (staro i średnioegipski, koptwjski);

indoeuropejskiej (sanskryt, dialekty irańskie, chetycki, armeński).

*

¹⁾ Przedtem udzielany był tylko przez Komisję Biblijną, Inst. Bibl. od roku 1928.

²⁾ Język kananejski alfabetycznych tabliczek klinowych, znalezionych w latach 1929—1939 w Ras-Szamra (starożytna Ugarit), położonym w Syrii nad Morzem Śródziemnym.

³⁾ Średnioassyryjski dialekt z substratem kananejskim korespondencji państwek syryjskich i palestyńskich z Amenofisem III i IV (14 w. przed Chr.), znalezionej w Tell el Amarna w Egipcie.

⁴⁾ Język dokumentów z królewskiego archiwum państwa chetyckiego, znalezionych w r. 1907 w Boghazkői (145 km na wschód od Ankar), niegdyś stolicy Chetytów.

⁵⁾ Dialekt babiloński z silnym substratem churryckim tekstów klinowych z Sarghan-Tepe (Irak, blisko Kirkuku, staroż. Nuzi, wzgl. Nuzu) z 15 w. przed Chrystusem.

⁶⁾ Dialekt staroarab. z elementami „amoryckimi“ (zach.-sem.) tabliczek z archiwum królestwa Hari (dziś. Tell-Harisi, nad Eufratem).

Księdzu studiującemu na P. I. B. stoją do dyspozycji w pracy szkolnej i samodzielnej: zespół profesorski, biblioteka, wydawnictwa książkowe i periodyczne Instytutu. Pomówimy o tych trzech (a właściwie dwóch) „współczynnikach formacji naukowej „biblisty“ i to w kolejności od rzeczy do ludzi: biblioteka i muzea; publikacje; profesorowie.

Papieski Instytut Biblijny posiada najbogaciej wyposażoną bibliotekę specjalną, biblijno-orientalistyczną w świecie. Gdy prof. W. F. Albright, dziś największy autorytet w sprawach archeologii oraz historii politycznej, kulturowej i religijnej Dawnego Wschodu, był w sierpniu b. r. na Kongresie Orientalistycznym w Paryżu, wybrał się specjalnie do Rzymu, a właściwie do naszej biblioteki, by przewertować dzieła, wydawnictwa i periodyki, których nie znalazł w bibliotekach uniwersyteckich Ameryki czy Paryża.

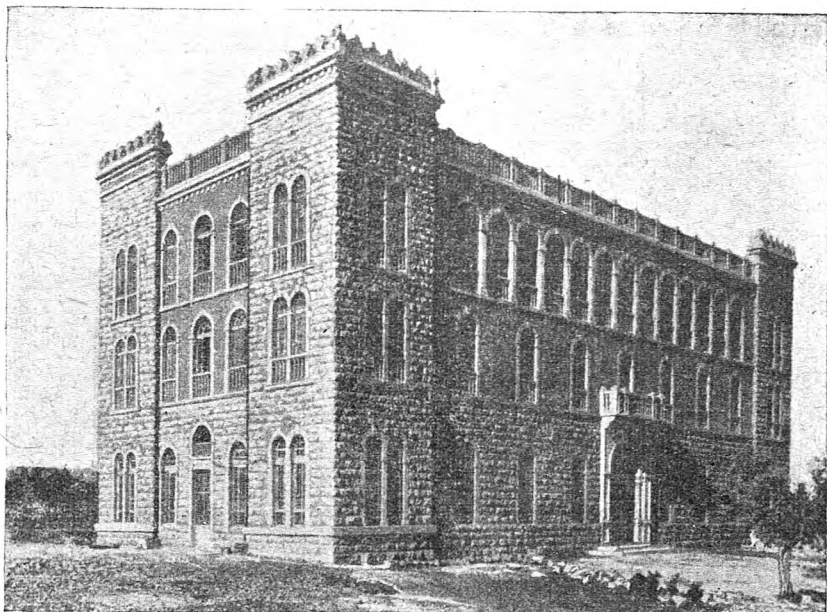
W bibliotece Instytutu znajduje się około 120 tysięcy tomów, w tym bezmała wszystkie wydawnictwa (fototypiczne, krytyczne, zwykłe) tekstów Pisma św. w językach oryginalnych i tłumaczeniach starożytnych i nowoczesnych, wszystkie serie komentarzów katolickich i akatolickich, prawie wszystkie monografie katolickie, znakomita większość protestanckich, sporo żydowskich, publikacje i sprawozdania z badań archeologicznych i topo-geograficznych, kompletne „corpora inscriptionum“ i tekstów, dzieła paleo- i epigraficzne, „thesauri“ i słowniki wyliczonych wyżej języków, bardzo dużo podręczników i monografii orientalistycznych, poważne zbiory z indoeuropeistyki, etnologii, historii religii i nauk o Dalekim Wschodzie.

Niezwykle imponująco przedstawia się dział *periodyków*. Na półkach bibliotecznych mieści się ok. 750 pism, aktualnie wychodzących czy już niepublikowanych. Obecnie, *Biblicum* abonuje — głównie w oparciu na wymianie publikacji — ok. 350 *periodyków*. W tym roku akademickim pojawiają się liczniej naukowe pisma duńskie, skandynawskie i tureckie, dotychczas słabo reprezentowane.

By jednak obraz zasobów książkowych biblioteki nie wypadł bez koniecznego światłocienia można wymienić i braki, nb. niedostrzegalne bez dłuższego zżycia się z księgozbiorem. I tak stosunkowo najmniej spotyka się pism i dzieł angielskich. Ponadto ilościowo niedostateczne są nabytki książkowe typu „haute popu-

larisation“. Czasem też, w trakcie zbierania materiałów do pracy, o charakterze peryferycznym w stosunku do egzegezy, można się natknąć na dotkliwe luki bibliograficzne, brak niektórych ważnych publikacji sprzed pierwszej wojny światowej.

Nie mniej cenną od zawartości ilościowej i jakościowej księgozbioru jest *organizacja* kontaktu czytelnika z piśmem i książką



Instytut Biblijny w Jerozolimie.

oraz lektury bibliotecznej. Nowości książkowe i periodykowe wystawiane są na specjalnych półkach. Co sobotnia zmiana nabytków przynęca rzesze stałych klientów biblioteki, którzy przesuwiają się ciasno przed rzędami półek, przeglądając i czytając w ciągu tygodnia nowe dzieła i pisma. W ten sposób zyskuje się orientację w najnowszych publikacjach, dokonaniach, teoriach i prądach dzisiejszej biblistyki i orientalistyki. Książki, czy roczniki, wydobywa się samemu z półek, bez pośrednictwa pracowników biblioteki i to w dowolnych ilościach, z prawem tygodniowej rezerwy.

Biblicum posiada dwa muzea, jedno — o charakterze bardziej szkolnym — w siedzibie rzymskiej, drugie w domu jerozolimskim. Rzymskie, założone i w przeważnej mierze wyposażone

przez O. Foncka, zawiera zbiory fauny i flory palestyńskiej, geologiczne, archeologiczne i paleograficzne. Na wzmiankę zasługuje część assyriologiczna mieszcząca m. in. ok. 190 klinowych tabliczek gospodarczych z U m m a (dziś *Dżocho* w Iraku) z epoki dynastii Ur III (21—20 w. przed Chr.) i dużą tabliczkę zidentyfikowaną niedawno jako część *eposu o bogu Era*, poematu rywalizującego co do wielkości (lecz nie co do wartości i znaczenia) z *Enuma Elisz* i *Gilgameszem*. Do muzeum należą też zbiory kartograficzne i map plastycznych Ziemi świętej jako też obrazów do epidiaskopu (ok. 4 tys.).

W domu jerozolimskim znajduje się muzeum biblijno-archeologiczne i geologiczno-prehistoryczne o znacznej wartości naukowej, pochodzące głównie z wykopalisk prowadzonych przez profesorów P. I. B. na *Elefantynie*⁷⁾ w 1918 r. i słynnych z *Teleilat-Ghassul*⁸⁾ (1929 — 33). Systematyczne przekopanie tego tellu (sztucznego wzgórza) ujawniło istnienie wysokiej kultury prehistorycznej na terenie Palestyny i Syrii w 5 tysiącleciu przed Chr., zwanej odtąd przez archeologów (*Albrighth, Gerrod, Watzinger*) *kulturą ghasuliańską*.

*

Katalog wydał w n i e t w Instytutu Biblijnego z 1 marca br. zawiera 161 pozycji. Tylko część z nich stanowią, często litografowane pomoce szkolne, tj. teksty językowe, krótkie gramatyki, kursy itp. Jako podręcznik seminaryjny mogą służyć *Institutiones biblicae scholis accomodatae* z dobrymi częściami A. Bei (*De Pentateucho*) i A. Vaccariiego (*De textu; De libris didacticis V. T.*), wyd. 5. w 1935 r. Doskonałym podręcznikiem uniwersyteckim jest *Grammaire de l'hébreu biblique* P. Joüona (wyd. 1. w 1925), drugie przygotowane przez L. Semkowskiego, w 1947). — W toku publikacji znajduje się *Lexicon hebraicum et aramaicum V. T.* (1940) F. Zorella († 1947), kontynuowany przez O. Semkowskiego, pierwszy katolicki odpowiednik niem. słownika Geseniusa-Buhla. Równie pierwszym katolickim krytycznym wydaniem tekstu N. T. jest *Novum Testamentum Graece et Latine* A. Merka, w 6. wyd. (1948) opracowane przez S. Lyonnet'a. Z tłumaczeń i komentarzy Pisma św. należy wymienić *Psalterium*

⁷⁾ Wyspa na Nilu w pobliżu Assuanu, przy 1 katarakcie.

⁸⁾ W Transjordanii, niedaleko ujścia Jordanu do M. Martwego.

ex Hebraeo Latinum F. Zorella (1939⁹⁾), *Biblia Sacra* A. Vaccariego, *Bóg - Człowiek w opisie Ewangelistów* L. Szczepańskiego (1914).

W serii „*Scripta P. I. B.*“ (kilkadziesiąt tomów) są publikowane monografie naukowe z dziedzin biblijnych, wśród których dwie egzegetów polskich: *La Transfiguration de Jésus* E. Dąbrowskiego (1935) i *Sensus geminus et plenus locutionis „Filius Hominis“* F. Rosłańca (1920).

Seria „*Monumenta Biblica et Ecclesiastica*“ (5 tomów) wydała teksty św. Efrema i koptyjskie, „*Biblica et Orientalia*“ (11 tomów) rozprawy religijno-porównawcze o stosunku mozaizmu i chrześcijaństwa do religii babilońskiej⁹⁾, irańskiej i muzułmańskiej.

Niemniej imponująco przedstawiają się wydawnictwa orientalistyczne, początkowo w serii „*Orientalia*“ (51 t.), wydawnictwie o charakterze mieszanym, książkowo-periodycznym, a od 1931 r. w „*Analecta Orientalia*“ (dotychczas 28 t.). Epokowe dla szumerologii było ukazanie się *Sumerisches Lexicon* A. Deimela (1925 do 1937), do dziś nie zastąpiony sylabarz i glosarz pisma klinowego i języków: szum. i akkadyjskiego. Ruchliwy wydawca P. Pohl wydrukował w ostatnich latach podstawowy dla studium literatury i języka ugaryckiego *Ugaritic Handbook* C. H. Gordona (1947), zawierający gramatykę, wszystkie teksty i kompletny słownik; wzorową monografię o Mezopotanii w 2 tys. przed Chr. T. R. O'Callaghana, prof. Instytutu p. t. „*Aram Naharaim*“ (1948); „*Das Akkadisches Syllabar*“, W. von Soden (1948). — W druku znajduje się gramatyka szumeryjska A. Falkensteina i ang. tłumaczenie poematów ugar. Gordona, gotowa do tłoczenia gramatyka fenicka J. Friedricha, zamówiona u F. Rosenthala gramatyka porównawcza dialektów aramajskich. Warto zwrócić uwagę, że podane nazwiska należą do czołowych przedstawicieli odnośnych dyscyplin naukowych.

Periodyków wydaje Instytut trzy. „*Verbum Domini*“, dwumiesięcznik, wychodzący od 1921 r., redagowany w języku łacińskim ma charakter pisma popularyzacyjno-referującego. W ostatnich jednak rocznikach zamieszcza coraz więcej artykułów i przyczynków o rzetelnej wartości naukowej.

„*Biblica*“ (od 1920 r.), obecnie pod redakcją O. A. Bei, b. rektora P. I. B., drukują w różnych językach artykuły i rozprawy

⁹⁾ Praca Polaka: W. Paulus, Marduk Urbild, Christi? — 1928.

z dziedziny egzegezy, filologii i realiów biblijnych oraz patrystyki. Najcenniejszą chyba częścią każdego rocznika i zeszytu tego kwartalnika jest „*Elenchus Bibliographicus*“. Godne zaszygnalizowania zmiany w tym nieodzownym dla bibliisty wydawnictwie nastąpiły w bieżącym roku dzięki pracy P. N o b e r a, młodego entuzjasty wiedzy bibliograficznej. Poszerzył on znakomicie ramy katalogu przez uwzględnienie wszystkich chyba dzieł i artykułów z kompleksu nauk biblijnych, gdy dotąd rejestrowano na łamach „*Elenchu*“ głównie książki i artykuły z nabytków biblioteki Instytutu, jak również przerobił w bardziej logiczny i odpowiadający dokładniej nowej problematyce biblijnej podział grup materiałów bibliograficznych.

„*Orientalia*“ (od 1952, redaktor O. P o h l) należą do najprzedniejszych pism orientalistycznych w świecie. Na łamach ich widnieją prace wszystkich bezmała koryfeuszów nauk o Starym Wschodzie. Spotykają się tu nazwiska uczonych francuskich, włoskich, niemieckich, amerykańskich — katolików, protestantów, żydów. Jakże pożądana w wydawnictwach periodycznych „priority“ publikacji świeżo znalezionych tekstów przypada nieraz w udziale naszym „*Orientaliom*“. Tak było np. w tym roku z instrypcją fenicką z portalu-pałacu chetyckiego w K a r a t e p e (Cylicja, w pobliżu Tarsu), wydanej i przetłumaczonej przez O. O'Callaghana.

*

Spośród profesorów Instytutu nie żyjących należy wymienić H. G i s m o n d i e g o († 1912) wybitnego znawcę języka syryjskiego i hebrajskiego, A. K o n z e v a l l e ' a († 1918), wydawcę bejruckich pism *Al-Baszir*, *Al-Masziq* i *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*, L. M é c h i n e a u († 1919) S. T., A. M a l l o n a († 1934), dyr. domu jerozolimskiego i kierownika wykopalisk w Teleilat Ghassul, L. M u r i l l a († 1932), autora *San Iuan*, *El Génesis*, *Paulus et Pauli Scripta*.

Przez 17 lat ton studiom biblijnym w Instytucie nadawał znakomity egzegeta insbrucki O. L. F o n c k († 1930), autor *Streifzüge durch die biblische Flora* (Freiburg 1900), *Die Parabeln des Herrn im Evangelium* (Innsbruck 1927), *Die Wunder des Herrn im Evangelium* (ib., 1907), *Wissenschaftliche Arbeiten* (ib., 1926).

W bieżącym roku akad. wykłada na P. I. B. 22 profesorów. Pośród egzegetów dadzą się wyróżnić trzy grupy z punktu

widzenia metody i założeń heurystycznych. Komentarz U. Holzmeistra, insbruckiego ucznia Foncka i R. Dupona charakteryzuje się przewagą problemów zagadnień doktrynalnych, realiów, elementarną analizą literacką, ubocznością zagadnień doktrynalnych; wykłady (nb. i dzieła) A. Bei i A. Vaccarięgo zrównoważeniem elementów filologii i realiów z jednej strony, egzegezy teologicznej z drugiej; prelekcje I. Bonsirvena i S. Lyoneta dominantą interpretacji teologicznych. Tęgo ostatniego zwłaszcza wykłady i seminaria, ujmowane, *servatis servandis*, w duchu — dziś modnej — *exégèse spirituelle et typologique* dostarczają słuchaczom i uczestnikom przeżyć natury nie tylko naukowej. W obecnym semestrze rozpoczął wykłady K. Prüm m z Fryburga Szwajc., którego olbrzymi *Religionsgeschichtliches Handbuch* (Freiburg i. Br. 1943) stanowi epokę w religioznawczych badaniach epoki hellenistycznej i rzymskiej.

Na wydziale orientalistycznym ciekawi są: R. Follet, uczeń Meilleta, Thureau-Dangina (Paryż) i Landsbergera (Ankara), reprezentujący nowy typ semitysty, bardziej językoznawcy, niż filologa; I. Messina, uczeń Markwarta, ceniony iranista i odkrywca diatessaronu perskiego; I. Patti indoeuropeista i badacz filozofii indyjskiej¹⁰⁾.

Spoza zakonu Tow. Jezusowego pochodzą H. Witzel, franciszkanin, uczący języków szumeryjskiego i chetyckiego oraz E. Zolli, nawrócony na katolicyzm Gran Rabbi di Roma¹¹⁾, wtajemniczający nielicznych adeptów w języki i literatury żyd. pobjibijne (Targumy, Miszna, hebr. współczesny).

Profesorowie Instytutu są nie tylko wykładowcami, ale i, rzecz prosta, pisarzami. Coroczne „*Acta P. I.*” zamieszczają wykazy ich artykułów i książek. Ponadto organizują każdego bez mała roku *Tygodnie Biblijne* i cykle *konferencji publicznych*.

Do dziejów bibliistyki kat. i egzegezy Pisma św. w ogóle wejdzie zbiorowa praca sześciu profesorów Instytutu (Bea, Semkowski, Vaccari, Zorell, R. Köbert, Merk) w latach 1941 — 44 nad nowym tłumaczeniem Psalterza, motu proprio Piusa XI z 24 marca 1945 r. zaleconym w ofiucium brewiarzowym i liturgicznym. Doniosłość i rewolucyjność tego dokonania, właściwie bez precedensów w dziejach Kościoła, jest powszechnie wiadoma.

¹⁰⁾ A. Deimel (w stanie spoczynku); P. Pohl, T. R. O'Callaghan por. wyżej.

¹¹⁾ Pochodzący z Polski.

Co jeszcze trzeba podkreślić, to rzadko spotykamą na innych uczelniach, duchownych i świeckich, atmosferę współzycia i współpracy studenta z profesorem. Rozmowy prywatne, tym miłsze dla profesorów, im częstsze, są niemniej ważnym od pracy bibliotecznej i studium szkolnego elementem orientującym i kształcącym naukowo. Swobodne pogawędki z Lyonnetem, Folletem, Pohlem, Noberem wtajemniczają w „nową egzegezę“, formują zmysł językoznawczy i ułatwiają rozumienie mentalności starowschodniej, orientują w „nowissimach“ bibliografii, osób, dokonań i „sensacji“ orientalistyki, względnie biblijnych nauk. Nierzadko też ułatwia się studentom start pisarski i wciąga do współpracy przy większych wydawnictwach P. I. B.

*

Czytelnika „Ruchu“ ciekawi niewątpliwie „w k ł a d“ polski w dzieje Instytutu Biblijnego. O publikacjach polskich biblistów wspominaliśmy już wyżej, jak również o pracach i współpracach O. L. S e m k o w s k i e g o, ucznia Lidzbarskiego, profesora języka hebrajskiego i aram., jako też epigrafiki aram.-fen.-hebr. od r. 1925. Jego serdeczny stosunek do rodaków ułatwia im wtajemniczenie się i rozwijanie studium Pisma św. szkolnego i indywidualnego.

Najwybitniejszy (obok ks. I. Archutowskiego) z nieżyjących biblistów polskich, O. W. S z c z e p a ń s k i († 1927) był w P. I. B. profesorem geografii i archeologii w latach 1903—1915 i w r. akademickim 1924—25, autor niestarzejących się dzieł *Geographia historica Palaestinae antiquae* (1928) i *Nach Petra und zum Sinai* (Innsbruck 1908).

W bogatej narodowościowo mozaice studentów Instytutu Polacy zajmują na ogół 5—6 miejsce po Włochach, Hiszpanach, Francuzach, Amerykanach ze Stanów Zjednoczonych. Licencjat uzyskało około 45 księży diecezjalnych i zakonnych z Polski, choć studiowało znacznie więcej. Po wojnie zdobyli ten tytuł O. B. Zieliński T- J., ks. dr B. Jankowski z Warszawy, ks. S. W. Tyszka z Białegostoku i podpisany. Między 40 doktorami nauk bibl. „nację“ polską reprezentuje ks. dr E. Dąbrowski.

Niemale zatem osiągnięcie w przeciągu czterdziestolecia (1909 - 7. IV—1949). Od skromnych salek w Collegio Leoniano 1909/10 r. kilku profesorów i niewielu studentów¹²⁾, szczupłej biblioteki i nie-

¹²⁾ Obecnie budynek P. I. B. restauruje się i poszerza dzięki uzyskania budowy między „Gregorianum“ i kościołem 12 Apostołów.

licznych pomocy naukowych do stanu rzeczowego i osobowego przedstawionego wyżej. Z odrodzeniem studiów biblijnych w Kościele na początku stulecia, z jego rozkwitem w okresie międzywojennym trwale łączy się, nie tyle synchronistycznie, co współprzyczynowo, powstanie oraz działalność edukacyjna i wydawnicza Papieskiego Instytutu Biblijnego.

Po drugiej wojnie światowej otwiera się nowy rozdział w dziejach biblistyki, rozpoczęty normaltywnie encykliką „*Divino afflante Spiritu*” (30 września 1943). Preferencja tekstów (oryginalnych) Pisma św. nad najstarsze tłumaczenia (XX i Vg), badanie rodzajów literackich ksiąg i utworów natchnionych, egzegeza teologiczna (*sensus spiritualis*) określa podstawę badawczą i referującą egzegety katolickiego. „Nowa egzegeza” bujnie rozwijająca się we Francji, Anglii, Szwajcarii, choć może nie zawsze z metodycznym umiarem, pobudzi zainteresowania zaniedbanymi naogół dotąd podejściami do ksiąg Prawdy Objawionej. Okażą się raczej zbędne obciążenia apologetyczne biblistyki katolickiej ze względu na bardziej irenistyczne niż dawniej stosunki w egzegetycznym świecie chrześcijańskim. Geograficzno-etniczne, historyczne, kulturowe i religijne tło i środowisko epok biblijnych rozświetlają niezwykle znaleziska archeologiczne i tekstowe ostatnich lat z Ugarit, Nuzi, Mari, z „Groty Manuskryptów” nad Morzem Martwym, jak też fragmentów papirusowych N. T. i wczesnych manuskryptów gnostyckich.

W ten nowy okres biblistyki (być może i niebezpieczeństwa analogicznie do faktów z początku wieku, kryjący w sobie) wchodzi rzymski Instytut Biblijny, wyposażony w osobach swych profesorów i b. alumnów — badaczy i referentów — w możliwości doskonalenia metody egzegetycznych, twórczej asymilacji rezultatów nauk „peryferycznych”, skutecznej obrony „*Vinae electae Sacrae Sripturae*”.

Rzym

Ks. JÓZEF T. MILIK.

REQUIEM AETERNAM...

W numerze III naszego pisma podaliśmy genezę i budowę doksológii „Chwała Ojcu“, którą kończymy Psalmy i inne modlitwy. W Officium Defunctorum zamiast „Gloria Patri“..., odmawiamy „*Requiem aeternam dona eis Domine et lux perpetua luceat eis*“. Tyimi słowy rozpoczynamy również Introit żałobnej Mszy św., powtarzając je w Graduale i Communio. Tak samo i wierni, odmawiając codziennie „*Wieczne odpoczywanie...*“ a szczególnie po „*Anioł Pański*“, błagają Boga o szczęście niebieskie dla zmarłych. Kościół dekretem z dnia 13 lutego 1908 r. (S. C. Indulg.) i 17 maja 1927 roku (S. Poen. Ap.) nadał 300 dni odpustu tym, którzy ze skruszonym i pobożnym sercem odmówią: „*Requiem aeternam...*“ wraz z inwokacją: „*Requiescant in pace. Amen*“¹⁾

Do liturgii przejął Kościół to wezwanie „*Requiem aeternam...*“ z niekanoniczej IV księgi Ezdrasza, jak to zaznaczone jest w nowszych mszałach żałobnych. Księga ta należy do proroczej literatury apokryficznej, która się kształtowała od 3 w. przed do 3 w. po Chrystusie. Autorowie Ksiąg, tworzących tę literaturę, pozostawali w ukryciu, podszywając się pod imiona ważnych postaci Starego czy Nowego Zakonu, czyli jak dzisiaj się mówi, używali pseudonimów.

Ezdrasz zajmował obok Mojżesza i proroków zaszczytne stanowisko w dziejach narodu izraelskiego (w V w.), dlatego potomność złączyła z jego imieniem oprócz dwóch ksiąg kanonicznych (I księgi Ezdrasza i II księgi Ezdrasza, zwanej również ks. Nehemiasza), kilka utworów apokryficznych, jak: III ks. Ezdrasza, IV księga Ezdrasza, Apokalipsę Ezdrasza, Widzenie Ezdrasza i inne.

Wśród pism przypisywanych Ezdraszowi, jak też i w całej literaturze apokryficznej Starego Testamentu, poczytne miejsce zajmuje IV księga Ezdrasza dzięki wzniosłej treści i pięknemu stylowi. Niektórzy z Ojców Kościoła jak Klemens Aleksandryjski i św. Ambroży cytują 4 ks. Ezdrasza na równi z księgami natchnionymi. Dlatego też umieszczano ją zawsze przy końcu oficjalnych wydań Wulgaty.

Gdy w XVIII w. znaleziono tekst IV ks. Ezdrasza w innych językach (arabskim, etiopskim, syryjskim, armeńskim) i porównano z tekstem łacińskim, zauważono, że właściwa IV ks. Ezdrasza składa

¹⁾ Preces et Pia opera, Roma 1938, str. 432, Nr 536.

się z 12 rozdziałów (od 3—14 r. tekstu łacińskiego), a dwa pierwsze i dwa ostatnie rozdziały (15 i 16 r.) stanowią odrębne księgi.

Obecnie traktujemy je jako osobne księgi apokryficzne, nazywając dwa pierwsze rozdziały piątą księgą Ezdrasza, a dwa ostatnie księgą szóstą.²⁾

Wiersz „*Requiem aeternam...*“ pochodzi właśnie z tej V księgi. Oprócz niego weszło do liturgii wiele innych tekstów z tej księgi i tak: wiersz 36 i 37 rozdz. II mieści się w Intr. fer. 3 Pent.; w. 35 stanowi antyfonę ad Magn., Vers. i Resp. ad Tertiam, Resp. br. ad Sextam Comm. Apost. et Evang. T. P. oraz Comm. Mart. T. P.; Resp. po VI lekcji 2 Noct. Comm. Apost. wzięte jest również z 45 w. rozdz. II.

Miejsce jak i czas powstania V ks. Ezdrasza nie są nam znane. Prawdopodobnie genezy jej należy szukać w pierwszych wiekach na Zachodzie w czasie największego kultu męczenników, w chwili powstawania Acta Martyrum, gdzie posiadamy dość wyraźnie skryształizowane wierzenia pierwszych chrześcijan o życiu pozagrobowym, a których oddźwięk znajdujemy właśnie w V księdze Ezdrasza. Badania nad tekstem tej księgi wykazały, że powstała ona prawdopodobnie w języku greckim (dziś znana jest tylko w języku łacińskim)³⁾, zdradzającym silne wpływy środowiska żydowskiego; dlatego można także przypuszczać, że autor chrześcijański oparł się na jakimś wcześniejszym apokryfie żydowskim. Uważał bowiem, że przeżycia prześladowanych chrześcijan są analogiczne do cierpień Izraela z czasów niewoli, w których podobne treścią pisma miały podtrzymywać na duchu uciśniony lud i kierować nadzieje jego do mającego przyjść Mesjasza. Główna treść V ks. Ezdrasza to zapowiedź odrzucenia Izraela za niewierność wobec Boga, oraz obietnica przyjścia „*dobrego Pasterza*“ wraz z powołaniem wszystkich narodów do królestwa niebieskiego. Oto tekst z wymienioną obietnicą (V Ezdr. 2, 33—35) po polsku i po łacinie:

²⁾ Por. Riessler: *Altjüdisches Schrifttum auuserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, na str. 310—317 i str. 1228 i n.; Kautzsch: „*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testament*“, Tübingen 1900 2 B., str. 332 i nn.; Hennecke: „*Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1924, str. 390—394.

³⁾ Labourt w artykule „*Le cinquième livre d'Esdras*“ w *Revue Biblique* 1909, str. 412—434, wypowiada się za językiem łacińskim, jako językiem oryginalnym V ks. Ezdrasza (vide Piro: *Dictionnaire de La Bible supplément* T. II, Paris 1934, col. 1105).

„Ja Ezdrasz otrzymałem na górze Horeb rozkaz od Pana,
 Abym poszedł do Izraela;
 A gdy do nich przyszedłem, odrzucili mię,
 Wzgardziwszy nakazem Pana;
 Zwracam się przeto do was, narody,
 Które słuchacie i rozumiecie.
 Ponieważ blisko jest, który przy końcu świata przyjdzie,
 Oczekujcie go, Pasterza waszego,
 Niosącego wam wieczny spoczynek.
 Gotowi bądźcie na przyjęcie nagrody królestwa;
 Gdyż światłość wiekuista jaśnieć wam będzie po wieczne czasy“.

„Ego Esdras praeceptum accepi a Domino in monte Horeb,
 Ut irem ad Israel;
 Ad quos cum venirem, reprobaverunt me,
 Et respuerunt mandatum Domini;
 Ideoque vobis dico gentes, quae auditis et intelligitis,
 Exspectate pastorem vestrum,
Requiem aeternitatis dabit vobis,
 Quoniam in proximo est ille, qui in fine saeculi adveniet.
 Parati estote ad praemia regni,
 Quia **lux perpetua lucebit** vobis per aeternitatem temporis“⁴⁾

W tych właśnie wierszach mamy słowa, których liturgia oficjalna i pobożność prywatna używa w modlitwach za dusze zmarłych.

Samo użycie w tekście przez autora wyrażen: „*Requies aeternitatis*“ i *lux perpetua*“ nie tłumaczy jasno, czy spełnienie tej obietnicy odnosi się do szczęścia doczesnego, czy poza grobem. Zrozumienie rzeczy ułatwi nam wniknięcie w etymologię wyrażen i odtworzenie tła, z którego autor myśli zapożyczył. *Requies* (gr. *anapausis* lub *katapausis*⁵⁾, hebr. *menuchah*⁶⁾) oznacza przerwanie pracy, wytchnienie, ciszę, spokój, odpoczynek, śmiertelny sen, spokój zmarłych. Pan Bóg oddał naród Izraelski za grzechy w niewolę, którą boleśnie odczuwał i z niecierpliwością wyczekiwał dnia, kiedy się Pan Bóg nad nim zlituje i zdejmie zeń jarzmo niewoli. Jak niewolnik spracowany wśród żaru słonecznego patrzył miłośnicznie w stronę pana, który da znak na odpoczynek (por. Ps. 125), tak z utęsknieniem zwracał swe oczy Izrael ku niebu, skąd miał przyjść Mesjasz, aby obdarzyć go pokojem. Pokój — odpoczynek

⁴⁾ Według Wulgaty, wyd. A. Gramatica, Roma 1929.

⁵⁾ Zob. Zorell: *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, Parisiis, 1911, str. 44 i 291, oraz Bauer: *Griechisch Deutsches Wörterbuch*, Berlin, 1937, col. 98 i 691.

⁶⁾ Gesenius: *Hebr. u. Aram. Handwörterbuch*, Leipzig, 1915, str. 432.

nie miał trwać krótko, jak przerwa w pracy niewolnika, lecz miał się przedłużyć na wieczne czasy. Stąd autor obok *requies* daje określenie *aeternitas*. Wyrażenie: *Requiem aeternitatis* jest wyraźnym hebraizmem, który na Zachodzie trochę raził i dlatego w liturgii zaczęto używać poprawniejszej formy, zastępując rzeczownik przymiotnikiem i tak powstało „*Requiem aeternam*“.

Pokój wieczny ma być więc udziałem wiernych w królestwie mesjańskim. Myśl ta nawiązuje bezprzecznie do słów św. Jana w Apokalipsie „*Beati mortui, qui in Domino moriuntur ut requiescant a laboribus suis*“ (14, 13).

Wyjaśniając dalej pojęcie szczęśliwości królestwa mesjańskiego, używa autor drugiego obrazu wziętego z życia i wierzeń ówczesnych ludów... „*quia lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis*“. Światło jest wielkim dobrodziejstwem dla każdego stworzenia, a przede wszystkim dla człowieka, ono wywiera olbrzymi wpływ na samopoczucie, wzbudza zapał do pracy i jest źródłem radości. Dlatego też Pismo św. chętnie używa obrazu światła i jasności jako symbolu szczęścia i błogosławieństwa (por. Iz. 60, 10, Dz. Ap. 22, 6 i 11). Gdy Biblia opisuje majestat Boży, stale wspomina o tym, że Bóg otoczony jest światłem, np. czytamy w Ps. 103: „*Oblokłeś się w chwałę i odziany jesteś światłością jak szatą*“ (w. 2); u św. Pawła Pan Bóg „*ma nieśmiertelność i mieszka w światłości nieprzystępnej*“ (1 Tym. 6, 16). Pan Jezus nazywa się „*Światłością świata*“ (Jan 8, 12).

Pierwsi chrześcijanie używali monogramu łączącego *phōs* — światło i *zôê* — życie jako symbol Chrystusa (por. ryc. na str. 267 „*Ruchu Biblijnego i Liturgicznego*“).

Modlitwa „*Requiem aeternam*“... użyta w V ks. Ezdrasza technicznie duchem św. Jana. *Lux* i *requies* to symbole Zbawiciela i nieśmiertelnego życia przyszłego, które w czwartej Ewangelii i Apokalipsie odgrywają pierwszorzedną rolę. Chrystus w tych księgach jest często nazwany światłością (Jan 1, 4; 9, 5), dobrym Pasterzem (Jan 10, 11), Zmartwychwstaniem i Życiem (Jan 11, 25), a szczęście błogosławionych, to odpocznienie po znużonym życiu (Apokal. 6, 11; 14, 13). Nie brak również w tekście Ezdraszowym myśli, które dość wyraźnie przypominają nam naukę św. Pawła, zwłaszcza gdy porównamy ustęp o bliskim przyjściu dobrego Pasterza z listami do Tesaloniczan.

Kościół Chrystusowy, włączając „*Requiem aeternam*...“ do swych modlitw zmienił przepowiednię autora V księgi Ezdrasza na

modlitwę błagalną, by ta wielka obietnica się spełniła wobec dusz, które Bogu polecamy.

Modlitwy Kościoła za dusze zmarłych sięgają dawnych czasów apostoelskich. Treścią swą nie różniły się od naszej inwokacji, bo wyrażały plastyczne życzenie, by zmarli „odpoczywali, spali, żyli w pokoju i świetle Bożym“. Do najczęstszych modlitw należały np.: *„Udziel zesłtym z tego świata miejsca ochłody, szczęścia pokoju i jasności światła“*, *„spraw, by mieszkali w krainie światłości i pokoju“*. Modlitwy te weszły później do kanonu Mszy św. jako Memento za zmarłych (w. XII). Dowodem starożytności modlitw za zmarłych są napisy na nagrobkach pierwszych wieków: *„Aeterna tibi lux“*... *„Vivas in pace“*, *„Pax tibi in caelo“* *„Laetaris in pace“*... itd. Wszystkie dawne epitafia miały swe źródło w modlitwach pierwszych chrześcijan o podobnej treści, jak nasza inwokacja *„Requiem aeternam“*⁷⁾. W tej zaś formie, jaką dzisiaj posiadamy, spotykamy ją w liturgii rzymskiej przy końcu V w., a w antyfonarzach zjawia się w VIII wieku. Dawniej każdy psalm kończono modlitwą: *„Beati mortui, qui in Domino moriuntur“*, a teraz zaczęto odmawiać *„Requiem aeternam“*...

Jak ongiś, tak i dziś Kościół, modląc się za umarłych, błaga dla nich o szczęśliwość wieczną. Żywot wieczny to zjednoczenie z Bogiem, udział w nieskończonym i niepojętym życiu Trójcy Przenajświętszej. — to wejście do niewypowiedzianej szczęśliwości, która cudownym światłem opromienia Boga po wszystkie wielki. święci w blasku majestatu Bożego zażywają spoczynku po trudach żywota ziemskiego. — Świadectwo o tym daje Objawienie św. Jana: *„Błogosławieni umarli, którzy w Panu umierają“*. *„Odtąd zaiste — mówi Duch — niechaj odpoczną od prac swoich“* (14, 13) — *„już łaknąć ani pragnąć nie będą, ani też nie przypadnie na nich słońce ani żadne gorąco“* (7, 16) — *„i otrze Bóg wszelką łzę z ich oczu; nie będzie już śmierci, ani smutku, ani narzekań, ani bóleści więcej nie będzie“* (21, 5). Gdy chodzi o przedstawienie szczęścia wiecznego, to tu zawodzi ludzika wyobraźnia, ludzkie słowa i porównania, pozostaje tylko podziw, uwielbienie i radosna wdzięczność dla Boga.

Trafnie i teologicznie ujął to szczęście niebieskie poetycki duch Dantego (Pieśń 31, 25—29, 33, 100—104):

⁷⁾ Patrz: Cabrol et Leclercq: Dictionnaire D'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Paris 1937, t. 13, col. 468 i Jungmann: S. J. Missarum Solemnia, B. 1, Wien, 1948, str. 277.

„Owo królestwo ciszy i wesela
 W lud starożytny i w lud nowy strojne,
 Wzrok i myśl swoją w jeden cel zestrzela“
 „O w gwieździe jednej Ty Światło potrójne,
 Które nasycaś widokiem swym dusze...“
 „Skoro to Światło raz duszy zaświta,
 To niepodobne, gdy się z nim zespoli,
 By gdzieś widokiem innym była syta.
 Bowiem szczęśliwość, cel najwyższy Woli
 Tam jest zupełna“...⁸⁾

X. WŁADYSŁAW SMEREKA.

KOŚCIÓŁ I JEGO WNĘTRZE

4. ŚWIATŁO I OŚWIETLENIE.

Do elementów, nadających charakter zewnętrznej powierzchni ścian, a więc wpływających zasadniczo na zewnętrzny wygląd świątyni, należą okna. Ale dla wnętrza i jego charakteru jest rola okien oczywiście znacznie ważniejsza. A wewnątrz świątyni katolickiej jest, jak to już podkreślałem, znacznie ważniejsze niż jej zewnętrzne ukształtowanie. Celem jej głównym i zasadniczym jest to, co się dzieje i znajduje w jej wnętrzu. Widzialność tego wnętrza, dostrzegalność wewnętrznych szczegółów architektury i wyposażenia, widzialność czynności liturgicznych i czynny w nich udział, wszystko to zależy w pierwszym rzędzie od światła. Światło naturalne, słoneczne, wprowadzają do wnętrza okna. Ich celem naturalnym jest dawać wnętrzu odpowiednie, celowe, wystarczające oświetlenie oraz dostęp powietrza. Z tego drugiego ich celu wypływa postulat ułatwienia mechanicznego otwierania z dołu okien wysoko umieszczonych, konieczność tak często i beztrudnie zaniebawiana.

Nie chodzi o to, aby okna dawały wnętrzu światła jak najwięcej, co oczywiście będzie postulatem szklarni. Przeciwnie, wewnątrz świątyni musi być stosowany pewien celowy umiar. Nadmierne światło może w pewnych warunkach oślepić zamiast oświecać i przekreślać swój właściwy cel. Natomiast należy uznać za zupełnie błędną tendencję

⁸⁾ Tłumaczenie Porębowicza, Warszawa 1921.

umniejszania dostępu dziennego światła do wnętrza świątyni do tego stopnia, aby uzyskać mrok „mistyczny“. Nadużywanie wyrazu mistyka dla określenia spraw o bez porównaniu niższej treści stało się niestety prawie już zwyczajem u ludzi, nie zadających sobie trudu zbadania, czym mistyka jest. Powtóre: nastrój, uczucie religijne jest elementem, którego w świątyni lekceważyć nie wolno, jako czynnika pomocniczego w życiu religijnym. Była zresztą już o tym mowa. Ale nie wolno uczuciowości przeceniać, stawiać jej na pierwszym planie i dla wywołania uczuć uniemożliwiać wiernym czynne uczestniczenie w liturgii i przez brak wystarczającego światła uniemożliwiać wiernym korzystanie z tekstów liturgicznych czy paraliturgicznych.

Okna mogą jednak w pewnych ograniczonych wypadkach być zupełnie słusznie nie tyle przewodnikami światła dziennego, co barwnymi plamami, o barwie znacznie żywszej od wszelkich innych kompozycji barwnych. Może to być, jak wiadomo, uzyskane przez wykorzystanie odpowiedniego materiału, jak alabaster, onyks, czy przeświecająca mozaika. Trudno natomiast nazwać oknami ściany z barwnego szkła, stosowane ostatnio niekiedy w budownictwie kościelnym. Ich zadaniem przestało być dawanie wnętrzu pewnego rytmu lub dostępu powietrza. Ale w odpowiednich warunkach mogą one istotnie dać wnętrzu cenne walory nastrojowe.

Ale rola światła dla wnętrza świątyni jest tak doniosła, że Freckmann nie waha się stwierdzić, iż po sposobie jego wprowadzenia można odróżnić partacza od zawodowca i od geniusza⁴⁹⁾. Jak już podkreślałem, wyrazem wielkiej sztuki jest spokój. Oświetlenie spokojne jest uzupełnieniem i podtrzymaniem spokoju, uzyskanego przez odrodzenie, odcięcie wnętrza świątyni od świata zewnętrznego. Ten element dostojeństwa ma ułatwiać skupienie modlitewne. Stąd postulat, aby te okna, które nie mają być li tylko barwną plamą, ale istotnie przewodnikami światła, znajdowały się powyżej zgromadzonych wewnątrz ludzi, aby nie przekreślać wrażenia odgradzenia od zewnątrz. Tego wrażenia nie dają ściany szklane, nawet barwne, jeśli schodzą bardzo nisko.

Wiadomo, że zupełnie wadliwym i ciągle jeszcze stosowanym jest umieszczanie okien wprost naprzeciw oczu widza. Okna te oślepiają i jeżeli bezpośrednio pod nimi lub gorzej na ich tle znajduje się ołtarz lub jego nastawa, to sprzeciwiają się wprost swemu zasadniczemu celowi: łatwej widzialności ołtarza i spełnianej przy nim funkcji liturgicz-

⁴⁹⁾ Freckmann, *lc.*, 35 nn.

nej. Natomiast mogą dać zupełnie dobre wyniki okna wprost naprzeciw widza w absydzie, ale wysoko i utrzymane w barwach ciemniejszych, jeżeli ołtarz otrzymuje właściwe światło boczne jaśniejsze.

Zupełnie wadliwym jest umieszczanie okien nisko w stosunku do sklepienia lub stropu. Daje to oświetlenie jaskiniowe, wręcz przygnębiające, czego odstrasającym przykładem był np. kościół św. Jadwigi w Berlinie. Do pewnego stopnia można się starać o rekompensatę tego przykrego wrażenia przez utrzymanie sklepienia wzgl. kopuły czy stropu w tonach jasnych.

Ideałem jest i pozostanie światło górne. Ściany dają tam wtedy pożądaną odosobnienie od świata zewnętrznego w najwyższym stopniu, a oświetlenie przychodzi z kierunku najbardziej naturalnego. Jednakowoż ideał oświetlenia, jaki posiada Panteon, nie da się wszędzie przeprowadzić, choćby dla przeszkód klimatycznych. Ale pewne zbliżenie do ideału mogą dać osadzone w znacznej ilości w sklepieniu wzgl. kopułę cementową soczewkowate szkiełka. Mają one jeszcze tę zaletę, że światło nie tylko przepuszczają, ale je jeszcze rozbijają i rozpraszają, dając oświetlenie jasne, równomiernie rozproszone, spokojne, nigdy jaskrawe. Nadto można owe soczewki dowolnie tonować pożądanymi barwami. Roulin przytacza jako klasyczny przykład udanego takiego oświetlenia wnętrza kościół Les Sapins koło Rouen, nazywając wynik wprost czarującym²⁰). Można by wysuwać zastrzeżenia co do sposobu rozmieszczenia owych soczewek w kopule, trzeba dalej stwierdzić, że w naszym klimacie kopuła wymagałaby zapewne jeszcze osobnego okrycia szklanym dachem, można by kwestionować słuszność oświetlenia tam przede wszystkim nawy a nie prezbiterium, zawsze jednak przyznać trzeba, że oświetlenie to jest bliskie ideału.

Bliskim ideału jest także oświetlenie w Aja Sofia i jej epigonach, czego nowym przykładem jest kościół św. Ducha w Paryżu, ukończony w r. 1934²¹).

Dodatknie przykłady usiłowań wprowadzenia górnego światła w prezbiterium, przy szpelnym zresztą wnętrzach i wadliwych, bo za niskich oknach w nawach, a także przy bardzo świeckim, powiedziałbym hotelowym, ujęciu owego górnego oświetlenia daje Freckmann w nowych kościołach w Pile i Friedeberg. Są one również przykładem

²⁰) Roulain, *lc.*, 425 i 427.

²¹) Roulain, *lc.*, 379.

podkreślenia znaczenia ołtarza i prezbiterium przez silniejsze oświetlenie²²⁾.

Trudnym jest w praktyce korzystne stosowanie światła z tyłu, w zasadzie całkowicie pożądanego, byleby wystarczało na całą długość nawy i nie pozostawiało w mroku najdostojniejszej i najważniejszej części kościoła, tj. prezbiterium. Próby wprowadzenia światła tylnego w nawie przez łamanie jej ścian tylokrotnie, ile jest okien, mogą wprawdzie wprowadzić dobre, spokojne światło, ale dają niepokój i bryle i wewnątrz, jak w kościele w Borku Fałęckim k. Krakowa.

Bardzo korzystnie może być tylne światło stosowane w prezbiterium, które jest wyższe od nawy. Okna tylne prezbiterium umieszczone są wtedy ponad dachem nawy i pozostają niewidzialne dla widzów wewnątrz, a mogą dać oświetlenie prezbiterium wzorowe, jak w kościele opactwa Quarr na wyspie Wight, dziele benedyktyna O. Pawła Bellot²³⁾.

Rozumie się, że pomimo zastrzeżeń co do nadmiaru światła, mogą się zupełnie pogodzić z duchem skupienia i koncentracji również żywe obecnie tendencje stosowania okien bardzo dużych, zajmujących prawie całe ściany, byle, jak już podkreśliłem, nie schodziły zbyt nisko. Wspomniany już wzniesiony przed 20 laty kościół św. Antoniego w Bazylei daje wprawdzie na zewnątrz wrażenie bardzo fabryczne, ale wewnątrz — nie mówiąc o prezbiterium — jest zupełnie zadawalniające. Odnośnie do jego okien można by ew. życzyć sobie, aby były one rozczłonkowane w inny, mniej fabrycznie smakujący wzór. Czynią temu zadość cementowe tranzenny, stosowane udatnie w całym szeregu kościołów, aby wymienić tylko z francuskich dzieł kościoły w Rouvroy-Mines (Pas de Calais), Saint Christophe de Javel w Paryżu, czy też Raincy (Seine et Oise)²⁴⁾.

Z tym ostatnim ma dużo cech wspólnych wymieniony kościół w Bazylei, wzniesiony o kilka lat po poprzednim. O ile kościół bazylijski ma wewnątrz zdawałoby się bardziej harmonijne, a płaskie sklepienia francuskiej świątyni nie zadawałają, to okna, lub raczej barwne ściany, są bardziej udane w Raincy. Cementowe ich siatki ujmują tyście barwnych płytek szklanych, o odmiennych tonach, ale o odcieniach stopniowanych. Tak np. dla absydy zastosowano szkło o inten-

²²⁾ Freckmann, lc., tabl. 31 i 49.

²³⁾ Roulain, lc., 181; por. Charlier H., Dom Paul Bellot w L'artisan et les arts liturgiques X 4, Abbaye de Saint-André-les-Bruges 1946, str. 57 nn.

²⁴⁾ Por. Freckmann, lc., tabl. 2; Roulain, lc., 365, 289, 423, 424, 450.

sywnym błękitcie, z którego wynurza się panujący nad ołtarzem krzyż o błękitcie nieco bledszym ²⁵⁾.

Okna barwne prowadzą do odrębnego zagadnienia, zagadnienia witraży. Bynajmniej nie mam zamiaru wyczerpywania tego ogromnego tematu, ale pragnę postawić kilka zasad, które wydają się być aktualne, choć zapewne nie znajdują ogólnego uznania.

1) Celem okien jest wprowadzenie światła. Niecelowymi są okna, które oślepiają i niecelowymi witraże, które zaciemniają.

2) Stąd postulat stosowania barwnego szkła, a unikania nieprzejrzystej farby na szkło.

3) Witraż nie jest bezwzględnie koniecznym elementem wyposażenia świątyni. Może być czynnikiem niepożądanym, jeżeli jego istnienie narzuca się widzowi ze szkodą dla prymatu ołtarza i ew. jego nastawy. Stąd też postulat traktowania wyobrażeń figuralnych raczej jako drobnego ornamentu, nigdy jako obrazów kulturalnych, chyba że tworzą obraz nastawy ołtarza, o czym poniżej. Pożądane jest daleko idące uproszczenie wyobrażeń figuralnych, ale bez zeświecczenia. Natomiast może być witraż bardzo pożądanym czynnikiem dla wprowadzenia światła barwnego.

4) Piękny wzór mogą dać w oknie same spojenia ołowiane, wzgl. tranzenny, które nadto nigdy nie będą wzrokowo współzawodniczyć z barwą wnętrza wzgl. z barwą prezbiterium i ołtarza.

5) Wprowadzane do wnętrza świątyni światło nie powinno nigdy wywoływać wrażenia niepokoju, krzykliwego natręctwa, lecz umiaru, spokoju, dostojności, jednym słowem ułatwiać skupienie.

6) Barwa okien, uzależniająca zabarwienie i nastrój wnętrza, musi być z góry ustalona przy planowaniu wnętrza kościoła i to pod kierownictwem architekta planującego całość, równocześnie z ustaleniem barw wnętrza, oraz barw materiałów, a tym bardziej obrazów.

Słusznie zauważa G. ²⁶⁾, że zaszklenie okien barwą seledynową wywołuje wrażenie wnętrza zimnego. Dodać by należało, że barwy z silną domieszką zimnej barwy niebieskiej wywołują to wrażenie z reguły w mniejszym lub większym stopniu. Odróżnić jednak należy zaszklenie całych dużych płaszczyzn tą barwą od pożądaných kontrastów, a dalej odcień seledynowy od zieleni, bardziej zbliżony do barwy złoto żółtej. Wiadomo bowiem, jak sam G. to przyznaje, że barwa ta wywołuje nastrój wnętrza ciepły. Do szkła w odcieniu zielonkawym ograni-

²⁵⁾ Roulain, lc., 428.

²⁶⁾ Gościcki, lc., 127.

czono zaszklenie szeregu okien katedry Westminsterskiej z doskonałym wynikiem ²⁷⁾.

Wielką szkodą dla dobra sprawy może stać się zalecanie przez G. bez ograniczeń szkła t. zw. „katedralnego“. Już sama nazwa tego produktu może stać się obelgą dla katedr. Okno zaszklone szkłem katedralnym jest oknem martwym, gorzej, bo oknem umyślnie doprowadzonym do stanu martwoty. Okno oślepienie szkłem katedralnym równa się oku ślepeca, które zaszło bielmem, przykrym dla niego samego, przykrym również dla otoczenia. Racje, które przytacza G. w obronie jego, nie wytrzymują zarzutów. Religia katolicka jest religią życia, życia wiecznego. Liturgia zmarłych, modły za nich, cześć dla nich, ich nagrobki, mają znaczenie jedynie w wierze w życie wieczne, pulsują wiarą w życie zagrobowe. Okno oślepienie jest nie tylko wyrazem umyślnej martwoty, tak przeciwnej duchowi wnętrza świątyni, ale jest także w wysokim stopniu rażąca laicyzacją jego. Można szkło katedralne tolerować jedynie w dalekiej od widza odległości, jak okna osadzone wysoko. Ale wtedy te okna i bez szkła katedralnego czynią zazwyczaj zadość odseparowaniu wnętrza świątyni od świata zewnętrznego w wystarczającym stopniu. Muszą to być warunki zupełnie wyjątkowej ciasnoty, jeżeli domy mieszkalne znajdują się tak blisko i są tak wysokie, że ich mieszkańcy zagląдают ze swych mieszkań do okien kościoła, i jeżeli architekt nie potrafi okien rozplanować inaczej. „Stojące opodal drzewa kołysane wiatrem i obłoki, płynące po firmamencie“ nie muszą być dla modlitewnego skupienia przeszkodą, którą należało by bezwzględnie zasłaniać. Przyroda winna myśl kierować do Boga. I dlatego także jest tak ważnym odpowiednie obsadzenie i wzorowe utrzymanie otoczenia kościoła.

Szkło, tak niesłusznie nazwane katedralnym, jest elementem tak laickim, że ma ono ogółem swoje właściwe zastosowanie tam, gdzie G. radby umieszczać papierowe obrazki przeświecające, naklejane na szyby ²⁸⁾.

Oprócz naturalnego światła słonecznego potrzebnym jest wewnątrz kościoła oświetlenie sztuczne. Do tego zaliczam zarówno światło świec, które są fabrykatem, a więc produktem sztucznym ²⁹⁾, jak inne, więc

²⁷⁾ Roulain, lc., 429.

²⁸⁾ Gościcki, lc., 127: „może odpowiednie do kiosków i innych ubikacyj, które należałoby zasłaniać przed okiem ludzkim“; por. Freckmann, lc., 51, 36, 48; Roulain, lc., 421 nn.

²⁹⁾ D. zalicza je do światła naturalnego.

gaz, lampy naftowe, używane coraz rzadziej i jedynie tam, gdzie brak jest najłatwiejszego środka oświetlenia sztucznego, tj. elektryczności. Stosowanie jego na ołtarzu pomijam na razie, przechodząc do oświetlenia wnętrza.

Podobnie jak okna, tak samo i żarówki muszą być tak umieszczone, aby oświecały, a nie oslepiały. Przykładem ujemnym było do ostatniej wojny majestatyczne, ale zupełnie ciemne wnętrza katedry św. Szczepana w Wiedniu, gdzie ustawione wśród naw wieloramienne kandelabry elektryczne oświecały wprawdzie ławki, ale uniemożliwiały widzialność nie tylko całego długiego wnętrza, lecz również ołtarza głównego i funkcji liturgicznej przy nim.

Podobnie jak naturalne światło dzienne, tak i oświetlenie sztuczne winno płynąć przede wszystkim z góry. Oświetlenie z dołu jest zasadniczo wadliwe, jest kłamstwem, które może dać bardzo silne i „ciekawe“ efekty, ale ogółem biorąc nie będzie nigdy tak dostojne i spokojne jak oświetlenie górne, a często może wręcz rozpraszać pożądane skupienie. Nie wyklucza to oczywiście kazualnego i niecodziennego oświetlenia kopuł czy sklepień reflektorami z dołu, ale postulatem będzie i wtedy, aby źródło światła było ukryte. Wszak naturalne i najspokojniejsze oświetlenie posiada otaczająca nas przyroda wtedy, gdy nie patrzymy na słońce. Stąd też dalej postulat stosowania szerokiego oświetlenia t. zw. pośredniego. Nadto światło słoneczne ulega pewnemu rozbięciu, przechodząc przez atmosferę. To rozbijanie jest również postulatem przy oświetleniu sztucznym, a łatwo osiągalnym przez zastosowanie odpowiedniego filtra, więc bądź szkła soczewkowatego, bądź szkła mleczno-zielonkawego, nie matowego.

Ale elektryka swym surowym i twardym światłem nigdy nie zastąpi spokojnego czaru i dostojności woskowej świecy, która ma nadto dla siebie i na swoją korzyść, liturgiczną i odwieczną symbolikę Kościoła, czystość kwiatowego wosku i pracowitość pszczoły. Toteż w miarę możliwości należy zawsze dawać pierwszeństwo przy oświetlaniu wnętrza kościoła temu prastaremu a tak dostojnemu oświetleniu, biorąc jednak również pod uwagę proporcjonalną niewydajność tego światła, a żmudność konserwacji, która wymaga nieustannego doglądania i czyszczenia świeczników.

Postulatem wnętrza kościoła i jego wyposażenia musi być szczość, jak to już było powiedziane. Jeżeli żyrandole są komponowane na świece, to winniśmy nareszcie przestać montowania w nie „świece elektrycznych“, tj. przedmiotu, który sam w sobie jest kłamstwem.

Co stworzono dla świec, nie jest odpowiednim dla żarówek. Uczciwe stosowanie pięknych i spokojnych żyrandoli na żarówki może być równie piękne, jak kopiowane ze starych wzorów świeczniki, a w każdym razie mogą one dostroić się doskonale do spokoju wnętrza kościoła. Jest to zagadnieniem ducha i smaku.

D. słusznie przestrzega przed wieszaniem żyrandoli na osi nawy. Tam one nie tylko mogą zasłaniać widok na ołtarz główny, ale wiszą wtedy zazwyczaj nad środkowym przejściem między ławkami i nie dają na nie pełnego światła. Nadto, aby je należyście oświetlać, muszą być zawieszane stosukowo nisko, a wtedy cierpią z reguły od nieostrożnego noszenia chorągwi i baldachimu. Cierpią na tym zwłaszcza żyrandole kryształowe, przed których wprowadzeniem do kościoła należałoby rozważyć ich zalety i wady. Po pierwsze nie nadają się one do każdego wnętrza. Wprawdzie nęcą i bawią oko, ale też mają w sobie więcej błyskotliwości salonu niż dostojnego spokoju domu Bożego. Dalej materiał mają nie tylko bardzo nietrwały i wymagający ustawicznie bardzo starannego nadzoru, ale nadto wymagają ustawicznego czyszczenia od kurzu, wilgoci i much, a czyszczenie kryształowych wisiorów jest rzeczą i żmudną i delikatną. Żyrandol, kryształowy wprawdzie ale brudny, jest dla domu Bożego ustawiczną obelgą, a dla rządcy kościoła nieustannym oskarżeniem.

Podobnym oskarżeniem jest dla niego dopuszczanie, o ile ma miejsce jarmarcznych efektów świetlnych do kościoła przez stosowanie kolorowych lampeczek. Ten niewybredny smak i brak poczucia godności w kulcie należy kategorycznie potępić, a pozostawić to zamiłowanie właścicielom karuzeli.

5. PREZBITERIUM.

Określenie to w swej treści pierwotnej, kiedy oznaczało wyłącznie miejsce duchowieństwa, nie zaś ołtarza, nie pokrywa się z ogólnie prawie stosowanym dzisiaj zwyczajem, który rozumie przez nie całość sanktuarium wraz z miejscem dla duchownych, jako *pars pro toto*. Jest to wewnątrz świątyni miejsce najważniejsze, bo w nim stoi stół ofiarny, w nim sprawuje się ofiara, w nim odgrywa się większość czynności liturgicznych⁸⁰⁾.

⁸⁰⁾ Por. Roulain, lc., 483 nn.; G. nie omawia go wcale, D., 45 n. dodaje przepisy prawne i wyciąga z nich niektóre wnioski.

To dostojęństwo, ten prymat prezbiterium wewnątrz świątyni, musi być odpowiednio wypowiedziane. Pomijam tu celowo małe kaplice i kościółki tak ciasne, że odmienne traktowanie architektoniczne prezbiterium nie jest możliwe. Ale i tam można przeważnie podkreślić je wyższym poziomem, odgradzeniem, obfitszym światłem, odmiennym ubarwieniem czy bogatszym wyposażeniem.

Prezbiterium powinno pociągać oko każdego wchodzącego do świątyni i każdemu przebywającemu w niej mówić, że to jest jej część najważniejsza i najdosjowniejsza, że to jest miejsce święte świętych. Stąd pierwszy postulat łatwej widzialności prezbiterium i spełnianych tam funkcji liturgicznych. Ponieważ miejsca wiernych znajdują się przeważnie na płaszczyźnie poziomej, pierwszym warunkiem dobrej widzialności jest podniesienie płaszczyzny prezbiterium do wysokości, którą dyktuje długość i pojemność nawy wzgl. naw oraz zależność dobrej widzialności od wstawianych w nawy krzeseł wzgl. ławek i zajmujących je ludzi.

Wydaje mi się, że wysuwanie na podstawie „tradycji“ postulatu, aby prezbiterium miało sklepienie wzgl. strop niższy od nawy, nie wytrzyma krytyki³¹⁾. Przeciwnie: wysunięcie sklepienia prezbiterium ponad dach nawy może mieć swoje wielkie zalety. Mówi patrzącemu wewnątrz i z zewnątrz, że prezbiterium jest czymś więcej niż nawa. O korzyściach oświetlenia mówiłem już powyżej.

Celowość w planowaniu prezbiterium domaga się również jego odpowiednich wymiarów poziomych. Musi ono zmieścić bez przykrego stłoczenia szereg sprzętów, z których każdy ma swoje określone przeznaczenie i miejsce. Więc ołtarz na podwyższeniu (suppedaneum), do którego prowadzi nieparzysty szereg stopni, więc stolik pod ampułki itd., więc ławka dla celebransa, lewitów i ministrantów (w przeciwieństwie do niedozwolonych, a zawsze jeszcze stosowanych foteli i krzeseł), w kościołach klasztornych, kolegiackich i katedralnych stalle, wzgl. jeszcze tron biskupi. Nadto musi być miejsce na sprzęty chwilowo ustawiane obok ołtarza, jak np. paschał w okresie Wielkanocy. Dla przeciętnego kościoła głębokość prezbiterium, wynosząca 8 m jest raczej płytka, licząc w to: odstęp ołtarza od ściany tylnej 1 m + głębokość suppedaneum, stopni i mensy ołtarza 3,50 + oddalenie stopni ołtarza od balustrady 3,50 m. Szerokość minimalna prezbiterium 5 m, licząc: szerokość mensy ołtarza 3 m, wzgl. 2,50 m + z każdej jej strony

³¹⁾ Por. Brykczyński X. A., Dom Boży, Warszawa 1888, 47 n.

odstęp od ściany bocznej po 1 m, wzgl. tylko po 0,75 m. Wspomniany Dom Bellot wymaga w swym wzorowym prezbiterium kościoła w Audincourt znacznie więcej: od balustrady do stopni ołtarza 3,80 m, od tychże stopni z obu boków do ścian bocznych po 3,47 m³²⁾). We wspomnianym opactwie Quarr wymiary są znacznie hojniejsze, ale też uwarunkowane bogatymi możliwościami liturgii benedyktyńskiej. Zwrócić też trzeba na to uwagę, że im mniej jest sprzętów w stosunku do przestrzeni prezbiterium, tym bardziej one przykuwają wzrok, co musi mieć swą wagę zwłaszcza odnośnie do zasadniczej roli ołtarza.

Pomijam łatwo, a zupełnie nie drugorzędnym, zagadnieniem jest odpowiednie umieszczenie chóru. Chóru w obu znaczeniach: chóru liturgicznego (przy optimum założenia), złożonego ze śpiewaków, w chórze, który jest częścią świątyni. Unikam umyślnie określenia „na chórze“. Jest jeszcze kwestią do dyskusji, czy w każdej świątyni lepiej akustycznie wychodzi chór śpiewający nad głównym wejściem do kościoła, czy też blisko prezbiterium. Tam bierze on bliższy udział w liturgii, z którą łączy się ściśle swym śpiewem; tam też umiejscowił go Kościół starożytny, przed ołtarzem, wiążąc go nawet wzrokowo z funkcją liturgiczną. Chór (tym razem miejsce) zakonników znajduje się przed lub za ołtarzem zależnie od ich reguły, chór kanoników, to stalle przed lub obok ołtarza, dla których przestrzeń musi być osobno uwzględniona w prezbiterium.

Chór liturgiczny w prezbiterium kościołów nie tylko monastycznych i katedralnych, ale parafialnych, to postulat ruchu liturgicznego, realizowany na Zachodzie, a nawet sporadycznie i u nas. Wymaga on nie tylko miejsca, odpowiedniego stroju śpiewaków, ale przeważnie i ustawienia w prezbiterium małych organków lub przynajmniej stołu do gry, którego połączenie elektryczne z właściwym instrumentem nie przedstawia dziś technicznego problemu. Ale na to również musi być przewidziane miejsce. Nie koniecznie trzeba się uciekać, jak to zrobiono w katedrze Westminsterskiej, do umieszczenia chóru za prezbiterium przed ołtarzem³³⁾. Natomiast nie stoi chyba nic na przeszkodzie wbrew utartemu szablonowi, umieszczeniu miejsca opata w absydzie za ołtarzem między stallami wzgl. ławami zakonników, jak to przeprowadzono w opactwie Ampleforth³⁴⁾.

³²⁾ Roulain, *loc. cit.*, 495 i 501.

³³⁾ *Ibidem*, 172 i 495.

³⁴⁾ *Ibidem*, 496.

Omawiając oświetlenie wnętrza, wspominałem już, że wagę prezbiterium można również wyrazić i podkreślić światłem i jego wprowadzeniem. Można to jednak również uzyskać światłem odmiennej barwy, lub odmienną barwą czy odmiennym materiałem ścian i sklepienia, jednym słowem odpowiednim kontrastem, zwracającym spokojnie uwagę na odrębność i wyższość tej części kościoła. Nigdy jednak ów kontrast nie winien wywoływać niepokoju, tak sprzecznego z duchem Kościoła i liturgii. Stąd na nowo i szczególnie w prezbiterium postulat dostojności linii, materiału, barwy.

Nie tylko samo dostojństwo części kapłańskiej i płynące z tego wnioski, ale i rubryki pozytywnie nakazują zastrzeżenie jej wyłącznie dla liturgów i wykluczenie z prezbiterium wszelkich osób świeckich, za wyjątkiem naczelników państw. Wniosek z tego, że prezbiterium również nie może być przejściem dla osób świeckich od i do zakrystii. Wobec tego koniecznym jest udostępnienie zakrystii dla wiernych zarówno z zewnątrz kościoła jak z wewnątrz, omijając zasięg prezbiterium³⁵).

6. OŁTARZ I OŁTARZE.

Świątynia katolicka na to zostaje wzniesiona, aby się w niej sprawowała ofiara Nowego Testamentu. W tym celu musi się w niej znajdować ołtarz, stół ofiarny, wzgl. w miarę istotnej potrzeby, kilka ołtarzy. Ołtarz jest zatem warunkiem i celem wzniesienia kościoła, jest jego najważniejszym i najdostojniejszym sprzętem liturgicznym. Stać ma w świątyni w części najgodniejszej, odgradzonej od ogółu wiernych, a dostępnej tylko sługom ołtarza, liturgom, więc duchownym i ich pomocnikom. Jeżeli w poprzednio wysuwanych postulatach podkreślałem konieczność dobrej widzialności prezbiterium przez wiernych, jego odpowiedniego podwyższenia w stosunku do nawy i celowego oświetlenia, to wszystkie te postulaty były wysuwane celem widzialności ołtarza i funkcji liturgicznej przy nim.

Ani G. ani D. nie traktują sprawy wyczerpująco, ani nie mają tego zamierzenia³⁶). Ale wywody D. domagają się uzupełnień i niejednego

³⁵) Por. *ibidem*, 196 nn.

³⁶) G., lc., 105 nn; D., lc. 47nn omawia osobno ołtarz główny, dlatego, że stoi w prezbiterium, a osobno, przy nawach bocznych, ołtarze boczne; na skutek tego umieszcza wzmiankę o ołtarzu św. Krzyża (której to nazwy zresztą nie zna) w nawie głównej przy omawianiu ołtarza głównego, o czym poniżej.

sprostowania twierdzeń mylnych. Ołtarz chrześcijański nie ma wspólnego charakteru z ołtarzem pogańskim, ani z ołtarzem mojżeszowym. Jest on wybitnie stołem ofiarnym, ale i stołem uczy ofiarnej. Pochodzenia jego od pogańskiego ołtarza nie tylko nie da się udowodnić, ale da się wykazać przeciwstawienie sobie obu sprzętów, jak obu wierzeń: mensa Domini i mensa daemonum. Rozumie się, że nowy kult chrześcijański nie posiadał przez długi czas ogólnie obowiązujących szczegółowych norm. Wszak jeszcze w 5 w. biskup Teodoret z Cyru użył w braku innego odpowiedniego sprzętu jako ołtarza ofiarnego dłoni swych diakonów³⁷⁾.

Katakumbowe arkosolia nigdy nie były budowane w tym celu, aby służyć jako ołtarze; wyklucza to szereg szczegółów budowlanych. Nawet dowodów na ogólne ich używanie jako ołtarzy zupełnie brak. Pozostaje jedynie fakt, że nie można pozytywnie wykluczyć wypadków użycia gotowych już arkosoliów o odpowiednim, wygodnym umiejscowieniu, jako ołtarzy. Lokuli, jako posiadające jedynie ścianę zewnętrzną pionową, są oczywiście pozytywnie wykluczone.

Rozumie się, że w czasach przed Konstantynem W. nie może być mowy o ogólnej regule istnienia ołtarza stałego; przeciwnie, prześladowania zmuszały do ukrywania świętego stołu, mensae Domini, przed okiem i zasięgiem pogan. Ogólną regułą musiał więc być wtedy ołtarz ruchomy, dla sprawowania ofiary umyślnie ustawiany, jak pisze św. Cyprian do papieża Korneliusza: „...considentibus Dei sacerdotibus et altari posito...“ Jak wiadomo jednak, prześladowania nie miały w prowincjach rzymskich jednakowego nasilenia ani w czasie ani w przestrzeni, stąd mogły zdarzać się na Wschodzie również ołtarze stałe, tak jak tam istniały wtedy pojedyncze świątynie chrześcijańskie.³⁸⁾

Pewnych uzupełnień wymaga również omówienie u D. grobu ołtarzowego³⁹⁾. Należy rozróżnić trzy jego typy: pod ołtarzem, w podstawie ołtarza, w płycie ołtarza. Ograniczam się do typu pierwszego, jako najstarszego.

U pisarzy starochrześcijańskich mówi się często o szczątkach świętych, spoczywających pod ołtarzem. Typowo mówi Paulinus z Noli o bazylice w Fundi: „Ecce sub ascensis altaribus osca piorum“, a na innym miejscu: „...altaria... sub quibus intus habent sanctorum corpora

³⁷⁾ Braun J., *Der christliche Altar*, I, München 1924, 49 nn.

³⁸⁾ *Ibidem*.

³⁹⁾ D., *lc.*, 58 nn.

sedem...“⁴⁰⁾ Według przedstawienia D.⁴¹⁾ można by sądzić, że myli on dwa różne pojęcia, tj. konfesję i ciborium, wzgl. baldachim. Konfesja jest to według *Caeremoniale episcoporum*: „locus, qui in plerisque ecclesiis sub altari maiori esse solet, ubi sanctorum martyrum corpora requiescunt, qui martyrium seu confessio appellatur“, podczas kiedy na Wschodzie, w przeciwieństwie do Rzymu, rozumiano pod tą nazwą kaplicę lub kościół, zawierający szczątki świętego. Od 9 w. ustala się w Rzymie ta nazwa na określenie nie komory grobowej, lecz grobu samego, co dotąd mamy w *Pontificale Romanum*. Późniejsze wieki używają niekiedy tego samego wyrazu na określenie także krypty, zwłaszcza jeżeli zawiera szczątki świętego⁴²⁾.

Ciborium ołtarzowe, które D. skłonny jest mylić z wyrazem *confessio*, a także z baldachimem ołtarza, spotykamy po raz pierwszy w 5 w. w Rzymie. Jest to wzniesiona ponad ołtarzem osobna świątynka, wsparta na kolumnach o posadzkę kościelną, zwana też *umbraculum*, *tegurium* lub *tegemem*. W Italii, gdzie się najbardziej rozpowszechniło ciborium, musiało ono być uważane za część niemal niezbędną wyposażenia ołtarza, skoro istniały nawet ciboria przenośne, podróżne i skoro istniały osobne formuły poświęcenia dla stałych i dla przenośnych. Zachowały się bardzo liczne ciboria z drugiej połowy średniowiecza, lecz nie stały się nigdy ogólną regułą w całym Kościele. Mamy ich wiele, począwszy od ślicznego ciborium abpa Waleriusza w S. Apollinare in Classe w Rawennie poprzez wspaniałe Ciboria w Parenzo, Mediolanie czy Bari, aż do zwyrodnień takich, jak ciboria z 18 i 19 w. w Moguncji, gdzie były wówczas szczególnie w modzie, ale w brzydkiej modzie⁴³⁾.

Zupełnie innym sprzętem jest baldachim, którego umieszczenie nad głównym ołtarzem, jeżeli nie ma tam ciborium domaga się *Caeremoniale episcoporum*, zredagowane ok. r. 1600. Celem baldachimu jest ochrona ołtarza, co nie przeszkadza, że może on również służyć dla podkreślenia jego dostojęstwa. Zasada, wyrażona w *Caeremoniale episcoporum*, nie została nigdy przeprowadzona ogólnie, a nawet nie obowiązuje dla ołtarzy bocznych. Wieki średnie nie znały takiego przepisu ogólnego, a prawo partykularne mówi o tym rzadko. Wysuwają nakaz baldachimu nad ołtarzem np. synody w Cambrai w latach 1300

⁴⁰⁾ Braun, *lc.*, 557.

⁴¹⁾ *Por. D.*, *lc.*, ryc. 2, 3, 4 i str. 37, 41.

⁴²⁾ Braun, *lc.*, I, 549 nn.

⁴³⁾ Braun, *lc.*, II, 185 nn.

i 1550; przepisy św. Karola Boromeusza i w ślad za nim synod prowincjonalny w Mediolanie 1583; dalej synod w Pradze w r. 1605. W tymże roku synod w Ypres nakazuje ochraniać baldachimem każdy ołtarz z powodu nieczystości, pochodzących od sów w kościele. Musiały te sowy być tam bardzo zadomowione, a duszpasterze musieli je uważać widocznie za nieszkodliwe zwierzęta domowe, skoro ten sam nakaz widzimy ponowiony w r. 1629. O ochronie ołtarzy przed brudem spadającym ze stropu jest mowa w nakazie umieszczania baldachimów w wizytacji Bourg-Saint-Maurice w r. 1633, oraz synodach w Münster 1279 r., Kolonii 1281, Leodium 1287, Cambrai 1300⁴⁴).

Wnioskując li tylko na podstawie zewnętrznego podobieństwa, zestawia D.⁴⁵) konfesję św. Piotra w Rzymie i jemu podobne z ołtarzami św. Stanisława w katedrze Wawelskiej i św. Wojciecha w Gnieźnie. Jednakowoż są one genetycznie zupełnie różne. Konfesja św. Piotra jest ołtarzem głównym Bazyliki, czym nie były i nie są oba wspomniane ołtarze w Polsce, choć ich miejsce jest szczególnie zaszczytne i umyślnie wyróżniające. Dalszą pomyłką jest zrównanie ołtarzy krakowskiego i gnieźnieńskiego z ołtarzem wewnątrz nawy głównej w Sandomierskiej katedrze i dodajmy zaraz, w katedrze Włocławskiej, niegdyś w tumie Łęczyckim oraz zapewne szeregu innych dostojnych świątyń polskich. Te ostatnie, to typowe ołtarze ku czci św. Krzyża, zwane jak np. we Włocławku „pod krzyżem“. Jako osobne ołtarze znane już w wiekach 6 i 7, a na miejscu wyróżniającym na osi nawy głównej już od 8 w., jak w St. Gallen. W średniowieczu ołtarze te szeroko się rozpowszechniają. Genezę swą wywodzą od umieszczanego często w nawach głównych wielkiego krzyża, stojącego albo na odpowiedniej podstawie wprost na posadzce kościoła, albo na belce pod tęczą. Do tego krzyża poczęto dostawiać ołtarz. Gdzie widok z nawy na ołtarz główny bywał przesłonięty, tam ołtarz św. Krzyża służył do nabożeństw dla wiernych. Po wiekach średnich rozpoczyna się usuwanie ołtarzy św. Krzyża tam, gdzie przesłaniał on widok ołtarza głównego⁴⁵).

Współczesny ruch liturgiczny nie może nie uznać, że ołtarz stojący na osi głównej zasłania w mniejszym lub większym stopniu widok na ołtarz główny. Ale wprowadza czasem w miejsce ołtarza św. Krzyża, więc ołtarza stałego, również dla nabożeństw parafialnych, ruchomy ołtarz w nawie głównej, w bezpośredniej bliskości wiernych, wzgl. nawet wśród nich. Nowość tę wprowadzono z dobrym wynikiem we Francji,

⁴⁴) Ibidem.

⁴⁵) D., lc., 51.

Niemczech, Belgii i prawdopodobnie już także w Stanach Zjednoczonych, aby wiernych bardziej jeszcze związać z ołtarzem i spełniającą się nad nim ofiarą. Aby tą łączność bardziej jeszcze podkreślić, ustawia się ten ołtarz twarzą do ludu; ruchliwi benedyktyni w Tyńcu stosują to z dobrym wynikiem. Wydaje się, że te stosunkowo nieliczne jeszcze próby z ołtarzem na razie ruchomym i wstawianym jedynie na niektóre nabożeństwa, są początkiem wprowadzenia ołtarza głównego w nawę główną, w osobnym, odrębnym może od prezbiterium miejscu, a twarzą do ludu.

O ile każdy kościół musi posiadać ołtarz, to nie każdy kościół musi posiadać ich kilka. O ile w epoce po Konstantynie panowała zasada, że w każdym kościele jest jeden tylko ołtarz — a na ołtarzu tylko jedna ofiara dziennie — o tyle od 6 w. można zanotować stały wzrost ich liczby. Wpłynął na to rosnący kult relikwii, przy czym dla każdej starano się mieć osobny ołtarz, wzrost kultu świętych z analogiczną konsekwencją, wreszcie wzrost codziennych mszy prywatnych, przy czym jednak istniało jeszcze prawo partykularne o jednej tylko mszy na każdym ołtarzu dziennie, względnie niedopuszczalność drugiej mszy w tym samym dniu przy ołtarzu, przy którym już celebrował biskup. Stąd od 9 w. ołtarze boczne są już regułą, a w 10 w. występują już w pokaźnej liczbie. Jednakowoż jeżeli w Cluny wznosi opat Suger w 12 w. ołtarzy aż 13 — niemniej na uwadze wyjątkowo bogate rozczłonkowie tamtejszej świątyni — jeżeli plan opactwa St. Gallen z r. 820 wykazuje już 17 ołtarzy, to są to jeszcze wyjątki⁴⁶⁾. Wieki następne przynoszą dalszy bujny wzrost, których chyba szczytem jest pod koniec 15 wieku 48 ołtarzy np. w katedrze w Magdeburgu i w kościele Mariackim w Gdańsku. Powodem tego tak znacznego mnożenia ołtarzy jest przede wszystkim rosnące od 13 w. znaczenie cechów i bractw, mających swych poszczególnych patronów, a pragnących mieć ku ich czci osobny ołtarz, dalej zamożne rody szlachty i miejskich patrycjuszów, dążących do fundowania własnych ołtarzy, już to ku chwale Bożej, już to ku chwale własnego rodu. Często mają obok swych rodowych ołtarzy swoje groby rodzinne i fundują do obsługi swych świętości osobnych altarzystów. A rozczłonkowane bogato wnętrza ówczesnych wielkich świątyń ułatwiają umiejscowienie licznych ołtarzy⁴⁷⁾.

Znaczna liczba ołtarzy dotrwała w niektórych świątyniach do naszych dni. Krakowski kościół Mariacki posiada obecnie jeszcze 20 ołta-

⁴⁶⁾ Braun, *lc.*, I, 368 nn.

⁴⁷⁾ *Ibidem* 378 nn.

rzy. Ale też prawie równocześnie z szybkim wzrostem liczby ołtarzy zaczyna podnosić hamujący głos prawodawstwo kościelne. Jeszcze wprawdzie wyjątkiem jest zakaz wznoszenia ołtarzy zbędnych w kapitularku Karola W. z r. 805, ale później spotykamy tych zakazów sporo. W r. 1261 nakazuje synod moguncki usuwanie z parafialnych kościołów ołtarze wykraczające ponad liczbę trzech, a zakazuje wznoszenia nowych bez zgody biskupa. Podkreśla, że fundacje nowych ołtarzy muszą pokrywać przynajmniej wydatki na światło. Przepis ten powtarza następny synod Moguncki z r. 1310, Praski z r. 1355 pozwala w kościołach parafialnych na 2, najwyżej 3 ołtarze, bazyilejski z r. 1503 wydaje zakaz wznoszenia nowych, ale i usuwania dawnych bez zgody biskupa itd. Celem tej reakcji prawodawstwa kościelnego jest utrzymanie erygowania nowych ołtarzy w rozsądnych ramach, uniemożliwienie niecelowych lub niedostatecznie dotowanych.

Inne jeszcze założenia mają przepisy św. Karola Boromeusza dla Mediolanu oraz synod z Saint-Omer z r. 1640: usunąć ołtarze ustawione nieodpowiednio, np. na chórze organowym lub pod amboną, zawadzające w świątyni, szpecące jej wnętrze lub niedostępne dla wiernych⁴⁸⁾. Te rozporządzenia nie były jednak skuteczne zawsze i wszędzie. Zamiłowanie wiernych, pochodzące nie zawsze z pobudek prawdziwej pobożności często zwyciężało, choć tak często nie wytrzymało by zdrowej krytyki i łatwo myliło znaczenie ołtarza ofiary z podstawką pod świece i kwiaty pod obrazem popularnego świętego.

Liczba ołtarzy w nowej projektowanej świątyni winna być dyktowana istotną potrzebą bieżącą, ale obliczona „na wyrost“ dla przyszłości. Świątynia ma stać przez wieki, które przynieść mogą nowe zapotrzebowania, płynące z życia Kościoła. Byłoby to archelogizmem, potępionym przez Piusa XII we wspomnianej encyklice „Mediator Dei“, chcieć za wszelką cenę usunąć z każdego kościoła ołtarze boczne⁴⁹⁾, ale konieczność większej liczby ołtarzy istnieje rzeczywiście jedynie tam, gdzie jest potrzeba odprawiania równocześnie większej liczby mszy, więc przede wszystkim w kościołach klasztornych, a dalej w miejscach odpustowych. Nikt nie zaprzeczy, że kilkadziesiąt ołtarzy wewnątrz bazyliki Jasnogórskiej nie jest przesadą. W zwykłych kościołach wiejskich tej potrzeby z pewnością nie ma, a dla zaspokojenia prywatnego nabożeństwa i zamiłowania wiernych wystarczą figury lub obrazy odpowiednio ustawione nawet dla nabożeństw paralitur-

⁴⁸⁾ Ibidem 482 nn.

⁴⁹⁾ Pius XII, lc. 53.

gicznych. A ołtarz mszalny, liturgiczny, ofiarny, wystarczy przeważnie jeden.

Jedyność ołtarza w kościele nie jest bynajmniej rzeczą drugorzędną, przynajmniej jedyność względna, symboliczna. Przeciwnie, jest ona naturalnym wpływem prastarej symboliki liturgicznej. Według katolickiej dogmatyki Chrystus Pan jest i żertwą i ofiarnikiem w ofierze mszalnej⁵⁰⁾, a liturg jedynie Jego narzędziem. Symbolika idzie dalej. Tłumaczy ona ołtarz typiczno-dogmatycznie jako uzmysłowienie samego Chrystusa, wzgl. jako obraz założonego przezeń Kościoła; typiczno-reprezentatywnie jako krzyż Jego, względnie grób lub żłóbek.

Wykład, że ołtarz przedstawia samego wcielonego Syna Bożego, jest bardzo dawnym. Już w 4 w. czytamy, że „monogenes“ (jednorodzony) ołtarz, więc jedyny ołtarz w świątyni, jest obrazem Jednorodzonego Syna Bożego. On też działa jako pośrednik między ludem a Ojcem Niebieskim. Ten wykład symboliczny, spotykany stosunkowo często, streszcza Bertold z Regensburga: „Ołtarz uzmysławia Chrystusa. Jest z kamienia, namaszczonego obrzędem świętym, stoi na miejscu wywyższonym, zawiera szczątki świętych. Tak samo Chrystus jest opoką, namaszczonego Duchem Św., głową całego Kościoła, w nim spoczywają ukryte i życie i chwała świętych“⁵¹⁾. Jedyność ołtarza wyraża nadto jeszcze jedną z charakterystycznych cech Kościoła: jedność jego głowy, sakramentów i dogmatów.

Ołtarze boczne były więc w owej epoce wczesnej rzeczą nie tylko nieznaną, ale sprzeczną z ową zasadą „jednorodzoności“ ołtarza w tym samym kościele. Niemniej zachodziły potrzeby posiadania jeszcze innych ołtarzy, którym radzono przez dobudowywanie innych kaplic, lub wznoszenie osobno nowych⁵²⁾. Dzisiaj, stosując nawet rygorystycznie ograniczenie liczby ołtarzy, niejeden kościół będzie ich istotnie potrzebował więcej. Ale przepiękna symbolika jedyności ołtarza da się uratować przynajmniej względnie, tj. wzrokowo i słuchowo. Należy po prostu umieszczać boczne ołtarze tak, aby nie odwracały uwagi patrzącego i słuchającego od ołtarza głównego, aby nie narzucały się ogłowi wiernych, zgromadzonych w kościele. Jest to zasada, która z jednej strony nie idzie za wspomnianym powyżej, a odrzuconym przez Kościół archelogizmem, ale która z drugiej w naszych polskich

⁵⁰⁾ Za O. J. W. Kowalskim OSB. używam tego ścisłego określenia w jego przypisku do encykliki Piusa XII, str. 56.

⁵¹⁾ 1. Cor. 10, 4; Ps. 44, 3; Col. 1, 18 i 3, 3; por. Braun, lc., I, 750, gdzie szereg dalszych tekstów.

⁵²⁾ Braun, lc., 368 i 393.

warunkach wymagać będzie ogółem płynięcia przeciw prądowi opinii, przyzwyczajonej przede wszystkim do wieloołtarzowych wnętrz barokowych. Zasada jedyności względnej ołtarza jest zupełnie przeciwna teatralnym efektom np. wnętrza św. Jana w Wilnie, gdzie z jednego punktu można widzieć wachlarz 13 ołtarzy i wszystkie spełniane na nich równocześnie ofiary, co z pewnością odpowiadało upodobaniom i wystawności tamtej epoki, ale też z pewnością nie leży w linii ducha liturgii.

Jeżeli boczne ołtarze w kościele są często koniecznością, jeżeli zostały umieszczone tak, aby nie przekreślać względnej zasady jedyności ołtarza głównego, to pozostaje zawsze jeszcze szereg postulatów, wspólnych dla każdego ołtarza, głównego czy bocznego. Postulaty te wypływają wprawdzie z celu ołtarza mszalnego i odnośnych rubryk, ale są często tak lekceważone, że omówienie kilku z nich uważam za wskazane.

Celewość ołtarza domaga się przede wszystkim odpowiednich wymiarów. Mensa zbyt płytka w głąb uniemożliwia odpowiednie ustawienie sprzętów liturgicznych, mających się mieścić na niej. Na mensie winno się znajdować wprawdzie wyłącznie to, co jest przewidziane w funkcji liturgicznej, ale też wszystko to i w sposób przewidziany i celowy. Zbyt płytka mensa uniemożliwia np. ukośne ustawienie pulpitu mszalnego, co jest wymagane w pewnych częściach mszy św., czasem nawet już środkowa tablica kanonowa przeszkadza swobodnemu ustawianiu kielicha. Stąd używalna powierzchnia mensy winna mieć 60—70 cm głębokości, przy bardzo szerokich mensach odpowiednio więcej.

Szerokość mensy w poprzek musi być wystarczająca, aby ruchy liturga, zmiana jego miejsca przy ołtarzu, były łatwo dostrzegalne i różniane przez patrzących z odległej nieraz nawy. Nadto trzeba przy ołtarzu głównym liczyć się z asystą celebransa, która według rubryk musi czasem zajmować miejsca wzdłuż szerokości mensy. Wychodząc z tego założenia, mensa nie powinna mieć mniej niż 2.50 m szerokości, w świątyniach o długich nawach znacznie więcej, choć chyba tylko wyjątkowo ponad 4 m.

Wysokość mensy winna wynosić przeciętnie około 1 m. Jest to wysokość obliczona dla ruchów liturgicznych celebransa o nawet bardzo niskim lub przeciętnie wysokim wzroście.

Słusznie wysuwają D. i G. postulat, aby mensa ołtarza głównego nie była przyklejona do ściany absydy. Motywują to rubryką konsekracji ołtarza, która poleca biskupowi obchodzenie ołtarza. Historycznie

wyglądałaby ta rzecz chyba odwrotnie: rubrykę wprowadzono, bo ołtarz stał swobodnie i obejście go było możliwe. Ale obok względów praktycznych, jak dostęp łatwiejszy przy zdobieniu i czyszczeniu, należy wysunąć wzgląd inny, bardziej zasadniczy: przywrócenie ołtarzowi jego znaczenie dominujące w kościele. Godność tego umiejscowienia niewątpliwie cierpi wzrokowo, jeżeli ołtarz jest przytulony do ściany. Dlatego nie tylko ołtarz główny winien stać w odległości co najmniej 1 m od ściany, jak to już zaznaczyłem powyżej, ale i ołtarze boczne winny stać możliwie swobodnie. Nie wolno więc mensy ołtarzowej, nawet przy bocznych ołtarzach, włączać we framugi ściany lub nastawy, a nadto należy pozostawić zwłaszcza po stronie epistoły wolny dostęp dla lewitów, wzgl. ministrantów o szerokości przynajmniej 1 m, bez zastawiania go jakimikolwiek „ozdobami“.

Pomimo, że ołtarz jest stołem ofiarnym, bynajmniej nie musi on niewolniczo naśladować stołu, co encyklika „Mediator“ również nazywa archeologizmem⁵³). Kościół zna i dopuszcza wiele różnych typów ołtarza. Trudno jednak powiedzieć, że najbardziej rozpowszechnionym jego typem, jest ołtarz sarkofagowy⁵⁴). Jedynie 17 i 18 w. zna jego szerokie rozpowszechnienie, a to dzięki jego wygiętej i modnej wówczas powierzchni. Zgodnie z duchem epoki jest on poza: afektując zewnętrzne kształty sarkofagu z reguły nim nie jest. Są to przeważnie ołtarze boczne, rzadziej altaria fixa, więc przeważnie jedynie sarkofagowate podstawy⁵⁵).

O ile z celu ołtarza wynika, że powierzchnia mensy winna być gładka, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby zdobione były odpowiednio jej krawędzie. Celowym to będzie wtedy, jeżeli obrus nakrywa istotnie jedynie powierzchnię i boki mensy, pozostawiając jej frontowy brzeg nieokrytym i widzialnym. Naturalnie że ozdoby muszą być albo zupełnie neutralne, albo w duchu liturgicznym, więc tematowo związane bądź to z ofiarą eucharystyczną, bądź z ucztą eucharystyczną. Dostojne i piękne w swej prostocie przykłady dają mensy ołtarzowe sprzed 9 wieku, jedna z Auriol, obecnie w Aix, oraz druga obecnie w Musée Borély w Marsylii⁵⁶).

O ile front ołtarza stanowi mniej więcej front bloku, tj. zwartą płaszczyznę i o ile ornamentowanie tej płaszczyzny jest projektowane,

⁵³) Pius XII, lc. 54.

⁵⁴) D., lc., 51.

⁵⁵) Braun, lc., 240 n.

⁵⁶) Ibidem, tabl. 41 i str. 263.

to tematy winny być także zaczerpnięte z ofiary lub uczyty eucharystycznej. Zupełnie są niedopuszczalne i tutaj tematy wzgl. emblematy świeckie, niestosowne są tematy wprowadzicie religijne, ale nie związane ze znaczeniem i przeznaczeniem ołtarza, wykluczone herby, odznaki cechów lub stowarzyszeń, choćby się odnosiły do fundatorów ołtarza. Sceny figuralne należałoby zawsze traktować jako ornament, nigdy jako obraz kultyczny. Śliczny przykład takiej nowożytej ornamentacji figuralnej posiada w swym nowym ołtarzu z brązu i granitu opactwo Mont Saint Michel. Mimo swej nowoczesności doskonale wygląda na tle średniowiecznego otoczenia dzięki swemu dostojeństwu i spokojnemu umiarowi⁵⁷⁾. Rozumie się jednak, że pokrywanie frontu ołtarza ornamentem nie jest koniecznością, zwłaszcza, jeżeli ma być stosowane antependium lub antependium.

Widzialność ołtarza domaga się nie tylko, aby miał odpowiednie wymiary, ale też aby stał odpowiednio wysoko. Prezbiterium winno być wyżej od nawy, a wyżej od płaszczyzny prezbiterium suppedaneum ołtarza. Suppedaneum winno być tak głębokie, aby można było na nim swobodnie przykłękać, więc przynajmniej 1 m, a lepiej więcej. Może ono stanowić jedyny stopień ołtarza, albo też tylko najwyższy z kilku, ale zawsze nieparzystych stopni. Widzialność ołtarza z nawy czy naw domaga się, aby wliczając w to wniesienie prezbiterium, stał w przeciętnych kościołach na suppedaneum o m. w. 1 m wyższym od poziomu nawy. W dużych świątyniach nawet wyżej.

Godność ołtarza ofiarnego domaga się, aby koło każdego stworzyć na podobieństwo prezbiterium koło ołtarza głównego, osobne sanktuarium. Analogicznie winno to miejsce być odgródzone w taki czy inny sposób, aby niezdiscyplinowana forma pobożności nie przeszkadzała rozwijaniu spokojnemu akcji liturgicznej⁵⁸⁾. Owo sanktuarium potrzebuje oczywiście zazwyczaj tylko tyle przestrzeni, ile wystarczy dla swobodnego ruchu ministrantów.

6. Wyposażenie ołtarza.

Jest rzeczą ogromnej wagi, aby tworzący lub zdobiący ołtarz mieli jasne i wyraźne pojęcie, że materialna istota ołtarza leży jedynie w mensie ew. ustawionej na podstawach. Wszystko inne, to nieistotne,

⁵⁷⁾ Roulain, lc., 37.

⁵⁸⁾ Znam pozytywny wypadek, gdy pewna osoba usiłowała umieścić swą torebkę, a nawet parasolkę na mensie ołtarza, na którym właśnie odprawiano Mszę św.

choć niekiedy niezbędne dodatki. Tabernakulum jest na każdym prawie ołtarzu głównym dodatkiem niezbędnym, ale nie częścią istotną ołtarza. Tym mniej są nimi: retabulum, predella, gradus pod świeczniki, obraz wzgl. obrazy, figura lub figury świętych. Dodatki te nie tylko nie są zawsze potrzebne, ale mogą w pewnych wypadkach wręcz zawadzać, jeżeli pomniejszają w jakikolwiek sposób dominujące znaczenie ołtarza. Zrodzona z ducha wiary i tradycji Kościoła myśl liturgiczna musi domagać się przywrócenia mniejsze ołtarzowej stanowiska dominującego. Osiągać to można pozytywnie przez łagodne kontrasty, jak poziom, światło, przestrzeń, materiał, barwa, negatywnie przez zredukowanie akcesoriów ołtarza do ich właściwej, podrzędnej ołtarzowi roli. Nie wchodząc w ich klasyfikację, pragnę omówić kilka z nich zwłaszcza pod kątem widzenia ich roli na lub przy ołtarzu.

1) Retabulum, nastawa ołtarza. Jej istnienie da się udokumentować dopiero w drugim tysiącleciu⁵⁹⁾. Epoka gotyku rozbudowała ją do kształtu i rozmiarów potężnych nieraz szaf, czasy odrodzenia i następne przyjęły zarys portyku, bramy, która już nie tylko stoi na wzgl. za ołtarzem, ale wznosi się jako potężna budowla od posadzki kościelnej począwszy i stara się objąć ołtarz również z boków. W nastawie mieszczą się obrazy czy figury. Całość dominuje, redukując wymiarowo i wzrokowo ołtarz do roli podrzędnej. Rubryki kościelne nie potępiają nigdzie ogólnie nastawy ołtarzowej, ale też nigdzie wyraźnie nie stwierdzają, że jest ona koniecznym akcesorium ołtarza. Natomiast Pius XII wyraźnie odrzuca umieszczanie „w budynkach dla kultu Bożego lub na samych ołtarzach bez słusznej racji rozmaite statuty i obrazy jako przedmioty czei“... zaniedbywanie „rzeczy ważnych a niezbędnych, a kładzenie nacisku na rzeczy osobliwe a małego znaczenia...“⁶⁰⁾

Dalej skoro Kongregacja rytów wyjaśniła autorytatywnie, że figura czy obraz nie jest niezbędnym akcesorium ołtarza, wynika z tego, że tym mniej retabulum. Ołtarze zupełnie bez obrazów i figur zna nie tylko epoka starochrześcijańska i czas obecny, ale znał je nawet barok. I choć osobiście pragnąłbym widzieć jak najwięcej ołtarzy, uwolnionych od wszelkiego balastu, a obrazy i figury, jeżeli są potrzebne, przenieść na ścianę za ołtarzem, to twierdzić nie wolno, że każda nastawa sprzeciwia się duchowi liturgii. Chodzi tylko o zachowanie dla niej umiaru, dostosowanego do jej podrzędnego znaczenia w stosunku do samego ołtarza. Hiszpania jest krajem, gdzie olbrzymie nieraz i bogato roz-

⁵⁹⁾ D., lc. 96 twierdzi, że istniały już w 10 w.; por. Braun, lc. II, 277.

⁶⁰⁾ Pius XII, lc., 98 n.

członkowane retabula nie łączą się z ołtarzem organicznie, lecz wyszczelają ścianę za nim i mogą tworzyć wcale odpowiednie dla niego tło. Ściana za i nad ołtarzem jest miejscem, którego ozdoba może stać się jednym z najwznieśliwszych zadań malarstwa monumentalnego.

2) Predella nie jest identyczną z gradusem, podstawką pod świeczniki, jak mniema D.⁶¹⁾ Stanowi ona właściwą podstawę pod retabulum, bywa wprawdzie wykorzystywana dla ozdoby plastycznej, ale nie może służyć jako podstawka pod świeczniki czy kwiaty, bo jej jedyna wolna płaszczyzna jest płaszczyzną pionową.

3) Gradus pod świeczniki jest również rzeczą nieistotną, a obciążającą ołtarz. Nie potrzeba go pod świeczniki jako podwyższenie, jeżeli one są dostosowane do wysokości krzyża ołtarzowego. Nie potrzeba go pod kwiaty, bo te winny mieć osobne podstawki, zabezpieczające ołtarz od wilgoci. Nadto gradusy rosnące w niektórych nieudanych kompozycjach ołtarzowych niepomrotnie wzwyz, nie tylko umniejszają wzrokowo działanie stołu ołtarzowego, ale, jeżeli jest tam tabernakulum, nieprzewrotnie zmniejsza je i wzrokowo umniejszają jego znaczenie na korzyść własnego pierwszeństwa.

Obok tych wyliczonych akcesoriów ołtarza, które są zbędne, istnieją inne, których umieszczenia na lub prawie na ołtarzu domagają się rubryki, przynajmniej w czasie funkcji liturgicznej, wzgl. jedynie w czasie mszy św. Jest ich niewiele:

1) Krzyż ołtarzowy. Jak najdostojniejszą częścią kościoła jest prezbiterium, a w nim ołtarz, tak najważniejszym sprzętem na ołtarzu ma być krzyż z wizerunkiem Ukrzyżowanego. Krzyż ma na ołtarzu zwracać na siebie uwagę, więc być nie tylko odpowiednich do otoczenia rozmiarów wszerek i wzwyz, ale też z materiału lub barwy, odróżniającej się od tła.

Nie da się ustalić, kiedy krzyż został wprowadzony na ołtarz; ale niesłuszne jest twierdzenie D.⁶²⁾ o istnieniu krzyża ołtarzowego już w pierwszych wiekach Chrześcijaństwa, a więc jeszcze w okresie przesładowań. Jak już wspomniałem, nie mogły z reguły istnieć ołtarze stałe, tym mniej można było myśleć o ustawianiu na ołtarzu tego krzyża, którego nawet Konstantyn W. nie śmiał umieścić w jego właściwej postaci w swej wotywniej bazylice Lateraneńskiej. Wydaje się, że Wschód wcześniej wprowadził krzyż na ołtarz; Zachód znał go wprawdzie przed lub za ołtarzem, ale na ołtarz wprowadza go dopiero

⁶¹⁾ D., lc., 98.

⁶²⁾ D., lc., 64.

w 11 wieku. W 13 w. jest ten zwyczaj już szeroko rozpowszechniony, choć do końca wieków średnich nie istnieją odnośnie ogólne obowiązujące przepisy⁶³).

Wydaje się, że krzyż procesjonalny istniał wcześniej, niż krzyż ołtarzowy; wskazywać na to zdaje się również obecnie jeszcze obowiązująca liturgia wielkopiątkowa, nakazująca, aby ten sam krzyż po ceremonii jego adoracji był umieszczany na ołtarzu. Obecny ruch liturgiczny zna wznowienie, wzgl. rozszerzenie tego zwyczaju i uznaje używanie krzyża procesjonalnego jako krzyża ołtarzowego⁶⁴).

Nie stoi nic na przeszkodzie, aby krzyża ołtarzowego nie ustawiać bezpośrednio na mensie ołtarza, lecz zawieszać nad ołtarzem lub za ołtarzem, byleby moralnie należał do całości ołtarza. Jednakowoż jeżeli odległość ołtarza od ściany za nim, na której zawieszony jest krzyż, wynosi już kilka metrów, to trudno mówić o moralnej jedności⁶⁵).

Wizerunek Ukrzyżowanego nie musi być rzeźbą, może być obrazem w jakiegokolwiek technice, byleby było zachowane obowiązujące oczywiście dostojęństwo. Wystarczy więc obraz olejny w nastawie, wystarczy mozaika na ścianie, wystarczy też, wbrew opinii D., obraz ze szkła⁶⁶).

Nadużyciem, ustawicznie jeszcze szeroko tolerowanym, jest mnożenie krzyżów i wizerunków Ukrzyżowanego na ołtarzach. Wydaje się ono iść w parze ze złą ich widzialnością, zwłaszcza z niewystarczającymi bezwzględnie lub względnie ich wymiarami⁶⁷).

2) Świeczniki. Są one obok krzyża sprzętem, którego rubryki domagają się koniecznie na ołtarzu. Wbrew opinii D. stwierdzić trzeba, że zwyczaj ten znany jest już od 11 w., choć ogólnym staje się on dopiero w 14 i 15 w., a nawet wtedy zadowalano się niekiedy jedną tylko świecą. Przepisem ogólnym staje się to dopiero od Piusa V.⁶⁸).

Przepis ten domaga się dwóch, względnie 6 świec, sporządzonych przynajmniej w znacznej części z wosku pszczelnego, rozumie się, że i ten przepis może ulegać w razie konieczności pewnym zawieszonom.

⁶³) Braun J. w Lexikon f. Theol. u. Kirche I, 297 s. v.

⁶⁴) Por. Roulain, lc., 558.

⁶⁵) Por. tamże, 534 i 535.

⁶⁶) Wbrew twierdzeniom D., lc. 68 że według odpowiedzi Kongregacji rytów witraż z wizerunkiem Ukrzyżowanego nie może zastąpić krzyża.

⁶⁷) Nie tak dawno temu w jednej z katedr polskich znajdowały się na głównym ołtarzu aż 4 krzyże: jeden nad pięknym zresztą srebrnym ciborium na mensie, drugi właściwy krzyż ołtarzowy, trzeci jako scena Ukrzyżowania w nastawie, czwarty na jej szczycie, ale każdy z wizerunkiem Ukrzyżowanego.

⁶⁸) Braun J. w Lexikon für Theologie u. Kirche I, 297 s. v. Altarleuchter.

Ale z tego przepisu ogólnego wynika, że nie ma potrzeby mnożenia świeczników tam, gdzie nie ma mszy śpiewanych. Aglomeracja świeczników staje się często zamiast ozdoby istnym balastem ołtarza.

Oprócz zbytnej ilości, świeczniki mogą szkodzić ołtarzowi swą dysproporcją. Rubryki domagają się wyraźnie, nie tyle jako nakaz, co jako dyrektywa, aby świeczniki i krzyż ołtarzowy były mniej więcej jednej wysokości, wzgl. aby były nimi świeczniki środkowe, boczne zaś stopniowo coraz niższe. Otóż ogółem rzadko kiedy świeczniki są obecnie komponowane dla jakiegoś konkretnego ołtarza, a bardzo rzadko brane jest pod rozwagę, czy nie są one swym natrętnym ogromem w rażącej dysproporcji, nie tylko do ołtarza, krzyża ołtarzowego, ale nawet całej nastawy. Dysproporcja ta panuje w ich wysokości, ale i w szerokości ich podstaw, zawierających niepotrzebnie dużo miejsca. Dysproporcją mogą też grzeszyć świece zbyt grube i wysokie w stosunku do podtrzymujących je świeczników. Nie potrzeba chyba dodawać, że świece z malowanymi na nich lub naklejkanymi obrazkami, nie mają miejsca na ołtarzu.

Odwrotnym niebezpieczeństwem jest płynąca obecnie z Zachodu moda świeczników jak najniższych. Mają one być wyrazem sztuki trzeźwej, w istocie są wyrazem często bardzo świeckim, niekiedy wręcz trywialnym. Roulin słusznie zauważa, że przypominają one niekiedy kałamarze, solniczki, wzgl. inne podobne sprzęty biurowe lub kuchenne⁶⁹⁾.

Nagminną bolączką są zwłaszcza w miastach naszych świeczniki ołtarzowe, nie noszące świece, ale za to zaopatrzone w „świece“ elektryczne, które usiłują kłamać, że równie dobrze, a nawet z lepszym efektem, zastępują świece woskowe. Istotnie są one znacznym ułatwieniem dla zarządu kościoła, ale nie zastąpią nigdy ani w symbolizmie liturgicznym, ani w dostojności światła świece. Ich wtargnięcie na ołtarz należy uważać jedynie za chwilową nieuniknioną konieczność, zanim wróci na ołtarz przepisowe światło liturgiczne, a obok czy nad ołtarzem odpowiednie oświetlenie jego prezbiterium, nawet światłem elektrycznym.

Znacznie gorzej, jeżeli osadza się w świecznikach już nie względnie skromne „świece“ elektryczne, ale ogromne, drewniane, olejno malowane drągi, mające wyobrażać świece woskową, a na ich szczycie żarówki. W znacznie jeszcze wyższym stopniu grzeszą one zazwyczaj swą dysproporcją. Jest to bardzo niski upadek smaku i wyczucia liturgicznego.

⁶⁹⁾ Roulain, *lc.*, fig. 36—38 i 488—490.

3) Tablice kanonowe. Celem ich jest ubezpieczenie liturga przed zawadzącą pamięcią i dlatego umieszczenie na tablicach, na środku i na rogach ołtarza wyjątków tych tekstów mszalnych, które winien odmawiać z pamięci. Istnieją one od 16 w., początkowo jedynie jako tablica środkowa, którą też jedną tylko przewidują rubryki mszalne; od roku mniej więcej 1600 przybyła tablica z ost. ewangelią, a nieco później wreszcie tablica z psalmem Lavabo ⁷⁰⁾.

Celem ich więc nie jest ozdoba ołtarza, ale pomoc w odprawianiu liturgii. Warunkiem spełnienia tego celu jest dobra czytelność tekstu, a skromny, nienarzucający się wygląd, zarówno w barwach, jak rozmiarach. W okresie ich powstawania i wprowadzania nie było oczywiście do pomyslenia, aby stanowiły one wyjątek i nie uległy wpływom miniaturstwa i jego zdobnictwu. Inwazja niecelowego zdobnictwa rosła i doprowadziła dzisiaj niemal do absurdu: tekst stał się faktycznie rzeczą drugorzędną na większości używanych dziś tablic kanonowych i jest przeważnie bardzo drobny, a dominują ozdoby tablicy i rama. Oto kilka przykładów, wziętych z kilku ołtarzy pewnej znanej świątyni warszawskiej; podaję w cm² powierzchnię tekstu:

	151	88	165	126
całej tablicy wraz z ramą:	1286,5	775	942	923

dla tablic bocznych;

dla tablic środkowych analogicznie:

tekstu:	1211,5	195	206
całej tablicy wraz z ramą	2520	2157	1275

Sapientia sat.

Celowość ich domaga się więc, aby były łatwo czytelne, a jak najmniejsze. Opuszczenie na nich wszelakiego zbędnego zdobnictwa nie mówi, że muszą być brzydkie. Przeciwnie, grafika ma tu piękne i dostojne zadanie do spełnienia.

Pomimo przepisu kościelnego usuwania z ołtarzy tablic kanonowych po mszy św. w bardzo wielu świątyniach naszych stoją one tam stale i obciążają wzrokowo mense ołtarza.

4) Tabernakulum. Przedstawiony przez D. ⁷¹⁾ rozwój historyczny wymaga kilku uzupełnień, wzgl. sprostowań. Partykularny przepis przechowywania Eucharystii na ołtarzu znany już był w 10 w., ale od

⁷⁰⁾ Por. Manser A. w Lexikon f. Theol. u. Kirche V, 785, v. Kanontafeln.

⁷¹⁾ D., lc., 71.

końca tego wieku zaczyna się rozprzestrzeniać zwyczaj zawieszania jej nad ołtarzem. Przykłady z Auxerres, Konstancji, Petershausen, Verdun. Po r. 1000 jest ten zwyczaj bardzo rozpowszechniony we Francji, a zwłaszcza w Anglii, zaś w 16 w. jest on zwany wprost zwyczajem angielskim. Anglicy byli do tego bardzo przywiązani, na co wskazuje epizod z powstania w Devonshire w r. 1549 oraz drwiny z bałwochwalstwa katolickiego przez zmarłego w r. 1570 Tomasza Becon na temat bożka zawieszzonego nad ołtarzem ⁷²⁾).

Zawieszono nad ołtarzem naczynie eucharystyczne było puszką z podstawką lub bez, albo skrzynką, okrągłą, owalną lub prostokątną; z pokrywą koniczną, sferyczną lub piramidalną. Było zawieszono wprost za wieko lub stało wewnątrz zawieszonej nad ołtarzem skrzynki lub wieżyczki. Jednolitego zwyczaju, a tym mniej przepisu nie było.

Naczynie w postaci gołębia nigdy nie było regułą; nie było ono ani zwyczajem pierwotnym, ani najbardziej rozpowszechnionym. Najstarszy znany nam gołąb eucharystyczny pochodzi z Auxerres z 9 w., inne z 12 w. i następnych stuleci. Zawieszono były tam gołębie, z reguły ze skrzydłami złożonymi, albo bezpośrednio za barki, albo też stojąc na talerzowatej podstawie, zawieszonej na kilku łańcuszkach, umocowanych wzdłuż jej krawędzi. We Francji, gdzie wpływ na rozpowszechnienie gołębi eucharystycznych miały niewątpliwie wyroby w Limoges z 13 w., przetrwał ten zwyczaj w wielu miejscach aż do czasów nowożytnych, w katedrze w Amiens aż do 20 w. Ale obok gołębi także we Francji używano puszek i wieżyczek. Szereg gołębi, które klasyfikowano w opisach zabytków jako naczynia eucharystyczne, wykazał przy bliższym badaniu przeznaczenia zgoła odrębne, więc jako przedmioty wotywne, godła, relikwiarze, łódki na kadzidło lub wprost jedynie ozdoby.

Szczegółowe wyposażenie naczyń eucharystycznych z wczesnego średniowiecza nie jest znane; w późnym średniowieczu i wiekach następnych spotykamy je zawieszono nad ołtarzem albo bezpośrednio na łańcuchu przytwierdzonym do sklepienia prezbiterium lub ciborium, albo na umyślnie ad hoc ustawionym pionowo bezpośrednio za ołtarzem wieszaku w postaci zbliżonej do pastorału. Jeżeli naczynie nie było ustawione wewnątrz wieżyczki, to z reguły było osłonięte z góry osobnym baldachimem, a niekiedy ponadto okrywane osobną sukienką.

⁷²⁾ Do tych i następnych szczegółów por. Braun J., *Der christl. Altar* II, 547 nn, 599 nn, 584 nn, 606 nn, 613 nn.

Baldachim eucharystyczny miał z reguły kształt płaskiego dzwonu, z tkaniny różnych barw, z podszewką lub bez, wyjątkowo z metalu. W nim i pod nim, jak serce w dzwonie, wisiało naczynie eucharystyczne, którego baldachim nigdy nie zasłaniał patrzącym z dołu. Mylnym jest twierdzenie D., że osłaniały je tetrawela⁷³⁾.

Zasłony te, zwane w inwentarzach lub wzmiankowane jako panni, cortinae, ridellae, spotykamy po raz pierwszy pod koniec 7 wieku; w wiekach 10—13 na pewno nie były ogólnie w użyciu, ale znane były na północ od Alp już wtedy. W synodach znajdują się o nich wzmianki dopiero od końca 13 w., w wiekach 14 i 15 występują bardzo często w inwentarzach. Widzimy je wtedy często na iluminacjach francuskich, niemieckich, niderlandzkich i angielskich. Musiały być z tkanin wiotkich, skoro bp Jan Avantage musi zakazywać duchownym w Amiens wycierania w nie rąk. Pod koniec wieku 16 zanikają, a w w. 17 synody mówią o nich tylko wyjątkowo; natomiast zachowały się jako twór szczątkowy w Anglii pod dziś dzień.

Zawieszano je z trzech stron ołtarza i to albo pod ciborium, wzgl. na jego poprzeczkach, lub na osobnych, ustawionych wokoło ołtarza kolumnach, a także na dwóch ramionach, wpuszczanych w ścianę za ołtarzem⁷⁴⁾.

Zasłony te, wykonane z odpowiedniej tkaniny, której barwy nie określają rubryki, mogą być doskonałym tłem dla ołtarza. Podkreślają dobrze jego dostojność, zaznaczają jego niezależność od ściany za nim, a dodają pewnego ciepła nastrojowi całego prezbiterium. Szereg dodatnich przykładów daje Roulain⁷⁵⁾.

Zupełnie inne znaczenie i pochodzenie mają wela wielkoposne, używane jeszcze obecnie w Westfalii⁷⁶⁾.

Tabernakulum powinno według obowiązujących dzisiaj przepisów, które podaje D.⁷⁷⁾ stać zawsze na ołtarzu i to z reguły na ołtarzu głównym, na jednym ołtarzu w tej samej świątyni. Słusznie D. podkreśla, że sprzeciwia się myśli tego przepisu mnożenie tabernakulów na ołtarzach bocznych, niestety dość często spotykane w naszych większych kościołach. Dla przykładu przytoczę, że w jednej ze znanych warszawskich świątyń, na odbudowanych po zniszczeniach wojennych 6 ołtarzy jest 5 tabernakulów!

⁷³⁾ D., lc., 83.

⁷⁴⁾ Por. Braun, lc., II, 133 nn.

⁷⁵⁾ Roulain, lc., 491 i 599, 511, 513 i 545, 547, 556, 557, 574.

⁷⁶⁾ Por. Braun, lc., II, 148 nn.

⁷⁷⁾ D., lc., 81 nn.

Zupełnie słusznym i dla katolika oczywistym postulatem jest, aby tabernakulum było jak najpiękniejsze. Nie zawsze jest jednak celowym, jeżeli jest ono bardzo dużych rozmiarów. Winno się ono ograniczyć do takiej jedynie kubatury, aby mogło wygodnie pomieścić jedno lub za-
leżnie od potrzeb kościoła, więcej naczyń eucharystycznych. Bardzo wielkie tabernakula mogą być celowe w osobnych kaplicach Najśw. Sakramentu, gdzie winny istotnie dominować. Na ołtarzach zwykłych, nawet na ołtarzu głównym, winny być co prawda jak najpiękniejsze, ale nie powinny dominować. Pierwszeństwo ma zawsze ołtarz ofiarny. Kolejność hierarchiczna ofiary a rezerwacji wynika w prawie kościelnym z tego, że w każdym kościele musi być ołtarz ofiarny, nie musi zaś być tabernakulum (can. 1265, 1^o); że inny przepis domaga się konsekracji naczyń ofiarnych przez biskupa, poświęcenie zaś puszek eucharystycznych pozostawia kapłanom; że w naczyniach ofiarnych winna przynajmniej czara i patena być ze srebra, czego nie wymaga się od puszek.

Przy planowaniu tabernakulum należy zwrócić uwagę również na przestrzeń, potrzebną dla swobodnego otwierania drzwiczek, zwłaszcza przy stojącym już przed nim kielichu. Stąd najpraktyczniejsze wydają się drzwiczki dwudzielne, nie zaś pojedyncze⁷⁸⁾.

5) Szaty ołtarza. Są nimi lniane obrusy i antependium. Ich używanie wynika z celu i symboliki ołtarza ofiary i uczyty eucharystycznej. Symbolice żłóbka i grobu odpowiadają lniane powicia. Symbolice Chrystusa Pana bogate antependium.

Rubryki podaje D.⁷⁹⁾. Obrusy winny okrywać jedynie powierzchnię mensy i po jej bokach spływać do poziomu suppedaneum, ale nie okrywać frontowej ściany ołtarza, wzgl. znajdującego się tam antependium. Wobec tego niecelowymi są szerokie koronki przy obrusach. Roulain idzie dalej i zachęca do tego, aby obrus wzgl. jego koronki nie okrywały nawet frontowego brzegu mensy, którego zdobienie jest wtedy celowe, bo widzialne. Wspomniałem o tym już powyżej. Wtedy antependium musi być zawieszane bezpośrednio pod mensą⁸⁰⁾. Wprawdzie rubryki nie zabraniają, aby antependium były rozpięte na ramach, ale z charakteru szaty wynika, że tkanina ta winna być zawieszana.

⁷⁸⁾ Odnośnie do praktycznych wskazówek dla tronu wystawienia u D., 86 n, należałoby dodać, że chodzi o podobieństwo do baldachimu biskupiego, nie do tronu.

⁷⁹⁾ Idem, 72 i 99.

⁸⁰⁾ Por. Roulain, lc., 540, 580, 600.

Z drugiej jednak strony nie są wzbronione antependia z metalu, drzewa czy innego materiału. Tkanina winna być barwy liturgicznej, ornament zaś oparty na zasadach, wyliczonych już przy omawianiu ozdoby ołtarza.

7. *Ambona.*

Z urzędem kapłańskim łączy się w Kościele katolickim ściśle urząd nauczycielski. Kazalnica ma cele przede wszystkim praktyczne, akustyczne i optyczne. W małych kościółkach i kaplicach kazalnica zupełnie nie jest potrzebna dla osiągnięcia tych celów; wystarcza całkowicie suppedaneum ołtarza o odpowiednim wzniesieniu. Jeżeli jednak kazalnica nawet w małych kościołach jest wymagana, to warto by pomyśleć o powrocie do przemyślanych wzorów wczesnego chrześcijaństwa, gdy kazalnica była organicznie związana z balustradą chóru.

Wbrew twierdzeniu D., że starożytny zwyczaj wznoszenia dwóch kazalnicy, „ambo“, nie przyjął się,⁸¹⁾ trzeba stwierdzić, że nie jest rozpowszechniony, bo ogółem niepotrzebny, ale stosowany bywa. Nie chodzi tu oczywiście o nawiązywanie do dwóch ambon w naszych miejskich kościołach dla głoszenia kazań w dwóch językach, ale o nawiązanie do tradycji dawniejszych, dwóch ambon dla dwóch odrębnych funkcji liturgicznych, tj. dla lekcji i dla ewangelii. Z pewnością liturgiczne te ambony nigdy nie będą ściśle potrzebą a celowe będą jedynie tam, gdzie istnieje dostateczna ilość duchowieństwa dla regularnych bogatych celebr liturgicznych⁸²⁾.

Akustyczna celowość daszka nad kazalnicą ulega kwestionowaniu, bo fale głosowe płyną poziomo⁸³⁾, w niektórych wypadkach może też podlegać zastrzeżeniom jego celowość estetyczna.

Akustyczne umiejscowienie kazalnicy jest oczywiście zagadnieniem zasadniczym, bo warunkujące jej celowość. Wskazówki odnośnie podaje G., dokładniej Freckmann⁸⁴⁾. Przy sytuacji bez wyjścia dają doskonałe wyniki akustyczne, rzadziej estetyczne, ekrany akustyczne dla fal głosowych. Krańcowo przeciwną wadę, hyperakustykę, stosunkowo łatwo usunąć można zapomocą rozwieszenia opon. Mogą one mieć też swoją bardzo dodatnią stronę estetyczną, ale z pewnością nie będą łatwe

⁸¹⁾ D., lc., 118.

⁸²⁾ Por. Roulain, lc., 503 nn.

⁸³⁾ Ibidem 505.

⁸⁴⁾ G., lc. 108 i Freckmann, lc., 21.

w konserwacji; bo im bardziej puszyste, tym lepiej tłumią głos, ale też tym chciwiej chwytają kurz i pasożyty.

8. Chrzcielnica.

Pierwszym i najważniejszym sakramentem, wejściem do Kościoła, jest chrzest. Powaga tego aktu domaga się odpowiedniego otoczenia, osobnego, spokojnego miejsca w każdym kościele parafialnym, jednym słowem osobnego baptisterium. Wiadomo, że myśl ta została w praktyce ubiegłych stuleci zaniedbana i zapomniana w znacznym stopniu. Sakrament najważniejszy i pierwszy został w praktyce odsunięty hierarchicznie niejako na drugi plan. Przepisy Kościoła zupełnie niedwuznacznie podkreślają jego wagę i prymat; przytacza je ogółem ściśle D.⁸⁵⁾; ale nie jest ściśmym, że jedyne na polskich ziemiach baptisterium istniało w Kruszwicy. Natomiast prawda jest, że w tym kierunku zrobiono u nas zupełnie mało i że wychodzący u nas stopniowo ze stadium niemowlęstwa ruch liturgiczny, nie rychło doczeka się szerokiej realizacji swych słusznych postulatów w tej dziedzinie.

Planowaniu baptisterium i sakramentowi chrztu św. poświęca osobny zeszyt periodyk *La Maison Dieu*, a sporo miejsca Roulain⁸⁶⁾. Idąc za nim, wzgl. za *Rituale Romanum*, znajdujemy dość wskazówek względnie rad, opartych na zdrowym symbolizmie, lub wprost na rubrykach.

Symbolizm starochrześcijański rozumie północ, jako krainę ciemności; chrzest jest dla katechumentów przejściem z ciemności pogaństwa do światła chrześcijańskiego⁸⁷⁾, z mocy grzechu do światła łaski. Miejscem symbolicznie najodpowiedniejszym dla baptisterium była więc północna strona świątyni, do której ochrzczeni otrzymują prawo wstępu i idą ku światłu południa, wzgl. wschodu. Chrzest jest wejściem do Kościoła, baptisterium winno więc znajdować się jak najbliżej wejścia. Rubryki dają wskazówki konkretne i obowiązujące przy ceremoniach chrzcielnych:

1) kapłan przyjmuje u drzwi świątyni katechumena, czekającego na zewnątrz. Nie znaczy to, że musi on oczekiwać pod gołym niebem, lecz wystarczy kruchta, przedsionek, które nie stanowią właściwego wnętrza kościoła.

⁸⁵⁾ D., lc., 114 nn.

⁸⁶⁾ *La Maison-Dieu*, Cahiers de pastorale liturgique 6, Les éditions du Cerf, Paris 1946; Roulain, lc., 187 nn.

⁸⁷⁾ Por. 1 Petr. 2, 9; Eph. 5, 8; Col. 1, 13.

- 2) kapłan wprowadza katechumena do kościoła;
- 3) wreszcie kapłan wprowadza katechumena do baptisterium, do którego wchodzi również rodzice chrzestni.

Z tego wnioski: baptisterium musi być według tych rubryk normalnie związane z kościołem, być blisko przedsionka, mieć kubaturę wystarczającą dla kapłana i jego ministranta, katechumena i jego rodziców chrzestnych.

Praktyczne wskazówki daje też D., domagając się słusznie ogrzewalności baptisterium: dodałbym, że bardzo praktyczne są elektryczne radiatory, skupiające promienie ciepłe na dziecku i działające natychmiast, uwalniające więc od stałego ogrzewania.

Chrzest przez zanurzenie nie jest już dzisiaj praktykowany, więc piscina potrzebną nie jest. Chrzcielnice mają kształt kielicha, zawierającego wodę chrzcielnią, wzgl. mniej więcej kostki kamiennej („Taufstein“). Jednakowoż nic nie zastąpi naturalnego piękna położonej nisko powierzchni wody; naturalnym położeniem wody jest, że znajduje się nisko, niżej od patrzącego, poziomy wyższe zawsze wywołają wrażenie sztuczności. Nie stoi więc nie na przeszkodzie, lecz przeciwnie może być rzeczą pożądaną umieszczenie w baptisterium pisciny skromnych rozmiarów, ale ze zwierciadłem wody poniżej posadzki. Zstępowanie na poziom niższy i wychodzenie zeń zachowałoby też symbolizm św. Pawła o zstępowaniu w akcie chrzcielnym do grobu z Chrystusem P. i powstawanie z nim razem z grobu do nowego życia łaski⁸⁸).

Nie stoi też na przeszkodzie stworzenie obok samej pisciny celem wygodnego dostępu do niej poziomu niższego od posadzki, a wystarczającego dla czterech wymienionych osób. Poziom ten byłby wtedy właściwym miejscem udzielenia samego chrztu św. i winien być zaopatrzony w sakrarium, tj. ściek dla zużytej wody chrzcielnej.

Kilka pięknych planów, opracowanych na tych przesłankach przed wojną w studium liturgicznym prof. Sosnowskiego, nie doczekało się realizacji, ani nawet publikacji.

9. *Konfesjonały.*

Pragnąłbym dodać kilka uwag, dotyczących ich umiejscowienia. W naszym dotychczasowym planowaniu wewnątrz kościołów konfesjonały ogółem nie figurują; po wykonaniu kościoła wstawia się je po prostu tam, gdzie się zmieścić dadzą.

⁸⁸) Por. Rom. 6, 4; Col. 2, 12.

Konfesjonał jest miejscem, gdzie sprawuje się najprzykrzejszy z sakramentów, najbardziej upokarzający, a często najbardziej męczący fizycznie zarówno penitenta, jak zwłaszcza spowiednika. Stąd postulat, aby był jak najwygodniejszy zarówno dla siedzącego godzinami nieraz spowiednika, jak dla klęczącego i mówiącego, choćby szeptem penitenta. Klęczenie i oparcie musi być jak najswobodniejsze, a warunki akustyczne takie, aby i rozmowa szeptem lub głosem przyciszonym była możliwa bez niebezpieczeństwa podsłuchu z zewnątrz. Z tą ograniczoną akustyką muszą być pogodzone warunki odpowiedniej wentylacji.

Dalej, jeżeli przepisy kanoniczne domagają się, aby konfesjonał stał na miejscu widocznym w kościele, to jednak z drugiej strony wzgląd na penitentów wymaga, aby konfesjonał stał możliwie zacisznie, na miejscu ustronnym, aby penitenci byli niewidoczni dla ogółu. Tego samego może domagać się zresztą również rozplanowanie wnętrza.

Dlatego należy wysunąć postulat, aby w myśl przytoczonych powyżej przesłanek konfesjonały były ujęte w planowanie wnętrza. Anglia, Francja, Belgia, Holandia, Niemcy dają tego bardzo liczne przykłady, zwłaszcza konfesjonałów praktycznie wsuniętych w niszę ścienne. U nas Architektura i Budownictwo opublikowało przykrą budkę telefoniczną, nazwaną konfesjonałem, a odznaczającą się tym, że jest nowa⁸⁹⁾.

10. Ławki.

Jak wszystko inne wewnątrz kościoła ma być podporządkowane celowości i spokojnemu dominowaniu ołtarza, tak samo i sprzęty mające ułatwiać wiernym klęczenie i umożliwić siedzenie. Wzrokowe działanie tych sprzętów ma być umyślnie słabsze, niż działanie ołtarza. Dlatego jestem z zasady za ławkami, które ogółem dadzą się utrzymać w ramach wyglądu spokojnego, a przeciwko ustawianiu krzeseł, popularnych tak bardzo w kościołach francuskich, bo wprowadzają do wnętrza niepokój i pewne, nie dające się przekreślić wrażenie aglomeracji, magazynowania, nie licujące z zamierzonym dostojemstwem wnętrza.

Celowość ławek bywa jednak nader często lekceważona. Są one sprzętem, w których należy albo klęczeć, albo siedzieć. Tymczasem meble te są tak zbudowane w bardzo wielu świątyniach, że zmuszają do zajmowania pozycji pośredniej. Przy ich budowie pamiętać należy,

⁸⁹⁾ Architektura i budownictwo 11, Warszawa 1936, 104.

że ławka nie musi być w górnych częściach pulpitem pod książki, lecz raczej oparciem pod łokcie klęczących i oparciem grzbietu siedzących.

Należałoby koniecznie przeprowadzić normalizację wymiarów, mając także na uwadze osobne ławki dla dzieci. Przy planowaniu zaś wnętrza kościoła należałoby zwrócić uwagę na to, że ławki zajmujące znaczną część naw zwartą masą, skrcają wzrokowe wrażenie wysokości wnętrza; winny one być tylko tak wysokie, jak tego wymaga konieczność, ale wysokość wnętrza winna otrzymać ewentualnie odpowiednią zależną od ich wzrokowego działania korekturę⁹⁰⁾.

11. Stacje drogi krzyżowej.

Nie są one niezbędne w każdym kościele, ani tym mniej nakazane, ale faktycznie każdy prawie kościół będzie się starał je posiadać. Dodawane później i wieszane bez uzgodnienia z rozplanowaniem, mogą łatwo być i faktycznie często są elementem psującym harmonię wnętrza, zwłaszcza, jeżeli poszczególne stacje, są obrazami narzucającymi się rozmiarami i barwą. Należałoby dążyć przede wszystkim do tego, aby i one były uwzględnione z góry przy planowaniu nowej świątyni przez architekta. A dęzyderatem płynącym z poprzednich rozważań jest, aby były w stosunku do rzeczy w kościele istotnych i koniecznych, bardzo skromne. Figuralnie uproszczone. Co nie przeszkadza, że winny być, jak wszystko w kościele, dostojne.

Zapewne nie wiele artystów, powołanych do ich tworzenia, wie, że nie sceny, przedstawiane na poszczególnych stacjach, stanowią ich istotę. Istotą ich są koniecznie przy każdej z nich krzyże. Roulain daje kilka pięknych przykładów takich krzyżów, które, odpowiednio rozmieszczone w kościele w ustalonej już obecnie liczbie 14, mogą być cennym elementem ornamentacyjnym wnętrza, a całkowicie spełniać postulat swej celowości w nim. Zagadnieniem otwartym jest, o ile wiem, czy wolno t. zw. krzyże konsekuracyjne w liczbie 12, przepisane w każdym konsekrowanym kościele, wykorzystać również na stacje męki Pańskiej, dodając brakujące 2.⁹¹⁾.

12. Organy i dzwony.

O ogromnych tych tematach nie podobna mówić tu wyczerpująco. Ale warto przytoczyć zdanie wybitnych kilku fachowców. I tak

⁹⁰⁾ Roulain, *lc.*, 474, 476, 478.

⁹¹⁾ *D.*, *lc.*, 123 n.; Roulain, *lc.*, 705 nn.

Alzateczyk Albert Schweitzer, docent uniwersytetu strasburskiego, organista koncertowy, wydawca i inteprelator Bach'a, wysuwał kilkakrotnie na forum międzynarodowym przyjęte wreszcie postulaty, dotyczące celowej budowy organów. Kwalitatywna wartość głosu i działanie organów zależą od 4 czynników: piszczałki (niestety nie mamy dotąd odpowiedniejszego określenia, mimo, że nigdy nie powinny one piszczeć, natomiast często grzmiać), wiatrownica, ciśnienie i ustawienie instrumentu w przestrzeni. Piszczałki muszą być nie tylko z dobrego materiału, więc z drzewa naturalnie suszonego, czy cyny; Rieger stosował z wybornym rezultatem również czystą miedź. Muszą one mieć odpowiednią mensurę, wypróbowaną przez mistrzów 17 i 18 w., bo inaczej dadzą wprawdzie wymaganą wysokość tonu, ale nie pełnię dźwięku, lecz krzyk. Jest to już zagadnienie nie tylko kosztów, ale i przestrzeni, bo im szerszy przekrój piszczałki każdej, tym więcej przestrzeni zajmą one każda z osobna i wszystkie razem. Drugą kwestią przestrzeni dla organów jest rozstawność piszczałek; nieźrównany organmistrz francuski 19 w. stary Aristide Cavallé-Coll mawiał, że piszczałka brzmi najlepiej, jeżeli ma tyle wolnej przestrzeni w około siebie, że można obok niej przejść. To zdanie, wprowadzone w praktykę dosłownie, przynosi oczywiście konieczność przewidzenia w planowaniu kościoła odpowiedniego i wystarczającego dla organów miejsca.

Planujący chór organowy architekt musi nadto pamiętać, że ten szlachetny instrument cierpi przede wszystkim od wilgoci, skoków temperatury i od gwałtownych przeciągów. Wilgoć atakuje głównie części drewniane, silna insolacja działa odwrotnie, a równocześnie działa rozstrajająco na piszczałki metalowe. Gwałtowny przewiew zwiewa kurz osiadający równomiernie na górnych krawędziach piszczałek otwartych i obniżający m. w. równomiernie wysokość ich tonu, a przez to relatywnie rozstraja.

Organy, ustawione wprost w nawie, bez osobnego podwyższenia, nie dadzą ogółem biorąc, zwłaszcza przy zapelnionym kościele, swego optimum; nie dadzą go również z chóru, umieszczonego ciasno pod pułapem; ogółem wystarczą one na chórze nad głównym wejściem. Jednakowoż przy długich bardzo nawach, zwłaszcza jeśli chodzi o to, jak to potrzebnym jest najczęściej w naszych warunkach krajowych, aby dominowały nad śpiewem ludowym i kierowały nim, może się okazać bardziej wskazanym umieszczenie organów mniej więcej w połowie długości nawy na odpowiednim chórze. Balkony, uwieszone u ścian nawy głównej z organami, znają katedry angielskie. Dzisiejsza

technika organowa, a zwłaszcza traktura elektryczna pozwala na rozstawienie kilku nawet instrumentów w kilku miejscach, celem podtrzymania wspólnego śpiewu, jak np. w bazylice w Maria Zell, połączonych kablem i granych z jednego miejsca.

Dobry dźwięk piszczałki uzależniony jest jednak dalej od wiatrownicy: Schweitzer na podstawie długoletnich obserwacji stwierdza, że ujemnie wpływa na głos piszczałki wiatrownica stożkowa, choć technicznie jest ona doskonalszą. Przy otwarciu rejestru dopływa powietrze do całej wiatrownicy, co wydaje się wpływać ujemnie na głos piszczałki. To też na starych wiatrownicach piszczałki dają głos pełny, miękki, okrągły, na stożkowych twardy i suchy.

Wreszcie ciśnienie. Starodawne miechy nie mogły dawać znacznego ciśnienia i na to skromne ciśnienie były też nastawione piszczałki i ilość głosów. Dzisiaj można powietrzem, gnany elektrycznym napędem, zmusić 25 głosów do krzyku, którego nie wydawało dawniej nawet 40. Ale nie można w parze z tym oszczędnościowym efektem siły uzyskać równocześnie tego samego spokojnego piękna. Analogicznie odpowiednie ustawienie w przestrzeni instrumentu o 40 głosach da wynik, którego nie osiągnie instrument o 60, ustawiony nieodpowiednio.

Nie chciałbym wchodzić w szczegóły barwy głosu, intonacji i dyspozycji instrumentu. Jednakowoż należałoby pamiętać, że wysokie kopuły kościelne z łatwością wchłaniają i redukują znaczenie basów; w takich świątyniach nie należy żałować wydajnego podkładu 16-stopowych głosów w manualach, a tym bardziej w pedale. Nadto rozważyć, czy nie przyda się nie tylko w pedale głos 32-stopowy o spokojnej intonacji, ale w dużych świątyniach nawet w głównym manuale. Wspaniały instrument, jaki zbudował w 19 w. Walker w wiedeńskiej katedrze św. Szczepana, posiada w manuale, o ile dobrze pamiętam, dwa 32-stopowe głosy, które dają wielkiemu jej wnętrzu prawdziwie dostojną, przejmującą swą spokojną potęgą pełnię głosu⁹²).

Wreszcie rezonans. Zarówno organy, jak dzwony zyskują niezmiernie, jeżeli posiadają w takiej czy innej formie złączoną ze źródłem dźwięku skrzynię rezonansową. Jako przykład powołują się na nasze drewniane dzwonnice, dające bez porównania lepsze wyniki dźwiękowe, niż murowane. Ale zarówno organy można ustawić na lub bezpośrednio przy odpowiedniej skrzyni rezonansowej, jak dzwony, wzgl. ich koźły można ustawić na niej wewnątrz komory dzwonowej w dzwonnicy

⁹²) Por. Schweitzer Albert, *Aus meinem Leben u. Denken*, Leipzig 1931; por. Hugo Riemanns *Musiklexikon II*, Berlin 1929, 1676 f. i 2034.

murowanej. Ale jak organy nie dadzą w kościele swego właściwego pełnego głosu, jeżeli są zabudowane, ściśnięte, podobnie i dzwony będą słumione, jeżeli nie będą umieszczone w odpowiedniej wysokości do dużych wystarczających okien.

*

Jeżeli zadaniem artysty jest świątynię planować, wznosić i zdobić, to zadaniem każdego zarządcy kościoła jest utrzymać świątynię. Utrzymanie jej na odpowiednim poziomie wzorowej schludności jest oczywistym, płynącym z natury rzeczy obowiązkiem. Ale chodzi też o to, aby umieć utrzymać jej wnętrze, jej zdobienie na odpowiednim, t. j. wysokim w umiarze i smaku, choć nieraz może skromnym w środkach poziomie. Jak architekt czy malarz lub rzeźbiarz musi w budownictwie i zdobnictwie kościoła zdobyć się na płynięcie przeciw prądowi chwilowej mody, tak zarządca kościoła musi się zdobywać na zarządzenia, ograniczające zbyt daleką ingerencję czynników, pełnych zawsze dobrej woli, a nawet gorliwości, ale z drugiej strony równie pełnych swoich własnych pomysłów, tak często zupełnie nie licujących z dostojnością i hieratyzmem budowli, która została wzniesiona i zdobiona, aby być domem Bożym.

Warszawa

Ks. ZDZISŁAW OBERTYŃSKI.

WIADOMOSCI I UWAGI

KIEDY IZRAELICI WYSZLI Z EGIPTU.

Byłoby rzeczą zbędną uzasadniać, jak wielkie znaczenie dla pierwszych zwłaszcza okresów historii Izraela (epoka patriarchów izraelskich i epoka Sędziów) posiada ustalenie daty wyjścia Izraelitów z Egiptu. Sam zresztą ten fakt jest donosły z tego względu, iż rozpoczyna nowy zupełnie etap w dziejach Izraela; dla wielu zaś uczonych, którzy najwcześniejszy okres historii narodu izraelskiego (dzieje patriarchów: Abrahama, Izaaka i Jakuba) uważają za legendę, Exodus stanowi początek dziejów Izraela¹⁾. Wreszcie z zagadnieniem daty wyjścia Izraelitów z Egiptu wiąże się sprawa ustalenia czasu działalności Mojżesza, największej obok Abrahama postaci w dziejach narodu Izraelskiego, twórcy ustroju teokratycznego narodu wybranego, nade wszystko zaś autora i redaktora Pięcioksięgu.

¹⁾ Por. naprz. M. Balaban, Historia i literatura żydowska, Lwów — Warszawa⁶, I, 29.

Jak wiadomo, odnośnie daty wyjścia Izraelitów z Egiptu istniały dwie opinie; według jednej Exodus miał miejsce około r. 1448, według zaś drugiej — około r. 1225 przed Chrystusem. Opinia pierwsza opierała się na danych chronologicznych, zaczerpniętych głównie z księgi Rodzaju (Genesis), przy czym punkt wyjścia dla tych wyliczeń stanowiła wzmianka 1 księgi Królów 6, 1 o 480 latach, jakie upłynęły od wyjścia Izraelitów z Egiptu do rozpoczęcia budowy świątyni jerozolimskiej przez Salomona. Druga zaś opinia była wynikiem badań historycznych i archeologicznych w oparciu o wzmiankę księgi Wyjścia 1—12²⁾. Obie te opinie, tak znacznie różniące się od siebie (w. XV i XVIII przed Chr.), nie mogły rzecz prosta doprowadzić do definitywnego rozstrzygnięcia zagadnienia wyjścia Izraelitów z Egiptu, tym więcej, że obie napotykały na pewne trudności³⁾.

Ostatnio wspomnianym zagadnieniem zajął się znany archeolog i orientalista amerykański W. F. A l b r i g h t w swej książce p. t. „From the Stone Age to Christianity⁴⁾”, dochodząc do nowych wyników, opartych na nowej metodzie badania tego zagadnienia.

Autor, opierając się na wzmiance księgi Wyjścia 1, 11 o zmuszaniu prześladowanych przez faraona Izraelitów do prac przy budowie lub raczej przebudowie nadgranicznych miast egipskich Pitom i Ra'amses, wypowiedział się za tożsamością tego miasta z dawną stolicą Hyksosów Tanis albo Avaris. Wskazywałyby na taką topografię biblijnego Ra'amses, zdaniem autora, wzmianki księgi Wyjścia 12, 37 i 13, 20 nns. Ponadto i ta okoliczność, że wspomniane Tanis, jako stolica Egiptu za panowania faraona XIX dynastii Ramzesa II (1501—1254), który wspaniał się wzniesionymi przez siebie budowlami („faraon-budowniczy“), nosiło przez długie lata, mianowicie od 1300 do 1100 przed Chr., nazwę Per-Ra'amesese „dom Ramzesa“. Ramzes II zatem byłby tym faraonem, który uciskał Izraelitów i który ich wypuścił z niewoli. Następnie Albright, celem bliższego określenia daty wyjścia Izraelitów z Egiptu, przytacza dwie okoliczności, które wskazywałyby, iż przed r. 1231 nie było jeszcze Izraelitów w Kanaanie. Dzięki bowiem dokonywanym przed dwunastu laty pracom wykopaliskowym na terenie starożytnego miasta palestyńskiego Lachisz stwierdzono, że miasto to zostało zdobyte przez Izraelitów dopiero po r. 1231, gdyż w ostatniej, „przedizraelskiej“ warstwie rozkopanego miasta, o którym mowa, znaleziono inskrypcję egipską hieratyczną właśnie z tego roku. Powtóre z tekstu znanej steli (tablicy kamiennej) faraona Merneptaha, pochodzącej z roku 1229 przed Chr., zdaniem autora, wynika, iż w tym czasie Izrael jeszcze nie osiedlił się w Kanaanie, gdyż we wspomnianym dokumencie nazwa „Izrael“ występuje z determinatywem, oznaczającym „obcy lud“, a nie „obcy kraj“. Uwzględniając zaś okres jednej generacji (około 40 lat), jako czas wędrówki Izraelitów po pustyni, Albright stwierdza, że Exodus mógł mieć miejsce najpóźniej około r. 1260 przed Chr.

²⁾ Por. A. Bea, De Pentateucho, Roma² 1932, 189 nns.

³⁾ Przytoczony wyżej A. Bea odwołał się do rezultatów, uzyskanych przy rozkopywaniu miasta Jerycho; zdaniem autora dokonane w przyszłości wykopaliska w Palestynie potwierdzą słuszność opinii pierwszej. Dz. cyt. 197.

⁴⁾ Baltimore² 1946, 194 ns.

Jeżeli ponadto przyjąć pewien okres czasu, w którym Izraelici byli zajęci zdobywaniem wschodniej Palestyny, przypuszczalną datą wyjścia Izraela z Egiptu byłby r. 1290 przed Chr., a zatem pierwsze dziesięciolecie panowania wspomnianego faraona Ramzesa II.

Najbardziej oryginalnym, a zarazem przekonującym w całej argumentacji Albright'a jest sposób, w jaki doszedł on do ustalenia daty wyjścia Izraelitów z Egiptu na r. 1290. Mianowicie według wzmianki księgi Wyjścia 14, 40, pobyt Izraelitów w Egipcie trwał 430 lat; lata te, liczone od ery hyksońskiej (era miasta Tanis), t. j. od r. 1720 przed Chr., wskazują, iż Exodus miał miejsce właśnie w r. 1290 przed Chr.

W świetle opinii Albright'a należało by znacznie skrócić dwa wspomniane na początku, najwcześniejsze okresy historii Izraela: okres patriarchów biblijnych i okres Sędziów. Jeśli chodzi o okres pierwszy, trwałby on niewiele ponad 100 lat; jak bowiem wynikało by z nowoznalezionych dokumentów z miasta Mari (nad środkowym Eufratem), epoka Abrahama przypada na w. XIX, jeśli nie XVIII przed Chr. Trudno więc było by tak krótki okres czasu pogodzić z chronologią okresu patriarchów, podaną w księdze Genesis (ponad 200 lat). Jest jednakże rzeczą bardzo prawdopodobną, iż chronologia ta nie może być wiążącą. Podobnie co do okresu Sędziów, istnieje rozpowszechnione przekonanie, iż okres ten nie trwał tyle lat, ile wynika z sumowania lat sprawowania urzędu sędziowskiego przez poszczególnych Sędziów; należy bowiem przypuszczać, że podane w księdze Sędziów cyfry są zaokrąglone i być może, stereotypowe, oraz że niektórzy z tych Sędziów byli sobie współcześni⁵⁾.

Rozwiązanie więc problemu daty wyjścia Izraelitów z Egiptu, podane przez Albright'a, zdaje się być bardzo przekonujące.

Ks. CZESŁAW JAKUBIEC.

MAKA NA HOSTIE W ŚWIETLE NAUKI ŚW. TOMASZA A PRAWA KANONICZNEGO

Materią eucharystii św. jest mąka pszenna. W starszych podręcznikach teologii, wzorujących się na św. Tomasz, można znaleźć najróżnorodniejsze wyjaśnienia, jakiej to mąki używać do celów liturgicznych.

Tradycja używania mąki pszennej do wypieku hostii ciągnie się przecież od czasów Chrystusa Pana. Sam bowiem Chrystus powiedział: „Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita“, (Jan 6, 52) a było powszechnym zwyczajem u żydów, iż na ucztach, jeśli podawano chleb, to tylko pszenney. Jeśli natomiast chodzi o chleb z innego zboża, to dodawano bliższe określenie: chleb jęczmienny (panis hordaceus) (Jan. 10, 6—9). Dlatego pisze św. Tomasz (Dist XI, qu. II, art. 2) „quia panis triticeus est, qui communis in usu cibi venit alii autem panes non fiunt nisi propter defectum tritici, unde et panis simpliciter intelligitur de triticeo...

⁵⁾ Por. G. Ricciotti, Storia d'Israele, Torino² 1934, I, 289 ns.

Jeśli by ktoś utrzymywał na serio, jak to wykazały praktyki obozowe minionych lat, że kukurydza, ryż, żyto czy bób jest materia odpowiednią do sprawowania eucharystii, ten wygłasza opinię błędną (opinio erronea) lub nawet herezji proxima, żeby nie powiedzieć heretycką.

Jaka jest pod tym względem nauka Kościoła, wskazują dekrety Soboru Trydenckiego, wyznania Greków, zawarte w par. 5 Konst. Grzeg. XIII, Katechizm rzymski i Mszał rzymski¹⁾.

Najważniejsza w tym względzie jest nauka Kościoła Katolickiego, zawarta w prawie kanonicznym (C. I. C. 815, I). Odnosnie do tego, jaka powinna być mąka na komunikanty. „Panis debet esse mere triticeus et recenter confectus ita, ut nullum sit periculum corruptionis”. Najważniejsze w tym kanonie jest słowo „mere” odnosnie do omawianej kwestii. „Mere” oznacza: czysto bez przymieszania²⁾. Wszystkie znaczenia słowa merum użytego w cytowanym kanonie wskazują na to, że chodzi tu o podkreślenie integralności materii używanej na chleb do sprawowania Eucharystii, a zatem czysta mąka pszenna bez żadnych przymieszek. Słowa kanonu należy uważać za ostateczną decyzję Kościoła w tej sprawie.

Św. Tomasz (p. III, qu. 75, ad 5 de eucharistia) zaś mówi: Si sit modica admixtio alterius frumenti ad multo maiorem quantitatem tritici potest exinde confici panis, qui est materia huius sacramenti. Si vero sit magna permixtio, puta ex aequo vel quasi, talis permixtio speciem mutat, unde panis exinde confectus non erit debita materia.

W dzisiejszym postępie nauki i techniki młynarskiej te słowa w żadnym wypadku nie wytrzymują krytyki. Co należy rozumieć przez „modica admixtio”? 10, 20, 3-0 procent innego zboża? Gdzieindziej św. Tomasz mówi: „Videtur quod si grano tritici admisceatur aliud frumentum, possit panis exinde confectus materia esse huius sacramenti”.

O. Jacek Woroniecki O. P. w dyskusji na ten temat oświadczył: „Nie można krępować się słowami św. Tomasza, gdyż to jest wpływ ówczesnej epoki, a przecież wiedza ludzka postąpiła daleko naprzód”.

Za czasów św. Tomasza, gdy chciano oddzielić pełnowartościowe ziarno od posładu czy innego gatunku zboża, jak to czytamy w kronice słynnego klasztoru w Cluny, wysypywano zboże na stoły i z iście benedyktyńską cierpliwością wybierano ziarno po ziarnie. Dziś oczywiście to samo się osiąga jeszcze może w lepszy sposób przy pomocy maszyn. Św. Tomasz, patrząc na tak móżolną pracę, dlatego jest tak pobłażliwy w tym względzie i do pewnego stopnia słusznie mówi: Praetera, vix invenitur, farina ex solis granis tritici, nisi studiose fiat. Si ergo ex farina commixta ex diversis granis non posset confici panis, qui sit materia huius sacramenti, rarissime hoc sacramentum perficitur, quod est absurdum.

Za czasów św. Tomasza mogło to być absurdem, lecz dziś jest to nakazem i wymaganiem Kościoła, by komunikanty i hostie, jak mówi Gasparri były „...ex tritico... confectus absque admixtione alterius materiae”³⁾. Wtedy „stu-

¹⁾ Conf. Ateneum Kapłańskie, 1946 — str. 400—402.

²⁾ Conf. Słownik Bobrowskiego pod „M” Wilno 1844.

³⁾ Tractatus canonicus „De Sanctissima Eucharistia”, Roma, 1897.

diose“ z wielkim wysiłkiem dawało się oczyścić zboże, a dziś przy pomocy maszyn bardzo łatwo da się to osiągnąć, dlatego trudność upada.

Obecnie kwestia ta jest do pewnego stopnia aktualna, jak to zaznaczyliśmy już we wstępie, gdyż czasy obecne, w których żyjemy, są pod znakiem ogólnego oderwania autorytetu i zaufania. Po okresie okupacji, jako walki ze strasznym okupantem, mogą jeszcze gdzieś pozostać w młynarstwie różne sposoby wyrafinowane niesumiennego przyrządzania mąki pszennej. I tak np. by zwiększyć ilość mąki pszennej, można dodawać do mielonej pszenicy inne zboża, których koszt jest mniejszy. Mąkę zaś z tego przemiału otrzymaną zwykło się nazywać „oryginalną“ pszeną. Mąka ta z obcymi domieszkami, np. 10% lub 20% całości jest w powszechnym użyciu pod nazwą oryginalnej „czystej“ pięćdziesięcioprocentowej czy osiemdziesięcioprocentowej itd.⁴⁾

Według św. Tomasza z takiej mąki można wyrabiać komunikanty, gdyż to jest „modica permixtio“ nie przekraczająca 50% całości. Konsekwentnie biorąc wszystkie nieuczciwe wojenne sposoby przyrządzania mąki pszennej miałyby do pewnego stopnia aprobatę u św. Tomasza.

Prawo kanoniczne w tej materii co innego stanowi, mówiąc: „Panis debet esse mere triticeus“. Taka jest ostatecznie wola Kościoła. Mąka pszena czysta bez domieszek innych zbóż, ma być tylko używana do wypieku hostii. Zwyczajnie do wypieku hostii używa się 50% mąki, gdyby jednak chodziło, by koszt mąki na hostie był mniejszy, można by ewentualnie używać, zamiast 50% luksusowej mąki, 80%, oby tylko była pewność, że ta jest „mere triticea“, co obniżałoby cenę komunikantów.

Trudno jest wymagać, by duchowni znali szczegółowo tajniki sztuki młynarskiej, ale ponieważ kwestia omawiana może potrącać o liceitas, a może nawet o validitas sacramenti, uważam sobie za obowiązek sumienia podać kilka uwag odnośnie do pszenicy. Skład chemiczny ziarna pszenicznego jest następujący: 13 proc. wody, 64 proc. skrobi, 12 proc. białka, 1,8 proc. tłuszczu, 1 proc. cukru, 2 proc. klejowate, 2 i pół proc. drzewnika, 1,7 proc. popiołu. Ilość procentowa skrobi, białka i tłuszczu wyróżnia pszenicę od innych zbóż i sprawia, że pszenica ma taką wartość.

Rozróżniamy pszenicę jarą i ozimą. Jest to podział ze względu na czas zasiewu. Spośród licznych gatunków pszenicy, wymienić należy śródziemnomorski i kontynentalny. Tego ostatniego istnieją liczne odmiany: jak polska, szklista, twarda itd. Pszenicę na hostie należałoby brać ozimą w gatunku kontynentalnym, odmianę szklistą, jako najwartościowszą i najbogatszą w białko glutenowe⁵⁾. Prócz tych gatunków istniały jeszcze jakieś zwyrodniałe gatunki pszenicy, o których wspomina św. Tomasz jak: spelta, far, siligo. W starożytności znaną była pszenica z grupy dwuziarnowej (triticum dicoccum), rosnącej dziko w Syrii i Palestynie. Pszenica ta nie nadawała się

⁴⁾ Wyrażenia 50%, 80% itd. używamy w znaczeniu przyjętym w młynarstwie i oznaczającym jakość przemiału. Im niższy procent, tym lepsza mąka.

⁵⁾ Od wartości i ilości glutenu zależy wartość piekarska i młynarska ziarna. Por. Dr Józef Janicki, Gluten — białko mąki, Poznań, 1948.

do wyrobu mąki, jedynie tylko na kaszę. Pszenica wymaga specjalnych warunków do dobrego przemiału. Ustalono z praktyki, że pszenica musi mieć 16,5% wilgotności, gdyż przy zbyt suchym ziarnie łuska nie posiada należytej elastyczności i już przy pierwszych drobieniach rozdrabnia się zbyt energicznie. W konsekwencji tego w mące nawet najładniejszej jest dużo drobin otrębowych. Mąka po zmieleniu, leżąca zbyt długo w magazynach, może ulec stęchnieniu i być niezdatna do użycia, dlatego też wskazanym było by zaraz po zmieleniu użyć mąki do wypieku.

Słyszysz się wprawdzie o „zaprzysiężonych piekarniach“ komunikantów, ale przydałby się też choć jeden na całą Polskę „zaprzysiężony młyn“, w którym przestrzegano by całkowicie higieny przemiału i który dawałby gwarancję, że mąka zmielona jest „mere triticea“. Noldin⁶⁾ mówi o tym zagadnieniu tymi słowy: „Hostiae, quae antiquitus a sacerdotibus vel saltē a clericis coquebantur, ex hodierna praxi a laicis praeparari solent; sacerdotibus autem in re tanti momenti gravis incumbit obligatio vigilandi, ut materia sacrificii certo valida sit. Quocirca curare debent, ne illi, qui hostias parant, sumant farinam nisi triticeam, eamque puram et recentem, numquam autem farinam artificialem (Kunstmehl), de cuius qualitate semper dubitari debent; insuper curent, ut hostiarum pistores diligentia pietateque se commendent“.

Niech skromna uwaga Noldina będzie dla nas nakazem: Sacerdotibus autem in re tanti momenti gravis incumbit obligatio vigilandi, ut materia sacrificii certo valida sit.

Łódź

Ks. JAN JAWORSKI.

— NOWE KSIĄZKI

P. GREGORIUS CALANDRA, O. F. M.: De historica Andreae Victorini expositione in Ecclesiastem. Panormi 1948, CXVI — 72.

Mało na ogół sięga nowsza egzegeza do dzieł biblistów średniowiecznych, głównie dlatego, że hołdowali oni przeważnie tłumaczeniu alegorycznemu. Byli jednak między nimi również i autorzy, którzy w komentarzach swoich uwzględniali w pierwszym rzędzie sens literalny. Do najwybitniejszych z nich należy Andrzej od św. Wiktora, uczeń sławnego Hugona, żyjący w XII w., który uchodzić może za prekursora dzisiejszej egzegezy. Zostawił po sobie komentarze do wszystkich prawie ksiąg St. Testamentu. O. Calandra zadał sobie niemały trud, by na podstawie rękopisów wydobyć z mroków zapomnienia dorobek jego w dziedzinie biblistyki. Szczegółowo opracował jego komentarz do księgi Koheleeta, by wykazać, jak umiejętnie wyjaśnia trudną tę księgę, jakkolwiek większe znaczenie mają jego komentarze do Pentateuchu i do ksiąg prorockich, zwłaszcza zaś do Izajasza.

⁶⁾ Noldin - Schmitt, Th. Mor. I, De Sacramentis p. 113.

W obszernym wstępie podaje autor najpierw nieznanе dotychczas jeszcze dostatecznie szczegóły biograficzne i omawia działalność pisarską Andrzeja od św. Wiktora, zestawiając i opisując nie wydane dotychczas kodeksy zawierające jego komentarze do poszczególnych ksiąg świętych. Po wykazaniu autentyczności komentarza do księgi Koheleeta wskazuje na źródła, z których Andrzej czerpał. Wśród nich naczelne miejsce zajmuje obok Ojców komentarz św. Hieronima, od którego zdania rzadko tylko odstępuje, miejscami nawet prawie dosłownie przytaczając jego wykład. Często jednak cytuje również klasyków łacińskich, zwłaszcza Wergiliusza i Owidiusza.

U współczesnych uchodził Andrzej jako „magister divinitatis” za autorytet w sprawach biblijnych, a późniejsi obficie korzystali z jego prac. Nie brakło jednak i przeciwników. Tak współczesny mu Ryszard od św. Wiktora zarzuca mu zależność od poglądów rabinistycznych, a wielki Roger Bacon w następnym wieku z tego samego powodu przestrzega przed darzeniem go zbyt wielkim autorytetem.

Sam komentarz do Koheleeta, dość zwięzły, niewielkie ma znaczenie dla dzisiejszej egzegezy. Oparty bowiem w głównej mierze na komentarzu św. Hieronima, mało przynosi momentów nowych. Za mało przy tym uwzględnia tekst oryginalny, gdyż Andrzej zaledwie dwa razy powołuje się na tekst hebrajski. Ważne jednak jest to, że w wielu wypadkach daje tłumaczenie, od którego i nowsza egzegeza w zasadzie się nie różni. Ma więc praca o. Callandry raczej znaczenie dla historii egzegezy.

W krótkim dodatku przytacza autor dla przykładu wyjątki z innych komentarzy Andrzeja, w których częściej tłumaczenie oparte jest na tekście hebrajskim.

Ks. K. Markłowski.

POLONIA SACRA

Kwartalnik Teologiczny.

Wyszedł zeszyt III na rok bieżący, poświęcony królowej Jadwidze z okazji 550-tej rocznicy jej śmierci, następującej treści:

Karol Górski: Osobliwość królowej Jadwigi na tle religijności średniowiecza.

Anna Misiąg-Bocheńska: Dwie daty z życia królowej Jadwigi

Mieczysław Tobiasz: Świętość królowej Jadwigi w świetle historii i inne,

Nabyć można w wydawnictwie Mariackim, Kraków, Szpitalna 2.
Cena egz. 150 zł.

Księdzu studiującemu na P. I. B. stoją do dyspozycji w pracy szkolnej i samodzielnej: zespół profesorski, biblioteka, wydawnictwa książkowe i periodyczne Instytutu. Pomówimy o tych trzech (a właściwie dwóch) współczynnikach formacji naukowej „biblisty“ i to w kolejności od rzeczy do ludzi: biblioteka i muzea; publikacje; profesorowie.

Papieski Instytut Biblijny posiada najbogaciej wyposażoną bibliotekę specjalną, biblijno-orientalistyczną w świecie. Gdy prof. W. F. Albright, dziś największy autorytet w sprawach archeologii oraz historii politycznej, kulturowej i religijnej Dawnego Wschodu, był w sierpniu b. r. na Kongresie Orientalistycznym w Paryżu, wybrał się specjalnie do Rzymu, a właściwie do naszej biblioteki, by przewertować dzieła, wydawnictwa i periodyki, których nie znalazł w bibliotekach uniwersyteckich Ameryki czy Paryża.

W bibliotece Instytutu znajduje się około 120 tysięcy tomów, w tym bezmała wszystkie wydawnictwa (fototypiczne, krytyczne, zwykłe) tekstów Pisma św. w językach oryginalnych i tłumaczeniach starożytnych i nowoczesnych, wszystkie serie komentarzów katolickich i akatolickich, prawie wszystkie monografie katolickie, znakomita większość protestanckich, sporo żydowskich, publikacje i sprawozdania z badań archeologicznych i topo-geograficznych, kompletne „*corpora inscriptionum*“ i tekstów, dzieła paleo- i epigraficzne, „*thesauri*“ i słowniki wyliczonych wyżej języków, bardzo dużo podręczników i monografii orientalistycznych, poważne zbiory z indoeuropeistyki, etnologii, historii religii i nauk o Dalekim Wschodzie.

Niezwykle imponująco przedstawia się dział *periodyków*. Na półkach bibliotecznych mieści się ok. 750 pism, aktualnie wychodzących czy już niepublikowanych. Obecnie, *Biblicum* abonuje — głównie w oparciu na wymianie publikacji — ok. 350 periodyków. W tym roku akademickim pojawiają się liczniej naukowe pisma duńskie, skandynawskie i tureckie, dotychczas słabo reprezentowane.

By jednak obraz zasobów książkowych biblioteki nie wypadł bez koniecznego światłocienia można wymieni i braki, nb. niedostrzegalne bez dłuższego zżycia się z księgozbiorem. I tak stosunkowo najmniej spotyka się pism i dzieł angielskich. Ponadto ilościowo niedostateczne są nabytki książkowe typu „*haute popu-*

ex Hebraeo Latinum F. Zorella (1939), *Biblia Sacra* A. Vaccariego, *Bóg - Człowiek w opisie Ewangelistów* L. Szczepańskiego (1914).

W serii „*Scripta P. I. B.*“ (kilkadziesiąt tomów) są publikowane monografie naukowe z dziedzin biblijnych, wśród których dwie egzegetów polskich: *La Transfiguration de Jésus* E. Dąbrowskiego (1933) i *Sensus geminus et plenus locutionis „Filius Hominis“* F. Rosłanica (1920).

Seria „*Monumenta Biblica et Ecclesiastica*“ (5 tomów) wydała teksty św. Efrema i koptyjskie, „*Biblica et Orientalia*“ (11 tomów) rozprawy religijno-porównawcze o stosunku mozaizmu i chrześcijaństwa do religii babilońskiej⁹⁾, irańskiej i muzułmańskiej.

Niemniej imponująco przedstawiają się wydawnictwa orientalistyczne, początkowo w serii „*Orientalia*“ (51 t.), wydawnictwie o charakterze mieszanym, książkowo-periodycznym, a od 1931 r. w „*Analecta Orientalia*“ (dotychczas 28 t.). Epokowe dla sumerologii było ukazanie się *Sumerisches Lexicon* A. Deimela (1925 do 1937), do dziś nie zastąpiony sylbarz i glosarz pisma klinowego i języków: szum. i akkadyjskiego. Ruchliwy wydawca P. Pohł wydrukował w ostatnich latach podstawowy dla studium literatury i języka ugaryckiego *Ugaritic Handbook* C. H. Gordona (1947), zawierający gramatykę, wszystkie teksty i kompletny słownik; wzorową monografię o Mezopotanii w 2 tys. przed Chr. T. R. O'Callaghana, prof. Instytutu p. t. „*Aram Naharaim*“ (1948); „*Das Akkadisches Syllabar*“, W. von Soden (1948). — W druku znajduje się gramatyka szumeryjska A. Falkensteina i ang. tłumaczenie poematów ugar. Gordona, gotowa do tłoczenia gramatyka fenicka J. Friedricha, zamówiona u F. Rosenthala gramatyka porównawcza dialektów aramajskich. Warto zwrócić uwagę, że podane nazwiska należą do czołowych przedstawicieli odnośnych dyscyplin naukowych.

Periodyków wydaje Instytut trzy. „*Verbum Domini*“, dwumiesięcznik, wychodzący od 1921 r., redagowany w języku łacińskim ma charakter pisma popularyzacyjno-referującego. W ostatnich jednak rocznikach zamieszcza coraz więcej artykułów i przyczynków o rzetelnej wartości naukowej.

„*Biblica*“ (od 1920 r.), obecnie pod redakcją O. A. Bei, b. rektora P. I. B., drukują w różnych językach artykuły i rozprawy

⁹⁾ Praca Polaka: W. Paulus, Marduk Urbild, Christi? — 1928.