

SŁOWA BOŻE

DWIE PIEŚNI IZAJASZA

1. Gród Boży (26, 1—6):

W dniu onym śpiewać się będzie tę pieśń w ziemi judzkiej:

*Gród mamy silny,
bezpieczeństwo dają
mury i wały.
Otwórzcie bramy,
by wejść mógł lud prawy,
w wierności wytrwały,
z umysłem statecznym,
któremu Ty pokój
stwarzasz szczęśliwy,
ponieważ on w Tobie
ufność pokłada.
Panu wam ufać
po wiek wiekuisty,
albowiem opoką
Pan jest na wieki!*

*Zgniótł wzgórza mieszkańców,
zgniótł gród ten wyniosły,
z ziemią go zrównał,
w proch go powalił,
dziś po nim depczą
stopy nędzarzy,
kroki biedaków.*

2. Tęsknota za pokojem (26, 7—19)

*Równa się ściele sprawiedliwemu droga,
bo Ty sprawiedliwego ścieżkę prostujesz.
Stojąc na drodze Twoich przykazań, o Panie,*

na Ciebie czekamy, na imię Twoje,
 za Twoim imieniem dusza stęskniona.
 Po nocach tęsknię w swej duszy za Tobą,
 a duch mój w swym wnętrzu Cię szuka, a szuka.
 Gdy sądy Twe srogie ziemię smagają,
 prawości się uczą ziemi mieszkańcy,
 lecz gdy niecnemu zechcesz pobłażać,
 on się prawości nigdy nie nauczy.
 W kraju zachości żyją ludzie bezecnie
 i nie boją się Pana potęgi.
 Ręka Twa, Panie, już jest wzniesiona,
 lecz oni tego nie widzą.
 Niechajże patrzą — ze wstydem —
 na Twoją dla ludu żarliwość!
 Niechajże ogień ich pożre,
 który swym wrogom gotujesz.
 A nas, o Panie, wszak Ty pokojem obdarzysz,
 bo wszystko Ty czynisz dla dobra naszego,
 cokolwiek z nami się dzieje.

Mnożyłeś lud, Panie,
 mnożyłeś lud, Swą wielkość okazałeś,
 wszystkie granice kraju rozszerzyłeś,
 a oni tylko w udreće Cię szukali,
 krzyczeli w ucisku, gdy chłostę Twą czuli.
 Jak rodzicielka w rodzenia godzinie
 wije się i krzyczy w swoich bólach,
 takimi byliśmy przed Twym obliczem, o Panie!
 Byliśmy w ciąży, rodziliśmy w bólach,
 a urodziliśmy — wiatr!

Ale umarli Twoi ożyją
 i ciała „moich“ powstaną!
 Weselić się wam i radować,
 którzyście w prochu spoczęli,
 bo rosą świetlaną jest rosa Twa, Panie,
 a ziemia wyda podziemi mieszkańców!

ELEGIA DAWIDA.

Na śmierć Saula i Jonatana (2 Sam. 1, 17—27):

I ułożył Dawid pieśń żałobną na Saula i jego syna Jonatana. Otóż zapisana jest w „Księdze Sprawiedliwego“, by jej uczono synów judzkich:

*Smuć się, Izraelu,
na twoich górach leżą zabici,
ach tam polegli twoi bohaterzy!*

*O nie mówcie o tym w Gat,
nie rozgłaszajcie na Askalonu ulicach,
by nie radowały się córki filistyńskie,
nie triumfowały córki nieobrzezańców.*

*O góry Gelboe,
niech na was ni deszcz ni rosa nie spada,
na wasze pola śmiercią okryte,
gdzie bohaterów tarcze leżą zbeszczeszczone,
tarcza Saula, nie namaszczona oliwą.*

*Bez śladu krwi zabitych,
bez śladu ciał wojaków
nie cofał się łuk Jonatana,
nie wracał próżno miecz Saula.
Ach Saul i Jonatan, mili, ukochani,
nierozłączeni w życiu i śmierci,
prędsi niż orły, silniejsi niż lwy.*

*Jak to polegli w boju bohaterzy!
Ach żal mi Ciebie, bracie Jonatanie,
tyś był mi tak drogi —
nad miłość kobiet
milszą mi była twa miłość.*

*Jak to polegli, polegli bohaterzy,
zginęli dzielni wojacy!*

Przełożył Ks. ALEKSY KLAWEK

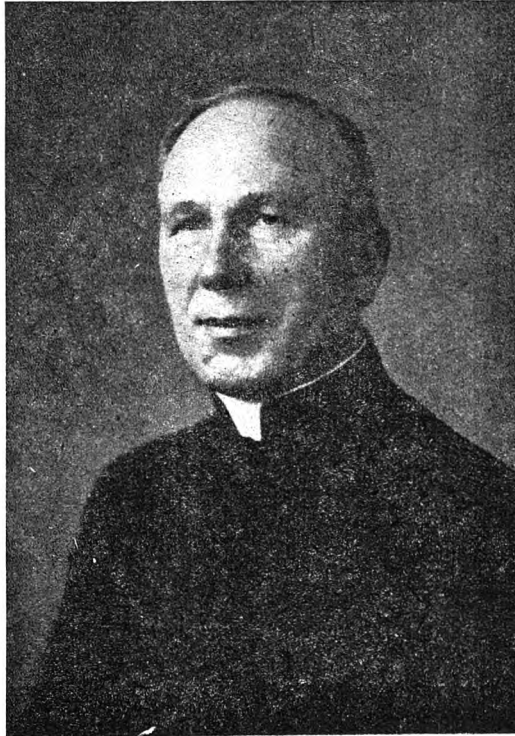
WSPOMNIENIE O Ks. JÓZEFIE ARCHUTOWSKIM

Ocenić prawdziwie człowieka, na którego patrzymy już dziś przez pryzmat śmierci i to śmierci tragicznej, nie jest rzeczą łatwą. Zwykle w takich wypadkach, skłonni jesteśmy do przesady, która częstokroć nie ma faktycznego pokrycia w rzeczywistości. Nie będzie to jednak przesadą, jeśli w stosunku do śp. Ks. Józefa Archutowskiego, osobowość jego streścimy w jednym zdaniu: Był pochodnią gorejącą i świecącą. Gorzał miłością Biblii i świecił w około siebie wspaniałym przykładem swego kapłańskiego życia. Takie są dwie zasadnicze cechy jego charakteru.

Urodził się 1 listopada 1879 r. we wsi Karolina (powiecie pułtuskim) koło Warszawy, studia gimnazjalne ukończył w Pułtuskach i Suwałkach, a w r. 1898 wstąpił do Seminarium Duchownego w Warszawie. Wysłany po trzech latach na wyższe studia do Akademii w Petersburgu, ukończył ją w roku 1905 ze stopniem Magistra Teologii. W międzyczasie otrzymuje w roku 1904 z rąk Arch. Szembeka święcenia kapłańskie i pełni obowiązki wikarego i prefekta: kolejno w Skierniewicach, Zgierz i Łowiczu. Od r. 1907 przenosi się do Warszawy na stałe, by już całkowicie poświęcić się umiłowanym przez siebie studiom biblijnym. Dla pogłębienia swej wiedzy naukowej wyjeżdża kilka razy za granicę, gdzie zapoznał się z największym biblistą ówczesnym O. Marią Józefem Lagrange'm. Postać tego głębokiego myśliciela i twórcy nowoczesnej egzegezy wywarła na nim niezatarte wrażenie, tak, że pozostanie jego wielbicielem aż do śmierci. W czasie swojej dwukrotnej podróży do Ziemi św. zatrzyma się przez kilka tygodni w klasztorze OO. Dominikanów, do którego należał O. M. J. Lagrange, co niektórzy, nie słusznie zresztą, uważali za chęć wstąpienia do tego zakonu. Sympatia do Dominikanów miała inne podłoże: wpływała z głębokiej i szczerzej przyjaźni, jaka łączyła go z O. M. J. Lagrange'm. Ten ostatni także cenił wysoko Ks. Archutowskiego. Wyraził się kiedyś o nim: „Temu profesorowi nie można nic nowego powiedzieć, bo on czytał wszystko“¹⁾. Ks. A. nie tylko czytał, ale i pisał, studiował i badał dużo i dzielił się wynikami swych prac z ogółem społeczeństwa, już to na łamach pism kościelnych, już to w oddzielnych monografiach.

¹⁾ Por. Przegląd biblijny, Kraków 1958, s. 24.

Nic więc dziwnego, że kiedy powstał Katolicki Uniwersytet Lubelski, pierwszy jego rektor Ks. Idzi Radziszewski powołał go na profesora Studium Biblijnego, jako znanego już wtedy biblistę. Na KUL'-u będzie jednak Ks. A. bardzo krótko, ponieważ już w r. 1920 (22 kwietnia) otrzyma nominację na Profesora Nadzwyczajnego Studium Biblijnego na Uniwersytecie Jagiellońskim.



Ks. JÓZEF ARCHUTOWSKI

Od tej daty rozpocznie się nowy okres w jego życiu, który jeszcze bardziej pogłębi jego zamiłowania biblijne i uwypukli niezwykle zalety jego umysłu i serca. W dniu 11 września 1923 r. otrzymuje nominację na profesora zwyczajnego, potem będzie kilkakrotnym Dziekanem Wydziału Teologicznego i gorliwym jego opiekunem i protektorem. Przeżyje potężny wstrząs, kiedy wybuchnie wojna polsko-niemiecka i sam padnie jej ofiarą, aresztowany 6 listopada 1939 r. i osadzony w obozie koncentracyjnym

w Sachsenhausen pod Oranienburgiem koło Berlina. Zwolniony z obozu 9 lutego 1940 r. nie traci ducha, ale organizuje tajne nauczanie w klasztorze Ks. Ks. Salwatorianów na Zakrzówku.

Tymczasem losem jego zainteresuje się Warszawa, która przez Ks. Zygmunta Choromańskiego, ówczesnego kanclerza, proponuje mu objęcie wakującego stanowiska proboszcza parafii Nawiedzenia Najśw. Marii Panny na Nowym Mieście. Po długich wahaniami i namysłach przyjmuje proponowane mu stanowisko i 30 maja 1943 r. odbywa uroczysty ingres do nowej parafii. W kilka dni potem zostaje mianowany kanonikiem gremialnym Kapituły Warszawskiej. Duszpasterzuje bardzo owocnie, lecz niestety tylko 15 miesięcy, bo ginie 31 sierpnia 1944 r. jako jedna z wielu ofiar powstania warszawskiego, zasypany gruzami w klasztorze SS. Sakramentek, gdzie przebywał w schronie. Zwłoki jego wydobyto w lipcu 1945 r. i złożono tymczasowo w katakumbach kościoła św. Karola na Powązkach. W r. 1947 Kapituła Warszawska urządziła mu uroczysty pogrzeb, składając jego śmiertelne szczątki na cmentarzu na Powązkach do wspólnej kapłańskiej mogiły, w której leży 36 ofiar wojny.

Ks. Archutowski, gdy zginął, liczył 65 lat. Założywszy, że jako alumn warszawskiego Seminarium Duchownego rozpoczął z zamiłowaniem swoje studia nad Pismem św., możemy śmiało powiedzieć, że poświęcił mu pełne 45 lat swego życia. Zasługa jego przeogromna leży nie w tym, że dużo pisał, a jeszcze więcej czytał o Piśmie św., ale że w ogóle odważył się poświęcić swe życie tym zagadnieniom, które w Polsce od czasów Ks. J. Wujka leżały w ogóle odłogiem. Ks. A. jest pierwszym biblistą polskim, którego cechuje wielka nowoczesność poglądów. Wysoką pozycję biblijną zdobył sobie przez swoje podręczniki do studium biblijnego i przez specjalne szczegółowe monografie. Na uwagę z podręczników zasługują trzy prace: *Wstęp szczegółowy do Ksiąg św. Starego Testamentu*, Kraków 1927 r., *O natchnieniu Pisma świętego*, Kraków 1930 i *Historia i Krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu*, Kraków 1938.

☛ Zaletą jego wstępu jest to, że zestawia bardzo bogaty materiał, zarówno podawany przez egzegetów katolickich, jak protestanckich, radykalnych jak i konserwatywnych, podając zawsze pod koniec każdego rozdziału syntezę własnych myśli.

W układzie treści nie jest autor oryginalny, wzorował się bowiem całkowicie na takiej samej pracy Prof. J. Nikla²⁾).

Kwestię natchnienia Pisma św. opracował Ks. A. częściowo oryginalnie. Zawsze twierdził, że nie może być dobrym biblistą ten, kto nie zdaje sobie sprawy z tego, jaką księgą jest Pismo św. Św. Grzegorz Wielki pisze, że jest ono „listem Wszechmocnego Boga do swego stworzenia“, a Sobór Watykański wyraził się o księgach świętych, że „Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem“. Poza te orzeczenia Kościół nigdy dalej nie pójdzie. Ale pójdą teologowie szczególnie wtedy, gdy w drugiej połowie XIX w. kwestia natchnienia stanie się aktualna. Kiedy cały obóz radykalnych egzegetów przypuści szturm na świętość ksiąg natchnionych i będzie starał się zerwać z nich aureolę świętości i zniżyć je do rzędu zwykłych ksiąg, wtedy bibliści katoliccy staną w obronie Pisma św. Będą bronić zaciekle natchnienia i dlatego wpadną w szereg nowych definicji, podziałów i dystynkcji, które w konsekwencji swojej zamiast wyjaśnić istotę zagadnienia wprowadzą pewne zamieszanie. I dlatego z początkiem XX wieku głęboko myślący egzegeci katoliccy rzucą twierdzenie, że potrzeba nam obecnie nowej definicji natchnienia, która by odpowiadała potrzebom chwili. Ks. A. stanie w ich szeregu. Nie zadowolony się podziałem na natchnienie zewnętrzne, czy wewnętrzne, pozytywne czy negatywne, czy też na elementum materiale i formale w natchnieniu. Wspomni o tym w swej pracy, ale tylko dlatego, by nie zasłużyć sobie na zarzut, że nie zna zagadnienia w całości. Sam postawi tezę, że natchnienie należy do dziedziny łaski, dokonało się w głębi duszy autorów i wobec tego nie możemy się domagać, mówiąc o nim, żadnych dowodów, czy sprawdzianów zewnętrznych. W natchnieniu nie można oddzielać tego, co pochodzi od Boga, od tego co pochodzi od człowieka, albowiem istnieje w nim jeden wspólny czynnik bosko-ludzki, sprawiający, że każda księga i całe Pismo św. jest wspólnym dziełem, napisanym równocześnie przez Boga i przez człowieka.

Największą jednak sławę biblisty i uczonego zyskał sobie Ks. A. przez trzeci swój podręcznik „*Historia i Krytyka tekstu Hebrajskiego Starego Testamentu*“. Jest to praca w części zestawiająca wyniki najnowszych badań nad pismem i językiem hebraj-

²⁾ Por. J. Nikel, Grundriss der Einleitung in das Alte Testament, Münster i. W. 1924.

skim, w części zaś podająca propozycje autora, odnośnie do krytyki samego tekstu. Dawno już bibliści polscy tęsknili do takiego dzieła. Wprawdzie egzegeci zagraniczni poruszali często te zagadnienia w swoich pracach, ale traktowali je fragmentarycznie.

Bauer i Leander ³⁾ w swojej gramatyce omawiają historię języka hebrajskiego, Fr. Delitzsch ⁴⁾ porusza zagadnienie błędów w samym tekście, L. Dennefeld ⁵⁾ rozwija przed czytelnikiem koleje, jakie przechodziły w ciągu 20 wieków poszczególne teksty ksiąg świętych, żaden jednak z nich nie daje syntezy powyższych zagadnień. Czyni to Ks. A. w swojej pracy. Słusznie zatem wyraził się o niej O. K. Smoroński ⁶⁾: „Studium to przynosi zaszczyt nie tylko autorowi, ale w ogóle nauce polskiej, gdyż i w zagranicznej literaturze, zwłaszcza katolickiej, nie ma tak dobrej pracy w tej materii. Nie powstydzilibyśmy się i za granicą, gdyby to dzieło zostało przetłumaczone na języki obce“. Wspomnę także o gramatyce hebrajskiej, napisanej przez Ks. Archutowskiego, której dziś jeszcze studenci używają ⁷⁾.

Równocześnie przy pracy nad podręcznikami opracowywał Ks. A. szczegółowe zagadnienia biblistyki. Pasjonowała go kwestia przekładów Pisma św. na język polski, zdawał sobie sprawę z tego, że ogół społeczeństwa może czytać Biblię tylko w języku ojczystym. Taką była tylko Biblia Ks. J. Wujka. Zasługą Ks. A. jest to, że wydobył Biblię Ks. Wujka z lamusa historii, do której zaczynała już schodzić, i zwrócił uwagę na nieprzemijające jej wartości. Zamiłowanie Ks. A. do Biblii Ks. Wujka było tak wielkie, że założył w 1907 roku specjalne „Polskie Towarzystwo wydawania Pisma św. pod wezwaniem Ks. J. Wujka“. Zadaniem tego Towarzystwa było rozszerzanie Biblii Wujkowej wśród społeczeństwa i praca nad odnowieniem jej tekstu. Celem tego odnowienia było uczynienie Wujka zrozumiałym dla szerszego ogółu wiernych. Ks. A. w swoim artykule „*Odnowienie tekstu Wujkowego i nowe przekłady ksiąg świętych*“, zarzucał Biblii Wujkowej trzy braki: 1) Po trzech wiekach tekst Wujka okazał się w wielu miejscach całkowicie niezro-

³⁾ Bauer - Leander, Historische Grammatik der hebr. Sprache. Halle a. S., 1918.

⁴⁾ Fr. Delitzsch, Die Les- und Schreibfehler im A. Test. nebst den einverleibten Randnoten klassifiziert, Berlin 1920.

⁵⁾ Dennefeld, Histoire des livres de l'Ancien Testament, Paris 1929.

⁶⁾ Por. Homo Dei, 1938, s. 259.

⁷⁾ I Wyd. w r. 1908, II Wyd. 1925.

zumiałym, oczywiście nie z winy samego tłumacza, lecz ze względu na szereg wyrazów, które wyszły całkowicie z użycia lub zmieniły już dziś swoje pierwotne znaczenie; 2) Komentarz, pisany przez Wujka do jego Biblii na skutek rozwoju nauk biblijnych okazał się już prawie zupełnie nie wystarczającym, trzeba go zatem uzupełnić najnowszymi zdobyczami nauk biblijnych; 3) Wiadomo, że Ks. J. Wujek tłumaczył z Wulgaty Klementyńskiej, wydanej w r. 1592, i chociaż ona wtedy była najpoprawniejszym tekstem Wulgaty w ogóle, to już dziś mamy lepsze wydania tekstu. Stąd zrodziła się potrzeba wniesienia do samego tekstu Wujka nowych istotnych poprawek. Widzimy z tego, że uwagi Ks. A. są słuszne i trafne, a najważniejsze to, że nie zrywają z tekstem Ks. Wujka, tylko proponują pewne poprawki. Poprawki wprowadził sam Ks. A. w czyn, żeby nie być gołosłownym, w Poznańskim wydaniu Pisma św., gdzie w IV tomie opracował księgi Prorockie i Machabejskie. Zasadniczo będzie Ks. A. przeciwnikiem wszelkich, choćby najmniejszych poprawek tekstu Ks. J. Wujka. Wyrazi się nawet: „wolałbym, aby tekst Wujkowy pozostał bez poprawiań i zmian, nawet pod względem językowym... aby wydawano go tak, jak się wydaje dzieła autorów XVI i XVII stulecia“⁸⁾). Okazuje się tu Ks. A. jako niezwykły wielbiciel i obrońca tekstu Wujkowego. I chociaż z biegiem czasu zainteresowania jego naukowe z konieczności przerzucą się na inne pola biblistyki, to przecież często będzie nawracał do tekstu Wujkowego, aż w końcu widząc szereg różnych wydań Biblii Wujka, w różny sposób zniekształconych, sam wyda w r. 1937 „Cztery Ewangelie“, nawracając prawie zupełnie do tekstu Wujkowego.

Z innych zagadnień, związanych z biblistyką, interesowała go kwestia prawdziwości Pisma św. i jego zgodności z wynikami nauk przyrodniczych. W tych Ks. A. nie był oryginalny, ale poszedł za tezę swego mistrza O. Lagrange'a. Nie jest to wcale żadną ujmą dla niego, ale raczej zaletą, że naukę myśliciela francuskiego przeszczepił na teren polski. Przyjąć bowiem poglądy O. L. było rzeczą bardzo ryzykowną, ponieważ należał on do tej grupy uczonych, których poglądy nie zawsze spotykały się z aprobatą teologów konserwatywnych. Wprawdzie żadne z dzieł O. L. oficjalnie nie było potępione, jednakże wszystkie wybiegały swoją oryginalnością

⁸⁾ Ks. J. Archutowski, Uwagi o nowych wydaniach Pisma św., Kraków, 1936, s. 12.

i ciekawością poglądów kilkadziesiąt lat naprzód. Ks. Archutowski szybko podchwycił te poglądy, dzielił się nimi ze swoimi słuchaczami, przerabiał i uzupełniał swymi pomysłami, a w końcu ogłaszał drukiem. Z tego okresu pochodzą jego prace, takie jak „Historyczność Potopu“, artykuł w Ateneum Kapł., Włocławek 1931, „Proteewangelia“, art. tamże 1933, „Kosmogonia Biblijna“ Kraków 1934 i inne.

W poglądach swoich biblijnych Ks. A. konserwatystą nie był. Nie był też racjonalistą, chociaż miał i znał wszystkie dzieła radykalnych egzegetów. Cechowała go nowoczesność poglądów, którą umiał pogodzić z nauczaniem Kościoła. Te poglądy jego całkiem nowoczesne, a równocześnie nacechowane głęboką wiarą, wyraził Ks. A. w swej pracy „Monoteizm izraelski i jego geneza“, wydanej w Krakowie 1924 r. Jest to praca pod pewnym względem informacyjna, ale zawiera i nowe poglądy autora. Ideą przewodnią tego dzieła jest wykazać na faktach i przykładach z życia narodu wybranego niezwykłą opiekę Wszechmocnego Boga nad nim, a tym samym udowodnić, że Pismo św., które te fakty opowiada, nie może być zwykłą i pospolitą księgą i nie można jej stawiać na równi z dziełami autorów klasycznych.

Pismo św. jest boską księgą. Szczególnie ten boski charakter ksiąg św. podkreślił Ks. A. pod koniec swego życia, kiedy zainteresowania jego skupiały się przede wszystkim na prorokach i psalmach. Przez kilkanaście lat opracowywał tekst i komentarz do księgi Izajasza, ciesząc się, że po wojnie będzie mógł go ogłosić drukiem. Na krótko przed śmiercią przygotował również do druku „Teologię Księgi Psalmów“ i miewał już jako proboszcz warszawski na ten temat wykłady do tamtejszej inteligencji. Niestety obie rzeczy w manuskrypcie spaliły się w czasie powstania warszawskiego, zachował się jedynie odpis manuskryptu „Teologii Psalmów“ i jest dziś własnością SS. Sakramentek, gdzie Ks. A. spędził ostatnie chwile swego życia.

Praca jednak Ks. A. jako bibliisty nie ograniczała się tylko do pisania i ogłaszania drukiem swoich poglądów. Wyrażał je także w czasie swoich wykładów i w gronie starszych i młodszych kolegów. Jako wykładowca specjalnie nie przyciągał do siebie młodzieży, albowiem daru wymowy porywającej i przykuwającej do siebie słuchacza nie miał. Brak ten jednak uzupełniał ogromem wiedzy, solidnością przygotowania i pewnością nauczania. Kto go słuchał,

odczuwał od razu, że ma przed sobą człowieka, który nie lekceważy słuchacza, ani słów na wiatr nie rzuca. Zawsze spokojny, pełen powagi, imponował swoją osobowością. Bo też miał czym imponować. Był człowiekiem o szerokich horyzontach. Planował zawsze na kilkanaście lat naprzód. Chciał, by Pismo św. kochały i znały nie tylko współczesne, ale i przyszłe pokolenia. Aby to osiągnąć, założył „Kółko Bibliistów“, zorganizował „Pierwszy zjazd Bibliistów Polskich“ i był twórcą t. zw. „Klubu młodych księży“.

Koło Bibliistów jest organizacją studentów Uniw. Jagiellońskiego i istnieje do dnia dzisiejszego. W dniu 31 stycznia 1925 r. na konstytucyjnym zebraniu tego Koła przedstawił Ks. A. zebranyim pobudki, jakie nim kierowały przy zakładaniu tej organizacji. „Zadaniem każdego profesora — powiedział — jest rozbudzenie ruchu naukowego; chcąc tego dokonać, trzeba zjednoczyć siły. Ruch teologiczny w Polsce jest bardzo słaby i powinniśmy starać się go rozbudzić. Tu w Kółku naszym mamy się zaprawiać do pracy systematycznej, a na stanowiskach takich czy innych już na własną rękę posuwać naprzód ruch teologiczny. To postulat najważniejszy“⁹⁾. „Kółko Bibliistów“ realizowało ten postulat swego założyciela zawsze. Wyrazem tej realizacji są liczne publikacje Koła z dziedziny biblijnej, zarówno naukowe jak i popularne. Prace swoje i plany na przyszłość omawiało Koło Biblijne bądź to na zebraniach Zarządu, bądź na zebraniach plenarnych, na których mimo nawału pracy zawsze był obecny Ks. A., jako Kurator Koła.

Koło Bibliistów obejmowało jednak tylko studentów teologii, którzy właściwie bibliстами nie byli, a zatem nie mogli wpłynąć na rozwój nauk biblijnych w Polsce. Mogli zaś to zrobić sami Profesorowie - bibliści. Trzeba było zatem porozumieć się z nimi i wytyczyć nowy kierunek pracy. Uczynił to Ks. A., organizując „Pierwszy Zjazd Bibliistów Polskich“ przy współudziale Ks. Prof. P. Stacha i Ks. Prof. Fr. Rosłańca. Zjazd ten odbył się 31 marca i 1 kwietnia 1937 r. w Krakowie¹⁰⁾. Celem zasadniczym zjazdu było zastanowić się i powziąć konkretne postanowienia w sprawie wydania nowego przekładu Pisma św. na język polski. Postanowienie powzięto.

„Nowy przekład Pisma św. — mówił na zjeździe Ks. Bp. Kubina — musi być“, Ks. Archutowski dodał w imieniu wszyst-

⁹⁾ Por. Księga protokołów zebrań Koła Bibliistów, s. 1.

¹⁰⁾ Por. Ks. Piotr Stach, Pierwszy zjazd bibliistów polskich w Krakowie, art. w Collectanea Theologica XVIII, 1937.

kich: „i będzie, bo wierzę mocno w dobrą i szczerą wolę tych, którzy współpracę przyobiecali“¹¹). Niestety, nikt nie przeczuwał, że wybuchnie wojna, która pokrzyżuje wszystkie plany.

Ks. A. nie był biblistą o egoistycznym nastawieniu. Pismem świętym chciał zainteresować ludzi wszelkiego wieku i stanu. Dlatego założył specjalnie dla młodszych księży t. zw. „klub młodych“, których zbierał u siebie przeważnie raz w tygodniu i dyskutował z nimi najbardziej aktualne zagadnienia z teologii i ze świata. Mimo licznych zajęć znalazł także czas na bardzo absorbującą czynność, a mianowicie na wydawanie specjalnego czasopisma biblijnego. Rozpoczął wydawać „Przegląd Biblijny“ na wzór francuskiego „Revue Biblique“. Czasopismo to wychodziło stosunkowo bardzo krótko, bo zaledwie trzy lata (wojna przerwała jego rozwój), ale daje chlubne świadectwo swemu Redaktorowi, który właściwie był jego główną sprężyną. Pisywał w każdym numerze artykuły, recenzje, prowadził korekty, a nawet w wielu wypadkach zajmował się sam wysyłką pisma.

Praca biblijna nie przesłaniała mu widoku na inne dziedziny życia. Interesowało go wszystko: bibliistyka, teologia, literatura, humanistyka, a nawet praca społeczna. Utrzymywał ścisły kontakt z profesorami świeckimi i uczonymi, od których wiele zyskiwał, ale i którym w zamian za to wiele dawał.

Siłę do pracy nad tym wszystkim czerpał ze swojego wnętrza. Był kapłanem bez cienia, naprawdę „verus Israelita“. Prosty, pokorny, w rozmowie naturalny, nie dawał nawet poznać po sobie, że piastuje zaszczytną godność profesora Uniwersytetu. Chociaż pochodził z Warszawy, nigdy nie podkreślał tego. „Wszedł między nas — mówił o nim Ks. Piwowarczyk — jako jeden z nas“. Z głębokim skupieniem odprawiał zawsze Mszę św. Nigdy nie opuszczał przygotowania i dziękczynienia po niej. Wieczorem można go było często zastać z różańcem w ręku. Chętnie darowywał ludziom przykrości i zapominał o krzywdach, jakie mu wyrządzili. Był człowiekiem o wielkiej pogodzie ducha, a nawet bardzo wesołym. Lubił wokoło siebie nastrój pogodny i żartobliwy. Ale też umiał bez trudu stać się poważnym i skupionym. Wtedy wydawał się dziwnie silny, jakby niedostępny, a w postanowieniach niezłomny. A przy tym wszystkim był niezwykle pokornym. W testamencie swoim napisze o sobie: „Mało, zbyt mało Pana mego miłowałem, a wielu

¹¹) Por. Przegląd Biblijny, 1937, s. 108.

występkami Go obraziłem, za co Go szczerze przepraszam i całym sercem żałuję“. Źródłem takiego jego charakteru i duchowego usposobienia była zawsze żywa dziecięca pobożność, wiara i miłość Boga.

Śp. Ks. Archutowski umarł sześć lat temu. W pamięci naszej jednak żyje i żyć będzie nadal przez swoje czyny, prace i daleko naprzód wybiegające zamiary¹²).

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

OSOBOWOŚĆ PEDAGOGICZNA CHRYSYTA

I. Chrystus „jedynym Nauczycielem“.

Już Sokrates był zdania, że w kwestiach najważniejszych zagadnień bytu ludzkiego rozum nie może być jedynym miarodajnym światłem. Stąd pochodzi nieodzowna konieczność zstąpienia samego Boga na ziemię, na którejby żywym słowem i przykładem życia nauczył prawdziwej sprawiedliwości. Poglądy Sokratesa podzielał jego uczeń Platon. W powyższych problemach dwie miał do wyboru drogi. Pierwszą, na którejby sam gruntownie mógł zbadać, jak postępować należy, a jeśli by to było niemożliwe, musiałby wejść na drugą drogę, oparcia się na miarodajnym w tych sprawach autorytecie. Wiara w rozum utalentowanych jednostek może przysporzyć pewnej poręki na bezpieczne przepłynięcie przepastnego oceanu życia. Niemniej jednak bezpiecznie i pewniej odbywa się podróż po wzburzonych falach życia, gdy łódź życia jest w swych częściach bardziej zwarta, trwalsza i odporniejsza przeciwko porywistym i burzliwym wichrom i nawałnicom. Doznaje zaś wzmocnienia wtedy, gdy się człowiek oprze w swych tendencjach życiowych na jakimś objawieniu Bożym (*Logou theiow tinos diaporevthenai* — Symposion).

Myśli największych mędrców świata hellenistycznego o ponadświatowym nauczycielu znalazły swe potwierdzenie i uzasadnienie w księgach Starego Testamentu. Prorocy z bezwzględną pewnością przepowiedzieli, iż przyobiecany Mesjasz zstąpi na ziemię. Nie człowiekiem tylko, ale i Bogiem będzie (Iz. 40, 9), Ojcem przyszłego wieku (9, 6), Światłością narodom (42, 6), Światłością wielką mieszkającym w krainie cienia śmierci (9, 2), Przyjacielem ubogich i chorych (25, 4), Wodzem i Nauczycielem narodom (55, 4) i dobrym Pasterzem (Iz. 40, 11; Jer. 31, 10).

¹²) Wspomnienie to zostało odczytane na uroczystej akademii żałobnej, którą ku czci ks. Archutowskiego urządził Wydział Teolog. U. J. w auli uniwersyteckiej dnia 18 marca 1950 r.

Jezus był świadom swej nauczycielskiej misji. Już w młodym wieku objawił się w tej postaci, gdy uczonym jerozolimskim głębokie zadawał z prawa Mojżeszowego pytania, którymi ich wprowadził w podziw i zdumienie. Matce zaś Swej, żalącej się z poczucia macierzyńskiej troski o Syna, którego trzy dni szukała, wprost oznajmił: „Nie wiedzieliście, że w tych rzeczach, które są Ojca mego, potrzeba, abym był?” (Łk 2, 49).

Gdy potem dojrzał do wieku, w którym mógł podług prawa wystąpić publicznie w roli nauczyciela, pouczył Apostołów: „Nie nazywajcie się nauczycielami, gdyż jeden jest nauczyciel wasz, Chrystus” (Mt 23, 10). Wprawdzie nie nauczał, ani nie wychowywał dzieci, gdyż uczniami Jego byli dojrzały ludzie. Niemniej jednak i oni powinni siebie uważać za braci względem dzieci, które wychowują: „Jeden jest nauczyciel wasz, a wy wszyscy braćmi jesteście” (Mt 23, 8). Wraz z dziećmi są oni uczniami Boga: „Napisane jest u proroków: I będą wszyscy uczniami Bożymi” (Jan 6, 45. Por. Iz. 54, 3).

Ewangeliczna myśl pedagogiczna o „jedynym Nauczycielu” stała się punktem centralnym dziejów pedagogii chrześcijańskiej wszystkich czasów. Chrystocentryzm był zawsze trzonem jej celów i ideałów wychowawczych i na walorach personalistycznych Chrystusa wzorowali się nauczyciele i wychowawcy chrześcijańscy. Najwybitniejsi przedstawiciele katolickiej myśli pedagogicznej pozostawali zawsze na wyżynach swych genialnych osiągnięć niczym innym, jak tylko słabym odbłaskiem osobowości pedagogicznej Chrystusa, „jedynego Nauczyciela”. Gdyby się z całokształtu pedagogii katolickiej odjęło Chrystusa, wtedy jej siła dynamiczna spadłaby do zera¹⁾.

Już Klemens Aleksandryjski²⁾ podaje, że „Logos” jest jedynym nauczycielem i wychowawcą; był nim w Starym Zakonie i jest nim faktycznie z nastaniem Nowego Testamentu. Tylko On Sam nie potrzebuje żadnego nauczyciela i nikt w ogóle nie może być nauczycielem „jedynego Nauczyciela”. Logos jest prawdziwym lekarzem i wychowawcą, a my wszyscy jesteśmy względem niego dziećmi i uczniami.

Laktancjusz³⁾ wyjaśnia, dlaczego Chrystus jest „jedynym Nauczycielem”. Nie może nim bowiem być, ani Bóg jako czysty Duch, ani też sam tylko człowiek. Pierwszy z powodu swej duchowości i niewi-

¹⁾ Fr. de Hovre, *Les Maîtres de la Pédagogie contemporaine*. Paris, p. 7—8.

²⁾ Des Clemens von Alexandria Mahnrede an die Heiden. *Der Erzieher Buch I*. Aus dem Griech. übersetzt von O. Stählin, 1934, München, p. 214.

³⁾ F. J. Knecht, *Jesus Christus als höchstes Vorbild des Erziehers und Lehrers*. (Lexikon d. Pädagogik, B. II (1913), p. 1014—1023).

działności, jak również najwyższego i niedostępnego majestatu, drugi zaś wskutek swej niedoskonałości i braku potrzebnego autorytetu.

Św. Augustyn ⁴⁾ przypomina też swemu diakonowi Deogratiasowi, że Chrystus powinien być „jedynym Nauczycielem“ w jego katechezach, które odbywa z katechumenami. Nie może zatem odstępować zbyt od obiektywnego, informującego opisu faktów biblijnych, aby Boski Nauczyciel żywo w nich występował i serca słuchaczy do Siebie pociągał.

Do powyższych wywodów dodaje w swym liście ⁵⁾, co następuje: „Ponieważ ciemnota naszego umysłu pod naporem namiętności jest wielka, dlatego nie było skuteczniejszego sposobu na sprowadzenie rodzaju ludzkiego na drogę prawdy, ponad tajemnicze i cudowne wcielenie się odwiecznej Prawdy. Ona miała nas pouczyć przez dobre nauki i boskie czyny w dziedzinie wiary o tym, czegośmy sami własnym nie mogli poznać rozsądkiem“.

II. Cechy pedagogiczne osobowości Chrystusa.

Jeśli osobowość ludzka jest w swej treści niewyczerpalna, gdyż jej życie jest „przepaścią zawieszoną między dwiema innymi przepaściami, Bogiem i nicością“, której głębi dokładnie zbadać nie można, to tym bardziej nie można zanalizować i określić należycie nadprzyrodzonej osobowości Chrystusa, choćby tylko na małym odcinku jej przejawów pedagogicznych. Z konieczności zatem ograniczyć się trzeba do zaznaczenia jej istoty, do określenia zasadniczych linii konturowych jej wewnętrznej struktury.

Podług psychologii dyferencjalnej, traktującej o odkrywaniu i ustaleniu typów psychofizycznych i duchownych wśród ludzi, przyjmuje się w osobowości pedagogicznej cechy ściśle pedagogiczne i cechy dydaktyczne. Do podstawowych pedagogicznych należą: moralny charakter, czynniki autorytetu, znajomości psychiki ludzkiej, miłość pedagogiczna, cechy pokory, naturalności i szczerości, takt pedagogiczny i pogodne usposobienie.

Wśród głównych cech dydaktycznych wymienia się dobrą i żywą inteligencję, czynniki kontaktu pedagogicznego, wymowy, łatwość

⁴⁾ Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne* (Początkowe nauczanie katechizmu). Tłum. X. Budzika, Poznań 1929, p. 3—71).

⁵⁾ Epistola 118.

intensywnego przeżywania nauczonych wartości i powołanie wewnętrzne do zawodu nauczycielskiego.

Jak świadczy Ewangelia, Jezus wywierał fascynujący wpływ zarówno na Swych przyjaciół i czcicieli, jak też największych wrogów. Ci ostatni muszą milczeć, gdy im śmiało rzuca w oczy wezwanie: „Kto z was dowiedzie na mnie grzechu?” (Jan 8, 46). W Nazarecie prowadzą Go na szczyt góry, ażeby zrzucić Go z niej w przepaść, lecz On odchodzi od nich bezpiecznie, „przeszedłszy przez środek ich” (Łk 4, 30). W Jerozolimie porwali już kamienie, ażeby Go jako bluźniercę zabić, lecz i tym razem ulegli Jego urokowi indywidualnemu; Mistrz wyszedł cało z ich ręki (Jan 10, 31—39).

Innym razem faryzeusze posłali swych oprawców do Chrystusa, spośród ludzi bezwzględnie sobie oddanych, aby Go pochycili. Lecz i oni nie mogli nie ulec czarowi Jego osobowości, nie targnąwszy się Nań (Jan 7, 32; 45—46). Gdy w końcu przyszła już zapowiadana przez Niego godzina, aby był wydany w ręce grzeszników (Mk 14, 41), kiedy żołnierze rzymscy i strażnicy świątyni porwali się na Chrystusa, aby Go uwięzić, to jeszcze i w tym tragicznym dla Niego momencie na wypowiedziane do nich słowa: „Jam jest”, cofnęli się w tył i padli na ziemię (Jan 18, 6).

Jednakże podług „psychologii tłumu” (Psychologie des foules)⁶⁾ innym jest człowiek w tłumie, a innym indywidualnie, z dala od niego. Będąc istotą wysoce sugestywną, ulega psychozie zbiorowej swego środowiska społecznego. Krytyczniej zaś odnosi się do prestiżu drugich pod refleksem swej samodzielności. Wpływowi jednak osobniczego uroku Chrystusa poddają się Jego nieprzyjaciele. Stojący z dala od nastrojów tłumu i owszem im się nawet przeciwstawiający Piłat, prokurator rzymski w procesie Chrystusa, publicznie oświadcza Jego oskarżycielem: „Ja w nim nie znajduję winy” (Jan 19, 6) i nazywa Go sprawiedliwym: „Nie winien ja krwi tego sprawiedliwego” (Mt 27, 24). I Judasz Iszkarjot wyznał w końcu zrozpaczony: „Zgrzeszyłem, wydawszy krew sprawiedliwą” (Mt 27, 4).

Rezonansem ludu palestyńskiego, pozostającego pod olbrzymim wpływem osobowości Chrystusa, były jego liczne, tysiączne rzesze, które z entuzjazmem się do Niego garnęły, zwłaszcza w początkach publicznej działalności mesjańskiej. Z owych właśnie tłumów podniosły się typowe dla ich Nauczyciela okrzyki radosne: „Błogosławiony żywot, który cię nosił i piersi, któreś ssał” (Łk 11, 27).

⁶⁾ Le Bon Gustave, La psychologie des foules (Fr. Hovre, op. c. p. 506 - 611)

Ze strony urzędu nauczycielskiego pierwotnego Kościoła św. Piotr Apostoł, pierwszy zastępca Chrystusa na stolicy rzymskiej, wydał autorytatywny sąd o osobowości Chrystusa. „On grzechu nie uczynił, i zdrada nie znalazła się w ustach jego. Gdy mu złorzeczono, nie złorzeczył; gdy cierpiał, nie odgrażał się pomstą, ale oddawał się temu, co sprawiedliwie sędzi“ (1 Piotr 2, 22—23); „przeszedł czyniąc dobrze“ (Dz. Ap. 10, 38). Św. Paweł ujął postać duchową Jezusa zwięźle słowami: „Okazała się dobrotliwość i ludzkość Zbawiciela naszego Boga“ (Tyt 3, 4).

Skoro osobowość Boża „jedyne Nauczyciela“ rozciągała dokoła Siebie olśniewające wartości i dobra najwyższe Swej psychiki to z punktu czysto ludzkiego i psychologicznego do niej podchodząc, należy tylko stwierdzić, że ona była wyposażona w najliczniejsze i najwspanialsze walory pedagogiczne i dydaktyczne. Nawet największe talenty ludzkie w dziedzinie wychowania i nauczania nie mogą ich wszystkich posiadać, gdyż ich poszczególne zespoły spójne wykazują pomiędzy sobą wewnętrzne sprzeczności, które w jednym osobniku razem obok siebie istnieć nie mogą.

Szukając dla przeżyciowej warstwy pedagogicznej osobowości Chrystusa odpowiednika w strukturze psychofizycznej, wrodzonej, należałoby przypuszczalnie wśród wielu możliwych tego rodzaju typów wskazywać na typ „fascynujący“ we fizjognomicznej typologii francuskiej E. Ledos'a ⁷⁾. Z góry jednak zaznaczyć trzeba, że istnieje tylko prawdopodobieństwo korelacji w strukturze wewnętrznej człowieka pomiędzy jego psychiką a predyspozycjami anatomiczno-organicznymi. Psychika natomiast zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych i dyspozycje temperamentu łączą się strukturalnie, współzależnie, w jedną zwartą całość funkcjonalną ze somatycznym układem organizmu.

Typ fascynujący wymienionej typologii określa się owalną formą twarzy i czaszki albo pośrednią między czworoboczną a owalną. Twarz jest proporcjonalna, dostojna, o rysach wysokiego urodzenia. W strukturze dyspozycjonalnej psychicznej odznacza się potencjami znakomitych uzdolnień: bystrością umysłu, zdumiewającą pamięcią, wszechstronną inteligencją, niezwykłą subtelnością i wspaniałomyślnością uczuć, oraz niczym niepowstrzymaną wolą. Z aspektu na te wrodzone wartości jednostka tego typu, jak zauważa jego odkrywca Ledos, wywiera fascynujący wpływ na swe otoczenie. Zdumiewa i w podziw wprawia swą genialnością, olśniewa i podbija umysły i pociąga ku

⁷⁾ E. Peillaube, *Caractère et Personnalité*, Paris, p. 32.

sobie tajemniczą więzią serca ludzkie. Nie mniej jednak grozi tej uprzywilejowanej z urodzenia jednostce niebezpieczeństwo załamania się na szczytach powodzenia, jeśli tylko pozwoli unieść się pysze i przesadnemu poczuciu własnej godności (Napoleon, Aleksander Wielki).

Jezus Chrystus, królewski potomek rodu Dawida, „pierworodny wszelkiego stworzenia“ (Kol 1, 15) zdaje się zbliżać w swej ludzkiej naturze, na podstawie przejawów życiowych, składających się na pasmo jej obiektywnej opisanych w Ewangeliach, do powyższego typu fizyczno-psychicznego osobowości ludzkich. Zgodnie ze świadectwami Ewangelistów jest On mężem żelaznej konsekwencji i stalowej energii i równocześnie subtelny i delikatny, jak najczulsza matka. Najgłębsza i niepojęta pokora łączy się w Nim z poczuciem najwyższych, ucieleśnionych w Nim wartości personalistycznych i posiadanego Przezeń ponadludzkiego autorytetu. Od męża, który żyje w niedostępnym z Bogiem zjednoczeniu, i do którego ramion cisną się dzieci i wszelkiego rodzaju biedni, promieniuje majestat, który jak wiadomo i nieprzyjaciół onieśmiela, krępuje i ubezwładnia.

Chrystus Pan był też najmędrszy spośród wszystkich ludzi, a przed wielkością Jego umysłu chylili czoła także czyhający zawzięcie na Jego zgubę. „Tak wielkich twórczych słów i tak szczytnych prawd, jakie obwieścił światu, nie wypowiedziała nigdy żadna jednostka ludzka, ani też ludzkość wzięta we wszystkich swoich najgenialniejszych i najszlachetniejszych przedstawicielach“. Wprawdzie nie wszystka treść Jego nauk była na wskrós oryginalna, gdyż w Swe myśli i światopoglądy włączał także najszczytniejsze prawdy i zasady filozoficznych systemów moralnych innych kulturalnych narodów, a szczególnie ze Swego środowiska społecznego. Niemniej jednak owe wytwory wewnętrzne ducha ludzkiego On poszerzał, pogłębiał i opatrywał gwarancją Swego nieomylnego autorytetu⁸⁾.

Podkreślenia godne są jeszcze inne cechy pedagogiczne „jedyne Nauczyciela“. Oto wszystkich ludzi otaczał bezwzględnie szacunkiem, czym odróżniał się biegunowo od Swego otoczenia. Nie tylko nie odwracał się od dzieci i dojrzałych pod względem fizycznym, psychicznym i duchowym małowartościowych, podług oceny przeciętnych ludzi, ale wprost przeciwnie, nimi szczególnie się interesował i ku nim się skłaniał. „Ta jest wola tego, który mnie posłał, Ojca, żebym z tego wszystkiego, co mi dał, niczego nie stracił, ale żebym to wskrzesił

⁸⁾ Arcyb. Bilczewski Józef, Listy Pastorskie. T. III. Lwów, Bibl. Rel. 1924, p. 87—225.

w ostatni dzień" (Jan 6, 39). „Nie potrzeba zdrowym lekarza, ale źle się mającym... bom nie przyszedł wzywać sprawiedliwych, ale grzeszników" (Mt 9, 12).

Z szacunkiem dla ludzi łączył niezrównaną cierpliwość i wyrozumiałość względem nich, z racji popełnianych przez nich błędów na drodze ich nowego życia. Gdy np. podczas jednej podróży do Jerozolimy mieszkańcy pewnego miasteczka samarytańskiego nie chcieli Jezusowi udzielić gościny, za co Apostołowie Jakub i Jan domagali się od Niego spalenia ogniem z nieba tej osady, usłyszeli od Mistrza słowa ostrej nagany: „Nie wiecie, czyjego ducha jesteście. Syn człowieczy nie przyszedł gubić dusze, ale je zbawiać" (Łk 9, 52—56). Nawet Judasza zdrajcę, który Go wydał w ręce wrogów, w krytycznym dla Siebie momencie nazwał Swym „przyjacielem" (Mt 26, 50).

„Jedyny Nauczyciel" i Zbawca wychował chrześcijańskie charaktery świętością Swego życia, najszlachetniejszą czystością Swych intencji i niesłabnącą gorliwością zbawiennych czynów w spełnianiu Swego posłannictwa. W przeciwieństwie do nauczycieli-faryzeuszów, których osobiste życie nie szło w parze z głoszoną przez nich nauką, Jezus niczego nie wymaga od Swych uczniów, czegoby Sam przedtem najdokładniej w życiu nie stosował.

Najpiękniejszą cechą pedagogicznej osobowości Chrystusa była Jego bezgraniczna miłość ku ludziom, Swym uczniom i wychowankom. „Większej miłości nikt nie ma nad tego, który duszę swą kładzie za przyjaciół swoich" (Jan 15, 13). Miłość pedagogiczna jest osobliwą formą miłości religijnej i społecznej. Jak każdej innej szlachetnej miłości, jest jej celem zaspokojenie rozlicznych potrzeb stawającej się młodej osobowości i ubogacenia jej we wszystkie dobra, którymi rozporządza dojrzała osobowość nauczyciela. Celem miłości pedagogicznej Chrystusa względem ludzi było przyodzianie ich w najmożliwiej maksymalne człowieczeństwo i dziecięctwo Boże. Punktem wyjścia w tej pracy było unadnaturalnienie natury ludzkiej łaską uświęcającą: „jakby Bożą duszą naszej duszy" (Bilczewski): „Ja przyszedłem, żeby (owce) żywość miały i obficie miały" (Jan 10, 10). Metą udoskonalenia życia, do której osiągnięcia olbrzymich i wytrwałych potrzeba wysiłków, było odtworzenie w sobie charakteru Chrystusa, ideału doskonałego chrześcijanina. „Których przejrzał, tych i przeznaczył, aby byli podobni obrazowi Syna Jego" (Rzym 8, 19).

Każda osobowość pedagogiczna wyraża się własnym stylem, swoistym oryginalnym obliczem pedagogicznym, zależnie od swych

uzdolnień, cech swego wszechstronnego środowiska, selekcyjnych reakcyj na jego podniety i od wpływu czynnika nadprzyrodzonego. Nie istnieje zatem jakiś jeden typ ludzi szczególnie uprzywilejowany z natury do zawodu i stanu nauczycielskiego, lecz przeciwnie jest ich więcej równie dobrych w granicach swych indywidualnych typów.

Boski Nauczyciel pomimo ucieleśnienia w Sobie idealnych cech ogólnoludzkich w nateżeniu najwyższym, odznaczał się jednak pewnymi cechami, które wyprzedzały w Nim wszystkie inne. Na nich też usiłują oprzeć próby charakterystyki Jezusa. Znamienne jest w tym aspekcie polecenie Jego, aby Go naśladować w pokorze: „Uczcie się ode mnie, żem jest cichy i pokornego serca, a znajdziecie odpoczynek duszom waszym“ (Mt 11, 29).

Lecz żaden typ psychofizyczny, czy przeżyciowy (światopoglądowy) nie zdoła ogarnąć ramami swej struktury niezwyklej i niezrównanej pedagogicznej osobowości Chrystusa. Osobowość bowiem człowieka syntetycznie ujęta, wrodzona i nabyta posiada kilka warstw w przekroju. Pierwszą z nich oglądaną od środowiska stanowią socjologiczne, przeżyciowe na tle otoczenia skutki jego kulturalnych czynności. To są obiektywacje, wyrazy zewnętrzne jego wartości wewnętrznych, wykształcenia, charakteru i osobowości, zobiektywizowane w wytworach kultury materialnej i duchowej. Drugą warstwę tworzą dyspozycje potencjalne, zdolnościowe i pożądawcze, które tkwią w psychologicznej sferze osobowości i odziedziczone zostały po przodkach. One właśnie ujawniły i rozwinęły się w obiektywacjach nadbudowy życia podług przewodnich ideałów.

Przez tę warstwę wnikamy do trzeciej, charakterologicznej, uformowanej głównie przez wychowanie i samowychowanie pod wszechstronnym wpływem peristazy, integralnego otoczenia. Z podłoża tych czynników twórczych osobowości jednostka jest wiernym modelem swego zawodu, prawdziwą kopią swego środowiska, dzieckiem duchowym swego narodu, warstwy społecznej i swej epoki.

W końcu człowiek może się wznieść do czwartej, najwyższej warstwy osobowości idealnej, duchowej, która osadza się wprawdzie na dyspozycjonalnej, charakterologicznej i socjologicznej, lecz swymi najwyższymi wartościami, które w niej urzeczywistniono, przewyższa je wszystkie. To warstwa metafizyczna, w której dominuje czysty byt o cechach ogólnoludzkich, wiecznych, ponadczasowych i ponadprze-strzennych. Kto ją posiadał, przeżył i zasymilował, przyswoił sobie naj-

piękniejszą strukturę duchową człowieka wiecznego, najwspanialsze dzieło kultury duchowej, sztuki życia na ziemi⁹⁾.

Chociaż Chrystus Pan wykazywał w swej somatycznej i psychicznej strukturze biopsychiczny, etnologiczny i rasowy typ Izraelity galilejskiego, to jednak psychika duchowa jego osobowości pedagogicznej nie była ani galilejska, ani ogóln żydowska, ani grecka, ani rzymska, ani w ogóle antyczna, czy nowożytna. Odzwierciedlił bowiem w swej ludzkiej naturze pełny typ wiecznego, powszechnego człowieka, ideał całej ludzkości, „koronę rozumnej natury“ (Oryginel)¹⁰⁾.

III. Cechy dydaktyczne osobowości Chrystusa.

Już we wstępie zaznaczyć należy, że metoda nauczania Chrystusa była zawsze przedmiotem godnym podziwu. „Nigdy tak człowiek nie mówił, jak ten człowiek“ (Jan 7, 46), odpowiadają słudzy świątyni członkom najwyższego sądu, z którego polecenia mieli Jezusa przemocą pojmać. Metoda nie była szablonowa, ale urozmaicona zależnie od pojętności i przygotowania słuchaczy. Wykształconemu i pozytywnie do nowej nauki usposobionemu Nikodemowi już w początkach Swego publicznego wystąpienia pozwala wniknąć do głębi postaci nowego Królestwa Bożego na ziemi. W rozmowie ze Samarytanką przy studni Jakubowej opiera naukę o Swym mesjaństwie na głębokiej znajomości psychiki duchowej mieszkanki samarytańskiej. Krótco potem przedstawia się w Nazarecie w tematycznym przemówieniu, do którego główną myśl zaczerpnął z Pisma Świętego i rozwinął ją zastosowaniem do Siebie jako Mesjasza.

Apostołów, których wychowywał w specjalnej szkole, stopniowo prowadzi do zrozumienia własnej osobowości i istoty nowej religii. Z początku uczył ich o Mesjaństwie, potem o Synostwie Bożym, a gdy się z tą wiarą żyli, objawił im szczegóły o Swej męce, śmierci, zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i wtórnym przyjsciu przy końcu świata. Stopniowo także prowadzi do wiary w Swe Bóstwo Martę z Betanii przed wskrzeszeniem jej brata Łazarza, jak również człowieka ślepo-urodzonego po uleczeniu go ze ślepoty.

Osobny system wychowania stosował wobec mas ludu izraelskiego. Te były wprawdzie religijne, lecz w duchu światowym, narodowo-po-

⁹⁾ Hans Prinzhorn, *Um die Persönlichkeit*, Heidelberg 1927, p. 86—93.

¹⁰⁾ Arcyb. Bilczewski Józef, *Listy Pastorskie t. III*, Lwów 1924, p. 207.

litycznym, pod przemożnym wpływem swych duchowych przewodców. Dlatego w szkole wychowania ludu dąży do pogłębienia jego religijności, czego największym dowodem jest Kazanie na górze. Po tej też linii idą po sobie na przemian potężne cuda, głębokie nauki moralne, piętnowania niemoralnego życia starszyny żydowskiej i odciągania od niej rzesz ludu. Swoją jednak osobę utrzymuje w cieniu, zakazując np. rozgłaszać cuda i unikając wszystkiego, co by wskazywać mogło na polityczny charakter jego publicznych wystąpień.

Niemniej jednak posługuje się autorytatywnym sposobem nauczania, w którym Swój autorytet nauczycielski wynosi ponad powagę ksiąg moralnych Starego Testamentu. Wymownie o tym świadczą Jego słowa z Kazania na górze: „Słyszeliście, iż powiedziano: Będziesz miłował bliźniego twego, a będziesz miał w nienawiści nieprzyjaciela twego. A ja wam powiadam: miłujcie nieprzyjacióły wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści... Słyszeliście, iż powiedziane było starym: Nie będziesz zabijał, a ktoby zabił, będzie winien sądu, a ja wam powiadam, iż każdy który się gniewa na brata swego, będzie winien sądu“ itd. (Mt. 5, 43—44, 21—22).

We wszelkim nauczaniu, jak też refleksyjnym myśleniu, ruch myślowy idzie w podwójnym kierunku: od danych częściowych, rzeczy znanych, konkretnych i bliskich, do rzeczy nieznanymi, nieobecnych, dalekich i w końcu do jakiejś całości, ogólnego pojęcia, wyrażonego w pewnej wiążącej je zasadzie. To ruch indukcyjny, w którym dobiera się tylko fakty dla danej zasady ważne, w miarę możliwości typowe, a wyklucza się wszystko inne, co dla tej sprawy jest nieważne, lub mniejsze ma znaczenie.

Stałą tendencją metody indukcyjnej jest uogólnianie podawanych wiadomości, w których analizowane pojęcie przechodzi coraz bardziej z niejasności i wieloznaczności, do określoności i ściśłości znaczenia, zdeterminowanego ostatecznie w definicji. Ona magazynuje niejako pod szatą zwężłych, a ważkich słów wielkie bogactwo wiedzy abstrakcyjnej, zaczerpniętej z indukcji.

Lecz tak, jak woda spływa naturalnie na dół siłą swego ciężenia ku ziemi, podobnie też zasada jest ideą ruchu myślowego, a przez korelację z wolą i uczuciem także wolitywnego i emocjonalnego, inerwującego zarówno psychikę zmysłową i duchową, oraz fizjologiczne podłoże życia ludzkiego. Jeśli prawda wiary wystąpiła jasno i zrozumiale pod szatą obiektywnej definicji, musi przemienić się jeszcze

w psychice duchowej uczniów w subiektywną, umiłowaną prawdę życiową, w stałe przekonanie, w zasadę normatywną.

Do tego właśnie celu prowadzi dedukcja, ruch myślowy wsteczny od zasady do jej zastosowań przeżyciowych, od ogólnych abstrakcyjnych pojęć do konkretnych przejawów życia, w kierunku sprawdzenia tej zasady i potwierdzenia jej prawdziwości efektywnością w konkretnym życiu. Dedukcja ustala nie tylko zasady, lecz także je rozwija i doprowadza do pełnego i całkowitego znaczenia. Z tego też powodu formuły dedukcyjne, definicje nie są w nauce celami same przez się, lecz pośredniczącymi funkcjami ułatwiającymi rozwinięcie pojęcia i wszechstronne poznanie jego treści, oraz praktyczne zastosowanie go do konkretnych faktów w różnych sytuacjach życia.

Uogólniania zatem i zastosowania leżą w jednostce metodycznej lekcji szkolnej blisko siebie. Ogólne normy dążą do spontanicznego zaktualizowania się w czynach. Jak proces myślenia, podobnie i lekcja szkolna zaczyna i kończy się w sferze konkretów. Od synkretyzmu życia uczniów jako punktu wyjścia począwszy, idzie poprzez pogląd wykład indukcyjny do wyjaśnienia dedukcyjnego i kończy swój przebieg na zastosowaniu, czyli przeżyciu i czynie religijnym. Prawda wiary wymaga oddania się jej, przejęcia się nią i przeżycia jej wartości, jeśli ma się stać trwałą normą życia.

Z powyższego wynika, że postawa uczniów podczas lekcji szkolnej powinna być zarówno receptywna, jak i produktywna, kontemplacyjna i aktywna. Momenty kontemplacji przechodzi podczas wykładu, opowiadania w przeżyciach religijno-moralnych, estetycznych, patriotycznych i społecznych. Zaś momenty produktywne przeżywa uczeń w pracy samodzielnej, w wysiłkach twórczych w rozwiązywaniu problemów, sytuacji realnych, stwarzanych przez nauczyciela w szkole i w odpowiedziach na wszelkiego rodzaju pytania zadawane mu przez nauczyciela.

Zgodnie zatem ze współczesnymi zasadami nauczania, opartymi na klasycznych stopniach formalnych Herbarta Jana i Dewey'a Jana, dla których podłożem twórczym stały się osiągnięcia psychologiczno-dydaktyczne ich wielkich poprzedników Arystotelesa, Komeńskiego i Pestalozziego, schemat lekcji szkolnej przechodzi przez pięć stopni formalnych. Punktem wyjścia jest synkretyzm rzeczywistości aktualnego zawsze prądu życia, po którym następuje określenie problemu, sytuacji realnej, pewnej trudności do wyjaśnienia i rozwiązania. W następnym punkcie wzbudza się zainteresowanie się potrzebą tego zagad-

nienia, po czym jest podejmowanych szereg próbnych czynności ze strony uczniów w związku z powstałą trudnością, celem jej usunięcia. Gdy ich wysiłki są daremne, wkracza w końcu nauczyciel z czynnością przystosowaną, którą rozwiązuje problem i stwarza sytuację idealną¹¹).

Po tym dłuższym wstępie, w którym poddano szczegółowej analizie wszystkie stopnie formalne jednostki metodycznej, spróbujmy na podstawie ich struktury ułożyć schemat pięciostopniowy w prakatechezie Chrystusa o Mesjaszu, którą odbył ze Samarytanką koło Sychar, w okresie powielkanocnym pierwszego roku Swej publicznej działalności.

Punktem wyjścia jest tu synkretyzm życiowy. Uczniowie mianowicie poszli do miasta po żywność, a Nauczyciel siedzi zgłodniały przy studni Jakubowej. Niebawem przychodzi niewiasta po wodę. „Daj mi pić“ (Jan 4, 7), rzecze do niej Jezus. „Jakże ty będąc Żydem, prosisz pić u mnie, niewiasty samarytańskiej“ (4, 9), odpowiada niewiasta. Z kolei stwarza Nauczyciel sytuację realną, daje problem do rozwiązania. „Gdybyś ty poznała dar Boży i kto jest, co ci mówi: Daj mi pić, tybyś go raczej poprosiła, a on dałby ci wody żywej“ (4, 10).

Potrzeba i zainteresowanie się człowiekiem, którego spotkała, oraz tajemniczą wodą, o której mówił, wzrasta u Samarytanki i do najwyższego dochodzi natężenia po dalszych słowach Chrystusowych: „Každy, kto pije z tej wody, znów będzie pragnął, lecz kto napije się wody, którą ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki“ (4, 14). Odpowiada bowiem natychmiast samorzutnie: „Panie! daj mi tej wody, abym nie pragnęła i czerpać tu nie przychodziła“ (4, 15). Gdy zaś poznała, że Jezus jest prorokiem, gdyż odkrył jej tajne grzechy, występuje z nową potrzebą dowiedzenia się, gdzie należy Boga chwalić, w Jeruzalem, czy na górze Garizim? Przy końcu rozmowy wyłania się u niej nowa potrzeba, zainteresowanie się tajemniczą osobą mającego przyjść Mesjasza.

Samarytanka używa też jako uczennica czynności próbnych do rozwiązania trudnej sytuacji, w której się znalazła. Co to za dar Boży, który spotkała? Co za woda ku żywotowi wiecznemu? W swych dociekaniach popeliła kilka błędów, na które Nauczyciel zezwala. Oto perswaduje Mu: „Panie, i czerpać czym nie masz, a studnia jest głęboka, skądże więc masz wodę żywą?“ (4, 11)... „Czy większy jesteś, niż ojciec nasz Jakub?“ (4, 12). „Panie! daj mi tej wody, abym nie pragnęła

¹¹) John Dewey, *Jak myślimy (How we think)*. Tłum. Z. Bastgen, Lwów, p. 109—128; Z. Mysłakowski, *Nauczanie żywe a podręcznik szkolny*, Lwów 1936.

i czerpać tu nie przychodziła" (4, 15)... „Ojcowie nasi chwalili (Boga) na tej górze, a wy powiadacie, że Jeruzalem jest miejsce, gdzie chwalić potrzeba" (4, 20).

Wszystkie próby niewiasty rozwiązania problemu okazały się czynnościami nie celowymi i dlatego w tok „katechezy“ wkracza z czynnością przystosowaną Sam Nauczyciel. Gdy bowiem Samarytanka oświadczyła, że czeka na Mesjasza i na Jego objawienie, rzecze jej Jezus: „Jam jest, który mówię z tobą“ (Jan 4, 26).

Dialogowa forma katechetyczna, zastosowana w rozmowie z niewiastą Samarytańską obfituje, jako szkic religijno-dydaktyczny, w momenty intelektualistyczne i przeżyciowe, naprowadzające i wyjaśniające, indukcyjne i dedukcyjne. Obydwaj partnerzy przygodnego procesu nauczania biorą w nim intensywny udział i odnoszą z niego obopólny pełny sukces. Nie tylko bowiem Samarytanka uwierzyła w Chrystusa, ale również z miasta Sychar „wielu Samarytanów uwierzyło weń dla słowa niewiasty, świadczące: że mi wszystko powiedział, com tylko uczyli" (Jan 4, 39).

Szereg innych indywidualnych i ogólnych prakatechez Chrystusa możnaby w powyższy sposób zanalizować. We wszystkich zaś przewodzi indukcja w niezrównanych opowiadaniach, przypowieściach, przykładach z przyrody i życia społecznego i indywidualnego, oparta na nadprzyrodzonej znajomości przepastnych głębin psychiki ludzkiej i na treściach Pisma Świętego.

Indukcję uzupełnia dedukcja. Paradoxy Kazania na górze, najpiękniejsze ziarna nauki ewangelicznej, często nie w sensie literalnym, ale duchowym rozumiane, oraz inne maksymy, przekazane w mowach Chrystusowych szczególnie przez św. Mateusza i św. Jana, wykazują najwięcej treści dedukcyjnej. Wystarczy dla przykładu przytoczyć ich kilka, aby się zorientować, jaką one spełniają rolę pod aspektem dydaktycznym. „Kto miłuje duszę swą, traci ją, a kto nienawidzi duszy swojej na tym świecie, ku żywotowi wiecznemu zachowa ją" (Jan 12, 25); „Kto nie jest ze mną, przeciw mnie jest, a kto nie zgromadza ze mną, rozprasza" (Łk 11, 23); „Wy jesteście solą ziemi. A jeśli sól zwietrzeje, czym solona będzie. Na nic się więcej nie przyda, jeno aby była precz wyrzucona i podeptana przez ludzi" (Mt 5, 13); „Jam jest światłość świata: kto za mną idzie, nie chodzi w ciemności, ale będzie miał światłość żywota" (Jan 8, 12) itd.

Pod szatą kilku słów czy zdań magazynuje dedukcja w maksymie, czy definicji wielkie niekiedy bogactwo wiedzy i czyni człowieka przez

utrwalenie jej w pamięci językowej, słownej stałym posiadaczem wiedzy i jej wiernym propagatorem. W ten sposób dokonuje się psychologiczne sprzężenie jednostki z prawdą, zasadą religijną, która w skomplikowanym prądzie codziennego życia utrzymuje ją ustawicznie na drodze, zdeterminowanej do ostatecznego celu. Przystwojonej pamięci i zasymilowanej maksymy wiary, ujętej w ramy formuły dydaktycznej nie zastąpią ani wykłady (poglądy) ani rozumowania ani przeżycia i nawet same czyny religijne, choćby były często powtarzane. Wszystkie bowiem są przejawami przejściowymi płynącego wciąż życia, które z czasem pogrąża się w nieświadomości. Stąd rozumiemy jasno, dlaczego dydaktyczna forma dedukcji znalazła też odpowiednie miejsce w metodzie „jedynego Nauczyciela“.

Bezpośredni kontakt ze słuchaczami utrzymywał On za pomocą pytań. Jedne z nich były sprawdzające. Ich celem jest pobudzić uczniów do współpracy z nauczycielem i przekonać się, czy uczniowie go słuchają i rozumieją. Czynił to również Pan Jezus pod Cezareą Filipową. Już wiele razy słyszeli Apostołowie z ust Mistrza, że jest Mesjaszem, Synem Bożym, a te słowa potwierdzały liczne cuda, których byli świadkami. Chcąc doświadczyć ich wiary i owoców Swej nad nimi pracy, zapytał ich: „A wy kim mnie być powiadacie? Odpowiadając Szymon Piotr, rzekł: Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego“ (Mt 16, 15—16).

Drugie pytania były egzaminacyjne. Pewien np. faryzeusz postawił Jezusowi pytanie, co ma czynić, by dostąpić żywota wiecznego? „A on rzekł do niego: W Zakonie co napisane? jakże czytasz? On odpowiedziałwszy rzekł: Będiesz miłował Pana, Boga twego, z całego serca twego i z całej duszy twojej i ze wszystkich sił twoich i z całej myśli twojej, a bliźniego twego, jako samego siebie. I rzekł mu: Dobrześ odpowiedział; to czyn, a będziesz żył“ (Łk 10, 25—28).

Inne pytania były naprowadzające. Zwykle wymagają one wielkiego wysiłku od ucznia, który musi skupić uwagę, aby rozwiązać dane mu w nich zagadnienie. Boski Nauczyciel wymagał przy nich niekiedy największych do pokonania trudności wysiłków. Faryzeuszom np., którzy chcieli Go pochwycić na słowie, takie postawił pytanie: „Co sądziecie o Chrystusie? Czym jest synem? Rzekli mu Dawidowym. Rzekł im: Jakże tedy Dawid w duchu zowie go Panem, mówiąc: Rzekł Pan Panu memu: Siądź po prawicy mojej, aż położę nieprzyjaciół twoich pod nóżkiem nóg twoich? Jeśli tedy Dawid zowie go Panem, jakże jest synem jego? A żaden nie mógł mu odpowiedzieć słowa“ (Mt 22, 42—46).

Jeszcze inne pytania były retoryczne: one ożywiają mowę i czynią ją bardziej bezpośrednią. Polecając np. wielką ufność w modlitwie względem Pana Boga, zwraca się Zbawiciel z takim zapytaniem do Swych słuchaczy: „Któryż z was, jeśli by go prosił syn jego o chleb, poda mu kamień? Albo jeśli prosi o rybę, poda mu węża?” (Mt 7, 10).

Chrystus Pan doceniał także w nauczaniu znaczenie częstego powtarzania omówionego już przedmiotu. Często np. uczył o obowiązku i konieczności wiary, pokory, modlitwy i bojaźni przed Bogiem. Wiele też razy powraca do nauki o rzeczach ostatecznych.

Jeszcze godne uwagi w metodzie nauczania Chrystusa są te cechy, że formę podającą, wykładową, zmieniał na dialogową, pytającą, i na metodę form połączonych i na odwrót. Nauczał przy tym krótko, prosto i poglądowo, w tonie miłym i pociągającym, w atmosferze radosnego spojrzenia na świat i życie, tak, że nawet nieżyczliwi Mu Nazaretanie „przyświadczeni mu i dziwili się wdzięcznym słowom, które wychodziły z ust jego“ (Łk 4, 22). Do nauki przygotowywał się modlitwą i odbywał ją z świętą powagą, godnością i dokładnością, z poczuciem posłannictwa, po myśli słów Ewangelii: „Żaden, który rękę swą przykładą do pługa, a ogląda się wstecz, nie jest sposobny do królestwa Bożego“ (Łk 9, 62).

Kalwaria

Ks. JÓZEF DAJCAK

MISTYKA HEBRAJSKA U Św. PAWŁA I W APOKALIPSIE Św. JANA

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na pewien problem, na ogół nieznaną, a jednak mający niezmiernie znaczenie dla egzegezy Pisma św. Jest nim starożytna tradycja mistyczna hebrajska.

Dlaczego szukać rozwiązania różnych zagadnień, związanych z egzegezą Nowego Testamentu, w pojęciach mitologiczno-religijnych babilońskich i hellenistycznych, skoro można je znaleźć jedynie na tym gruncie, na którym księgi Nowego Testamentu powstały, t. zn. w rozległej tradycji hebrajskiej, a szczególnie w tradycji mistycznej? Nieuwzględnianie tej tradycji prowadzi do interpretacji całkiem błędnych, do których należą np. interpre-

tacja pochodzenia i znaczenia liczb świętych i symbolów w Apokalipsie św. Jana przez O. Allo, O. P., w jego komentarzu do tej księgi ¹⁾.

Co należy rozumieć przez mistykę hebrajską? O. Lagrange, O. P., w swym dziele „Le judaïsme avant Jésus-Christ“ ²⁾ stwierdza istnienie u Żydów za czasów Chrystusa pewnego nauczania ezoterycznego, zastrzeżonego dla wtajemniczonych. Mówi o nim Miszna (Chagiga II, 1). Nauczanie to koncentrowało się głównie dokoła dzieła Stworzenia (ma'asêh berêšith) i wizji Ezechiela (merkâbâh). Zajmowali się nim Esseńczycy. O. Lagrange tę tajną naukę określa jako mistykę, wzgl. teologię sekretną. To określenie O. Lagrange'a, w odniesieniu do mistyki hebrajskiej starożytnej jest całkiem słuszne. Ponieważ jednak nauczanie to opierało się na metodzie symbolicznej, należałoby dodać, że mistyka hebrajska starożytna była to teologia sekretna symboliczna.

Owa tajna nauka hebrajska zawiera liczne transcendentalne i nadprzyrodzone prawdy, odnoszące się do Boga i Mesjasza, wyrażone symbolicznie. Prawdy te w pojęciu mistyki hebrajskiej są przedmiotem wiary. Nazywa je ona „Tajemnicami wiary“ (w Zoharze: rászá dimhêmûnthâ, po hebrajsku: sôd ha'emûnâh, po łacinie: mysterium fidei ³⁾).

Tradycja misyjczna hebrajska nazywa się po hebrajsku: Qabbâlâh. Co znaczy to słowo? Słowo to pochodzi od rdzenia *qbl* (Piel), „otrzymywać, odbierać, przyjmować“, tzn. pewną naukę, wzgl. prawdę. Pojęciem korelatywnym do *qabbêl* jest słowo *mâsar* (Qal), „przekazywać“, tzn. pewną prawdę. Te pojęcia korelatywne były dobrze znane św. Pawłowi (I Cor. 11, 23). Rzeczownik zatym *Qabbâlâh*, pochodzący od czasownika *qabbêl*, oznacza „tradycję otrzymaną, wzgl. przyjętą“ (traditio recepta), tzn. tradycję, otrzymaną od Mojżesza i proroków, a pochodzącą z objawienia Bożego. Rzeczownik zaś *Massôreth* (Masora) oznacza „tradycję przekazaną“. Mistycy żydowscy uważają mistykę hebrajską

¹⁾ E. B. Allo, L'Apocalypse, Paris, 1921, str. XXXI—XXXVI.

²⁾ M. J. Lagrange, Le judaïsme avant Jésus-Christ, Paris, 1931, str. 427-429.

³⁾ Proszę zwrócić uwagę na odmienny sens, jaki to wyrażenie (mysterium fidei) posiada w I Tim. 3, 9, a w formie konsekracji wina we Mszy św. W pierwszym wypadku ma ono sens ogólny, w drugim zaś ma ono sens ściśle zdeterminowany. Podobnie ściśle zdeterminowany sens miewa ono w mistic hebrajskiej. Wyrażenie to nie znajduje się w żadnej z form konsekracji, przekazanych nam w Ewangeliach i u św. Pawła.

Qabbâlâh, za świętą, nazywając ją Qabbâlâh qedoszâh, wzgl. „la santissima Cabala“. Księgę zaś Zohar, która jest głównym kodeksem tej tradycji mistycznej, nazywają Zôhar haqâdôsz (święty Zohar)⁴⁾.

W księgach Nowego Testamentu znajduje się mnóstwo elementów z literatury talmudycznej i literatury midraszów. Dowodem tego jest pomnikowe dzieło Strack'a i Billerbeck'a: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*⁵⁾. Dlatego nie powinno nas dziwić twierdzenie niektórych autorów, że w księgach Nowego Testamentu znajduje się również mnóstwo elementów mistycznych, albo, jak oni się wyrażają, kabalistycznych. Tak bowiem faktycznie jest. I fakt, że w księgach Nowego Testamentu istnieje wielkie mnóstwo owych pierwiastków mistycznych, jest jednym z dowodów na to, że za czasów Chrystusa Pana i w wieku apostołskim istniała u żydów rozległa tradycja sekretna, zwana „Qabbâlâh qedôszâh“, tradycja mistyczna, mająca za cel i przedmiot Boga i Mesjasza. Nie mogła ona nie być znana apostołom. Analiza listu św. Pawła do Żydów i Apokalipsy św. Jana wykazuje, że ci dwaj apostołowie tę tradycję znali najlepiej.

Problem tej tradycji mistycznej i jej stosunku do Pisma św. jest bardzo obszerny. Nie można więc w niniejszym artykule poruszyć wszystkich punktów styčných pomiędzy starożytną mistyką hebrajską a księgami Nowego Testamentu. Wskażę tylko na kilka najbardziej charakterystycznych.

NIEBIESKA JEROZOLIMA I PRZYBYTEK ŚWIĘTY.

Wspólną księgom Nowego Testamentu i mityce hebrajskiej jest typiczno - analogiczna interpretacja Niebieskiej Jerozolimy i Przybytku świętego z jego sprzętem, personelem i kultem. Według starohebrajskich pojęć mistycznych Przybytek Mojżeszowy ze swoim sprzętem, personelem i kultem jest symbolem i typem rzeczy niebieskich, niewidzialnych⁶⁾. To, co jest w niebie, nadzmysło-

⁴⁾ Księga ta wyszła na światło dzienne w w. XIII. Zawiera jednak niewątpliwie tradycje starożytne. Pierwszy druk: 1558—60.

⁵⁾ München, 1922—1928.

⁶⁾ R. Bechai z Saragossy (w. XIII/XIV): *Biûr 'al ha-Thôrâh*, Wenecja, 1566, fol. 109 b (ad Ex. 25, 9). Zohar, II, fol. 140 b.

we i niewidzialne, mistyka hebrajska przedstawia sobie w obrazach, wziętych z Przybytku świętego i Świątyni. A więc, jak na ziemi istnieje Przybytek święty (później Świątynia), Przybytek ziemski, tak i w niebie istnieje Przybytek święty, Przybytek niebieski, będący antytypem pierwszego. Kiedyś z „Nową Jerozolimą“, zstępującą od Boga z nieba, zstąpi na ziemię i „Przybytek niebieski“. Mamy tutaj analogię z Apokalipsą św. Jana (3, 12; 21, 2, 10), z tą tylko odmianą, że mistyka hebrajska, nie pomijając wcale miasta Jeruzalem, kładzie większy nacisk na Przybytek święty⁷⁾. W Apokalipsie św. Jana mamy aluzję do Przybytku świętego w rozdziale 3, 12; 11, 19; 21, 3.

W Przybytku ziemskim istnieje miejsce najświętsze, „Święte Świętych“; podobnież i w Przybytku niebieskim istnieje: „Sancta Sanctorum“. Na ziemi istnieje Najwyższy Kapłan; podobnież i w niebie istnieje Arcykapłan, którego obrazem i typem jest Arcykapłan ziemski⁸⁾. O Arcykapłanie niebieskim czytamy słowa następujące: „Nikt inny nie może wejść do „Świętego Świętych“ w niebie, jak tylko ten, który posiada imię (atrybut) „Łaska“ — (Chesed)⁹⁾. On jeden tylko wstępuje do „Świętego Świętych“, On, który uszczęśliwia Oblubienicę i uświęca najwewnętrzniejszą część „Świętego Świętych“, zwaną Syjonem“¹⁰⁾.

Te same idee mistyczne na temat Przybytku świętego, ziemskiego i niebieskiego, oraz Arcykapłana ziemskiego i niebieskiego wypowiada św. Paweł w liście do Żydów, w rozdziałach 7, 8, 9, 10. Bardzo charakterystyczną myśl wypowiada on w związku z Arcykapłanem niebieskim w 9, 11—12 i 9, 24—28. Arcykapłanem niebieskim, posiadającym atrybuty Boskie i na tej podstawie posiadającym prawo wstępu do niebieskiego Sancta Sanctorum, jest Chrystus, Syn Boży. On właśnie, będąc Bogiem i Człowiekiem,

⁷⁾ Zohar, Exodus, fol. 108 b; 252 a; 255 a. Jean de Pauly, Sepher ha-Zohar (Le livre de la Splendeur), Paris, 1906—1911, t. III, str. 428; t. IV; str. 254 i 257.

⁸⁾ Zohar III (Leviticus), fol. 34 a. De Pauly, t. V, str. 90.

⁹⁾ „Chesed“, Łaska, jest czwartym z rzędu w całym systemie dziesięciu, a pierwszym z rzędu w systemie siedmiu t. zw. niższych Światel (Sephirôth tachtônôth), czyli atrybutów Boskich. W mistyce hebrajskiej starożytnej wszystkie Światła (3 wyższe i 7 niższych) utożsamiają się z Bogiem i są nieoddzielne jedno od drugiego.

¹⁰⁾ Zohar III (Deuteronomium), Idra zutta, fol. 296 a. De Pauly, t. VI, str. 119.

wstąpił, i to tylko raz jeden, poprzez Przybytek mistyczny, „nie ręką uczyniony, to jest nie tego stworzenia“, do niebieskiego Sancta Sanctorum, prawem własnej krwi, przelanej za grzechy ludzkie, dokonując w ten sposób odkupienia wiekuistego.

Z niebieskim Przybytkiem świętym łączy się ściśle pojęcie „Ołtarza górnego“, wzgl. „Ołtarza niebieskiego“. Mistyka hebrajska wspomina o „ołtarzu ziemskim“ i jego antytypie, „Ołtarzu górnym, wzgl. niebieskim“, który znajduje się przed „Tronem Majestatu“. To pojęcie „Ołtarza niebieskiego“ przeziara i w Apokalipsie św. Jana w 6, 9; 8, 3; 9, 13; 14, 18; 16, 7 i 8. Tak w 8, 3 jest mowa o złotym ołtarzu, który znajduje się przed Tronem, a w 9, 13 o ołtarzu, który się znajduje przed obliczem Boga.

Do tego samego zakresu starohebrajskich pojęć mistycznych, koncentrujących się dokoła Przybytku świętego, należy zapewne także pojęcie „Ołtarza górnego“, „sublime Altare ante conspectum Divinae Maiestatis“ w Kanonie Mszy św.¹¹⁾.

CZŁOWIEK NIEBIESKI (Homo coelestis)

W I Cor. 15, 47—49 mówi św. Paweł o Człowieku niebieskim. Louis Ginzberg widzi w tym tekście św. Pawła rabinistyczną tradycję o Człowieku niebieskim i twierdzi, na podstawie analizy tego tekstu i porównania z Bereszith Rabbâ VIII 1, że św. Paweł tradycję tę czerpie bezpośrednio z nauki rabinistycznej, a nie z nauki Filona z Aleksandrii¹²⁾. Mistyczną tradycję o Człowieku niebieskim w tekście św. Pawła widzi również D. P. L. B. Drach¹³⁾.

W mistyce hebrajskiej „Człowiek niebieski“ nazywa się „Adam dil'êlâ“, „Adam 'illââh“, „Adam qadmôn“ (Homo primus, antiquus). U Filona nazywa się on „genikós“, wzgl. epouránios anthropos“. (De allegoriis, I, XII). Przeciwnieństwem „Człowieka niebieskiego“ jest „człowiek ziemski“, „homo terrestris“ (âdâm dil-thattâ).

¹¹⁾ Aniołem świętym, który ma Najśw. Ofiarę przenieść przed Tron Majestatu, jest archanioł Gabriel, który w mistyce hebrajskiej pełni rolę pośrednika między Bogiem a ludźmi.

¹²⁾ The Jewish Encyclopaedia, New York, t. I, 1901, art. „Adam Qadmon“, str. 18.

¹³⁾ La Cabale des Hébreux, Rome, 1864, str. 70.

Nauka o „Człowieku niebieskim“ stanowi jedną z głównych podstaw mistyki hebrajskiej. Początki tej nauki znajdują się już w najstarszej mistyce hebrajskiej, gdzie termin „Człowiek niebieski“ ma inne znaczenie, aniżeli w mistyce hebrajskiej późniejszej. W starożytnej mistyce „Człowiek niebieski“ jest to Bóg sam, a „człowiek ziemski“ jest jego podobieństwem. W „człowieku niebieskim“ łączą się jednak pojęcia Boga i człowieka równocześnie. W Zoharze nazywa się on „Atiqâ d'jômîn“. Termin ten wzięty jest z Dan. 7, 9 (Vulgata: „Antiquus dierum“). U Filona „Człowiek niebieski“ ma znaczenie nieco inne. Filon aplikuje pojęcie „Bóg - Człowiek“ nie do Boga samego, lecz do pierwszej kreacji Boskiej, która jest Bogu prawie równa: jest to „pierwszy Syn Boży“, medium, z którego pomocą świat został stworzony¹⁴).

„Człowiek niebieski“ w myśl Berêszith Rabbâ (VIII, 1) jest to Mesjasz, którego Duch unosił się nad wodami (Gen. 1, 2), ten sam Duch Boży, o którym mówi Izajasz (11, 2). W tradycji rabinistycznej nazywa się on „pierwszym, a raczej pierwotnym Człowiekiem“ (Adam Qadmon), ponieważ istniał przed stworzeniem świata. Św. Paweł nazywa go „drugim Człowiekiem“ (homo secundus, Adam novissimus), podczas gdy pierwszego człowieka na ziemi, Adama, nazywa on „pierwszym człowiekiem“, „homo primus“; (mystyka hebrajska nazywa go âdâm rischôn w odróżnieniu od âdâm qadmôn), ponieważ pojawił się pierwszy na ziemi. „Człowieka niebieskiego“ zaś nazywa św. Paweł „drugim Człowiekiem“, ponieważ pojawił się na ziemi dopiero później, a także dlatego, że pod względem ciała pochodzi On z potomstwa pierwszego człowieka Adama¹⁵).

Księga Zohar, gdzie „Człowiek niebieski“ jest nazwany także „Zê'r anpîn“ (Mikroprósopos), charakteryzuje Go, jako istotę, należącą równocześnie do nieba i do ziemi, złożoną z pierwiastka niebieskiego i ziemskiego, Boskiego i ludzkiego, niematerialnego i materialnego, na wzór człowieka, złożonego z duszy i ciała. Zasiada On, w postaci „jakoby Człowieka“, na Tronie w wizji Ezechiela (1, 26). Jest to Człowiek, który jest syntezą wszystkich Imion Bożych, Człowiek, który zamyka w sobie wszystkie światy nad-

¹⁴) S. A. Horodezky, Encyclopaedia Judaica, Berlin, t. I, 1927, art. Adam Qadmon, col. 783—784.

¹⁵) L. Ginzberg. The Jewish Encyclopaedia, t. I, art. Adam Qadmon, str. 181.

ziemskie i ziemskie, Człowiek, który zawiera w sobie wszystkie tajemnice (râzin), nawet te, które istniały przed stworzeniem świata¹⁶).

W „Siphrâ di-Tz'ni'ûthâ (Liber Mysteriori¹⁷) czytamy o „Człowieku niebieskim“: „Jest napisano: „Uczyńmy człowieka...“. Nie jest napisano: „Uczyńmy tego człowieka“ (ha-adam); lecz: „Uczyńmy człowieka“ (adam), by nie objać tym określeniem „Człowieka niebieskiego“ (âdâm dil'êlâ), który uformowany jest z Imienia pełnego“. „Imieniem pełnym“ są tutaj cztery litery Imienia Bożego „J H W H“¹⁸).

W teŹ samej „Księdze Tajemnicy“, w rozdziale 5, znajduje się wariant, w którym jest wzmianka o „Człowieku - Bogu (Adam-Jehowah), w związku z eksplikacją tekstu Is. 2, 11: „Et exaltabitur Dominus (Jehowah) solus in die illa“. Czytamy tam: „I gdyby nie ze względu na Człowieka-Boga (Adam-Jehowah), nie ostałby się świat, lecz wszystko zostałoby zniszczone“¹⁹).

SZABAT NIEBIESKI (sabbatismus). W liście do Żydów (4, 9) znajdujemy wyrażenie „sabbatismus“, w tekście greckim: sabbatismós. Prof. Delitzsch w swym hebrajskim przekładzie Nowego Testamentu wyraz ten tłumaczy przez „m'nûchath szabbâth“²⁰). Tłumaczenie hebrajskie anonimowe ma: „szabbathôn“²¹). To słowo u św. Pawła oznacza ów pokój i odpoczynek wiekuisty, którym Bóg „odpoczywa“ po sześciu dniach stworzenia. Jest to ten sam pokój i odpocznienie Boże, o którym mówi Autor natchniony w Ps. 94, 11: „Non introibunt in requiem meam“ (są to słowa Boga, który grozi krnąbrnym i zatwardzialego serca, iż nie wejdą do Odpocznienia Jego). Symbolem i typem tego wiekuistego pokoju jest dzień Szabatu, którego cechą istotną jest odpoczywanie po pracach i trudach tygodnia, oraz zatopienie się w Bogu. Św. Jan czyni aluzję do tego błogosławionego pokoju w Apokalipsie (14, 13): „Beati mortui, qui in Domino moriuntur! Amodo iam, dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis“ (Ad Hebr. 4, 10: „...requievit ab operibus

¹⁶) Zohar III, Idra rabba, fol. 135 a. De Pauly, t. V, str. 354.

¹⁷) Księga ta jest najstarszą i najtrudniejszą w Zoharze.

¹⁸) Zohar II (Exodus), fol. 177 b. De Pauly, t. IV, str. 142.

¹⁹) Zohar II, fol. 179 a.

²⁰) B'rith châdâszâh, London, 1937.

²¹) Ha-B'rith ha-châdâszâh al pî ha-Masziach, London, 1934. Cfr. Is. Salkinson-Chr. D. Ginzburg, B'rith châdâszâh, Wien, 1891.

suis“). Miejscem wiecznego odpoczynku jest niebo. Ziemia Obiecana, cel i miejsce odpoczynku Izraela po trudach wędrówki synajskiej, jest symbolem i typem krainy niebieskiej i jej wiekuistego pokoju.

Również i w mistyce hebrajskiej starożytnej spoczynek szabatni jest symbolem i typem odpoczynku niebieskiego. Tak np. w Zoharze II, fol. 92 b jest mowa o tym, iż Szabat jest obrazem krainy niebieskiej, gdzie nie ma zapomnienia, lecz istnieje wiekuista pamięć²²⁾. W tej samej księdze czytamy, iż Ziemia Obiecana symbolizuje krainę niebieską, gdzie ogląda się Majestat Boski²³⁾.

Co więcej, tę ideę, według której Szabat jest symbolem odpoczynku wiecznego, spotykamy w dzisiejszej hebrajskiej liturgii paschalnej. W „Seder haggadah szel Pesach“, w związku z „kielechem błogosławieństwa“ (kôs b'râklâh) recytuje się w dzień Szabatu następującą modlitwę: „Oby Bóg miłosierny pozwolił nam odziedziczyć (zasłużyć sobie na) dzień, który cały jest Szabatem i odpocznieniem w żywocie wiecznym. Oby Bóg miłosierny pozwolił nam odziedziczyć (zasłużyć sobie na) dzień, który jest cały dobry, dzień, który jest cały długi (nieskończony), dzień, w którym sprawiedliwi odpoczywają ukoronowani i radują się w światłościach Szekiny“²⁴⁾.

SIEDEM DUCHÓW BOŻYCH (Septem Spiritus Dei). W Apokalipsie św. Jana „Siedmiu Duchów Bożych“ nie należy utożsamiać z „siedmiu aniołami“ siedmiu kościołów (1, 20) i z „siedmiu aniołami“, stojącymi przed obliczem Boga (8, 2). Już Alcazar odróżnia „Siedem Duchów Bożych“ od „siedmiu aniołów“: „In Apocalypsi Spiritus ab angelis manifeste distinguuntur“²⁵⁾. I rzeczywiście, tak w Apokalipsie św. Jana, jak i w mistyce hebrajskiej „Siedem Duchów Bożych“ odróżnia się od „siedmiu anio-

²²⁾ Zohar II, Sitrê Thôrâh, fol. 92 b. De Pauly, t. III, str. 596.

²³⁾ Zohar II, fol. 95 a. De Pauly, t. III, str. 571.

²⁴⁾ London, 1950, str. 40. Proszę zwrócić w tej modlitwie uwagę na owe dwa pojęcia „odpoczynku“ i „światłości“. Te same dwa pojęcia znajdujemy w IV księdze (Apokalipsie) Ezdrasza, rozdz. 2, 54—55: „requiem aeternitatis“ i „lux perpetua“. Krytycy tej księgi uważają te wiersze, jak również wstępne rozdziały, za późniejszy dodatek, pochodzenia chrześcijańskiego. Lecz czy zupełnie słusznie?

²⁵⁾ Lud. ab Alcazar, S. J., Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi, Lugduni, 1618, str. 114.

łów“. „Siedem Duchów Bożych“ tak w Apokalipsie św. Jana, jak i w mystyce hebrajskiej jest to jeden Duch Boży siedmioraki, Duch Króla Mesjasza.

W Apokalipsie św. Jana, w rozdz. I—V, mamy trzy święte siódemki, a mianowicie: „Siedem Duchów Bożych“ (Septem Spiritus Dei“) (w 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6), „siedem lamp gorejących“ (septem lampades ardentis), (w 4, 5) i „siedem oczu Baranka“ (septem oculi), (w 5, 6). W rzeczywistości jest to tylko jedna święta siódemka, ponieważ św. Jan „siedem lamp gorejących“ i „siedem oczu Baranka“ utożsamia z „Siedmiu Duchami Bożymi“ (cfr. 4, 5 i 5, 6). Lecz formalnie mamy trzy siódemki. Co do pojęcia „siedmiu oczu“ w trzeciej siódemce, to św. Jan łączy je z pojęciem „rogów“. Co oznacza to ostatecznie pojęcie? Uważam, że pojęcie to nie jest pojęciem istotnie odrębnym od pojęcia „siedmiu oczu“. Jest ono pojęciem pokrewnym i łączy się ściśle z poprzednim. Pojęcia „siedem oczu“ i „siedem rogów“ tworzą jedno pojęcie parzyste, jakkolwiek nie jest to tautologia.

Co oznacza tuż róg? Jakkolwiek baranka czy jelenia nie można sobie wyobrazić bez rogów, to w Apoc. 5, 6 św. Jan nie na rogi chciał zwrócić uwagę, lecz na coś innego.

Pojęciu „róg“ odpowiada hebrajski rzeczownik „qeren“, plur. „qarnâjim“. Ale „qeren“ nie tylko oznacza „róg“, lecz także „promień słoneczny, wzgl. świetlny“²⁶⁾. „Qeren“ może oznaczać także „błysk, połysk, odbłask“. Pochodzi bowiem od pierwiastka qrn, który w Ex. 34, 29—30 znaczy „świecić się, błyszczeć“. W mistycznym „Midrasz Alpha Betha de-Rabbi Aqiba“ (recenzja A) czytamy, iż w niebieskim Gan-Eden „rogi chwały“ (qarnê hôd) zdobią głowy sprawiedliwych. August Wünsche w swoim tłumaczeniu tego Midraszu, w uwadze do słów „rogi chwały“ (Hörner der Pracht) wyjaśnia: „promienie (Strahlen)“²⁷⁾. W Apoc. 5, 6 zatem wyrażenie „siedem rogów“ może bardzo dobrze oznaczać promienie wzroku, względnie blask oczu Baranka, tym więcej, gdy uwzględnimy to, że w księdze „Idra rabba“, „Starzec Najświętszy“ (‘Atiqâ d’jômîn) blaskiem swoich oczu zapala siedem lamp gorejących, które znajdują się przed Tronem. Uważam zatem, że wyrażenia „siedem rogów“ i „siedem oczu“ Baranka tworzą jedno wyrażenie

²⁶⁾ J. Buxtorf, Lexicon hebraicum et chaldaicum, Glasgae, 1824.

²⁷⁾ A. Jelinek, Beth ha-Midrasch, Leipzig, 1853—1878, tom III, 12—49. August Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, t. III. Vide pag. 239.

parzyste. Wyrażenia parzyste (zûgê millîm) są ważną cechą literatury biblijnej i kananejskiej²⁸⁾.

Te same trzy święte siódemki znajdujemy w traktacie „Idrâ rabbâ q'diszâ“. Wszystkie te trzy siódemki skupia w sobie „Starzec Najświętszy“ (Antiquus dierum).

„Starzec Najświętszy“ posiada „siedem oczu Jehowy“, o których mówi prorok Zachariasz (5, 9: 4, 10). Lecz te „siedem oczu“ Idrâ Rabba interpretuje jako jedno oko o siedmiu przymiotach. Oko to nazywa się: 1. oko otwarte, 2. oko wysokie, 3. oko święte, 4. oko Opatrzności, 5. oko, które nie zasypia i nie śpi, 6. oko, które jest strażą wszystkiego, 7. oko, które jest ostoją wszystkiego²⁹⁾.

O Oku tym czytamy, że „gdyby Oko to zamknęło się na jedną chwilę, nie by się nie ostało“. „Błogosławiona cząstka tego, na kim Oko to spocznie“.

Oko „Starca Najświętszego“ posiada „białość“ (blask), która przewyższa wszelką „białość“ (blask). Blask tego Oka posiada trzy odcienie, przy pomocy których Oko to zapala siedem świateł Świecznika niebieskiego (Menorah), znajdującego się przed Tronem. Te światła Menory niebieskiej nazywają się: Hôd (Chwała), Hâdâr (Majestat), Chedwâh (Radość), Necach (Zwycięstwo), Chesed (Łaska), Tiphareth (Piękność); siódma światłość, t. zw. Światłość środka, w tym tekście, nie ma specjalnej nazwy³⁰⁾. W Apokalipsie, w siedmiorakiej doksologii w 5. 12 i 7. 12. św. Jan zdaje się naśladować nazwy siedmiu Świateł

Tchnienie „Starca Najświętszego“ jest samym życiem. Od Niego pochodzi Duch żywota, zwany Duchem odpuszczenia grzechów (rûach ha-selîchâh), i Tchnienie (Duch), który ma natchnąć mądrością Syna Dawida. To drugie Tchnienie (Duch) ma spocząć na Królu Mesjaszu, stosownie do słów proroka Izajasza: „I spocznie na nim Duch Pański... (11, 2)“ Mowa jest o podwójnym Tchnieniu

²⁸⁾ U. Cassuto, *Biblical Literature and Canaanite Literature*, Tarbiz, Jerusalem, vol. XIV, No 1 (October, 1942), 1—10. -- Wyrażenie „Siedem Duchów Bożych i siedem gwiazd“ w Apoc. 5, 1 jest wyrażeniem parzystym analogicznym. „Siedem gwiazd“ w mistyce hebrajskiej symbolizuje siedem „Świateł Bożych“ (S'phîrôth). Owe „siedem gwiazd“ spotykamy już w „Księdze stworzenia“ (Sepher Jecirâh).

²⁹⁾ Zohar III, Idrâ rabba, fol. 150 a (str. 259 wydania wileńskiego z 1882). De Pauly, t. V, str. 340.

³⁰⁾ Zohar III, Idrâ rabba, fol. 129 b (str. 258, wydania wileńskiego z 1882). De Pauly, t. V., str. 340.

ze względu na dwoje nozdrzy, jakie posiada „Starzec Najświętszy“ (symbolizm antropomorficzny). Lecz Tehnienie to jest jedno.

Następuje dłuższa, nieco zawiła, eksplikacja tekstu Is. 11, 2 w związku z Ez. 57, 9 przez R. Jose'go, który ustala, iż w tekstach tych jest mowa o siedmiu Duchach Bożych: są to sześć Duchów Bożych, wymienionych w tekście Izajasza imiennie, i Duch Boży, wymieniony na czele tekstu, a stojący ponad owymi sześciu i zamykający je w sobie. Jest to jeden Duch, zamykający w sobie wszystkie. Siedem Duchów Bożych w tej eksplikacji odpowiada siedmiu stopniom Tronu Salomona (I Reg. 10, 19). Tron ten w rzeczywistości miał sześć stopni, a według tradycji Mesjasz ma zasiadać na siedmiu stopniach. Gdzie więc jest siódmy stopień? R. Jose wyjaśnia: „Sześć stopni jest to sześć Duchów Bożych, wymienionych w Is. 11, 2, a siódmym jest Duch Boży, który jest nad nimi“³¹⁾.

Widać stąd, że istniała za czasów Chrystusa Pana i w wieku apostołskim u Żydów tradycja o „siedmiu Duchach Bożych“, czyli o siedmiorakim Duchu Bożym, który miał spocząć i zamieszkać w Mesjaszu. Tę tradycję znał dobrze św. Jan. Znali ją również bardzo dobrze adresaci Apokalipsy, co wynika stąd, że św. Jan tego pojęcia „Siedmiu Duchów Bożych“ w żaden sposób nie wyjaśnia. Autentyczną, bo natchnioną interpretację tej tradycji podaje on nam w rozdz. I—V. Rozumiemy także, dlaczego św. Jan sprowadza pojęcie „siedmiu lamp“ i „siedmiu oczu“ do pojęcia „Siedmiu Duchów Bożych“. Owe „lampy gorejące“, i „oczy“ Baranka były tylko symbolem siedmiorakiego Ducha Bożego. Przez nacisk, jaki św. Jan kładzie na „Siedmiu Duchach Bożych“, które posiada Chrystus, jako Syn Człowieczy-Baranek, chce on podkreślić, iż Chrystus jest obiecany i oczekiwany od wieków Synem Dawida, Królem Mesjaszem.

SYSTEM „ŚWIATEŁ“ w Apokalipsie św. Jana. Trzy święte siódemki w Apokalipsie św. Jana: „Siedem Duchów Bożych“, „siedem lamp gorejących“ i „siedem oczu Baranka“, nie są to sió-

³¹⁾ Zohar III, Idra rabba, fol. 150 b (str. 260 wydania wileńskiego z 1882). De Pauly, t. V, str. 342—345. — Tę samą tradycję o „Siedmiu Duchach Bożych“, przytacza Gaon R. Eliasch z Wilna w komentarzu do „Siphra di - Tz'ni'utha“, Wilno-Grodno, 1820, fol. 11 ab. „Siedem Oczu Bożych“ nazywa on „Siedmiu Oczami Opatrzności“ (shebba ênajin d'aschgehûthâ) (fol. 9 b).

demki niezależne. Łączą się one ściśle z liczbą świętą „Trzy“, tworząc w ten sposób świętą liczbę „10“. Nie należy jednak w tym wypadku pojmować liczby „10“, jako sumy liczb „5“ i „7“ w sensie matematycznym. To nie jest suma matematyczna. Liczba „10“ wyraża w tym wypadku tylko ścisły i konieczny wzajemny związek mistyczny pomiędzy liczbami „5“ i „7“. Te dwie liczby zależą wzajemnie od siebie. Są to dwie liczby korelatywne. Jedna suponuje drugą. Związek wzajemny tych dwóch liczb świętych jest zaznaczony już przez to, że w rozdz. 1—5 mamy trzy święte siódemki (5 razy 7). Charakterystyczne przy tym jest to, że wszystkie trzy sprowadzają się do jednej „Siedem Duchów Bożych“).

Związek wzajemny tych dwóch liczb świętych, 3 i 7, jest bardzo wyraźny w rozdz. 1, 4. W wierszu tym jest zawarta święta liczba „5“, a mianowicie w wyrażeniu: „Qui est, et qui erat, et qui venturus est“. Zwrot ten jest eksplikacją świętego Imienia „J H W H“, które streszcza w sobie trzy formy, wzgl. czasy istnienia Boga: „hōweh w'hājāh w'jijeh“³²). Co do trzeciego członu, to św. Jan, pisząc: „et qui venturus est“, miał na myśli inne słowo na „qui erit“, wzgl. „futurus“, a mianowicie imiesłów — przymiotnik „bâ“ (jak w'ôlām ha-bâ, saeculum venturum), z sensem zasadniczym „przyjść“. I św. Jan, zdaje się, świadomie używa słowa „bâ“, żeby przez to napomknąć drugie przyjście Chrystusa. Uważam bowiem, że w. 4 odnosi się do Chrystusa. Twierdzenie to, jak zobaczymy w dalszym toku naszych rozważań, jest w harmonii z systemem dziesiętnym mistycznym, na którym opiera się symbolizm rozdziałów I—V. Zdania zatem w ww. 4 i 5, są to dwa zdania paralelne. W w. 4 Chrystus, jako Bóg-Mesjasz, jest określony w terminach symbolicznych mistycznych (według mistycznego schematu 3 i 7), a w w. 5 jest On określony swym imieniem historycznym.

³²) R. Bechais z Saragossy, *Biur al ha-Torah*, Wenecja, 1566, fol. 71 a, col. b: ad Ex. 3, 14: nazywa te trzy formy imienia Bożego „szlōsch hawājōth“. Lecz ta eksplikacja Imienia świętego znajduje się już np. w Targumie Jonatana (w. III/IV): ad Deut. 52, 50, i w Szemōth Rabba, par. 5. W tej eksplikacji świętego Imienia „J H W H“ ma swoje źródło tradycyjna wymowa tegoż Imienia, jako „Jehowah“. Jest to wymowa mistyczna, pierwotnie mniej znana, aniżeli wymowa gramatyczna „Jahweh“. W świecie chrześcijańskim jednak tradycyjną wymową była zawsze forma „Jehowah“, aż została wyparta przez wymowę szkolną „Jahweh“ (Eichhorn).

Tę samą eksplikację imienia „J H W H”, co w w. 4, znajdujemy w w. 8. To zdanie odnosi do Chrystusa Ludovicus Alcazar, opierając się na św. Grzegorz z Nazjanzu, Rufinie z Aquilei i i. Mówi on: „Assero tamen, in hoc versu sermonem esse de Christo”³³).

Pomijam symboliczno-teologiczne znaczenie „trzech egzystencji” Boskich (sz’lôsz hawâjôth), jakie one mają w mistyce hebrajskiej³⁴). Charakterystyczne w tym wypadku jest to, że święta liczba „3” redukuje się do świętej liczby „1”, w której się streszcza i zamyka.

W w. 8, na wstępie, czytamy słowa Chrystusa: „Ego sum Alpha et Omega, Principium et Finis...” Te same słowa słyszymy w w. 11, w ustach Syna Człowieczego. Wyrażenia „Alpha et Omega” i „Principium et Finis”, stojące w paraleli do eksplikacji świętego Imienia „J H W H”, są to trygramy mistyczne.

„Alpha et Omega” jest transkrypcją grecką hebrajskiego trygramu „Aleph-Taw”. Litery „Aleph-Taw” są skrótem słowa hebrajskiego „Emeth” (Prawda), które jest synonimem mistycznym imienia Bożego „J H W H”³⁵). „Emeth” składa się z trzech liter aleph, mem i taw. „Aleph jest pierwszą literą hebrajskiego alfabetu. — „Mem” (z uwzględnieniem liter grupy „Kamnephec”) jest dokładnie literą środkową w alfabecie, a „Taw” jest literą ostatnią³⁶). Te trzy litery słowa „Emeth” symbolizują początek, środek i koniec: Principium, Medium, Finis. Wyrażenie zatem „Principium et Finis”, będące skrótem „Principium, Medium, Finis”, nie jest niczym innym, jak eksplikacją wyrażenia „Alpha et Omega”. Wyrażenie „Principium et Finis” spotykamy już w traktacie „Idra rabba”. Sens, zawarty w tych trygramach, jest ten: Bóg (w Apokalipsie: Chrystus, Syn Boży) jest Początkiem, Centrum i Końcem wszystkiego. Trygram „Alpha et Omega”, oraz jego ekspozycja, „Principium et Finis” znajdują się w paraleli do trzech „hawâjôth”: „hajâh hôweh w’jihjeh”: „qui erat, et qui est, et qui erit (w Apokalipsie: et qui venturus est). U św. Jana w ekspozycji

³²) Lud. ab Alcazar, op. cit., str. 129.

³⁴) Interesująca i ważna jest eksplikacja imienia „JHWH” przez Gaona Eliasza z Wilna (w. 18) w jego komentarzu do „Księgi Tajemnicy”: „Siphra di-Tz’ni’uthâ”, Wilno-Grodno, 1820, fol. 2 a.

³⁵) Zohar, fol. 77, col. 307 (Wielki Zohar). Również nr. 3.

³⁶) Np. R. Botarello w komentarzu do „Księgi Stworzenia”: „Sepher J’tzirâh”, Mantua, 1662, fol. 28 b.

świętego Imienia, jest tylko mała, nieistotna zmiana następstwa: „qui est, et qui erat, et qui venturus est”.

Innym trygramem, synonimem świętego imienia „J H W H” jest słowo „Amen”, składające się z liter: aleph, mem i nun³⁷⁾. W paraleli do zwrotu: Qui est, et qui erat, et qui venturus est, znajduje się jeszcze zwrot: „Primus et novissimus et vivus” w. 1, 17, 18, jak również: „Primus et novissimus, qui fuit mortuus et vivit”; (to ostatnie wyrażenie parzyste odpowiada słowu: „vivus”) w 2, 8.

Cóż z tego wynika? Z powyższego wynika, że mamy w obrębie rozdziałów I—V Apokalipsy św. Jana kilka świętych Trójek, które zamyka w sobie Syn Człowieczy-Baranek, oraz że te Trójki znajdują się w ścisłym związku z trzema świętymi Siódmkami, które sprowadzają się do jednego pojęcia „Siedmiu Duchów Bożych” i które skupia w sobie również Syn Człowieczy-Baranek. Chrystus bowiem jest tym „który jest, który był i który przyjdzie” (1, 4; 1, 8), równy Temu, który zasiada na Tronie Majestatu (4, 8). Chrystus jest Alfą i Omega (1, 8; 1, 11; 22, 13), równy pod tym względem Temu, który zasiada na Tronie: (21, 6). Chrystus jest „Początkiem i Końcem, pierwszym i ostatnim” (1, 8. 11. 17; 2, 8; 22, 13). On nazywa się „Amen” (5, 14). Tenże sam Chrystus, jako Syn Człowieczy-Baranek, posiada „Siedem Duchów Bożych” (5, 1; 5, 6), stanowiących stygmat Jego godności mesjańskiej. W rozdziałach I—V zatem mamy do czynienia wyraźnie z systemem dziesiętnym mistycznym, który zamyka w sobie i streszcza Syn Człowieczy-Baranek.

System dziesiętny, rozkładalny na liczby 5 i 7, jaki odkrywamy w rozdz. I—V Apokalipsy św. Jana, jest systemem mistycznym, stanowiącym podstawę całego systemu liczbowego mistyki hebrajskiej. Jest to t. zw. system Świąteł (S'phîrôth), dzielących się na trzy „Światła wyższe (eljônôth) i trzy niższe (tachônôth). Ten system dziesiętny, rozkładalny na 5 i 7, znajdujemy już w księgach Mojżesza. Egzegeci-mistycy, R. Bechai z Saragossy³⁸⁾ i R. Menachem Recanati³⁹⁾ odkrywają system Świąteł w konstrukcji Świecz-

³⁷⁾ Siphra di-Tz'ni'utha, cap. III, dodatek. — Święte imię „J H W H” ściśle jest to trygram. Jest tetragramem, ponieważ środkowa litera „H”, występuje powtórnie na końcu, jako czwarta. To ostatnie „H” symbolizuje „Boskość ziemską” (sz'khînthâ diltatthâ) (vide: Gaon Elias z Wilna, ut supra).

³⁸⁾ R. Bechai b. Ascher, op. cit., fol. 112 a.

³⁹⁾ R. Menachem Recanati, Biur al ha-Torah, Wenecja, 1545, fol. 108 ab.

nika siedmioramiennego. R. Bechai twierdzi, że system dziesiętny wyraża się zresztą we wszystkich sprzętach Przybytku ⁴⁰⁾. Na systemie dziesiętnym mistycznym (3 i 7) opiera się chrześcijańsko-katolicki podział przykazań Dekalogu. R. Recanati dzieli (nie odrzucając w innym miejscu podziału żydowskiego tradycyjnego) przykazania Dekalogu na 3 pozytywne (.asêh) i 7 negatywnych (lô' ta'asêh ⁴¹⁾). Mówi on, że dlatego istnieje dziesięć przykazań, ponieważ istnieje dziesięć „Światel” (S'phirôth).

W mistycę hebrajskiej dziesięć owych Światel skupia i zamyka w sobie „Człowiek niebieski” (Adam Qadmôn, Adam 'Illââh) ⁴²⁾. W pierwotnej mistyce Światła te utożsamiają się z istotą Boga: Bóg, a owe Światła, to jedno.

Idea „Człowieka niebieskiego”, który jest Synem Człowieczym, zasiadającym na Tronie w wizji Ezechiela, przebija w wizji Syna Człowieczego w Apokalipsie św. Jana. Jest On tutaj przedstawiony, jako należący do nieba i do ziemi, jako Bóg i Człowiek. „Człowiek niebieski”, jako pierwszy Człowiek (u św. Pawła jako drugi Człowiek), jest pierwowzorem człowieka-ziemskiego i zasadą całej kreacji Boskiej, bez której to zasady nic istnieć nie może. Mamy aluzję do tej idei w Apoc. 3, 14, gdzie Chrystus jest nazwany: *Principium creaturae Dei*.

WAŻ STARODAWNY (serpens antiquus) i tysiąc lat. Że smok (wąż), o którym mówi św. Jan w Apoc. 12, 3 ss., bezpośrednio oznacza konstelację na niebie, jest rzeczą widoczną. Ten obraz gwiazdny u św. Jana symbolizuje Szatana. Skąd św. Jan wziął ten symbol? Czy z mitologii babilońskiej?

⁴⁰⁾ Op. cit., fol. 111 a: Ki mispar 'asârâh râschûm b'khol k'lê ha-misch-kân. W „The Jewish Encyclopaedia”, t. VIII, na stronie 495, w artykule „Menorah”, podaje nam J. D. Eisenstein rysunek Świecznika siedmioramiennego w tej formie, w jakiej wyobraża go sobie tradycja rabinistyczna. Świecznik ten posiada 3 pary ramion, wychodzących z jednego pnia, które razem z pniem podtrzymują 7 lamp. Podstawę Świecznika tworzy trójkąt równoboczny.

⁴¹⁾ Op. cit., fol. 101 a.

⁴²⁾ L. Ginzberg, Adam Kadmon, Jewish Encyclopaedia, t. I, str. 185. D. H. Joel, Die Religionsphilosophie des Sohar, Leipzig, 1849, str. 267 ss. (jakkolwiek pojęcie „Człowieka niebieskiego” tłumaczy w duchu mistyki późniejszej). Schemat dziesięciu Światel znajduje się np. w: J. Briere-Narbonne. Exégèse zoharique des prophéties messianiques, Paris, 1958, wstęp.

Symbol gwiazdny węża znany jest mistyce hebrajskiej. W najstarszej księdze Zoharu, „Księdze Tajemnicy“, w rozdz. I i V znajdujemy mistyczną interpretację tekstu Gen. 3, 1 ss. i 3, 15 o wężu kusiciela. Konstelacja na niebie jest właśnie symbolem węża kusiciela. Jest to postać węża długiego, wyciągniętego w jednym i drugim kierunku. Złośliwym wzrokiem, tuląc ogon do głowy, spogląda on poza siebie (w stronę Niewiasty). Głowa węża-potwora zostaje starta przez „wody Wielkiego Morza“ (majin d'jammâ rab-bâ). Wąż ten wykonuje 370 podskoków ponad górą i pagórkami (aluzja do obrotów konstelacji na niebie).

Smok, o którym mówi św. Jan w Apoc. 12, 3ss., nazwany jest w 12, 9 i 20, 2 „wężem starodawnym“ (serpens antiquus), którym jest diabeł i szatan. W Zoharze wąż kusiciel nazwany jest właśnie „nâchâsz haqadmôni“ (serpens antiquus)⁴³. Nazywa się on także „Satan“ i „anioł śmierci“ (mal'akh mâweth). Nazywa się także „Sammael“. Jego towarzyszką jest demon żeński „Lilith“ (od „lajil, lajlâh“, „noc“).

Św. Jan zatem nie potrzebował symbolu smoka-węża brać z mitologii babilońskiej, skoro ten symbol znajduje się w mistyce hebrajskiej. Wziął go on bezpośrednio z tradycji o wężu kusiciela, koncentrując się dokoła tekstu Gen. 3, 1 ss. i 3, 15.

W rozdz. 20, 2 ss. mówi św. Jan o związaniu węża na tysiąc lat, o jego zwolnieniu na krótki czas i ponownym związaniu i uwięzieniu na zawsze. W ciągu owego tysiąca lat sprawiedliwi, mający udział „w pierwszym zmartwychwstaniu“, mają panować razem z Chrystusem.

Uważam, że owo pojęcie „tysiąca lat“, o którym mówi św. Jan, ma związek z „Księgą Tajemnicy“, rozdz. I, gdzie jest mowa o wężu. Bezpośrednio przed eksplikacją tekstu Gen. 3, 1 jest mowa o sześciu dniach stworzenia i odpowiadającym im sześciu tysiącletniach istnienia świata. Na początku siódmego tysiąclecia świat zostanie zniszczony w dwunastu godzinach. Lecz bezpośrednio w następnej godzinie Bóg w miłosierdziu swoim podniesie świat z ruiny i odnowi go. Następnie tekst, mówiąc o wężu, mówi między innymi, iż wąż ten, z ogonem przytulonym do głowy, spoglądając złowieszczo poza siebie, jest ukryty i utajony, lecz ma moc ujawnienia się jednego z tysiąca krótkich dni. Lecz ten tekst jest bardzo niejasny i komentarze do tego tekstu nie są z sobą zgodne.

⁴³ Zohar (Wielki), ed. Sulzbach, 1684, fol. 27, col. 105 ad Gen. 3, 1.

Komentarz łaciński do tego tekstu w kolekcji Knorr. v. Rosenroth'a wyjaśnia, że w świecie kreacji miarą rachuby są chiliady, oraz że najmniejsze odchylenia w porządku moralnym dają moc wężowi, który wtedy występuje jako oskarżyciel przed Tronem Majestatu⁴⁴).

Inny jest komentarz Gaona Eliasza z Wilna. U niego wąż-potwór nazywa się „Liwjâthân“ (Lewiatan). Wyrażenie tekstu „eleph jômîn z'êrin“ (tysiąc krótkich dni) tłumaczy on jako „tysiąc lat“, jedną z chiliad świata. Słowa zaś tekstu: „chad l'eleph jômîn zêrin ithgaliâ“ odnosi on do mającego nastąpić w epoce Mesjasza objawienia się „Łaski“ i „Światłości utajonej“ (ôr gânûz), pozostającej w ukryciu od stworzenia świata. Zniszczenie Lewiatana i zła, oraz objawienie się Łaski i przyjścia Mesjasza w tej eksplikacji mieści się w ramach siedmiu chiliad świata. Gdy zostanie zniszczone zło i objawi się Łaska, spełnią się słowa proroka Izajasza: „Non nocebunt, et non occident... quia repleta est terra scientia Domini, sicut aquae maris operientes“ (Is. 11, 9). To objawienie nastąpi w szóstej chiliadzie, z początkiem zaś siódmej nastąpi odkupienie „małego człowieka“ i przyjdzie Mesjasz⁴⁵). Kwestia nie jest bardzo jasna. Charakterystyczną jednak rzeczą jest to, że z tradycją „Księgi Tajemnicy“ o wężu łączy się ściśle pojęcie „tysiąca dni (lat)“, podobnie jak w Apokalipsie. Objawienie się „Światłości utajonej“ i Łaski powoduje, rzecz zrozumiała, ubezwładnienie i związanie węża. Kwestia ta wymaga studium.

GEMATRIA. Wyraz ten jest zniekształconą transkrypcją greckiego „grammatia“ (nie „geometria“), od greckiego „gramma“, „litera“. Gematria jest sztuką wyrażania nazw i imion przy pomocy liczb, które w języku hebrajskim (również i greckim) zastępowano, z braku znaków specjalnych, literami alfabetu. Analogiczny sposób wyrażania imion osób i rzeczy u starożytnych greków nazywał się „izopsephia“.

Gematria była jedną z metod symbolicznych mistyki hebrajskiej. Tę właśnie metodę stosuje św. Jan w Apokalipsie, rozdz.

⁴⁴ Chr. Knorr v. Rosenroth, *Kabbala denudata*, Sulzbach, 1677—84, t. II, str. 351. — „Morze Wielkie“, którego wody mają zetrzeć głowę węża, symbolizuje „Mądrość“ (Chokmah), źródło Łaski i Miłosierdzia. Cfr. Knorr v. Rosenroth, op. cit., t. II, str. 352, oraz Gaon Eliaz z Wilna, op. cit., fol. 20 b.: „jammâ rabbâ d'Chokh-m'thâ“.

⁴⁵ Gaon Eliaz z Wilna, op. cit., fol. 19 a; 20 a.

13, 18, żeby wyrazić imię Bestii. Przyznają to niejedni uczeni. Tak np. S. T. Bloomfield powtarza za Heinrichs'em, że miejsce to w Apokalipsie (13, 18) można zrozumieć w świetle hebrajskiej mistyki i wyjaśnia, że sztuka ta była kiedyś, za czasów Apostoła, w wielkim poważaniu u Żydów⁴⁶⁾. Ks. A. Gelin nazywa gematrię, którą widzi w Apoc. 13, 18, „pewnego rodzaju kalkulacją kabalistyczną, dobrze znaną Żydom i Grekom“⁴⁷⁾. P. Vulliaud odkrywa gematrię nie tylko w Apokalipsie, lecz także w Ewangeliu św. Jana⁴⁸⁾.

Czy Żydzi zapożyczyli sztukę tę, jak i podobne metody mistyczne, od Greków? Należy sądzić, że sprawa ma się odwrotnie. Grecy naśladowali Żydów. Gematria hebrajska łączy się ściśle z całością hebrajskiej mistyki liczb i liter. Łączy się ona z innymi metodami mistycznymi, jak np. z t. zw. zamianą liter (tsêrûph), o której wspomina już najstarsza księga mistyczna hebrajska, „Księga Stworzenia“ (Sepher j'tzirâh), a którą według Talmudu babilońskiego (Berakhoth 55 a) miał wynaleźć Bezaleel, budowniczy Przybytku Mojżeszowego⁴⁹⁾. Nigdzie nie spotykamy tak bardzo rozwiniętej mistyki liczb i liter, jak w misticie hebrajskiej. Co więcej, w religii hebrajskiej spotykamy presupozycję tej mistyki w starożytnych księgach Mojżesza, a mianowicie w symbolicznej liczbowej świętego Przybytku i świętego imienia „J H W H“, do której to symboliki mistyka hebrajska nawiązuje i którą wyjaśnia. Bardzo ważną rzeczą jest to, że symbolika liczbową świętego Przybytku jest przedmiotem specjalnego objawienia Bożego (Ex. 25, 9, 40; 26, 30. Cfr. Act. 7, 44 i Hebr. 8, 5). Ten fakt przemawia bezwzględnie za niezależnością hebrajskiej mistyki od religii i kultów pogańskich.

Co do mistyki liczb u Pitagorasa, to byli autorzy (np. Jan Reuchlin, Selden, Drach), którzy twierdzili, że Pitagoras swoją wiedzę mistyczną zawdzięcza Żydom, a szczególnie prorokowi Ezechielowi; Nazaratus Assyrius, jeden z nauczycieli Pitagorasa,

⁴⁶⁾ The Greek Testament, London, 1841, ad Apoc. 13, 18: „This passage (says Heinrichs) is to be explained from the Cabala of the Jews...“

⁴⁷⁾ Apocalypse, w kol.: L. Pirot-A. Clamer. La Sainte Bible, t. XII, Paris, 1946, str. 655.

⁴⁸⁾ La clé traditionnelle des Evangiles, Paris, 1936.

⁴⁹⁾ Cfr. H. Loewe, Kabbala, w Hastings'a Encyclopaedia of Religions and Ethics, VII, str. 624.

to zdaniem niektórych Ojców właśnie prorok Ezechiel, współczesny Pitagoras⁵⁰).

*

W artykule niniejszym starałem się zwrócić uwagę na kilka punktów styecznych (pomiędzy starożytną mistyką hebrajską, a księgami Pisma św., szczególnie Nowego Testamentu. Jest prawdą, że o tych rzeczach się nie mówi i nie pisze. Nie mniej jednak problemy te istnieją. Posiadają one dla egzegezy Pisma św. znaczenie bardzo wielkie. Sondujemy i szukamy bezcelowo w płytkich wodach hellenizmu i historii porównawczej religii, zamiast czynić poszukiwania w głębokich wodach hebrajskiej mistyki. Przecież ani Grecy ani Babilończycy nie otrzymali Objawienia Bożego, tylko starożytni Hebreowie, naród Boży wybrany. Tam właśnie należy nam szukać.

Byli Ojcowie Kościoła, którzy, jak wynika z ich pism, znali mistykę hebrajską, jak św. Klemens Aleksandryjski i św. Epifaniusz. Czy św. Grzegorz W. znał hebrajską tradycję mistyczną? W swej eksplikacji wizji Ezechiela (super Ezechielem Prophetam, hom. 3; cfr. Comm. Evangelistarum) mówi on: „Sancta quatuor animalia...” Dlaczego nazywa on te cztery Istoty „sancta animalia“, a nie, jakbyśmy normalnie powiedzieli, „sacra animalia“. A jednak wyrażenie „sancta animalia“ z punktu widzenia teologicznego jest jedynie właściwe, z tym może zastrzeżeniem, że wyraz „animalia“ lepiej byłoby zastąpić wyrazem „animantia“ (hebr. Chajjôth). Czy św. Grzegorz W. znał mistykę wizji Ezechiela?⁵¹

Byli w nowszych czasach uczeni chrześcijańscy, między nimi i katolicy, którzy interesowali się mistyką hebrajską. Wskazywali oni, jakkolwiek tylko ogólnikowo, na łączność tej mistyki z Pismem św. Było to w epoce humanizmu i w wiekach następnych, a więc w okresie wielkiego rozkwitu studiów hebraistycz-

⁵⁰) Le Chevalier Drach, De l'harmonie entre l'Eglise et la Synagogue, Paris, 1844, t. I, str. 546 s.

⁵¹) Gaon R. Elias z Wilna wyjaśnia mistykę owych czterech „Chajjôth“ w sposób następujący: „Chajjôth“ Ezechiela, które (jednak) są trzy, a z których każda posiada cztery oblicza a Człowiek obejmuje je wszystkie“ (W, ha-chajjáh hû „d“ chajjôth schel J'chez'q'él sche-hên „g“ w'khol-achath „d“ pânim w'ádáh kólél êth kullán) (op. cit., fol. 20 b, 21 a). T. zn. Człowiek, jedna z czterech „Chajjôth“, obejmuje i zamyka w sobie trzy inne. Tym Człowiekiem jest „Atiqâ d'jômin“, wzgl. „Człowiek Niebieski“.

nych i aramaistycznych. Uczeni ci byli na dobrej drodze do rozwiązania ważnych problemów egzegetycznych.

Tak np., gdy chodzi o Apokalipsę św. Jana, Hugo Grotius tłumaczy dość dobrze, choć jeszcze niezupełnie, pochodzenie wyrażenia „Alpha et Omega“, jakkolwiek sensu jego nie interpretuje w sposób właściwy⁵²). O. Ludovicus ab Alcazar, S. J., tłumaczy pojęcie „Siedmiu Duchów Bożych“ w sensie mistyki hebrajskiej, jako atrybuty Boskie, nie zaznaczając jednak, skąd tę interpretację czerpie. Również dobrze tłumaczy zwrot: „Qui est, et qui erat, et qui venturus est“⁵³). O. Athanasius Kircher, S. J. w sensie mistyki hebrajskiej tłumaczy Apoc. 1, 4. Apokalipsę św. Jana nazywa on „Apocalypsis Cabbalistica S. Joannis“. Mówi on, że do mistycznej interpretacji Apokalipsy św. Jana najwięcej z wszystkich zbliżył się Cornelius a Lapide w rozdziałach 6, 13, 16 i 20⁵⁴). Joh. Gottfried Eichhorn widzi elementy mistyczne (kabalistyczne) w Apoc. 1, 4; 13, 18; 19, 12 i, jak mówi, w wielu symbolach. Mówi on, że budowa Apokalipsy opiera się na t. zw. „Drzewie kabalistycznym“ (t. zn. systemie liczbowym dziesiętnym⁵⁵). Dr. D. P. L. B. Drach (rabin-konwertyta) odkrywa w Apokalipsie św. Jana „system Światel“⁵⁶). Paul Vulliaud mówi, iż konstrukcja Apokalipsy opiera się na procedurze symbolicznej mistycznej (kabalistycznej), i że ta księga przeznaczona była dla wiajemniczo-nych⁵⁷).

Bądź co bądź, podobieństwo, wzgl. tożsamość idei i symbolów, a nawet stylu, zwrotów i terminów, w mistyce hebrajskiej i w Apokalipsie św. Jana i u św. Pawła jest uderzająca. Kwestia stosunku mistyki hebrajskiej starożytnej do Pisma św. wymaga bezwzględnie poważnego i gruntownego studium.

Paryż

Ks. KAZIMIERZ BOROWICZ

⁵²) *Annotationes in Novum Testamentum, pars tertia, Parisiis, 1650, s. 150.*

⁵³) *Op. cit., pp. 46, 107, 114, 116, 119—122.*

⁵⁴) *Cabbala hebraea vetus et christiana, s. I., 1681, str. 4 i 25.*

⁵⁵) *Einleitung in das Neue Testament, Leipzig, 1804—1810, t. II, str. 347.*

⁵⁶) *La Cabale des Hébreux, Rome, 1864, pp. 36 ss.*

⁵⁷) *Op. cit., str. 244.*

SPOŁECZNY CHARAKTER MODLITWY PAŃSKIEJ

1. W ramach Ewangelii.

Zanim spostrzeżono, że niektóre części Ewangelii św. Mateusza nie są powtórzeniem przemówień P. Jezusa do słuchaczy, ale ich syntezą skrzętnie zebraną przez Apostoła i spisana wedle pewnego planu, zauważono, że Modlitwa Pańska to już nie synteza modlitwy, ale że jest ona skrótem całej Ewangelii, jak się wyraził Tertulian. Ten właśnie jej charakter, że jako synteza całej Ewangelii zawiera w sobie wszystkie myśli, które Pan Jezus rzucił w czasie Swego nauczania do umysłów słuchaczy, był powodem, że niezależnie od głoszenia i objaśniania Ewangelii, której część stanowi Modlitwa Pańska, a skutkiem daleko większego rozpowszechnienia znajomości tej modlitwy, aniżeli całej Ewangelii — bo wszyscy ją znali na pamięć, jak znają w dzisiejszym czasie — okazała się potrzeba objaśniania Modlitwy Pańskiej osobno i niezależnie od objaśniania całej Ewangelii. Z komentarzy i wyjaśnień Modlitwy Pańskiej, tych, które zostały wydrukowane, można by już stworzyć bibliotekę, na którą nie mały potrzebny byłby lokal. Zamiast jednak wybierać najpiękniejsze myśli z opracowań dotychczasowych, zwrócimy uwagę na ten aspekt Modlitwy Pańskiej, o którym kiedyś wspomniał św. Jan Chryzostom.

2. Różne aspekty.

Modlitwa Pańska od początku istnienia Kościoła stała się modlitwą zarówno publiczną jak i prywatną jego członków. Prywatnie autor Didache poleca odmawiać ją trzy razy dziennie, w liturgicznym zaś życiu Kościoła, niezależnie od tajemnicy, jaka ją otaczała, głośno była odmawiana w czasie Mszy św. i przy Chrzcieniu świętym. Na skutek tego Modlitwa Pańska wśród wiernych uchodziła za mającą charakter wybitnie indywidualnej modlitwy poszczególnego wiernego, i za taką uchodzi ona do dziś. Poza tym charakterem jednak liturgia nadała jej aspekt pokutny, jako prośby o odpuszczenie grzechów, coś w rodzaju obecnie odmawianej spowiedzi powszechnej i uczyniła ją modlitwą, która we Mszy św. i poza nią była prośbą o Komunię św. i zasadniczą modlitwą, która do niej przygotowywała. Niezależnie jeszcze od tego średniowiecze z Modlitwą

Pańską we Mszy św. próbowało łączyć modlitwy w nadzwyczajnych potrzebach, np. w niebezpieczeństwie, w czasie głodu.

Trzy te jednak wyżej wspomniane aspekty Modlitwy Pańskiej, indywidualny, pokutny i przygotowawczy do Komunii św. w życiu Kościoła wzajemnie się przenikające i uzupełniające, sprawiły, że charakter jej społeczny uszedł głębszej uwagi tych wszystkich, którzy czy to z ambony, czy piórem starali się uprzystępnąć i uwypuklić to, co składa się na treść tej modlitwy, której nas nauczył nasz Zbawca. Wydaje się zaś, że na społeczny charakter Swej modlitwy Chrystus Pan położył specjalny nacisk, na co wskazuje zarówno kontekst, w którym umieścili ją Ewangelisti św. Mateusz i św. Łukasz, jej styl zarówno, jak i treść.

3. *Antytezy św. Mateusza.*

Ewangelisti, których imiona właśnie wspomnieliśmy, spisali nam ją w dwóch wersjach i umieścili w różnych okolicznościach. Okoliczności te zwracają na siebie naszą uwagę swoim, zdaje się świadomym podkreśleniem, że Modlitwa Pańska ma być odmawiana przez wszystkich. Podkreślenie to u św. Mateusza wydaje się nawet nieoczekiwane.

Pamiętamy o tym, że wielu autorów starożytnych, wykształconych na klasycznej literaturze — a pomiędzy nimi spotykamy autorów zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich — uważało Ewangelię za pisma niegodne tego, aby weszły do literatury pięknej. Jako pismom, które wyszły spod pióra ludzi niewykształconych, daleko im do tego arcyzmu prozy i opowiadania, którego wymagano od każdego zarówno pisarza, jak i retora. Właśnie dlatego jednak uderzające jest stanowisko św. Ambrożego, a zwłaszcza św. Augustyna, który mimo wszystko w tekście Ewangelii dopatrywał się pewnego arcyzmu i o nim pisał.

Rozpatrując kontekst Modlitwy Pańskiej u św. Mateusza, musimy zwrócić uwagę na to, że zgodnie z poglądem św. Augustyna w szóstym rozdziale Kazanie na Górze jest zbudowane w formie antytez stylistycznie opracowanych, w których dopatrywać się można pewnego piękna.

Pierwsza bowiem część każdej antytezy, ostrzeżenie przed jakimś błędem, jest podana w liczbie mnogiej, a następująca za nią

wskazówka, jak słuchacze mają postępować, w liczbie pojedynczej. W nauce o spełnianiu dobrych uczynków, P. Jezus mówi:

Strzeżcie się spełniania dobrych uczynków wobec ludzi, aby was widziano. W przeciwnym bowiem razie nie miałibyście zapłaty u Ojca, który jest w niebie.

To ostrzeżenie, a zaraz za tym idzie wskazówka:

Gdy dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak to czynią obłudnicy... Gdy ty dajesz jałmużnę, niech twoja lewa ręka nie wie, co czyni prawica, aby twa jałmużna została w tajemnicy. Ojciec twój, który zna tajemnice, wynagrodzi cię za to (Mat. 6, 1—4).

O modlitwie:

Gdy się modlicie, to nie postępujcie tak, jak obłudnicy. Oni bowiem lubią stanąć na modlitwę w bóżnicach i na skrzyżowaniach ulic, aby ich ludzie widzieli. Zaprawdę mówię wam, już otrzymują zapłatę.

To ostrzeżenie, a wskazówka:

Gdy zaś ty będziesz się modlił, wejź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca, który jest w skrytości. Ojciec twój, który widzi w skrytości, wynagrodzi cię za to (Mat. 6, 5—6).

O poście ostrzeżenie:

Kiedy pościecie, nie bądźcie smutni, jak obłudnicy. Oni przybierają wyraz twarzy, jakby byli przygnębieni, aby ludzie widzieli, że poszczą. Zaprawdę mówię wam, już otrzymują zapłatę.

Po tym ostrzeżeniu zaś wskazówka:

Gdy zaś ty będziesz pościł, to namaść głowę i obmyj twarz, ażeby ludzie nie spostrzegli, że ty pościsz, ale żeby zauważył twój Ojciec, który przenika skrytości. Ojciec, który widzi w skrytości, wynagrodzi cię za to (Mt. 6, 16—18).

W tekstach tych zarówno liczba mnoga ostrzeżenia, jak i liczba pojedyncza wskazówek, jak słuchacze Kazania na Górze mają postępować, jest zwrócona do tych samych słuchaczy. Z wskazówką przecież P. Jezus nie zwracał się do pojedynczej osoby spośród słuchaczy, tylko także do wszystkich. Liczba więc pojedyncza tych wskazówek to tylko stylistyczna forma, mająca na celu nadanie przemówieniu pewnego piękna. Rzeczowo zaś i jedną stronę i drugą każdej antytezy, to jest zarówno ostrzeżenie jak i wskazówki trzeba rozumieć w liczbie mnogiej. Tak też je rozumieją wszyscy.

Od tej jednak stylistycznej formy układu antytez wyjątek stanowi Modlitwa Pańska umieszczona pomiędzy nauką o modlitwie, a poleceniami na temat postu.

Na modlitwie nie mówcie wiele, jak poganie. Wydaje im się bowiem, że będą wysłuchani wtedy, gdy wypowiedzą wiele słów. Nie naśladujcie ich, Ojciec wasz wie, czego wam potrzeba jeszcze pierwej, nim Go poprosicie.

To ostrzeżenie. Wskazówka zaś brzmi:

Wy tak się módlcie: Ojcie nasz... (Mat. 6, 7—12).

Zgodnie z regułą pisania wypadało by, że na ostrzeżenie wyrażone w liczbie mnogiej, wskazówka, jak uczniowie mają postępować, powinna być w liczbie pojedynczej: Ty tak się módl. To jednak mogłoby wśród słuchaczy zrobić wrażenie, że Modlitwa Pańska ma być modlitwą indywidualną. O modlitwie indywidualnej tymczasem P. Jezus mówił poprzednio, kiedy dawał wskazówkę, że na modlitwę trzeba wejść do mieszkania i zamknąć za sobą drzwi, aby w czasie modlitwy nikt nie przeszkadzał. Słowa te już same w sobie wydają się tak bezwzględne, że nie ma wśród komentatorów Ewangelii ani jednego, który by nie czuł się zobowiązany wyjaśnić, że to polecenie nie wyklucza modlitwy publicznej. Rzeczywiście, P. Jezus modlitwy publicznej i społecznej nie zabronił, tylko gdy tam mówił o modlitwie indywidualnej, tu dał polecenie o modlitwie społecznej. Dostosowanie się w tym wypadku do stylu, t. j. podanie wskazówki w liczbie pojedynczej, mogłoby dać wrażenie jeszcze większego podkreślenia indywidualnego charakteru modlitwy, co widocznie nie leżało w zamiarach autora Ewangelii i Modlitwy. Dlatego św. Mateusz, poświęcając piękno stylu na korzyść dokładniejszego wyrażenia myśli, w tym wypadku i polecenie, jak się modlić należy, wyraża w liczbie mnogiej. Ta, jak się wydaje, zamierzona niedokładność stylowa św. Mateusza, unikając jeszcze silniejszego niż kilka wierszy przedtem podkreślenia indywidualnego charakteru modlitwy, jest dla nas równocześnie podstawą do przekonania, że modlitwa, której tekstu nauczył nas P. Jezus, ma być odmawiana przez wszystkich, ma być, jak się wyraża M. J. Lagrange, oficjalną modlitwą nowej społeczności.

4. *Okoliczności św. Łukasza.*

Przekonanie to znajduje swoje potwierdzenie w kontekście Modlitwy Pańskiej u św. Łukasza. Św. Łukasz (11, 1—4) notuje, że

„Jezus był na pewnym miejscu“, prawdopodobnie zgodnie z tradycją na Górze Oliwnej „na modlitwie“. Gdy skończył, jeden z uczniów w imieniu wszystkich „prosił Go: *Panie, naucz nas modlić się*“. Jan bowiem nauczył już swoich uczniów modlitwy. W odpowiedzi na to P. Jezus „powiedział do nich: *Gdy będziecie się modlili, mówcie: „Ojcze...“* i następuje tekst modlitwy, która w drobnych szczegółach różni się, ale która zarówno stylem jak i treścią całkowicie zgadza się z tekstem modlitwy podanej przez św. Mateusza.

5. Modlitwa o wspólne dobra.

Przy wejściu w styl i treść Modlitwy Pańskiej, pierwszym spostrzeżeniem jest znów liczba mnoga wszystkich zaimków wyrażających stosunek modlącego się do Boga: *Ojcze nasz... chleba naszego... daj nam... odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym... i nie wódź nas... ale nas zbaw...* Te wszystkie zaimki liczby mnogiej, które tak bardzo stanowią o treści Modlitwy Pańskiej, że pomysł o zmianie ich na liczbę pojedynczą równałby się pomysłowi sparodiowania całej modlitwy, o tyle mają coś wspólnego z indywidualną osobą poszczególnego modlącego się, o ile ona jest członkiem społeczności wiernych Chrystusa Pana i jako członek modli się w jej imieniu. Wskazują one, że kto odmawia tę modlitwę, nie modli się za siebie osobiście i o zaspokojenie swoich osobistych potrzeb, ale jako członek społeczności wiernych modli się za całą społeczność, a za siebie dopiero jako członka tej społeczności. Odnosi się to zarówno do chwały Bożej w pierwszej części Modlitwy Pańskiej, jak i do prośby o chleb powszedni, o odpuszczenie grzechów, obronę od pokus oraz wybawienie od złego w części drugiej.

Odnosnie do osobowego zaimka liczby mnogiej: *nasz*, trzeba zwrócić uwagę na jego użycie w ustach Chrystusa Pana. Nigdzie w Ewangelii nie możemy zauważyć, żeby P. Jezus łączył się z ludźmi w swoim stosunku do Boga - Ojca. Mówiąc o swoim stosunku do Boga używał wyrażenia: *Bóg Mój, Ojciec Mój*, mówiąc zaś o stosunku ludzi do Boga, wyrażenia: *Bóg wasz, Ojciec wasz*. Modlitwa Pańska jest jedynym miejscem w Ewangelii, gdzie Chrystus Pan w stosunku do Boga łączy się z ludźmi w słowach: *Ojcze nasz*. Czy myśl o łączności Chrystusa Pana i ludzi, przebijająca z pierwszych

słów tej modlitwy, nie znajduje swego rozprawdzenia w porównaniu o szczepach i winnej latorośli w pożegnalnym przemówieniu Chrystusa Pana na Ostatniej Wieczerzy w Ewangelii św. Jana? Czy taki początek modlitwy ułożonej przez Chrystusa Pana nie był dla św. Pawła źródłem myśli o mistycznym ciele Kościoła i Chrystusie Panu jako jego głowie? Są to jakby refleksy świadczące o tym, jak wtedy rozumiano myśl modlitwy Pańskiej.

6. Współpraca z Bogiem.

Jeszcze jest coś, co na przestrzeni Nowego Testamentu jedynie tylko raz zachodzi w Modlitwie Pańskiej. Jest to użycie nieosobowej strony biernej w stosunku do Boga: „*Święć się Imię Twoje, przyjdź Królestwo Twoje, bądź wola Twoja*“. Wydawałoby się, że w modlitwie do Boga przystoi raczej obietnica modlących się: będziemy czcili Twe Imię, przyczynimy się do przyścia Twego Królestwa i będziemy spełniali Twą wolę na ziemi tak samo, jak jest ona spełniana w niebie. Gdyby zaś nie ta forma, to może w stosunku do Boga odpowiadałaby raczej strona czynna: uświęć Swe Imię... spraw, niech przyjdzie Królestwo... przeprowadź Swą wolę tak samo na ziemi, jak w niebie... W modlitwach Swych do Boga - Ojca Chrystus Pan takiej właśnie używał formy, a nie osobowej formy biernej, o ile możemy to stwierdzić na podstawie Ewangelii, użył tylko w modlitwie Swojej w Ogrodzie Oliwnym: „*bądź wola Twoja*“ (Mat. 26, 42), co zresztą wydaje się powtórzeniem jednej z próśb Modlitwy Pańskiej.

Bierna forma w stosunku do Boga już przez to, że jest nadzwyczajna, zwraca na siebie uwagę. Autor bowiem, który taką nadał formę swej modlitwie, jak gdyby chciał uniknąć tego, co w ustach modlących się przy czynnej formie mogłoby uchodzić za narzucanie Swej woli Bogu.

Prośby te: *święć się Imię Twoje, przyjdź Królestwo Twoje, bądź wola Twoja*, których orzeczenie stoi w nieosobowej stronie biernej, a których przedmiotem jest Bóg, rzeczowo wyrażają to samo, co prośby mające orzeczenie w stronie czynnej: uświęć Swe Imię i t. d. Wiemy jednak, a świadomy był tego zarówno Autor Modlitwy Pańskiej, jej pierwsi słuchacze, jak i ci, którzy ją na polecenie P. Jezusa i Apostołów odmawiali i odmawiają, że zarówno cześć Boga, przyście Jego Królestwa, jak i przeprowadzenie na

ziemi Jego woli zależy nie tylko od Bożego działania, ale także w wielkiej mierze od współpracy ludzi, od samych modlących się wiernych. Gdy zaś czynna forma wykluczałaby współpracę wiernych z Bogiem, bierna obowiązek tej współpracy przypomina modlącym się i zmusza wiernych do takiego życia, które by nie tylko nie przeszkadzało rozszerzaniu się Bożej czci, ale owszem, przyspieszało przyjscie Królestwa Bożego i dopomogło do przeprowadzenia woli Bożej na ziemi.

Oczywiście jednostka w tym wypadku o tyle ma znaczenie, o ile, jak poprzednio zauważyliśmy, jest członkiem społeczności, która tak się modli i tak w życiu swoim z Bożym działaniem współpracuje. Choć indywidualna interpretacja nie jest tutaj wykluczona, to jednak wydaje się, że użycie czasowników w nieosobowej stronie biernej w stosunku do Boga było przez Autora Modlitwy Pańskiej zamierzone i to głównie w tym celu, aby przez podkreślenie obowiązku współpracy wiernych z Bożym działaniem na ziemi zwrócić uwagę na społeczny charakter działania, a co za tym idzie, i modlitwy.

7. *Ojcostwo Boże.*

Idea Ojcostwa Bożego nie była obca dla mieszkańców Palestyny, a z wyrażeniem: „*Ojcze nasz, który jesteś w niebie*“ spotykamy się nie jeden raz we współczesnych żydowskich modlitwach. Wiemy, że Żydzi z głębokiego szacunku do Boga nie wymawiali Jego Imienia nigdy, do tego stopnia, że zapomnieli nawet, jak należy wymawiać t. zw. tetragrammaton — IHWH — cztery spółgłoski, którymi w piśmie imię Boże oznaczano. Z tych czasów mamy książki, nawet takie, które są przyjęte do kanonu Ksiąg świętych, które, choć religijne, ani raz imienia Bożego nie wspominają. Gdy Boga trzeba było wspomnieć, słowo Jahwe zastępowano słowem innym, np.: „Pan, Imię, chwała, święty, niebo“, a także „Ojciec“. Jakkolwiek Chrystus Pan nie krepował się tym zakazem pochodzącym z żydowskiej tradycji, to jednak i w Ewangeliach niewątpliwie są ślady tego zwyczaju. Inwokacja zatem: Ojcze nasz, może znaczyć to samo, co: Boże nasz. Znaczy ona jednak niewątpliwie jeszcze coś więcej.

Już Stary Testament, a za nim pisma rabbinistyczne czczą Boga jako ojca Izraela za to, że go stworzył, że uczynił go narodem

wybranych, że go utrzymuje i zachowuje dla niego Swoje dobrodziejstwa. Ojcostwo to jednak odnosi się do narodu. W rzadkich tylko wypadkach pojedyncza osoba odnosiła się do Boga jako do Ojca, będącego w niebie, w odróżnieniu od ziemskiego ojca. Bóg był ojcem narodu jako całości. Możemy też bez obawy co do pomyłki stwierdzić, że gdy Apostołowie usłyszeli słowa Ojciec nasz, myśleli o Bożym ojcostwie nie poszczególnej osoby każdego z nich, ale o ojcostwie Bożym ich jako nowego narodu, nowej społeczności, dla której tekst tej modlitwy miał być modlitwą oficjalną. Poszczególni zaś członkowie tej nowej społeczności, czy to sami Apostołowie czy też ci, którzy na ich słowo mieli uwierzyć, modlitwą swą do Ojca mieli się łączyć w jedną rodzinę, grupę, społeczność, Kościół, jakby powiedział św. Paweł, a zjednoczeni modlitwą mieli współpracować dla powszechnego dobra, t. j. Bożej chwały, oraz zarówno cielesnego jak i duchowego pożytku ludzi, o czym mówi pierwsza i druga część Modlitwy Pańskiej. Wiedzieli przy tym, że „prawdziwe współdziałanie wszystkich na rzecz dobra powszechnego wtedy tylko nastąpi, kiedy poszczególnych członków społeczeństwa przeniknie do głębi świadomość, że są członkami jednej wielkiej rasy, rodziny, dziećmi jednego Ojca niebieskiego“, jak pisze Ojciec św. Pius XI w encyklice *Quadragesimo Anno*. Do ugruntowania zaś tej myśli wśród wiernych tak wiele razy powtarzana modlitwa Ojciec nasz nadaje się najlepiej.

8. *Powszedni chleb.*

Tego Ojca Pan Jezus każe codziennie prosić o powszedni chleb, który tu, jak wszędzie w Piśmie św., zastępuje wszelki pokarm.

Pokarm codzienny to rzecz tak zwykła, że dla wielu komentatorów z Marcjonem na czele wydawała się niegodna tego, aby sama była umieszczona w Ewangelii i w Modlitwie Pańskiej. Stąd korzystając z trudności zrozumienia nie spotykanego w świeckiej literaturze greckiego słowa *epiuzjos*, dali oni swoimi wyjaśnieniami podstawy do zrozumienia całej prośby w sensie prośby o Chleb Nadprzyrodzony, a w konsekwencji tego całej Modlitwy Pańskiej nadali charakter modlitwy przygotowawczej do Komunii św. Jakkolwiek za tym tłumaczeniem w jednym z przekładów Modlitwy Pańskiej opowiada się nawet św. Hieronim, a w sensie pełniejszym

o Komunii św. mówić tu trzeba, to jednak sens literalny mówi o zwykłym powszednim Chlebie, przygotowanym ze zboża i jako codzienny pokarm używany przez wszystkich prawie ludzi na świecie.

Chleb ten, zwykły pokarm, który jest przedmiotem modlitwy, w tych warunkach, w których żyjemy obecnie, jest również przedmiotem tak żywo wszystkich ludzi obchodzącej kwestii społecznej. Stąd kontakt Modlitwy Pańskiej nie tylko z duchowym życiem wiernych i jego doskonałością, ale również po dziewiętnastu wiekach od jej powstania wciąż jeszcze nieprzerwany i żywy jej wpływ na najbardziej żywotną, najnowocześniejszą sprawę ludzkiego życia, kwestię społeczną, której wagi doświadczamy sami, a od której rozwiązania zależy obecnie przyszłość. Oczywiście Modlitwa Pańska kwestii społecznej nie rozwiązuje. Nie jest to przecież jej zadaniem. Jak jednak modlitwa ta jest syntezą całej Ewangelii, tak w tej prośbie znajdziemy refleks tego, co Ewangelia głosi na tematy społeczne.

Dziś nazwanoby to stylem Chrystusa Pana, choć wydaje się, że jest to jedna z najbardziej głęboko w naukę Zbawiciela sięgająca właściwość. Prośby bowiem o chleb, o pomoc w chorobie, nie-szczęściu i tym podobnych prośb P. Jezus nie postawił oddzielnie i nie mnożył ich, jak robili Grecy i Rzymianie. Prośbę o chleb powszedni umieścił jako jedno z ogniw łańcucha prośb, po prośbach o rozwiązanie wielkich problemów Bożej czci, Bożego królestwa, i wykonywania Bożej woli na świecie, a na początku prośb o zaspokojenie potrzeb, z którymi każdy człowiek przez całe swoje życie borykać się będzie. Wielkie Boże sprawy i codzienne ludzkie potrzeby, to jedna całość. Kwestia żywnościowa stanowi część tej całości, jedno ze środkowych ogniw łańcucha jej prośb. Wydzielenie go zatem jako samodzielnego problemu, który by nie miał związku z innymi prośbami, np. o Bożą chwałę lub o darowanie win, wydaje się czymś nienaturalnym, nie idącym po myśli Autora Modlitwy Pańskiej.

W modlitwie o chleb powszedni prosimy o pokarm codzienny nie dla siebie osobiście — a tak musiałaby brzmieć prośba Modlitwy Pańskiej, gdyby ona miała charakter indywidualny — ale o żywność dla całej społeczności. Widocznie bowiem Autor modlitwy był zdania, że jeżeli Bóg - Ojciec chleba powszedniego udzieli wszystkim ludziom, to znaczy, że udzielił go tym samym także poszczególnym

osobom jako członkom ludzkiej społeczności. Do ludzi już bowiem jako rozumnych istot należy kwestia takiego podziału dóbr pochodzących z Bożej ręki, aby każdy człowiek miał z czego żyć. Gdy zaś zawiodą ludzkie sposoby sprawiedliwego podziału dóbr, zwłaszcza gdy na skutek np. choroby, kalectwa, poszczególni ludzie nie są zdolni przez normalną pracę zdobyć sobie osobiście tyle dóbr, ile potrzeba na utrzymanie, wtedy miejsce pracy i sprawiedliwości powinna zająć miłość wzajemna, która by przy obfitości dóbr, z których mają prawo korzystać wszyscy, nie pozwoliła jednostce zginąć z głodu. Z myśli o pochodzeniu materialnych dóbr, żywności od Boga, ze społecznego charakteru Bożej współpracy z ludźmi wynika tak często podkreślany na innych kartach Ewangelii obowiązek sprawiedliwości społecznej i wzajemnej miłości.

Każdy, kogo interesują kwestie społeczne, zdziwi się tym, że prosimy Boga tylko o chleb i tylko na dzień dzisiejszy. Czy miało by to oznaczać, że powinniśmy tę modlitwę odmawiać codziennie rano? Czy poza chlebem inne potrzeby odnoszące się do ciała już nie znaczą albo tak mało, że Chrystus Pan nie uważał za wskazane zaznaczyć o nich w modlitwie? Jeśli tak, to zapewne chodzi tu raczej o tak wielkie ograniczenie potrzeb, że można je zmieścić w pojęciu powszedniego chleba oraz o tyle razy podkreślaną przez P. Jezusa ufność w Bożą Opatrzność, która o ludziach nie zapomni, a dzięki współpracującej z Nią miłości wzajemnej wśród ludzi, którzy są przecież dziećmi jednego Ojca, nie zapomni o żadnym człowieku i o żadnej koniecznej dla zaspokojenia jego potrzebie.

9. *Odpuszczenie win.*

Prośbę o odpuszczenie win wyjaśnił sam P. Jezus:

Jeżeli bowiem wy ludziom darujecie przewinienia, to i Ojciec niebieski odpuści wam. Jeżeli zaś wy ludziom nie przebaczycie, to i wasz Ojciec nie odpuści wam win waszych. (Mat, 6, 14—15).

Jak wielkie zaś są nasze grzechy wobec Boga w stosunku do tego, co ludzie zawinili przeciwko nam, P. Jezus wyjaśnił kiedy indziej. W przypowieści o niegodnym słudze porównał przewinienie bliźniego wobec nas do denara, gdy nasz grzech wobec Boga to talent, który trzeba zwrócić, przy liczbie grzechów mających się

jak sto do dziesięciu tysięcy (Mat. 18, 23—35). Na końcu ponownie ostrzegł:

Tak samo Mój Ojciec niebieski uczyni wam, jeśli każdy z serca nie odpuści swemu bratu.

Przebaczenie wzajemnych przewinień, którego wymaga ta prośba Modlitwy Pańskiej, za którą to prośbą stoi groźba odmowy rozgrzeszenia u Boga, to początek zgody, a potem miłości społecznej, początek normalnego współżycia ze sobą ludzi, braci w Chrystusie Panu.

10. Pokusy i zło.

Oddalenie pokus i wszystkiego, co nazywamy złem, to przedmiot ostatnich próśb. Modląc się za wszystkich, modlimy się o oddalenie pokus i złego od wszystkich, a w tym także od nas oświadczyć i od tego, za którego modlitwę ofiarujemy.

11. Przestrzenie i ideały.

W czasie dyskusji nad tekstem Modlitwy Pańskiej, dyskusji, której echa dawno już przebrzmiały, zwrócono uwagę na to, że wiele z tych myśli, które znajdujemy w Modlitwie Pańskiej, znajdowało się już wcześniej w modlitwach żydowskich. Byłoby dziwne, gdyby było inaczej. Jak cała Ewangelia ma za podkład i tło, żydowski naród i współczesne palestyńskie stosunki, tak i Modlitwa Pańska częściowo podkładu zapożycza z modlitw współczesnych: Szemone Esre i Kaddisz. Chrystus Pan wyniósł znajomość tych modlitw z rodzinnego domu, gdzie ich się nauczył pod kierunkiem św. Józefa i Najśw. Marii Panny. Zapewne też odmawiał je tak, jak głosiły przepisy. O ile jednak tamte modlitwy zgodnie z judaistycznym duchem odnoszą się tylko do żydowskiego narodu, to Chrystus Pan tak ułożył Swą modlitwę, że obejmuje nią wszystkich ludzi bez względu na jakiegokolwiek różnice. Jego modlitwę mógł odmawiać zarówno mieszkaniec Palestyny współczesnej Chrystusowi Panu, jak i Rzymianin, a obecnie może ją odmawiać bez względu na rasę, pochodzenie, klasę, przynależność narodową każdy człowiek, nawet taki, który do kościelnej społeczności Chrystusa Pana nie należy. Tak szeroko Autor Modlitwy Pańskiej zakroił przestrzenie, w których ma się pomieścić Jego społeczność, Jego Kościół. W społecz-

ności zaś tej, w Jego Kościele, który stanowi jedną rodzinę, mającą Boga za Ojca, wszyscy powinni modlić się za wszystkich, wszyscy z Bogiem i we wzajemnej zgodzie i miłości współpracować nad urzeczywistnieniem w świecie wielkich problemów Bożej czci, Bożego Królestwa i wykonywania Bożej woli, oraz nad zaspokojeniem ludzkich potrzeb dla ciała w formie powszedniego chleba, a dla duszy w formie darowania przewinień i jeszcze modlitwy o uniknięcie pokus i tego, co złe. O urzeczywistnienie tak szerokich ideałów w tak szerokich przestrzeniach społeczności Chrystusowej modli się każdy wierny, odmawiając rano i wieczorem Modlitwę Pańską na początku swego pacierza. Podsuwanie zaś treści jej słów osobistych życzeń może wobec tego polegać tylko na niezrozumieniu jej ducha, jej stylu, jej treści.

12. *Liturgia.*

Zestawiając w ten sposób wyniki naszych rozważań, dalecy jesteśmy od przekreślania wyników, do których przy rozważaniu Modlitwy Pańskiej doszli ci, którzy w ciągu dziewiętnastu wieków nad nią rozmyślali. Widzimy w niej charakter modlitwy przygotowanej do Komunii św., nie zaprzeczamy, że w ustach modlących się może ona nabrać charakteru modlitwy pokutnej, wydaje nam się jednak, że charakter modlitwy indywidualnej w sprawach swych osobistych przysługuje jej dopiero poprzez jej charakter społeczny. Modlitwa Pańska jest przede wszystkim społeczną modlitwą wiernych Chrystusa Pana.

Społeczny charakter Modlitwy Pańskiej zrozumiał dobrze Kościół, każąc w pierwszych wiekach śpiewać Ojcie nasz w imieniu zebranych wiernych we Mszy św. przewodniczącemu chórzystów na Wschodzie, na Zachodzie zaś celebrującemu kapłanowi w tej formie, jaka przetrwała do obecnych czasów. Lepiej jednak wyrażała to liturgia prawie na całym Wschodzie, z wyjątkiem Armeńczyków, u których Ojcie nasz w czasie Mszy św. odmawiali lub śpiewali tylko klerycy, mając przy tym wyciągnięte ręce; z Zachodu zaś liturgia gallikańska i liturgia rzymska, gdzie Modlitwę Pańską głośno i specjalnie powoli odmawiali razem wszyscy wierni obecni na Mszy św. Wspólna bowiem modlitwa wiernych za cały Kościół i za siebie wzajemnie jako członków kościelnej społeczności, najlepiej chyba wypowiada społeczną myśl, wyrażoną zarówno pod-

kreśleniem tego, że Modlitwę Pańską mają odmawiać wszyscy, jak i tego, że każdy indywidualnie modli się jako jeden za wszystkich, a za siebie dopiero jako jednego spośród wszystkich.

Lublin

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ

HISTORIA OFFICIUM BOŻEGO CIAŁA

Najkrótszą historię officium Bożego Ciała spotykamy w II-gim Nokturnie de feria VI. infra octavam SSmi Corporis Christi, zatytułowanym po reformie liturgicznej Piusa V „De Sermone sancti Thomae Aquinatis“.

Poniżej podajemy w przekładzie tenże tekst, wzięty w całości z rękopisu łac. XIII stulecia; jest to tekst najdawniejszy, który się dotąd zachował¹⁾.

„Convenit itaque devotioni...“ Doskonale także odpowiada pobożności wiernych, aby w sposób uroczysty obchodzono pamiątkę ustanowienia tego tak zbawiennego i tak przedziwnego Sakramentu, byśmy nie dającą się wypowiedzieć żadnym słowem obecność Boga w widzialnym uczcili Sakramencie, by uwielbioną była Boska Potęga, która w tymże Sakramencie tak liczne działa cuda, nie mniej, by za to tak skuteczne w działaniu, a zarazem pełne słodczy dobrodziejstwo Bogu należyte złożono dzięki. Chociaż po prawdzie w Dzień Wielkiego Czwartku („in die Cenaе“), w który wspomniany Sakrament został ustanowiony, w czasie uroczystej Mszy św. czyni się pamiątkę, to jednak całe pozostałe officium tegoż dnia odnosi się do Męki Pańskiej, której uczczeniu w tym właśnie okresie Kościół całkowicie się oddaje. (Lectio IV).

„Ut autem integro“... Aby jednak ustanowienie tak wielkiego Sakramentu rzesza wierzących w pełnym uroczystościowym officium duchowo przeżyła, („integro celebritatis officio institutionem tanti sacramenti recoleret plebs fidelium“) zarządził biskup rzymski Urban IV, przejęty nabożeństwem do tego Sakramentu, by pamiątkę wspomnianego ustanowienia wszyscy wierni obchodzili w pierwszy czwartek po oktawie Zesłania Ducha Świętego. — W ten sposób bowiem, skoro w ciągu całego roku korzystamy dla zbawienia naszego z tego Sakramentu, Jego ustanowienie szczególną zdolamy obchodzić pamiątką w tym właśnie czasie, kiedy to Duch Św. serca

¹⁾ ms. lat. 755, fol. 567/8. Bibl. Nat. Paris — pierwotnie własność opactwa Montmajour pod Arles (Montis maioris). Tekst analizowany przez V. Lerouais w Les bréviaires manuscrits des bibl. publ. de France, Paris 1934, — opisany przez Ks. P. Davida: Un legendier romain du temps d'Innocent IV et d'Urban IV, Paris 1936, (cf. Coll. theol. Lwów 1936, T. XVII).

uczniów pouczył, by głębiej poznać mogli tajemnice tego Sakramentu (lectio V).

Czyta się bowiem w Dziejach Apostolskich, że trwali w nauce apostołów i wspólnocie łamania chleba oraz modłach tuż po Zesłaniu Ducha Świętego“ (ms. lat. Cod. Paris).

„Ut autem praedicta feria...“ By jednak w czwartek wyżej wspomniany i w następującej po nim oktawie z większą czcią pamięć i obchód uroczystościowy ustanowienia tegoż Sakramentu się odbył, wspomniany biskup rzymski w miejsce dystrybucyj materialnych, jakich się w czasie godzin kanonicznych tak nocnych, jak dziennych zwykle udziela, raczył z hojności apostoelskiej tym, którzyby osobiście w tych godzinach w czasie tej uroczystości w kościołach wzięli udział, duchowe przyznać nagrody, byle tylko z tego względu wierni chętniej i liczniej na obchód tak wielkiej uroczystości się schodzili“ (lectio VI).

„Dlatego wszystkim, którzy się ze szczerą wypowiedaliby skruczą i osobiście wzięli by udział w officium jutrzennym tego święta w kościele, w którym by się ono odprawiało, udziela 100 dni, którzy by we Mszy św. wzięli udział równie tyle — którzy by w I. Nieszporach tegoż święta wzięli udział, jak i tym, co w II. podobnie — tym zaś, którzy by w poszczególne dni w czasie oktawy tego święta w Jutrzni, Nieszporach, Mszy i wymienionych godzinach osobiście w officium wzięli udział, miłościwie raczył za każdy poszczególny dzień wśród oktawy udzielić 100 dni odpustu, mającego trwałość po wieczne czasy“ (ms. lat. Cod. Par.)

W wyimku lekcji słyszymy echo bulli Urbana IV, konstytuującej uroczystość Bożego Ciała, wydanej p. t. „*Transiturus*“ w Orvieto (Urbs vetus) dnia 11. sierpnia 1264 r. Szczególnie jednak dotyczy wyimek pełnego officium, jakie papież był zarządził dla najuroczystszeo uczczenia Ciała Chrystusowego w Najśw. Sakramencie w dniu mającym stałe umiejscowienie w roku kościelnym, t. j. we czwartek po oktawie Zesłania Ducha Św. Bulla: „*Transiturus*“ była uwieńczeniem długoletnich zabiegów około instytucji nowego święta dla całego Kościoła i koniecznego dla uroczystego jego obchodu pełnego officium.

Jaki jest jednak proces rozwojowy officium Bożego Ciała zamykający się w ramach lat 1208—1264?

Trzy okoliczności złożyły się na genezę święta Bożego Ciała i jego pełnego officium:

1. Zwycięskie zakończenie sporów eucharystycznych, toczących się przez IX—XII w. W roku 1215 ujął sobór laterański IV tradycyjną naukę o Najśw. Sakramencie niejako w syntezę, dając klasyczną definicję o rzeczywistym uobecnieniu Ciała i Krwi Chrystusowej pod postaciami chleba i wina mocą Boską przez

transsubstancjację²⁾). Na tle tego historycznego faktu stanie się nowe święto i officium liturgicznym wyrazem triumfu nietykalności i nowej żywotności dogmatu o Najśw. Sakramencie. Zrozumiałe jest też, że teren Gallii, w którym głównie toczyły się spory, dał w Leodium początek świętu Najśw. Ciała Chrystusowego.

2. Wizje św. Julianny z Mont Cornillion w latach 1208—1210.

3. Gorliwość teologa i wybitnego prawnika Jakuba z Troyes, który będąc w latach 1242—1249 archidiakonem leodyjskim, (Liège, Lüttich), wpłynął na biskupa Roberta de Torote, by zaprowadził święto nowe w swej diecezji, a później zostawszy papieżem jako Urban IV uwieńczył dzieło swoje bullą z 1264 r.

To przede wszystkim Godefryd Henschen i Daniel van Papenbroeck, pisząc w roku 1675 w tomie kwietniowym *Acta Sanctorum* „ad quintam aprilis“ żywot bł. Julianny, zwrócili uwagę na dostępny im materiał źródłowy, dotyczący początków uroczystości Bożego Ciała³⁾). Oczywiście krzatali się około odnalezienia autentycznego tekstu najdawniejszego officium, które powstało z inspiracji św. Julianny. W badaniach swych oparli się na współczesnym Juliannie, nieznanym wprawdzie z imienia autorze jej żywota, lecz wiarogodnym, skoro jego zapiski uzupełnił i potwierdził najwierniejszy przyjaciel i długoletni spowiednik świętej, bogobojny kanonik kolegiaty św. Marcina, Jan z Lozanny. Za jego poradą powstał łaciński przekład francuskiego żywota. Stamtąd czerpali obaj hollandyści dane o święcie Bożego Ciała i jego officium pierwotnym. Uwzględnili przytem „Traktat historyczny“⁴⁾ wik. gen. Jana Chapeauville oraz „światny komentarz“ w tej sprawie O. Barłomieja Fisena T. J. wydany w r. 1628.

Papebroch osobno studiował sprawę officium Bożego Ciała, jak wykazuje jego Appendix do żywota Julianny w A. SS. p. t.: „De officio Venerabilis Sacramenti ex directione S. Julianae composito“⁵⁾ oraz późniejsza „Dissertatio XXIII: De officio pro festo

²⁾ cf. Denzinger, *Enchir. symb. et definit.* 450.

³⁾ *Acta Sanctorum Aprilis a Godefrido Henschenio et Daniele Papebrochio e S. J., Romae* 1865.

⁴⁾ *Tractatus historicus de prima et vera origine festivitatis Corporis et Sanguinis Domini* w tomie II. „*Gesta epporum Tungrensium Trajectensium et Leodiensium*“ I—III, 1613 r.

⁵⁾ A. SS., op. cit., pag. 895.

Corporis Christi Urbani IV iussu per S. Thomam composito⁶⁾), którą umieścił w swym „Conatus Chronico-Historicus ad catalogum Pontificum“.

Zgodnie z najdawniejszą biografią⁷⁾) miała św. Julianna z Retinne w 16 roku życia a jedenastym pobytu swego w Mont Cornillion pierwszą tajemniczą wizję szczytów w pełnej tarczy księżycowej. Było to 1208 r. Nieustannymi modłami uprasza sobie zaniepokojona Julianna r. 1210 od samego Zbawiciela wyjaśnienie wizji: „*in luna praesentem ecclesiam, in lunae fractione defectum unius sollemnitate in ecclesia figurari*“. Chrystus poucza ją o konieczności ustanowienia święta, które by corocznie przypominało wiernym Ciało i Krew Jego w Sakramencie w sposób uroczystszy i szczególniejszy, aniżeli we Wielki Czwartek. Pokora jednak głęboka i nieśmiałość uzasadniona św. Julianny ukrywa tajemnicę powierzoną przez lat dwadzieścia. Decyzję stanowczą podejmuje kanonik Jan z Lozanny, polecając jej przedłożyć sprawę wizyj i wskazań nadprzyrodzonych teologom do rozstrzygnięcia. Wśród nich występują kolejno: Gwiard wzgl. Gwidon⁸⁾) i Hugon a Sancta Caro⁹⁾).

W roku 1240 otrzymuje św. Julianna w ekstazie przed wizerunkiem Ukrzyżowanego w kościele św. Marcina utwierdzenie, a ludzką zachętę ze strony bogobojnej beginy Izabelli de Huy i świątobliwej rekluzy Ewy i rozpoczyna usilne starania o ułożenie officium nowej uroczystości. W tym utwierdza ją Jakub Pantaleon, od roku 1242 archidiakon w Leodium.

Zwróciła się św. Julianna, jak podaje biograf współczesny, do brata swego zakonu „*quendam fratrem domus suae Iohannem nomine, iuvenem quidem, sed plurimum innocentem*“¹⁰⁾). Zachęcała go, gdy słabnął w podjętym zadaniu. On zaś jak „pszczoła skrzętna czerpał z tych kwiatów Pisma św., które wonieją słodyczą Ciała i Krwi Jezusowej, szukał w wielu dziełach świętych, aby z nich stworzyć składające się z antyfon, responsoriów i hymnów miodo-

⁶⁾ A. SS., Propylaeum ad septem tomos Maii, 1868, 51.

⁷⁾ Auctore coaevo ex Ms. lib. II cap. II „occasio prima institutionis sollemnit. Corp. et Sanguinis Christi“.

⁸⁾ Od roku 1258 biskup w Cambrai.

⁹⁾ Od roku 1244 kardynał † 19. III. 1264 r. w Orvieto.

¹⁰⁾ Jan z Mont Cornillion, późniejszy przeor leprosorium leodyjskiego, wpisany w Menologium Henriqueza ad kal. Ianuar. jako beatus. Po śmierci bp. Roberta traci urząd przeora na korzyść usuniętego symonistycznego poprzednika.

płynne officium“. Przedłożone komisji teologów do aprobaty officium Jana nie tylko otrzymało ją, ale szczególną pochwałę i uznanie biskupa Roberta i Jakuba de Troyes. Biskup polecił na własny koszt sporządzić dwadzieścia kopii tego officium i można przypuścić, że tak Hugon jak i Jakub Pantaleon otrzymali po egzemplarzu.

W roku 1246 w czasie synodu diecezjalnego wydał bp. Robert dekret, ustanawiający święto w obrębie diecezji leodyjskiej. Tego roku zachorował w początkach października; widząc zbliżającą się śmierć, nakazał recytować sobie nowe officium. Zmarł 16 października 1246 r. Po raz pierwszy obchodzili kanonicy św. Marcina uroczystość Bożego Ciała we czwartek po oktawie Trójcy Świętej 1247 r., czyli tydzień później, niż obecnie, posługując się Janowym officium. Biograf anonimowy pisze, że całe officium nowe, tak nocne jak iienne, w hymnach, antyfonach, responsoriach, lekcjach, capitulach i kolektach powstało: „*Christi virgine orante, iuvene fratre Ioanne componente, Deo autem mirabiliter auxiliante*“. Manuskrypt Rubes-vallis podaje szczegół, że officium to zaczyna się od słów: „*Animarum cibus*“, Chapeauville napotyka je z okazji wizytacji jako wikariusz generalny w kolegiacie św. Marcina i kościele parafialnym św. Jana Chrzciciela oraz kilku kościołach diecezji leodyjskiej.

Biskup Robert de Torote nie tylko zasłużył się wybitnie, wprowadzając święto i officium Bożego Ciała w swej diecezji, ale dając mu warunki trwałości przez nakaz, by wierni obchodzili święto na sposób niedzieli, wstrzymując się od wszelkich prac służebnych i przygotowując się w przeddzień przez poszczenie. Duchowieństwu polecił na każdorazowym synodzie generalnym diecezjalnym przypominać ludowi publikację święta „viva voce“, by żaden z pasterzy nie mógł się wymówić ignorancją zarządzenia biskupiego. Procesji uroczystej z początku nie urządzano.

W roku 1252 przybywa do Leodium kardynał-legat papieski na Allemanię (Germania zachodnia w ówczesnym pojęciu), wspomniany już Hugon a S. Caro.

Gdy mu pokazano officium, nie tylko że sam bardzo dokładnie je przejrzał, nie znajdując w nim niczego, co by mógł ująć czy dodać, ale także osobiście się przyczynił do tego swym autorytetem

i przykładem, by wiernych nakłonić do uroczystego obchodu święta¹¹⁾).

Sam uroczyście celebryje w „Boże Ciało“ w kolegiacie święto-marciańskiej. W pełnych pontyfikaliach wygłasza w czasie Mszy św. do kleru i ludu licznie zebranego kazanie o wzniosłości nowego święta i ogłasza autorytetem legata dzień corocznego jego obchodu polecając w tym dniu przyjmowanie Najśw. Ciała. Kanonicy wskutek tego postanawiają obchodzić corocznie święto „in officio plenarium“. Osobnym dekretem z dnia 29 grudnia 1252 r. ustanawia legat na terenie swej legacji święto Bożego Ciała „cum proprio officio ipsi solemnitati deputato“.. Obowiązuje w swym liście cyrkularnym arcybiskupów, biskupów, opatów, przeorów, dziekanów, archidiaconów i duchownych wszelkich stopni, by wespół z wiernymi dnia wyznaczonego corocznie w poszczególnych kościołach obchodzili uroczystość z officium dziewięciolecyjnym. Nadają równocześnie wszystkim biorącym udział w officium świątecznym „ipso die et per octavam“ 100 dni odpustu pod warunkiem skruszonej spowiedzi. Następca jego, kard. legat Piotr Capocci, zatwierdza bez uszczerbku zarządzenia pismem z 30 listopada 1254 roku.

Św. Julianna, która doznawszy wielu krzywd i bolesnych doświadczeń za prioratu symonistycznego przełożonego szpitala - trędowni, pozbawiona przez śmierć życzliwej i prawnej opieki biskupa diecezjalnego Roberta, opuściwszy Mont Cornillion, w tułaczym odtąd życiu swym raduje się wewnątrznie, że sprawa Boża zwycięża. Chętnie dla niej znosi gorycze wygnania i kończy swe życie jako wybrana żertwa w rekluzorium w Fosses dnia 25 kwietnia 1258 roku. Doczekała się jednak tego, że obaj legaci papiescy sankcjonowali święto Bożego Ciała z jego pełnym officium. Długoletnie udreki duchowe i fizyczne oraz śmierć ofiarna przygotowują w sześć lat później akt najdonioślejszy: papieskie upowszechnienie święta dla całego Kościoła.

Officium Jana z Mont Cornillion¹²⁾, jak wykazały dociekania Papebrocha, uchowało się w kolegiacie św. Marcina do początków

¹¹⁾ in op. cit. ad 4): „Qui omnia in ipso contenta officio diligentioribus oculis considerans et perscrutans nihil addendum, nihil minuendum arbitratus est, cuncta decenter inveniens ordinata“. Odtąd obchodzi się święto, jak dzisiaj, we czwartek po Trójcy Św., a nie, jak pierwotnie, tydzień później (po oktawie Trójcy Św.).

¹²⁾ Kellner podaje mylnie w swej „heortologii 1911“ Jana z Lozanny, spowiednika św. Julianny, jako autora officium.

wieku XVII, zgodnie z stwierdzeniem Chapeauville'a, lecz nie było dane Papebrochowi odnaleźć całego tekstu officium poszukiwanego, tak jak i jego współbratu O. Antoniemu Tirilio, który przed nim czynił o to zabiegi. Kanonicy kolegiaty używali już w XVII w. officium rzymskiego. Powołuje się jednak Papebroch na odnalezienie „antiquum ecclesiae S. Martini antiphonarium“ — wieku jego nie dało się ustalić — w którym umieszczone były hymny osobne de SSmo na Completorium, Prymę i resztę mniejszych godzin kanonicznych, także i antyfony do Magnificat i Benedictus dla piątku, soboty, niedzieli, poniedziałku, wtorku i środy wśród oktawy. Pierwsza antyfona zaczyna się od słów: „Animarum cibus“ tak jak podał i Chapeauville. Odnalazł i starodawne directorium, gdzie napotkał w ordo officii na uroczystość Bożego Ciała wskazania zasadniczo identyczne z officium rzymskim, a tylko w części z Janowym. To naprowadziło Papebrocha na wniosek autorstwa Janowego tegoż officium. Poznawszy jednak swój błąd pod wpływem ostrej repliki dominikanina Aleksandra Natalis, broniącego autorstwa św. Tomasza, na co dalszych dowodów dostarczyli Oudin, de Rubeis i Binterim, odwołał go w swej dissertatio XXIII. O. Fisen Bartłomiej już wcześniej do słusznego doszedł wniosku, który dotąd pozostaje w mocy: „że kościół leodyjski przyjął bez sprzeciwu officium rzymskie mimo obchodu kilkoletniego Bożego Ciała według własnego swego officium. Kanonicy kolegiaty świętomarcińskiej jednak zachowali sobie z officium pisanego z inspiracji św. Juliany antyfony do Magnificat i Benedictus oraz hymny własne na Kompletę i mniejsze hory, jako „nader cenne pozostałości“ pamiątkowe w dziejach niderlandzkiej liturgii“. O. Blume, T. J. wskazuje w swym studium: „Das Fronleichnamfest“ na uderzający fakt, że obok kościołów diecezji leodyjskiej i sąsiednich szczególnie cystersi usiłowali zachować hymny pierwotnego officium. Działy tu pewne względy pietyzmu, uważali bowiem Julianę za członka swego zakonu, a ciało jej spoczywa u nich we Villes, podobnie i zwłoki swego przyjaciela i dobrodzieja biskupa Roberta przenieśli do Clairvaux. Słuszne były przypuszczenia, że może najłatwiej da się odnaleźć pierwotne officium Bożego Ciała w dawnych księgach liturgicznych zakonu cystersów. Przeprowadzone poszukiwania wykazały wielką różnorodność tekstów a zgodnych dość często z antyfonarzem świętomarcińskim. Pierwotnego pełnego officium nie

odnaleziono. Obecnie zdaje się rzeczą wątpliwą, czy kiedykolwiek ono się odnajdzie.

Jakkolwiek pierwotne officium leodyjskie swą prostotą i serdeczną pobożnością, jak świadczą zachowane jego resztki, zasługuje na cześć i uwagę szczególną ze względów historii liturgii, to radować się tylko trzeba, że wspaniałe officium, napisane przez św. Tomasza na zarządzenie pap. Urbana IV, doszło do naszych czasów i nadal jest używane.

Z chwilą objęcia pontyfikatu 29 sierpnia 1261 r. zamyślał Urban IV upowszechnić święto Bożego Ciała w całym Kościele, powodowany do tego nadto listem biskupa Henryka de Gueldre, który w sprawach święta Bożego Ciała zwrócił się do Rzymu na prośby rekluzy Ewy, wiernej spadkobierczyni posłannictwa św. Julianny. Papież odpowiedział pomyślnie. Niemało na dalszą decyzję papieża miał wpłynąć cud Krwi Najśw., który się zdarzył w czasie Mszy św. kapłana czeskiego, sprawującego ofiarę św. w obecności papieża w Bolsenie 1262 roku.

W roku 1263 daje zdaniem Oudina i de Rubeis papież Tomaszowi polecenie, by sporządził officium nowe. Teologiem Kurii papieskiej był w latach 1261—1264 polecony przez osobistego przyjaciela papieża kard. Hugona a S. Caro, właśnie Tomasz „lector curiae“. W Orvieto i Viterbo, gdzie wówczas rezydował dwór papieski, istnieją do dziś wspomnienia o św. Tomaszu. Tam w latach 1261—1264 powstała dedykowana Urbanowi „Catena aurea super quattuor evangelia“ oraz wspaniałe „officium Corporis Christi“¹³⁾. Grabmann podaje rok 1264 jako rok powstania officium św. Tomasza. Czy św. Tomasz otrzymał wskazania od papieża, czy kard. Hugona co do układu officium, czy otrzymał kopię officium Jana od nich, czy uwzględnił myśli główne tego officium i w jakim stopniu, to dotąd jest tajemnicą, dość, że officium nowe swoją oryginalnością potężną, głęboką znajomością i aplikacją Pisma św. przerasta relikty znane officium Leodyjskiego. Officium było już gotowe, kiedy papież bullą konstytucyjną z 11. VIII 1264 r. „*Transiturus*“ wprowadza święto Bożego Ciała do całego Kościoła. Przeczuwając bliską swą śmierć, Urban IV, nie czeka wyznaczonego terminu w cyklu świątecznym roku kościelnego, tj. czwartku po oktawie Zesłania Ducha Św. roku 1265, lecz odprawia w sierpniu czy pierwszych

¹³⁾ Grabmann, Thomas v. Aquin: Eine Einfuehrung in seine Persoenlichkeit und Gedankenwelt, Muenchen 1926, str. 6.

dniach września 1264 r. uroczyscie w obecności całego swego dworu papieskiego „Boże Ciało“. Był to modus extraordinarius, zrozumiały także i z tego powodu, że trzeba było dać trwałe podstawy prawne i autorytatywną sankcję praktyczną nowemu świętu i officium w samej Kurii rzymskiej. Urban pojął doskonale swe opatrnościowe zadanie w tej sprawie jako główny świadek wydarzeń i zleceń nadprzyrodzonych Julianny. Zabezpieczył w ten sposób na przyszłość egzekutywę swej bulli. Spełnia jeszcze jeden akt prawny, pisząc breve do biskupa Henryka de Gueldre z Leodium i nakładając na niego obowiązek, by w Leodium, gdzie Chrystus objawił swą wolę Juliannie, odprawił jak najprędzej solennie uroczystość Bożego Ciała. Drugie breve wysłała do Ewy rekluzy, datowane dnia następnego: 8-go września 1264 r., w którym ją uwiadamia, że odprawił uroczyscie Boże Ciało w obecności kardynałów, arcybiskupów i prałatów, przebywających aktualnie w Kurii, by dać przykład, jak bardzo ceni sobie to nowe wielkie święto. Wysłała Ewie równocześnie osobnego posłańca z czystopisem officium uroczystościowego, zalecając i nakazując, by je ze czcią przyjęła i dostarczała w kopiach proszącym. Jedno i drugie breve papieskie było pierwszym krokiem egzekucji bulli „*Transiturus*“. Biskup diecezjalny, na którego terenie zrodziła się myśl nowego święta, miał po Kurii rzymskiej urzędowo z tytułu pierwszeństwa w kościele powszechnym uroczyscie Boże Ciało celebrować. Officium, które w odpisie otrzymała Ewa, miało być z powagi papieskiej rozpowszechnione i wszelkie dane przemawiają za tym, że to było officium Tomasza z Akwinu, officium Kurii rzymskiej. Jak przewidujące były zarządzenia papieża, dowodzi fakt, że po jego śmierci, która nastąpiła już 2 października 1264 r. w Perugii — jak wykazują badania O. Brove, T. J.¹⁴⁾ — przy samej kurii nowe święto zanikło. Pod koniec XIII w. spotkać je można tylko na terenie Germanii zachodniej. Pojawia się jednak w pierwszych latach XIV-go stulecia w niektórych kościołach i opactwach Francji południowej. Z chwilą, kiedy Klemens V, zgodnie z wymogami soboru we Vienne (1311—1312), nadał w osobnej konstytucji moc obowiązującą bulli „*Transiturus*“, a jego następca, Jan XXII Konstytucję tę umieścił 1317 r. w t. zw. „*Clementinae*“ (lib. III. tit. XVI), uroczystość Bożego Ciała poczyna się upowszechniać

¹⁴⁾ Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft: t. VIII. 1928, pp. 107—143.

w całym Kościele Chrystusowym, a z nią też officium rzymskie św. Tomasza.

Spór prowadzony do niedawna na temat autorstwa officium Tomasza dziś nauka uważa za załatwiony. Św. Tomasz jest autorem officium rzymskiego, jakim się dotąd Kościół posługuje. Officium to nie znajduje się wprawdzie wśród dzieł (opuscula) św. Tomasza, zachowanych w rękopisie ani w pierwszych drukach. Dopiero w roku 1497 zostało wśród nich umieszczone przez Antoniego Pisamania, zniekształcone niestety przez liczne interpolacje, zwłaszcza w tekście Mszy. Stamtąd przeszło do wydania rzymskiego wszystkich dzieł Tomasza (1570—1571 r.).

Rok 1323 podaje pierwszą dokumentarną wzmiankę o autorstwie officium św. Tomasza. Kapituły generalne Zakonu Dominikańskiego zajmowały się w latach 1318 — 1323 wprowadzeniem święta Bożego Ciała i poruszały sprawę officii diurni et nocturni Tomasza. Na kapitule w Barcelonie ustalono r. 1323 przyjąć „officium romanum“ ze względu na to, że „*ut asseritur*“ ułożył je Tomasz, brat zakonny... *volumus quod officium de corpore Christi per venerabilem fratrem Thomam de Aquino editum, ut asseritur, per totum ordinem fiat de feria V. post festum Trinitatis usque ad octavas inclusive*“¹⁵).

Dowodem historycznym autorstwa Tomaszowego officium jedynym, lecz wystarczającym jest świadectwo dominikanina Bartłomieja Fiadoni († 1326—27), ucznia, przyjaciela i spowiednika św. Tomasza, znanego też pod nazwą Tholomeusza z Lukki. Napisał on jako kurialista awinioński (1309—1318) swą „*Historia ecclesiastica nova*“ czyli dzieje religijne i polityczne papieży aż do wstąpienia na stolicę Piotrową Bonifacego VIII (koniec 1294 roku). W liber XXII, cap. 24—25 pisze: „*Tunc Frater Thomas rediit ex Parisiis ex certis causis et ad petitionem Urbani multa fecit et scripsit, sed praecipue duo: unum fuit quod exposuit evangelia miro contextu diversorum doctorum et unus auctor videtur... isto autem tempore... officium etiam de corpore Christi fecit ex mandato Urbani. Hoc autem fecit completum, et quantum ad lectiones et quantum totum officium tam diurnum quam nocturnum, quam etiam ad Missam et quidquid illa die cantatur*“. W końcu dopisek: „*quod quidem officium fuit postea sub*

¹⁵) Monumenta Ord. Fr. Praedicator, historica t. IV, Acta capituli gen., vol. II, Romae 1899, p. 144.

Clemente V roboratum anno Domini MCCCX in concilio Viennensi super Rodanum celebrato“.

Gwilelm de Tocco O. Pr. († 1323), uczeń świętego, który odegrał poważną rolę w procesie kanonizacyjnym swego mistrza, pisze pod wpływem Bartłomieja z Lukki w swej Vita św. Tomasza, cap. IV: „*scripsit officium de Corpore Christi de mandato Papae Urbani, in quo omnes quae sunt de hoc sacramento veteres figuras exposuit et veritates quae sunt de nova gratia compilavit*“.

Tak samo podaje za Bartłojem i Gwilelmem Bernard de Guy (B. Guidonis † 1331 r.), O. Pr., prokurator generalny Zak. w Awinionie a od roku 1323 biskup de Tuy, w swej legendzie o św. Tomaszu: „*...item mandato sibi domino Urbano papae dictavit et ordinavit totum officium ecclesiasticum de Corpore Christi tam diurnum quam nocturnum, quam etiam missae*“.

Dzięki tradycji liturgicznej informacja Bartłojem znalazła oddźwięk w brewiarzu Piusa V, kiedy dotychczas anonimowe lekcje II. Nokturnu zatytułowano (in festo et feria VI): „*De Sermone sancti Thomae Aquinatis*“.

Św. Tomasz dał „*officium ecclesiasticum*“ i to plenum dla uroczystości Bożego Ciała i na wieki uświetnił jego obchód. Po mistrzowsku przeprowadził zadanie sobie zleczone i, jak pisze o nim Bartłojem Fiadoni, umieścił w swym officium „*quasi omnes figuras veteris Testamenti, luculento et proprio stylo adaptatas ad Eucharistiae sacramentum*“.

Sekwencja „*Lauda Sion*“ ze Mszy jak i hymny: *Pange lingua* (na nieszpory I i II), *Sacris sollemniis* (ad matutinum) i *Verbum supernum* (ad laudes) należą do największych skarbów poezji religijnej, zwłaszcza hymn laudesowy jest jednym z najpiękniejszych utworów hymnografii kościelnej. Autorstwo Tomaszowe hymnów opiera się na licznych świadectwach i faktach, jak to wykazuje w swym studium O. Blume¹⁶⁾.

Gniezno

Ks. STANISŁAW SZYMAŃSKI

¹⁶⁾ Thomas v. Aquin und das Fronleichnamsoffizium insbesondere der Hymnus „*Verbum supernum*“, w: „*Theologie und Glaube*“ 1911.

ODRODZENIE ŻYCIA LITURGICZNEGO WE FRANCJI

Tak się częstokroć dzieje, że najbardziej pozornie sprzeczne ze sobą prądy, ostatecznie służą zgodnie chwale Bożej. Tak to w XIX w., kiedy Kościół był coraz różnorodniejszy w swojej liturgii, a wiele diecezji pomyślało już o własnych obrzędach, Papież coraz częściej zmierzał do ujednolicenia obrządków. Wszystko zdawało się wskazywać na to, że jest to chyba najnieodpowiedniejsza po temu pora. Ciosy wymierzone w erze napoleońskiej w Papięstwo, racjonalizm, szerzący wzdębną wszelkiej świętości, zdawały się nie sprzyjać odrodzeniu jednolitej liturgii. Opatrzność jednak kierowała sprawami tak, że nawet największe zło posłużyć musiało przyspieszeniu jedności liturgii w Kościele. Dzieje odrodzenia życia liturgicznego we Francji łączą się ściśle z nazwiskiem wielkiego mnicha Don Prosper Guéranger'a, urodzonego w Sablé-surSarthe w dniu 4 kwietnia 1805 r. niedaleko opactwa Solesmes, będącego wówczas w ruinach.

W tych właśnie latach Józef de Maistre (1754 — 1821)¹⁾, wielki pisarz i myśliciel, dopominał się ładu w świecie pod egidą najwyższego autorytetu moralnego na świecie, Ojca św.

Ten kierunek podzielał także Louis Bonald (1754—1840)²⁾. Wśród ruin niedalekiego Solesmes, wśród zmagani dawnych prądów i pośród najbardziej rewelacyjnego nowatorstwa wzrastał młody podówczas Prosper Guéranger. Podjął studia w Le Mans, a przeróżne kierunki filozoficzne ukształtowały w nim raczej swoistego tradycjonalistę. Coraz goręcej marzył o tym, by Kościół stał się znowu ośrodkiem życia prawdy i modlitwy. Nadmienić trzeba, że fascynującym podówczas teologiem, politykiem i mówcą zarazem, był słynny Hugo Lamennais (1782—1854). Pragnął on odrestaurować porządek socjalny według wzoru papieża Grzegorza VII.³⁾. Dookoła niego gromadził się szereg młodych ludzi, pośród których odnajdujemy także Guérangera. Po ukończeniu Seminarium Duchownego został sekretarzem biskupa z Le Mans. Liczna korespondencja z Lamennais zdradza, że młody Guéranger z dużym zapałem

¹⁾ Joseph de Maistre, „Du Pape“ II t. Lyon 1819.

²⁾ Louis Bonald, „Théorie du pouvoir polit, et religieux“, III t., Paris 1860.

³⁾ Hugo Lamennais, „Dieu, l'Église et la liberté“ Paris 1850.

podziela założenia mistrza. W niektórych listach zdradza swoje wielkie plany odrodzenia Kościoła i nadmienia, że pracuje usilnie „nad dziełem o wiedzy katolickiej“, studiuje tradycję i teologię scholastyczną, która według niego jest najgłębszym źródłem wiedzy o Bogu. Plany młodego kapłana były śmiałe i tchnęły zapałem, stającym chwilami u progu obłądu. Między uczniem a mistrzem zarysowała się jednak niebawem duża i zasadnicza różnica. Prosper Guéranger był przede wszystkim kapłanem, kiedy Lamennais był przede wszystkim Francuzem — i politykiem. Religia jego była środkiem do celów politycznych, a wiara jego była tajemnicza, magiczna, niezrozumiała dla niego samego i innych. Toteż drogi tych dwóch ludzi z biegiem czasu rozeszły się zupełnie. Lamennais pobłądził i znalazł się z dala od Kościoła, kiedy Guéranger coraz goręcej i całkowiciej służył sprawie wiary św. Guéranger nigdy nie zmieniał swoich zdecydowanych zapatrywań. Nawet bliższe kontakty z Lamennais w żadnym wypadku nie nakazały Kościołowi nadać jakiejś misji politycznej. Widział on zawsze jeden Kościół Powszechny, święty, nieomylny, Boski.

Traf chciał, że młody Guéranger zamienił w r. 1827 swój specjalny brewiarz diecezjalny na brewiarz rzymski. Ten przypadek był właściwie decydującym momentem dla późniejszej działalności Guérangera. Ten modlitewnik kapłański i miłość do niego przygotowała go na podjęcie wielu łask i trudów, by we Francji zaprowadzić, w miejsce neogalikańskich obrzędów, jedną liturgię rzymską.

Z biegiem lat Dom Guéranger zaczyna chadzać coraz bardziej swoimi drogami. Wśród przeróżnych prądów filozoficznych, które bezsprzecznie zna, myśl jego wraca do źródeł, do Pisma św., do tradycji, do średniowiecza. Filozofia scholastyczna staje się dla niego źródłem poprawności myślenia. Jego wywody naukowe nabierają coraz specyficzniejszego charakteru. Przy całej nowoczesności, były oparte na tradycyjnej nauce Kościoła. Powoli zaczyna sobie zdawać sprawę, że każde odrodzenie musi odbywać się w ciszy i skupieniu. Coraz częściej zdradza umiłowanie życia zakonnego. Jego pragnienia ukształtowania elity duchowej kościoła łączą się zawsze ze starym, zburzonym opactwem w Solesmes. Dnia 14 grudnia 1832 r. Guéranger kupuje stare ruiny Opactwa, które zostało uruchomione 11. lipca 1833 r. Uprzednio jednak złożył w Rzymie profesję. Już 1. września 1837 r. mianuje go papież Grzegorz XVI pierwszym Opatem w Solesmes. Tutaj więc, w oparciu o regułę św. Benedykta,

zaczyna się pod jego kierownictwem mrówcza praca, iście benedyktyńska, by odrodzić życie liturgiczne we Francji. Wkrótce ukazują się owoce tej pracy. Pierwszym dziełem jest „Institutions liturgiques“⁴⁾). To praca trzytomowa, zawierająca wskazówki odnowienia ducha liturgicznego. Dzieło to wywołało burzę krytyki. Zarzucano mu brak dowodów na potwierdzenie wielu założeń, szczupłość tekstów liturgicznych i brak krytycznej analizy. W dziele tym nie rozprawiał się autor wcale z odmiennymi kierunkami, co było rzekomo jego minusem. Czystość doktryny głoszonej i to z dokładnością i wielką szczerością sprawiły, że dzieło to po dziś dzień nie straciło na wartości. Guéranger tej decyzji nakreślił olbrzymi wprost program i jak sam pisał, chciał dać całokształt wszelkich prac, dotyczących liturgii. Były to oczywiście zamiary ponad siły. „Jak na początek, podjęliśmy się wielkiego zadania — pisze autor, zadania, którego nigdy dotąd nie zrealizowano: Historię liturgii od zarania jej dziejów do XIX stulecia...

Następnie należy koniecznie wyjaśnić księgi liturgiczne, kalendarz kościelny, podział okresów liturgicznych, opis tajemnic wraz z objaśnieniem tradycji i symboliki, zawartej w ruchomych i stałych świątach roku kościelnego. Dalej przejdziemy do opisów tradycji, dotyczącej Sakramentów św.... Wyjaśnienie sakramentaliów pomoże zrozumieniu źródła łask, które zawierają. W części ostatniej znajdziemy opis wszelkich czynności liturgicznych, nie objętych w poprzednich rozdziałach. Po omówieniu i rozwinięciu tej „Summy“ omawiać będziemy 1° symbole w liturgii, 2° język i styl liturgii, 3° prawo liturgiczne, 4° autorytet liturgii. Wykończeniem będzie zarys p. t. „Theologia liturgica“, zawierająca wszystko, co obejmuje liturgia dziś przez Rzym zalecana“.

To naprawdę wspaniały i młodzieńczy zarazem program, z którego mało zrealizowano. Był to raczej program godny opactwa, jakim jest Solesmes, aniżeli tylko jednej głowy. Dwa pierwsze tomy, obejmujące historię liturgii we Francji wieku XVII — XVIII, zawierały dzieje rytu neogallikańskiego. Rozgłos tej pracy był wielki. Napaści szeregu publicystów były niepohamowane. Bronił sprawy autor, ale i wielu biskupów, którzy byli oskarżani o nowatorstwo. Trzeci i ostatni tom był poświęcony historii ksiąg liturgicznych. Po śmierci Guérangera Dom Guépin udoskonalił drugie

⁴⁾ Dom Prosper Guéranger, „Institutions liturgiques“, Paris 1840, 5 t.

wydanie, dodając jeszcze tom IV, zawierający pamiętniki i repliki mistrza na zarzuty stawiane przez przeciwników. Jest to materiał o dużej wartości naukowej.

Wkrótce, bo już w r. 1841, ukazuje się słynne dzieło p. t. „L'année liturgique“⁵⁾). W przedmowie tego dzieła czytamy: „Duch Święty przebywa w Kościele: zstąpił do niego i przeniknął jako groźny szum, objawiając się równocześnie w gorejących językach. Odtąd przebywa w Kościele. Jest źródłem jego pragnień, hymnów pochwalnych i tęsknot. To jest powodem, że od osiemnastu wieków Kościół ani za dnia, ani w nocy nie mileży, a głos jego unosi się bezustannie i nie przebrzmiewa nigdy“. Dzieło to wywarło ogromny wpływ na cały katolicki świat. Tłumaczono je na wszystkie języki europejskie⁶⁾).

Kardynał Pie, wielki przyjaciel Dom Guérangera tak pisze o autorze dzieła: „Dla niego porządek modłów i cała znajomość kontemplacji tajemnic Chrystusowych i Najśw. Marii Panny, cały porządek życia i cnót chrześcijańskich polegał na życiu liturgicznym i codziennych jego wskazówkach“.

Następne, t. j. drugie wydanie „Roku liturgicznego“ ukazało się w 500.000 egzemplarzy. Rozeszło się bardzo szybko. Niestety Dom Guéranger nie dokończył swego dzieła. Ostatnich 5 tomów, od czasu po Zielonych Świątkach, są pracą zbiorową jego uczniów, a zwłaszcza O. Lucien Fromage. Ani stylem, ani bogactwem treści nie dorównują dziełu Mistrza, lecz uzupełniają reszty rozważań. Praca Dom Guérangera obejmuje nie tylko święta, czy ceremonie kościelne na każdy dzień roku, ale poddaje analizie dzień chrześcijanina, jego modlitwy poranne i wieczorne, oparte na tekstach liturgicznych. Wielki Opat tą drogą wiódł synów Kościoła św. do tej wielkiej rzeczywistości, jaką jest „sentire cum Ecclesia“. Dziś, jak nigdy chyba, dzieło O. Guérangera staje się jeszcze cenniejsze. Wobec coraz bardziej wzrastającego życia liturgicznego nie można sobie wyobrazić, by ten dorobek literatury liturgicznej Guérangera można było pominąć.

Słusznie mówiono, że Dom Guéranger był synem Kościoła, który najlepiej rozumiał swoją Matkę — Kościół św. Czytanie jego dzieł przekonuje, że jeśli w ostatnich czasach pojawił się człowiek, który był najbliżej wewnętrznego życia Kościoła, to był to niechybnie

⁵⁾ Dom Prosper Guéranger „L'année liturgique“, 9 tomików, Paris 1841.

⁶⁾ W j. polskim „Rok liturgiczny“ Warszawa 1928, 4 tomy.

Dom Prosper Guéranger. Na przestrzeni dziesiątek lat wielu kapłanów będzie musiało sięgać do jego dzieł, by zaczerpnąć z nich ducha prawdziwego życia liturgicznego. Guéranger umiał prze- modlić oracje Kościoła, umiał przyłgnąć do Mszy św., by wysłuchać jej tętno, którym codziennie przemawia do nas Chrystus.

Studium pism Ojców Kościoła dały mu zamiłowanie do dawnej, a tak zawsze nowej prawdy Bożej. Posiadał jakoby odczucie myśli dawnych pokoleń chrześcijańskich, a poddając się natchnieniom Bożym, żył jakoby ich tchnieniem. Toteż bolał, że tak mało poczytne są najcenniejsze dzieła Ojców Kościoła. Zachwył budziła w nim epoka, kiedy Pismo św. nie wychodziło z rąk wiernych i duszpasterzy. Życie istniało dla niego tylko jedno — Boże. „Filozofia ścisła nie istnieje dla prawdziwie wierzącego chrześcijanina. Nie istnieje też historia ściśle ludzka“ — mawiał.

Kilkakrotne wyjazdy do Rzymu sprawiły, że nawiązał bardzo bliski kontakt z wielkim współczesnym sobie archeologiem Giovanni Battista de Rossi (23. II. 1822 — 20. IX. 1894). Wynikiem tych naukowych kontaktów jest dzieło p. t. „Sainte Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles“. Migne zamieścił tę pracę w swojej Patrologii. Do mistrzowskich dzieł O. Guérangera zalicza się pracę o Niepokalanym Poczęciu N. M. P.⁷⁾

Guéranger miał poza wrogami przede wszystkim wielu zwolenników i to bardzo serdecznych. Do nich zaliczyć trzeba także Montalamberta (1810—1870), który po jednej z dłuższych wizyt w Solesmes, tak pisze do swego starszego nieco przyjaciela: „Zwłaszcza w listopadzie i podczas adwentu odczuwam dla Ciebie szczerą przyjaźń i głęboką wdzięczność. Wszak podczas tych dwóch pięknych miesięcy nauczyłeś mnie doceniać urok i doniosłość roku liturgicznego“.

Jak każda znaczniejsza jednostka w dziejach Kościoła, O. Guéranger miał jeszcze cały szereg kłopotów, których opatrność nigdy nie szczędzi na drodze do doskonałości. Tak w Solesmes gromadziło się z dużym zapałem, przy poparciu władz, dzieło o dużej ambicji naukowej, t. zw. Gallia Christiana. Była to wspaniała kolekcja starych dokumentów diecezji Gallów. Wstrzymywanie subwencji uniemożliwiły poprowadzenie dalszych prac badawczych i konserwatorskich. Był to duży cios zadany szlachetnej ambicji

⁷⁾ Dom Prosper Guéranger, „Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception“, Paris 1850.

i umiłowanemu dziełu. Troski finansowe nad odbudową Opactwa absorbowwały niejedną godzinę, którą byłby poświęcił pracy naukowej.

Zakres zainteresowań naukowych Dom Guérangera, jak wynika zresztą z założeń myślowych „Institutions liturgiques“, był ogromny. Ten wielki Opat był dogmatykiem wnikliwej miary, egzegetą, kanonistą i mecenasem sztuki zarazem. Wszystkie te dziedziny wiedzy razem wzięte były właśnie dojrzałym przygotowaniem na to, by przeżyć i wiedzieć ducha liturgii. Dlatego tak uporczywie bronił prymatu, praw Kościoła, tradycji, dogmatu i rytu rzymskiego. Radował się na samą myśl, że kiedyś ujrzy wiernych, zgrupowanych dookoła Głowy Kościoła, którzy w jednym duchu, języku i prawdzie przeżywać będą Chrystusa w Jego Mistycznym Ciele.

Absolutna supremacja liturgii rzymskiej w całym Kościele była marzeniem Dom Guérangera. Śledząc dzieje Kościoła, upatrywał przyczynę schizmy w słabości Rzymu, który, idąc na ustępstwa, nie był w stanie narzucić swojego obrządku. Resztki obrządków mozarabskich w Mediolanie były według Guérangera wynikiem ustępstw Rzymu. Miał nadzieję, że liturgia wschodu w miarę zbliżania się do Rzymu, zromanizuje się coraz bardziej. W liturgii grecko-katolickiej zauważał szereg odchyłeń ku Rzymowi i cieszył się nadzieją powolnej unifikacji obrządku. Były to gorące marzenia bojowników o panowanie liturgii rzymskiej w całym Kościele św. Sam Rzym jednak, mając doświadczenie wieków, doceniał tradycję innych obrządków, przy pierwszorzędnoci obrządku rzymskiego.

Solesmes zaczęło swoim duchem promieniować na całą Francję. Jeszcze za życia Dom Guérangera powstał cały szereg podobnych ośrodków życia i odrodzenia liturgicznego. W 1853 roku objął w zarząd stare opactwo w Ligugé niedaleko Poitiers. To najstarszy klasztor w Galii, budowany przez św. Marcina z Tours około roku 360. Do dziś ruchliwe opactwo wydaje od przeszło 50 lat słynne „Archives de la France Monastique“. W 1865 r. ożywa na nowo klasztor w Marsylii Ste Marie-Madeleine. Dojrzały walką i cierpieniem, ale i wielkim dorobkiem zmarł 30. I. 1875 r.

W 1833 r. Guéranger zamieszkał ruiny Solesmes. W 1835 r. kupił je, a już 1837 r. wznowił opactwo OO. Benedyktynów, a zarazem wznosił francuską kongregację benedyktynów „Congregatio Gallica OSB.“. Była ona prawną sukcesorką dawnej kongregacji

z Cluny, Saint Vanne, Saint Maur. Cała ta kongregacja liczyła w 1935 r. aż 523 kapłanów i 163 braci zakonnych. Tutaj dokonało się w wielkiej mierze odrodzenie życia liturgicznego i muzyki gregoriańskiej. Dzieje Opactwa Solesmes mogą poszczycić się takimi nazwiskami, jak Pothier Józef (1835—1923). Był to jeden z najwybitniejszych badaczy naukowych w dziedzinie chorału gregoriańskiego. Był twórcą szkoły chóralnej „Solesmes”. Ojciec św. Pius X w związku z wydanym 22. II. 1903 *Motuproprio*, zamianował O. Pothier przewodniczącym komisji przygotowawczej oficjalnego wydania chorału gregoriańskiego. Jego dziełami są watykańskie wydania *Graduale*, *Officium defunctorum*, *Antiphonale*. Podobne wydawnictwa ukazały się też w Solesmes, a nadto *Processionale*, *Variae Preces*, *Responsoriale*, oraz dziełko o zasadniczym znaczeniu dla muzyki chóralnej o melodiach gregoriańskich⁸⁾.

Uczniem i współpracownikiem tego muzyka kościelnego był André Mocquereau (1849 — 1930), który dalej pogłębiał pracę swego mistrza nad chorałem. Jego wybitniejszą pracą jest dwutomowe dzieło p. t. „*Le nombre musical*“⁹⁾. Był on także założycielem i współpracownikiem czasopisma „*Revue Grégorienne*“, wydawanego w Tournai od r. 1911.

Tutaj w Solesmes powstała bodaj największa biblioteka dzieł muzyki kościelnej, bo licząca ponad 100 tysięcy dzieł w reprodukcjach i oryginałach. Znajduje się w niej największy zbiór manuskryptów chorału gregoriańskiego częściowo w fotokopiach. W opactwie powstała jedna z najlepiej wyposażonych drukarni nut neumowych, odpowiednich do chorału gregoriańskiego.

Tutaj dokonano najwspanialszego nagrania chorału na płyty gramofonowe, które szkołą bodaj cały świat katolicki.

Studiom liturgicznym we wielkiej mierze sprzyjał, jak i całej pracy O. Dom Guérangera, list pasterski Arcybiskupa Paryża Mgr. Affre z r. 1841, w którym dostojnik Kościoła podkreślał ważność liturgii i zachęcał do podjęcia studiów. U schyłku życia wielkiego Opata naukowy ruch w kołach katolików znacznie się wzmógł. Zagadnienia, dotyczące pośrednio czy bezpośrednio liturgii, były częstokroć przedmiotem prac naukowych. Jednym z wybitnych naukowców tych czasów był Louis Duchesne (1843—1922), przewodni-

⁸⁾ Pothier Joseph OSB, *Mélodies gregoriennes*“, Tournai 1880.

⁹⁾ André Mocquereau OSB. *Le nombre musical*, Tournai 1908—1927.

czący komisji historycznej dla spraw Martyrologium i Brewiarza. Jego *Liber Pontificale*¹⁰⁾ stanowi poważną pozycję biograficzną i historyczną z zakresu dziejów Papieży. Z dziedziny liturgii najważniejszym jego dziełem źródłowym jest „*Les origines du culte chrétien*“¹¹⁾. Jest to praca na temat początków kultu z przed czasów Karola Wielkiego. Pierwsze wydanie ukazało się w 1888 roku. Posługiwał się nią jako materiałem źródłowym także Dom Guéranger.

Znacznym dorobkiem naukowym są prace Pierre Batiffola (1861—1929). W r. 1893 wydał źródłową pracę p. t. „*Histoire du bréviaire romain*“¹²⁾. Był to historyk i krytyk zarazem wielkiego talentu. Jego największą zasługą jest, że podkreślał w pracach historycznych powszechność Kościoła i wykazywał ją jako charakterystyczny przejaw chrześcijaństwa. Z dzieł jego wielokrotnie zdobyć można było dowody, jak bardzo chrystocentrycznie nastawiony był kult w pierwszych wiekach i jak bardzo liturgia przepajała wszelkie przejawy życia codziennego.

„*L'Église naissante et le Catholicisme*“ było jednym z dzieł o wspomnianym temacie. Był on jednym z współpracowników wybitnego dziś czasopisma redagowanego przez O. J. Lagrange'a p. t. „*Revue Biblique*“, a jego artykuły ukazały się w pracy zbiorowej w r. 1919, (Pierre Batiffol, „*Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*“). Jego „*Leçons sur la messe*“ zawierały gruntowną naukę o Mszy św. i zaszeregowały go do rzędu najwnikliwszych liturgistów ostatniego pięćdziesięciolecia. Praca ta doczekała się wielu nakładów. Do zasług tego uczonego należy także rozwój Instytutu Katolickiego w Tuluzie, gdzie był rektorem od 1911 r. Słuchacze tej uczelni wynosili dużą znajomość liturgii w życie.

Pod wielkim wpływem Solesmes tworzył też Dom Ferdinand Cabrol. Był on pierwszym opatem we Farnborough (w Anglii).

Wydarzeniem wielkiej wagi był zapoczątkowany słownik archeologii i liturgii chrześcijańskiej¹³⁾. Wśród kilku uczonych, jak Férotin, Cabrol i inni, najpoważniejszego wkładu dokonał Dom Leclercq, który swoją wiedzą liturgiczną poniekąd zaćmił resztę współpracowników tego dzieła. Zeszyty tego słownika ukazywały

¹⁰⁾ Louis Duchesne, *Liber Pontificale*, 2 t., Paryż 1884—1892.

¹¹⁾ Louis Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris 1925. Ed. 5.

¹²⁾ Pierre Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, Paris 1893.

¹³⁾ „*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*“, Paris 1903 i n.

się początkowo w dość wolnym tempie. Z chwilą jednak, kiedy Leclercq objął główną pracę redakcyjną, dzieło zaczęto publikować z dużym pośpiechem. Wpłynęło to oczywiście nieco na poziom naukowy pracy. Niemniej jest to kopalnia wiedzy dla studiów liturgicznych.

Praca nad wznowieniem życia liturgicznego we Francji napotykała na wiele trudności wśród naukowców katolików. Nie trzeba dowodów na to, że życie liturgiczne tak bardzo propagowane z Solesmes było pewną odnową. Aczkolwiek było ono ugruntowane na Piśmie św. i Tradycji, ale jednak musiało z dziejów i przejawów życia społeczności wiele usunąć i równie wiele spraw zaniedbanych wysunąć na naczelne miejsce. Ten krytycyzm, który leżał na drodze rozwoju życia chrześcijańskiego, godząc w stagnację równie bezwzględnie, jak w identyczne wznowienie jakiejkolwiek z form życia chrześcijańskiego, napotykał na wielu przeciwników. Nie ma w tym przejawie niczego specjalnego. Tak musi być! Dziwną byłoby rzeczą, ażeby wielkie idee nie potwierdzały swej prawdziwości zwycięską walką, zwłaszcza w Kościele św., który każdej nowej formie pozwala we walce dojrzewać dziesiątkami lat. Zadanie było tym trudniejsze, że w okresie, kiedy racjonalizm podjął złośliwą i przesadną krytykę wszystkiego, co katolickie, romantyzm gubił się we wzdychaniach i kulcie wszystkiego, co było cudowne, a w wielu wypadkach hołdował cudaczności. Wśród tych skrajności torował sobie ruch liturgiczny drogę we Francji. Trzeba było, by podjął, co rozumne, by uczył zginać kolana przed cudem, a równocześnie uczył w życiu osobistym życia z Kościołem; wskazywał, że przyrodzoność z nadprzyrodzonością łączy się z istoty swego bytowania, że dzisiejszy dzień znajduje wsparcie w tradycji, podobnie, jak tradycja trwa dzisiejszym dniem, a wszystko to musi być wsparte na Bogu i Piśmie św. Przy dużej dozie racjonalnej krytyki tekstów — a trzeba jej było — podjęto także zgłębianie zagadnień z dziedziny mistyki. Trzeba było krytyki obiektywnej, bo teksty Pisma św. przeinaczono na przeróżne sposoby. Od Boga począwszy, a na człowieku skończywszy, przypisywano nieraz w najlepszym zapale słowa, których nigdy Bóg nie objawił, ani dany autor nie wypowiedział. Trzeba było zgłębiania zagadnień z dziedziny mistyki, ażeby podkreślając wagę krytyki, nie wynieść jej do sprawdzianu absolutnego. Bóg i Jego Boskie działanie pozostanie dla krytyki skałą Tarpejską, na której wyżyny wydzwiga się ludzkość etapami,

odkrywając ze złożonymi rękoma i na klęczkach blaski mądrości Bożej. Mało w tej dziedzinie pomaga tylko wnikliwość umysłu i wiedza naukowca, bez mądrości Bożej. Byłoby omyłką twierdzić, że Solesmes odrodziło życie liturgiczne. Aczkolwiek dorobek tego opactwa jest ogromny, to jednak podjęto tylko początek pracy. Był to we wielkiej mierze raczej aparat techniczny tego ruchu, który wypracował pierwsze metody postępowania na drodze do odrodzenia życia liturgicznego.

Obecnie ruch liturgiczny pozyskał sobie już całą Francję. Poszczególne diecezje urządzały dni, czy kursy liturgiczne dla kapłanów i wiernych. Praktyka wykazała, jak zresztą we wielu dziedzinach życia religijnego we Francji, że diecezjalne ośrodki liturgiczne spełniają częstokroć jedną i tę samą pracę, szukając dróg odrodzenia liturgicznego, co pochłania wiele czasu i sił, a jest równocześnie wyrazem pewnej nieekonomii w dziedzinie pracy pastoralnej.

Utworzono więc w r. 1943 ośrodek pracy liturgicznej „Centre de Pastorale Liturgique“. Od r. 1944 wydaje się tam kwartalnik o wybitnie pastoralnym nastawieniu z dziedziny pracy liturgicznej p. t. „La Maison - Dieu“¹⁴). Każdy z zeszytów omawia na blisko 150 stronicach jedno zagadnienie z zakresu liturgii i to w sposób wielostronny tak, że realizuje się tą drogą pogłębienie zagadnień.

Nadto wspomniane Centre de Pastorale Liturgique służy literaturą, jak i kursami oraz rekolekcjami dla pogłębienia ducha liturgicznego. Odnosi się wrażenie, że jest to bardzo celowa praca, skierowana głównie na kapłanów, co zresztą w pierwszym rzędzie decyduje w całym świecie katolickim o rozwoju życia liturgicznego.

Gorzów

Ks. KAZIMIERZ ŻARNOWIECKI

¹⁴) „La Maison Dieu“ Cahiers du Centre de Pastorale Liturgique paraissant quatre fois par an. Les Éditions du Cerf, 29, boulevard de Latour — Faubourg, Paris 7e.

NOWE KSIĄŻKI

PROLEGOMENA DO NOWEGO TESTAMENTU

Po „Dziejach Pawła z Tarsu“ i przekładzie Nowego Testamentu obdarzył znany biblista ks. Eug. Dąbrowski w stosunkowo niedługim czasie polskie piśmiennictwo biblijne trzecim z kolei dziełem, które nazwał (słusznie czy niesłusznie): Prolegomena do Nowego Testamentu. Praca ks. D. jest bardzo na czasie. Od dawna bowiem odczuwało się przy wykładach Pisma świętego N. T. potrzebę wstępu szczegółowego, gdyż pierwszy podręcznik tego rodzaju ks. prof. Kruszyńskiego z Włocławka z r. 1916 jest już wyczerpany. Ks. D., jako długoletni profesor w Seminarium Duchownym w Warszawie i badacz zagadnień N. T. był znakomicie przygotowany do napisania wstępu szczegółowego. Przypuszczać więc było można, że dzieło to będzie nieprzeciętną wartością tak naukową, jak praktyczną. Uznając w całej pełni zalety dzieła ks. D. tak pod względem treści jak i formy, nie mogę się jednak powstrzymać od pewnych uwag krytycznych, które mi się nasunęły przy studiowaniu jego „Prolegomenów“. Na wszelkie zatem braki i niedociągnięcia, które może mimo woli skutkiem zbytniego pośpiechu przy pisaniu dostały się do tego bądź co bądź pożytecznego dzieła, pragnę zwrócić uwagę tak Sz. Autora, jak i Czeigodnych Czytelników Ruchu Biblijnego.

Pierwsza moja uwaga krytyczna odnosi się do tytułu omawianego przez nas dzieła: „Prolegomena“. Co oznacza ten sztuczny i dla ogółu czytelników niezrozumiały tytuł? W Przedmowie tłumaczy się Autor, dlaczego użył tego właśnie tytułu, a nie zwykłej introdukcji czy wstępu. Nie miał On bowiem zamiaru pisać podręcznika, lecz chciał po krótkiej charakterystyce ksiąg N. T. wraz z całym splotem wiążących się z tym zagadnień omówić poszczególne księgi tak, aby można z pożytkiem przystąpić do ich czytania. Autor miał więc przede wszystkim praktyczne względy na celu i dlatego wykluczył wszelkie dyskusje t. zw. akademickie, omawiane szeroko w podręcznikach. Opuścił więc problem synoptyczny i t. d. To wy tłumaczenie Autora jest dla mnie przynajmniej niejasne i niewystarczające. Autor twierdzi wprawdzie w Przedmowie, że nie chciał pisać podręcznika do N. T., ale trudno w to uwierzyć, boć przecież każdy, ktokolwiek przeczyta jego „Prolegomena“, powiedzieć sobie musi, że oznaczają one zwykły wstęp do N. T. Zresztą sam Autor używa tego słowa kilkakrotnie (str. 49: Wstęp do czterech Ewangelii, str. 57 pisze ks. D. W dalszym ciągu naszego wstępu przekonamy się..., str. 105: Wstęp do Dziejów Apost., str. 119: Wstęp do czternastu listów św. Pawła Ap., str. 229 Wstęp do listów katolickich, wreszcie 259: Wstęp do Apokalipsy).

Nie nazwał, co prawda, ks. D. drugiej części swego dzieła wstępem szczegółowym, jak np. uczynił to słusznie ks. Kruszyński, ale w każdym razie dał jej tytuł wstępów, tytuł „Prolegomena“ odnosi się więc właściwie tylko do części pierwszej, która jest niejako wstępem (ogólnym) do wstępów (szczegółowych). **Zamiast więc niezrozumiałego wyrazu „Prolegomena“ należało użyć bardziej zrozumiałego, choć mniej pretensjonalnego, określenia:**

Krótki wstęp do N. T. Autor zaznacza w Przedmowie, że ze względów praktycznych wykluczył w swoich „Prolegomenach” wszelkie dyskusje akademickie, do których zaliczył w pierwszym rzędzie tak zwaną kwestię synoptyczną. Ale czy stało się to słusznie? Czyż każdego czytelnika trzech pierwszych ewangelij nie interesuje pytanie, jak należy wytłumaczyć sobie te podobieństwa i różnice, jakie między nimi rzeczywiście zachodzą? Wystarczyło tu moim zdaniem podać takie rozwiązanie problemu synoptycznego, jakie się uważa za najprawdopodobniejsze w obozie katolickim, i nie potrzeba było wcale przedstawiać powyższego zagadnienia w jego historycznym rozwoju wśród egzegetów protestanckich i katolickich. Na takie krótkie wyjaśnienia kwestii synoptycznej wystarczyłoby parę stron, co nie powiększyłoby znacznie objętości „Prolegomenów”.

Autor w dziele swoim uwzględnił bogatą literaturę tak katolicką, jak protestancką, a właściwie racjonalistyczną o kierunku głównie liberalnym. Świadczy to niewątpliwie o tym, że Autor zna doskonale literaturę biblijną i umie się nią posługiwać. Ale czy ona jest na co potrzebna w podręczniku przeznaczonym dla teologów, zwłaszcza jeśli chodzi o literaturę racjonalistyczną? Poco klerykowi czy świeckiemu inteligentowi znajomość przeróżnych autorów oraz ich dzieł, których w życiu w ogóle ani widzieć ani czytać nie będzie? Student teologii czy świecki miłośnik Pisma św. może i powinien znać w ogólności prądy i kierunki, jakie istniały i dzisiaj panują w obozie racjonalistycznym, gdyż to może mu być przydatne w życiu dla celów apologetycznych, ale zapoznawanie się z literaturą racjonalistyczną przez kleryków (choćby tylko w szczupłych rozmiarach, podanych przez Autora w swym podręczniku) uważam za bardzo niewłaściwe. Jeśli czytelnik Prolegomenów ze wskazanej mu literatury nie będzie mógł korzystać, to poco mu ją wogóle podawać?

A nie chciałbym zaś ani na chwilę przypuszczać, by Autor przez wskazanie w podręczniku do N. T. chciał jedynie wykazać dokładną znajomość bogatej literatury protestanckiej. Z literatury katolickiej należałoby wskazać tylko najważniejsze dzieła, by niepotrzebnie nie powiększać objętości pracy i nie obciążać pamięci studenta teologii. A już co najwięcej mnie dziwi w Prolegomenach ks. D., to brak prawie zupełny polskiej literatury biblijnej. Wygląda to tak, jak gdyby dopiero od niego zaczynał się okres biblijny w Polsce. A przecież w ostatnich stu latach poczynając od ks. Serwatowskiego mieliśmy kilkunastu, a przynajmniej kilku wybitniejszych biblistów, o których mogliby się dowiedzieć księża, klerycy czy świeccy przy czytaniu jego podręcznika. Rzecz jasna, że ks. D. nie zapomniał w literaturze i w przypiskach o dziełach poprzednio przez siebie wydanych; raczył również w przypiskach wymienić dzieło swego dawnego profesora ks. Szczepańskiego, (to jest: „Geografia polityczna Palestyny” na potwierdzenie, że w Kafarnaum znajdował się urząd celny!) -- nie wspominał jednak o jego dziełach biblijnych — czyżby przez zapomnienie?

Na str. 87 wymienił ks. D. arcyb. Teodorowicza dzieło „Od Betlejem do Nazaretu, na potwierdzenie swego (zresztą wątpliwej wartości historycznej) zapatrywania, że św. Łukasz zetknął się osobiście z Matką Najśw. i że od Niej bezpośrednio otrzymał wiadomości, dotyczące dziecięctwa Jezuso-

wego, a umieszczone przez niego w dwóch pierwszych rozdziałach jego ewangelii.

Na str. 274 przytoczył ks. D. dzieło nieodżałowanej pamięci dominikana O. Atanazego Fica pod tytułem: „Z podróży do siedmiu kościołów Azji”; poza tymi trzema biblistami wspomniał jeszcze ks. D. o dwóch niebiblistach, a mianowicie wymienił dzieło ks. Pawlickiego: O początkach chrześcijaństwa (str. 68) i pracę ks. Kwiecińskiego: Pobyt apostoła Piotra w Rzymie. Tytuł polskich uczonych uznał ks. D. za godnych umieszczenia (choć tylko w przypiskach) w swym podręczniku biblijnym.

Dodać tu jeszcze należy dla całości obrazu, że ks. D. w swej Przedmowie na stronie VI wymienił jeszcze jednego biblistę polskiego, a mianowicie ks. prof. dra Jankowskiego, któremu „dziękuje za pomoc, okazaną mu w kompozycji całego dzieła, a szczególnie jego części pierwszej”.

Trudno mi zbadać, w jakim stopniu korzystał ks. D. z usług ks. prof. Jankowskiego, to jednak, przechodząc z kolei do oceny Prolegomenów, stwierdzić muszę, że część ta, napisana dorywczo, pobieżnie, jest znacznie słabsza od części drugiej, w której Autor korzystać mógł pełną dłoń z swych poprzednich dzieł, a mianowicie: Ewangelie i Dzieje Pawła z Tarsu. Uwagi Autora o natchnieniu Pisma św. będą, zdaje mi się, dla swej zwięzłości nieco za trudne dla przeciętnego czytelnika. Zasady hermeneutyki podane przez Autora będą dla kleryków za szczupłe, a dla świeckiego nie bardzo zrozumiałe. O hermeneutyce pisali obszerniej ks. arcyb. Szlagowski i ks. prof. Kruszyński w swym Wstępie ogólnym do Pisma św., ale ci dwaj znani i zasłużeni bibliści nie znaleźli łaski u ks. dra D. i nawet w przypiskach ich dzieła nie zostały umieszczone.

Wstęp do ewangelij, to jest do ewangelij w ogólności (51—64) i do czterech ewangelij w szczególności (65—104) obejmuje 54 strony. Wstęp do Dziejów Ap. (107—117) 10 str., wstęp do Listów św. Pawła (121—228) 108 str., wstęp do Listów katolickich (251—255) 25 str., wreszcie wstęp do Apokalipsy św. Jana (261—282) 22 strony.

Stosownie do powyższego podziału będę się starał podać Czytelnikom me uwagi krytyczne, dotyczące w pierwszym rzędzie treści.

Przed wszystkim niemiłe mię uderza przy czytaniu podręcznika ks. D. stosunkowo częste używanie przez niego takich ogólników, jak: niektórzy, pewni krytycy, wielu krytyków, wielu OO. Kościoła, pewien odłam krytyków, inni (np. str. 85: Ireneusz, Tertulian i inni; Tacjan, Celus i inni). Czytelnik bowiem ma prawo dowiedzieć się z podręcznika, kto to są owi niektórzy, nieznan, liczni, pewni itp., autor zaś powinien unikać „komunalów”, gdyż one mimo wszystko, (przynajmniej moim zdaniem) obniżają wartość solidnej pracy naukowej.

Czy nie jest przypadkiem „małą” przesadą, (której należy unikać w pracy naukowej), że nieomal z matematyczną ścisłością przywrócić możemy tekst pierwotny ewangelii?

Na str. 60 niedokładnie i niejasno przedstawiona jest teoria szkoły tybińskiej o powstaniu poszczególnych ewangelij oraz teoria dwóch źródeł.

Na str. 65 wyrażenia takie, jak: synkretyzm, hermetyzm, iranizm są niezrozumiałe dla ogółu czytelników i dlatego należałoby je albo w krótkości objaśnić albo zupełnie opuścić.

Na str. 70 wspomniał Autor o pewnych fragmentach „zbyt katolickich“, a które to są, zapyta słusznie czytelnik. Czy nie można było w tym miejscu z korzyścią dla czytelnika wspomnieć choćby o prymacie papieskim z Mt r. 16 lub rozkazie opowiadania ewangelii Chrystusowej po całym świecie (Mt. 28, 19 i n.)?

Na tej samej stronie Autor pisze: „Tekst aramejski znany jeszcze w II i III wieku zaginął. Należałoby tu dodać: jak to wynika z dzieła Tertuliana „De praeser“ 56, o czym zresztą Autor nadmienia na str. 198, uw. 1.

Str. 87. Autor niewłaściwie zaliczył między heretyków Celsusa, -- był on tylko filozofem pogańskim, platonikiem, a nie heretykiem w zwykłym tego słowa znaczeniu.

Na str. 95 w 9 w. od góry zamiast wyrazu „tylko“ powinien być raczej wyraz „także“ albo „również“. Wyraz „tylko“ jest niewłaściwie użyty w tym zdaniu, które brzmi jak następuje: Tak liczne i zgodne świadectwa zewnętrzne potwierdzają tylko sprawdziany wewnętrzne.

Na str. 86 w przypisku 2 pisze Autor: Nie widzę powodu, dla którego Meinertz stanowczo wyklucza osobiste zetknięcie się Łukasza z N. M. P., ale skąd sam wie, że „z pewnością miał możliwość zetknięcia się z N. M. P., jak to twierdzi w 1 w. od góry na tejże stronie. Trudno tu mówić o jakiegokolwiek pewności, jeśli się nie wie z tradycji, kiedy umarła N. M. P. i kiedy Łukasz jako chrześcijanin zwiedził Jerozolimę. Zetknięcie się Łukasza z M. N. jest możliwe, może być nawet prawdopodobne, ale nigdy pewne. Jeśli zatem według Autora przesadza w tym względzie Meinertz, to moim zdaniem czyni to samo Autor.

Na str. 87 twierdzi ks. D., że Łukasz odwołuje się często do chronologii i że posługuje się licznymi synchronizmami — a czy to prawda? czy te liczne synchronizmy nie dadzą się sprowadzić do dwóch tylko, a mianowicie do zawartych w r. 2, 1 i 3, 1. A więc znowu niepotrzebna przesada!

Na str. 88 czytamy: (Łukasz) aramejskie wyrażenia przez innych ewangelistów podane tylko w greckiej formie, zamienia na czysto greckie. Tu należało podać kilka przykładów, np. Kananajos — Zelotes, Golgota — Kranion, rabbi — didaskalos.

Na str. 98 ks. D. podał poglądy liberalnej krytyki przeciw autentyczności 4. ewangelii, ale nie zbili właściwie zarzutów krytyki racjonalistycznej. Lepiej mym zdaniem nie poruszać w podręczniku poglądów przeciwników, jeśli nie daje się równocześnie przeciw nim przekonujących argumentów. Znaną bowiem jest rzeczą, że pomiędzy poglądami racjonalistów a katolików w zasadniczych sprawach, to jest tam, gdzie chodzi o istnienie lub nieistnienie świata nadprzyrodzonego, nie dojdzie nigdy do porozumienia.

Na str. 99 w w. 10 z dołu użył Autor nieszczęśliwie wyrazu: „właśnie“ do Efezjan.

Na str. bowiem 179 n. wykazał co innego, a mianowicie, że tak zwany list do Efezjan przeznaczony był raczej do Laodycean albo do całej prowincji

Azji, której Efez był metropolią. Należało w podręczniku uzgodnić poglądy na tę samą sprawę i nie sprzeciwiać się własnemu zdaniu przy innej sposobności wypowiedzianemu.

Na str. 100 pisze Autor, że czwarta ewangelia powstała najprawdopodobniej około 96 r. naszej ery. Na jakiej podstawie to czyni?

Podobne zapatrywanie wyraził co do czasu powstania Apokalipsy, którą nazwał ostatnim pismem N. T. Trudno to dziś udowodnić, ale moim zdaniem Jan napisał Apokalipsę przed Ewangelią a dopiero po niej skreślił swoje listy.

Str. 104: Ks. D. twierdzi, że z ewangelii Jana, z podanych tam świąt żydowskich, można wywnioskować trzyletnią działalność Chrystusa Pana. To prawda, ale należy odrazu nadmienić, że wniosek ten ma cechy tylko prawdopodobieństwa, a nie pewności, wiadomo bowiem, że niektórzy egzegeci katoliccy, jak np. Lagrange i Ricciotti, przyjmują tylko dwa lata działalności Pana Jezusa. Święto bowiem żydowskie o którym wspomina św. Jan 5, 1 nie musi oznaczać Paschy żydowskiej, a tym samym nie może dawać pewnej podstawy do przyjmowania trzyletniej działalności P. Jezusa.

Przy czytaniu wstępu do Listów Pawłowych, zauważyłem następujące usterki i niedokładności:

Na str. 125 pisze ks. D.: Utrzymywano wprawdzie dawniej, że list do Rzymian napisał Paweł w języku łacińskim. Czy nie lepiej byłoby napisać, kto i kiedy to utrzymywał? Dokładność była zawsze i dotąd jeszcze uchodzi za cechę prawdziwie uczonego.

Na str. 126 czytamy, że drugie uwięzienie Pawła w Rzymie miało miejsce w latach 65—67. Po raz pierwszy dowiadujemy się o tym od Autora, ale cóż, kiedy na str. 209 pisze zgodnie z prawdą, że Paweł przybył do Rzymu dopiero w wiosną 66 r.

Czy nie należało pierwszej daty poprawić przed oddaniem książki do druku?

Na str. 169 po zdaniu: „Może nawet sam własnoręcznie list ten (t. j. do Galatów) napisał”, należało dodać: na co wskazywać się zdają jego własne słowa „Patrzcie, jak wielkimi literami napisałem do was moją ręką“ (Gal. 6, 11).

Na str. 186 Autor wyraził zapatrywanie, że list do Filipian to ostatni z spośród czterech listów więziennych Pawła. Niestety zdania swego wcale nie udowodnił. Przypuszczam jednak, że w druku wypadło zdanie uzasadniające powyższe zapatrywanie. W obecnym bowiem kontekście ostatnie zdanie nie zgadza się z poprzednim.

Na str. 190 pisze Autor: Stan gminy w Kolossach był ze wszech miar zadowalniający. Kilka wierszy niżej: relacje o stanie gminy były na ogół pomyślne. A jeśli tak, to stan gminy nie mógł być ze wszech miar zadowalniający. Znowu pewna niekonsekwencja u Autora.

Na str. 199 czytamy niżej, że Kolossanie wobec trzęsienia ziemi, które nawiedziło całą niemal krainę, okazali czynne współczucie dla bliźnich. Ponieważ o trzęsieniu ziemi nie ma żadnej wzmianki w samym liście, a dowia-

dujemy się o nim w r. 60 z Roczników Tacyty (14, 27), należało o tym wspomnieć przynajmniej w przypisku, co zresztą uczynił Autor przy omawianiu Apokalipsy na str. 267, uw. 2.

Na str. 195 i 125 wspomniął ks. D., że najwcześniej ze wszystkich pism Pawłowych powstały listy do Tessaloniczan. W uwadze wypadalo mym zdaniem zaznaczyć, że niektórzy bibliści uważają za pierwsze pismo Pawłowe list do Galatów. I tak katolicy egzegeci Bolser i Weber umieszczają ten list jeszcze przed soborem jerozolimskim, a protestancy Ramsay i Zahn po soborze jerozolimskim.

Tyle drobnych szczegółów podał Autor w swych przypiskach, mógł i o tej opinii wspomnieć w krótkości. Zaznaczyć tu można, że słynny Marejon list do Galatów umieścił na pierwszym miejscu w swym Apostolikonie.

Str. 201. Pisze autor, że autentyczność II Tes. zdaje się nie ulegać wątpliwości. Sądzę, że nie tylko „zdaje się“, ale na pewno ze stanowiska egzegezy katolickiej autentyczność II Tes. nie ulega żadnej wątpliwości.

Str. 204: Skąd Autorowi wiadomo, że Paweł postanowił Tymoteusza zrobić swoim sekretarzem i że w tym celu zasięgał rady przełożonych z Lystry i Ikonium? Zapewne niektóre listy Pawłowe jak do Kor. II, do Tessaloniczan oba, do Filipian i do Kolossan mógł pisać Tymoteusz, bo jest wymieniony w adresie tych listów, ale i w adresie listu do Filemona znajdujemy imię Tymoteusza, a przypuszcza się mimo wszystko, że bilecik ten polecający napisał własnoręcznie sam Paweł (podobnie jak list do Galatów). Wiadomo nam tylko na pewno, że list do Rzymian napisał niejaki Tercjusz (Rzym. 16, 22), a nie Tymoteusz, o którym jako pozdrawiającym gminę rzymską wzmiankuje Paweł w poprzednim wierszu.

Str. 218: pisze ks. D.: „Temat listu do Filomena jest trudny“. Powiedziałbym nie tyle sam temat był trudny, ile raczej sprawa poruszona w tym liście była bardzo delikatnej natury. Paweł bowiem nie zamierzał znosić niewolnictwa, tylko przez miłość chrześcijańską, której był głosicielem chciał złagodzić przykry los niewolników w świecie pogańskim.

Str. 222. Nie wiem, jakby pogodzić należało zdanie: I choć fakt ten (to jest, że Paweł jest autorem listu do Żydów albo jak Autor chce do Hebrajczyków), niejednokrotnie był już podważany, zwłaszcza w niektórych gminach chrześcijańskich na Wschodzie (greckich, syryjskich, koptyjskich)... ze zdaniem na str. 223, które brzmi: „Co więcej, na całym Wschodzie chrześcijańskim list do Hebrajczyków uważano za pismo Pawła“.

W Dziejach Pawła z Tarsu Autor przyjął dość oryginalne zapatrywanie, że Paweł list swój do Hebrajczyków napisał dopiero w r. 66, to jest po wybuchu powstania żydowskiego przeciw Rzymianom w Palestynie. W Prolegomenach zmienił jednak swe poprzednie zapatrywanie i na powstanie tego listu przyjmuje na str. 227 lata 62--6 albo dokładniej 62--3, to jest czas pierwszego uwięzienia Pawła w Rzymie.

Listy tak zwane katolickie są według ks. D. (str. 231) skierowane do wszystkich gmin wzrastającego Kościoła, przeznaczone dla wszystkich wiernych. Ale czy to określenie jest trafne i szczęśliwe? Któryż to z tych listów katolickich skierowany został do wszystkich gmin wzrastającego Kościoła? Wszak sam Autor przy omawianiu wspomnianych listów co innego wykazuje.

Nie były one co prawda pisane do poszczególnych gmin, jak większość listów św. Pawła, ale w każdym razie nie były skierowane do całego Kościoła, lecz tylko do poszczególnych jego prowincyj, jak np. Palestyny (Listy Jakuba i Judy), do wiernych w Ponce, Galacji, Kapadocji, Azji i Bitynii (oba listy Piotra), wreszcie I Jana do gmin małoazjatyckich, pozostających w zależności od Efezu, stolicy biskupiej św. Jana. List II Jana, skierowany do „wybranej Pani” — prawdopodobnie do nieznanej nam bliżej gminy chrześcijańskiej w Azji i III, przeznaczony niejakiemu Gajusowi, znalazły się tylko przypadkowo razem z I Jana w katalogu listów katolickich.

Na str. 236 przy liście Jakuba Autor nie podał poglądów racjonalistów co do czasu jego powstania i uczynił to zupełnie słusznie, szkoda bowiem moim zdaniem czasu na bezpłodną walkę z racjonalistami, co najwyżej można było w krótkości wspomnieć, że niektórzy z nich, jak Spitta i Massabjeu uważali ten list za pierwsze w ogóle Pismo N. T., które powstało jeszcze przed r. 40, inni natomiast, jak Harnack, Holtzmann, Jülicher przenoszą czas jego powstania poza okres apostołski i umieszczają go w pierwszej połowie wieku II-go.

Na str. 258 podaje Autor, że Piotr, Jan i Jakub byli świadkami krwawego potu w Ogroju, a tymczasem w ewangelii Łukasza 22, 45 czytamy: „A gdy wstał od modlitwy i przyszedł do uczniów swoich, znalazł ich śpiących od smutku”. A więc jeśli spali, rzecz jasna, nie mogli być świadkami krwawego potu P. Jezusa w Ogroju.

Na str. 242 pisze ks. D., że Sylwan przybywszy do Piotra w Rzymie nie zastał tam już Pawła, bo ten wyruszył na pracę misyjną, być może do Hiszpanii. — Na tejże stronie w. 5 z dołu czytamy, że Paweł był wówczas w Hiszpanii. „Być może” w poprzednim zdaniu, nie bardzo się godzi z pewnością czy twierdzeniem, wyrażonym w następnym zdaniu. W podręczniku należy unikać tego rodzaju niekonsekwencji.

Na str. 245 czytamy u dołu: Zresztą mieć trzeba na uwadze, że to już podkreślał św. Hieronim, że św. Piotr zależnie od okoliczności posługiwał się przy pisaniu wieloma pomocnikami. Skąd wieloma? Wystarczyło dwóch różnych pisarzy do dwóch listów Piotrowych. Zresztą św. Hieronim, na którego się Autor powołuje, wspomina o różnych, a nie o wielu tłumaczach (pomocnikach). „Ex quo intelligimus, pro necessitate rerum, diversis cum usum interpretibus”. Egzegecie nie wolno przekreślać świadectw historycznych.

Str. 251: Tak zwane Comma Johanneum ma się według Autora znajdować w 4 kodeksach greckich z 15 wieku. Właściwie tylko jeden z nich pochodzi z 15 w., inne natomiast z 16 wieku.

Str. 255: „Kryteria wewnętrzne pozwalają przypuszczać, że list ten (III Jana) został napisany w czasie wizytacyjnej podróży Apostoła”.

Co prawda wiele rzeczy można przypuszczać, ale czy to przypuszczenie jest należycie uzasadnione, to jest inne pytanie.

Na str. 264 twierdzi Autor, że Apokalipsa nie jest dziełem pseudonimowym i słusznie to czyni. Należało jednak logicznie wykazać najpierw autentyczność Apokalipsy, a potem dopiero wystąpić z tym twierdzeniem. Ponieważ Jan Ap. miał i cieszył się wielką powagą w Efezie i w jego okolicy, dlatego

właśnie mógł się ktoś podszyć pod jego imię i apokalipsa pod imieniem Jana Apostoła mogłaby być dziełem pseudonimowym. Jeśli jednak Apokalipsa jest rzeczywiście dziełem Jana Ew., na co nam wskazuje pierwotna tradycja chrześcijańska, to w takim razie nie może być mowy o jej pseudonimowości, jak przy innych apokalipsach, pochodzących z tego okresu.

Wstęp do Apokalipsy jest w Prolegomenach ks. D. stosunkowo dość obszerny, nie jest on jednak ani dokładny, ani wyczerpujący, jak np. we wstępie szczegółowym ks. Kruszyńskiego, o którym nawet wspomnieć nie raczył w literaturze swego podręcznika. Spodziewać się należało przy omawianiu Apokalipsy **coś więcej** o trudnościach w kościele aleksandryjskim przeciw jej autentyczności, o jej źródłach, trudno jednak wszystkie zagadnienia związane z tą najtrudniejszą księgą N. T. poruszyć i wysświetlić należycie w krótkim wstępie do N. T.

Oto najważniejsze niedokładności, które zauważyłem.

Przytaczanie dzieł w obcych językach (francuskim czy angielskim) w tekście, a nie w przypiskach (str. 2 i 98) nie jest chyba wskazane w dziele naukowym, a tym bardziej w podręczniku szkolnym. Przy cytowaniu pisarzy i Ojców Kościoła wypadało albo stale używać przymiotnika święty, albo stale go opuszczać, a nie pisać raz św. Justyn, drugi raz Justyn. — Raz Papiasz z przydomkiem święty, drugi raz bez tytułu. Nie wiem, czy ks. D. ma rację, używając takich przymiotników, jak: mozaistyczny, zamiast mojżeszowy, synaicki, zamiast synajski, pauliński, zamiast Pawłowy, mesjaniczny zamiast mesjański, lateraneński zamiast laterański. Autor zdaje się być niepoprawnym w nadużywaniu wyrazów obcych zamiast czysto polskich, z pewną bowiem lubością używa w swej pracy (podobnie jak to uczynił w innych swych dziełach) wyrazów takich, jak: apogeum, adagium, aksjomat, afektacja, arbitralny, magistralny, peremptoryczny i t. p.

Ks. D. w przytaczaniu tekstów N. T. opierał się — rzecz jasna — na swym przekładzie. Niektóre wyrażenia zmienił na lepsze. I tak na str. 22 wyraz ongi poprawił na ongiś, na str. 268 bramę piękną zmienił na wspaniałą. Na str. 190 wyraz Nymfosa zamiast Nymfasa zmienił na Nimfy, co raczej oznacza osobę płci żeńskiej, niż męskiej. Na str. jednak 265 do Apokap. 6, 9 zostawił ze swego przekładu wyraz duchy zamiast dusze.

Na str. 10 należało podać, kto i kiedy zaczął oznaczać kodeksy wielko-literowe literami alfabetu czy cyframi arabskimi.

Nie wszystkie wyrazy, użyte przez Autora w jego dziele będą dla czytelnika zrozumiałe, należałoby je wyjaśnić w przypiskach. Przykładów tutaj nie podaję. Nie wszystko bowiem, co jest zrozumiałe dla Autora, musi być jasne dla czytelnika, a trudno znów domagać się od niego, by znaczenia niezrozumiałych dla siebie terminów szukał po słownikach czy encyklopediach. Zasadą uczonego powinno być: pisać jasno i przystępnie a nie zawile i górnolotnie. Chodzić nam powinno przede wszystkim o prawdziwą korzyść czytelnika, a nie o wykazanie naszej mądrości naukowej.

Do tego czasu wiedzieliśmy, że St. T. liczył 45 ksiąg, od ks. D. dowiadujemy się, że jest ich o 4 więcej (str. 4). A może to błąd drukarski, a w takim razie należałoby go umieścić przy końcu dzieła. Według ks. D. kodeks Bezy

(str. 11) pochodzić ma z w. 4. a tymczasem pochodzi z w. 6. Wiadomo nam, że św. Hilary żył w w. 4, tymczasem na str. 261 podany jest wiek III.

Na str. 177 przychodzi wyraz „presokrytycy“, — nie mogłem zrozumieć tego wyrażenia; zaglądnąłem z ciekawości do Dziejów Pawła z Tarsu (str. 321) i dowiedziałem się ku memu zadowoleniu, że oznaczają oni presokratyków czyli przedsokratesowych filozofów.

W 8-miu przynajmniej miejscach zauważyłem omyłki w przytaczaniu rozdziałów czy wierszy tekstów N. T. Podam tylko najważniejsze: str. 99 Dzieje Ap. 20, 1—40 ma być: 19, 1—40; na str. 142 zamiast Rzym 13... ma być 15; na str. 181 zamiast Rzym 2... ma być 12...

Przy końcu dzieła przydałby się spis przynajmniej osobowy autorów cytowanych w Prolegomenach.

Na tym kończę już swe uwagi krytyczne. Każdy nieuprzedzony czytelnik może na ich podstawie zauważyć, że praca ks. D., jakkolwiek pożyteczna i nie pozbawiona pewnych wartości nie jest bez zarzutu, bo napisana jest z niepotrzebnym pośpiechem. Napisał jeden z recenzentów dzieła ks. D., że „nie można o nim ani pisać, ani mówić inaczej, jak tylko z najwyższym uznaniem“. Niestety, ja przynajmniej, w imię szczerzej prawdy nie mógłbym się zgodzić na tego rodzaju przesadną i niezasłużoną ocenę. Naukowo Autor nie wniósł nic nowego, a jako podręcznik ma dzieło swoje braki.

Ks. Piotr Stach.

ERRATA

Na str. 248 u dołu notatka bibliograficzna ma brzmieć:

Jan Janów: NAJSTARSZE SZCZĄTKI EWANGELIARZA POLSKIEGO w Sprawozdaniach Pol. Ak. Um. 1950, nr 2.

Kwestia najdawniejszych przekładów Biblii i jej części na język polski w ostatnich latach stała się przedmiotem badań naszych uczonych, wśród których wysuwają się na pierwsze miejsce nazwiska Witolda Taszyckiego i Jana Janowa. Prof. Taszycki omówił w „Języku Polskim“ (XXIX, 1949, nr 1) powstanie psalterza floriańskiego i rzucił dużo światła na zawile zagadnienie, a prof. Janów poszukuje niestrudzenie śladów nieznanych dotąd przekładów. W „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym“ opublikował w roku 1948 (s. 518—539) fragmenty ewangeliarza puławskiego, a obecnie ogłosił nieznanne „szczątki ewangeliarza polskiego“ które znalazł w bibliotece krakowskich Kanoników Regularnych (Bożego Ciała). Zbiór kazań, pochodzący z dwudziestych lat XV wieku, zawiera między wierszami łacińskimi przekład polski tekstów biblijnych. Zdaniem autora „wersję polską dopisał zapewne duchowny czeski, który korzystał z jakiegoś archaicznego przekładu polskiego“. Do sprawozdania dołączono podobiznę dwóch stron cennego rękopisu.

Rzeczą konieczną jest napisanie monografii o naszych najstarszych przekładach Pisma św., bo prace Zwolskiego, prof. Aleksandra Brücknera, ks. Antoniego Szlagowskiego już nie wystarczają. badania późniejsze wykryły dużo nowych szczegółów. Ale równie konieczną jest rzeczą poszukiwanie po bibliotekach klasztornych dawnych rękopisów z tekstami Pisma św., bo nie-

WIADOMOŚCI I UWAGI

NOWA PALESTYNA A PROROCTWA BIBLIJNE

Kustosz Ziemi św. O. Giacinto M. Faccio poruszył w marcowym numerze miesięcznika „La Terra Santa” zagadnienie, czy proroctwa biblijne wykluczają możliwość restaurowania niezawisłości państwowej narodu żydowskiego, czy też ustosunkowują się do takiej możliwości pozytywnie. Autor przychylił się do drugiej alternatywy.

Biorąc pod uwagę aktualność problemu państwa Izrael, dobrze będzie zapoznać się z treścią wywodów O. Faccio.

Przytacza on następujące miejsca tekstu biblijnego, które jego zdaniem obalają twierdzenia tych egzegetów, którzy chcą doszukiwać się w nich negacji możliwości odrodzenia państwa żydowskiego:

1) Ozeasz 3, 4: „Bo przez wiele dni będą siedzieć synowie Izraelowi bez króla i bez księżęcia, i bez ofiary, i bez ołtarza, i bez efodu, i bez terafim. A potem nawrócą się synowie Izraelowi i szukać będą Pana, Boga swego, i Dawida, króla swego, i przyjdą z lękiem do Pana i do dobra jego na ostatku dni”. Zdaniem autora artykułu, odrodzenie narodu żydowskiego pod jednym wodzem znajdzie swoje pełne urzeczywistnienie w okresie mesjańskim, kiedy wszyscy podporządkują się władcy, wywodzącemu się od króla Dawida. Chociaż zatem słowa Ozeasza mają przede wszystkim wydźwięk mesjański, potencjalnie mogą zakładać również odrodzenie bytu państwowego.

2) Daniel 9, 26—27: „...będzie zabity Chrystus... A miasto i świątynię zburzy lud z wodzem, który przyjdzie; a koniec jego spustoszenie... ustanie ofiara i ofiarowanie i będzie w kościele obrzydłość spustoszenia, i aż do skończenia i końca będzie trwać spustoszenie”. W żaden sposób — twierdzi O. Faccio — nie można z tego wersetu wysnuć wniosku, iż ukarana Jerozolima więcej się już z gruzów nie podniesie i że naród żydowski na zawsze zostanie odtrącony przez Boga. Proroctwo przecież odnosi się do ściśle określonego czasu i wobec tego nie sugeruje tego i nie przeczy możliwości późniejszego powołania Jerozolimy do roli stolicy państwa żydowskiego.

3) Łukasz 21, 24: „... a Jeruzalem deptane będzie przez pogan, aż czasy pogan się wypełnią”. I tu również nie wyklucza się restaurowania niezawisłości, tym bardziej, że nazwę „poganie” odnieść można z wielkim prawdopodobieństwem do Rzymian, co podważa zdecydowanie poglądy tych egzegetów, którzy chcą widzieć wypełnienie się czasów pogan wraz z końcem świata. Trzeba przyjąć — konkluduje O. Faccio — że materialne objęcie przez Żydów władzy w Jerozolimie wyprzedził ma zapowiedziane przez Pawła (List do Rzymian 11, 25—27) złączenie się ich z chrześcijaństwem. Wreszcie opisane przez Mateusza (24, 2) proroctwo Chrystusa, dotyczące zburzenia świątyni, spełniwszy się w r. 70, nie przeczy możliwości odbudowania przybytku świętego w miejscu, gdzie się on niegdyś znajdował.

Z DZIEJÓW KUSTODII ZIEMI ŚWIĘTEJ

Za początek franciszkańskiej¹⁾ historii w Ziemi Świętej uważać należy dzień 14 maja 1217 r. kiedy to Kapituła Generalna organizującego się dopiero zakonu zebrana w Porejunkuli powzięła postanowienie wysłania Braci do „Kraju Chrystusowego”. Pierwszym przełożonym tej misji wschodniej został mianowany późniejszy Generał zakonu Eliasz z Kortony. I gdy w dwa lata później zjawił się tam św. Franciszek, znalazł już swoich Braci zarówno w Egipcie, jak w Palestynie i Syrii. Nie było to tylko pobożne zwiedzanie miejsc świętych, dorywcza próba nawracania mahometańskich Arabów. Od początku Franciszkanie starali się zdobyć stałe punkty oparcia dla pracy zarówno misjonarskiej jak i duszpasterskiej nad znajdującymi się tu katolikami. Wnet do tych dwóch celów dołączył się trzeci, wypływający z Franciszkowego umiłowania dla śladów Jezusowych; opieka nad sanktuariami świata chrześcijańskiego. Po okresie zwycięstw i zdobyczy pierwszych krzyżowców zaczęło się powolne ale stałe cofanie się katolicyzmu pod naporem oręża muzułmańskiego. Wspaniałe budowle łacińskie waliły się w gruzy lub zamieniano je na meczety, sanktuaria znów stawały się przedmiotem zniewag. Podejmowana opieka nie była samowolną uzurpacją; papież już od pierwszych lat aż do najnowszych udzielali im swego błogosławieństwa i zatwierdzali ich nabytki²⁾. Bracia nie szczędzili starań i już w r. 1222 posiadają klasztory w Jerozolimie i kilku innych miejscowościach. Ubóstwo, pracowitość, swoisty sposób życia, zgoła odmienny od dotychczas znanych tu pewnych siebie zakonów rycerskich, imponował niejednokrotnie i poganom i zjednywał im wstęp do coraz dalszych połaci kraju. Nie uszło to uwagi i Stolicy Apostolskiej. Papież Grzegorz IX wysłał ich w r. 1235 do sułtana Damaszku z planami nawracania całego Bliskiego Wschodu za cenę zbrojnego poparcia tego władcy przeciwko jego rywalowi z Egiptu. Plany nie powiodły się, a gdy w r. 1244 Palestyna dostaje się znów w posiadanie sułtana Egiptu, w samej Jerozolimie przypłacają życiem tę zmianę wszyscy Franciszkanie. To był dopiero początek kilkunastowiecznej martyrologii, trwającej aż do drugiej połowy XIX wieku (1870 r. męczennicy w Damaszku).

Wraz z klęskami ostatnich krzyżowców sytuacja łacinników stawała się coraz bardziej beznadziejna, okrucieństwo i bezwzględność mahometan coraz większa; nie zdołało jednak to wszystko zastraszyć i zniechęcić Franciszkanów. Mimo utraty w latach 1265—1291 wszystkich swych domów i większości członków prowincji wymordowanych lub sprzedanych do niewoli, gdy świeckie duchowieństwo całkowicie opuściło Palestynę, Bracia, zasilani przez stały dopływ nowych sił, nie zaprzestają swej działalności.

¹⁾ Nazwą Franciszkanie oznaczamy tę gałąź Zakonu Braci Mniejszych (św. Franciszka), która w Polsce nosi nazwę Bernardynów i Reformatorów. Pod tą nazwą znani są wszędzie za granicą. Franciszkanie polscy za granicą nazywani są Konwentualnymi.

²⁾ Grzegorz IX w r. 1250 bullą „Si Ordinis Fratrum Minorum”; Klemens VI 21 listopada 1542 bullą „Gratias agimus”; Marcin V 14 lutego 1421 r. bullą „Dudum siquidem”; Benedykt XIV 4 października 1918 brewem „Inclytum Fratrum Minorum”.

Po przejściu pierwszej fali prześladowań znów osiadają w Jerozolimie i Betlejem (1272), w r. 1309 obejmują za słono opłaconym firmanem opiekę nad Grobem Świętym, budują klasztor na Syjonie. Okres szczególnej aktywności przypada na lata 1350—1360, kiedy to pewne względy i znośniejsze warunki wyjednała sycylijska para królewska Robert i Sancja, jak również ruchliwy Franciszkanin Roger Guérin popierany u sułtana przez dwór francuski. Powstają klasztory obok sanktuariów, na Syjonie budują Bracia szpital dla chorych i pielgrzymów, organizują nabożeństwa i opiekę nad patnikami. Ten okres względnego spokoju nie trwał jednak długo. W 1365 r. po zdobyciu Aleksandrii przez wojska zachodnie, mahometanie wywarli swą zemstę na Franciszkanach znajdujących się w Ziemi św. Wielu stracono bez sądu, część zmarła w więzieniu. Gruzini i Armeńczycy opanowują Golgotę i Grób Chrystusa, turecki derwisz osiada w Grobie Matki Boskiej. Nowi jednak Bracia napływają z Zachodu i wzmacniają osłabione siły. Po kilku latach znów Grób Chrystusa, Wieczernik, Grób Matki B. są w posiadaniu Franciszkanów; jedynie Nazaret pozostaje aż do roku 1468 w rękach obcych.

I tak stale po kilku latach względnego spokoju następowały prześladowania bądź lokalne, bądź też na większą skalę, zawsze jednak zabierają one sporo ofiar spośród Braci i Wiernych, rujnując z trudem odbudowywane sanktuaria, szpitale, domy dla pielgrzymów, klasztory. Szczególnie ciężkie były lata 1405 i 1418. Gdy zaś w r. 1420 sułtan egipski obiecał oddać miejsca święte katolikom i zdawał zapowiadać się okres spokoju, wyłoniły się nowe kłopoty. Zgłosili swe pretensje tytularni świeccy prałaci rezydujący w Europie. Tytularny patriarcha jerozolimski upomniał się o Grób Chrystusa, biskup Betlejem o bazylikę i Grotę Narodzenia. Komisja biskupów ustanowiona przez pap. Marcina V rozstrzygnęła spór na korzyść Franciszkanów i odtąd nie zgłaszano więcej podobnych pretensji.

Przez pierwsze dwa wieki pobytu w Palestynie i Syrii Franciszkanie rządzą się ogólnymi przepisami zakonu, a cały obszar stanowił prowincję Syrii (jedenastą w porządku chronologicznym), pozostającą pod zarządem prowincjała. Oczywiście inne prowincje stale musiały uzupełniać luki powstające wskutek prześladowań. Specjalne jednak warunki tu panujące wymagały ustawodawstwa przystosowanego do potrzeb tego kraju. Od czasu przeniesienia siedziby prowincjałatu na Cypr (1291) coraz większego znaczenia zaczyna nabierać urząd gwardiana klasztoru na Syjonie, faktycznie sprawującego opiekę nad sanktuariami jerozolimskimi. Ułożone przez Bartłomieja z Alwerni na polecenie kapituły generalnej z r. 1376 statuty dla Ziemi świętej uwzględniały już najważniejsze potrzeby; ograniczały także jurysdykcję prowincjała Syrii, a zatwierdzały dotychczasowe prerogatywy gwardiana Syjonu i rozciągały jego władzę i na inne sanktuaria. Określały również obowiązki poszczególnych placówek i liczbę Braci, jaka winna być przydzielana do każdej. Statuty te zostały jeszcze uzupełnione przez kapitułę w Lozannie w r. 1414, gdzie nakazano mocno, by wysyłać do Ziemi świętej tylko najlepszych Braci.

Za początek jednak Kustodii Ziemi świętej w tej formie, w jakiej obecnie istnieje, uważa się r. 1434. Od tej pory cała jurysdykcja nad Braćmi, znajdującymi się na Bliskim Wschodzie, przechodzi w ręce gwardiana Sy-

jonu, ustanawianego na kapitule generalnej. Od tego również czasu pojawia się jego tytuł *Custos Terrae Sanctae*, choć urzędowym długo jeszcze pozostał tytuł *Guardianus montis Sion*.

Rok 1517, ważny w historii Kościoła, jest ważnym również w historii Ziemi świętej. Wtedy to przechodzi ona w ręce Turków, którzy panowanie swe rozpoczęli od aresztowania wszystkich Franciszkanów, zamienienia Wierzbienicy na meczet i zrabowania wszystkich sanktuariów. Władze tureckie, bardziej jeszcze przekupne niż dotychczasowe arabskie, raz po raz zmieniają swe obietnice i przyrzeczenia, wydają drogę opłacane firmy po to, by ich w życie nigdy nie wprowadzać. Obok szykan pogańskich staje teraz nowy, coraz bardziej potężniejszy wróg — prawosławie, które za wszelką cenę stara się miejsca święte wyrwać z rąk łacinników. Dalsze dzieje Kustodii to walka o utrzymanie dotychczasowego stanu posiadania i miejsc i dusz. Niestety, walka często nierówna. Zachód skłócony waśniami religijnymi i politycznymi zamykał oczy na potrzeby Ziemi świętej, ofiary maleją, opieka i poparcie dyplomatyczne tylko dorywcze. Franciszkanie nie tracą jednak nigdy wiary i zapału. Naciskani coraz mocniej i wypierani krok za krokiem z niepodzielnego do niedawna posiadania miejsc świętych, z niczego bez walki i oporu nie rezygnują. Na nieszczęście intrygi i machinacje polityczne nie oszczędzają i zakonu. Rywalizujące ze sobą o wpływy rządy europejskie starają się wywierać nacisk na Franciszkanów, by służyli ich interesom. I tak Francja, która dotychczas jeszcze najwięcej okazywała życzliwości i poparcia, zainteresowana w Syrii, usiłuje z początkiem XVII wieku uczynić z Kustodii swą agenturę. Gdy Franciszkanie stanęli na gruncie ponadnarodowości, konsul francuski w Jerozolimie już w r. 1621 czynił starania, by rząd turecki usunął ich całkowicie, a na ich miejscu osadził jakiś zakon francuski. Starania chybiły, gdyż rząd turecki nie chciał się zgodzić na tak krzywdzący krok. Dalsze intrygi polityczne osiągnęły jednak gdzie indziej przynajmniej częściowy skutek. Oto w r. 1628 ukazuje się ustawa, wydana przez kurie generalną zakonu, regulująca sprawę obsady zarządu Kustodii: Kustoszem mógł być odtąd tylko Włoch, jego zastępcą Francuz, prokuratorem Hiszpan. Ustawa ta miała rzekomo zabezpieczać przed zbyt uleganiem któremuś z rządów. Ówczesny Kustosz zaprotestował przeciwko wprowadzeniu pierwiastka narodowościowego i idących za tym nieodłącznie niechęci między Braciami różnych narodowości tu pracującymi. Najbliższa jednak kapituła generalna w r. 1635 zatwierdziła ten przepis.

Skutki tego nierozważnego pociągnięcia nie dały długo na siebie czekać. Prowincje nieuprzywilejowanych narodowości zaczęły niechętnie wysyłać swych Braci do Kustodii, harmonijna dotychczas współpraca zamienia się w ostre niekiedy zgrzyty i daje powód do wielu skarg. Już pap. Benedykt XIV udziela surowej nagany i zatwierdza w r. 1746 nowe statuty, które miały uregulować i usunąć źródła nieporozumień. Statuty te zatrzymują uprzednio wprowadzony sposób obsadzania trzech głównych urzędów, dodają im tylko radę złożoną z czterech członków: Włocha, Francuza, Hiszpana i Niemca. W praktyce tym ostatnim zostawał zawsze poddany monarchii austriacko-węgierskiej. W r. 1787 król hiszpański wymógł częściową zmianę tych przepisów: trzy główne urzędy miały być dzielone alternatywnie co sześć lat

między Hiszpanów, Francuzów, Portugalczyków i przedstawiciela reszty prowincji. Zmiana ta trwała tylko do r. 1794. Przywrócono dawny przepis narodowościowy i trzyletnie trwanie urzędów.

Prócz szkód moralnych Kustodia poniosła i znaczne szkody materialne. Z końcem XVIII wieku zniesiono zakon we Francji, Hiszpanii i Portugalii a skutkiem tego skończyły się i dość znaczne ofiary nadsyłane z tych krajów. Równocześnie Józef II zakazał wszelkich wysyłek pieniężnych z Austrii; ofiary włoskie były zawsze szczupłe, a tym bardziej w tym niespokojnym czasie. Tymczasem Grecy wspomagani i materialnie i politycznie przez carską Rosję wyrwali im coraz to nowe sanktuaria. Wezwania skierowane przez Franciszkanów do Zachodu nie znajdowały szerszego echa. Jedynie w Niemczech na większą skalę zajął się tym G. Görres i w redagowanym przez siebie piśmie *Historisch-politische Blätter* propagował sprawę miejsc świętych. Ten stan obojętności trwał dość długo. Rząd francuski mimo, że pozostawał w przyjaznych stosunkach z Wysoką Portą, nie spieszył się z wydatniejszą pomocą i nawet nie reagował na jawne gwałty, jakim była np. napaść Greków na katolicką procesję wielkopiątkową w r. 1846. Owszem, polecił swemu konsulowi, by znów pertraktował o usunięcie Franciszkanów, by zastąpić ich tym razem francuskimi Lazarzystami. Kuria rzymska, zabiegająca w tym czasie o względy francuskie, w r. 1846 udzieliła i tak srodze doświadczanym Franciszkanom surowej nagany za rzekome nadużycia i nakazała powołać do dyskretorium Kustodii jeszcze dwóch Francuzów. Nie zadowoliło to jednak rządu francuskiego. W roku następnym, niewątpliwie za staraniem francuskim, zostaje wznowiony łaciński patriarchat w Jerozolimie. W dekrete erekcyjnym nie zamieszczono ani słowa uznania dla Franciszkanów, którzy przez sześć wieków byli jedynymi przedstawicielami i pracownikami katolickimi w tym kraju, a którzy posterunek ten opłacili około dwu tysiącami męczenników i trzykrotnie jeszcze większą liczbą Braci zmarłych na różne zarazy. Że nowo utworzony patriarchat miał być rzecznikiem interesów francuskich, pierwszy patriarcha dał wiele tego dowodów³⁾. Dużo energii poświęcał on również zabiegom, by jak najbardziej ograniczyć tradycyjne prawa Franciszkanów. Korzystali z tego Grecy, ograniczając coraz bardziej prawa łacinników; konserwacje i budowy coraz rzadziej dochodziły do skutku zarówno z braku funduszy, które nie docierały do swego celu, zatrzymywane przez niektóre rządy (Portugalia, Hiszpania, Austria, Niemcy), podejrzewające, że sumy zbierane w ich krajach mogą być użyte dla celów obcego mocarstwa, jak również z powodu nieskoordynowanego postępowania patriarchatu i kustodii. Brewia papieskie, niekiedy spowodowane stronniczymi referencjami, nie były w stanie uregulować spornych spraw.

Czas, zmiana warunków i rzeczywiste zrozumienie interesów katolickich usunęło wszystkie te rażące bóle. Uchyłono narodowościowe przywileje, stworzono jednakowe warunki dla wszystkich członków zakonu, wpływy polityczne ograniczono do minimum. A nominacja O. Alberta Gori, dotychczasowego kustosa Ziemi świętej, dokonana przez Ojca św. w dniu

³⁾ *Historisch-politische Blätter* XLIX (1862), 100, 108; Patrem M. L., *Tableau synoptique de l'histoire de tout l'ordre seraphique*, Paris 1879, str. 91.

21 listopada 1949 r. pierwsza w dziejach Kustodii, wynosząca go do godności patriarchy jerozolimskiego, będąca dowodem całkowitego zakończenia rywalizacji, zapewne nie pozostanie bez pożytku dla Ziemi świętej nawet w obecnych trudnych, przejściowych warunkach, stworzonych przez wojnę żydowsko-arabską i nowy podział kraju.

O. AUGUSTYN CHADAM

L I T E R A T U R A :

Golubovich G., Serie cronologica dei Superiori di Terra S., Gerusalemme 1898.

Golubovich G., Biblioteca bio-bibliografica della T. S. e dell'Oriente francescano 1, Quaracchi 1906.

Mombelli A., La Custodia di Terra Santa, Gerusalemme 1954.

SŁOWNICZEK DO NOWEGO PSALTERZA

Już wielu odmawia psalmy brewiarzowe według nowego psalterza, wydanego w r. 1945 przez Stolicę Apostolską, a opracowanego przez profesorów Instytutu Biblijnego w Rzymie.

Ponieważ w tym nowym psalterzu zachodzi wiele słów łacińskich, mniej znanych, dlatego jest wydanie „słownika do nowego psalterza” rzeczą bardzo wskazaną. W Seminarium Biblijnym Uniw. Jag. już opracowano taki słownik, a rękopis czeka na wydrukowanie.

Na razie podajemy zestawienie kilkudziesięciu słówek, które na ogół mniej są znane.

a.

acervo — gromadzić
 algor, -oris m. — mróz
 alveus, -i m. — łożysko, zbiornik wody
 alveus maris — głębia morza
 arvum, -i n. — niwa
 aulaeum, -i n. — zasłona, opona, namiot

b.

bruchus, i m. — szarańcza, gryzoń
 bubalus, -i m. — bawół

c.

caligo — zgasnąć, oślepnąć
 caterva, -ae f. — orszak, gromada
 caula, -ae f. — zagroda, obora
 Cedar — okolica w pustyni arabskiej
 comminor — grozić
 contabesco, -bui — usychać, marnieć
 contorqueo, -si, -tum — obracać, wywracać
 culex, -icis m. — komar
 Cusan — kraina w Arabii

d.

decortico — ogołocić z kory
 diduco — rozciągnąć, roztworzyć
 dilanio — rozszarpać
 dirus — nieszczęsny, zgubny, straszny

e.

effutio — gadać, bredzić
 elanguesco, -gui — męczyć (się), słabnąć
 Ephrata — miasto Dawida, Betlejem
 eurus, -i m. — wiatr południowo-wschodni
 excandescio, -dui — zapłonąć (gniewem)
 excubiae, -arum f. — straż
 expergiscor — obudzić się, podnieść się
 exsero, -rui, -sertum — ukazywać

f.

famelicus — zgłodniały
 fastidio — brzydzić się, gardzić
 fides, -ium f. — gra na lutni, lira; liczba pojedyncza: struna
 findo, -di, -ssum — krajać łupać

g.

gemo, -ui, -itum — jęczeć, wzdychać
 genista, -ae f. — jałowiec
 gestio — radować się
 gleba, -ae f. — skiba ziemi

h.

hyrax, -acis m. — góralek, zwierzę, podobne do świstaka

i.

ibex, -icis m. — kozica
 irretitus — uwikłany
 iuvenus, -i m. — młody byk

n.

noctua, -ae f. — sowa
 nubilum, -i n. — chmura
 nuto — chwiać się, zataczać się

o.

obesus — tłusty, gruby
 obrigesco, -gui — drętwieć
 osor, -oris m. — nienawidzący

p.

palleo, -ui — blednąć
 palpito — uderzać, dygotać
 Pharan — pustynia w północnej części półwyspu synajskiego
 pipio — pisać, kwilić
 pompa, -ae f. — uroczysty pochód
 praestolor — stać w pogotowiu, czekać
 propino — pić do kogoś, częstować
 protervus — bezwstydnym, zuchwały
 pugnus, -i m. — pięść

r.

Rahab — potwór personifikujący pychę i wyniosłość, Egipt(?)
 recrudescio, -dui — znowu zapłonąć, wznowić się
 resipisco, -pui — przyjść do przekonania, opamiętać się
 rugio — ryczeć

s.

Sarion — fenicka nazwa Hermonu
 scateo, -ui — być pełnym, roić się
 scoria, -ae f. — żużel
 sibillus, -i m. — syk
 sorbeo, -ui — połykać, wchłaniać
 strepo, -ui, -itum — szumieć
 suboles, -is f. — odrośl, potomstwo

l.

laccio, -ivi, -itum — drażnić, wyzywać
 lasso — nużyć, męczyć
 lautus — kosztowny, wspaniały
 Leviathan — potwór morski, (krokodyl?)
 limax, -acis f. — ślimak
 locusta, -ae f. — szarańcza

m.

marcesco — więdnąć, stawać się bezsilnym
 Massa — (kuszenie) — nazwy miejsca pod Raphidim, gdzie Mojżesz wy-
 prowadził wodę ze skały i gdzie Żydzi waśnili się i kusili Boga
 Meriba — zwada
 Misar — góra (mała) pod Hermonem
 succenseo, -ui — zaparac się gniewem
 sucosus — soczysty, silny
 sulco — robić bruzdy, rozorywać
 sulcus, -i m. — bruzda
 surculus, -i m. — latorośl, szczep, gałązka

t.

tabes, -is f. — zaraza, zniszczenie
 tabesco, -bui — niszczyć, gnąć
 texo, -ui, -tum — tkąć, tworzyć
 textor, -oris m. — tkacz
 Theman — miasto w Edomie
 titubo — chwiać się
 torpeo, -ui — drętwieć
 torquis, -is m. i f. — naszyjnik, łańcuch
 torridus — wyschnięty, suchy, wypalony
 tumeo, -ui — wzdymać się, wzbierać
 aquae tumentes — wzburzone fale
 tumultuo — hałasować, burzyć się

u.

ululatus, -us — wycie

v.

vacillo — chwiać się
 variegatus — różnobarwny, różnorodny
 versutus — przebiegły, przewrotny
 vociferor — głośno wołać, krzyczeć
 vultur, -uris m. — sęp, ptak drapieżny