

SŁOWA BOŻE

I.

OBRAZ WINNICY PAŃSKIEJ

1. Izajasz 5, 1—7.

*Śpiewać chcę o przyjacielu swoim,
pieśń przyjaciela o jego winnicy.*

*Winnicę miał przyjaciel mój
na wzgórzu urodzajnym.
I skopał ją i wybrał z niej kamienie
i zasadził w niej wino szlachetne,
i wieżyczkę zbudował pośrodku
i tłocznię tam także wyciosał¹⁾.
I czekał, by wino zrodziła mu słodkie
a wydała... grona dzikie.*

*Hejże, mieszkańcy Jerozolimy,
i wy, mężowie ziemi judzkiej!
Rozsądźcie tedy między mną
a moją winnicą!
Cóż więcej czynić miałem swej winnicy
a nie uczynilem?
Czemuż to, kiedy czekałem,
ażeby wino zrodziła słodkie,
ona mi grona wydała dzikie?*

*Otóż wam powiem,
co swej winnicy uczynię:
rozwalę jej parkan,
by w niej zwierzęta się pały,
i zburzę jej mur,*

¹⁾ Por. Mat. 21,33: „Był pewien gospodarz, który zasadził winnicę i wyciosał w niej tłocznię i wybudował wieżyczkę...”

ażeby ją zdeptano.
 I śmietnikiem uczynię,
 aby jej nikt nie obcinał,
 nikt nie okopywał,
 by rosły w niej ciernie i osty.
 A chmurom rozkażę,
 aby deszczu na nią nie spuszczały.

— — — — —
 Otóż winnicą Pana zastępów
 jest ród Izraela,
 a mężowie ziemi judzkiej
 są jego krzewem najmilszym!
 Spodziewał się od nich praw zachowania
 a doczekał — krwi rozlania,
 spodziewał się rządów sprawiedliwych
 a doczekał — jęków rozpaczliwych...

2. Z psalmu 80.

Posłuchajże, Pasterzu Izraela,
 który jak owce wiedziesz za sobą Józefa,
 który na tronie siedzisz wsparty cherubami;
 o ukaż się nad Efraimem,
 nad Benjaminem i Manassą,
 wzbudź swą potęgę, przybądź nam z pomocą.

— — — — —
 O Boże zastępów, dokąd Ty będziesz
 gniewem swym płonął,
 kiedy lud twój się modli?
 Płaczem jak chlebem nas karmisz,
 dzbanami nam tzy jako napój dajesz.
 Sprawiliś, że o nas się kłóca sąsiedzi,
 że nasi wrogowie z nas szydzą.

— — — — —
 Z Egiptu zabrateś krzew winny
 a rozpędziwszy pogan, zasadziłeś go
 i uprawiłeś dlań ziemię,
 i zapuścił korzenie i rozplenił się w kraju.
 I okryły się wzgórza jego cieniem
 a łodygami jego cedry Boże.

Wypuścił swe pędy aż nad morze
i aż nad rzekę swe latorośle.
Czemu zburzyłeś jego mury,
by zrywał grona ktokolwiek drogą przechodzi,
aby go zniszczył dzik leśny,
by obgryzały go zwierzęta polne?

Odmień (swe serce), Boże zastępów,
spójrz z nieba i spoglądaj,
i zaopiekuj się tym krzewem winnym
i wzmacniaj go, bo go sadziła Twa prawica:
latorośl tę, którąś dla siebie hodował.

II.

SZUKAJCIE PANA

Izajasz 55.

O chodźcie do mnie wszyscy pragnący do wody ²⁾,
także i wy, którzy srebra nie macie,
chodźcie i kupcie chleba i jedzcie,
chodźcie kupujcie chleb bez pieniędzy,
bez srebra wino i mleko!
Po cóż wam srebro wydawać
na to, co nie jest pokarmem,
a zarobek swój na to, co nie nasyci nikogo?
Słuchajcie mnie pilnie a nasycicie się dobrze
i wasza dusza uraczy się obficie!
Nastawiajcie ucha, przybywajcie do mnie,
słuchajcie a odżyje wasza dusza!

— — — — —
Szukajcie Jahwy, gdy go znaleźć można,
przyjdźcie go, gdy jest tak bliski.
Niech bezbożnik się wyrzeknie swojej drogi
a nędznik swych myśli podstępnych
i niech się nawróci do Jahwy,
to On się nad nim zlituje.

²⁾ Por. Jan 7,37: „Jeżeli ktoś pragnie, niech przyjdzie do mnie i pije“.

*Niech się nawróci do Boga naszego,
bo w przebaczeniu On hojny.
Albowiem myśli moje nie są myślami waszymi
a wasze drogi nie są moimi drogami —
tak mówi Jahwe.*

*O ile bowiem niebo wyższe jest od ziemi,
o tyle wyższe drogi moje od dróg waszych
a myśli moje od myśli waszych.
Oto jak deszcz i śnieg się z nieba spuszcza
i tam nie powraca,
lecz ziemię poi i zapładnia i w zieleń stroi
i nasion dostarcza na siew i chleba na pokarm,
tak samo słowo moje, które z moich ust wychodzi,
bynajmniej z niczym do mnie nie wraca,
lecz dokonuje tego, czego chcę,
i spełnia to, co poleciłem.*

Przełożył Ks. ALEKSY KLAWEK

DE PROFUNDIS

Psalm 130 — Wulg. 129.

*Z głębi przepastnej
wołam do Ciebie, Jahwe,
Wszechwładco, usłysz mój głos!
Niech Twoje uszy zważają
na moje wołanie błagalne!*

*Jeżeli przewiny
pamiętać będziesz, Jahwe,
Wszechwładco, któż się ostoi?
Ale u Ciebie jest przebaczenie,
by wzbudzić trwogę w człowieku.*

*Ja w Jahwie nadzieję pokładam,
dusza moja ufa Jego słowu,
ma dusza Wszechwładcy wygląda
tęskniej niż świtu straż nocna.*

*Tęsknij niż świtu straż nocna,
Izraelu, Jahwy wyglądaj!
Albowiem u Jahwy jest miłosierdzie,
u Niego zbawienie obfite.
I On sam Izraela
ze wszystkich przewin wybawi.*

Psalm *De profundis* — tak zwany od pierwszych słów łacińskiego tekstu — to pieśń biblijna, obok psalmu *Miserere*, najczęściej znana i najeczęściej używana przy obrzędach liturgicznych. Zalicza się go do tzw. siedmiu psalmów pokutnych, bo treścią swą przemawia żywo do duszy, szukającej przebaczenia win u Boga, i nastraja odpowiednio do odbycia spowiedzi sakramentalnej. Im cięższa wina człowieka, tym chętniej i ufniej „z głębi przepastnej“, w której się znalazł w skutek swoich upadków, będzie Boga wzywał słowami psalmu, przejmując się uczuciami i rozważaniami, jakimi był kiedyś przejęty psalmista i które utrwalił w swej pieśni. Wolne odmawianie psalmu i zgłębianie treści poszczególnych wierszy musi z konieczności w nas wzbudzić szczerą skruchę i ufność bezwzględna, że „u Pana jest miłosierdzie“.

Więcej jednak znany jest psalm 130 (129) jako modlitwa za zmarłych. Odmawia się go w officium defunctorum i na pogrzebach. W tym wypadku uważa się psalm za modlitwę duszy, wołającej o pomoc *de profundis*, tj. z głębin podziemnych, bo według dawnych wierzeń znajdował się czyściec głęboko pod ziemią. Stawiając się w położenie duszy czyścicowej i z nią razem psalm recytując, poznaje się dopiero, jak trafnie on oddaje tęsknotę dusz za ujrzeniem oblicza Boga, oczekujących — tęsknij niż świtu straż nocna — chwili wejścia do wiecznej szczęśliwości. W tym alegorycznym ujęciu psalm dramatyzuje nastawienie wewnętrzne duszy zstępującej do czyścica lub w nim przebywającej.

Psalm ten zawiera ogromną skalę kontrastów. Rozpoczyna się wspomnieniem głębokiej niedoli, graniczącej niemal z rozpaczą, a kończy się triumfalnym zapewnieniem, że Jahwe sam Izraela ze wszystkich przewin wybawi. Dlatego też wciągnięto go w liturgię Bożego Narodzenia. Odmawia się go w niesporach, by sobie przypomnieć, że zapowiedź psalmisty o wybawieniu ludzkości zaczyna się realizować, że się rodzi Odkupiciel, który nas wybawi od wszelkich nieprawości.

A jaka jest właściwie pierwotna myśl psalmu? Jaki autor go ułożył? Niestety trudno to określić, bo ani autora nie znamy ani daty powstania, jesteśmy tylko skazani na mniej lub więcej prawdopodobne domysły. Umieszczenie utworu w ostatniej księdze psalmów wśród tzw. „pieśni pielgrzymów“ (*cantica graduum*, jak dawniej tę grupę psalmów zwano) przemawia za tym, że powstał w czasie niewoli babilońskiej, może około r. 400 przed Chr. Późniejsze datowanie psalmu z czasów makabejskich zostało ostatnio definitywnie odrzucone.

Treść psalmu jest jasna i prosta, a jednak przy bliższym zastanawianiu się powstają dwa pytania, na które się daje sprzeczne odpowiedzi:

- 1) Czy psalm jest modlitwą indywidualną jednostki czy raczej prośbą błagalną zbiorową całego narodu?
- 2) Czy niedola, w której psalmista się znajduje, jest nędzą materialną czy raczej rozterką duszy, odczuwającej głęboko swe przewinienia wobec Boga.

Na pierwsze pytanie należy odpowiedzieć, że wiele momentów przemawia za charakterem indywidualnym modlitwy. Zbyt często autor wspomina o swoim „ja“, o „swej duszy“, zbyt jasno i wyraźnie spowiada się ze swoich przeżyć duchowych i wspomina o odczuwaniu swoich win, by móc wszystkie te zwroty uważać tylko za przenośnie dla odmalowania psychiki narodu. Owszem, psalmista nie zapomina o narodzie, pragnie, by jego własne duchowe nastawienie udzieliło się całemu narodowi, i dlatego w końcowych wierszach zwraca się do braci z gorącym wezwaniem, by razem z nim ufali Jahwie i w wybawienie przezeń z niedoli wierzyli. Gdybyśmy psalm tylko w sensie zbiorowym interpretowali, straciłby ogromnie na sile poetyckiej, bo stałby się sztucznym utworem a przestałby być bezpośrednim wylewem duszy — a tym właśnie jest, jak wynika z dokładnej a wnikliwej interpretacji.

Tak samo obniżają wartość religijną i teologiczną psalmu ci wszyscy, którzy owo „de profundis“ autora utożsamiają z niedolą zewnętrzną, materialną, jaką jest choroba, nieszczęście, niewola. Wszakże w psalmie przeważa myśl o grzechu, o winie wobec Boga, o lęku przed sprawiedliwością Bożą, o ufności w dobroć Jahwy, czyli na pierwsze miejsce wysuwają się przeżycia sumienia a nie troski doczesne. Przecież jednak trzeba, że w pojęciu Izraelity z V wieku przed Chr. klęski materialne były stale uważane za następstwo niewierności wobec Jahwy, i dlatego byłoby rzeczą możliwą, że autor, przepraszając Boga za

swe grzechy, pragnie się wyzwolić z udreki zewnętrznej, jaka go spotkała, lecz czy w takim wypadku nie byłby choć jednym słówkiem wspomniął o swoim nieszczęściu? Słowo *de profundis* tworzy zbyt słabą aluzję do przeżyć zewnętrznych, bo może być obrazem tak walki wewnętrznej, jak i trudności zewnętrznych.

Teraz dopiero — przyjmując za pewnik, że autor tylko o ciężarze win swoich myśli, które go strącają w przepaść smutku i przygnębienia — poznajemy całą głębię religijną psalmu. Autor duchem podobny jest do celnika ewangelicznego (Łuk. 18,13), który „stojąc z daleka, nie chciał oczu podnieść w niebo, ale bił się w piersi, mówiąc: Boże, bądź miłosierny mnie grzesznemu“. Na równi z Pawłem dźwiga na sobie brzemień grzechu i innymi słowami to samo wyraża, co Apostoł Narodów w liście do Rzymian 7,23, gdzie rozważania swe kończy krzykiem pełnym tragizmu: „*Infelix ego homo — nieszczęsny ja człowiek, któż mnie wybawi od ciała (poddanego grzechowi) i śmierci? Łaska Boża przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego*“.

Otóż z jednej strony podziwiać trzeba udrekę duchową autora, który w całej pełni jest świadom swej winy wobec Boga, który dlatego się dreczy, bo poznaje złość grzechu, z drugiej zaś strony jego ufność bezwzględna, że Bóg mimo wszystko jego kornego a gwałtownego wołania o przebaczenie wysłucha, a z trzeciej strony jego niecierpliwość i tęsknotę, z jaką oczekuje rozgrzeszenia. Zapewne dużo go walk kosztowało, zanim się zdobył na wyrzeczenie słowa: „zgrzeszyłem“ i zanim zrozumiał, że Bóg jest miłosiernym i dla największego grzesznika. Zdawało mu się chwilami, że ginie w odmętach morskich, że walczy z falami o życie — tak straszne były jego przeżycia, a jednak znalazła się deska ratunku, którą była wiara w miłosierdzie Boże.

„Głębie wód“ są w literaturze hebrajskiej nieraz obrazem wielkiego nieszczęścia czy wielkiej udreki. Najlepszym komentarzem, wyjaśniającym nam obraz „*de profundis*“, to psalm 68, gdzie czytamy:

Ratuj mnie, Panie,
bo aż po szyję wody wezbrały,
grzęznę w błocie topieli
a dna nie czuję.
Dostałem się na wody głębokie
i fala mnie porywa.
Już ustaję od (ciąglego) wołania,
gardło mi ochrypło,
a oczy me gasną
od wyglądania Boga mojego.

Wiersz 3 i 4 domaga się także wyjaśnienia. Dosłownie można tłumaczyć: „jeżeli przewiny pamiętać będziesz, Panie“ i stąd psalterz rzymski ma: „si delictorum memoriam servaveris“, ale i przekład Wulgaty: „si iniquitates observaveris, Domine“ ma swe uzasadnienie, bo słowo hebrajskie *šamar* oznacza: „żywo w pamięci zachować“. Tak w okresie istnienia organizacji rodowych jeden ród nie puszczał w niepamięć krzywdy mu wyrządzonej przez członka drugiego rodu, lecz ją „pamiętał“ (*šamar*), dopóki zbrodnia nie została pomszczona. Ten właśnie obraz stoi przed okiem duszy autora i rozpacz w nim wywołuje, bo jeżeli Jahwe tak samo postąpi, jak człowiek, *któż się ostoi*, kto ujdzie jego zemsty, gniewu i srogości?

Ale już za chwilę następuje spokojna refleksja, już odzywa się w sercu psalmisty wiara, że *u Boga jest przebaczenie*, i to go uspokaja i do równowagi doprowadza, lecz domieszka lęku w duszy pozostaje. Autor nie może tak bez zastrzeżeń uwierzyć, że Jahwe tak całkiem inaczej postępuje niż człowiek, że umie zrezygnować z zemsty, że grzesznikowi w zupełności przebacza, i dlatego dalej pisze: u Jahwy jest przebaczenie „*by wzbudzić trwogę w człowieku*“, albo dosłownie: „aby ciebie (Jahwe) się bano“. Normalnie oczekivalibyśmy oświadczenia, że myśl o odpuszczeniu grzechów radość powoduje, a tu przeciwnie, jest mowa o trwodze! Niestłusznie usiłują niektórzy egzegeci pojęcie trwogi z wiersza wyceliminować, redukując znaczenie czasownika „bać się, czuć trwogę“ do pojęcia ogólniejszego, słabszego: „czcić — czcić z pewną bojaźnią“. Nie można negować, że w języku hebrajskim i greckim czciciele — wyznawcy Jahwy noszą nazwę „bojących się Boga“, i dlatego wzmiankowana wyżej interpretacja ma trochę racji w sobie, a idąc za nią nowy psalterz rzymski tłumaczy: ut cum reverentia serviat tibi — „aby człowiek ze czcią Tobie służył“. Lecz czemu nie pozostać przy pierwotnym właściwym sensie słowa *jare* = bać się? Zmieniając „trwogę“ na „cześć“, zmieniamy doszczętnie myśl autora, obniżamy poziom jego rozważań. Niewątpliwie chciał psalmista zaznaczyć, że myśl o przebaczeniu przewin przez Boga jest tak wielka, tak — po ludzku — niezrozumiała, że swą niesamowitością i wielkością trwogę i lęk w duszach rodzi, że człowiek — oszołomiony po prostu tą niezwykłością postępowania Boga — nie śmie oczu podnieść ku niebu, nie śmie wyraźnie prosić o odpuszczenie winy, lecz żalem i skruchą przejęty żebrze tylko o litość i „czeka“ z sercem bijącym na zmiłowanie Boże. Czyż i my nieraz nie stajemy przed konfesjonalem „z sercem

bijącym“? Myśl psalmu jest trudna, ale psychologicznie zrozumiała, więc nie należy jej zastępować zwrotami ogólnikowymi. Już greccy tłumacze Septuaginty treści tego wiersza nie rozumieli. Tłumaczą bowiem tak, jak w Wulgacie czytamy: Propter legem tuam i podkładają sens taki, że autor „przez zakon Boży pouczony w Jahwie nadzieję pokłada“. Źródłem tej interpretacji jest prawdopodobnie złe odczytanie słowa *thiwware*; zamiast *th-w-r* (aby się ciebie bano) czytali w tekście *th-w-r-h* = thorah, zakon, co nie da się absolutnie pogodzić z kontekstem.

Wiersz 5. wyraża tęsknotę za oczyszczeniem duszy, tęsknotę gorącą za miłosierdziem, obiecanym kiedyś przez „słowo Jego“. Na słowie tym psalmista polega z wiarą niezachwianą. Nie wiadomo, czy miał na myśli „słowo Boże“ jemu powierzone w przeżyciu mistycznym, czy też ogólnie obietnice dane przez proroków narodowi. Raczej to ostatnie jest więcej prawdopodobne i „słowem“ tym uszczęśliwiającym grzesznika i pokutnika byłyby przepowiednie proroków, jak Izajasza, Micheasza czy Ezechiela, z których pierwszy woła (Iz. 1,18):

Jeżeli grzechy wasze czerwone są jak szkarłat,
jak śnieg wybieleją,
jeżeli płoną jak purpura,
jak wełna zajaśnieją.

a drugi (7,18):

Któż Bogiem jak Ty, o Jahwe,
który grzechy odpuszczasz?
Ty znów się zlitujesz nad nami
i zdepczesz (na proch) nasze złości
i w morza głębie wrzucisz
wszystkie nasze grzechy...

a trzeci (Ez. 33,11):

Jakom żyw, mówi Jahwe, ja nie chcę śmierci grzesznika, lecz żeby się nawrócił i żył... a wszystkie grzechy jego wspomniane już nie będą...

Ta pewność, że „jak ojciec nad dziećmi, tak Jahwe się lituje nad tymi, którzy się Boga boją“ (Ps. 103), wywołuje w psalmiście-pokutniku niecierpliwe wyczekiwanie przebaczenia. Przepięknie oddana jest charakterystyka tego oczekiwania przez obraz porównawczy, wzięty z życia codziennego na Wschodzie. Jak strażnicy, odbywający straż nocną, im bliżej poranka, tym więcej nerwowo wyglądają pierwszych promyków światła, by móc podażyć do domu na spoczynek, tak czło-

wiek drży cały z tęsknoty i przejęcia, nie mogąc się dość wcześniej doczekać chwili, kiedy Bóg doń się zbliży i mu rzeknie: *absolvo te*.

W ostatniej strofie psalmista, już pełen spokoju wewnętrznego, zwraca się do swoich braci i ich zachęca, by — podobnie jak on sam — Bogu ufali i wyglądali miłosierdzia Jahwy. Wspomina przy tym, że Jahwe liczne bardzo dawał dowody swej dobroci i litości, ratując nieraz naród od zagłady i odpuszczając mu grzechy, a myśl tę wyraża krótko i dobitnie kilku słowami: „*et copiosa apud eum redemptio tj. a obfite u Niego zbawienie*“.

A jeszcze jeden moment jest bardzo ciekawy. Zwykle psalmiści przy końcu swych pieśni wspominają o narodzie, a jeżeli piszą w okresie niewoli, dołączają prośbę o wyzwolenie spod jarzma obcego. Nasz autor natomiast jest cały przejęty myślą Bożą, tylko strona moralna człowieka go interesuje, dlatego też aluzje polityczne dla niego nie istnieją. Jedynie odpuszczenia grzechów życzy narodowi swemu i mu je obiecuje pełen natchnienia Bożego.

Słowa: „*i on sam Izraela wybawi...*“ mogłyby się także odnosić do posłannictwa Mesjasza, mogłyby być dowodem, że Odkupicielem będzie sam Bóg, czyli że Mesjasz będzie Bogiem, ale prawdopodobnie autor nie miał takiej perspektywy na przyszłość, stąd tylko w sensie przenośnym możemy wiersz ten złączyć z osobą Chrystusa. Historycznie tekst mówi o Jahwie-Odkupicielu, który ze wszystkich grzechów swój naród wybawi. Pamiętajmy o tym, że odpuszczenie grzechów nie jest przywilejem Nowego Zakonu, że i w Starym Zakonie istniało rozgrzeszanie przez Boga.

Psalm ma jednolitą strukturę rytmiczną. Każdy wiersz liczy 5 akcentów, cezura jest po trzecim akcencie (3 + 2). Dzieli się na 4 strofy, z których ostatnia liczy jeden wiersz więcej niż pierwsze trzy. Język prosty, jedyny, ze śladami późniejszej hebrajszczyzny.

Ks. ALEKSY KLAWEK

DWAJ ŚWIADKOWIE APOKALIPSY

I

Można się dziwić temu, że w toczącym się od wieków sporze o pobyt św. Piotra w Rzymie, strona twierdząca pobyt Apostoła w Rzymie i jego w tym mieście męczeństwo nie użyła nigdy pewnego argumentu, który mógłby jej stanowisko poważnie poprzeć lub nawet uzasadnić. Przyczyną tego zjawiska jest tajemniczość bardzo ważnego utworu Nowego Testamentu, jakim jest Apokalipsa św. Jana. Klucza do tego pisma daremnie szukano dotąd, choć uważne czytanie, które jest przecież istotą sztuki filologa, może nam go dać do rąk. Nie czytano widocznie tej księgi naprawdę filologicznie, skoro jest jeszcze ciągle, że użyję zwrotu w niej zawartego, księgą „*opieczętowaną siedmioma pieczęciami*“ (Apoc. 5, 1). Nie zamierzam tutaj rozpieczętowywać całej księgi ani dawać klucza do jej przedziwnego języka i symboliki, zamierzam tylko małą część tej księgi oświetlić, do czego mnie szczególnie pobudza waga zawartego w niej dokumentu oraz fakt, że nikomu, o ile wiem, z czytających na przestrzeni dwóch tysięcy lat nie udało się ten bezcenny dokument odczytać. Mam na myśli 11 rozdział Apokalipsy od w. 3 do w. 13. Zawiera on, żeby od razu przejść w sedno rzeczy, na jstarszy, bo w wieku I-ym po Chrystusie powstały opis męczeństwa św. Piotra i Pawła w Rzymie. Przekład tekstu, w którym pozwałam sobie na ujęcie w nawias tylko kilku słów, brzmi jak następuje: „*I dam dwom moim świadkom i prorokować będą tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni, odziani w wory. Są to te dwie oliwki, te dwa świeczniki, które stoją przed obliczem Pana ziemi. I jeżeli ktoś chce im zaszkodzić, ogień wychodzi z ich ust i pożera ich wrogów. Jeżeli ktoś będzie chciał im zaszkodzić, winien tak być zabity. Mają oni władzę zamykać niebo, by deszcz nie padał w dni ich prorocstwa; mają władzę nad wodami obrócić je w krew i uderzyć ziemię wszelką klęską, ilekroć zechcą. I gdy dokończą świadectwo swoje, zwierzę wychodzące z czeluści uczyni z nimi wojnę i zabije ich. I zwłoki ich (leżąc będą) na ulicy miasta wielkiego, które nazywa się symbolicznie Sodomą i Egipsem (gdzie i Pan ich został ukrzyżowany). I widzę z ludów, szczepów, języków, narodów zewłok ich przez trzy dni i pół, i zwłoków ich nie pozwalają złożyć do grobowca. I mieszkańcy ziemi cieszą się z tego i radują, i posyłają sobie wzajem dary, bo dwaj prorocy dręczyli mieszkańców ziemi. A po trzech dniach i pół duch żywota od Boga*

wszedł w nich i stanęli na nogach swoich — i strach wielki padł na tych, którzy na nich patrzyli. I usłyszałem głos wielki z nieba, mówiący do nich: Wstąpcie tu! I wstąpili do nieba w obłoku, i patrzyli na nich ich wrogowie. I w owej godzinie powstało wielkie trzęsienie ziemi, i dziesiąta część miasta runęła, i zabitych zostało w tym trzęsieniu ziemi siedem tysięcy imion ludzkich — a pozostałych ogarnął strach i oddali chwałę Bogu Nieba“.

Św. Jan nazywa owe dwie tajemnicze osobistości 'świadkami' *martyres*. Słowem tym określa pisarz w dwóch miejscach nawet samego Chrystusa (1, 5; 3, 14), dodając doń w w. 1, 5 przymiotnik *ho pistos*, a w w. 3, 14 *ho pistos kai alēthinos*. Poza tymi miejscami i rozdziałem, którego interpretacją się zajmujemy, zachodzi to słowo w Apokalipsie tylko jeszcze w dwóch miejscach (2,13; 17,6). W pierwszym z tych dwóch miejsc łączy autor słowo *martys* z przymiotnikiem *pistos* i oznacza nimi bliżej nam nieznanego męczennika Antipasa, który zginął, — jak autor mówi, — tam, „gdzie mieszka szatan“, to jest niewątpliwie w jakimś ośrodku czci helleńskiej. W drugim miejscu widzi św. Jan Rzym w postaci kobiety, „pijanej krwią świętych i krwią świadków Jezusa (*ek tou haimatos tōn martyron Jēsou*)“.

W tych dwóch miejscach słowo nasiąka dość wyraźnie znaczeniem świadectwa krwi, przeważa jednak jego znaczenie pierwotne bojownika prawdy poznanej, od którego wymaga się przede wszystkim, by był *pistos*, by był tej prawdzie wierny i odznaczał się niezłomnością. Ale i coś więcej: u św. Jana w Apokalipsie słowo to odnosi się tylko do bojowników idei chrześcijańskiej *martyres Jēsou*. Wśród nich więc jedynie, a nie wśród postaci Starego Testamentu, jak niektórzy chcieli, szukać należy owych dwóch świadków interpretowanego miejsca. Enocha i Eliasza należy więc stanowczo wykluczyć, te dwie postaci, które dotychczasowa interpretacja podstawiła pod owe dwie niewiadome. To jedno. A teraz punkt drugi. Postaci, o których mówi św. Jan, to nie przeciętni bojownicy idei chrześcijańskiej, lecz jakieś osobistości wybitne, wyposażone w wyjątkową moc ducha. Nazywa ich autor dwiema oliwkami, dwoma świecznikami, stojącymi przed obliczem Pana Ziemi. Kto jest obeznany z pismami Starego Testamentu, nie może mieć żadnych wątpliwości co do tego, że symbolika ta oznacza ludzi wybitnych, przodujących. Zachariasz prorok ma widzenie świecznika 7-ramiennego, który otaczają z obu stron dwie oliwki. Na pytanie, co one oznaczają, otrzymuje prorok odpowiedź, że „są to dwaj pomazańcy, którzy stoją przy Panu Ziemi“

(Zach. 4,13). Oznaczają one więc arcykapłana Jehoszuę i Zerubabelę, którzy prowadzili pierwsze dwa oddziały powracających z niewoli babilońskiej hebrajczyków i kładli podwaliny pod nową świątynię, są symbolami pierwszych budowniczych odradzającego się narodu. Jeżeli św. Jan przenosi te symbole na swoich dwóch świadków, to upatruje w nich niewątpliwie również jakichś pierwszych wybitnych działaczy nowego Izraela, kładących podwaliny pod nowe Jeruzalem. Nie należy sądzić, że św. Jan posługuje się symboliką na oślep i że symbole nie mają u niego określonego znaczenia, zgodnego z tym znaczeniem, jakie im nadał pierwszy ich twórca. Jeżeli autor z pewną swobodą i odchyleniem się od języka proroka Zachariasza nazywa 'świadków' dwoma świecznikami, to czyni to również niewątpliwie z całą świadomością. Świecznik u Zachariasza symbolizuje świątynię, w której stał, to ognisko życia religijnego całego narodu. Św. Jan widzi więc w 'świadkach' nie tylko pierwszych wodzów i budowniczych chrześcijaństwa, lecz także potężne osobistości, ogniskujące w sobie dwa różne, choć zgodnie działające kierunki idei chrześcijańskiej. Wobec tego niedopuszczalne jest poszukiwanie nazwisk dla tych postaci czy to w dziejach przedchrześcijańskich czy to w późniejszych wiekach chrześcijaństwa: św. Jan ma niewątpliwie na myśli ludzi sobie współczesnych i współdziałaczy w szerzeniu idei chrześcijańskiej. Co więcej, ośmielam się twierdzić i spróbuję to uzasadnić, że obie postaci są jeszcze przy życiu, gdy św. Jan pisze te słowa.

II.

Autor, chcąc wyrazić nietykalność obu świadków i nieodpartą potęgę ich słowa, posługuje się czasem teraźniejszym: „*jeżeli im ktoś szkodzić chce, ogień wychodzi z ust ich i wrogów pożera*“. Jest on jakby pod wrażeniem żywej jeszcze potęgi ognistego słowa obu świadków, której albo sam z bliska doświadczył, albo o niej słyszał. Forma czasu teraźniejszego oczywiście sama przez się niczego nie dowodzi. Jasnowidz widzi w duchu obrazy wypadków przyszłych i może je wyrazić słowami tak, jakby się działy współcześnie. Dobrze — ale pisarz przechodzi nagle w inny odcinek czasu i stwarza wyraźny kontrast między tym co jest, a tym co w przyszłości nastąpi. Jeżeli kto teraz chce (*thelei*) szkodzić świadkom, ulega potędze ich ducha; w przyszłości będzie inaczej. Świadcowie sami ulegną, ale kto się ośmieli targnąć na ich życie, sam zginie tragicznie. Autor posługuje się i tutaj tym samym czasow-

nikiem, ale już w formie oznaczającej przyszłość: *ei tis thelêsê* (An) lub raczej jak czytamy w pap. 47 (Chester Beatty z. III w.) *ei tis thelêsêi*¹⁾. Podobnie w dalszym ciągu, opisując męczeństwo świadków, posługuje się autor czasem przyszłym: *poiêsei me' autôn polemon kai nikêsei autous kai apoktenei autous* (w. 7), by po tych słowach używać już innych czasów. Znać w tym wyraźnie dążenie, by sam fakt męczeństwa umieścić na płaszczyźnie przyszłości i przeciwstawić je wypadkom obecnym lub odczuwanym jako obecne. Gdyby autor wszystkie opisane wypadki odczuwał jako umieszczone jednako, czy to na płaszczyźnie przeszłości, czy to na płaszczyźnie przyszłości, nie byłby się mógł zdobyć na ten subtelny, a tak naturalny kontrast, jaki wykazuje tekst.

Rozpatrzmy dokładniej wszystkie możliwości. Jeżeli wnioskowanie nasze było trafne, to zachodzą dwie możliwości: autor albo pisze za życia owych bojowników albo ich przeżył i opisuje w postaci proroctwa wypadki przeszłe; mielibyśmy w drugim wypadku tzw. prophetiam ex eventu. W razie odrzucenia dotychczasowego wnioskowania, można przypisać autorowi zamiar prorokowania w ścisłym tego słowa znaczeniu, tó jest, opisanie wypadków przyszłych tak, jak je w wyobraźni sprzedawczo widzi i w ich ziszczenie się wierzy. Otrzymujemy w ten sposób trzy możliwości: 1) proroctwo ex eventu; 2) proroctwo w ścisłym tego słowa znaczeniu; 3) proroctwo w ścisłym znaczeniu, ale skojarzone z faktami rzeczywistej współczesności, za tym coś pośredniego. By rozstrzygnąć, którą z tych możliwości wybrać należy, przypatrzmy się technice pisarskiej św. Jana, wychodząc z założenia, że wskazówek do rozwiązania tego zagadnienia szukać należy u samego autora. Istnieje jeszcze jeden niewielki ustęp w Apokalipsie, który nasuwa podobne, jak rozdział interpretowany, wątpliwości co do czasowego stosunku jego treści do piszącego autora. Św. Jan otrzymuje polecenie zmierzenia świątyni Boga, ma jednak pominąć przedsięwzięcie, „ponieważ oddany został narodom, i deptać będą miasto święte przez 42 miesiące“ (11,1—2). Mowa tu niewątpliwie o zburzeniu miasta Jerozolimy i świątyni, a stylizacja przypomina żywo zwrot z Ewangelii św. Łukasza 21,2: *kai Jerousalêm 'estai patoumenê hypo 'ethnôn*. Jeżeli pominiemy ten niewielki ustęp i pierwsze 3 rozdziały Apokalipsy, zawierające listy do 7 małoazjatyckich miast, to pozostałe części utworu zawierają treść, rzutowaną przez autora z całą pewnością w przyszłość, z wyjątkiem rozdziału 12, którego treść, złożoną z obrazów symbolicznych z życia

¹⁾ Lekcja pap. 47 przynosi konieczną korekturę; okres warunkowy bez 'ean nie zachodzi u św. Jana.

Matki Jezusowej, musiała dla autora przeważnie należeć do przeszłości oraz 6,1—8, gdzie mowa jest o nieszczęściach, które nawiedziły świat przedchrześcijański. W rozdziale tym przebiega opowiadanie, zgodnie z treścią, w czasie przeszłym. Jeżeli chodzi o wydarzenia, które autor musiał odczuwać jako przyszłe, to i tutaj przeważa czas przeszły. W jakiś tajemniczy sposób odbiera autor nadawane skądś obrazy i dźwięki mowy, składające się na jakąś żywą treść; po każdym takim przeżyciu chwyta za pióro, by je utrwalić. Przebieg tego przedstawia sam autor (10,4, cf. 21,5). W czasie pisania rzeczy widziane i usłyszane należą już do przeszłości; nie dziw więc, że narzuca się piszącemu forma czasu przeszłego. Nieraz jednak, przełamuje na chwilę urok minionego widzenia i treść jego rzutuje wyraźnie w przyszłość, do której należy. Uzyskuje przez to wielkie ożywienie opowiadania, kierując się niewątpliwie raczej nieświadomym wyczuciem niż świadomym artystycznym (9,6; 18,15; 20,7; 21,24—27). Tak przedstawia się rzecz w partiach, w których autor mówi od siebie, w mowach zaś aniołów, grających w widzeniu niemałą rolę, panuje zupełna swoboda w użyciu czasów. Tu przechodzenie od jednego czasu do drugiego jest częste, zgodnie z zadaniem tych mów objaśniania akcji. Tu i ówdzie pojawia się czas teraźniejszy. Użyty jest w opisie przyszłych groźnych narzędzi wojennych: szarańcz — samolotów i koni — czołgów (9,10. 11. 17. 19), w opisie niebieskiego Jeruzalem (21,1. 16. 22. 23), w uwagach objaśniających (16,14; 20,6). Skąpiej rozporządza autor czasem teraźniejszym unaoczniającym, ale z tym większym wyczuciem chwili, wymagającej spotęgowania wrażenia. W dwóch miejscach użyty jest w odniesieniu do majestatycznego śpiewu rozumianego tylko przez zbawionych wyznawców z ludu żydowskiego (14,3) i śpiewu pierwszych męczenników rzymskich (15,2), raz w odniesieniu do krzyku rodzącej: *kraxei 'ôdinousa kai basanizomenê tekein* (12,3), to znowu do płaczących nad upadkiem wielkiego miasta Babilonu kupców (18,11); zachodzi w odniesieniu do anioła, budzącego św. Jana z zachwytu widzenia i nakazującego mu spisać, co widział: *kai legei moi: grapson* (19,9; 21,5); wyraża też czynność powtarzającą się (6,13; 10,3)²⁾.

Dotąd przedstawia się rzecz dość jasno. Wśród rozdziałów jednak, które skłonni jesteśmy zaliczyć do rzutowanych w przyszłość, znajduje się jeden, w którym użycie czasów jest na pierwszy rzut oka niezrozu-

²⁾ W wyliczeniu tym nie uwzględniam w. 22,6—20, gdyż stanowią one domówienie o innym charakterze, niż *trzon* pisma. Wyliczenie nie jest wyczerpujące: omówienie wszystkich miejsc rozsądziłoby ramy artykułu.

miałe, gdyż odbiega od stwierdzonych w innych częściach Apokalipsy zasad. Jest to rozdział 13,11—8. Przedstawia tu autor trzecią z rzędu bestię (*thêrion*), przy czym wszędzie, z wyjątkiem pierwszego zdania, w którym pobrzmiewa jeszcze mijające widzenie, używa autor czasu teraźniejszego w dłuższym ustępie. Nie ma tu przy tym opisu jakiegoś przedmiotu, ani nie chodzi o wywołanie silniejszego wrażenia jak wtedy, gdy autor ucieka się do unaoczniającego czasu teraźniejszego, używanego przezeń tylko doraźnie, w odpowiednio dobranych chwilach; tok opowiadania jest bowiem, mimo dających się wyczuć w nieskładnym stylu drgnień nerwowych, dość spokojny³⁾. Dodać tu należy, że tekst, wykazany przez najlepsze kodeksy, potwierdzony został przez pap. 47 (Chester Beatty z III w.), który ponadto jeden czasownik w zdaniu pierwszym przenosi w czas teraźniejszy (13,11: *'elalei* na *lalei*). Zatem nie mamy tu do czynienia z dziełem przypadku. Tymczasem treść roi się na pierwszy rzut oka od nieprawdopodobnych nadzwyczajności. Narzuca się myśl, że mamy tu do czynienia z rojeniami wyobraźni, bez żadnego realnego podkładu. Bestia czyni wielkie dziwy (*poieî sêmeia megala* 13,13), ściąga ogień z nieba, ożywia posąg innej bestii, której sama jest jakby tylko częściowym urzeczywistnieniem (bestii z rzędu drugiej 13,1—9), tak, że kto się bestii nie kłania, zostaje zabity, w końcu każe wszystkich naznaczyć piętnem, bez którego nie wolno nikomu sprzedawać ani kupować. Stoimy przed zagadką, zdawałoby się nierozwikłaną; nie rozumiemy, ani kogo autor ma na myśli, ani dlaczego używa w opowiadaniu czasu teraźniejszego. Ale na szczęście właśnie w tym miejscu sam autor daje nam klucz do zagadki. Powiada, że bestia ta oznacza człowieka, któremu na imię jest 666. Z cyfry tej odgadnięto nazwę tego człowieka. Nie jest to bowiem rzeczą przypadku tylko, że odpowiedniki liczbowe hebrajskich liter, które składają się na słowa: *nrvn qsr* (*nerôn kaisar*), dają w sumie liczbę 666. Może nas to dziwić, że autor przypisuje Nero-nowi wspomniane nadzwyczajności. Możemy pytać się, czy tkwi w nich jakaś prawda historyczna, ale nie możemy usunąć faktu, że św. Jan, pisząc rozdział 13, 11—18, miał na myśli Nerona⁴⁾. Zresztą, może

³⁾ Ścisłe teraźniejszy sens tych praesens'ów jest pewny. Tak samo w rozdziale dwunastym w dwóch miejscach (12,6; 12,14). W wszystkich tych miejscach mówi autor o wypadkach współczesnych, patrz uwagę do postscriptum metodologicznego.

⁴⁾ Potwierdzi to niezbitie analiza Apoc. 17, 10/11, którą zamierzam przeprowadzić przy innej sposobności.

udało się autorowi uwydatnić ciekawy rys charakteru Nerona, mało przez historyków oświetlony: jego żądę nadzwyczajności („*incredibilium cupitor*“ Ann. XV, 42), jego zainteresowanie dla bardzo trudnych zagadnień techniki. Występuje przecież przed nim lotnik (czy nie raczej mag?), by przy pierwszej próbie lotu roztrzaskać się u stóp cesarza (Suetonius, Nero 12, 2); nawet groźne wieści o powstaniu Windexa nie mogą go oderwać od doświadczenia organów wodnych nowego typu. Św. Jan może mieć na myśli pewne fakty, które wymknęły się naszej wiedzy historycznej. Czyż możemy pochlebiać sobie, że posiadamy wszechstronny obraz postaci i wydarzeń przeszłości? Należy raczej przypuścić, że swoisty punkt widzenia nasunął autorowi spostrzeżenia, które mogą się okazać prawdziwymi i szczególnie dla nas cennymi. Jaskrawe światło na te wiersze Apokalipsy rzucają słowa Pliniusza Starszego, który stwierdza, że główną namiętnością Nerona była magia: „*quippe non citharae tragicique cantus libido illi maior fuit, fortuna rerum humanarum summa gestienti in profundis animi vitiiis, primumque imperare dis concupivit nec quiquam generosius valuit (czy nie raczej habuit?). Nemo artium umquam ulli validius favit; ad hoc non opes ei defuere, non vires, non discentis ingenium (quae) non alia patiente mundo*“ (Hist. Nat. XXX, 5). Cf Suet. Nero 34: „*Quin et facto per magos sacro evocare manes et exorare tentavit*“. Znamienne jest, że św. Jan w trzech miejscach nazywa *pseudoprophētēs*, jakąś osobistość, którą nie może być nikt inny, jak tylko sam Neron. W w. 19,20 ma on te same rysy, co potwór z 13,11—18: czyni 'znaki', którymi zwodzi biorących na siebie piętno bestii i kłaniających się jej obrazowi. W w. 16,13 występuje na trzecim miejscu po smoku i bestii, a zatem tak samo jak w rozdziale 13, w w. 20,10 powtarza się znowu ta trójka. Identyfikacja fałszywego proroka z Neronem jest, jak sądzę, pewna. Św. Janowi wpada przede wszystkim w oko zauważony również przez Pliniusza główny rys charakteru Nerona: jego namiętna skłonność do magii. Piętnowanie zaś mogło być zarządzeniem Nerona z r. 64, z celem odróżnienia prawomyślnych od chrześcijan.

Po tych uwagach przejdźmy do zagadnienia formy terazniejszej tego opowiadania. Po zbadaniu zasad stylistycznych autora, nie można mieć żadnych wątpliwości: autor dlatego używa czasu terazniejszego, gdyż mówi o postaci współcześnie z nim żyjącej i o wydarzeniach współczesnych. Jeżeli zaś postacią tą jest Neron, św. Jan pisze Apokalipsę za Nerona. Wniosek ten wypływa z logiczną koniecznością z całego toku wnioskowania, mającego mocną podstawę w analizie tekstu

Dla filologa ma tego rodzaju argumentacja znacznie większą siłę przekonującą niż tradycja historyczna z wszelkimi pozorami pewności. Słowa Ireneusza: „Bo nie przed dawnym czasem widziana była (sc. Apokalipsa), lecz prawie za naszego pokolenia, przy końcu rządów Domicjana“ (Iren. Adv. haer. V, 30,3) nie obalą wyciągniętych wniosków; w słowach Ireneusza czuć aż nadto wyraźną tendencję zbliżenia Apokalipsy do jego czasów, wynikającą z przekonania, że zyska ona w ten sposób na sile przekonującej. Należy tym samym zakwestionować również tradycję o wygnaniu św. Jana na Patmos za Domicjana, a słowa Apokalipsy, odnoszące się do jego pobytu na tej wyspie, wziąć pod ostre spojrzenie filologa. Tradycja ta nosi na sobie wyraźne znamię wylegu z nieumiejętnego czytania. Zresztą Apokalipsa datuje się sama, potwierdzając filologiczną analizę. W rozdziale 17, bardzo skąpanym, w którym oko filologa odróżni natychmiast tekst czysty od wsuwek, mówi autor w miejscu zupełnie pewnym: „*I królów (basileis) jest siedmiu: pięciu padło, jeden jest, inny jeszcze nie przyszedł, a kiedy przyjdzie, niedługo ma zostać*“ (17,11). Jeżeli wyjdziemy w liczeniu od Cezara, którego autor z pewnością do *basileis* zaliczał (głowa bestii zraniona 13,3), otrzymamy Nerona jako szóstego, jako tego, który jeszcze żyje, choć z poza niego wyłania się postać jakiegoś krótkowładnego cezara. Ta zbieżność wyników wnioskowania filologicznego z wyraźnym datowaniem księgi stanowi argument, którego żadna historyczna tradycja nie przeważa.

Wróćmy teraz do głównego naszego zadania, ale zestawmy najpierw osiągnięte wyniki. Wypadki przeszłe, jak i przyszłe wyraża autor czasem przeszłym, gdy opisuje jednak wypadki przyszłe, wplata nieraz zdania futuralne. Zdanie futuralne będzie więc oznaczać u niego zawsze wypadek, który odczuwa jako przyszły. Czas terażniejszy oznacza u niego, poza użyciem go w opisie lub w rzadkich momentach żywego obrazowania, zawsze wypadki współczesne. W zastosowaniu do interpretowanego rozdziału doprowadzą te zasady do następujących stwierdzeń: W dwóch zdaniach mówi autor o męczeństwie świadków w czasie przyszłym; męczeństwo zatem nie jest jeszcze rzeczą dokonaną, lecz tkwiącym w świadomości autora obrazem, który ma się ziścić w przyszłości. Opis zaś działalności świadków, wyrażony czasem terażniejszym, należy do terażniejszości.

Przebiegnijmy dokładnie całe opowiadanie samego męczeństwa. Jego przebiegu autor nie opisuje. Przenosi nas od razu w dziwnie żywym obrazowaniu do wnętrza jakiegoś wielkiego miasta, na którego

ulicy leżą zwłoki zabitych świadków; przypatrują się im tłumy ludzi różnego pochodzenia i narodowości przez trzy i pół dnia. Ciało nie pozwalają złożyć w grobowcu. „Mieszkańcy ziemi” radują się, dary sobie z radości posyłają, pozbywszy się tych dwóch proroków-dręczycieli. W tych obrazach posługuje się autor czasem teraźniejszym z wyraźnym celem unaocznienia grozy tych dni i kontrastowej reakcji świata współczesnego. Obrazy te, rzecz oczywista, jako przedstawiające następstwa męczeństwa, leżą w wyobraźni autora na płaszczyźnie przyszłości. Dalsze wydarzenia opowiada znowu w czasie przeszłym, który, jak stwierdziliśmy, jest u niego głównym środkiem wyrażania widzeń, dotyczących się przyszłości oraz wypadków przeszłych. Tutaj może tylko zachozić wypadek pierwszy, gdyż mowa jest o następstwach przyszłego męczeństwa. Działalność świadków przed męczeństwem wyraża czas teraźniejszy. Nie ma on tutaj z pewnością charakteru unaoczniającego. Autor stwierdza, że wyposażeni są w niezwykłą moc słowa („ogień wychodzi z ich ust“) i nadludzką potęgę, podobną do tej, jaką mieli dwaj nadludzie Starego Testamentu: Mojżesz i Eliasz (I Reg. 17,1; Ex. 7—10). Zgodnie z ustalonymi zasadami musimy za tym działalność świadków umieścić we współczesności mimo futuralnych zwrotów na początku rozdziału („dam“, „prorokować będą“): są one tutaj na miejscu, gdyż autor obejmuje wzrokiem nie tylko tę część działalności, która minęła lub trwa jeszcze w czasie pisania, ale całą półczwartoletnią, wkraczającą w przeszłość.

Ale nie tylko logika stylu Janowego narzuca ten wniosek. Potwierdzą go rozważania metodologiczne, które rozwinę po wyczerpaniu przedmiotu. Odrzucenie go równałoby się uznaniu całego utworu za zbiór niedorzecznych rojeń bez żadnej logiki, właśnie wtedy, kiedy logika języka i obrazowania bije wprost w oczy, zmuszając do przyjęcia trzeciej z wymienionych wyżej możliwości oraz do identyfikacji dwóch świadków z dwiema naczelnymi postaciami pierwotnego chrześcijaństwa: Piotrem i Pawłem⁵⁾. Autor żyje współcześnie z ich wspólną, — podkreślam to słowo — działalnością w środowisku, które nam z kolei wypada ustalić.

⁵⁾ Dr. J. Wikariakowi, asyst. U. P., zawdzięczam zwrócenie mojej uwagi na dopisek w komentarzu Bousseta do Apokalipsy, który brzmi mniej więcej (cytuje z pamięci): „Unmöglich können diese eschatologischen Gestalten Petrus und Paulus sein“. Zaświtła więc komentatorowi myśl zidentyfikowania „świadków“ z Apostołami, ale ją z miejsca odrzucił. W komentarzu samym do niej już nie wraca.

III.

Widownią działalności świadków jest jakieś wielkie miasto, w którym głoszą naukę, „*prorokują*“, jak mówi autor, odziani w wory. Szczegół ten należy raczej wziąć dosłownie. Szata taka symbolizuje charakter ich działalności. Nie tylko jakąś nową naukę głoszą, ale i nawołują do pokuty, odmiany życia, opamiętania się, do *metanoia*. W czasie ich działalności spadają na występne środowisko klęski, w których autor widzi przejawy potęgi świadków a zarazem kary, pobudzające do opamiętania. I te nie muszą być wcale tworam wyobraźni autora. Jeżeli przyjmiemy, co się okaże koniecznym, że miastem tym jest Rzym, to w słowach autora żadnej nie ma przesady. Tacyt pisze pod r. 65, kiedy prawdopodobnie w toku była działalność Apostołów, w ostatniej swej zachowanej księdze następujące słowa: „Rok tylu zbrodniami wstrętny, także bogowie burzami i chorobami go napiętnowali. Spustoszył kampanię huragan, który wille, plantacje drzew i plony wszędzie obalił, i gwałtowność swą w pobliże stolicy poniósł, gdzie szalejąca zaraza wśród wszystkich klas ludzi szerzyła spustoszenie, bez żadnych dostrzegalnych zmian atmosferycznych. Więc domy pełne były trupów, ulice pogrzebów; żadna pleć, żaden wiek nie był wolny od niebezpieczeństwa; niewolnicy i tak samo wolnourodzona ludność nagle ginęła, wśród lamentów małżonek i dzieci, które choć jeszcze przy chorych siedziały, choć jeszcze zmarłych oplakiwały, często na tym samym stosie były spalane. Zgony rycerzy i senatorów, choć równie pospolite, mniej były oplakania godne, skoro oni przecież zwyczajną śmiertelnością okrucieństwo księcia uprzedzali“ (Ann. XVI, 13) ⁶⁾. Suetonius notuje „*pestilentia unius autumnu quo triginta funerum milia in rationem Libitinae venerunt*“ (Nero, 39,1). Trzydzieści tysięcy ofiar zakładał pogrzebowy Rzymu! Należy, jak z tego wynika, obrazy Apokalipsy, zatracające o czystą fantazję, bardzo uważnie czytać i poważnie brać. Okaże się to i w dalszym ciągu interpretacji.

Ale czy naprawdę autor ma na myśli Rzym jako widownię działalności i męczeństwa Apostołów? Autor mówi: „*zwłoki ich leżeć będą na ulicy miasta wielkiego, które nazywane jest symbolicznie Sodomą i Egiptem, gdzie i Pan ich został ukrzyżowany*“. Zdanie to zawiera sprzeczność, która niezbiec dowodzi, że tekst jest skażony. Trupy leżą (w greckim oryginale zdanie nie ma orzeczenia, vulgata ma *iacebunt, codex J iacent*), na ulicy miasta wielkiego, które nazywane jest Sodomą

⁶⁾ Przekład Seweryna Hammera.

i Egipt, a miastem tym jest Jerozolima, miejsce męczeńskiej śmierci Chrystusa! Nigdy i nigdzie nie nazywa żaden pisarz chrześcijański Jerozolimy Sodomą i Egiptem mimo tragedii Golgoty⁷⁾. Autor, kilka wierszy przedtem, mówiąc o przyszłej klęsce Jerozolimy, nazywa ją miastem świętym (*kai tēn hagian polin patēsousin* 11,2; cf. 21,2; 21,10). Sodomą to miasto wyuzdania, Egipt to kraina czarnoksięstwa i ucisku ludu wybranego: jest rzeczą niemożliwą, by autor stolicę ludu swego i kolebkę chrześcijaństwa miał tymi piętnować nazwami. Zresztą słowa *polis hē megalē* zachodzą w Apokalipsie nie jeden raz (16,19; 17,18; 18,10; 18,16; 18,18; 18,19; cf. miejsca *Babylōn hē megalē*: 17,5; 18,2; *pornē hē megalē* 19,2) i oznaczają z całą pewnością miasto Rzym, jak sam autor objaśnia: „kobieta, którą widziałeś, jest miastem wielkim, mającym królestwo nad królami ziemi“ (17,18). Jeżeli zaś tak się rzecz ma, to muszą słowa 'gdzie i Pan ich ukrzyżowany został' być wycięte jako obcy wtwór. Nie ocali ich przypuszczenie, że autor rozumie *polis* w znaczeniu szerszym 'państwo'. Byłoby to możliwe, ale nie w tym kontekście, zaraz po słowach 'epi tēs plateias: ulice państwa są zestawieniem nieznośnym. Wzdrygamy się wprawdzie przed tym koniecznym cięciem jakby pod urokiem klątwy, którą okłada autor fałszerzy tekstur (22,18—19). Zasługuje na klątwę raczej autor wtworu, ale i ten działał niewątpliwie w dobrej wierze, kiedy źle zrozumiany tekst zaopatrzył w marginesową uwagę, wysnutą z Jo, 19,20: *hoti 'eggus 'ēn ho topos tēs poleōs hopou 'estaurōthē ho 'Jēsous*. Uwaga ta dostała się do tekstu i przesłoniła na długi czas mgłą ten tak ważny tekst, że stał się nieczytelny dla Kościoła i nauki⁸⁾. Więc miastem, w którym według św. Jana męczeństwo poniosą obaj Apostołowie, to stolica ówczesnego świata, Rzym. Mówię 'poniosą', bo nie trzeba zapominać, że obracamy się w dziedzinie jasnowidzenia przyszłości, że autor nie opisuje faktu dokonanego. Może to w kimś, kto nie uznaje jasnowidzeń, osłabić wiarę w opisywane wydarzenia. Nie musiało się przecież widzenie nakryć z przyszłą rzeczywistością. Zagadnienie wiarygodności opisywanych wydarzeń jest jednak zagadnieniem osobnym, które nas w tej chwili nie obchodzi. Pewnym jest, że autor, skoro męczeństwo umiejscowia w Rzymie, musi i w tym mieście umiejscowiać działalność Apostołów, o której jako o współczesnej sobie dobrze wie. To jest rzecz główna.

⁷⁾ Ani żaden pisarz biblijny! Czytaj uważnie Ies, 1,10; Ez, 16,46—48; Ier, 23,14.

⁸⁾ Niezbitym dowodem nieautentyczności słów: *hopou kai ho kirios 'autōn estaurōthē* jest ich prozaiczny styl, odbijający od stylu całej księgi.

Można zresztą wyczuć z treści opowiadania, że widownią tej działalności nie może być jakaś podrzędna miejscowość.

Zwłoki leżą przez trzy i pół dnia — opowiada autor — na ulicy i przez ten czas władze nie pozwalają ich pochować. Tekst grecki ma tutaj zgodnie, bez żadnych wariantów *ἔπι τῆς πλατειᾶς* (vulgata przeciwnie in plateis) i zdaje się być pewny. Św. Jan, jak łączy ich we wspólnej działalności kilkuletniej, tak nie rozdziela ich w śmierci i pośmiertnym poniżeniu. O bezpośredniej przyczynie zasądzenia obu, o rodzaju kary, miejscu jej wykonania, nie się nie dowiadujemy. Czytamy tylko, że zwłoki ich będą widowiskiem niezliczonych, wieloplemiennych tłumów stolicy. Nie można też nie wywnioskować o tym, kto bezpośrednio wyrok wydał. Zwrot „*bestia wychodząca z czeluści*“ w w. 7, która ma wydać Apostołom wojnę i zwyciężyć ich, nie oznacza żadnej osobistości ludzkiej, lecz symbolizuje cesarski Rzym. Zwrot ten nieco inaczej brzmi w w. 13.1: „*i widziałem z morza bestię wychodzącą*“, ale ma to samo znaczenie⁹⁾. Ze znajdującego się w rozdziale 17 objaśnienia głów potwornej budowy bestii, które oznaczają cesarzy, wynika, że mamy tu do czynienia z cesarskim państwem rzymskim jako narzędziem zła. Nerona określa autor inaczej jako bestię, „*wychodzącą z ziemi*“ (13,11), jakby dla zaznaczenia, że jest to człowiek, twór, ale i potwór ziemski, jeden z pomiotu potwora czeluści. O czasie męczeństwa nie dowiadujemy się również; dałby się on jednak ustalić z podanego przez autora trwania działalności, gdyby znany był punkt jej rozpoczęcia.

Mimo że poruszamy się tutaj w dziedzinie jasnowidzenia, wydarzenia mają charakter zasadniczo naturalny. Zmienia się to w dalszym ciągu nagle ku najwyższemu zdumieniu czytelnika. Posługując się zwrotami prorocтва Ezechiela o polu kości, opowiada św. Jan, że „*duch żywota od Boga wszedł w nich i stanęli na nogach swoich, i strach wielki padł na tych, którzy na nich patrzyli; i usłyszałem głos wielki z nieba, mówiący do nich: wstąpcie tu! I wstąpili do nieba w obłoku, i patrzyli na nich wrogowie ich*“. Co myśleć o tym cudownym wydarzeniu? Czy nie odejmuje ono wszelką wiarogodność całemu opowiadaniu, wchodząc w sferę już nie tylko widzenia, lecz czystej fantazji, nie wspólnego nie mającej z rzeczywistością? Tak nie jest. Nie byłoby metodyczne tym miejscem oświetlać całość; należy raczej na odwrót faktami dotychczas stwierdzonymi oświetlić ten niezwykley szczegół. Wiemy prze-

⁹⁾ Wiersz 17,8, w którym również zachodzi, jest niewątpliwie skażony wtrętem od *kai mellei* do *hypagein*.

cięż, że cały opis od momentu męczeństwa włącznie opiera się na jasnowidzeniu, a nie na zaszłych już faktach. Treść widzenia, jego przebieg, od autora nie zależy; spisuje on bez żadnej refleksji obrazy, które się przed nim przesunęły. Gdyby pisał po męczeństwie, byłby niewątpliwie inaczej swe opowiadanie uformował, byłby się liczył z konkretną rzeczywistością.

Zatem ten szczegół widzenia nie tylko nie podrywa wiarygodności dokumentu, lecz przeciwnie, potwierdza jego wewnętrzną prawdę, potwierdza rzeczywistość przeżycia. Nie jest to z pewnością przypadkiem, że piszący w tej części opisu słowami „*usłyszałem głos wielki z nieba*“ przypomina nam wewnętrzną charakter swego przeżycia. Wizją jest całość, w jej tok włączone są i fakty współczesne, przybierające postać obrazów (v. 1,19), ale wizja ma różne stopnie stosunku do rzeczywistości; czysto wizyjne jest wniebowstąpienie świadków. Lekcja *'êkousa* jest zatem pewna, mimo, że rękopis *Sin.* ma *'êkousan*. Lekcja ta daje myśl niedorzeczną, każąc autorowi opisywać wrażenie słuchowe zmarłychwstałych, zresztą pap. 47 ma jedynie możliwe *'êkousa*. Autor jest zatem świadom wewnętrznego charakteru swego przeżycia. Opisuje je ze szczerym obiektywizmem, nie przeczuwając rozdzwiewku jego treści z przyszłą rzeczywistością. Stwierdziwszy to, nie będziemy się wdawać w wykład widzenia ani dociekać przyczyn takiego właśnie jego przebiegu: widzenia mają swoją logikę, która nie jest nam znana.

IV.

Uporawszy się z zagadnieniem tego widzenia, napotykamy w ostatnim zdaniu tekstu nową niespodziankę, wobec której stajemy zrazu zupełnie bezradni. Autor twierdzi, że „*w owej godzinie*“ nastąpiło wielkie trzęsienie ziemi w Rzymie, podczas którego dziesiąta część miasta legła w gruzach: zabijając siedem tysięcy osób, a przerażona ludność miasta, która dopiero co oglądała trupy Apostołów i radowała się z ich śmierci, miała chwilę opamiętania i oddała cześć „*Bogu Nieba*“ (11,13). Wiersz ten należy do tych składników dokumentu, które swoją niezwykłą treścią utrudniały jego zrozumienie i radziły z daleka omijać wszelkie zagadnienia przezeń nasuwane. Zrazu ma się ochotę wiersz ten usunąć, posądzając go o nieprawne wkradnięcie się do tekstu. Ale ma on wszelkie znamiona autentyczności. Zwrot *Theos toû 'oura-*

noû zachodzi jeszcze w w. 16,11¹⁰), który jest zupełnie pewny; jest on właściwy tylko Apokalipsie. *Seismos megas* zachodzi jeszcze dwa razy (6,12; 16,18; cf. 8,5; 11,19). Nie jest Janowe *'emphoboi genomenoi*, lecz specyficznie Łukaszone (Lc. 24,5; Act. 10,4; 24,25); ale Sinaiticus ma *'en phobô*, i to jest prawdziwe, cf. *'egenomên 'en pneumatî* 1,10; 4,2. Wiersz nie da się zatem wyrzucić z tekstu i trzeba na innej drodze szukać rozwiązania zagadnienia. Doświadczenie dotychczasowe z tekstami Janowymi nie radzi przeczyć pochopnie prawdziwości podanych przez niego faktów. Należy raczej wyjść na poszukiwanie ich potwierdzenia w innych zachowanych źródłach naszej wiedzy o świecie starożytnym. Co się wówczas okaże?

Trzęsienia ziemi nie były wówczas zjawiskiem rzadkim w imperium rzymskim¹¹). Nas jednak obchodzi tylko miasto Rzym jako widownia działalności dwóch świadków. O ziemiostrząsach w Rzymie mówi Tacyt pod rokiem 51: „Od częstego trzęsienia ziemi rozpadły się domy, a ponieważ lęk zataczał szerokie kręgi, słabszych wśród popłochu ludu zdeptano“ (Ann. XII, 42). Ale to było jeszcze za cesarza Klaudiusza. O trzęsieniach ziemi za Nerona wspomina Tacyt w dwóch miejscach (Ann. XIV,27; XV,22). Pierwsze zburzyło w roku 60 Laodiceę w Małej Azji, drugie w roku 62 Pompeję w Kampanii. O trzęsieniu ziemi w Rzymie za czasów Nerona zachowane księgi Roczników Tacyta nie wiedzą. Ale wątek opowiadania Tacyta urywa się dla nas w toku roku 66. O treści zaś ksiąg niezachowanych nie możemy nic przesądzać. Nie mówi nic o trzęsieniu ziemi w Rzymie Suetonius, ale nie może to być argumentem przeciw takiemu faktowi wobec czysto biograficznych celów i zainteresowań tego pisarza. Epitome dziejów Nerona z historycznego dzieła Diona Cassiusa nie zawiera również takiego faktu, ale nie jest wykluczone, że pominął go streszczający. Ten stan rzeczy przemawia przeciw umieszczeniu trzęsienia ziemi w obrębie czasu panowania Nerona, nie daje jednak rozstrzygnięcia. Zmieniają zupełnie obraz dwie wzmianki, jakie znajdujemy u Pliniusza Starszego w jego przyrodniczym dziele. Dowiadujemy się, że właśnie w ostatnim roku panowania Nerona była Italia miejscem niezwykłych zjawisk sejsmotycznych. Na Polu Marrucyńskim, niezbyt od Rzymu odległym

¹⁰) Por. też: Dan. 11,18; 11,19; 11,44. Dalej Esra I, 2: *jahwe 'elohê hassamajim*. Zwrot ten powstał w czasie niewoli babilońskiej i oznacza Boga żydowskiego, względnie tu chrześcijańskiego; środowisko, o którym św. Jan mówi, jest zatem pogańskie.

¹¹) Tacyt w *Annales* 11,47 pisze: „Eodem anno duodecim celebres Asiae urbes collapsae nocturno motu terrae“. Cf. *Hist. Nat.* 11,84. Jest to rok 17 po Chrystusie.

(mniej więcej 18 mil) sad oliwny i łąki zamieniły swoje miejsca, przeskakując przegradzającą je drogę publiczną (Hist. Nat. 11,83; o tym samym XII, 25); rzeki cofały się ku swoim źródłom (Hist. Nat. 11,102). Czas wydarzeń tych określa Pliniusz w wypadku pierwszym słowami: 'anno Neronis principis supremo' 'Neronis principis ruina', w drugim wypadku: 'Neronis principis supremis'. Ma więc na myśli rok 68 aż do 9 czerwca, który jest datą śmierci Nerona. Wzmianki Pliniusza rzucają na nasze zagadnienie nowe światło. Czynią one trzęsienie ziemi prawdopodobnym w tym czasokresie, pozwalając je zrozumieć jako jeden z objawów ówczesnego stanu skorupy ziemskiej w obrębie Italii. Pliniusz nie wspomina wprawdzie nigdzie w swym przyrodniczym dziele o trzęsieniu ziemi w Rzymie za Nerona, ale to nie zdoła osłabić stwierdzonego prawdopodobieństwa. Wyjmuje on z dziejów Nerona tylko te zjawiska, które mogą bardziej zaciekać swoją niezwykłością. Zwykłe trzęsienie ziemi, chociażby groźne, do osobliwości nie należało i nie musiało nasunąć się pisarzowi, nastawionemu w danej chwili na osobliwości przyrody. Ale mimo wagi podanych przez Pliniusza faktów dalecy jesteśmy od jakiegokolwiek pewności.

Radziliśmy się dotąd pisarzy niechrześcijańskich. Nie mogli oni dać nam wyraźnej odpowiedzi, gdyż czas wydarł z ich pism najważniejsze dla nas karty. Musimy teraz rozejrzeć się w piśmiennictwie chrześcijańskim w poszukiwaniu jakiegoś echa podanych przez Apokalipsę wypadków. Zajrzyjmy do aktów męczeńskich Apostołów Piotra i Pawła, noszących tytuł: *Praxeis Petrou kai Paulou*. Opisują one działalność obu Apostołów w środowisku rzymskim, zaciekły opór stawiany im przez czarnoksiężnika Szymona, znanego z Dziejów Apostolskich (Act. Apost. 8,9—25). Za sprawą Szymona, oczarowany jego magią wzywa Neron obu Apostołów przed swój trybunał. Tu zmagają się oni z groźnym w swej przewrotności przeciwnikiem, który w końcu obiecuje Neronowi udowodnić swoje bóstwo wzlotem ku niebu. Z więzy wzbija się mag w powietrze i rozpoczyna lot, ale wskutek modlitwy Pawła i zaklęcia Piotra traci moc i runąwszy na ziemię — roztrzaskuje się w kawałki. Neron, mszcząc się za śmierć drogiego mu czarodzieja, skazuje obu Apostołów na karę śmierci. Następuje opis śmierci i pochowania Apostołów. Oto bardzo pobieżna treść owych *Praxeis*. Według R. A. Lipsiusa główny trzon aktów bez późniejszych dodatków powstał około r. 165 po Chr., a pogląd ten zdaje się odpowiadać prawdzie¹²⁾.

¹²⁾ Die Quellen der römischen Petrus-Sage, Kiel 1872, str. 70.

W piśmie tym żywioł fantastyczny miesza się z prawdą, której nauka nie próbowała dotąd na czysto wyplątać. Nas obchodzi końcowy ustęp tego pisma, który brzmi jak następuje: „Zdarzyło się tak, że ciała św. Apostołów podjęli ludzie ze Wschodu, by zanieść je na Wschód. Powstało zaś wielkie trzęsienie ziemi w mieście. Lud rzymski puściwszy się w pogoń, pojmał ich w miejscu zwanym Catacumbas na drodze Apijskiej przy 3-im kamieniu milowym¹³⁾. Tam przechowywane były ciała Świętych 1 rok i 6 miesięcy, póki nie przygotowano dla nich miejsc, gdzie je pochowano. Ciało św. Piotra złożono na Watykanie blisko Naumachii wśród chwały i hymnów, ciało zaś św. Pawła — przy drodze Ostyjskiej przy 2-im kamieniu milowym¹⁴⁾. Trzęsienie ziemi określa pismo tymi samymi słowami co Apokalipsa *'egeneto de seisimos megas*, mimo to jednak wykluczona jest jakakolwiek zależność od Apokalipsy. W Aktach trzęsienie ziemi zbiega się czasowo z faktem uprowadzenia ciał męczenników, Apokalipsa wyklucza takie skojarzenie trzęsienia ziemi z zabiegami pogrzebowymi: męczennicy przecież według niej zmartwychwstają! Nie z niej przeto wysnuł autor Aktów wątek swego opowiadania, i jest rzeczą w ogóle wysoce wątpliwą, czy miejsce Apokalipsy zrozumiał i do Apostołów odnosił, skoro nie udało się żadnemu pisarzowi starochrześcijańskiemu domacać się jakiegoś sensu tego miejsca. Z drugiej strony opowiadanie z Aktów nie robi wcale wrażenia czystego tworu wyobraźni. Trzęsienie ziemi nie jest przedstawione jako fakt cudowny, celowo urządzone przez Opatrzność dla przeszkodzenia w zabraniu ciał, stwierdzona jest tylko zbieżność obu faktów i nie ponadto. Poza tym daje dokładne określenie miejsca ujęcia sprawców i pochowania ciał oraz czasu ich spoczywania w tymczasowym grobie w katakumbach. Wszystko to budzi raczej zaufanie do treści opowiadania i nie pozwala przeczyć mu z góry. Wobec tego zaś albo czerpał autor z żywej w jego czasach tradycji albo z jakiegoś innego źródła poza Apokalipsą. R. A. Lipsius, a za nim H. Lietzmann¹⁴⁾ dopatrują się tego źródła w napisie papieża Damazego (366—384), którego kopię z 13 wieku znaleziono w pobliżu krypty dzisiejszej bazyliki św. Sebastiana. Z niezrozumienia tego napisu miała według tych autorów wypłynąć legenda o kradzieży ciał, stąd ich wniosek, że końcowa

¹³⁾ Acta ed. Lipsius I 221²A (= 175¹⁰ in loco qui dicitur Catacumbas via Appia miliario tertio L; E ma tylko *'en topó 'apo miliôn triôn tês poleôs*.

¹⁴⁾ H. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom, Bonn 1915, str. 125. — R. A. Lipsius, Die Quellen der römischen Petrus-Sage str. 100.

część aktów, która tę legendę zawiera, mogła powstać nie wcześniej jak po V w. po Chr. Epigram Damazego brzmi (Ihm, *Damasi epigrammata* n. 26):

Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes,
nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.
Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur;
sanguinis ob meritum — Christumque per astra secuti:
aerarios petiere sinus regnaque piorum —
Roma suos potius meruit defendere cives.
Haec Damasus vestras referat, nova sidera, laudes.

Lietzmann przekłada: „Der du nach den Namen des Petrus und Paulus fragst, wisse, hier haben die Heiligen vor Zeiten gewohnt. Das Morgenland sandte uns die Apostel, das gestehen wir frei, aber um ihres blutigen Martyriums willen — sind sie doch Christus durch die Sterne nachgefolgt und zum himmlischen Schoss und dem Reiche der Frommen gedrungen — hat Rom vielmehr das Recht gewonnen, sie als seine Bürger in Anspruch zu nehmen. Das will Damasus zu eurem Ruhm, ihr neuen Sterne, singen“ (str. 107).

Przekład swój opiera Lietzmann nie tyle na samym brzmieniu tekstu, który według niego nie wyklucza innego zrozumienia, ile na znamionach techniki pisarskiej Damazego. Poezja jego obraca się w ciasnych granicach, nie rozporządza on bogactwem myśli i form, lecz tworzy według schematów. Jednym z takich schematów Damazego jest przeciwstawienie obcego pochodzenia męczennika z jego uzyskanym przez męczeństwo prawem obywatelstwa w Rzymie (cf. epigr. 52,46 Ihm). Epigram na Apostołów wyraża według niego to samo: Apostołowie pochodzą ze Wschodu, ale Rzym ma prawo do nich jako męczenników rzymskich. Uwagi Lietzmann'a o stylu Damazego mogą być słuszne, schemat kontrastu przebija niewątpliwie także w epigramie na Apostołów, ale czy kontrast ten tyczy się pochodzenia Apostołów? Uważniejsze przyjrzenie się tekstowi może moim zdaniem przekonać o tym, że nie tylko dopuszcza on, ale wprost narzuca inny przekład, niż przekład Lietzmann'a. Przez 'discipuli' rozumie Lietzmann Apostołów. Ale czy jest to prawdopodobne, by papież, pisząc o osobistościach takich jak Piotr i Paweł, ten ich charakter uczniów wysuwał, a nie raczej ich tytuł apostołów i twórców rzymskiego Kościoła? A chociaż byśmy przyjęli tę możliwość, to co wówczas znaczyć mogą słowa: 'quod sponte fatemur'? Pochodzenie Apostołów ze Wschodu było rzeczą dobrze znaną wszystkim i uznawaną: byłby to więc pusty frazes dla wypełnienia wiersza, pozbawiony wszelkiej treści. Nie, nawet nie-

genialny Damazy tak pisać nie mógł. „Defendere“ bierze Lietzmann w znaczeniu prawniczym „rościć sobie prawo“. Wątpliwe jest takie znaczenie i dziwnie brzmi w połączeniu ze słowem „meruit“. Zresztą przyjąwszy je nawet zamiast narzucającego się znaczenia „obronić“, nie wiele zyskujemy dla poparcia tłumaczenia Lietzmann'a. Słowo to, tak czy owak pojęte, trąci wyraźnie walką o owe prawo, przez kogoś jakby zagrożone. W tekście ten właśnie moment sporu daje się mocno wyczuć. A dalej. Po co wsunął autor słóweczko „potius“, jeżeli nie w tym celu, by przeciwstawić prawo Rzymu roszczeniom innych? Inaczej znowu pusty dźwięk. Przyjąć zaś należy — tego wymaga poprawna metoda — taki przekład, który czyni zadość wszystkim składnikom tekstu. Ma więc Damazy, pisząc słowa 'discipulos Oriens misit', na myśli nie Apostołów samych, lecz uczniów ich ze Wschodu, uczniów najstarszych, pierwsze duchowe ich dzieci; przyznaje, że nie jacyś obcy przybyli do Rzymu, bez prawa do świętych szczątków (fatemur odnosi się do discipulos!), ale mimo tego Rzym, uświęcony krwią męczeńską Apostołów stał się bardziej godnym (potius) szczątki te zatrzymać wbrew prawu innych. Myśl epigramu wyjaśnia się w ten sposób zupełnie, chociaż nie dowiadujemy się, w jaki sposób udało się Rzymowi „obronić“ szczątki swych świętych obywateli. Ta niejasność zostaje, ale nie jest to bynajmniej ujemną stroną tego przekładu, celem bowiem przekładu jest wyjaśnienie tekstu, a nie wyjaśnienie wszystkiego drogą naciągnięcia tekstu. Wobec tego przekład Lietzmann'a, mimo, że panuje on dziś powszechnie, musi być z obiegu wycofany.

Zatrzymałem się dłużej nad tym przekładem dlatego, że złe odczytanie epigramu Damazego może sprowadzić na manowce bez wyjścia, i to, jak się okaże, nie tylko odnośnie do zagadnienia, które nas obchodzi. Zatrzymajmy się na razie tylko na nim i wyciągnijmy wnioski. Szczegół o trzęsieniu ziemi, o którym czytamy w Aktach, nie pochodzi z niezrozumienia epigramu Damazego. Po pierwsze dlatego, że w ogóle cały końcowy rozdział Aktów wykazuje nie rozdzwięk, ale przeciwnie częściowy paralelizm treści, po drugie dlatego, że zawiera mnóstwo szczegółów, których w epigramie nie ma, wśród nich szczegół o trzęsieniu ziemi. Mamy tu raczej do czynienia z dwoma obrazami tego samego wydarzenia, z których jeden jest zupełny i obfituje w szczegóły, drugi niedopełniony, choć w zasadniczych liniach tożsamy z pierwszym. Byłoby to przeciw poprawnej metodzie wyprowadzać wyraźny obraz z zamglonego, tym bardziej, że nie nasuwa on wcale sposobu uzupełnienia go. Rzecz ma się zatem wręcz przeciwnie. Damazy daje

wyraz starej tradycji o próbie przeniesienia świętych szczątków na Wschód i udaremnieniu jej przez Rzymian. Że musiał Damazy znać także szczegół o wielkim trzęsieniu ziemi, w to wątpić nie można. Trudno rozstrzygnąć zagadnienie, jakimi korytami tradycja ta płynęła: być może, że jedynym jej źródłem były Akta i że stąd zaczerpnął ją Damazy. W każdym razie zakończenie Aktów to źródło samodzielne, nie dające się wywieść z innych, a nie wykazując żadnych elementów nieprawdopodobnych czy niemożliwych, musi być ono wyrazem żywych jeszcze w drugim wieku wspomnień wydarzeń wieku poprzedniego. Śmiem wyrazić tu przypuszczenie, że ten końcowy rozdział Aktów nie wyszedł spod pióra autora Aktów, odrzynając się swą sprawozdawczą treścią od naracyjnego charakteru całości pisma, lecz stanowi osobny, samodzielny dokument o wielkiej wartości historycznej, wcześniejszy od Aktów samych, dokument sztucznie do nich doczepiony i od ich na wpół fantastycznej treści wyraźnie się odcinający.

Wróćmy na chwilę do epigramu Damazego. Okaze się, że może on, zestawiony z dokumentem końcowym Aktów, rzucić snop światła na ważne zagadnienia archeologiczne. Epigram mówi, że ciała Apostołów spoczywały w Katakumbach przy drodze Apijskiej; kiedy więc pisze, nie ma ich tam. Ale kiedy tam spoczywały i kiedy zostały stamtąd na inne miejsce przeniesione? Jeżeli Damazy mówi bezpośrednio potem o przybyciu ludzi ze Wschodu i o udaremnieniu ich próby wywiezienia szczątków, to nie ulega wątpliwości, że oba fakty w jego umyśle się wiążą: fakt udaremnienia próby z faktem spoczywania szczątków w Katakumbach. Szczątki spoczęły w Katakumbach, gdy Rzymianie zwyciężyli w sporze z ludźmi Wschodu. Tok myśli w epigramie jest ciągły. Jeżeli zaś tak się rzecz ma, to myśl Damazego krąży tylko około wydarzeń, o których opowiada dokument z Aktów. Ciała spoczywały zatem w Katakumbach w I wieku po Chr. i stamtąd przeniesione zostały na inne miejsca: Watykan i drogę Ostyjską. Damazy zdaje się więc nie nie wiedzieć o przeniesieniu ciał świętych do Katakumb dopiero w III wieku, jak to wykombinowali Lipsius i Lietzmann. Uzyskujemy bardzo cenną wskazówkę, mogącą nas zorientować w zagmatwanym splocie zagadnień. Przekonanie o spoczywaniu ciał Apostołów w Katakumbach przy drodze Apijskiej w wieku III opiera się na dwóch podstawach: po pierwsze na kalendarzu rzymskim na rok 354, sporządzonym przez Furiusa Dioniziusa Filocalusa, kaligrafa papieża Damazego; zawiera on tajemniczą, nieodgadnioną dotąd pozycję w dziale depositio martyrum, która brzmi: III Kal. Jul. Petri in Catacumbas

et Pauli Ostense Tusco et Basso cons.; po drugie na doniosłym odkryciu archeologicznym z roku 1915, na odkopaniu w Bazylice św. Sebastiana przy drodze Apijskiej muru, który należał do wybudowanej w III wieku „memoria Apostolorum“, gdzie gromadzili się chrześcijanie dla odbywania tak zwanych refrigeriów ku czci apostołów Piotra i Pawła, jak wynika z licznych graffiti, wydrapanych na murze. Memoria wybudowana została w wieku III.

Konsulat Tuscusa i Bascusa oznacza rok 258 po Chr. Dziwna, dająca dużo do myślenia jest zbieżność tej daty z wybudowaniem memorii. Wywnioskowano z tego, że w roku 258 przeniesiono ciała Apostołów z Watykanu i drogi Ostyjskiej do Katakumb, by je uchronić w czasie prześladowania Waleriana przed zbezczeszczeniem. Pogląd ten jest dziś niemal powszechnie przyjęty, choć zaczynają się budzić myśli krytyczne¹⁵⁾. Podważa go, jak sądzę, epigram Damazego, który zdaje się tylko wiedzieć o spoczywaniu w Katakumbach ciał Apostołów w I wieku. Bruździ też mocno kalendarz, który przenosi do Katakumb tylko św. Piotra. Toteż Lietzmann pastwi się nad tym zdaniem kalendarza, wsuwa dowolnie słowa o św. Pawle, by uzyskać jakiś sens, zgodny ze swym uprzedzeniem¹⁶⁾. Tymczasem należałoby najpierw udowodnić, że z pewnością zachodzi skażenie tekstu. Nie jest to samo przez się pewne; należy raczej tekst uznać za nieskażony i zamiast bawić się beznadziejnie niepotrzebnymi poprawkami, widzieć w tekście kalendarza ostrzeżenie, że jesteśmy w badaniach na błędnej drodze. Że rok 258 oznacza jakiś przełom, jakąś zmianę, to rzecz pewna. Ale jaką?

Zagadnienie trzęsienia ziemi nie jest jeszcze wyczerpane. W II księdze Eusebii *Chronicorum* w przekładzie św. Hieronima, znajdujemy pod r. 62 po Chr., to jest siódmym panowania Nerona, następujące słowa: *Terrae motus Romae et solis defectio*. Oceńmy tę wiadomość. Zaćmienie słońca było istotnie za Nerona, ale nie w r. 62. Mówi o nim Tacyt pod r. 59: „iam sol repente obscuratus“ (*Ann. XIV, 12*). O trzęsieniu ziemi w Rzymie w tym roku Tacyt nic nie wie; nie minąłby go przecież przy wyliczaniu prodigiów¹⁷⁾. Plinius Starszy pisze o tym zaćmieniu: „solis defectum Vipstano et Fonteio coss., qui fuere ante paucos annos, factum pridie Kalendas Maias Campania hora diei inter

¹⁵⁾ Wyraża je ks. dr. Antoni Kwieciński w *Ateneum* Kapłańskim z maja 1948 r. w artykule: *Groby apostołskie in Catacumbas w Rzymie*.

¹⁶⁾ Podobnie przed nim Mommsen.

¹⁷⁾ Por. Dio Cassius, *Epitome* 1. LXI, 16,4. Autor łączy je mylnie z ofiarami ku czci zamordowanej Agrypiny.

septumam et octavam sensit Corbulo dux in Armenia inter horam diei decumam et undecimam (Hist. Nat. II,72). Z obliczeń astronomicznych wynika, że miało ono miejsce 30 kwietnia roku 59. Fakt jest zatem pewny, choć błędnie przez Euzebiusza datowany. Błąd ten nie stanowi wyjątku: stwierdzić można chociażby w obrębie panowania Nerona więcej takich błędów datowania. Euzebiusz jednak nie wymienia żadnych faktów zmyślonych, rozmieszcza je tylko tu i ówdzie błędnie. Nie ma przeto żadnej podstawy do wątpienia w sam fakt trzęsienia ziemi w Rzymie. Musiał go Euzebiusz znaleźć w jakimś poważnym źródle, skoro go umieścił w swoim dziele chronograficznym. Nie zaczerpnął go z pewnością z Aktów, inaczej byłby go skojarzył z śmiercią Apostołów i umieścił pod rokiem 68. Źródłem tym mógł być Cluvius Rufus, Fabius Rusticus, C. Plinius Secundus, Tacitus w zaginionych księgach dziejów Nerona, Dio Cassius. Można snuć przypuszczenia, pewności nie uzyskamy nigdy. Tyle tylko można jako pewne wywnioskować, że trzęsienie ziemi w Rzymie musiało odbyć się po roku 66, w którym urywa się dla nas opowiadanie Tacyta, w zachowanych bowiem księgach tego autora faktu tego nie znajdujemy. Na ten czas wskazuje również Plinius Starszy. Zestawmy teraz wyniki naszych dociekań: Trzęsienie ziemi musiało mieć miejsce w roku 67 lub 68; wie o nim bardzo wczesna tradycja chrześcijańska i mimo zaginięcia najcenniejszych źródeł historycznych, dotyczących się ostatnich lat dziejów Nerona, przechowała się wiadomość o trzęsieniu ziemi w Rzymie w chronologicznym dziele Euzebiusza¹⁸⁾). Zatem *seismos megas* wiersza 11,13 Apokalipsy potwierdza się całkowicie, a tym samym nie należy też wątpić w szczególności tego wypadku, skreślone przez św. Jana i tylko przezeń do naszych czasów przepuszczone. Narzuca się coprawda myśl, że wiersz ten — chociażby istotnie to, co go wyprzedza, źródło miało w jasnowidzeniu — że przynajmniej ten wiersz został napisany po fackie. Zarzucić temu pogładowi nic nie można. Trąci on jednak racjonalizmem, odrzucającym wszystko, co burzy nawyki naszego umysłu. Zdaje się,

¹⁸⁾ Wzmiankę o trzęsieniu ziemi za Nerona znajdujemy jeszcze w Georgii Syncelli Chronographa: *'en Rómē seismos megas 'egeneto*. Trudno stwierdzić, skąd Georgios wziął tę wiadomość. U Euzebiusza brak przymiotnika, określającego rozmiary trzęsienia. Może zawierał go oryginał Euzebiusza i stąd dostał się do dzieła Syncelloso? Sformułowanie go przypomina raczej Apokalipsę i Akta. Skojarzenia z zaćmieniem nie ma! Skojarzenie to u Euzebiusza tłumaczy tym, że dzieło, z którego Euzebiusz czerpał, wymieniało razem oba fakty jako największe dwie osobliwości czasów Nerona.

że czas takich metod już odpywa, pozostawiając za sobą bezlik poronionych pomysłów. Po co do nich wracać? Rzeczą badacza nie jest przykrawać rzeczywistość do ciasnoty umysłu ludzkiego, lecz rozszerzać umysł do nieoczekiwanych często wymiarów rzeczywistości. Apokalipsa zaś jest pismem, na którym zawadność racjonalistycznych metod można niemal namacalnie stwierdzić. Chcę zwrócić uwagę na jeden szczegół Apokalipsy, dotyczący się również trzęsienia ziemi. W w. 16,18 czytamy: „*I trzęsienie ziemi powstało wielkie, jakiego nie było, odkąd człowiek powstał na ziemi, takie trzęsienie, tak wielkie; I rozpadło się owo miasto wielkie na 3 części, i miasta pogan runęły*“. Dzieje się to w widzeniu, kiedy siódmy anioł wylał ostatnią czaszę kłęsk na „wielkie miasto“. Zajrzyjmy do Hieronimowej kontynuacji dzieła Euzebiusza. Czytamy tam pod r. 351 po Chr.: *Dyrrachium corruiet terrae motu; et tribus diebus ac noctibus Roma nutavit; plurimaeque Campaniae urbes versatae*“. Przystawanie obu opisów do siebie jest uderzające; jeżeli pojęcie jasnowidzenia zdefiniujemy jako przystawanie jakiegoś obrazu, rzutowanego w przyszłość, do późniejszego przebiegu jakiegoś wydarzenia, to jasnowidzenie Apokalipsy jest niewątpliwe. Czy i tutaj pióro św. Jana dopełniło wiersz po fakcie, zasłany w IV w.? A jest to tylko jeden drobiazg, który wyjmuję dla pokrewieństwa treści. Wobec tego rodzaju niewątpliwych faktów pogardzimy chyba przeżytkowymi chwytami racjonalizmu, zadowolając się ścisłą analizą i krytyką.

V.

Pozostaje jeszcze do omówienia jedno zagadnienie: zagadnienie czasu, w obrębie którego wyobraża sobie autor działalność Apostołów. Każe im współpracować przez 1260 dni. Mało nam ta cyfra powie, o ile nie wyznaczymy punktu, od którego dni te liczyć należy. Ale punkt ten nasuwa się sam; jest nim pożar Rzymu (19 lipca 64 r. Ann. XV,41) i prześladowanie chrześcijan (Ann. XV,44). Przed faktem tym drogi obu Apostołów przebiegały osobno, a jeżeli się zbiegały, to tylko na chwilę (Act. 9,27 = Gal. 1,18; Act. 11,30 = Gal. 2,1—10; Gal. 2,11; Act. 15,1—12). Jest rzeczą bardzo wątpliwą, czy św. Paweł zetknął się z św. Piotrem podczas swego ostatniego pobytu w Jerozolimie (Act. 21,17—18). Wymieniony jest tu tylko Jakub, Piotr prawdopodobnie działa już na Zachodzie. Nic nie słyszymy o spotkaniu się Pawła z Piotrem podczas jego dwuletniego swobodnego więzienia w Rzymie (Act. 28,30—31), chociaż mogło ono nastąpić. Paweł zwolniony przerzuca się do Hiszpanii (I Clem ad Cor. 5,7), gdzie zaś równocześnie działa Piotr,

tego nie wiemy. Jest to rok 63. Zatem nie może autor mieć na myśli czasu przed rokiem 64, przed którym drogi obu Apostołów się rozbiegają, lecz czas po tragicznych wypadkach tego roku. A więc nie w roku 64 umieszcza Apokalipsa męczeństwo obu Apostołów, lecz przesuwaje od tego punktu w przyszłość o 1260 dni, choć nie koniecznie od tego punktu bezpośrednio. Uważa Rzym za główną widownię wspólną działalności obu. Z listów tzw. pastoralnych wiemy, że św. Paweł właśnie w tym okresie przebiegł drogę: Kreta — Milet — Efez (dwa razy?) — Troada — Nikopolis w Macedonii¹⁹⁾ — Korynt. Zimą spędza w Nikopolis (Tit. 3.12). Wraca do Rzymu, dostaje się znowu do więzienia, ale w chwili pisania drugiego listu do Tymoteusza spodziewa się uwolnienia (*kai 'errysthên 'ek stomatos leontos* II Tim. 4.17)²⁰⁾. Jest tedy pora wiosenna lub raczej letnia, prosi bowiem adresata, aby przybył do Rzymu przed zimą. Liczy się już z bliskim końcem. Listy pastoralne, mimo że język i styl ich jest odrębny i nie da się, jak jeszcze ciągle słyszymy, wyjaśnić w żaden sposób jako starcza odmiana stylu Pawłowego, są w szerszym tego słowa znaczeniu autentyczne i zawierają zupełnie pewne wiadomości. Ścisły dowód na to jest możliwy, ale przeprowadzenie go wychodzi poza ramy naszego zadania. Jeżeli mówię o tym, to dlatego, by uzasadnić ufne korzystanie z treści tych listów. Jak datować wspomniane w listach zimy? Najprawdopodobniej pierwsza — to zima z r. 66 na 67, druga — to zima z 67 na 68. Wnioskuje to z tego, że sprawy Rzymu po tragedii z r. 64 musiały Pawła przynajmniej przez rok przykuć do stolicy. W takim razie rok 67 jest tym rokiem, w którym Paweł żyje w nastroju przedśmiertnym. Ale kiedy nastąpiło 3-cie uwięzienie i śmierć? Wróćmy do Apokalipsy. Przyjawszy nawet, że obaj Apostołowie na wieść o wypadkach w Rzymie natychmiastowo porzucili miejsca swego pobytu i pospieszyli do stolicy, uzyskamy, jako wypełnienie się 1260 dni, datę stycznia r. 68 jako datę najwcześniejszą. Należy więc umieścić według Apokalipsy śmierć Apostołów w pierwszych miesiącach roku 68. Otóż wszystkie nici wnioskowania naprowadzają na ten właśnie rok jako na datę śmierci Apostołów. Zbieżność ta jest uderzająca. Ale w takim razie data z kalendarza Filocalusa, tj. 29 czerwca nie może być datą śmierci Apostołów. Wychodzi ona już bowiem poza czasy Nerona, a przecież tylko na tle wypadków w ostatnich miesiącach panowania Nerona i zaniepokojenia w sferach rządu, zrozumiałe jest

¹⁹⁾ Że jest to Nikopolis w Macedonii, wynika z zestawienia I Tim. 1,3 i Tit. 3,12.

²⁰⁾ Trzeba zatem mówić o trzech więzieniach w Rzymie. Por. I Clem. ad Cor. V, 6: *heptakis desma phoresas*.

zasądzenie Apostołów (9 czerwca śmierć Nerona). Cóż więc ona oznacza? Jest to, jak sądzę, data dnia przeniesienia ciał Apostołów z grobu tymczasowego na Watykan i drogę ostijską (stąd tytuł w kalendarzu 'depositio martyrum' prawdopodobnie w r. 69, rok zaś 258 to rok, w którym nastąpiło jakieś nowe zarządzenie władz kościelnych w sprawie miejsc, gdzie mają gromadzić się wierni dla oddania czci Apostołom. Prawdopodobnie zakaz władz państwowych gromadzenia się wiernych na Watykanie zmusił do wybudowania owej memoria apostolorum w Katakumbach przy drodze Apijskiej i przeniesienia tam ośrodka kultu. Zmiana ta jednak nie dotyczyła św. Pawła, co w zarządzeniu musiało być zaznaczone. Stąd ów rozdzwitek w formule kalendarza, który tyle sprawił kłopotu historykom. Ciała św. Piotra jednak prawdopodobnie nie przeniesiono z Watykanu. Przeniesienie ciała nie uchroniłoby go przed zbezczeszczeniem, gdyby istniała taka tendencja władz państwowych. Wyjaśnienie moje jest hipotezą, która zdaje się zadość czynić wymaganiom stawianym hipotezom: wyjaśnia wszystkie fakty.

Zestawienie Apokalipsy z listami św. Pawła nie daje jeszcze pełnego dowodu na to, że dane Apokalipsy mają odpowiedniki w rzeczywistości. Listy pastoralne nie wspominają o współdziałaniu obu Apostołów, co oczywiście nie przesądza sprawy. Zestawienie to może jednak w wysokim stopniu ostrzec przed zbyt pochopnym odsyłaniem szczegółów Janowego widzenia w sferę czystej fantazji. Rzecz wymaga dalszych oświeleń, które z innych źródeł na zagadnienie to paść mogą.

Odczytywanie dokumentu, zawartego w Apokalipsie, które mogło na pierwszy rzut oka przedstawić się jako zadanie czysto filologiczne, zacieśnione do samego tekstu, natrącało ciągle na ważny splot zagadnień literackich i historycznych i rzuciło, jak sądzę, nieco nowego światła tak na to niezwykle pismo, jakim jest Apokalipsa, jak i na dzieje tych dwóch wielkich „*świeczników, stojących przed obliczem Pana Ziemi*“.

POSTSCRIPTUM METODOLOGICZNE

Słuszność przeprowadzonej interpretacji można — nie przeczę — podać w wątpliwość. Dlatego nie od rzeczy będzie zapaść się na chwilę w zagadnienia metodologiczne i zbadać, czy i w jakim stopniu metoda hipotetyczna przeze mnie użyta może zapewnić niezawodność wnioskom. Logicy twierdzą, że można nią osiągnąć w najlepszym razie wysoki stopień prawdopodobieństwa. Chociażby bowiem wszystkie

zdania wysnute z hipotezy zgadzały się z faktami, w naszym wypadku z danymi tekstu, słowem chociażby nawet udało się hipotezę sprawdzić pozytywnie, to jednak hipoteza nie wyszła bynajmniej jeszcze poza sferę prawdopodobieństwa. Metoda bowiem hipotetyczna, domyślająca się racji na podstawie następstw, nie może powołać się na żadne prawo logiczne, nie może zatem zasadniczo poręczyć niezawodności nawet w razie pozytywnego sprawdzenia hipotezy. Sądzę, że pogląd ten jest zbyt pesymistyczny. Daje dużo do myślenia fakt, że niejedną hipotezę uznajemy za prawdę naukową wbrew przestrogom logików. Przyczyną tego musi być jakieś wnioskowanie uzupełniające, nie dość uświadomione, które zdolne jest hipotezę wydobyć z zaklętego koła niepewności. Wyobrażam sobie przebieg takiego wnioskowania w sposób następujący: Pewien zakres faktów, który domaga się wyjaśnienia, dopuszcza zazwyczaj ograniczoną ilość rozwiązań. Jeśli się uda drogą sprawdzenia negatywnego, które jest logicznie pewne, usunąć wszystkie możliwe hipotezy oprócz jednej, sprawdzonej pozytywnie, to tym samym hipotezę tę udowodniono. Przypuszczam, że na podstawie tej nieuświadomionej zasady wprowadzono niejedną hipotezę do zespołu prawd naukowych.

Próbujmy zastosować tę zasadę i do naszego zagadnienia. Hipoteza, broniona przeze mnie, brzmi: *Autor Apokalipsy rozumie przez świadków apostołów Piotra i Pawła, żyje współcześnie z nimi za Nerona*. Hipoteza ta została sprawdzona pozytywnie. Wszystkie bowiem wysnute z niej wnioski zgadzają się z danymi tekstu. Hipoteza zamieni się jednak na prawdę naukową dopiero po negatywnym sprawdzeniu wszystkich pozostałych możliwości. Te można sprowadzić do dwóch zasadniczych. Sformułujemy je. *P i e r w s z a* brzmiałaby: *Świadkowie to Piotr i Paweł, ale autor żyje po Neronie, prawdopodobnie za Domicyjana*. *D r u g a* brzmiałaby: *Autor nie ma na myśli apostołów, lecz jakieś tajemnicze osobistości, które w nieokreślonej przyszłości zjawią się na widowni dziejowej, poniosą męczeństwo i zmartwychwstaną — autor żyje zaś sam za Nerona lub później*.

Pierwsza z tych hipotez może ulec pewnej modyfikacji i przybrać postać następującą: Autor napisał Apokalipsę za Nerona, ale rozdział komentowany o świadkach napisał i wsunął do tekstu w czasie późniejszym. Alegoryczną interpretację tekstu z góry odrzucam jako nie dopuszczalną w odniesieniu do autora, który wypowiada wprawdzie myśli swoje językiem obrazowym i symbolicznym, w czym jest jednym z największych mistrzów, któremu jednak zupełnie obcą jest alegoria

w znaczeniu świadomego rozdzwiewku między istotną myślą a jej wyrazem słownym. Autor przez „świadków” rozumie realne osobistości, a nie Zakon Stary i Zakon Nowy (Ks. Dąbrowski) czy władzę nauczycielską i kapłańską Kościoła (Ks. Rostworowski). Podsuwanie takich myśli autorowi nie liczy się z typem twórczym św. Jana. Alegorią nie jest nazywanie Rzymu Babylonom i Sodomą i Egiptem, lecz szyfrem wówczas koniecznym, oczywiście szyfrem nie pozbawionym treści. Po tym wyjaśnieniu przejdźmy do oceny możliwych hipotez.

Pierwsza — powtarzam — brzmi: autor żyje po Neronie i przedstawia dzieje św. Piotra i Pawła, które należą już do przeszłości — zatem vaticinium *ex eventu*. Hipoteza ta, chociaż na pierwszy rzut oka może się wydawać nęcąca, nie ma żadnej podstawy, jest w niezgodzie z wszystkimi danymi tekstu bez wyjątku. By ją utrzymać, trzeba by przekreślić datę, którą św. Jan kładzie na własnym piśmie. Niezrozumiały staje się rozdział o drugim *thērion*, którego charakterystyka do żadnego z cesarów po Neronie nie przystaje. Nie tylko na podstawie cyfry 666, której odczytanie można by zakwestionować, ale na podstawie słów samego autora w innym, choć skażonym miejscu (r. 17,11) musi się owo *thērion* zidentyfikować z Neronem. Hipoteza temu przeczy. Filologa musi jednak uderzyć przede wszystkim, że hipoteza ta obala wszystko to, co analiza filologiczna wykryła jako znamiona charakterystyczne języka i stylu św. Jana. Według niej odbiega on tutaj nagle od swej instynktownej zasady przedstawiania wypadków przeszłych w czasie przeszłym tak, jak mu to naturalny tok rzeczy i przeżyć nasuwa, przedzierzga się nagle z pisarza szczerego, naturalnego, jakim niewątpliwie jest, na udającego jasnowidzenie stylizatora. Przy tym nie można wskazać żadnego motywu — ni psychologicznego ni rzeczowego — dla tego rodzaju nagłego przeobrażenia. Na dobitek stylizator nie przeprowadza konsekwentnie tego przerzutu wypadków przeszłych w przyszłość i część opowiadania wyraża praesens'em, którego ściśle teraźniejszy sens poręczony jest ponad wszelką wątpliwość wspomnianym kontrastowym przejściem od czasu teraźniejszego w przyszłość. W końcu jaki sens w świetle tej hipotezy może mieć opowiadanie o zmartwychwstaniu świadków? Prorokujący *ex eventu* stara się być absolutnie zgodnym z rzeczywistością!

Przeprowadziliśmy więc sprawdzenie negatywne hipotezy tej — i musimy ją odrzucić. Ale czy nie da się ona ocalić w postaci poprawionej? Autor żyje za Nerona, ale rozdział o „świadkach” wsunął po fackie, usiłując przy tym opowiadanie tak wystylizować, by przystawało

do całości poprzednio utworzonej. Pisze w czasach np. Domicjana, ale „jakby“ w czasie Nerona, w którym całość powstała. Pomijając to, że w tym wypadku musiałby odpaść szczegół o zmartwychwstaniu, który wszystko psuje, można się zapytać, na jakiej podstawie uznać mamy za twór sztuczny tekst, w którym analiza nie zdołała wykryć żadnego znamienia fałszerstwa? Korektura hipotezy wychodzi więc na potwierdzenie naszego stanowiska.

Pozostaje druga hipoteza. Autor naprawdę prorokuje szczerze w czasach Nerona albo późniejszych, „świadców“ umieszcza w nieokreślonej przyszłości. Dotychczasowa interpretacja, o ile brała 'świadców' nie za alegorie, lecz za konkretne postaci przyszłości, tak właśnie pojmowała to miejsce. Przypuszczano, że Enoch i Eliasz wcielią się znowu czy z nieba zejną, by po kilku latach apostołowania ponieść śmierć męczeńską w Jerozolimie, „gdzie i Pan ich został ukrzyżowany“. Dziwaczność takiej interpretacji bije w oczy, nie warto ją brać poważnie. Można by jednak drugiej hipotezie nadać postać bardziej do rzeczy: „świadcowie“ pojawiają się po Neronie względnie po Domicjanie w Rzymie, o którym niewątpliwie w tekście jest mowa, i to w rzymskim okresie dziejowym aż do wygaśnięcia pogaństwa; środowisko bowiem opisane w tekście jest pogańskie. Historia jednak takich postaci nie zna i musielibyśmy posądzić św. Jana o grubą pomyłkę. Ale nie jest naszym zadaniem obrona jasnowidztwa autora. Zasadnicze jest to, że św. Jan umieszcza obu „świadców“ w zaraniu chrześcijaństwa wbrew tej hipotezie i uważa ich za pierwszych torowników chrześcijaństwa. Trzeba czytać teksty uważnie, nie przeocząc żadnych szczegółów, które nie narzucają się, ale mogą mieć znaczenie zasadnicze. Nadto chociaż przez przypuszczenie, że autor pisze za Nerona, usuniemy liczne trudności, pozostanie niewyjaśnioną gra użytych w opowiadaniu czasów, która dowodzi niezbieżnością dwupłaszczyznowości czasowej opisanych wydarzeń. Ta właśnie gra czasów nie tylko w omawianym rozdziale, ale i w całym utworze jest kłębkiem Ariadny, bez którego zgubi się każdy w jego labiryncie, a ten, kto go posiadał, zorientuje się w nim łatwo i zdolny będzie odczytać wszystko, co jeszcze do odczytania pozostaje.

Jasnym staje się np. tajemniczy rozdział dwunasty. Czas terażniejszy (*hopou echei ekei...* w. 6; *hopou trefetai ekei...* w. 14) dowodzi, że NMP żyje jeszcze w czasie pisania Apokalipsy, a więc między 64 a 68 r. Czy przypadkowe tylko jest użycie w tym rozdziale daty 1260 dni, o której wiemy, że oznacza czas działalności „świadców“, a więc właśnie czas między 64 a 68 r.? Z pewnością nie. Nie należy oczywiście

mieszać jej z datą 42 miesięcy, która tyczy się wojny żydowskiej (11,2: 13,5). Autor mówi o ucieczce N. M. Panny w dalekie strony (uskrzydlenie!) przed prześladowaniem. N. M. Panna opuściła niewątpliwie Palestynę drogą morską wśród niebezpieczeństw (struga wody wypuszczona z ust smoka). Bezpośrednio po ucieczce nastąpiło prześladowanie Nerona (*kai apêlthen poiêsai polemon...* w. 17). Otrzymujemy więc jako datę ucieczki r. 64. Stąd tożsamość daty działalności „świadków“ i bezpiecznego schronu N. M. Panny w pustelni, prawdopodobnie koło Efezu. Ostatnie zdanie: *kai estathê* (pap. 47; nie *estathên!*) *epi tèn ammon tês thalassês* może się odnosić tylko do N. M. Panny i jest kluczem do tekstu. Jest jakby westchnieniem ulgi: udało się szczęśliwie lądować. Poprzednio tę samą myśl wyraził autor tajemniczo: „ziemia pochłonięła strugę“.

Jakie cenne dla Kościoła wiadomości! Interpretację uważam za zupełnie pewną i jedynie możliwą. Alegoryczna interpretacja prowadzi do niedorzeczności, o czym przekonać się łatwo; wystarczy podstawić za słowo „niewiasta“ słowo „Kościół“ i śledzić, co z tego wyniknie. Zresztą nie wyjaśnia ona niczego.

Wyciągnijmy wnioski. Obie hipotezy, które można jeszcze obok naszej postawić, zostały sprawdzone negatywnie; mamy więc zgodnie z przyjętą na początku logiczną zasadą prawo uważać naszą hipotezę za ściśle udowodnioną, za prawdę naukową.

Poznań

JAN STAHR

Z ZAGADNIENIŃ KSIĘGI KOHELET

Księga Koheleta należy bez wątpienia do najmniej znanych ksiąg Pisma św. Jest to bowiem księga trudna, zawierająca wiele miejsc mało zrozumiałych i nie łatwo, nawet po kilkakrotnym jej przeczytaniu, zdać sobie dobrze sprawę z zawartej w niej treści. Nawet w liturgii Kościoła nie znalazła ona tego zastosowania, co inne księgi święte. A przecież i w niej zawarte jest słowo Boże. Warto przeto poznać ją bliżej i zająć się najważniejszymi przynajmniej jej zagadnieniami, zwłaszcza tymi, które dotychczas nie doczekały się jeszcze dostatecznego wyjaśnienia.

NAZWA KSIĘGI

Już sama nazwa „kohelet“ jest tajemniczą. Wywodzi się ją powszechnie od czasownika kahal — „zbierać, gromadzić“, wobec czego

„kohalet“ byłby, zbieraczem sentencji“ lub „zwołującym zebranie“. Ponieważ jednak słowo kahal ma takie znaczenie tylko w formie hip'it, prawdopodobniejszym jest przypuszczenie, że wyraz ten pochodzi od rzeczownika kahal — „zebranie“. Oznacza więc kohalet człowieka, który ma coś wspólnego z zebraniem: jest członkiem zebrania, zwołuje je, na nim przewodniczy lub przemawia. Formę rodzaju żeńskiego zaś tłumaczy się tym, że wyrazem tym oznaczano zrazu samą czynność lub urząd, a z czasem przeniesiono znaczenie jego na osobę piastującą ten urząd. Septuaginta oddaje ten wyraz przez „Ekklesiastes“, co wydaje się najwłaściwszym, gdyż wywodzi go w takim razie także od rzeczownika ekklesia. Św. Hieronim wyjaśnia: „Ecclesiastes autem graeco sermone appellatur, qui coetum, id est ecclesiam congregat, quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum“. Stąd Luther wprowadził nazwę „der Prediger“, za czym i w języku polskim przyjęło się określenie „księga kaznodziej“. Nazwa ta jednak nie jest właściwą i dlatego należałoby jej zaniechać, gdyż ani Kohelet nie był kaznodzieją, ani też księgi jego nie można uważać za kazanie. Bo też przez „concionator“ nie rozumie św. Hieronim kaznodziei, ale mowcę ludowego: „eo quod loquatur ad populum“. Ponieważ jednak nie mamy wyrazu, któryby oddał całą treść nazwy „kohalet“, lepiej używać określenia „księga Koheleta“.

AUTOR

Dopatrywano się w nazwie „Kohalet“ również kryptonimu zastępującego imię Salomona. Tradycja bowiem, zarówno żydowska jak i chrześcijańska, przypisywała aż do czasów najnowszych autorstwo tej księgi Salomonowi. Sądzono, że Salomon napisał ją w starości, zdjęty żalem za swe winy. Dziś jednak od zdania tego ogólnie już odstąpiono, gdyż zarówno względy językowe jak i rzeczowe przemawiają za znacznie późniejszym czasem powstania księgi. Wprawdzie autor występuje tu w roli Salomona, a w r. 1, 12 mówi o sobie nawet: „Ja, Kohelet, byłem królem nad Izraelem w Jeruzalem“, należy jednak ten sposób pisania uważać za fikcję literacką, częściej widocznie podówczas stosowaną, bo spotykamy się z nią także i w literaturze egipskiej. Również autor księgi Mądrości wkłada sentencje mądrościowe w usta wielkiego Salomona. Nie dziwi nas tedy i tytuł księgi: „Słowa Koheleta, syna Dawidowego, króla w Jeruzalem“, który może być zresztą później dodany, podobnie, jak niektóre psalmy nazwano „Dawidowymi“, chociaż ich autorem nie był Dawid.

POZORNE SPRZECZNOŚCI

Utrudnia zrozumienie księgi niezwykła jej kompozycja. Nie jest to ściśle logicznie zbudowany traktat, ale zbiór rozważań, wiążących się często tylko bardzo luźno ze sobą. Co więcej, niektóre miejsca zdają się być ze sobą sprzeczne. Już Talmud babiloński zwraca uwagę na sprzeczność między 2,1, gdzie rzekomo chwali się radość:

Rzekłem w sercu swym:

Nuże! Doświadczę cię w radości! I zażyj szczęścia!

a 7,3:

Lepsze zmartwienie, niż śmiech,

oraz między 4,2:

Szczęśliwymi mieniłem umarłych,

Którzy już dawno pomarli,

Niżli żyjących, którzy są jeszcze przy życiu,

Szczęśliwszym od jednych i drugich zaś tego,

Co jeszcze wcale nie istnieje,

Ani nie widział spraw niegodziwych,

Jakie się dzieją pod słońcem,

a 8,15:

Sławiłem więc radość,

Bo nie dla człowieka lepszego pod słońcem,

Niż, żeby jadł i pił i cieszył się

I żeby to mu towarzyszyło przy jego trudzie,

Za dni jego życia,

Których mu Bóg użycza pod słońcem.

Spowodowało to nawet zastrzeżenia co do kanoniczności księgi. Podobnie raz autor zdaje się twierdzić, że los pośmiertny człowieka jest niepewny i nie różni się niczym od losu zwierząt:

3,18—21

Rzekłem w sercu swoim w sprawie synów ludzkich:

„Chce Bóg doświadczyć ich oraz pokazać,

że zwierzętami oni są sami ze siebie.“

Los bowiem synów ludzkich jest ten sam,

Co i los zwierząt:

Los ich jest jeden:

Jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego,

I wszystko ducha ma jednego,
 A więcej człowiek nie ma nic od zwierząt.
 Bo wszystko jest marnością.
 Na jedno wszystko idzie miejsce:
 Powstało wszystko z prochu
 I wszystko wraca znów do prochu.
 Któż pozna, czy synów człowieczych duch idzie w górę,
 A zwierząt duch zstępuje w dół, do ziemi?

podczas gdy 12,7 zawiera jasną wypowiedź:

I wróci się proch do ziemi, tak jak nią był,
 A duch powróci do Boga, który go dał.

W 7,2 radzi Kohelet:

Lepiej jest pójść do domu żałoby,
 Niż pójść do domu wesela,

na wielu innych natomiast miejscach radzi cieszyć się z życia, np.

5,17

Oto, co ja uznałem za dobre:
 Że piękną jest rzeczą jeść i pić
 I dobra używać przy pracy swojej,
 Którą się człowiek trudzi pod słońcem,
 Jak długo się liczy dni żywota jego,
 Których mu Bóg użyczył.
 Bo to jest udział jego:

9,7—9

Dalej! W weselu chleba swego pożywaj
 I w radości pij swoje wino!
 Bo już Bóg w twoich czynach ma upodobanie.
 Każdego czasu niech szaty twe będą białe,
 Olejku też niechaj na głowę twoją nie zbraknie!
 Używaj życia z niewiastą, którąś ukochał,
 Po wszystkie dni marnego twego życia,
 Których ci (Bóg) użyczył pod słońcem.
 Po wszystkie dni twej marności!
 Bo taki jest udział twój w życiu i w twoim trudzie,
 Jaki zadajesz sobie pod słońcem.

Nie warto się w życiu trudzić, twierdzi Kohelet, bo nie ma powodu, by cieszyć się ze swoich dzieł:

1,3

Cóż przyjdzie człowiekowi z wszelkiego trudu,
Jaki zadaje sobie pod słońcem?

2,17—23

Toteż znieawidziłem życie,
Gdyż przykre mi były wszystkie sprawy,
Jakie się dzieją pod słońcem,
Bo wszystko marność i gonienie wiatru.
Znieawidziłem też wszelki swój dorobek,
Jaki nabyłem z trudem pod słońcem,
A który zostawię człowiekowi,
Co przyjdzie po mnie.
A któż to wie, czy mądry on będzie, czy głupi?
I rozporządzać on będzie całym moim dorobkiem,
W który włożyłem trud swój i mądrość swoją pod słońcem
I to jest marność.
Zacząłem więc poddawać serce swe zwątpieniu
Nad wszelkim trudem, jaki zadałem sobie pod słońcem.
Bo oto jest człowiek, którego praca
Mądrością i wiedzą i powodzeniem się odznacza,
A człowiekowi, który trudu w nią nie włożył,
Odda on udział swój.
To również jest marność i wielkie zło.
Cóż bowiem ma człowiek z wszelkiego swego trudu
I z pracy ducha swego,
Którą mozoli się pod słońcem?
Bo wszystkie dni jego cierpieniem,
A utrapieniem są zajęcia jego.
Nie zazna spokoju nawet w nocy serce jego.
To także jest marność.

Na innym zaś miejscu mówi autor przeciwnie:

3,22

Widziałem więc, że nie ma nic lepszego,
Jak, że się człowiek cieszy ze swoich dzieł,
Gdyż taki jego udział.

Dążenie do mądrości jest równe gonieniu wiatru, nie warto się więc o nią ubiegać:

1,17

I przyłożyłem serce swe, by poznać
Mądrość i wiedzę, szaleństwo i głupotę.
Poznałem, że również i to jest gonieniem wiatru,
Bo w wielkiej mądrości — wiele utrapienia,
A kto przysparza wiedzy — i cierpień przysparza.

2,15

Więc powiedziałem w sercu swoim:
„Jaki los głupca, taki i mój będzie.
I po cóż się tedy stałem tak mądrym?“
Rzekłem tedy w sercu swoim,
Że i to jest marność.

Na wielu innych natomiast miejscach mądrość zaliczona jest do największych wartości w życiu, np.:

2,13

I zobaczyłem, że tyle ma mądrość przed głupotą,
Co przed ciemnością światłość.

7,11—12

Lepsza jest mądrość, niżeli dziedzictwo,
I większą korzyścią dla tych, którzy widzą słońce,
Bo w cieniu mądrości jak w cieniu pieniądza:
A większa jeszcze korzyść z poznania mądrości:
Strzeże życia jej posiadacza.

7,19

Mądrość jest większą siłą dla mędrca,
Niżli dziesięciu mocarzy, którzy są w mieście.

9,13—18 zaś przynosi przykład, jak człowiek jeden dzięki mądrości uratował całe miasto od zagłady.

Starsi egzegeci starali się wytłumaczyć te sprzeczności w ten sposób, że widzieli tu wypowiedzi różnych osób, rzeczywistych lub fikcyjnych, w których usta autor włożył różne poglądy. Wśród nowszych natomiast niektórzy przyjmują, że księga nie jest dziełem jednego tylko autora i różne dla wyjaśnienia trudności stawiają hipotezy. Popełniają przy tym najczęściej ten zasadniczy błąd, że przykładają miarę dzisiejszego sposobu układania planu przy opracowaniu jakiegoś tematu do dzieła starożytnego. Tymczasem nie tylko w naszej księdze, ale i w lite-

raturze starożytnego Wschodu w ogóle, spotykamy się, nawet w księgach historycznych, z odmiennym zgoła sposobem przeprowadzania obranego tematu, nie zawsze przestrzegającym ścisłych prawideł logiki, jakich się dzisiaj w tych wypadkach domagamy. Uwzględnić raczej trzeba przy ocenie dzieła starożytnego, przy szukaniu myśli przewodniej i intencji autora, także moment psychologiczny, uczucia, jakie ożywiały duszę autora, by znaleźć klucz do jego świata wewnętrznego i zrozumieć jego sposób myślenia. Tą drogą tylko dochodzimy np. do zrozumienia księgi Joba, w której również brak często ściśle logicznego wiązania myśli; tym też sposobem jedynie wnikamy w treść niektórych psalmów, w których próżno szukalibyśmy porządku logicznego.

Uwaga ta odnosi się w szczególniejszy sposób do księgi Koheleta, której budowa nosi charakter specyficzny. Głównym celem autora jest wykazanie, że wszystko jest marnością, tzn. że wszystko na świecie jest niedoskonałe, że więc nic nie może zaspokoić pragnienia serca ludzkiego, które dąży do szczęścia absolutnego i że przeto człowiek powinien zadowolić się dobrem tylko względnym, a resztę zdać na Boga. Koło tej myśli zasadniczej, która przewija się przez całą księgę swoim ustawicznym „i to jest marność“, grupują się wszystkie rozważania autora, zostając z nią w bliższym lub dalszym związku. Nie rozwija jej jednak konsekwentnie, bo też nie przystąpił do wykazania jej prawdziwości z obmyślonym z góry planem. Kohelet sam bowiem nie szuka dopiero przy spisywaniu swych myśli odpowiedzi na dręczące go pytanie za sensem życia; on ma swój pogląd na życie już wyrobiony i dlatego zaraz na początku pisze: „wszystko jest marnością“ — a stawia tylko przed oczy czytelnika obrazy i refleksje, jakie w swej duszy odtwarza, dodając do nich przy pisaniu niewątpliwie również myśli nowe. Przy tym księga z pewnością nie jest dziełem jednego dnia, tak że autor spisywał swe myśli, jak mu się właśnie przypominały, nie dbając zbytnio o ścisły związek logiczny z tym, co już napisał, a mając tylko przed oczyma główny cel, jaki mu przyświecał. Nie uniknione przy tym było, że nastroj duszy, jaki w danej chwili autora ogarniał, znalazł swoje odbicie w wyrażonej myśli. Tym się tłumaczy różne wypowiedzi autora, które zdają się być ze sobą sprzeczne, a w których on raz tę, raz inną prawdę silniej podkreśla i które odzwierciedlają różny stan jego duszy. Nie ujdzie też uwagi czytelnika, że była to dusza gorąca, która głęboko odczuwała tragizm życia, tak że umysł autora, w którym myśl nieustannie mocowała się z uczuciem, nie znosił więzów krepującego go układu logicznego.

Zważyć też należy, że Kohelet włączył do swych wywodów również już istniejące przysłowia, które tylko zmodyfikował i dostosował do swych myśli (12.9). Jest rzeczą zrozumiałą, że w takim razie ich związek zewnętrzny z całością jest tylko luźny. Nie koniecznie jednak powiedzieć musimy to samo o ich związku wewnętrznym z kontekstem, który tylko nam wydawać się może mało zrozumiałym. Kohelet bowiem napisał swą księgę w pierwszym rzędzie dla równych mu mędrców lub ich uczniów, a nie dla ludu, któremu najprawdopodobniej ustnie udzielał nauki. Otóż w kołach mędrców, w których przysłowia te były znane i gdzie nad nimi dyskutowano (por. Eccli. 39.1—3), rozumiano dobrze ich właściwy sens, który kryje się może głębiej za zewnętrzną ich formą, tak że Koheletowi wystarczyło przytoczyć dane przysłowie, by czytelnik jego wiedział, co przez nie chce wyrazić.

DOKTRYNA KOHELETA

a) *Marność życia*. Nie łatwo byłoby znaleźć dla księgi Koheleta tytuł, który by oddał zawarte w niej główne myśli. Najodpowiedniejszy brzmiałby może: „Marność życia“ lub podobnie. Tytuł ten nie odpowiadałby wprawdzie w zupełności treści księgi, gdyż temat ten nie jest w niej systematycznie opracowany, niemniej jednak jest rzeczą widoczną, że myśl o marności wszystkiego, co ziemskie, dominuje tu nad innymi. Myślą tą księga się zaczyna; ona jest tem wszystkich zawartych w niej rozważań; nią się także księga kończy. Marne jest wszystko, w czym by się chciało znaleźć i w czym ludzie zwykle szukają szczęścia. Marne są wszelkie uciechy ziemskie, bo nie dają człowiekowi zupełnego zadowolenia, nie zdołają nasycić pragnienia serca ludzkiego, które dąży do szczęścia bezwzględnego. Jest to więc ta sama myśl, którą później św. Augustyn ujął w znane powiedzenie: „*Creasti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*“. Marne są bogactwa, bo nie są trwałe, a nawet przynoszą ze sobą wiele przykrości. Marne jest powodzenie w różnego rodzaju przedsięwzięciach, bo nie zawsze zależy ono od człowieka, ale często od przypadku. Mądrość nawet, w której wielu upatruje najwyższą wartość w życiu, jest marną, bo i ona nie przynosi ostatecznego rozwiązania tylu ważnych, dręczących człowieka problemów: nie daje przede wszystkim człowiekowi możności zgłębienia niezmiennych zasad, według których Bóg rządzi światem. Marne jest więc całe życie, w którym ponadto człowiek poddany jest różnym cierpieniom i w którym panuje tyle niesprawiedliwości. Wszystko zaś kończy się śmiercią, która jest wspólnym

losem zarówno dobrych jak i złych, tak mądrych jak i głupich i w której człowiek nie różni się nawet od zwierząt.

b) *Zależność człowieka od Boga.* Sąd o marności wszystkiego jest jednak tylko względny. Nie same w sobie są rzeczy tego świata marne a tylko w odniesieniu do człowieka, który nie może znaleźć w nich szczęścia ani odkryć ich ostatej racji bytu. Ostatecznie więc przede wszystkim człowiek jest marną, ograniczoną istotą, która we wszystkim zależna jest od Boga. Bóg bowiem „uczynił wszystko pięknie w swoim czasie; i wieczność nawet włożył w serca ich, tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje, od początku aż do końca“ (3,11). Tak więc pierwsza myśl zasadnicza o marności życia prowadzi konsekwentnie do drugiej, o bezwzględnej zależności człowieka od Boga. Bóg ustanowił taki porządek w świecie, że wszystko ma swój określony czas: życie i śmierć, radość i smutek (3,1 nn.). Zmienić człowiek rządów Bożych w niczym nie może, „bo któż może sprostać to, co On skrzywił?“ (7,13). Od Boga pochodzą wszelkie dobra; On daje człowiekowi szczęście, radość, bogactwo i mądrość według swego uznania (2,24—26). A „wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało: do tego nic dodać nie można, ani od tego coś odjąć. A Bóg tak działa, że się Go boją“ (3,14). Bóg sam więc chce, by człowiek sobie uświadomił, jak małym jest wobec Niego i by się Go bał. Sam ze siebie bowiem człowiek nie jest niczym więcej od zwierząt (3,18 n.). Nie ma przeto powodu, by się chełpił swymi sukcesami, bo wszystko zawdzięcza Bogu. Dobrze więc rozumiał zasadniczy cel, dla którego Kohelet przedstawił marność życia we wszystkich jego przejawach, autor epilogu, jeżeli wyraża kwintesencję całej księgi w zdaniu: „Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo to obowiązek każdego człowieka“ (12,13). Kohelet stoi pod tym względem mocno na gruncie Starego Testamentu. Jego niezachwiana wiara w Boga tym bardziej imponuje, że jego umysł otwarty, o szerokich horyzontach i przenikliwy, jasno widzi wszystkie niewłaściwości, jakie się dzieją „pod słońcem“, widzi „lzy uciśnionych“, których nikt nie pociesza i cierpienia niewinnych — a jednak nie przykłada ostrza swego krytycyzmu do Boga samego ani do Jego działania w świecie.

Nie obraca się Kohelet, mówiąc o Bogu, tylko w zacieśnionym kręgu interesów narodu izraelskiego. Jego ką widzenia jest uniwersalistyczny, raczej nawet filozoficzny, niż religijny tylko. Stosunek do Boga jest bardzo chłodny. Brak tu elementu uczuciowego, brak wyrazów pobożności i ufności, spotykanych tak często np. w psalmach.

W bezpośredni stosunek z człowiekiem wchodzi Bóg tylko jako sędzia, bo będzie sądził kiedyś każdy czyn człowieka.

c) **Wartość radości w życiu.** Uświadomienie sobie swojej bezsilności wobec Boga i wobec ustalonego przez Niego biegu wypadków, niemożliwość wpływania na zmianę swego losu i zrozumienia czy rozwiązania tyłu niewłaściwości w życiu, mogłoby zrodzić myśli pesymistyczne i prowadzić do apatycznej rezygnacji, albo do nieroztropnego, nieumiarkowanego używania życia. Tymczasem Kohelet unika obu ekstremów i umie znaleźć złoty środek, harmonizujący doskonale z całokształtem jego przekonań. Wszak marnymi nazywa rzeczy stworzone i sprawy tego świata dlatego tylko, że człowiekowi nie przynoszą one upragnionego szczęścia. Przeto też nie powinien w nich człowiek widzieć celu swego życia. Widocznie właśnie po to ustanowił Bóg taki porządek rzeczy, by się człowiek nie przywiązywał całą swą istotą do stworzeń, ale pamiętał, że ma w życiu cel wyższy. Same w sobie jednak rzeczy tego świata są dobre, bo pochodzą od Boga i nie broni Bóg człowiekowi używać ich tak, jak mu je dał. Powinien więc człowiek korzystać z darów Bożych i uprzyjemnić sobie życie, jak może, jednak w ramach, które nie przekraczają woli Bożej. Autor potępia więc głupie, niepohamowane używanie rozkoszy, którą sobie człowiek sam zgotował (r. 2), ale zaleca rozropne używanie tych dóbr, które pochodzą z ręki Bożej. Człowiek musi zrezygnować z wielu rzeczy, za którymi się ubiega daremnie; tym wdzięczniej więc powinien przyjąć dary, które mu zgotował dobry Bóg. Tak więc i ta trzecia główna myśl Koheleta jest wynikiem obu poprzednich, a że autor przywiązuje do niej wielką wagę, tego dowodem parokrotne jej powtarzanie (por. wyżej).

d) **Wartość mądrości.** Na szczególną uwagę zasługuje nauka Koheleta o mądrości. Kohelet sam jest mędrce (chakam), z rodzaju tych, którzy oficjalnie mądrością się zajmowali. Dlatego też o mądrości wiele mówi. Znaleźć mądrość prawdziwą, przekonać się, na czym ona polega — oto jeden z celów, jakie chciał osiągnąć; Bóg bowiem sam włożył w serce człowieka pragnienie dojścia do mądrości:

1,13

Skierowałem umysł swój ku temu,
By zastanawiać się i badać co do mądrości
Wszystko, co dzieje się pod niebem.
Dał Bóg to przykre zajęcie ludziom,
By się nim trudzili.

Pragnienie to jednak, podobnie jak pragnienie szczęścia, nie może być przez nic w świecie w zupełności zaspokojone: Kohelet szukał mądrości na różnych drogach — ale szukał jej daremnie. Nabył wprawdzie mądrości więcej, niż wielu innych, którzy mędrkami się nazywają (1,16), ale właśnie dlatego lepiej, niż inni, poznał, że mądrość, która by odsłoniła człowiekowi wszystkie tajemnice życia, jest nieosiągalna. Gdyby nawet „mędrzec“ jakiś twierdził, że znalazł mądrość, to twierdzenie jego jest tylko złudzeniem (8,17). Stąd i mądrość podpada pod kategorię marności, w tym mianowicie znaczeniu, że nie prowadzi ona człowieka do pełnego poznania prawdy i nie daje mu dlatego możliwości zaspokojenia wszystkich jego pragnień. Bo i mędrzec nie może przewidzieć przyszłości (2,19); nawet mądrość nie zapewni człowiekowi nabycia trwałych wartości (2,21); młodzieniec mądry, chociaż doszedł dzięki swej mądrości do władzy królewskiej, nie zdołał sobie jednak zaskarbić trwałego miru u ludu (4,16); i mędrzec da się przekupić (7,7); często nie mądrość zapewnia powodzenie, ale przynosi je przypadek (9,11 nn.); bywa nawet, że głupota więcej waży, niż mądrość (10,1); wreszcie śmierć nie robi różnicy między mędrcom a głupcem (2,13—16).

Ale i w tym wypadku chodzi tylko o marność w znaczeniu względnym. Mądrość sama w sobie przedstawia wielką wartość w życiu (por. wyżej); jest ona darem Bożym:

2,26

Człowiekowi, który Mu jest miły,
Daje On mądrość i wiedzę i radość.
A grzesznikowi daje to zajęcie,
By zbierał i gromadził i dał temu,
Który jest dobry w oczach Bożych.

Mądrość trzeba sobie dlatego cenić (8,1). Na ogół ma ona przecież wyższość nad głupotą (por. wyżej). Skoro jednak człowiek stara się własnym wysiłkiem ją osiągnąć (a wielu zdaje się, że jest to możliwe), spotyka go rozczarowanie, bo tajemnic świata człowiek nie zgłębi:

7,24

Niedostępne jest to, co istnieje,
I niezgłębione — któż może to zbadać?

7,29

Oto, co stwierdzam:
Bóg uczynił ludzi prostymi,
A oni szukają rozlicznych zagadnień.

Mądrym może się więc człowiek nazywać właściwie tylko wtedy, gdy w życiu swoim nie sprzeciwia się planom Bożym. Stąd rozumiałą jest rzeczą, że wyraz mądrość przyjął z czasem znaczenie synonimu dla oznaczenia pobożności.

RZEKOME BŁĘDY DOKTRYNALNE

Łatwo zrozumieć, dlaczego wielu uważa Koheleta za przedstawiciela pesymizmu. Spotykamy bowiem u niego cały szereg twierdzeń, które by śmiało można włożyć w usta najskrajniejszego pesymisty. Całe życie nazywa Kohelet „marnym“; nie ma na świecie sprawiedliwości; możni uciskają biednych (4,1—9); człowiek nie może zmienić biegu wypadków (r. 1); stąd Kohelet nawet znienawidził życie, a śmierć przynosi nad życie (por. wyżej); najlepiej zaś w ogóle się nie narodzić:

6,3—5

Gdyby kto zrodził nawet stu synów
I żył wiele lat
I liczne były dni jego lat,
A dusza jego nie nasyciła się dobrem
I nawet pogrzebu by nie miał —
Powiadam: Szczęśliwszy od niego nieżywy płód.
Bo przyszedł w nicości,
Odhodzi zaś w ciemności,
A imię jego w ciemności zakryte;
I nawet słońca nie ujrzął
I nie wie niczego;
On większy ma spokój, niż tamten.

Kto te tylko wypowiedzi Koheleta, rozpatrywane same w sobie, bierze za podstawę oceny jego światopoglądu, ten oczywiście musi widzieć w nim zdecydowanego pesymistę. Ale też właśnie ocena taka jest bardzo jednostronna. Kohelet wskazuje bowiem również na dodatnie strony życia: mimo wszystko jednak:

11,7—8

Przyjemne jest światło
I miło oczom widzieć słońce.
Tak więc, jeżeli człowiek wiele lat żyje
Ze wszystkich niech się cieszy.

Jednostronnie rozpatrują treść księgi również ci, którzy uważają Koheleta za wyznawcę epikureizmu. Prawdą jest, że Kohelet zaleca

używanie życia, a rada ta jest nawet jednym z rezultatów jego dociekań filozoficznych, tak że częściej powtarza, iż „nic lepszego dla człowieka, niż żeby jadł i pił“ i cieszył się w swym życiu.

Ale używanie to ma zakreszone przez Boga granice, „bo któż, to może jeść, któż może używać, od Niego niezależny?“ (2,25). Dlatego też autor wyraźnie potępia bezmyślnę, czy wyrachowane, a niepohamowane używanie życia (r. 2), a młodzieńcowi radzi wprawdzie użyć młodych lat, ale każe mu równocześnie pamiętać przy tym, że kiedyś go Bóg będzie sądził (11,9—12,1). Tak pojęte używanie zaś dalekie jest od głoszonego przez Epikura hedonizmu.

Próbowano też wykazać, że Kohelet hołduje zasadom sceptycyzmu. Nie brak bowiem u niego również wypowiedzi, które zdawałyby się potwierdzać to zdanie. Nie udało mu się dojść do poznania, na czym polega właściwie szczęście; człowiek nie może poznać, na jakich zasadach Bóg rządzi światem; mądrość właściwie jest nieosiągalna.

Z drugiej jednak strony przyznaje także, że mądrość nie jest bez znaczenia; że jednak można poznać pewne przejawy działania Bożego w świecie; że Bóg daje człowiekowi życie i kładzie życiu kres; że Bóg jest dawcą bogactw i radości. Uznaje również różnicę między dobrem a złem, między sprawiedliwością a niesprawiedliwością; wie, że Bóg wynagradza już za życia sprawiedliwego, a karze grzesznika i że w każdym razie będzie sądził kiedyś człowieka z każdego jego czynu. Kohelet stoi więc na stanowisku, że poznanie ma swoje granice, ale stanowisko to dalekie jest od właściwego sceptycyzmu czy agnostycyzmu.

Nie wszystkie twierdzenia pesymizmu, epikureizmu czy sceptycyzmu są błędne. Otóż Kohelet zgadza się ze wszystkimi tymi kierunkami w tym, co w nich jest zgodne z prawdą, dając przez to dowód, że zna życie we wszystkich jego przejawach. Właśnie on nie ujmuje zagadnień jednostronnie; patrzy na świat i życie realistycznie, a jego umysł szeroki i głęboki umie wyrobić sobie o wszystkim własny sąd. Przyznać jednak trzeba, że w przedstawieniu światłocieni życia Kohelet silniej podkreśla jego strony ciemne, by przez wykazanie, jak małym jest człowiek wobec Boga, tym pewniej osiągnąć swój cel: utwierdzić czytelnika w bojaźni Bożej.

POEZJA KSIĘGI

Sporną jest rzeczą, czy księgę Koheleta zaliczyć do prozy, czy do poezji hebrajskiej. Już Septuaginta zalicza ją do ksiąg poetycznych, podczas gdy masoreci nie stosują w niej znaków akcentowych, stoso-

wanych w księgach poetycznych. W nowszych zaś czasach zdania w tym względzie dlatego są tak rozbieżne, że nie zdołano w ogóle jeszcze zbadać dostatecznie, na czym polega istota poezji hebrajskiej. Nie łatwo dopatrzeć się w księdze Koheleta ściśle określonych form, w które autor ujmuje swe myśli. Nie dorównuje ona np. poezji psalmów. Łączy ją jednak pewne podobieństwo z księgą Joba, a większe jeszcze z księgą Przysłów. Trudno też nie zauważyć w niektórych partiach pewnych wyrazów formy odróżniających się wyraźniej od prozy. Przyjrzyjmy się dla przykładu jednej z nich, w której autor w pięknych obrazach przedstawia udreki starości:

12,1—8

Pomnij na Stwórcę swego w dniach swej młodości,
 Zanim jeszcze przyjdą dni złe
 I nadejdą lata, o których powiesz:
 „Nie mam w nich upodobania“;
 Zanim zaćmi się słońce i światło
 I księżyc i gwiazdy,
 I chmury powrócą po deszczu;
 W czasie, gdy trząść się będą stróże domu
 I uginać się będą silni mężowie
 I będą ustawały mielące, bo ich ubędzie
 I zaćmią się patrzące w oknach;
 I zamkną się drzwi na ulicę,
 Podczas gdy łoskot młyna przycichnie
 I podniesie się do głosu ptaka,
 I wszystkie córy śpiewu przymilkną;
 Odczuwać się nawet będzie lęk przed wzniesieniem
 I strach na drodze;
 I drzewo migdałowe zakwitnie,
 I ociężała stanie się szarańcza,
 I pękać będą kapary;
 Bo zdążyć będzie człowiek do swego wiecznego domu
 I kręcić się już będą po ulicy płaczki;
 Zanim się przerwie srebrny sznur
 I stłucze się czara złota
 I dzban się rozbije u źródła
 I w studnię kołowrot złamany wpadnie;
 I wróci się proch do ziemi, tak jak nią był,

A duch powróci do Boga, który go dał.
 Marność, tylko marność — powiada Kohelet —
 Wszystko jest marnością.

Zauważyć tu możemy pewną gradację. Po ogólnym porównaniu starości z okresem zimowym przedstawione są w pięknych alegoriach dolegliwości wieku starczego, a wreszcie sama śmierć. Niektórzy, idąc za Midraszem, widzą i w pierwszym obrazie alegorie: słońce = blask oblicza, światło = czoło, księżyc = nos, gwiazdy = policzki; raczej jednak chodzi tu tylko o porównanie starości z zimą, tj. okresem deszczów, kiedy to słońce, księżyc i gwiazdy kryją się za chmurami. Powracające po deszczu chmury obrazują beznadziejność w życiu starca.

Starzec przyrównany jest dalej do domu, w którym stopniowo ustaje życie. Poszczególne mieszkańcy domu oznaczają różne części ciała: „stróż domu“ — ramiona lub ręce, które u starca się trzęsą; „silni mężowie“ — nogi; „miałące“ — zęby, których starzec ma już nie wiele; „patrzące w oknach“ — oczy; „drzwi“ — usta, które się u starca rzadko tylko otwierają; „łaskot młyna“ — mówienie, u starca często nieco piskliwe; „córy śpiewu“ — głos wzgl. poszczególne tony.

Większą trudność przedstawia tłumaczenie następujących wierszy. Już św. Hieronim powiada, że tu „diversa omnium explanatio fuit, et tot paene sententiae, quot homines“. Najprawdopodobniej kwitnące drzewo migdałowe jest obrazem siwizny starca, gdyż kwiaty tego drzewa, początkowo różowe, przechodzą stopniowo w kolor biały. Szarańcza oznacza grzbiet, pochylony jakby pod ciężarem. Pęknięcie zaś owoców krzewu kaparkowego obrazuje śmierć, bo tak, jak wypada z nich nasienie, tak duch opuszcza ciało.

W pięknych porównaniach przedstawiona jest wreszcie sama śmierć. Ale i tu trudno orzec, co każde z nich w szczególności oznacza. Złote naczynie zawieszona na srebrnym sznurze może być lampą; gdy lampa spadnie na ziemię, rozleje się oliwa, a płomień zgaśnie. Tak samo dzban, stłuczony u źródła, jak i koło, które wpadnie do studni, mogą być wyrazami ogólnych tylko porównań odnoszących się do końca życia. Niektórzy jednak zarówno starsi jak i nowsi egzegeci widzą i tu obrazy alegoryczne, tłumacząc np. srebrny sznur przez rdzeń pacierzowy, złote naczynie przez czaszkę, dzban przez serce, kołowrot przez narządy oddechowe.

W wierszu ostatnim, który stanowi zakończenie księgi, powtarza Kohelet raz jeszcze refren, którym się księga rozpoczyna, a który przewija się później przez wszystkie zawarte w niej rozważania: wszystko

jest marnością. W słowach tych mieści się bowiem zasadnicza treść całej księgi.

Kto ma możność zapoznania się z księgą w jej brzmieniu oryginalnym, nie będzie widział przesady w twierdzeniu, że zaliczyć ją można do arcydzieł literatury świata.

Ks. KONRAD MARKLOWSKI

NA BIBLIJNYM LIBANIE

Trzy lata niedługo minie od chwili, gdy na chybottliwym pokładzie greckiego statku *Horizonte Azul* (Błękitne oczy) długim spojrzeniem żegnałem malejący szybko w dali port bejrucki i osnuwające się w szaro-błękitne mgły stoki Libanu... Przez półtora roku danym mi było przemierzać stopami wzdłuż i wszerz ów kraj prastary, żyć wśród libańskiego ludu, słuchać i uczyć się jego patriarchalnie brzmiącej mowy...

Dziś z perspektywy trzech lat, pisząc te słowa w zadymionym i tętniącym pracą Bytomiu, widzę znów Liban tak żywo i plastycznie, jakbym go dopiero wczoraj opuścił. Bowiem kraj ten, na każdym niemal kroku przywołujący na pamięć czasy Biblii i Ewangelii, ma coś w sobie, co zniewala duszę przybysza i przywiązuje na zawsze.

Zaledwie siedm lat temu Liban wszedł do grona niezawistych i suwerennych narodów powojennego świata jako rzeczpospolita. Jest to jedna z najmniejszych republik świata, liczy bowiem niewiele ponad milion mieszkańców. Bohaterska ludność maronickich chrześcijan przez długie wieki walcząca o utrzymanie się na powierzchni śmiertelnie ścisnącej fali islamu, odetchnęła pełniejszą pierśią. W herbie państwowym umieścili Libańczycy cedr, jako symbol niezniszczalności, jakby „arkę przymierza między dawnymi a nowymi laty”. Ale równie dobrze mógłby być znaleźć się w herbie Libanu wszędobylski kaktus, który arabska ludność zwie *sabar* tj. cierpliwość. Cierpliwą jest bowiem ludność Libanu. Tysiące lat trwało nad tą ziemią fenicką jarzmo obcego panowania — egipskiego (ok. 3000—1200 przed Chr.), assyryjsko-babilońskiego (ok. 800—539 przed Chr.), perskiego (539—333 przed Chr.), greckiego i seleucydzkiego (333—64 przed Chr.), rzymskiego (64 przed Chr. — 323 po Chr.), bizantyjskiego (323—636 naszej ery), arabskiego (636—1098). Pełną swobodę religijną uzyskali libańscy maronicy za czasów królestwa jerozolimskiego, założonego przez Krzyżowców w la-

tach 1098—1302. Po upadku królestwa jerozolimskiego przychodzi panowanie Mameluków i Turków (1302—1918), wreszcie mandat francuski z ramienia Ligi Narodów po pierwszej wojnie imperialistycznej (1919—1941). Szczególnie srogie było jarzmo tureckie: tysiące ludzi zginęło na skutek umyślnego wygłodzenia. Do dziś dnia sterczą ruiny domostw, których mieszkańcy pomarli śmiercią głodową. Rzezie ludności katolickiej przez fanatycznych wyznawców Proroka były najstraszliwszą plagą. Widziałem wielu dorosłych Ormian libańskich, którzy w dzieciństwie zostali pozbawieni wzroku przez Turków. To wszystko spowodowało, iż Libańczyk jest na ogół mało ruchliwy, raczej bierny, zadowolający się byle czym. Prócz tego zasadniczym czynnikiem kształtującym jego charakter jest klimat i warunki gospodarczo-ekonomiczne. O nich kolejno chcemy pokrótce powiedzieć.

Liban ma właściwie tylko dwie pory roku — lato i zimą. Przejście od jednego do drugiego jest krótkie i prawie niespostrzegalne. Nieskazitelny błękit nieba, żar słońca lejący się na głowy ludzi, parność i bardzo duża wilgotność powietrza — oto zgrubszą biorąc cechy lata libańskiego, ciągnącego się przez długie miesiące. Zima za to jest krótka. Poczyna się mniej więcej z początkiem grudnia i trwa gdzieś do końca lutego. Zapowiadają ją deszcze, przybierające coraz na sile i zrywające się od morza wiatry. Szum ulewy i wichru wałącego taranem w kamienne domki nadbrzeżne, zgiełk i harmider wysokiej fali morskiej, rzucającej się zajadle na brzeg — to zwykła symfonia ciemnej nocy styczniowej w Libanie. Pierwszym heroldem zimy jest zwykle gwałtowna burza z piorunami, trwająca nieraz dni kilka. Pierwsza jednak ulewa zimowa powołuje do życia roślinność zmartwiałą i spaloną niemal na popiół żarem słonecznego lata. Z kamienistej gleby wyskakują lilie polne (asfodele), krwiste anemony i fiołki. Dojrzewają pomarańcze i cytryny. Około Wielkiej Nocy kwitną uroczym migdały i sieją woń wciskającą się nawet do ludzkich mieszkań. Cały nadmorski stok Libanu od Sydonu na południe aż po Trypoli na północy jest upstrzony białymi obłoczkami kwitnących drzew migdału.

W takim klimacie rosną drzewa, znane u nas jedynie jako rośliny względnie kwiaty doniczkowe. Są to mirty, oleandry, rododendrony i araukarie. Doliny rzek porastają gęsto białą i różową kwitnącą oleandry, pachnącą zawrotnie. Araukarie osiągają wzrost naszych świerków górskich. Mirt wyrasta w krzew kilka metrów wysoki, wydając biały, mięsisty i cierpko-gorzki owoc. To samo można powiedzieć o kaktusie, używanym najczęściej do ogrodowych żywopłotów. Owoce kak-

tusa uzbrojony w boleśnie kłujące kolce, pachnący i soczysty, jest chętnie jadany. Przysmakiem prawdziwym jest smakujący jak orzeszek owoc pinii, ukryty w mocno zbudowanej szyszce. Liban jest krajem mało urodzajnym, więc mieszkańiec jego nie gardzi niczym, co tylko zjeść się daje. Pierwsze deszcze zimowe powołują do życia ogrodowe i polne ślimaki-winniczki. Są one starannie zbierane, obierane ze skorupki, gotowane i zjadane.

Ludność Libanu trudni się częściowo rolnictwem w pasie nadmorskim i w dolinie *Bekaa*, siejąc pszenicę i jęczmień, poza tym sadownictwem (winnice, oliwki, figi, pomarańcze, cytryny, banany, śliwy, morele i drzewa morwowe), ogrodnictwem warzywnym (pomidory, bakłażany, ziemniaki, buraki itp.) oraz hodowlą owiec i kóz. W pasie nadbrzeżnym część ludności żyje z rybołówstwa. W miastach i miasteczkach głównym zajęciem ludności jest oczywiście handel, rzemiosło i drobny przemysł o charakterze chałupniczym. Większe fabryki i warsztaty mechaniczne nie istnieją. W miejscowościach górskich żyje pewna część ludności z hotelarstwa, rozwiniętego na dużą skalę. Ogół ludności jest jednak ubogi i żyje w warunkach niezwykle prymitywnych.

Pod względem antropologicznym, etnicznym i religijnym naród Libanu, jeśli się tak wyrazić można, jest niespotykanym chyba w świecie konglomeratem. Nawet oko laika bez trudności rozróżnia trzy zasadnicze typy antropologiczne: typ semicki (mężczyzna wzrostu średniego o smagłej cerze i kruczym włosie ze skłonnością do tycia przy odpowiednich warunkach materialnych), typ mieszany (blondyn o wyraźnej domieszce krwi europejskiej z epoki Krzyżowców i mandatu francuskiego), wreszcie rzadszy typ fenicki (mężczyzna o bardzo wysokim wzroście, długich nogach i głowie, szczupły).

Pod względem wyznaniowym Liban stanowi bogatą mozaikę. Z grubsza biorąc, spotykamy tutaj ponad trzydzieści różnych wiar i wyznań. Większość wyznań chrześcijańskich zdecydowała o niepodległości Libanu, tonącego w morzu islamu, otaczającego go z północy, wschodu i południa. Wyraźną większość (60%) stanowią katolicy-unicy obrządku maronickiego. Łącznikiem między nimi a Stolicą Apostolską jest patriarcha maronicki, mający stałą siedzibę w B'kerke koło Dżuni. Prócz maronitów, stanowiących warstwę jakby uprzywilejowaną, zamieszkuje Liban unicy greko-katolicy, syro-katolicy, chaldeo-katolicy, wreszcie stosunkowo nieliczni katolicy łacińscy. Z innych wyznań chrześcijańskich wymienimy jeszcze greko-ortodoksów, syro-jakobitów,

ormiano-gregorian, i nielicznych protestantów. Z licznych sekt muzułmańskich zasługują na wyróżnienie alawici, których wierzenia zawierają pewne elementy chrześcijaństwa (np. znaczenie krzyżem bochenków chleba przed pieczeniem i inn.). Liban jest prawdopodobnie krajem o najwyższym procencie duchowieństwa. Szczyty i stoki gór są gęsto usiane kościołami i klasztorami oraz konwiktami, utrzymywanymi przez księży i zakonników. Jedną z najbardziej charakterystycz-



Ksiądz maronicki

nych sylwetek tego kraju to duchowny coraz to w innych szatach. Często spotyka się szanownego *abuna* (odpowiednik franc. *mon père*) w rewerendzie, tropikalnym kasku, pedałuującego wolno na rowerze, nieraz jeszcze z białym parasolem w lewej ręce.

Wpływ kościoła i religii na cały bieg życia ludności libańskiej jest widoczny niemal na pierwszy rzut oka. Życie rodziny, szkoły a do pewnego stopnia i państwa obraca się w ramach roku kościelnego. W pięknych i ciekawych uroczystościach i nabożeństwach, niezwykle barwnych i ruchliwych, bierze udział cała niemal ludność. Specjalnie uroczyste, choć zbyt widowiskowo, jest obchodzone święto Bożego Ciała.

Libańczycy są narodem życiowo praktycznym, uprzejmym, miłym i bardzo gościnnym. Są obdarzeni wrodzoną pogodą ducha i optymizmem, oraz poczuciem humoru. Chrześcijaństwo w sposób widoczny ukształtowało pierwotne ich surowe obyczaje w kierunku dodatnim. Nie bez wpływu pozostała działalność kulturalna francuskiej szkoły i duchowieństwa w dobie mandatu.

Wspomnieliśmy o niskim na ogół poziomie oświaty w Libanie. Problem trudny, niemniej domagający się rychłego rozwiązania. Najważniejszą przeszkodą do rozpowszechnienia się oświaty jest przepaść, jaka istnieje między językiem literackim a językiem codziennym. Klasyczny i literacki język arabski jest trudny. Cała prasa libańska ukazuje się w tym języku. Stąd gazeta w rękach szofera czy robotnika jest zjawiskiem rzadkim. Sytuacja wymaga gruntownej reformy, która by polegała na przystosowaniu arabskiego alfabetu do aktualnej wymowy libańskiej i stworzeniu prasy w narzeczu libańskim.

Omówiwszy w ogólnych zarysach stosunki gospodarcze i społeczne w Libanie, zwrócimy się teraz ku jego przeszłości, ściślej ku jego pamiętkom biblijnym. Naszą imaginacyjną przechadzkę po miejscowościach biblijnych rozpoczniemy od granicy palestyńsko-libańskiej na południu, posuwając się na północ.

*

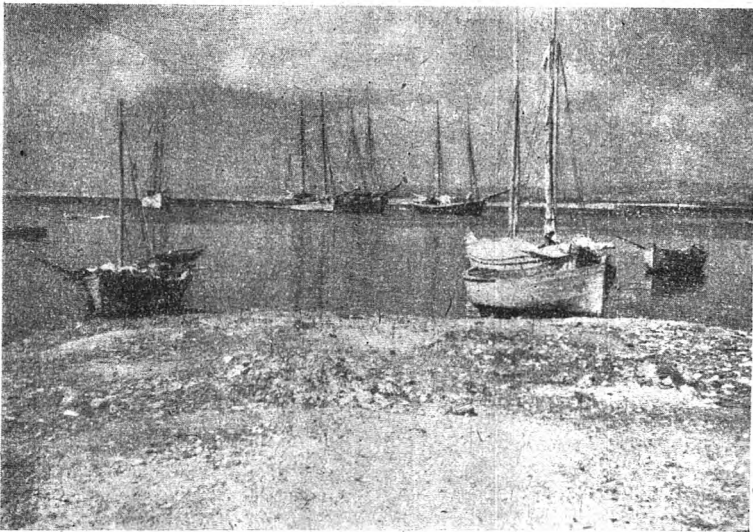
*

*

Minąwszy posterunek graniczny i małą miejscowość *Ras en-Naqura*, posuwamy się doskonałą szosą asfaltową, biegnącą wzdłuż wybrzeża morskiego. Wszędzie ślady czasów fenickich i rzymskich, w postaci ruin, napisów itp. Zatrzymujemy się jednak dopiero w *Tyrze*, leżącym 26 km od granicy palestyńskiej. Prastare to fenickie miasto, zwane dziś przez Arabów *Sur* (hebr. *Côr* „skała“), robi wrażenie starca, w którego postaci nic z młodzieńczej krasy nie pozostało. Kilkutysięczna ludność miasta jest w większości muzułmańska; chrześcijanie są w znacznej mniejszości. Żyje z rybołówstwa, budowy łodzi rybackich, chudego handlu, wreszcie ogrodnictwa. Ani śladu owej wspaniałości, której plastyczny obraz ukazuje nam prorok Ezechiel (rozd. 27). W czasach rzymskich miasto słynęło z wyrobów szklanych i drogocennych tkanin — królewskiej purpury. Wcześniej pojawiło się tutaj chrześcijaństwo (św. Marek 3,8; 24—31, Dz. Ap. 21,4—8), ale nie zdołało zapuścić głębszych korzeni. Po katedrze zbudowanej z początkiem IV w. pozostały już tylko skąpe ruiny. Idziemy do portu, niegdyś ka-

naaneńskiego. Kilka żaglówek rybackich stoi na kotwicy. To wszystko! Z południowego portu fenickiego nie pozostało nic prócz złomów granitowych kolumn, wałów i baszt obronnych, smętnych śladów dawnej Tyru świetności i chwały. Po katedrze zbudowanej przez Krzyżowców na fundamentach wcześniejszej bizantyjskiej pozostały jedynie szczątki potężnych filarów. Ciszę miłośnicy dzisiejszej przerywa jedynie szum morza i huk motorów przejeżdżających pojazdów mechanicznych.

Jedziemy dalej w kierunku na Sydon. Droga biegnie wśród pięknych tyryjskich ogrodów, ciągle wzdłuż lazurowego brzegu. Ciemno



Dzisiejszy wygląd słynnego niegdyś portu fenickiego w Tyrze

szmaragdowe i szafirowe morze ze srebrnymi grzywami fal i lśniąco białymi żaglami łodzi rybackich stwarza widowisko niezapomniane. Po przekroczeniu rzeki Litani (u staroż. Leontes) obserwujemy po prawej naszej ręce pojawiające się wapienne wzgórza, forpoczty Libanu. Na 14. km mamy miasteczko S a r a f a n d (biblijne Sarephat = Sarepta) koło Sydonu. W tej starej miejscowości fenickiej, słynnej niegdyś z wyrobów szklanych i dogodnego portu, żył prorok Eliasz w domu ubogiej wdowy, jak o tym czytamy w Biblii (I Księga król. 17, Łuk 4, 26). Na miejscu dawnego kościoła, zbudowanego przez Krzyżowców, stoi nieznany bliżej grób, powszechnie przez ludność miejscową czczony i uważany za miejsce wiecznego spoczynku proroka Elia-

sza. Tradycja ta, podobno, nie ma naukowego uzasadnienia. W 13 stuleciu mieszkańcy Sarepty przenieśli się z brzegu parę kilometrów wyżej, dając początek dzisiejszemu Sarafandowi. Po dawnym mieście pozostały tylko skąpe ruiny. Port zaniedbany daje schronienie małym stateczkom rybackim.

Minąwszy rzekę *Nahr ez-Zaharani* z potężnym trzyłukowym mostem, wjeżdżamy po pewnym czasie w gęstą sadów pomarańczowych i cytrynowych i jesteśmy — w Sydonie, odległym o 37 km od Tyru.



Widok Sydonu z góry Qala el-Muezzeh (św. Ludwika).

Sydon (po arabsku *Saida*); to znów jedna z najstarszych siedzib fenickich na wschodnim wybrzeżu morza Śródziemnego. Narówni z Tyrem cieszył się kiedyś Sydon sławą wyrobu purpury. Farby do barwienia cennych tkanin dostarczały ślimaki morskie (*murex brandalis* i *murex trunculus*). W pobliżu ruin fortecy *Qalat el-Muezzeh* możemy jeszcze dziś oglądać okazały pagórek, utworzony ze skorup owych ślimaków, nagromadzonych tu przez długie stulecia. Chrześcijaństwo przyniósł do Sydonu św. Paweł (Dz. A. 27,3) i tu odbył się sławny synod kościelny w r. 512.

Przechadzka uliczkami i zaułkami Sydonu w dzielnicy nadmorskiej dostarcza wielu pouczających spostrzeżeń i wrażeń. Znajdujemy się w istnym labiryncie uliczek, zaułków, zakamarków i nor. Dzięki

sklepieniom, czyniącym z uliczki długi tunel, panuje tu nawet w bardzo wielkie upały półmrok i przyjemny chłód. Napewno nie wiele się tutaj zmieniło od czasów Ewangelii. Starożytność zakonserwowana, nie uległa zębowi czasów! Nawet wilgoć, brud i ciężkie powietrze nie rażą w tej oprawie.

Z fenickiego portu, położonego po południowej stronie miasta, nie prawie nie pozostało — prócz piaszczystej laguny i sterczących z wody resztek urządzeń portowych. Po Krzyżowcach pozostały okazałe jeszcze ruiny zamku z XIII w., zbudowanego na niedużej wysepce, kilkaset metrów od brzegu. Arabowie nazywają je *Qalat el-Baher* („Forteca morska“). Godny zobaczenia jest okazały meczet *Dżami el-Kabir* przerobiony z katolickiego kościoła rycerzy św. Jana, leżący tuż nad morzem.

W dalszej naszej wędrówce na północ kraju, minawszy *Bejrut* (staroż. *Berytos*), zatrzymujemy się na chwilę u słynnej *Nahr el-Kelb* („Psia rzeka“). Nieduża ta rzeka stanowić musiała od najdawniejszych czasów poważną zapórę na drodze wojennych pochodów z północy na południe i odwrotnie. Świadczą o tym liczne tablice na okolicznych skałach, ryte na rozkaz wielkich zdobywców starożytnego Wschodu. Najstarsza z tablic należy do Nabuchodonozora II (VI w. przed Chr.). Jeszcze kilkadziesiąt lat temu była ona widoczna a napis klinowy czytelny. Obecnie, mimo starannego oglądania ściany tuż obok młyna wodnego, pokrytej wilgocią i bujnymi pnączami, nie udaje nam się znaleźć nawet zarysów tablicy. Szli tedy władcy assyryjscy i egipscy, rzymscy i wielu innych na przestrzeni tysięcy lat. Lecz czas coraz bardziej zaciera ślady wielkiej przeszłości. Tablice niekonserwowane należycie ulegają ciągle niszczącemu działaniu czasu¹⁾.

Kilkanaście km dalej na północ znajduje się prześliczna zatoka i mały port *Dżuni*. W tym miejscu stok Libanu osiąga znaczną wysokość n. p. m. Na najwyższym jego szczycie wznosi się potężna figura Matki Boskiej Libańskiej, widoczna daleko z morza. Nieco dalej na północ leży wysoko w górach klasztor poormiański *Beit Chasz Bau*, wsławiony pobylem Słowackiego w r. 1837. W r. 1946 przebywający chwilowo w Libanie Polacy wmurowali w ścianę klasztoru marmurową tablicę pamiątkową z odpowiednim napisem w językach arabskim, francuskim i polskim.

¹⁾ Wyczerpujący opis tablic skalnych u ujścia „Psiej rzeki“ podaje profesor bejruckiego uniwersytetu św. Józefa René Mouterde, S. J. w pracy *Le Nahr el-Kelb (Fleuve du chien)*, guide archéologique, Beyrouth 1932.

Na 33 km od Bejrutu mijamy rzekę *Nahr Ibrahim* (staroż. Adonis). Czerwona woda rzeki w zimowej porze roku dała początek legendzie, iż corocznie płynie tu krew zabitego Adonisa (biblijnego Tammuz'a), po czym tenże wraca znowu do życia.

Wreszcie docieramy do jednej z najciekawszych miejscowości w Libanie — do *Byblós* (w języku arabskim *dźbejl*). Miejscowość ta znana jest w Starym Testamencie pod nazwą Gebal. Stąd drogą morską szły cedry do Palestyny i Egiptu, tu mieszkali słynni budowniczo-

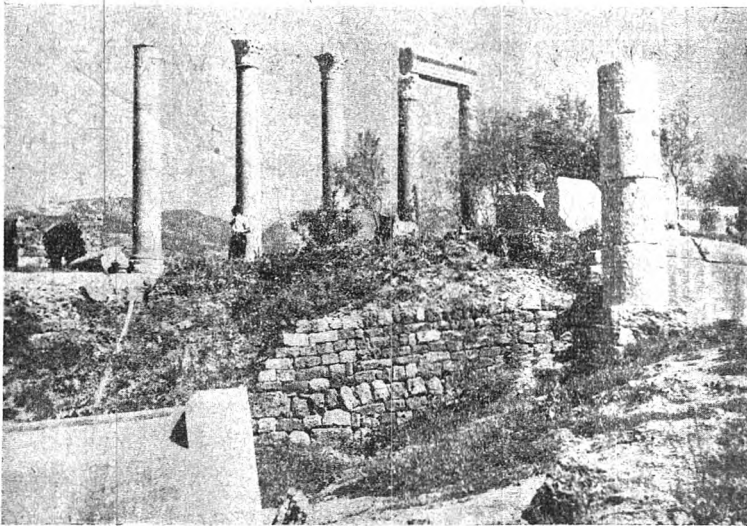


Klasztor św. Antoniego (arab. Mar Tanios) w Bejt Chasz Bau koło Ghaziru, gdzie Słowacki pisał „Anhellego”.

wie okrętów i murarze (I Księga król. 5,8 i Ezechiel 27,9). Już z dala ukazują nam się ciemne zarysy potężnego niegdyś zamku Krzyżowców i rzymskiej kolumnady.

Z głównej szosy Bejrut—Trypoli zbaczamy w wąskie i kręte uliczki dzisiejszego Dźbejl. Na każdym kroku napotykamy na ślady wielkiej, lecz niepowrotnie minionej świetności tej prastarej fenickiej sadyby. W ścianach skromnych domostw i kamiennych parkanach widzimy fragmenty granitowych kolumn i kapiteli, pochodzących z rzymskich świątyń i budowli, jakie tu niegdyś były, użyte jako materiał budowlany. Wjeżdżamy na teren ogromnego pola ruin. Przede wszystkim oko zatrzymuje się na czworogrannym korpusie wspomnianego zamku

Krzyżowców, zbudowanego w XII w. Ruiny zamku dziś jeszcze imponują swoim ogromem i architektonicznym rozmachem. Ciekawszy daleko jest jednak teren wykopalisk, prowadzonych tutaj od lat kilkadziesiąt (1860 Renan, 1921—1925 Montet, od r. 1926 Dunand). Prowadzone tutaj prace wykopaliskowe przyniosły wiele bezcennego materiału do historii zarówno Fenicji jak i reszty Bliskiego Wschodu, odsłoniły ślady kilku epok kulturalnych i historycznych.



Ruiny Biblos (dziś Dżbejl). Na pierwszym planie sarkofagi królów fenickich, na drugim rzymska kolumnada, na trzecim po lewej stronie jedna z narożnych baszt zamku Krzyżowców.

Najstarszą epokę kulturalną reprezentują zabytki fenickiego budownictwa w postaci imponującego wału z ogromnymi przyporami, otaczającego niegdyś miasto od strony morza, i nekropolu z grobami królów fenickich. Do grobowców, ukrytych głęboko w ziemi, schodzi się jak do studni. Tu znajdują się potężnych rozmiarów sarkofagi, wykute w jednym bloku kamienia i nakryte ciężkimi kamiennymi wiekami z uchwytnymi. Wspaniale ozdobiony rzeźbami i napisami w języku fenickim sarkofag Ahirama powędrował stąd do muzeum miejskiego w Bejrucie. Znaleziono w nim wiele kosztowności z drogich kamieni i złota, stanowiące dzisiaj najciekawsze eksponaty bejruckiego muzeum. Inne sarkofagi wydobyte z podziemi pozostawiono na po-

wierzchni. Obok nekropolu odnaleziono fundamenta trzech świątyń fenickich, z których najstarsza pochodzi z trzeciego tysiąclecia przed Chr. (staroegipskie imperium) a najmłodsza z trzynastego stulecia przed Chr. Ta ostatnia przekazała najwięcej śladów w postaci dużego podwórza z licznymi obeliskami i ołtarzem ofiarnym. Doskonale zachowały się też wielkie gliniane naczynia służące do obmywania ofiar całopalnych, kamienne koryto do ich zabijania, rowek do ściekania krwi itp. Ofiary, jak wiemy, składano nie tylko w zwierzętach, ale i w ludziach.

Rzymską epokę kulturalną i polityczną reprezentuje piękna kolumnada z egipskiego marmuru i dość dobrze zachowany teatr z fragmentami barwnej mozaiki z II wieku po Chr.

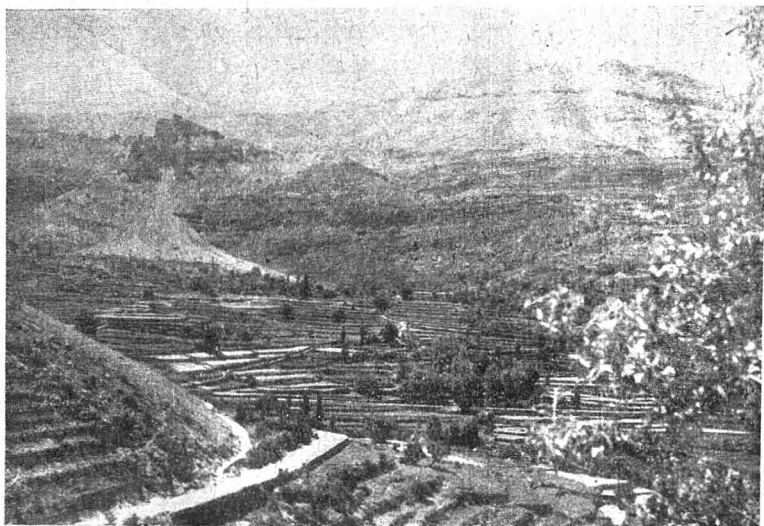
Dzisiaj ogromne to cementarzysko ruin ożywia każdą wiosną jedynie bogata zieleń i barwne kwiecie. Rytmiczny i usypiający szum morza skłania wędrowca do głębokiej zadumy „nad wielkim niczem grobów“ i przemijalnością wszystkiego, co ludzkie. Nigdzie chyba bardziej niż tutaj nie występuje prawda słów *Sic transit gloria mundi!* Zwykły kamień, obrobiony zręczną ręką człowieka, trwa niemal w pierwotnej świeżości i kształcie, gdy z ciał władców fenickich prochów nawet nie stało.

Dzisiejsze Dżbejl, dotykające do ruin biblijnego Gebalu, to zwykła arabska miejscina, wiodąca żywot suchotniczy i senny. Wąskie i cieniste uliczki, ubożuchny *suq* (dzielnica sklepowa, wzgl. straganowa) — i wszystko.

Jedną z najbardziej pasjonujących wycieczek w Libanie jest wycieczka do rezerwatu cedrowego (*El-Arz*), położonego wysoko w górach w sąsiedztwie najwyższego szczytu *Kornet es-Sauda* (3088 nad p. m.). Tam więc kierujemy się teraz.

Wynajętym autobusem, prowadzonym wprawna ręką szofera libańskiego, pędzimy doskonałą szosą asfaltowaną, biegnącą ciągle wybrzeżem morza. Po lewej ręce towarzyszy nam stale błękitno-zielony przestwór wód. Minawszy spory i malowniczy tunel, wybity w skalistym przyłądku *Ras asz-Szakka* i małą zatokę z białymi żaglami kutrów rybackich oraz fabrykę cementu, skręcamy na wysokości wioski *Qalamun* w prawo w kierunku na *Cedry*. Powoli, pnąc się teraz ciągle w górę, wjeżdżamy w rozległe sady oliwne. Niektóre z drzew są bardzo stare i przypominają bardzo drzewa ogrodu Getsemańskiego w Jerozolimie. Być może, iż są nawet rówieśnikami tamtych.

Zbliżywszy się wreszcie do olbrzymiego jaru rzeki *Qadiszy* („świętej“), zaczynamy karkołomnymi serpentynami pięć się wciąż w górę na coraz wyższe i bardziej strome stoki górskie. Pozostawione na brzegu morza skały wapienne lśnią stąd śnieżną niemal białością na tle ciemnego granatu wody. Droga jest piękna nad wyraz, ale ciężka i nerwowo męcząca, bo jeden nieostrożny ruch kierownicą albo defekt maszyny i możemy się stoczyć w kilkusetmetrową przepaść. Stoki górskie okrywają rzadkie laski piniowe i cyprysowe oraz sady morwowe i winnice.

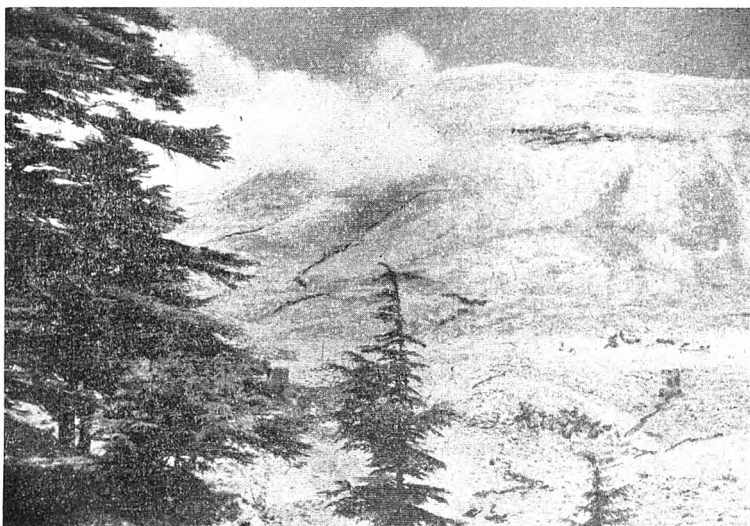


Typowy krajobraz Libanu — jar rzeki „Qadiszy”

W letniej rezydencji patriarchy maronickiego w *Diman* spotykamy się po raz pierwszy na naszej drodze z cedrami. Nieduży park obok kościoła daje przytułek pewnej ilości młodych, dobrze się trzymających drzew cedrowych. Są one zasadzone ręką ludzką i starannie pielęgnowane. Poza *Diman* zaczyna się rozciągać krajobraz fantastycznie piękny. Ze stromych zboczy górskich spadają srebrne strugi wodospadów. W dolinie *Qadiszy* leży barwna szachownica pól uprawnych i zbóż. Na zboczach jaru wiszą tarasowato umieszczone winnice. Zygzakowatą serpentyną autobus dosłownie wspina się na wysoką ścianę górską. Jesteśmy wreszcie na szczycie. Oddychamy z ulgą — droga biegnie już gładko do wylaniającego się tuż przed nami lasu cedrowego.

Cały lasek, liczący około 400 drzew, jest rezerwatem. Otacza go mur wałacy się w kilku miejscach. W ogóle nie widać tu szczególnej troski o konserwację tak cieżgodnego i osobliwego zabytku przyrody libańskiej. Teren rezerwatu zaśmiecony jest papierami przez niechlujnych turystów. Przymknawszy na to oczy, oddajemy się oglądaniu drzew i wspomnieniom.

Balsamiczny zapach szpilek roznosi się po całym lesie w nagrzanym powietrzu upalnego dnia, niosąc ze sobą wspomnienie biblijnych



Skraj lasu cedrowego z widokiem na szczyt Kornet es-Sauda

czasów oraz kołysząc myśli podniosłymi tonami *Psalmów Dawidowych* i *Pieśni nad pieśniami*, opiewających piękno cedru libańskiego. „*Jak cedr wysoki*“ jest oblubieniec a jego oblicze jest również „*wyborne jako cedry*“ (Pieśń nad pieś. V,15; VIII,9). Piękne i wspaniałe to drzewa, o których mówi prorok Ezechiel (31,3): „*Oto Assur jako cedr na Libanie o pięknych gałęziach i bujnym liściu, i wysokiego wzrostu, a między gęstym gałęziem podniósł się wierzchołek jego*“.

Niestety, niezbadane jeszcze dokładnie przyczyny powodują, iż cedr libański traci swoją krasę i umiera powolną, lecz nieuniknioną, zda się, śmiercią. Nie mnoży się już tak, jak o tym mówi Psalm 92,13 „*Sprawiedliwy jako cedr na Libanie się rozmnoży*“... Wszystkie drzewa rezerwatu robią wrażenie starców, których dni są policzone. Oczywi-

ście dzień cedru liczyć się może jeszcze na dziesiątki lat. Wiele spośród drzew świeci suchymi konarami. Młodych osobników prawie nie ma. Garstka młodziutkich cedrów, wegetująca na skraju lasu ma wygląd chorobliwy, nie wróżący im długiego życia. Coś się w przyrodzie libańskiej zmieniło na przestrzeni tysięcy lat. Lasek nie ma żadnego podszycia, widno tu i przestronno, jak w wielkim kościele. Są egzemplarze



Cedr samotnie stojący na skraju rezerwatu

drzew tak potężnych, że trzeba sporej grupy osób, by objąć pień wyciągniętymi ramionami. Najstarsze drzewo ma 12 m obwodu i liczy ponad 1500 lat!

Na tym kończymy swoją wędrówkę po biblijnym Libanie.

O małą republikę chrześcijańskich Arabów biją znowu fale nowych groźnych niebezpieczeństw i wstrząsów. Montowana przy czynnej pomocy imperializmu anglo-amerykańskiego liga państw arabskich grozi nowym pochłonięciem chrześcijańskiej mniejszości Libanu przez wielki organizm islamu. Ale to już sprawa przyszłości, a co do tej trudno prorokować...²⁾.

Bytom

FRANCISZEK MACHALSKI

²⁾ Wszystkich zdjęć fotograficznych, ilustracyjnych ten artykuł dokonał sam.

UAKTYWNIENIE UCZESTNICTWA WIERNYCH WE MSZY ŚW.

Bezspornie stwierdzamy dziś fakt, że lud wszędzie domaga się większej aktywności, tak w życiu politycznym i społecznym, jak również w życiu kościelnym. W tej ostatniej dziedzinie t. zw. ruch liturgiczny, zaaprobowany w jego zdrowych dążeniach przez papieża Piusa XII encykliką *Mediator Dei* z dnia 20 listopada 1947 r. idzie mu na rękę, głosząc jako naczelną zasadę aktywny udział wiernych w liturgii, a zwłaszcza w jej najwznioślejszej akcji, we mszy św. Hasło to znajduje swe uzasadnienie w dogmatycznej prawdzie o Ciele Mistycznym Jezusa i o powszechnym kapłaństwie chrześcijan, jak również w zwyczaju starożytnego Kościoła, kiedy tak żywo pielęgnowano życie liturgiczne właśnie przy bardzo czynnym udziale wiernych. Ruch liturgiczny zmierza do przywrócenia wiernym dawniejszej aktywnej postawy liturgicznej. Dlatego też duszpasterz dbający o dobro swych owieczek nie może nie popierać tego zdrowego i słusznego postulat.

Niniejszy artykuł ma na celu dać kapłanom praktyczne wskazówki, jak można wiernych stopniowo wprowadzić w czynny udział w Najśw. Ofierze. Mamy tu na myśli głównie dorosłych, a nie tylko dzieci.

Nasamprzód trzeba pamiętać, że uaktywnienie iść powinno w kierunku racjonalnym, t. zn. w takim kierunku, jaki przepisuje i wykreśla sama liturgia mszalna. Istotnie sama msza św. przydziela wiernym pewną określoną rolę. I tej reguły należy się trzymać, jeśli praca nie ma zejść na manowce. Należy tedy pytać się zawsze, czego sama msza św. domaga się od wiernych, by ich udział w niej odpowiadał jej istocie i jej treści.

A. MOŻLIWOŚCI

I.

I tak na pierwszym miejscu wierni muszą koniecznie na nowo uświadomić sobie, że Msza św. jest istotnie *ofiara*, a nie tylko sprowadzeniem obecności Pana Jezusa na ołtarz, albo pewnego rodzaju wystawieniem Najśw. Sakramentu, albo przemianiem komuni-kantów dla Komunii św. Bezkrwawa ofiara mszalna jest spośród

wielu aktów czci Boga najlepszym sposobem oddania Trójcy św. należnego jej hołdu, gdyż ofiaruje się w niej sam Jezus Chrystus. Razem z Chrystusem również i Kościół ofiaruje i jest ofiarowany. O tyle więc wierni mogą brać aktywny udział, o ile z całą świadomością i z pełnym zrozumieniem łączą się z Kościołem w tej akcji ofiarnej. Mogą więc oni współofiarować Jezusa, a również i siebie samych złożyć Bogu w ofierze przez Jezusa, z Jezusem i w Jezusie.

Temu wewnętrznemu poczuciu ofiarnemu mogą dać wierni wyraz zewnętrzny, który wprawdzie nie jest konieczny, lecz pochwały godny, w ten sposób, że na ofiarowanie złożą jakąś ofiarę materialną, w naszym wypadku jakiś datek pieniężny. Przez to bowiem uzewnętrzniają swoją wolę złożenia Jezusa w ofierze, gdyż przyczyniają się do zakupienia chleba i wina, w których to postaciach Jezus ofiaruje się na ołtarzu, oraz wolę ofiarowania siebie samych, gdyż zdobywają się na pewną ofiarę ze swoich dóbr.

Za złożoną ofiarę pragnie nas Bóg wynagrodzić swoimi łaskami. Najistotniejszym zaś owocem Mszy św. jest *Komunia św.* Dążyć więc należy do tego, by wierni nie zadowalniali się t. zw. komunią duchowną, lecz o ile możliwości na każdej Mszy św. przystępowali do Komunii św. sakramentalnej.

Otóż mamy pierwszy krok aktywnego udziału wiernych we Mszy św., który streścić można w dwóch zdaniach: 1. wierni ofiarują Jezusa i w Jezusie siebie samych, czego zewnętrznym wyrazem może być datek ofiarny, oraz 2. wierni przyjmują komunię duchowną, a lepiej sakramentalną.

Te dwa postulaty stanowią podstawę, bez której nie może być mowy o jakimkolwiek racjonalnym aktywnym udziale wiernych we Mszy św.

II.

Pytamy dalej, czy możliwy jest jeszcze bardziej czynny udział wiernych we Mszy św. Otóż poszczególne części Mszy św. domagają się swego udziału wiernych, podobnie jak poszczególne pokoje mieszkania o różnym przeznaczeniu domagają się od mieszkańców swego potraktowania ich.

Już sam podział Mszy św. na nabożeństwo słowa (od początku do Credo) i nabożeństwo czynu (od ofiarowania do końca) wskazuje, że w pierwszej części wierni nastawić się muszą na pewien

rodzaj rozmowy między Bogiem a ludźmi, podczas gdy druga część nastawia na spełnienie jakiegoś czynu. Zgodne to jest ze słowami Jezusa: „Nie każdy, który mówi mi: Panie, Panie, wejdzie do Królestwa niebieskiego, lecz który czyni wolę Ojca mego“.

Szczegółowo zaś nabożeństwo słowa domaga się od wiernych najpierw, by szukali Boga na modlitwie (od początku aż do kolekty), po tem by słuchali (Lekcja, Ewangelia, kazanie), a w końcu przyjąwszy nauki Boże wyznali swoją wiarę (Credo). Udział tedy wiernych w Przedmszy streszcza się w słowach: *prosić* — *słuchać* — *wyznać wiarę*.

W drugiej zaś części, w nabożeństwie czynu, następuje najpierw na ofiarowanie czyn ludzki polegający na zaofiarowaniu chleba i wina wzgl. w zastępstwie tego na ofiarowaniu datku pieniężnego, potem w Kanonie czyn Boski, w której to części liturgia przydziela wiernym rolę tylko na początku w aklamacjach na prefację i na końcu przez głośne Amen jako potwierdzenie dokonanej akcji ofiarnej a w ciągu Kanonu każe wiernym zachować święte milczenie, a w końcu w Komunii św. czyn bosko-ludzki, gdy wierni przystępują do uczty Pańskiej przygotowanej im przez Boga.

Streszczamy udział wiernych w nabożeństwie czynu znowu w trzech słowach: wejście w ofiarę na ofiarowanie — nabożne skupienie w Kanonie — uczestnictwo w uczcie ofiarnej.

III.

Msza św. składa się z szeregu ceremonii o swoistym zabarwieniu. Swoisty też musi być udział wiernych w tych poszczególnych ceremoniach.

1. Liturgia przepisuje odpowiednią *postawę zewnętrzną* wiernych. Na ogół nasi wierni wstają na Ewangelię, kłękają na podniesienie i Komunię, żegnają się tylko na Ewangelię. Jeśli na razie jeszcze urgować nie będziemy innej postawy i innych gestów, to przypilnować trzeba, by przynajmniej te, które lud zachowuje, spełnione były akuratnie, a więc by wierni liturgicznie wykonywali znak krzyża św., wielki i mały, by ich kłęknięcie istotnie oznaczało akt uczczenia Boga, podobnie i bicie się w piersi. Można by tylko zażądać, by przy przyjściu kapłana do ołtarza i odejściu zajęli postawę stojącą, oraz zachęcić ich do częstego żegnania się razem

z kapłanem np. na początku ministrantury, na końcu Gloria i Credo, na Benedictus.

Swoją postawą i swoimi znakami wierni zaświadcniają, że śledzą akcję mszalną, że więc biorą w niej aktywny udział.

2. W ciągu mszy spotykamy liczne wezwania kapłana, na które oczekuje od ludu *odpowiedzi*. Dotąd tylko ministrant, albo sam organista, albo chór poczuli się do obowiązku zareagowania na zwroty kapłana skierowane wyraźnie do wszystkich. Pierwotne założenie tych wezwań oraz sama grzeczność nakłada na cały lud obowiązek dania kapłanowi odpowiedzi. Tego chyba szczegółowo udowodnić nie potrzeba. Te odpowiedzi mówione lub śpiewane przez lud walenie przyczyniają się do ożywienia nabożeństwa.

3. Rola wiernych uwydatnia się dalej w uczestnictwie w t. zw. śpiewach, których mamy dwa rodzaje. Pierwszy to *śpiewy stałe*: Kyrie, Gloria Credo, Sanctus wraz z Benedictus, Agnus Dei. To są śpiewy par excellence ludowe. Bezwzględnie należy do tego dążyć, by lud tutaj znowu doszedł do swego uprawnionego głosu.

Kapłan, wprowadzając śpiewy stałe w czyn, wyjaśni najpierw ludowi ich znaczenie i każe je wspólnie odmawiać najpierw po polsku w pełnym tekście mszalnym. Kyrie odmawiają wszyscy głośno na przemian z kapłanem. Gdy kapłan zapoczątkowuje Gloria czy Credo po łacinie, wszyscy głośno recytują po polsku. Sanctus i Benedictus odmawiają zaraz po prefacji. Agnus Dei wszyscy recytują i biją się w piersi, podczas gdy kapłan odmawia swoje po cichu.

Jeśli te śpiewy mają być przez lud śpiewane po polsku, to natrafimy na trudności wynikające z braku odpowiednich nut pod polski dosłowny tekst mszalny. Znam tylko jedną taką próbę Brunona Poznańczyka „Łatwa msza polska“ w stylu gregoriańskim, gdzie Credo jest jednak apostolskie a nie mszalne. Próba moim zdaniem udatna, naśladowania godna. Tutaj należałoby zachęcić muzyków do ułożenia co najmniej z pięć melodii z polskim tekstem mszalnym, może z uwzględnieniem kolorytu poszczególnych okresów roku kościelnego (na czas gwiazdkowy, wielkanocny, Zielonych Świątek, Święta Matki Boskiej i na czas ogólny). Jak na razie trzeba będzie się zadowolić parafrazą śpiewów stałych, jaką znajdziemy w rozmaitych t. zw. mszach polskich.

Dążyć należy ostatecznie do tego, by lud te śpiewy stałe kiedyś wykonać umiał no łacinie w melodii gregoriańskiej. Należv wy-

Zostając jeszcze przy temacie śpiewów stałych, należy za wszelką cenę unikać innych przygodnych pieśni. Ojciec św. Pius XII wyraźnie powiada, by „lud śpiewał pieśni dostosowane do różnych części Mszy św.“ (str. 69). Inaczej bowiem mogą wyniknąć takie anomalie, że np. kapłan intonuje Gloria, czyli pragnie, by w tej chwili lud razem z nim oddał chwałę Bogu, a tymczasem lud śpiewa Serdeczna Matko, albo gdy na Credo, gdzie ma nastąpić publiczne wyznanie wiary, wszyscy śpiewają Kiedy ranne. Świadomy i aktywny wierny będzie się dzisiaj gorszył takimi sprzecznościami.

Jeśli chór śpiewa, niech i on dostosuje się do liturgii mszalnej.

4. Trudniej przedstawia się sprawa ze *Śpiewami zmiennymi*, w których i lud może brać udział. Do nich zaliczamy: Introit, Graduał i Alleluja, czasami Traktus i Sekwencja, Offertorium i Communio.

Introit odgrywa w dramacie mszalnym rolę prawdziwej uwertury. Ten śpiew wykonywano, gdy celebrans z asystą zbliżał się do ołtarza, odmawiając po drodze ministranturę. Dziś kapłan przy ołtarzu po prostu dogania Introit, a stało się to tak od chwili, gdy zaczęto odprawiać msze ciche. Dziś w okresie ożywienia liturgicznego, Introit powinien stać się napowrót prawdziwym śpiewem otwierającym nabożeństwo. Lud powinien go śpiewać, podczas gdy kapłan wychodzi z zakrystii i longinqua via kroczy w towarzystwie licznych ministrantów ku ołtarzowi.

Graduał chce być oddźwiękiem co dopiero wysłuchanej Lekcji, a wiersz Alleluja przeddźwiękiem mającej nastąpić Ewangelii. I Traktus odpowiednio śpiewany, a również rozszerzone Alleluja w czasie wielkanocnym, oraz niekiedy sekwencja przyczyniają się do nadania żywości akcji liturgicznej.

Offertorium, śpiewane kiedyś podczas procesji wiernych z darami ofiarnymi, miało pogłębić ducha ofiarnego wiernych.

Communio jest śpiewem podczas rozdzielania Komunii św., dziś kapłan również dogania go po cichu już po komunii wiernych. Krótki ten wiersz komunijny sprawia, że widzimy Pana Jezusa wstępującego do serca za każdym razem w innym naświetleniu.

Jeśli idzie o udział wiernych w śpiewach zmiennych, trudność polega na tym, że nie wszyscy posiadają mszaliki, a jeśli mają, to nierówne teksty. Temu zaradzić można w różny sposób:

- a) Lektor mający mszalik czyta je głośno tak podczas mszy cichej jak i przez lud śpiewanej. Ładniej wypadnie to, gdy kilku lektorów podzieli się w odczytaniu poszczególnych wierszy, odpowiednio do łacińskiego wykonania (o czym osobno).
- b) Podczas mszy śpiewanej może chór zaopatrzony w równe mszaliki, a przynajmniej w równe teksty, odśpiewać je recitando z podzieleniem się na preceptora, półchór i cały chór. Psalm Introitu można by zaśpiewać na jakąś melodię psalmu, a lud na tę samą melodię zaśpiewał by Chwała Ojcu.
- c) Gdy chór śpiewa po łacinie, nigdy nie powinien opuszczać śpiewów zmiennych, co niestety u nas bardzo często się zdarza. Niechby zaś zaśpiewał chociaż recitando.
- d) Namiastką właściwych śpiewów zmiennych z tekstem mszalnym mogą być pewnego rodzaju parafrazy, jakie znajdziemy w polskich mszach, np. na Introit, Graduał itd.
- e) W najgorszym wypadku można je zastąpić polskimi pieśniami okolicznościowymi lub okresowymi, np. na Gwiazdkę kołędami, gdyż śpiewy zmienne mają za zadanie podtrzymać nastrój danego dnia czy okresu.

U w a g i: Mówiąc łącznie o śpiewach stałych i zmiennych, nasze msze polskie n. p. „Nieogarniony“, czy „Przed Twoim tronem“ mniej więcej odpowiadają wymaganiom liturgicznym pod tym względem. Wprawdzie nie oddają nastroju danego czasu, lecz przynajmniej ilustrują akcję, jaka w tej chwili odbywa się przy ołtarzu.

Lepiej to zrobił ks. Stanisław Poczta, gdy w swoim „Mszaliku obrazkowym“ bardziej jeszcze uwzględnił nastroje okresowe. Ma więc mszę adwentową, przy czym uwzględnia jeszcze np. na Introit pierwszą, drugą, trzecią i czwartą niedzielę adwentu, — potem dwie msze Gwiazdkowe, — mszę wielkopostną, — wielkanocną, — potem msze na cztery niedziele miesiąca, — każda inna, — na święta Pana Jezusa i święta Matki Boskiej, mszę żałobną, — razem 12 mszy bardzo zbliżonych w tekstach do Liturgii roku kościelnego. Teksty dorobił do melodii znanych.

5. Przechodzimy teraz do omówienia udziału wiernych w *modlitwach* mszalnych, do których należą: kolekta, sekreta i postcommunio. Są to modlitwy zmienne. Kolekta stanowi modlitwę wspólną na początku nabożeństwa, streszcza ona we formie prośby myśl danej uroczystości, postcommunio zaś na końcu na-

bożeństwa błaga o dobre wykorzystanie owoców Mszy św. Te dwie modlitwy, jako że są głośno odmawiane przez kapłana wzgl. śpiewane, bez wątpienia przeznaczone są dla ludu, tym bardziej, że kapłan słowami „Oremus“ zaprasza wiernych do wspólnej modlitwy. Inaczej jest ze sekretą, która jest istotnie cichą modlitwą samego kapłana na zakończenie ofiarowania.

O treści tych modlitw wierni w jakiś sposób powinni się dowiedzieć. Gdy mają mszaliki, kwestia łatwo rozwiązana, lecz gorzej, gdy ich nie posiadają. Na cichej mszy lektor, mający mszał polski, może je głośno czytać, jednak tak, by kapłan na początku głośno mówił „Oremus“, a na końcu znowu głośno „Per omnia saecula saeculorum“, aby w ten sposób wierni odpowiadali „amen“ kapłanowi, a nie lektorowi.

Trudna sprawa, gdy Msza św. jest śpiewana. Tutaj już trzeba zadowolić się tym, że wierni nie mający mszału, choć w intencji łączą się z kapłanem, a w końcu głośno odpowiadają „amen“.

Sądzę, że niewłaściwym byłby sposób, który też widziałem, by po odśpiewaniu modlitwy przez kapłana po łacinie lektor jeszcze potem prędko przeczytał ją po polsku, — albo by kapłan zaśpiewał „Oremus“, dalszy ciąg po cichu odmawiał, a w międzyczasie lektor po polsku czytał i znowu kapłan na końcu zaśpiewał „Per omnia s. s.“.

Co do Sekrety nie ma trudności, bo kapłan zawsze mówi ją po cichu. Lektor więc mógłby ją spokojnie czytać, nawet gdy msza jest śpiewana.

6. Trzy są *nauki* przeznaczone dla ludzi: Lekcja, Ewangelia i kazanie. Ze swoimi naukami występują w Lekcji prorok albo apostoł, w Ewangelii Pan Jezus, w kazaniu Kościół św.

O kazaniu wygłoszonym w języku zrozumiałym przez lud nie ma wiele co mówić, chyba to, by istotnie ono znalazło swoje miejsce po Ewangelii a przed Credo, kazanie bowiem należy według starożywego zwyczaju do liturgii i dlatego też w każdym kazaniu powinno się w jakiś sposób nawiązać do Mszy św., jako że w ofierze eucharystycznej słowa stają się ciałem.

Co zrobić z Ewangelią, a zwłaszcza z Lekcją, by lud miał korzyści z nauk, jakie liturgia przeznaczają dla niego?

I znowu łatwe rozstrzygnięcie, gdy idzie o mszę czytaną. Wtedy bowiem lektor może je głośno czytać w czasie, kiedy kapłan czyta

po łacinie; kapłan musi to czynić nieco wolniej. Bardziej odpowiednio byłoby, gdyby kapłan sam czytał ewangelię po swojej ewangelii, a stanem idealnym byłoby już to, gdyby na każdej mszy nawet w dzień powszedni czytał po polsku perykopy dnia (a nawet krótko je objaśnił wzgl. przede Mszą św.).

Większą trudność nastęrcza msza śpiewana. Rozwiązanie znalazło by się w tym wypadku, gdyby kapłan zechciał po swojej ewangelii przeczytać po polsku i Lekcję i Ewangelię. Innej rady nie ma, gdy wierni nie posiadają polskiego mszalika.

Oto wielkie pole dla wiernych, by zaznaczyli swój aktywny udział w liturgii mszalnej: postawa zewnętrzna, odpowiedzi, śpiewy stałe, śpiewy zmiennie, modlitwy, nauki.

IV.

I pytamy dalej, czy zachodzi jeszcze gdzie we Mszy świętej możliwość uaktywnienia wiernych.

1. Co sądzić o *ministranturze*? Z ks. Piusem Parschem jestem zdania, że ona nie należy zasadniczo do ludu. Nigdy jej celebrans nie odmawiał z ludem, lecz tylko z asystującym mu klerem i to podczas pochodu do ołtarza, gdy wierni śpiewali Introit. Dziś ministrant u stopni ołtarza nie zastępuje ludu, lecz dawniejsze duchowieństwo.

Niema jednak przeszkody, by lud niejako prywatnie zmówił ją naprzemian z lektorem, albo na początku Mszy św. podczas ministrantury kapłana, albo we wypadku śpiewania introitu zaraz przy wyjściu kapłana z zakrystii, nawet przede Mszą św. (o Mszy dialogowanej, w której wierni po łacinie odmawiają ministranturę z kapłanem, będzie jeszcze osobno mowa).

2. Uaktywnienie *ofiarowania*. Dawniej lud brał bardzo czynny udział w ofiarowaniu, raz że w procesji podchodził do ołtarza ze swoimi darami chleba i wina oraz innymi na utrzymanie kościoła, biednych i duchowieństwa, a po wtóre, że podczas procesji śpiewał Offertorium. Rola zaś kapłana polegała na tym, że odbierał dary, po czym wezwawszy słowami „Orate fratres“ swych współkapłanów do modlitwy, odmawiał sekretę, cichą modlitwę nad złożonymi darami.

Później po ustaniu procesji ofiarnej pouzupełniano uszczuploną liturgię dodatkowymi modlitwami kapłana, które nazywamy „małym kanonem“.

Powstaje kwestia, czy i jakby można dzisiaj przeprowadzić jakieś uaktywnienie wiernych na ofiarowanie.

- a) już podkreśliliśmy znaczenie datku pieniężnego jako namiastki dawniejszej procesji ofiarnej. Dawniej wierni zbliżali się do ołtarza, dziś niejako ołtarz zbliża się do wiernych w formie zbierającego ofiarę. Zbieranie składki powinno zasadniczo rozpocząć się na ofiarowanie. Można by też zastanowić się nad tym czy nie dało by się tego zbierania przeprowadzić w jakiejś formie bardziej uroczystej, n. p. z świecą.
- b) jeśli gdzie istniał albo jeszcze dziś istnieje zwyczaj, że wierni na ofiarowanie obchodzą ołtarz, należy go pielęgnować i pogłębić wzgl. na nowo wskrzesić.
- c) Czy można by wskrzesić zwyczaj zanoszenia przez wiernych chleba i wina do ołtarza? Papież Pius XII w swej encyklice o liturgii przy udowadnianiu, że i lud bierze udział we Mszy św. przytacza między innymi i ten dowód, że „lud nieraz przynosi kapłanowi, co dawniej częściej się zdarzało, chleb i wino“ (str. 64). Z tych słów wynika, że zasadniczo takiemu obrzędowi nie nie stało by na przeszkodzie, tym bardziej, że był to powszechny zwyczaj w starym kościele. Można by mieć zastrzeżenia tylko co do sposobu przeprowadzenia takiej akcji, np. we wielkiej parafii.

W Tyńcu praktykuje się w ten sposób, że na Mszę św. o mniejszej frekwencji na ofiarowanie każdy z pragnących przystąpić do Komunii św. bierze komunikant z koszyczka ustawionego przy balaskach i wkłada go do puszki, którą kapłan potem odbiera i ofiaruje przy ołtarzu. Na wypadek wielkiej frekwencji np. przy Komunii św. dzieci, wybiera się kilku przedstawicieli, którzy czynią to za innych. Przekładanie komunikantów uskutecznia się palcami lub pincetą.

Natomiast można by z racji większych świąt (nie w każdą niedzielę) zorganizować zbiórkę darów w naturaliach, t. zw. dary ołtarza. Powiedzmy, że na Gwiazdkę albo na Wielkanoc wierni przynoszą jakieś paczki dla biednych, które składają przy wejściu do kościoła w przygotowany kosz, a na ofiarowa-

nie wydelegowani spośród wiernych zanoszą go do ołtarza. W ten sposób zaznacza się ścisły związek miłosierdzia chrześcijańskiego z ołtarzem.

- d) Czy wierni mogą po polsku recytować w czasie ofiarowania wszystkie modlitwy, które kapłan po cichu odmawia, t. zw. mały kanon? Zasadniczo są to modlitwy ściśle kapłańskie, a więc nie domagają się udziału wiernych. Tychże rolą jest w czasie ofiarowania śpiewać offertorium, dawniej z psalmem. Jednakże dla zapoznania wiernych z treścią małego kanonu i pogłębienia ich ducha ofiarnego można je wspólnie recytować, nie koniecznie zawsze wszystkie, możnaby ograniczyć się np. do jednej z trzech modlitw ofiarnych i „Lavabo“.

Zaznaczyć trzeba, że słowa „Orate fratres“ skierowane były dawniej przez celebransa do współcelebrującego kleru, odpowiedź tedy należy nie tyle do ludu, lecz do ministranta, w tym wypadku zastępującego kler. Nie było by jednak nic zdrożnego gdyby w czasie, gdy ministrant odmawia „Suscipiat“, lud odmawiał tę odpowiedź po polsku. Na końcu niech kapłan powie dość głośno „Amen“.

3. Udział wiernych w Kanonie, jak już mówiliśmy, ogranicza się tylko do aklamacji w prefacji oraz do potwierdzającego „amen“ na końcu przy małym podniesieniu. Według zwyczaju rzymskiego ma w czasie kanonu panować święte milczenie chyba, że lud śpiewa „sanctus“ przed i „benedictus“ po podniesieniu.

Przy wspólnej recytacji po polsku może lud odmówić przyciszonym głosem modlitwę „Ciebie więc“ zaraz po „sanctus“, oraz „Przeto Panie“ zaraz po podniesieniu. W tych bowiem modlitwach przebija się myśl o współdziale ludu w ofierze. Poza tym może lektor krótkimi uwagami zaznaczyć mementa w Kanonie. Dawniej diakon również odczytywał dyptychy.

Na ogół cisza w kanonie robi głębokie wrażenie na wiernych, spotęgowane tym, że nagle odezwie się dzwonek na podniesienie. Znak dzwonkiem powinien nastąpić w porę, aby wierni mieli czas uklęknąć i mogli spokojnie śledzić ruchy kapłana naśladowującego tutaj Jezusa już od pierwszej czynności konsekracyjnej, tj. gdy kapłan bierze chleb do ręki.

Do ożywienia udziału wiernych w kanonie przyczynić się mogą również przyniesienie zapalonych świec na „sanctus“, a także pod-

trzymanie ornatu celebransa przez ministrantów w czasie podniesienia, oraz dzwonienie w dzwon na podniesienie.

4. Udział wiernych w trzeciej głównej części Mszy św., nazywanej Komunią, znowu się ożywia. Mogą odmówić wspólnie „Ojcze nasz“ jako pacierz przed ucztą, modlitwę „Libera“, a następnie po „Pax Domini“ również modlitwę o pokój oraz dwie modlitwy przygotowawcze do Komunii św. Wierni powinni zawsze mieć okazję do przystąpienia do stołu Pańskiego w czasie Mszy zaraz po komunii kapłana, a nawet mogą wyrazić swoje życzenie, „aby hostie przez nich spożywane, były zakonsekrowane na tej samej mszy“ (str. 73). To już mówiliśmy, by wierni o ile możliwości przystępowali na każdej mszy św. do komunii sakramentalnej.

Przed komunią wiernych sami ministranci odmawiają „Confiteor“ po łacinie, natomiast lud może trzy razy odmówić „Panie nie jestem godzien“ (kapłan mówi po łacinie). Na wypadek dłuższego rozdzielania Komunii św. można zaśpiewać pieśni eucharystyczne, albo nawet wiersz komunijny „Communio“.

Mówiąc o Komunii św. wiernych, warto zastanowić się, czy nie dałoby się w sposób godny a zarazem łatwy zorganizować samo zbliżanie się wiernych do balasek oraz ich odejście od nich, zwłaszcza gdy frekwencja jest wielka. Mam wrażenie, że ścisk (tak ulubiony przez polski lud) i nieład, jaki niejednokrotnie tu panuje, bynajmniej nie licują z powagą danej chwili i wcale nie zachęcają do częstszego komunikowania. Tej kwestii należy stanowczo poświęcić więcej uwagi, oczywiście każdy duszpasterz indywidualnie musi rozejrzeć się w możliwościach i środkach zaradzenia temu złu. Już wielce pożyteczną rzeczą będzie zarządzić, by wierni zbliżali się do krutek stojąco a nie klęcząco, by zostawili pewien odstęp między klęczącymi przy balaskach a pierwszym szeregiem zbliżających się, i by zawsze pierwszeństwo mieli ci, którzy z Jezusem w sercu wracają do swoich miejsc. Można by też starszych ministrantów albo t. zw. marszałków postawić dla utrzymania porządku.

6. Udział wiernych w *zakończeniu* Mszy św. Wszyscy wierni klękają na błogosławieństwo kapłańskie i pięknie by brzmiało, gdyby wszyscy po polsku wtedy mówili: „Niech nas błogosławi wszechmogący Bóg, Ojciec i Syn i Duch święty. Amen“.

Zaznaczyć trzeba, że Ostatnia Ewangelia, tj. prolog św. Jana zasadniczo nie jest przeznaczona dla ludu. Dzieje Mszy św.. ucza

nas, że był to rodzaj modlitwy dziękczynnej kapłana, czy nawet błogosławieństwa. Nie stoi jednak nic na przeszkodzie, by i lud raz po raz recytował ją dla zapoznania się z jej treścią.

Jeśli idzie o modlitwy po cichej Mszy św. proponuję, by antyfonę „Witaj Królowo“ odmawiał cały lud.

Gdy kapłan odchodzi od ołtarza, a może nawet już podczas Ostatniej Ewangelii, lud może śpiewać jakąś pieśń okresową albo psalmy dziękczynne. W ogóle warto pomyśleć i o tym, aby lud wspólnie odprawiał dziękczynienie po Mszy św.

Oto możliwości racjonalnego uaktywnienia udziału wiernych w Najśw. Ofierze. Lud byłby stale zajęty, a cała Msza św. zyskała by na dramatyczności i urozmaiceniu.

B. REALIZACJA

Od możliwości daleka jeszcze droga do realizacji. Sama liturgia podsuwa powyższe możliwości, lecz dzisiejsze okoliczności oraz nasze warunki w porównaniu do idealnych czasów starochrześcijańskich każą duszpasterzowi roztropnie spośród nich wybrać te, które okażą się w jego środowisku możliwe do zrealizowania.

Prócz zapału potrzebna tu koniecznie wielka roztropność, by czasami nie wpaść w przesadę albo też i manię niegodnego próbowania w kościele, przed czym ostrzega Ojciec św. Pius XII pisząc: „Niech wszystko odbywa się w należytych porządku i z godnością i niechaj nie będzie wolno nikomu, nawet kapłanowi, dowolnie używać kościoła do jakichś eksperymentów“ (str. 70).

I. *Idealy łacińskie*

1. Ideałem Mszy św. jest Msza uroczysta z asystą, podczas której chór śpiewa wielogłosowo albo po gregoriańsku, wszystko po łacinie. Lud śledzi wtedy Mszę z mszalików, mały tedy bierze czynny udział. Nie mniej jednak i takie msze mają się odprawiać i to z tej racji, że — jak pisze Ojciec święty — „ta bowiem, chociaż odprawiana tylko przy udziale asysty, posiada jednak szczególną godność z powodu okazałości i świetności obrzędów i ceremonii. Ta świetność jeszcze bardziej się wzmacnia, jeśli lud pobożny gro-

2. Drugi ideał łaciński z większym udziałem wiernych. Missa cantata. Wszyscy używają mszalika. Chór wykonuje części zmienne po łacinie, wierni śpiewają śpiewy stałe po gregoriańsku oraz wszystkie odpowiedzi. To ideał, do którego w naszych warunkach można i powinno się dążyć.

3. Trzeci ideał łaciński to tzw. msza dialogowana. Jest to missa lecta. Poza odpowiedziami łacińskimi wierni odmawiają wspólnie z celebransem po łacinie: ministranturę, Kyrie, Gloria, Credo, Suscipiat, Sanctus i Benedictus (nie Pater Noster) i Agnus Dei oraz przy Komunii św. Domine, Non sum dignus. Mogą też wybrani lektorzy głośno z celebransem recytować po łacinie śpiewy zmienne: Introit, Graduał, Alleluja, Offertorium, Communio. Ten sposób nadaje się dla grona znających język łaciński, gdzieś po kaplicach. Zasadniczo nie powinien lektor czytać części zmiennych po polsku, gdyż kapłan wszystkie części przeznaczone dla ludu mówi tak głośno, że wierni je dobrze słyszą, a jako znający język łaciński, również rozumieją. Dopuszczalne wprawdzie i tu są wyjątki. Na Mszę dialogowaną wystarcza cicha zgoda ordynariusza, który musi mieć pewność, że wszyscy prawidłowo wymawiają teksty łacińskie.

II. *Ideały polskie.*

Wobec niemożliwości wzgl. trudności przeprowadzania w naszych warunkach powyższych ideałów łacińskich, trzeba szukać jakiegoś ideału polskiego. Wystąpi on w trojakiem formie:

1. Missa cantata. Wierni mają mszaliki. Cały lud śpiewa odpowiedzi. Chór śpiewa sam po polsku polifoniczne śpiewy stałe i ewent. jakieś motety np. na ofiarowanie. Chór jednak zawsze dodaje też śpiewy zmienne po polsku. Udział ludu mały, tyle że śpiewa odpowiedzi.

2. Jak poprzednio z tą tylko różnicą, że lud śpiewa stałe jednogłosowe części po polsku (nuty Brunona Poznańczyka), w stylu gregoriańskim.

3. Jak poprzednio, tylko że lud śpiewa tzw. polskie msze wzgl. pieśni ułożone przez ks. Stanisława Poczę.

Mam wrażenie, że ten trzeci sposób polskiego ideału powinien jako najłatwiejszy przyjąć się u nas, chociażby tylko w pewne niedziele i święta. Idealny byłby też to sposób na odpustach.

III. Stopnie przygotowawcze i przejściowe

Aby lud doszedł do powyższego ideału i rzeczywiście ze zrozumieniem brał udział w takiej wzorowej mszy, należy go do tego doprowadzić po pewnych stopniach przygotowawczych.

1. Powoli wprowadzić mszę recytowaną po polsku. Jest to missa lecta, podczas której wierni odmawiają po polsku wspólnie modlitwy mszalne. Użytecznym tu okaże się podręcznik ks. Śpikowskiego „Liturgiczna msza wiernych“, który albo wierni nabędą sobie na własność, albo parafia im wypożyczy. Poszczególne stopnie musi kapłan najpierw ludowi wyjaśnić i z nim przećwiczyć.

- a) lud wykazuje swoją aktywność najpierw jedynie w odpowiedziach łacińskich na wezwanie kapłana.
- b) Lektor mający mszał odczytuje wszystkie części zmienne.
- c) Lud recytuje śpiewy stałe.
- d) Powoli wprowadza się recytację innych części Mszy św. np. ministranturę, dalej ofiarowanie, potem Kanon itd. W praktyce okazało się, że wierni wolą odrazu odmawiać całość.

W ten sposób lud recytuje wszystko od początku do końca. Kapłan w tym wypadku musi zwolnić tempo odprawiania Mszy św. Dobrze, by wtedy swoje modlitwy i gesty dostosował do tempa recytacji polskiej, a więc tak, by np. kapłan i wierni równocześnie żegnali się.

Przećwiczenie takiej mszy recytowanej przez pewien dłuższy okres jest konieczne, by wierni dokładnie rozpoznawali poszczególne części Mszy św., do czego zresztą kapłan musi im dopomóc przez małe wyjaśnienia przed każdą Mszą św.

Przy wspólnej recytacji okazał się tonus rectus jako zbyt trudny i uciążliwy. Dobre również wyniki osiągnięto, gdy każdy mówił w swojej własnej tonacji — wyjdzie wtedy taki ogólny ton, jakby przy różańcu. Wprawdzie ładniej brzmi tonus rectus, lecz ten nadaje się tylko w pewnych małych zgromadzeniach dla ludzi o dobrym słuchu, by uniknąć detonowania.

Msza recytowana może się z czasem przykrzyć, toteż nigdy nie wolno przedstawiać jej jako cel, lecz tylko jako środek do wyższego celu tj. jako środek do głębszego zrozumienia Mszy św. i jako przygotowanie do innych jeszcze sposobów czynnego uczestniczenia we Mszy św. Trzeba jednak na końcu zaznaczyć, że bardzo lubianym sposobem uczestniczenia w cichej Mszy okazał się sposób pod nr

a, b, c, łącznie praktykowany, tzn. lektor czyta wszystkie części zmienne wraz z Prefacją, a lud recytuje części stałe po polsku oraz daje odpowiedzi łacińskie. W odpowiednich pauzach lud woli sam modlić się po cichu. Ten sposób nadaje się bardzo na Mszach cichych dla grona, które już zna wszystkie części Mszy św.

2. Missa lecta, lecz ze śpiewami polskimi.

- a) Wszystko jak poprzednio z tym tylko, że lud śpiewa śpiewy stałe.
- b) Lud dodaje śpiewy zmienne. Gdzieby między śpiewami miały zostać pauzy, tam lektor, wzgl. wszyscy wierni recytują.

Taka Msza wyglądałaby w ten sposób: Lud odmawia ministranturę przed Mszą św. Gdy kapłan wychodzi z zakrystii, lektor czyta „Introit“, i zaraz potem lud śpiewa coś na Introit. Kyrie wierni odmawiają wspólnie z kapłanem. Na Gloria śpiew (kapłan czeka końca śpiewu). Kolektę aż do Ewangelii włącznie lektor czyta z mszału. Credo śpiewane (kapłan odmawiający po cichu, czeka końca śpiewu). Na ofiarowanie lektor czyta Offertorium i Sekretę, a w pośrodku lud śpiewa. Po prefacji czytanej przez lektora śpiew Sanctus przed podniesieniem. Po podniesieniu śpiew Benedictus. Po Pater Noster wszyscy recytują Libera, na Agnus Dei lud śpiewa i jeśli zostanie trochę czasu przed komunią wiernych, wszyscy recytują jedną lub drugą modlitwę przed komunią św. W czasie rozdawania Komunii św. Communio i Postcommunio lektor czyta. Na błogosławieństwo kapłana wszyscy głośno mówią. Przy odejściu kapłana od ołtarza jakiś śpiew.

3. Missa cantata; tj. śpiewana przez kapłana. Zasadniczo podczas missa cantata nie wolno śpiewać po polsku, lecz gdzieby taki istniał długoletni zwyczaj przy cichej aprobacji ordynariusza, co właśnie ma miejsce u nas w Polsce, to tam tego zwyczaju bez wiedzy biskupa nawet zmieniać nie wolno.

Różnymi sposobami można ożywić udział wiernych w mszy śpiewanej.

- a) Kapłan śpiewa co do niego należy. Lud odpowiada po łacinie a w odpowiednich przerwach recytuje modlitwy po polsku.
- b) Lud śpiewa pieśni stałe, a gdzie można, recytuje.
- c) Jak poprzednio, lecz tu chór śpiewa po polsku śpiewy zmienne recitando.

I w ten sposób dochodzimy do polskiego ideału wyżej wymienionego.

Zaznaczamy jeszcze raz, że wszystkie przejściowe stopnie są tylko przejściowymi, lecz koniecznymi, by lud mógł z pełnym zrozumieniem dojść do możliwie najidealniejszego w polskich warunkach uczestniczenia we Mszy św.

Po przyjrzeniu się nam wszelkim możliwościom, okazuje się, że u nas mogłyby się ustalić następujące typy mszy:

1. *Missa cantata z łacińskim śpiewem chóru.* Lud śpiewa tylko łacińskie odpowiedzi. Chór śpiewa także śpiewy zmienne po łacinie.
2. *Missa cantata z polskim śpiewem chóru.* Chór śpiewa śpiewy zmienne po polsku recitando, i śpiewy stałe wielogłosowe. Lud śpiewa tylko odpowiedzi łacińskie.
Te dwa typy dają chórowi szerokie pole do popisu.
3. *Missa cantata z polskim śpiewem ludu.* Chór śpiewa śpiewy zmienne po polsku recitando, a lud resztę jednogłosowo, wzgl. lud śpiewa wszystkie śpiewy po polsku.
4. *Missa lecta z recytacją ludu bez śpiewu.* Lektor czyta części zmienne, lud recytuje albo wszystko, albo częściowo.
5. *Missa lecta z recytacją ludu i z polskim śpiewem.* Lektor czyta części zmienne. Lud śpiewa śpiewy stałe, a w pauzach recytuje.

C. PLAN PRACY LITURGICZNEJ

Z a n i m powiemy o planie pracy liturgicznej, nie można na tym miejscu nie wspomnieć najpierw o pewnych ważnych wskazówkach Ojca św. Piusa XII (str. 69—70). Z jednej strony papież pochwała tych, „którzy pragną ułatwić udział ludu wiernego we mszy i zapewnić mu zbawienniejsze skutki, dają mu do rąk „mszał rzymski“, a także tych, „którzy się starają aby liturgia i na zewnątrz stała się czynnością świętą, w której wszyscy obecni uczestniczą“. Sądzę, że powyższe nasze wysiłki należą właśnie do tych pochwały godnych. Z drugiej jednak strony papież ostrzega przed dwiema przesadami: raz przed mniemaniem, „jakoby ofiara bez tych zewnętrznych oznak ludu nie nosiła charakteru publicznego i wspólnego“, a po wtóre, by „taką przywiązywać wagę do tych okoliczności dodatkowych, iż nie wahamy się twierdzić, że bez nich Msza św. nie może osiągnąć naznaczonego jej celu“.

I tu warto dosłownie przytoczyć pewne zastrzeżenia, które ma papież pod tym względem.

1. „Wielu wiernych nie potrafi używać Mszału Rzymskiego, choćby wydany w języku potocznym“.
2. „Nie wszyscy są zdolni zrozumieć właściwie i jak należy obrzędy i formuły liturgiczne“.
3. „Umysły, charaktery i temperamenty ludzi są tak rozmaite i między sobą nie podobne, że modlitwy, śpiewy i obrzędy, wspólnie odprawiane, nie mogą ich w ten sam sposób wzruszyć i nimi kierować“.
4. „Ponadto potrzeby i skłonności nie są u wszystkich jednokowe, a i u każdego nie trwają bez zmian“.

W konkluzji powiada papież: „Któż by więc śmiał powiedzieć, trzymając się wspomnianych uprzedzeń, że tyłu chrześcijan nie może brać udziału w Ofierze Eucharystycznej i korzystać z jej dobrodziejstw. I oni również mogą korzystać z owoców mszy, choć w inny sposób, dla niektórych łatwiejszy, jak np. rozważając tajemnicę Jezusa Chrystusa, lub też spełniając inne ćwiczenia pobożne i inne odmawiając modlitwy, które istotą swoją odpowiadają świętym obrędom, chociaż formą się od nich różnią“.

Ze słów papieża wynika dla nas praktyczny wniosek, by wiernym dać pewną swobodę i nie zamęczać ich ciągłym wspólnym recytowaniem i wspólnym śpiewem. W powyższych typach uwzględniono ten postulat o tyle, że dwa zarezerwowane są prawie wyłącznie dla chóru, a lud tylko tyle uczestniczy czynnie, że odśpiewuje odpowiedzi łacińskie.

To jednak nie ma znaczyć, by w ogóle wszystkiego zaniechać. Wierni muszą przejść pewne przeszkolenie, co może trwać pewien dłuższy okres czasu. Głównie idzie tu o recytację. Już wspomnieliśmy, że może na dalszy dystans ludziom się sprzykrzyć. Jednakże cel został w ten sposób osiągnięty, gdyż w skutku musi nastąpić lepsze zrozumienie Mszy św. w całości oraz w poszczególnych jej częściach. Gdy lud po prostu nauczy się na pamięć wszystkich modlitw mszalnych, wtedy można jeśli nie całkiem zaprzestać z recytacją, to przynajmniej ograniczyć ją dla odświeżenia pamięci wiernych do jednego czy drugiego razu na miesiąc.

Uważam za wskazane, by każdy proboszcz indywidualnie ułożył sobie plan pracy liturgicznej odpowiednio do możliwości w swojej parafii. Taki plan obejmował by na sam przód niedziele miesiąca i to jeszcze z uwzględnieniem poszczególnych mszy, jakie się odpra-

wiąją. Gdzie możliwe, tam i na dnie tygodnia trzeba by ułożyć odpowiedni plan. Varietas delectat. Takiego planu nie można z góry każdemu narzucić, lecz każdy powinien istotnie sam go opracować.

W zakres planu wejść musi też praca nad uświadomieniem liturgicznym parafian, wyszukanie i wyszkolenie lektora wzgl. lektorów, ćwiczenie odpowiedzi łacińskich, recytacje i śpiewy, sposoby przeprowadzenia tych i innych jeszcze wyżej wymienionych możliwości ożywienia wiernych na Mszy św. Będzie to po prostu plan pracy liturgicznej na dłuższy okres czasu.

Tutaj diecezjalne Rady Liturgiczne mają okazję służenia pomocą w układaniu planu oraz w przeprowadzeniu go w czyn. Muszą też one wydać ogólne wskazówki dla wszystkich duszpasterzy.

Poznań

Ks. Dr WŁADYSŁAW ŚPIKOWSKI

HISTORYCZNA TRADYCJA IZRAELSKA

Jest rzeczą stwierdzoną, że jednym z głównych źródeł, na podstawie których zostały zredagowane znane nam dzisiaj księgi historyczne Starego Testamentu, była tradycja, czyli ustne przede wszystkim przekazywanie relacji o faktach historycznych. Zagadnienie wartości historycznej tej tradycji jako źródła stanowi jedno z naczelných zagadnień historiografii izraelskiej¹⁾, zwłaszcza jeśli chodzi o okres najwcześniejszy dziejów Izraela, a mianowicie o początki tego narodu. Tradycja ta, stanowiąca treść drugiej części księgi Rodzaju (rozdziały 12—50) przede wszystkim, a następnie i pozostałych ksiąg Pięcioksięgu Mojżesza, przedstawia dzieje patriarchów protoplastów narodu izraelskiego, pobyt szczepów izraelskich w Egipcie, wreszcie epokę Mojżesza (wyjście z Egiptu i wędrówka Izraelitów po półwyspie Synajskim).

Już od dawna wielu uczonych, jak J. Wellhausen, H. Gunkel, A. Lods, by wspomnieć wybitniejszych tylko, uważało biblijną relację o patriarchach izraelskich za twór wyobraźni ludu, za zbiór opowieści gminnych, pozbawionych wartości historycznej. W podobny sposób H. Gressman zakwalifikował i opisaną w Pięcioksięgu epokę Mojżesza²⁾. Skutkiem tego negatywnego stanowiska

¹⁾ Por. J. Jelito: O historiografii biblijnej i starożytności, art. w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” 2 (1949) 9—18.

²⁾ Por. Mose und seine Zeit, Göttingen 1915.

względem tej tradycji, okres patriarchów pomijano milczeniem, rzekomo dla braku źródeł historycznych i rozpoczynało opis dziejów Izraela zazwyczaj od ostatniej fazy wędrówki szczepów izraelskich przed ich wkroczeniem do Kanaanu³⁾).

Przyczyn tego rodzaju poglądów należy szukać zarówno w samej treści tej tradycji, jak i w formie poszczególnych opowiadań, które na tę treść się składały. Co się tyczy treści (początki narodu), wysuwano zarzut, iż żaden naród nie jest w stanie przedstawić krytycznie swych początków, gdyż opis historyczny, oparty na obiektywnej ocenie wydarzeń, możliwy jest tylko w społeczności już zorganizowanej jako naród i stojącej na pewnym szczeblu cywilizacyjnym; że więc Izraelici podobnie jak inne narody mogli tylko mieć u zarania swych dziejów okres legendarny, okres rzekomych protoplastów narodu. Jeśli więc wspomniani uczeni uznawali historyczność samych postaci patriarchów, to równocześnie twierdzili, że opowiadania o tych postaciach nie mogą uchodzić za historyczne, gdyż powstały na tle dążności do przedstawienia najwcześniejszego okresu, co do którego nie miano źródeł historycznych. Na niehistoryczność tradycji izraelskiej o początkach narodu miałyby wskazywać właściwości, charakterystyczne dla opowiadań ludowych, jak silne zabarwienie religijne i etiologiczne, przejawiające się w dążności do wyjaśniania przyczyny zjawisk i wydarzeń, oraz właściwe starosemickiemu środowisku poglądy na pochodzenie i pokrewieństwo ludów czy szczepów. Jeśli chodzi o formę opowiadań o początkach Izraela, to jedni uczeni, jak H. Winckler czy P. Jensen, podkreślali rzekome zabarwienie mitologiczne tych opowiadań, inni zaś, jak szczególnie J. G. Frazer, usiłowali wykazać ich łączność i podobieństwa z ogólnoludzkim folklorem, czyli opowiadaniem powszechnie spotykanymi u różnych ludów, znajdujących się na szczeblu przedcywilizacyjnym, a będącymi wyrazem wierzeń i zwyczajów, właściwych wszystkim ludom niecywilizowanym.

Jednakże wielki rozwój badań nad starożytnym Bliskim Wschodem w związku z coraz to nowymi odkryciami archeologicznymi (dokumenty pisane, wykopaliska), stopniowo wpływał na zmianę tego zbyt krytycznego stanowiska względem tradycji

³⁾ Por. np. M. Bałaban: Historia i literatura żydowska, Lwów — Warszawa — Kraków, wyd. 6, 29 ns.

izraelskiej. Najnowsze zaś wykopaliska, prowadzone w północno-zachodniej Mezopotamii, Syrii, Palestynie, na Synaju i w północnym Egipcie, naświetlające epokę wędrówek koczowniczej ludności semickiej, zwanej Amorytami (pierwsza połowa II tysiąclecia do w. XII przed Chr.) sprawiły, że zaczęto się poważnie liczyć z tradycją staroizraelską.

Archeolog amerykański W. F. Albright, opierając się na materiale wykopaliskowym i na rezultatach najnowszych badań historycznych nad starożytnym Bliskim Wschodem, zajął się naukową oceną tradycji izraelskiej i wykazał jej wielką wartość, jako źródła historycznego. W swej książce p. t. *From the Stone Age to Christianity*, osobne miejsce poświęcił on omówieniu zagadnienia tradycji jako ustnej transmisji historii oraz wskazał na nową metodę interpretacji staro-wschodnich dokumentów, opartych na tradycji. Albright stanął na stanowisku, iż ocena tych dokumentów nie jest rzeczą filologa tylko czy folklorysty, ale i archeologa. Bo należyta ocena tradycji starożytnych opierać się musi na uwzględnieniu materiału archeologicznego, następnie zaś tradycja ta winna być wykorzystana jako źródło historyczne z zachowaniem właściwej metody jej interpretacji.

Po tym kapitalnym stwierdzeniu Albright porusza zagadnienie ustnego i pisemnego przekazywania historii, omawiając szeroko cechy charakterystyczne tradycji ustnej.

Jeśli chodzi o czasy starożytne, ustną tradycję należy postawić na jednym poziomie z dokumentami pisanymi, ze względu na to, że przede wszystkim posługiwano się wówczas pamięcią, pisanie zaś było niejako czynnikiem drugorzędym, służącym jedynie do skontrolowania ustnie powstałej i przekazywanej treści. Dość powiedzieć, że wielkie klasyczne dzieła, jak Koran, Wedy, Iliada czy Talmud zostały dopiero później spisane, początkowo zaś, a nawet już po ich utrwaleniu na piśmie, treść ich przyswajano sobie pamięciowo. Pomocą lub właściwie środkiem, ułatwiającym przyswajanie pamięciowe, była forma stylistyczna, a więc forma poetycka lub pewien utarty sposób ujmowania treści. Forma poetycka nie była jednak czynnikiem najważniejszym, gdyż genetycznie była ona czymś wtórnym: powstała najpierw ustnie treść ujmowano dopiero później w formę poezji. Ważniejszym natomiast czynnikiem, warunkującym trwałość przekazywanej, niekiedy bardzo bogatej

i obszernej treści były czynniki psychologiczne, przede wszystkim zaś kojarzenie krótkich opowiadań w jedną całość. Dalszym czynnikiem, ułatwiającym pamięciowe przyswajanie przekazywanej ustnie treści, był jej charakter dydaktyczny. Jeśli chodzi o formę, najbardziej odpowiednią dla przekazywania historii i najbardziej rozpowszechnioną była opowieść (Albright oznacza ją terminem *s a g a* w tym samym mniej więcej znaczeniu, co i *die Sage Wellhausena* czy Gunkela) zwłaszcza poetycka. Opowieść ta różni się od mitu czy opowiadania fantastycznego (Märchen), choć w zasadzie może mieć ona pewne zabarwienie mitologiczne lub raczej folklorystyczne (wierzenia ludu). To zabarwienie mitologiczne dotyczy formy. Jest bowiem rzeczą stwierdzoną, że w starożytności zwłaszcza istniał zwyczaj ujmowania dziejów jakiejś postaci historycznej w formę znanych wówczas powszechnie mitów. W ten sposób w akadyjskiej eposie o „Królu wojny“ zostały przedstawione czyny króla Sargona Wielkiego (w. XXV przed Chr.), lub na przykład historyczna relacja o królowej Stratonice, żonie Seleukosa I (w. III przed Chr.) została ujęta w formę mitu o Astarcie. Ważnym czynnikiem w opowieściach, zawierających treść historyczną jest czynnik etiologiczny, będący jednym z głównych środków mnemotechnicznych. Ostatnią wreszcie cechą starożytniej tradycji historycznej jest jej ścisła łączność z ustrojem społecznym środowiska, w którym powstała. Odnośnie do środowiska izraelskiego gwarancją historyczności tradycji, dotyczącej ustroju patriarchalnego w okresie życia koczowniczego jest właściwa koczowniczym szczepom genealogia, pilnie przechowywana wraz z wspomnieniami o przodkach⁴⁾.

W świetle przytoczonych wyżej spostrzeżeń Albright'a co do tradycji starożytniej rozpatrzmy z kolei niektóre choćby cechy tradycji izraelskiej o początkach narodu.

Jeśli chodzi o powstanie tradycji o patriarchach aż do czasów Mojżesza, jest rzeczą trudną stwierdzić dokładnie, jak tradycja ta się formowała. Od Abrahama do Mojżesza upłynęło z górą 600 lat (od w. XIX do XIII przed Chr.). W tym to okresie przechowywane starannie wspomnienia o każdym z patriarchów stopniowo przybierały najprawdopodobniej ustaloną formę, z poszczególnych zaś opowiadań powstawać musiała treść coraz bardziej jednolita. Być

⁴⁾ Por. From the Stone Age to Christianity, Baltimore 1946, 55—42.

może, iż w czasie pobytu Izraelitów w Egipcie od w. XVII ten proces zrastania się tradycji w jedną całość miał miejsce. Ze względu na bardzo szczupłe wiadomości o pobycie Izraelitów w Egipcie, wyjąwszy historię Józefa i opis prześladowań Izraelitów przez faraonów, należy przypuszczać, iż jak na czterechsetletni pobyt w ziemi Goszen tradycja izraelska nieznacznie tylko się powiększyła. Mojżesz, rozpoczynając redagowanie Pięcioksięgu, miał więc do dyspozycji całość tradycji o początkach narodu i tradycję tę utrwalił na piśmie, dołączwszy do niej relacje o współczesnych sobie wydarzeniach. Pomimo utrwalenia tradycji na piśmie proces jej formowania dalszego najprawdopodobniej nie został przerwany. Jak bowiem słusznie zauważył E. Jacob w swej publikacji p. t. *La tradition historique en Israel* (Montpellier 1946), dokumenty pisane były w czasach starożytnych rzadkością; tradycję więc nadal przekazywano ustnie, przy czym treść jej w miarę nowych wydarzeń i okoliczności powiększała się i wzbogacała.

Trwałość tej tradycji warunkowały: jej charakter parantyczny, wynikający z zasadniczego dla niej podłoża religijnego, oraz właściwe tradycjom starożytnym czynniki, jak etiologiczny i stylistyczny, dotyczący formy.

Pierwiastek etiologiczny przejawia się w tradycji izraelskiej jako dążność do wyjaśnienia przyczyny zjawisk czy wydarzeń, przede wszystkim zaś w uzasadnianiu pochodzenia i znaczenia imion własnych oraz nazw geograficznych i etnograficznych. Zaznaczyć trzeba, że to właśnie zabarwienie etiologiczne w opowiadaniach o początkach Izraela stanowiło dla wielu uczonych jeden ze sprawdzianów niehistoryczności tradycji izraelskiej. Zwłaszcza gorszono się nienaukowym, popularnym charakterem „etymologii“ biblijnych, nie doceniając ich roli jako czynnika mnemotechnicznego w ustnym przekazywaniu historii, a nade wszystko w upamiętnianiu faktów, związanych bądź z osobą, bądź z miejscem, noszącymi imię względnie nazwę, które „objaśniano“. Rozpatrując bliżej te rzekomo popularne „etymologie“, widzimy, że nie chodziło tu o jakieś dociekania językowe. Prostu do brzmienia danego imienia lub nazwy dobierano jakiś wyraz (rzeczownik lub czasownik) który niekiedy był istotnie językowo pokrewny z samym imieniem lub nazwą, ale mógł również nie mieć wcale z nimi pokrewieństwa językowego, a tylko zbliżone brzmienie (t. zw. asonacja). Kontekstem dla ta-

kiego wyrazu, lub niekiedy paru wyrazów, był zazwyczaj jakiś szczegół z referowanego wydarzenia, albo nawet krótki epizod, opisujący pewne charakterystyczne zjawisko, ważne z historycznego punktu widzenia; niekiedy mogły to być tylko słowa, wypowiedziane przez którąś z osób, występujących w danym opowiadaniu. By lepiej uprzytomnić sobie rolę tego rodzaju „etymologii“ względnie genezy imion czy nazw, zwróćmy uwagę na parę choćby przykładów. Imię Izaak (*Iischaq*) zostało odniesione, najzupełniej poprawnie z językowego punktu widzenia, do czasownika hebrajskiego *sachaq* „śmiać się“. Czasownik ten występuje we wzmiankach o śmiechu względnie uśmiechu Abrahama czy Sary, jeszcze przed narodzeniem chłopca, który miał nosić to imię; chodzi tu o uśmiech niedowierzania Abrahama i Sary, gdy usłyszeli zapowiedź Boga o mającym im się narodzić potomku w ich podeszłym wieku. Zarazem tego rodzaju „wyjaśnienie imienia“ miało na celu upamiętnienie faktu, że noszący to imię przyszedł na świat w podeszłym wieku swych rodziców, wbrew wszelkim rachubom ludzkim. Dalej: zawarcie przymierza pomiędzy Abrahamem a Abimelechem w Beer-szeba zostało upamiętnione „etymologią“ tej nazwy geograficznej w ten sposób, że w opisie tego wydarzenia podkreślono szczegół o złożeniu przysięgi („przysięgać“ — *niszba*), względnie o wybraniu przez Abrahama siedmiu (*szeba*) owiec również na znak składanej przysięgi jako aktu, towarzyszącego zawarciu przymierza; zresztą w języku hebrajskim liczebnik „siedem“ i czasownik „przysięgać“ są sobie pokrewne nie tylko pod względem etymologicznym, ale i semantycznym. Nazwy etnograficzne „Moab“ i „Ammon“ (dwa ludy Zajordania) zostały uzasadnione dłuższym epizodem, posiadającym pewien odcień sarkazmu (pochodzenie protoplastów tych narodów z kazirodczego współżycia Lota ze swymi dwiema córkami), a odzwierciedlającym ustosunkowanie się Izraelitów do tych narodów. Najbardziej może klasyczną jest „etymologia“ imienia „Mojżesz“; imię to, będące niewątpliwie zhebraizowanym wyrazem egipskim (*mosu*, *mose* „chłopiec“) „wyjaśniono“ czasownikiem hebrajskim *maszah* „ciągnąć, wyciągać“ dla upamiętnienia faktu wyratowania przez córkę faraona pozostawionego nad brzegiem rzeki niemowlęcia: *Moszeh* „wyciągnięty z wody“; jest to niezwykle kunsztowna, oparta na asonacji „etymologia“.

Jeśli chodzi o właściwości stylistyczne (forma) tradycji izraelskiej, należy tu uwzględnić przede wszystkim pewną stałość w sposobie przedstawienia wydarzeń podobnych oraz ujmowanie relacji o wydarzeniach w ramy opowieści zaczerpniętych najprawdopodobniej z lokalnego folkloru palestyńskiego.

Przykładem stałości formy opowiadań mogą być relacje o porwaniu żon patriarchów przez panujących: Sary przez faraona i króla Abimelecha (12, 11—20 i 20, 1—17), oraz Rebeki również przez Abimelecha (26, 7—11). Opowiadania te mają tak zbliżoną treść, że uważano je za powtórzenie tego samego wydarzenia z niewielkimi zmianami; tak niewielkimi, iż nawet, jeśli chodzi o porwanie Rebeki, imię króla Abimelech zostało powtórzone. Ze względu jednak na wspomnianą, charakterystyczną dla tradycji starożytnej stałość formy w przedstawianiu wydarzeń podobnych, chodzi tu niewątpliwie o trzy odrębne wydarzenia, mające przebieg podobny. Tym więcej, że, jak świadczą dokumenty z epoki patriarchów, fakty porwania żon przez panujących nie należały do rzadkości⁵⁾. Ponadto niektóre epizody z dziejów Izaaka są bardzo podobne do epizodów z życia Abrahama (np.: 21, 22 nns. i 26, 26 nns.).

Ważniejszą i bardziej skomplikowaną jest sprawa formy historycznych relacji o patriarchach, zapożyczonych z opowieści właściwych folklorowi palestyńskiemu. Mogłoby się wydawać, że tego rodzaju supozycja jest wręcz niemożliwa, ze względu na natchnienie, a stąd i na nadprzyrodzony charakter Księg św. Jednakże czyż można by wyjaśnić tak niezwykle epizody, jak: przybycie Boga w towarzystwie dwóch aniołów do Abrahama i dalszą wędrówkę tych aniołów do grzesznej Sodomy, albo jeśli chodzi o Jakuba, epizody w Betel (28, 11—22) czy w Penuel nad Jabbokiem (32, 22—32) bez uwzględnienia pewnych opowieści kanaańskich (palestyńskich), zlokalizowanych we wspomnianych miejscowościach? Należy zaznaczyć, iż nie chodzi tu o kwestionowanie obiektywnej wartości tych typowo religijnych wydarzeń, bo przecież nie można nie liczyć się z pierwiastkiem nadprzyrodzonym w dziejach patriarchów (ich bezpośrednia styczność z Bogiem); że więc chodzi tu tylko o formę, w którą relacje o tego rodzaju wydarzeniach historycznych zostały ujęte. Po usunięciu więc tego nawarstwienia folklorystycznego nie jest rzeczą trudną wyodrębnić fakty historycz-

⁵⁾ Por. A. Bea, *De Pentateucho*, Roma 1952, 81.

ne, choć mające charakter nadprzyrodzony, jak teofanię pod Hebronem (18, 1—33), katastrofalne zniszczenie Sodomy i Gomory (19, 1—29), przymierze Boga z Jakubem w Betel lub wreszcie walkę wewnętrzną Jakuba nad Jabbokiem. Oczywiście błędem byłoby uważać te i tym podobne epizody za jakąś mitologię czy też czysty folklor bez jakiegokolwiek podłoża historycznego; chodzi przecież jedynie i wyłącznie o formę, która nadawała się do zobrazowania pewnych rzeczywistych wydarzeń.

Stosując należytą interpretację tradycji izraelskiej o początkach narodu, możemy wydobyć z niej cenną treść historyczną, znajdującą swe potwierdzenie w dokumentach pisanych i niepisanych starożytnego Bliskiego Wschodu. Treść ta dotyczy: pochodzenia szczepów izraelskich, wędrówki Abrahama, najwybitniejszej w początkowym okresie dziejów Izraela postaci, z północno-zachodniej Mezopotamii do Kanaanu, pobytu w Egipcie i Kanaanie Abrahama, emigracji Jakuba, wnuka Abrahama, do Egiptu, osiedlenia się potomków Jakuba na terytorium Goszen w Egipcie (w pobliżu Awaris-Tanis, ówczesnej stolicy hyksoskiej), prześladowanie Izraelitów przez faraonów (prace przymusowe przy budowie nadgranicznych miast Pitom i Ramesses), działalność Mojżesza, wędrówka szczepów izraelskich po półwyspie Synajskim aż do ich wejścia do Zajordania.

Na podstawie materiału historycznego, zebranego przez Albright'a, można wykazać wielką wartość tradycji izraelskiej oraz naświetlić podane przez nią wydarzenia, czy wyłaniające się z jej treści zagadnienia.

Co się tyczy pochodzenia Izraelitów, znamiennej jest właściwa tradycjom nomadów genealogia przodków Abrahama, w której pod postacią koligacji rodzinnych została przedstawiona łączność preizraelskich Hebrajczyków z Aramejczykami. Problem etnicznego pochodzenia Izraelitów nie dojrzał jeszcze do zupełnego rozwiązania: nierozwiązanym jest bowiem zagadnienie stosunku Hebrajczyków do znanych z dokumentów z Nuzi (w. XV przed Chr.) i z Tell el-Amarna (w. XV—XIV) Habiru lub raczej Hapiru. Jednakże, jak to podaje Albright, łączność Hebrajczyków z Aramejczykami należałoby uznać za rzecz pewną. Na podstawie bowiem dokumentów, pochodzących ze starożytnego miasta Mari (nad środkowym Eufratem), można odtworzyć sytuację ludnościową,

jaka począwszy od w. XIV przed Chrystusem istniała zarówno w północno-zachodniej Mezopotamii, jak i na równinie, rozciągającej się na południe od Mezopotamii. Istniejące tam wówczas państewka amoryckie znajdowały się pod ustawiczną presją ze strony nieosiadłych tam jeszcze szczepów koczowniczych pochodzenia amoryckiego, hebrajskiego i aramejskiego. Miasto Harran, z którego, według tradycji izraelskiej, wyszedł Abraham do Kanaanu, było w stanie kwitnącym w w. XIX/XVIII przed Chr. W dystrykcie tego miasta zgrupowana była ludność półkoczownicza amorycka, zwłaszcza hebrajska i aramejska, która stopniowo zaczęła się przesuwac w kierunku południowym poprzez Syrię i Palestynę aż do Egiptu. Ówczesni faraonowie egipscy nie mogli sobie poradzić z tym zalewem Semitów, którego ostatnią fazą było owładnięcie północnym Egiptem ok. roku 1730 przez t. zw. Hyksosów czyli Semitów połączonych z ludnością hurrycką⁶). W ramach tego ruchu ludności semicko-hurryckiej można doskonale pomieścić opisaną przez tradycję izraelską wędrówkę Abrahama z północno-zachodniej Mezopotamii aż do Egiptu. Mówiąc o łączności pre-izraelskich Hebrajczyków z Aramejczykami, mamy tu na myśli ludność semicką, zamieszkującą równinę na południe od Mezopotamii, zwaną Paddan-Aram, a nie przybyłych około w. XII przed Chrystusem Ahlamu — ludności również semickiej, która usadowiwszy się na terytorium Aramu, przejęła język aramejski i nazwę znanych nam z Biblii Aramejczyków.

Kanaan w okresie wędrówki Abrahama, t. j. w początkach II-go tysiąclecia przed Chr., był wyludniony i, jak wykazały wykopaliska, dopiero później zaczął się zaludniać. Na początku tegoż tysiąclecia przenikają do Kanaanu Hettyci, lub raczej pre-Hettyci, mieszkający w Azji Przedniej (w wieku XVII powstaje imperium hettyckie).

Opisane przez tradycję izraelską zwyczaje prawne, stosowane przez patriarchów, odrębne od późniejszego prawodawstwa izraelskiego, znajdują swe uzasadnienie w dokumentach z północno-zachodniej Mezopotamii i są wcześniejsze od prawodawstwa babilońskiego z czasów Hammurabiego (w. XVIII przed Chr.).

Jeśli chodzi o pobyt Izraelitów w Egipcie, przedstawiony przez tradycję izraelską, okres ten najzupełniej pasuje do czasu panowa-

⁶) Por. E. Drioton J. Vandier, *Les peuples de l'Orient Méditerranéen*, Paris 1938, 278—286.

nia Hyksosów (1730—1580). Patriarcha Jakub, jako pasterz, znajduje życzliwe przyjęcie u ówczesnego faraona. Syn jego Józef, mimo swego semickiego pochodzenia, piastował wówczas od wielu lat wysoki urząd namiestnika (wezyra) Egiptu. On to za zgodą faraona osadził swego ojca i braci na urodzajnym terytorium Gosen, w pobliżu ówczesnej stolicy Awaris (Tanis), miasta założonego przez Hyksosów.

Badania archeologiczne na wschodnim pograniczu Egiptu północnego rzuciły wiele światła na tradycję izraelską, dotyczącą okresu prześladowań Izraelitów przez faraonów, dla których po wypędzeniu Hyksosów ludność semicka, pokrewna znienawidzonym okupantom, była elementem niepożądanym w północno-wschodnim Egipcie w pobliżu granicy z Negebem (południowy kraniec Palestyny), zwłaszcza w okresie walk faraonów z dynastii rodzimych: XVIII i XIX w Palestynie i Syrii. Przedstawiona przez tradycję izraelską topografia (księga Wyjścia 12, 37 i 13, 20 nn.) znalazła swe potwierdzenie w wykopaliskach. Budowane względnie fortyfikowane rękami Izraelitów miasta nadgraniczne leżały właśnie we wschodniej części Deltę nilowej, przy czym jedno z nich — Ramesses — było najprawdopodobniej identyczne z hyksoskim Awaris; na podstawie bowiem dokumentów zostało stwierdzone, że już za czasów faraonów rodzimych, w latach 1300 — 1100 miasto to nosiło nazwę Per-Ramessese.

Z zestawienia wzmianek tradycji biblijnej (m. in. o 430-letnim pobycie Izraelitów w Egipcie) z danymi z historii Egiptu możemy wyciągnąć pewny niemal wniosek co do daty wyjścia szczepów izraelskich z tego kraju ⁷⁾.

Również na podstawie materiału archeologicznego można odtworzyć sytuację, jaka istniała na półwyspie Synajskim w okresie czterdziestoletniej wędrówki Izraelitów. W szczególności, jeżeli chodzi o taki fakt, jak ustawienie przez Mojżesza węża miedzianego stwierdzono, że istotnie na wschodnim pograniczu Synaju były w tej epoce kopalnie miedzi; że spokrewnieni z Mojżeszem Madianici trudnili się wyrobem narzędzi miedzianych i dlatego jeden z odłamów tej ludności nosił nazwę „Kenici“ (kowale).

Szlak i okoliczności wędrówki szczepów izraelskich (a także i wędrówki Abrahama) po półwyspie Synajskim potwierdza histo-

⁷⁾ Por. art. Kiedy Izraelici wyszli z Egiptu, w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym“ 5 (1949) 380 ns.

ryczność tradycji izraelskiej, gdyż jest całkowicie zgodny z tym, co wiemy dzisiaj o koczowniczym trybie życia nomadów semickich (amoryckich). Mianowicie chodzi tu o nomadyzm osli (wielbłąd bowiem pojawił się w Palestynie dopiero około roku 1100). Semici ci wędrowali pieszo, osły zaś służyły głównie do transportu. Pędzono przed sobą trzody, złożone z wołów, krów, owiec i kóz. Nomadzi ci więc posuwali się powoli i, będąc zależnymi od pastwisk, nie mogli wędrować przez pustynię ani przebywać na pustyni. W wędrowkach swych musieli się więc trzymać oaz czy miejsc zaopatrzonych w wodę i paszę. Charakterystyczne w tym względzie są, podane przez tradycję izraelską, miejsca postojów, zazwyczaj w jakichś miejscach, mających roślinność i wodę.

Reasumując to, co zostało wyżej powiedziane, dochodzimy do wniosku, że nawet przy bardzo ostrożnej ocenie tradycji izraelskiej możemy z niej wydobyć wiele cennego materiału historycznego — odnośnie do najwcześniejszego okresu dziejów Izraela czyli do początków tego narodu. Tradycja ta, pomijając już jej doniosłą treść religijną, daje nam więc możliwość wglądu w okres powstawania narodu izraelskiego. Mamy tu więc daleko korzystniejszą sytuację, niż w odniesieniu do jakiegokolwiek innego narodu, którego początki osłania legenda. W momencie przejścia szczepów izraelskich z trybu życia koczowniczego do osiadłego po czterdziestoletniej wędrowce po pustyni synajskiej, proces utrwalania tradycji izraelskiej był już rozpoczęty (działalność literacka Mojżesza). Zarówno w czasie pobytu w Egipcie, jak i w czasie tej wędrowki żywymi były wspomnienia, obejmujące niewielki, jak na tradycję starożytną, okres kilkuset lat. Dzięki temu Izraelici, jak żaden inny naród, mogli sięgać pamięcią daleko wstecz, zwłaszcza że pamięć ta dotyczyła wybitnych pod względem religijnym postaci, jak Abraham.

Tradycja izraelska, najwcześniejsza, posiada więc nie tylko religijne znaczenie; jest ona zarazem jedynym źródłem do poznania najwcześniejszego okresu dziejów Izraela, skutkiem czego w zupełności zasługuje na miano historycznej.

Ks. CZESŁAW JAKUBIEC

„TU ES SACERDOS IN AETERNUM SECUNDUM ORDINEM MELCHISEDECH”

(Ps. 109.4).

Wiersz ten stanowi temat głównej części listu do Żydów (4.14—10,29) o Chrystusie jako arcykapłanie. Nim się przypatrzymy tej misji Zbawiciela, którą On miał spełnić według przepowiedni zachowanych w Pismach Starego Testamentu, odpowiemy wpierw na pytanie:

I.

SKĄD WZIĘŁA SIĘ IDEA MESJAŃSKA W RELIGII STAREGO TESTAMENTU?

Pan Jezus powołuje się na Proroków, że ich przepowiednie w Nim się ziściły (Łuk. 4,21). Prorocy przedstawiają dane im obietnice jako *ne'um Jahwe* — słowo Boże, a więc uważać należy proroctwa Starego Testamentu za objawienia. Racjoniści, nie uznający nic nadprzyrodzonego, uważają owe wypowiedzi za wymysł ludzki.

U niektórych racjonalistów daje się pod pewnym względem zauważyć nawrót do tradycji. I tak w przeciwieństwie do Wellhausen'a uważa H. Gressmann¹⁾ eschatologię izraelską, której część stanowi mesjanizm, za rzecz starej daty, istniejącą już przed niewolą babilońską, przed 8. wiekiem przed Chr. Ale jako racjonalista twierdzi on, że idea mesjańska nie wyszła z religii izraelskiej; ideę tę Izrael przejął rzekomo od mieszkańców ziemi Kanaan. Na ziemię tę działały, jak to wykazują wykopaliska, prądy kultury egipskiej i babilońskiej. Pośrednio więc musiałby Izrael według racjonalistów przejąć ideę mesjańską z Egiptu względnie z Babilonii. Co należy sądzić o przejściu wierzeń pogańskich przez religię izraelską?

Trzeba odróżnić lud izraelski od przywódców jego duchowych. Że lud izraelski ulegał wpływom pogańskim, nie ulega wątpliwości. Pisma Starego Testamentu same to potwierdzają. Ale jak zachowali się przywódcy jego duchowi? Wystarczy wskazać na wydarzenie opisane w Ex. 32,1—6. Izraelici, wyczekując u stóp góry Synaj powrotu Mojżesza, zniecierpliwieni zmusili Arona do ulania cielca złotego, może na wzór egipskiego Apisa. Nie była to jeszcze apostazja od wiary w Boga Jahwe, lud uczył tańcem religijnym symbol swego Boga. Ale

¹⁾ Der Messias 1929, str. 75.

już to zabronione było w pierwszym przykazaniu (Ex. 20,4). A co uczynił Mojżesz na widok tego gorszącego zajścia? Świętym gniewem uniesiony rzucił tablice o ziemię, cielca spalił a winowajców surowo kazał ukarać.

Jakiego zaś zapatrywania byli Prorocy w ogóle w stosunku do pogan, wynika z księgi proroka Izajasza. Już samo oglądanie się za pomocą u Egipcjan chłoszcze Prorok słowami: „*Egipt jest człowiekiem, a nie Bogiem*“ (31,3). Prorok potępia tu Izraelitów, którzy ufają w pomoc ludzką zamiast w Boga-Jahwe. Nie można więc przypuszczać, żeby Prorocy dopuścić mogli, aby do nauk przez nich głoszonych wkraść się mogły elementy pogańskie. Wszak Bóg ustanowił ich jako „*stróżów dla domu Izraela*“ (Ezech. 3,17). Słyszymy proroka Izajasza, jak się nasmiewa z bóstw babilońskich: Bel upada na kolana a Nebo się kurczy, kiedy grozi upadek miastu Babilon (46,1). Drwi sobie z praktyk magii i czarów, wchodzących w zakres religii pogańskich a uprawianych szczególnie w Babilonii (Iz. 47,12—13).

Wskazuje się na ziemię Kanaan czyli Syrię, która podlegała różnym wpływom religijnym; twierdzi się, że po wejściu Izraela w posiadanie Palestyny łatwo lud ten mógł przyswoić sobie tamtejsze pogańskie idee. Dzięki odkryciom dokonany przez Francuzów przed ostatnią wojną światową w północnej Syrii (Ras Szamra, dawn. Ugarit) zapoznał się świat naukowy z oryginalnymi mitami, jakie kursowały u pogan w ziemi Kanaan w 14. wieku przed Chr. Że mity te znane były i autorom biblijnym, o tym świadczą obrazy i zwroty językowe przejęte przez autorów księgi Joba i Izajasza²⁾. Mity te przedstawiają walki bogów; widzimy dalej, jak jedne bóstwa schodzą do podziemi, inne znowu zajmują miejsca tamtych; wszystko to jest ubóstwianiem i udramatyzowaniem zjawisk powtarzających się w przyrodzie: zmiany zimy i lata, co zresztą znane jest także w religiach starożytnych Egipcjan i Babilończyków. O postaci podobnej do Mesjasza Izraela mowy tu nie ma.

Ale wskazują racjoniści na *Egipt*, gdzie rzekomo zachowały się prorocтва o przyszłym królu-zbawicielu. Po bliższym zapoznaniu się z tekstem okazuje się, że chodzi tu o gloryfikację króla, który obejmuje rządy nowe i ma zmienić wszelkie dotychczasowe niedomagania i nieporządki ku lepszemu³⁾. W babilońskiej religii największy

²⁾ Revue Biblique t. 45 — 1937 — str. 545 nn.

³⁾ L. Dürr, Ursprung u. Ausbau d. isr. jüd. Heilands — Erwartung — Berlin 1925, str. 1 nn.

rozgłos wśród bóstw zyskał Bóg Marduk, którego uważano za „*masz-masz ilani*“ (tj. magika wśród bogów⁴⁾). Asyriolog H. Zimmern zebrał z różnych tekstów babilońskich i asyryjskich, pochodzących z różnych epok i odnoszących się do osób i rzeczy nie mających nic wspólnego z sobą, ale rzekomo przypominających motywy z chrystologii, obfity materiał i wydał go pt. „*Zum Streit um die Christusmythe*“ (Berlin 1910). Z pewnego tekstu asyryjskiego, zresztą bardzo uszkodzonego, wyczytać chciał ten sam niemiecki uczony całą *Passio Christi*. Spotkał się tu jednak z ostrą krytyką innego panbabilonisty, prof. Jensen'a⁵⁾. Sami fachowcy i z liberalnego obozu przyznają zresztą, że w literaturze starożytnego Wschodu brak eschatologii, jaką posiadają tylko Pisma St. Testamentu⁶⁾.

Chociaż nic nie przemawia za tezą racjonalistów, jakoby idea mesjańska przejęta była z religii obcych, nie wolno nam jednak zapomnieć, że pod względem rasowym i językowym Izrael pokrewny był z innymi narodami (semickimi) starożytnego Wschodu. Chcąc pewne idee religijne uprzystępnąć ludowi, trzeba je było ubrać w znane formy językowe lub w obrazy łatwo zrozumiałe. I ideę mesjańską ujęli Prorocy w odpowiednią formę językową i obrazową. Forma jednak nie jest identyczna z ideą. Dla ilustracji niech służy następujące przykłady:

Znane jest przekleństwo rzucone przez Boga na węża-szatana, który skusił prarodzciców do grzechu. Słowa „*a proch żreć będziesz po wszystkie dni żywota twego*“ (Gen. 3,14) przypominają wyrażenie w języku akadyjskim (semickim), zachowane w liście pochodzącym z Syrii (14. wiek przed Chr.) „król niech obdarzy sługę swego darami, zaś wrogowie nasi niech ...proch żrą“⁷⁾. Prochem żywią się według wyobraźni Babilończyków mieszkańcy wzgl. duchy podziemi, „krajny, z której nie ma powrotu“. Frazes używany w Babilonii „*pi-ia e-pi-ra-am ma-li-ma*“ znaczy „usta moje pełne są prochu“ czyli „bardzo źle mi się powodzi“ zachował się nawet jeszcze w języku nowoperskim „miejże proch w ustach swoich“ czyli „miejże się źle!“⁸⁾. Potępienie szatana zostało przez autora biblijnego ujęte w obraz znany i używany na Wschodzie.

⁴⁾ J. Hehn, *Sünde u. Erlösung* 1903, str. 24.

⁵⁾ *Orient. Literaturzeitung* 1924, kol. 573—580; por. W. Paulus, *Orientalia* 1928, str. 54 nn.

⁶⁾ L. Dürr l. c., str. 51.

⁷⁾ J. A. Knudtson, *Die El-Amarna-Tafeln* 1915, I. 100, 36.

⁸⁾ P. Kraus, *Altbabylonische Briefe II* — 1932 — str. 127.

Także dalsze słowa Boga mające charakter mesjański „*ono* (tj. potomstwo niewiasty) *zetrze ci głowę*“ (Gen. 3,15) przejęte są ze zwyczajów starowschodnich. Często spotykamy ten obraz oddany w rzeźbach babilońskich i asyryjskich, jak król-zwycięzca stawia nogę na głowie zwyciężonego, leżącego u stóp jego. Porównać należy Ps. 109.1: *Dixit Dominus Domino meo: Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*“⁹⁾.

I inne podobne obrazy i wyrażenia, ale i dzieje własnego narodu dostarczyły autorom biblijnym obfitego materiału dla zobrazowania idei mesjańskiej; były to, jak zobaczymy, wybitne postacie, które wykazały w życiu swym pewne cechy mesjańskie i które stały się jakby typem przyszłego Mesjasza.

Gdzie więc należy szukać genezy samej idei mesjańskiej?

„*Bóg sam przyjdzie i zbawi was*“ mówi autor księgi proroka Izajasza (35,4). Ten sam Prorok widzi cudowne dziecię (Emanuel), na którego ramionach spocznie panowanie; będzie ono księciem pokoju a pokój nie weźmie końca. Zasiądzie na tronie Dawidowym a królestwo swoje wzmocni prawem swoim i sprawiedliwością odtąd aż na wieki. A dokonano tego, mówi Prorok, gorliwością Pana Zastępów (9,6). Zbawienie więc idzie od Boga samego; Bóg jednak jest niewidzialnym, dlatego wysłał Bóg Swojego widzialnego reprezentanta, tajemniczą postać Mesjasza. Monoteizm Izraela jest źródłem idei mesjańskiej i jak tamten, tak i idea mesjańska jest objawieniem Boskim.

II.

JAKĄ MISJĘ MA MESJASZ DO SPEŁNIENIA?

„*Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*“.

Postać Melchizedecha występuje w Gen. 14. Wojska ze Wschodu napadły Palestynę i z łupem uchodzą w kierunku Damaszku. Abraham ze swoimi ludźmi puścił się w pogoń za nimi i odebrał im łup oraz ludzi, pomiędzy nimi Lota, swego krewnego, zabranych przez wroga. Po zwycięstwie wraca Abraham, a jemu naprzeciw idzie Melchizedech, król miasta Salem i „*ka pła n a j w y ż s z e g o B o g a*“. Melchizedech wielbi Boga Najwyższego, który Abrahamowi wydał nieprzyjaciół w ręce jego, i uprasza błogosławieństwa dla niego od Boga.

⁹⁾ H. Gressmann, *Altorient. Texte u. Bilder* 1909, II, ryc. 144.

Najwyższego (Gen. 14.19—20). Abraham nawiązuje do tej tytułatury „Najwyższego Boga“ utożsamia Go z swoim Bogiem, który się mu był objawił (Gen. 14.22). Ponieważ chodzi o uczczenie odniesionego przez Abrahama zwycięstwa, składa Melchizedech jako kapłan ofiarę, w tym wypadku z chleba i wina. Melchizedech występuje tu równocześnie jako król i kapłan w jednej osobie. Dla autorów biblijnych stał się on typem przyszłego Mesjasza, który w jednej osobie piastuje urząd królewski i kapłański¹⁰⁾.

Zbawiciel nasz, Jezus Chrystus, rozpoczął Swoją publiczną działalność słowami: Czyńcie pokutę, albowiem królestwo niebieskie (Boskie) zbliżyło się (Mat. 4.17). Pojęcie: „królestwo niebieskie“ było znane Żydom za czasów Chrystusa Pana z Pism St. Testamentu¹¹⁾. Pojęcie bóstwa jako króla spotykamy prawie we wszystkich semickich religiach starożytnego Wschodu¹²⁾. Najstarsza wzmianka w dzisiejszych historycznych Pismach St. Testamentu o Bogu Izraela jako „królu“ zachodzi w Ex. 15.18, w hymnie Mojżeszowym ułożonym na cześć Boga, który okazał potęgę Swoją nad faraonem: *Ja h w e j e s t k r ó l e m n a w i e k i . M a s i ę w r a ż e n i e , ż e B o g u I z r a e l a p r z y z n a n o t y t u ł „ k r ó l a “ j a k o J e m u j e d y n i e s i ę p r z y n a l e ż ą c y . A u t o r h y m n u w s p o m n i a n e g o w i e l b i b o w i e m B o g a : K t o w ś r ó d b o g ó w j e s t t a k i m , j a k T y , P a n i e ! (E x 1 5 . 1 1)*¹³⁾. Czytamy w napisach starowschodnich, jak władcy Szumerów, królowie babilońscy i asyryjscy przywłaszczali sobie tytuły, jak *lugal kiszarra* wzgl. *szar kiszszati* tj. „król wszechświata“¹⁴⁾. Tytuł „króla“ przyznaje Pismo św. Bogu Jahwe, jakby przeciwstawiając się uzurpacjom świeckich władców¹⁵⁾.

Królem będzie także Mesjasz. Już patriarcha Jakub zwiastował, że Jemu należy się berło, Jego słuchać będą narody (Gen. 49.10). Panowanie Jego jednak nie będzie podobne do władców ziemskich. Nie oprze on swoich rządów na sile i broni; nie będzie uciskać Swoich poddanych. Wzmocni tron Swoj prawem i sprawiedliwością na wieki (Iz. 9.6; Jer. 23.5 n.). Miłość i łagodność charakteryzuje tego przyszłego władcę. Będzie On dobrym pasterzem (Ez. 34.23.

¹⁰⁾ P. Heinisch, Das Buch Genesis 1930, str. 221 nn.

¹¹⁾ B. Bartmann, Das Reich Gottes — Bibl. Zeitfr. 1912, 149.

¹²⁾ Eissfeldt w Zeitschr. f. altt. Wiss. 1928, 84 nn.

¹³⁾ Eissfeldt l. c., str. 104.

¹⁴⁾ Mitt. d. Dt. Orientges. 1913, Nr. 51, str. 53. — Inschr. d. altassy. Kge. 1926 — Szamszi — Adad I., Adadmirari itd.

¹⁵⁾ Por. A. Steinmann, Jesus u. soziale Frage 1925, 80.

37,23,25). Nie na rumaku, jak władcy świeccy, ale na osłęciu jedzie król Syjonu (Zach. 9,9).

Królestwo Jego nie jest z tego świata. W jednej z wizji widzi prorok Daniel, jak do „Sędziwego“ (Boga) zbliża się na obłokach *bar'enasz*, postać podobna do „Syna człowieczego“. Jemu zostaje oddane panowanie, sława i królestwo. Jemu służyć muszą wszelkie narody. Prowadzenie Jego wiecznie trwać będzie (Dan. 7,13—14). Królestwo Boże ma zstąpić z nieba na ziemię. Bóg sam jest niewidzialnym; królestwo Jego wymaga zastępcy, reprezentanta na ziemi a nim jest właśnie „Syn człowieczy“. Prorocy starsi przedstawiali Go jako „Syna Dawidowego“. Dynastia Dawidowa przestała jednak istnieć, królestwo jej przepadło. „Syn człowieczy“ stworzy coś nowego; królestwo Jego obejmie cały świat nie tylko Izraela ¹⁶⁾.

Uniwersalne to państwo mesjańskie przedstawia Prorok Izajasz jeszcze w granicach ówczesnej geografii, mianowicie, że prowadzi drogą z Egiptu do Asyrii; Egipt i Asyria służyć będą Panu, Izrael zaś jako trzeci w tym przymierzu będzie jakoby błogosławieństwem na ziemi, bo z jego ziemi wyjdzie Mesjasz; królestwo mesjańskie ogarnie więc wszystkie narody od zachodu na wschód (Iz. 19,23 nn.). Sprawiedliwość i pokój zapanuje wtedy na ziemi, kiedy wszystkie narody przyjmą naukę Pańską (Iz. 2,2 nn.). Pokój ten będzie podobny do pokoju rajskiego (Iz. 11,6—9). Wszelki opór będzie zgnieciony (Num. 24,17). Państwa pogańskie ulegną przemocy państwa mesjańskiego, które nigdy nie zniszczy i wiecznie trwać będzie (Dan. 2,44).

Ze tylko ten uniwersalny król, Mesjasz, przynieść mógł wszelkie błogosławieństwo związane z Jego królestwem, dowodzi i następne rozważanie oparte o Pisma St. Testamentu. Wiadomo, że i u Izraela istniała instytucja królestwa, do której jednak Bóg, jak i autorowie biblijni, są zasadniczo negatywnie nastawieni. Izrael miał już dawno swoich przywódców, władców, którzy nim kierowali jak Mojżesz, Jozue, Sędziowie. Mojżesz miał wszelkie dane, być królem powierzonego mu narodu izraelskiego; a jednak nie przydano mu tego tytułu. Kiedy Sędzia Gedeon odniósł zwycięstwo nad Madianitami, Izraelici ofiarowali mu koronę królewską, którą jednak odrzucił słowami: Nie mogę być królem waszym... Pan jest królem waszym (Jud. 8,22—23). A kiedy lud izraelski domagał się od Samuela ustanowienia nad nim

¹⁶⁾ H. Junker, Untersuchungen über literar. u. exeget. Probleme des Buches Daniel 1932, str. 62.

króla ziemskiego. Bóg uważa takie żądanie jako odrzucenie samego Siebie (I Sam. 8, 7). Żądanie Izraela „*daj nam króla, żeby nad nami panował, jak to zwyczajem jest u wszystkich narodów* (I Sam. 8,5). zawiera w sobie coś, co nie da się pogodzić z jego powołaniem, bo go Bóg wyróżnił wśród innych narodów. Wkrada się coś pogańskiego między Boga a lud. Samuel przedstawia króla, którego domaga się Izrael, na wzór królów pogańskich (I Sam. 8,10 nn.). Dzieje Izraela potwierdzają to zresztą, jak się panoszyli i poganizowali królowie izraelscy i judzcy. Już pierwszy król Saul kazał wyrznąć 85 kapłanów w Nobie (I Sam. 22,18). Achab bierze sobie pogańską księżniczkę Izebel za żonę, popiera kult Baala (I Reg. 16,31) i otacza się fałszywymi, zakłamanymi prorokami (I Reg. 22). Achaz zwraca się do asyryjskiego króla Tiglatpilesara o pomoc (II Reg. 16,7), sam nie wierzy w pomoc Boga (Iz. 7,10 nn.). Król Joakim niszczy pisma Proroka Jeremiasza, zawierające słowa Boże (Jer. 36,20 nn.). Porównać należy sądy wydane przez historyków biblijnych o królach, że popierali bałwochwalstwo, nie zachowali przykazań Bożych (II Reg. 14,24. 15,9. 15,24. 16,3 itd.) i doprowadzili kraj do upadku. Negatywne nastawienie do królów widzimy także u Proroków¹⁷⁾. Bóg się gniewa, że Izrael ustanawia sobie królów i książąt bez Jego woli — czytamy u Proroka Ozeasza (8,4).

Bóg w świetle Pism St. Testamentu wcale nie jest zazdrosny o panowanie człowieka na ziemi. Wszak Bóg stworzył człowieka na Swoje podobieństwo i na wzór swój, oddaje człowiekowi panowanie nad całą przyrodą. „*Rósćcie i pomnażajcie się. Napelniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną*“ — taki program daje Pan Bóg człowiekowi już w raju przed upadkiem (Gen. 1,26 nn.). Człowiek ma panować i tworzyć kulturę na ziemi, ale ma to spełniać w ramach woli Bożej (Gen. 2,17). A kiedy człowiek zgrzeszył, nie odbiera mu Bóg tego panowania; tylko do jego zadań dochodzi nowy moment; ma odtąd panować także nad swoimi namiętnościami, jak mówi Bóg do Kaina (Gen. 4,7). Ma on prowadzić walkę ze złem, *na wzór potomka zrodzonego z niewiasty, który kiedyś zgniecie potęgę wroga ludzkości* (Gen. 3,16). Ale człowiek nie idzie po linii woli i prawa Bożego. Lamech wprowadza poligamię, zaznacza się dzikość obyczajów mimo kultury uprawianej (Gen. 4,19 nn.). Zło moralne opanowuje ludzkość coraz gwałtowniej, tak że stała się według autora biblijnego „ciałem“ czyli całkiem się zmaterializowała (Gen. 6,3). Taki element ludzki Bóg zniszczył poto-

¹⁷⁾ Revue Biblique t. 43 — 1946, str. 179 n.

pem (Gen. 6,5—7). Ale i generacja po Noem, którego Bóg zachował jako sprawiedliwego, zbacza znowu z drogi Pańskiej, jak dowodzi zachowanie się Chama (Gen. 9, 22). Bóg wybiera teraz z rodu Sema patriarchę Abrahama, jednak nie, żeby odrzucić resztę ludzkości; „*W tobie błogosławione będą wszystkie narody*“ (Gen. 12,3). Przyszłość miała wykazać, jak to stać się miało. Nikt z ludzi nie był w stanie, dokończyć takiej przemiany, żeby „*zachować drogę Pańską przez wykonanie sprawiedliwości i prawa*“ (Gen. 18,19), tylko ten, który według patriarchy Jakóba w przyszłości miał objąć panowanie nad światem (Gen. 49,10). Ma On wyjść z pokolenia Judy, które wydało szereg panujących; ale z nich tylko garstka odpowiadała ideałowi ziemskiego władcy. Wśród nich wyróżnia autor biblijny przede wszystkim *Dawida*, dlatego że po zdobyciu miasta Jeruzalem, które uczynił rezydencją swoją polityczną, sprowadził natychmiast na górę Syjon arkę przymierza i w ten sposób utworzył on i ośrodek religijny dla Izraela. Król Dawid, chociaż tak wysoko wyniesiony został przez Pana, uważa siebie tylko za sługę Jego (II Sam. 7,19). Dla autora biblijnego stał się on dlatego wzorem władcy państwa teokratycznego i według niego ocenia on królów następców w dziejach Izraela¹⁸). Ale i Dawid król nie był doskonałym władcą, jak nas pouczają Pisma św. o jego występkach. Jeżeli Prorok Natan zapewnia Dawida, że dom jego (dynastia) i królestwo jego wiecznie trwać będzie (II Sam. 7,16), to wiemy z dziejów Izraela, że dynastia Dawidowa jak i królestwo w ogóle upadły w katastrofie 587 przed Chr. Słowa Proroka odnoszą się więc do innego króla, nowego Dawida, którym będzie król uniwersalny, Mesjasz, który ma dopiero przynieść sprawiedliwość i pokój oraz dobra upragnione przez ludzkość.

Przedtem jednak spełnić musi ten król uniwersalny jeszcze misję, również powierzoną Mu przez Boga, urząd najwyższego i uniwersalnego Kapłana. „*Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*“.

Amos Prorok (5,18) jak i inni Prorocy wskazują stale na przyszły „Dzień Pański“. Izraelici wyczekiwali tego dnia jako dnia światła i jasności dla siebie; dla innych, tj. pogan, bezbożników będzie on dniem sądu i ciemności. Amos poprawia fałszywe to pojęcie o dniu Pańskim. Dzień ten będzie dla wszystkich i dla Izraelitów dniem sądu; albowiem i oni grzeszyli przeciw Panu, tym bardziej że zerwali „przymierze“,

¹⁸) M. Hoepers, Der Neue Bund bei den Propheten — 1933, str. 29.

które zawarł Pan z Izraelem na górze Synaj i tym samym wyróżnił go Bóg wśród innych narodów. Dlatego księga Proroka Izajasza rozpoczyna się wielkim, głośnym oskarżeniem narodu: Prorok zwołuje niebios i ziemię jako świadków wielkiego dzieła, którego dokonał Pan niebios i ziemi, ale i wielkiego sprzeniewierzenia się Izraela wobec swego Pana:

Jam dzieci wychował i wyniosł je wysoko,
a one mnie zdradziły...

Opuścili Pana, znieważyli Izraela Bóstwo przeświète, odwrócili się...
plecy Mu pokazali (Iz. 1,2. 4).

Przymierze, hebr. *berith*, jest to pojęcie, obraz wzięty z życia i zwyczajów panujących u ludów ówczesnego Wschodu, dla zilustrowania stosunku Boga do Swego wybranego narodu¹⁹⁾. Archiwum królów hetyckich wydało szereg pisanych paktów, które król hetycki zawarł ze swymi wasalami²⁰⁾. W paktach tych spisane są warunki, na których podstawie zawarte zostało przymierze z danym wasalem. Następnie określone są korzyści, jakie nastaną dla wasala, o ile zachowa warunki paktu, ale i kary spadające na niego, jeżeli warunków przyjętych przez niego pod przysięgą nie dotrzyma. O podobnych paktach czytamy i w literaturze babilońsko-asyryjskiej. Zerwanie przymierza nazywają dokumenty asyryjskie *hitu* (tj. „grzech“) ²¹⁾. Pod formalnym względem pakt zawarty przez Boga z narodem izraelskim za pośrednictwem Mojżesza jest podobny do wspomnianych paktów starowschodnich. Warunki stawione przez Boga zostały wypisane na dwóch tablicach, zawierających dekalog czyli X przykazań (Ex. 24,12. 32,15. 16). W dzisiejszym Pentateuchu następuje kolejno po sobie szereg przepisów, normujących życie cywilne ludu izraelskiego oraz regulujących ówczesny kult sakralny jako dalsze warunki przymierza. Następnie ogłoszone zostały korzyści i błogosławieństwa Boże, które staną się udziałem ludu, o ile zachowa on wszystkie warunki wzięte na siebie, ale i kary, nieszczęścia, jakie spadną na naród, jeżeli warunki nie będą dotrzymywane (Lev. 26). Bóg sam mówi do Mojżesza: *Kto grzeszy przeciwko Mnie, tego wykreślę z mej księgi* (tj. księgi żywota czyli że traci prawo do życia — Ex. 32,33).

Jakie surowe kary czekały przestępcy zawartego paktu według zwyczajów starowschodnich, dowodzi ceremoniał opisany w pakcie za-

¹⁹⁾ P. Karge, *Gesch. d. Bundesgedankens im A. T.* 1910, str. 255.

²⁰⁾ J. Friedrich w *Mitt. d. Vorderas. ag. Ges.* 1926 i 1930.

²¹⁾ Autora „Die peinlichen Strafen 1913, str. 6 nn.

wartym między królem asyryjskim Aszurnirari a Mati'ilu, księciem państewka położonego w północnej Syrii. Zabito kozła i ucięto mu głowę. Tekst tę symbolikę tak wyjaśnia: Głowa ta nie jest głową kozła, ale głową Mati'ilu, głową synów jego, dygnitarzy i ludzi kraju jego. Co się dzieje na kozle przy zawarciu paktu, tego dokona się na Mati'ilu, jeżeli zgrzeszy przeciw przysięgom złożonym w pakcie²²⁾.

Jak rzeczywiście karano przestępców, którzy zerwali przymierze, przedstawiają nam kroniki i rzeźby starowschodnie: jak im ucinano głowy, jak ich wieszano, zdzierano skórę przy żywym ciele itd.

Przy zawarciu przymierza Boga z Izraelem Mojżesz postąpił według ceremoniału opisanego w Ex. 24. Najpierw złożono ofiarę całopalną i zapokojną. Krwią ofiarowanego zwierzęcia pokropił następnie Mojżesz ołtarz, potem lud zgromadzony mówiąc:

„To jest krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich przykazań“ (Ex. 24,8).

Ponieważ Izrael nie dotrzymał nałożonych nań zobowiązań czyli warunków przymierza, grożą mu Prorocy dniem sądu Pańskiego. Dopiero po surowej pokucie Bóg zawrze z ludem *„nowe przymierze“* (Jer. 31,31).

Była jednak możność przebłagania Boga za popełnione przestępstwa, na co wskazuje tzw. dzień Pojednania — *jom hakkipurim* (Lev. 23,27 nn.). W dniu tym ofiarował arcykapłan najpierw cielca, na którego kładł ręce, wyznając przytem grzechy swoje, domu swego i kapłanów. Oprócz tego sprowadzono na ten obrzęd jeszcze dwa kozły, z których jednego zabijano a krwią jego skrapiano miejsce Najświętsze w świątyni; zaś na drugiego kozła kładł arcykapłan ręce, wyznając grzechy całego narodu, i kazał go potem wypędzić na pustynię. Drugi kozioł miał symbolizować dokonane oczyszczenie z winy. Właściwie miały się odbyć obie ceremonie na jednym zwierzęciu, tak ofiarowanie czyli przebłaganie, jak i oczyszczenie z winy jako skutek dokonanej ofiary; ponieważ nie dało się to uwidocznić w jednym akcie, rozłożono symbolikę na dwa akty²³⁾.

Oczywiście jest to tylko symbolika, albowiem krew zwierzęca nie jest w stanie przebłagać Boga za winy ludzkie (Hebr. 10,1.11.)²⁴⁾. Właściwie winien człowiek sam oddać swoje życie albo winien się ktoś bę-

²²⁾ P. Karge l. c., str. 239.

²³⁾ S. Landesdorfer w *Alltest*. Abhandl. 1924, str. 14.

²⁴⁾ P. Heinisch, *Theologie des A. T.* 1940, str. 198.

dący bez winy ofiarować za lud grzeszny. Według Ex. 32,32 ofiaruje Mojżesz, stojący na czele ludu, swoje życie za tych, co zgrzeszyli przeciw Panu, przeciw Jego przymierzcu, tańcząc przed cielcem. Bóg chce lud wytracić za ten czyn, Mojżesz atoli prosi o przebaczenie dla ludu. „Jeżeli nie, to wykreśl raczej mnie z księgi“ (tj. żywota). Bóg dał się tym razem przebłagać. Ale i Mojżesz nie był zupełnie doskonałym; kilkakrotnie przypomina mu Bóg, że nie obronił należycie chwały Bożej (Deut. 32,5); dlatego nie pozwolił mu Pan wejść do ziemi obiecanej.

Przebłagania Boga za grzechy Izraela i całej ludzkości dokonać mógł tylko jeden, najdoskonalszy „Sługa Boży“ (*Ebed Jahve*), ten któremu Bóg powierzył był królestwo nad światem, król uniwersalny, Mesjasz.

O „Słudze“ tym mówi Prorok w tak zwanych 4 pieśniach o Ebed Jahve, których autorstwo tradycja przypisuje Izajaszowi. Przedstawia on w nich powołanie tego „Sługi“, jego działalność jako Proroka i jako arcykapłana, który ofiaruje siebie za grzechy ludzkie.

„*Jahwe powołał mnie od łona matki*“ (49,1) — mówi ten sługa o sobie. Spełnić się to miało na samym Zbawicielu, kiedy Archanioł Gabriel rzekł do Panny Marii: „*Oto poczniesz i porodzisz Syna*“ (Łuk. 1,31). Jahwe nazywa go „*wybrańcem*“ Swoim, „*który mu się podobą*“ (42,1); przypomina nam to słowa ogłoszone z nieba w chwili chrztu Pana Jezusa: „*Tyś jest Syn mój miły, w którym mam upodobanie*“ (Łuk. 3,22). „Sługą Pańskim“ jest zwany (42,1); nie inaczej mówi o sobie Zbawiciel, że Syn człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć (Mat. 20,28). Na tego Sługę złożył Pan Swego Ducha (42,1), co faktycznie stało się, kiedy nad Zbawicielem w czasie chrztu unosił się Duch Boży w postaci gołębicy (Mat. 4,16).

Chcąc scharakteryzować działalność Chrystusa, przytacza św. ewangelista Mateusz (12,17 nn.) słowa Proroka Izajasza o Słudze Pańskim, że „*nie będzie on wołał i nie będzie głośnym na ulicy; trzciny nadłamanej nie połamie*“ (42,2—3). Z ewangelii św. wiemy, jak P. Jezus po dokonanej cudzie zabraniał opowiadania o tym (Mk. 6,43); ową „trzcina“ to chorzy, których Jezus uzdrawiał, to grzesznicy, którym okazał miłosierdzie Swoje. „*Będzie on światłem dla pogan*“ — mówi dalej Prorok (42,6) a świątobliwy Symeon biorąc Dziecię Jezus na swe ramiona, wielbi Boga za szczęście, że może oglądać to „światło dla oświecenia pogan“ (Łuk. 2,32).

Ten sam „Sługa Pański“ żali się, że daremnie się mozolił, na daremno zużył swe siły (Iz. 49,4), co powtórzyć miał później sam Zbawiciel słowami: *Jeruzalem, Jeruzalem, jak często chciałem zgromadzić dzieci twe..., ale nie chciałość!* (Mat. 23,37).

Zapowiedziane przez Proroka Jeremiasza (31,31) „nowe przymierze“ ma zrealizować Ebed Jahwe według Izajasza (42,6. 49,8) jako „berith'am“ tj. pośredniczący przy zawarciu przymierza z ludem. Prócz Mojżesza znany nam jest tylko Chrystus jako pośrednik między Bogiem a ludem. Jak pierwsze przymierze zawarte zostało krwią, tak nowe przymierze powstanie przez przelanie krwi Chrystusowej: *To jest krew moja nowego testamentu* (Mat. 26,28, Mk. 14,24). W jaki sposób się to dokona, opowiada Ebed Jahwe u Proroka (50,6): *Plecy moje podałem bijącym a policzki moje szarpiącym; twarzy mojej nie zakryłem przed obelżeniem i plwaniem.* P. Jezus powołuje się na te słowa prorocze zapowiadając Swoją mękę: *Oto idziemy do Jeruzalem, aby się spełniło co napisano przez Proroków o Synu człowieczym: Będzie wydan poganom i wzgardzony, spoiniewierany, oplwany* (Łuk. 18,31 n.). Scenę u Piłata z pamiętnym „*Ecce Homo!*“ (Jan 19,5) przypomina nam opis Ebed Jahwe u Proroka „*nie ma kształtu ani piękności, wzgardzonym jest i mężem boleści*“ (52,14 b. 53,2. 3).

Prorok ogłasza również przyczynę tych cierpień, że chodzi o zastępcze zadośćuczynienie Bogu za winy ludzkości: „*zraniony jest dla nieprawości naszych; Jahwe złożył nań winę nas wszystkich*“ (53,4—6. 8. 10. 12). Tak mówi i Zbawiciel o Sobie: *Przyszedł Syn człowieczy, aby służyć i życie Swoje dać jako okup za wielu* (Mat. 20,28). Św. Jan Chrzcielca wskazując na Jezusa jako „*Baranka Bożego, który gładzi grzechy świata*“ (Jan 1,29), użył tu obrazu, który odnosi Prorok Izajasz do „Ebed Jahwe“: „*jak jagnię, gdy się je prowadzi na zabicie, nie otworzył ust swoich, jako owca, którą przed strzyżącymi ją zamilknie...*“²⁵).

Postać ta jest dla wielu krytyków-niekatolików problemem, podobnie jak była ona dla podskarbiego królowej etiopskiej, o czym piszą Dzieje Apostolskie (8,34). I on nie wiedział, o kim Prorok tu mówi, czy o sobie czy o kim innym. Dopiero diakon Filip objaśnił go, że mowa tu o Chrystusie, po czym ów proselyta przyjął chrzest św. „Ebed Jahwe“ nie można uważać za collectivum, jakoby chodziło tu o lud żydowski, którego Prorok również nazywa „sługą Bożym“; albo-

²⁵) J. Fischer w *Alltestam. Abhandl.* t. VIII 1922, str. 81 nn.

wiem Izrael różni się istotnie od Ebed Jahwe przedstawionego w Pieśniach. Izrael bowiem jest grzesznym, nieposłusznym, cierpi przymusowo, jest niecierpliwym, wątpliwy, rozpacza, cierpi za własne grzechy — tak Prorok Izraela przedstawia. Zupełnie inne cechy nosi Ebed Jahwe w Pieśniach²⁶). Ebed ten przewyższa wszystkich, których Bóg dotąd powołał do wykonania Jego zamiarów. Przewyższa on Mojżesza, pośrednika między Bogiem a Izraelem; bo ten głosił Torę tylko małemu wybranemu ludowi; Ebed Jahwe natomiast ma zadanie szersze i większe, ma być pośrednikiem między Bogiem a ludzkością w ogóle. Jahwe mówi do Ebed Jahwe: „*Za mało to, że jesteś mi sługą, aby... ocalonych z Izraela sprowadzić z powrotem; uczynię cię światłem pogan, żebyś był Mi pośrednikiem zbawienia aż na krańce ziemi*“ (Iz. 49,6). Nikt z ludzi nie jest bez winy. „*Wszyscyśmy błędzili jak owce; każdy zeszedł z drogi bożej*“ (Iz. 53,6). Tylko na niego mógł Bóg złożyć winę naszą. I Mojżesz nie był wolny od winy, jak mu Bóg kilkakrotnie przypomniał (Deut. 32,51. Num. 20,12. 27,14). Nie wśród postaci wchodzących w zakres dziejów Izraela szukać należy Ebed Jahwe scharakteryzowanego przez Proroka, jak to czyni np. E. Sellin, który, jak sam przyznaje, w ciągu 40 lat pracy naukowej nad St. Testamentem zmieniał cztery razy swoje poglądy co do postaci Ebed Jahwe²⁷).

Prorok mówi dalej, że cierpienia i śmierć „Sługi Pana“ mają służyć ku naszemu uzdrowieniu, zbawieniu. Zaslugę tę wynagrodzi mu to, że „*ogłądać będzie potomstwo, będzie żył długo a plan Boży (zbawienie) będzie przez rękę jego miał powodzenie*“ (Iz. 53,10). Liczne potomstwo i długie życie było ideałem nie tylko każdego Izraelity, ale i innych ludów, jak to potwierdzają liczne napisy starowschodnie. Nie byłoby to więc żadne nadzwyczajne wynagrodzenie dla Ebed Jahwe za jego cierpienia i śmierć, którą zwyciężył przez Swoje zmartwychwstanie, chociaż o tym w tekście nic nie czytamy. Wynagrodzenie więc odnosi się do potomstwa w znaczeniu duchowym. Nie o osobistą nagrodę chodzi, nie o potomstwo osobiste, ale o korzyść wynikającą z ofiary przebłagalnej. Winowajcy usprawiedliwieni staną się uczniami Boga Jahwe i będą zaliczeni mu jako potomstwo. Będzie żył długo, będzie on świadkiem dzieła przez niego dokonanego i na zawsze trwającego. Łaska Boża, którą on przez pośrednictwo uzyskał i ją rozdziela, nie ustanie. Tak to przyszły Ebed Jahwe miał przypieczętować własną krwią przymierze Nowego Zakonu, które objąć ma całą ludzkość

²⁶) J. Fischer l. c., 15 nn.

²⁷) Zeitschr. f. alttest. Wiss. 1937, str. 177 nn.

w przeciwieństwie do przymierza Starego Zakonu, które zawarł był Bóg tylko z ludem izraelskim (Ex. 24,8).

Temu Ebed Jahwe u Izajasza odpowiada postać przedstawiona w Ps. 22(21), rozpoczynającym się od słów: *Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti? „Robakiem jestem, nie człowiekiem, wstretłem dla ludzi, wzgardzony przez pospólstwo“*. Słowa te i inne obrazy w Psalmie zawarte przypominają cierpienia Sługi Pańskiego u Izajasza. Obie postacie odnoszą się z pełnym zaufaniem do Pana. Nuta radosna o wynagrodzeniu Sługi i nawróceniu ludzkości kończy również pieśń Psalmisty. *„Wspomną i nawrócą się do Pana wsze krańce ziemi; stać przed nim się będą wszystkie plemiona pogańskie“* (w. 28). *„Potomstwo (moje) niech Mu służy; niech głosi Panu pokolenie, co przyjdzie, a niech sławi Jego sprawiedliwość ludowi, który się narodzi, że Jahwe to uczynił“* (ww. 32—33). Dzięki temu, że żyć będzie, zapobiegnie on niebezpieczeństwu, żeby prawdziwa wiara w Boga uległa zaginięciu. Sam przyczyni się do rozszerzenia królestwa Bożego; gdyż nowinę o ocaleniu rozgłaszać będzie i wśród pogan²⁸⁾.

Św. Jan w swej Apokalipsie (r. 21) przedstawia święte miasto Jerozalem, jak zstępuje z nieba. Widzi on dalej rzekę wody żywej, błyszczącej jak kryształ, która wychodzi od tronu Boga i Baranka; po obu stronach rzeki las żywota z owocami²⁹⁾. Obraz ten zapożyczył św. Ewangelista z księgi Proroka Ezechiela (47,1—12). Prorok według wizji opisuje, jak pod progiem świątyni jerozolimskiej wytryska woda, przybiera i staje się rzeką płynącą w kierunku wschodnim ku Morzu Martwemu i uzdrowia jego wody. Nad wodami widać różne drzewa z owocem. Prorocy St. Testamentu, malując błogosławieństwo, które spłynie na ludzkość w czasach mesjańskich, sięgają do opisu rajy w księdze Genesis, gdzie również mowa o rzece i wodach i drzewach³⁰⁾. Od tronu Boga i Baranka wychodzą wody żywota, od Boga i Zbawiciela, przedstawionego przez Proroka pod obrazem Baranka, który oddał życie swoje dla naszego zbawienia.

Katowice

Ks. JÓZEF JELITO

²⁸⁾ H. Herkenne, Das Buch der Psalmen 1936, str. 104 nn.

²⁹⁾ P. Allo, L'Apocalypse 1933, str. 353.

³⁰⁾ J. Herrmann, Ezechiel 1924, str. 295; H. Gressmann, Der Messias 1929, str. 180.

WIADOMOŚCI I UWAGI

OGÓLNA REFORMA LITURGICZNA

Numer paryskiego dwutygodnika katolickiego pt. „La Documentation Catholique“ z dnia 27 sierpnia 1950 r. zamieszcza ciekawy artykuł ks. A. Bugnini'ego, misjonarza, na temat przygotowujących się zmian liturgicznych w Kościele. Artykuł ten pojawił się po raz pierwszy w streszczeniu w przeglądzie „Ephemerides liturgicae“ w roku 1949 (str. 166—184) i zyskał niebawem — tak dzięki sławie, jaką się cieszy ów przegląd, jak i dzięki przedmiotowi, o którym traktował — wielki rozgłos w kołach liturgicznych różnych krajów. Nie brak podstaw, by uważać go za upoważnionego interpretatora „mentis romanae“ w sprawach obchodzących żywo wszystkich katolików a szczególnie kler. Podstawy te wydają się jeszcze solidniejsze, gdy się zwróci uwagę na fakt, że oparty jest na wypowiedziach ludzi kompetentnych uzyskanych drogą ankiety ogłoszonej w marcu 1949 r. przez ks. Bugnini'ego. Ankieta ta — to dokument zawierający myśl całego świata rzymskiego odnośnie kwestii reformy liturgicznej.

Postaramy się zreferować główne myśli tego artykułu; pomijając drobne wnikiwanie w szczegóły.

„Ogłoszenie nowego psalterza przetłumaczonego w 1945 r. z języka hebrajskiego — czytamy na wstępie — stało się powodem powstania wielu projektów i badań nad reformą brewiarza. Najślynniejszym w tej dziedzinie jest dziełko kardynała Nasali Rocca di Cornegliano, arcybiskupa Bolonii, którego drugie wydanie ukazało się już w 1946 r. pod tytułem „De Breviario Romano et Calendario eiusdem Breviarii reformando“. Projekt reformy party osobowością poważnego autora zdobywa niemały rozgłos.

Oto główne postulaty kardynała:

- 1) Ograniczyć możliwie jak najbardziej festa duplicita i duplicita maius, a semiduplicita znieść za wyjątkiem dni w oktawie wielkich uroczystości.
- 2) Zarezerwować festa duplicita dla tych świętych, których działalność rozciąga się na cały Kościół, a więc doktorów, ojców Kościoła, papieży, patronów dzieła powszechnego za dekretem autentycznym Najwyższego Pasterza, fundatorów zakonów rozpowszechnionych w całym Kościele albo twórców reguły i świętych wymienionych w Kanonie Mszy św.
- 3) Znieść responsoria z Matutinum, Tercji, Sexty i Nony. Znieść antyfony, albo ograniczyć je do jednej jak w czasie wielkanocnym.
- 4) Znieść, i to w całym Kościele, te święta, które nie mają nic wspólnego z cyklem roku liturgicznego, mającym przypominać zdarzenia z życia, czyny i dzieła Pana naszego Jezusa Chrystusa, Najśw. Marii Panny oraz rocznice świętych.

Referendum

Na początku 1948 r. dykcja „Ephemerides liturgicae“ wyraziła życzenie, aby reformę rozpoczętą kiedyś przez Piusa X kontynuować i doprowadzić do końca według programu uznanego przez papieża. Były bowiem oznaki,

dające rękojmię nadziei, iż prace podjęte w kierunku odciążenia aparatu liturgicznego zostaną podjęte na nowo. Do oznak tych należy odnieść niewątpliwie oddanie do użytku powszechnego nowego tłumaczenia psalterza. Powzięte reformy byłyby kierowane w pierwszym rzędzie myślą pozytywniejszego dostosowania liturgii do konkretnych warunków i wymagań obecnej doby. Dlatego w konferencji zorganizowanej przez dyrekcję wzięli udział przedstawiciele różnych kategorii kleru. A więc: profesorowie uniwersytetów, profesorowie seminariów, duszpasterze, dyrektorzy stowarzyszeń, członkowie zakonów i zgromadzeń, misjonarze itd. Odpowiedzi, jakie nadesłano, były różne, liczne i nieraz bardzo ważne. Od ściśle konserwatywnych do najbardziej postępowych. Wśród nich nie brakło także poza ramy kwestionariusza wychodzących, obszernych rozpraw. Autor artykułu postawił sobie jako cel zrobienie z tego wszystkiego możliwie najkrótszej lecz dokładnej syntezy, sformułowanie ogólnych wniosków i wreszcie określenie swego stanowiska i swych zapatrywań w tej kwestii. Ze względu na rozległość tematu omawiamy tym razem tylko reformę ogólną i reformę brewiarza, obiecując swe spostrzeżenia co do innych ksiąg liturgicznych podać w przyszłości.

Idea reformy

Zdaniem autora każda reforma szczegółowa, cząstkowa, nie przyniosła odpowiednich i pożądaných rezultatów. Tu chodzi o reformę generalną. Objąć ona musi nie tylko Breviarz i Mszał, ale i Rytuał i Pontyfikał i rok liturgiczny. Reforma podjęta przez Piusa X również była tak pomyślana, by stopniowo można było dojść do reformy ogólnej. Zresztą problemy, o których wówczas nie wiele mówiono, jako o czymś dalekim i trudnym do przewidzenia, dziś stały się najoczywistszą rzeczywistością, a warunki, o których nie słyszano zgoła, są dziś udziałem większości duszpasterzy. Czyż można by było nie wziąć tego pod uwagę? Wszak równałoby się to skazaniu liturgii — tej żywej modlitwy Kościoła — na jałowieństwo i przekształcanie się w martwy, coraz mniej zrozumiały, archaizm. Tylko reforma ogólna może zatem być brana dziś pod uwagę. Inaczej nie uwolnimy się od braków, zawitości, skrótceń i tego wszystkiego, co utrudni przyjęcie zreformowanej cząstkowo gałęzi liturgicznej.

Zasady

Chodzi głównie o dokładne i jasne zasady, o ile reforma ma być organiczną, logiczną i trwałą. Jak jednak pogodzić prostotę z tym, co przekazała nam tradycja, a co wcale prostym i jasnym nie jest? Jeden ze współpracowników podaje takie rozwiązanie:

„a) *T e z a*. *Melior est conditio possidentis*. Pierwszeństwo przyznaje się temu, co już istnieje, tzn. tradycji, którą należy uważać za dobrą a nie starać się wykazywać, że jest złą, lub przynajmniej mało użyteczną.

b) *A m t y t e z a*. Trzeba się wzorować na krótkości i prostocie Modlitwy Pańskiej.

c) *S y n t e z a*. Zatem należy czynić rzecz jedną a nie zapominać o drugiej, tj. zachować tradycję a równocześnie nie lękać się uproszczenia“.

Niektórzy pojmują reformę jako powrót do pierwotnej tradycji z wykluczeniem wszelkiej prywatnej dewocji jako naleciałości późniejszej.

Przeciwno tym, którzy domagają się poprzedzenia ogólnej reformy „metodyczną kodyfikacją” autor zaznacza, że w początkowym stadium rubryka postępuje za tekstem a nie przeciwnie, i że zasad nie należy na razie mnożyć, ile raczej dbać o ich zwięzłość i jasność, a wtedy można będzie stopniowo dodawać nowe rubryki, które automatycznie staną się integralną częścią „kodyfikacji metodycznej”.

Hierarchia święt

Słyszcy się ogólne narzekanie, że gradacja święt tak, jak ona się dziś przedstawia, jest zbyt skomplikowana i drobiazgowa. Jak zatem dojść do realnego i definitywnego uproszczenia? Czy wystarczy ograniczyć tylko duplicita, a semiduplicita, nie mające w praktyce żadnego znaczenia oprócz zbyt ciężkiego obciążania normalnego ferialnego officium przez lekcje i procesy w Prymie, znieść, sprowadzając te święta do rytu prostego? Zdaje się, że to nie rozwiązuje jeszcze problemu. Do jego całkowitego rozwiązania mało jest stwierdzić, że dzisiejsza hierarchia jest zbyt przesadna i sztuczna; trzeba stworzyć hierarchię święt nową, opartą o solidne podstawy istotnych cech liturgii, teologii i historii Kościoła.

Oto jej schemat:

- 1) Wielkie święta odkupienia.
- 2) Inne święta Zbawiciela i niedziele.
- 3) Święta Matki Zbawiciela.
- 4) Święta aniołów i tzw. „bliskich” Zbawiciela (Joachim i Anna, Jan Chrzciciel, Józef, Marta i Maria, Szczepan i apostołowie).
- 5) Święci podzieleni na kategorie wg charakteru ich osobistej świętości i wpływu, jaki wywarli na założenie lub rozwój Kościoła.

Tak więc 19 klas dzisiejszych dałoby się sprowadzić do siedmiu czy ośmiu, z uwzględnieniem potrzebnych podpodziałów.

Kalendarz

Jest to jeden z punktów, które autor omawia bardzo obszernie w stosunku do całości artykułu. Postaramy się zreferować go krótko, jako część obchodzącą bardziej specjalistów niż ogół.

Napewno bardziej odpowiada założeniom istotnym liturgii kierunek domagający się oparcia całego życia religijnego na cyklu roku kościelnego, aniżeli na luźno związanych ze sobą uroczystościach ku czci tego czy innego świętego. Stąd też odczuwa się potrzebę pozostawienia pierwszeństwa proprium de tempore nad proprium de sanctis. Szczegółowo rzecz przedstawia się następująco: Przydałaby się osobna prefacja na Adwent. Następnie w samym Adwencie, a szczególnie w tygodniu poprzedzającym bezpośrednio Boże Narodzenie (17—25 grudnia) wykluczyć by trzeba wszystkie komemoracje i święta (np. św. Tomasza Ap., który mógłby być przeniesiony wg tradycji syro-malabarskiej na dzień 5 lipca). Dalej, zachować zgodność w cyklu Bożonarodzeniowym między następstwami wydarzeń i kalendarzem liturgicznym a oktawę poświęć wyłącznie pamięci tajemnicy Wcielenia.

Gdy chodzi o Wielkanoc, zdania są podzielone. Jedni obstają za sposobem obchodzenia dzisiejszym, określając ruchomość tego święta jako jeden z najcenniejszych elementów poezji wśród monotonii życia i dodają, że obranie stałej daty naruszyłoby tradycyjną rachubę miesięczną czasu i regularne następstwo 7 dni tygodnia. Inni są skłonni przyjąć datę stałą lub obchodzić Wielkanoc w pierwszą niedzielę kwietnia. Obiecuja sobie przy tym znaczne korzyści we wszystkich dziedzinach życia czynnego i modlitwy.

Przy uroczystości Zielonych Świąt autor notuje zdanie, by powrócić do bardzo starej tradycji i zamknąć czas wielkanocny pięćdziesiątym dniem tzn. pierwszą niedzielą Zielonych Świąt.

Nadto zaznacza się ogólna tendencja odciążenia *proprium de sanctis*. Jak to zrobić? Oto rozwiązanie podane przez jednego z korespondentów: „Trzeba sprowadzić do rytu prostego wszystkie uroczystości świętych, dla których nie istnieje żadna racja lokalna dopuszczająca większą uroczystość. Motywy czystej dewocji są niedopuszczalne. Pod uwagę winny być brane jedynie narodziny świętego, miejsce, gdzie żył, jego grobowiec lub rzeczywista obecność relikwii. Święta uproszczone nie powinny mieć swego *proprium*. Jedynie święta bardzo uroczyste mogą mieć *officium* o dziewięciu lekcjach i ryt zdwojony. Święto własnego patrona miejsca, apostołów i wielkich świętych Kościoła powszechnego winny być obchodzone według rytu zdwojonego większego, albo drugiej klasy. Pierwsza klasa, zwłaszcza z oktawą, musi być b. rzadką“.

Dla świętych drugorzędnych można utworzyć kilka grup, odpowiadających charakterowi ich świętości i obchodzić ich pamiątkę pod wspólnym tytułem święta zbiorowego (np. świętych papieży, patriarchów i proroków itp.). Niektórych świętych można by ułożyć parzyście (np. św. Tomasz Becket i św. Stanisław, św. Afanazyj i św. Hilary z Poitiers, św. Albert W. i św. Bonawentura, św. Jan Boży i św. Kamil z Lellis).

Są jeszcze propozycje dotyczące wprowadzenia imienia św. Józefa do Kanonu i do „Confiteor“ oraz całkowitej reorganizacji „*commune sanctorum*“, gdyż talkie np. „*commune confessorum non pont.*“ służy za przytulisko najróżnorodniejszym świętym, jak kapłanom, zakonnikom i laikom, młodym i starym, ze wszystkich zakonów i stanów -- tak, że faktycznie sama formuła stała się abstrakcyjna i bezduszna.

Cóż można powiedzieć o tych zdaniach? — pyta autor i odpowiada, iż bezsprzecznie mają one dużo cech dobrych i że ze znajomością przedmiotu ujmują problemy z punktu konkretnego. Wyczuwa się, że autor jest zwolennikiem tego kierunku, który obrała komisja Papieża Piusa V.

Brewiarz

Wszystkie dotychczasowe reformy liturgiczne, przyznaje autor, brały swój początek z Brewiarza, dokoła niego grupowały swe zainteresowania i stałe dążyły do jego uproszczenia, skrócenia, odciążenia — nigdy zaś do pomnożenia jego zawartości. Stąd i dziś w propozycjach zmiany rytmu godzin brewiarzowych tak ci, którzy wychodzą z założenia, że kler dzisiejszy to w większości duszpasterze dźwigający z powodu braku kapłanów nadmier-

ne nieraz ciężary na swych barkach, jak i ci, którzy twierdzą, iż sam nawet organizm współczesnego człowieka jest znacznie słabszy niż w przeszłości. żyje się bowiem w ustawicznym napięciu nerwowym — tak więc jedni jak i drudzy wołają o konieczne ich zdaniem odciążenie Breviarza i lepsze, przystosowane do warunków, rozłożenie godzin kanonicznych. Np. na rano i wieczór można by rozdzielić całość, taki jest bowiem normalny rytm życia a dostosowanie doń modlitwy brewiarzowej mogłoby z niej naprawdę uczynić centrum pobożności kapłańskiej. Jeśliby się zapomniało tu o uwagach natury społecznej i duchowej, Breviarz, wnioskuje projektodawcy, stawałby się coraz cięższym dla kapłanów obarczonych odpowiedzialnym urzędem duszpasterstwa a odmawianie tego stosu godzin, mające swój wyraz i treść jedynie w klasztorach, narażałoby święte officium na nieżywołność przy równoczesnym pozbawieniu korzyści duchowych kleru.

Inni, przeciwnie, pojmują reformę nie w duchu ilościowego pomniejszenia, lecz raczej w duchu lepszej równowagi w ciągu roku, tygodnia i dnia. Opowiadają się oni ponadto za zachowaniem charakteru chóralnego, by nie stawiać przeszkód ruchowi, jaki się tu i ówdzie krzewi, dążąc do stworzenia pewnej wspólnoty życia kleru. Modlitwa w takich kongregacjach byłaby wspólna, oparta ściśle na recytacji chóralnej.

Jeszcze inni wreszcie, chcąc uszanować odbicie wielowiekowej tradycji w Breviarzu, nie pozwoliliby w niczym naruszyć jego części integralnych — proszą natomiast o uproszczenie fantastycznie skomplikowanych dziś rubryk i ożywienie go przez własne lekcje, homilie i hymny na każde święto, gdyż commune, jak słusznie twierdzą, jest skamieniałe i bezduszne z powodu swej częstotliwości.

Breviarz winien być książką do nabożeństwa; krótki, łatwy i treściwy spełni on łatwiej swe zadanie. Stanie się dosłownie wytchnieniem w pracy i wzniesieniem myśli ku Bogu, miasto być nieraz męczącym ciężarem.

Psalmodia

„Psalterz stanowi podstawę modlitwy liturgicznej. Brak zrozumienia pewnych jego części jest do ostatnich czasów największą trudnością na drodze pobożności“. Dlatego z ogólnym zadowoleniem i powszechną satysfakcją bierze się do ręki nowy psalterz. „Lecz stary proboszcz niepokoi się na myśl, mówi autor, że pewnego dnia zabroni mu się posługiwania starym psalterzem; zna bowiem na pamięć niemal wszystkie psalmy co daje mu możność mówienia ich z pamięci“. Niezrozumiałość, jak stąd wynika, nie wyczerpuje wszystkich problemów dotyczących się psalterza. Są jeszcze głosy, które wołają o zredukowanie codziennego „pensum“. Wśród nich każdy niemal pojmuje to na swój sposób. Jedni chcą mieć w Matutinum tylko trzy psalmy i lekcje jak w oktawie Wielkanocy i Zielonych Świątek. „Te Deum“ rezerwują jedynie dla większych uroczystości. Inni pragną zachować tygodniową recytację psalterza tylko największe święta stawiając poza stałym schematem. Umieścić obok psalmów tytuły — radzą inni — i kilka słów wyjaśnienia; lub: dla Laudów przywrócić schemat używany przed Piusem X; albo: symbol św. Atanazego podzielić na części jak psalmy z niedzieli; psalm 118 zarezerwować

li tylko dla niedzieli czy też i dla świąt biorących psalmy do tzw. małych horek z niedzieli, zająć się ugrupowaniem na nowo psalmów 41 i 42 — oto różnorodne projekty i pytania.

Zaznaczyć trzeba, że wielu jest takich, którzy najskuteczniejszy środek uproszczenia officium divinum widzą w rozłożeniu psalterza na 2 tygodnie. Idea nie jest w zasadzie nowością, bowiem ryt ambrozjański zna już od dawna psalterz podzielony w ten właśnie sposób. Czy propozycja jednak, pytamy, poza tym, że jest dość ponętna, posiada jeszcze inne walory? Zdaniem autora tak. Między innymi ten, że zerwanie z czcigodną skąd inąd i piękną rzymską tradycją byłoby obficie nagrodzone, gdyby projekt został zrealizowany. Korzyści odczuwałiby niewątpliwie najwięcej przemęczeni pracą duszpasterze.

Antyfony

Antyfony łączą się ściśle z psalmami. Zasadnicze postulaty dotyczące antyfon da się zamknąć w następujących kilku punktach:

- 1) Aby przed i po psalmie były odmawiane zawsze w całości.
- 2) Dać antyfony w lepszym wyborze tak, aby oddawały sens psalmu, dla którego, winny zastępować tytuł, być jego streszczeniem. Gdyby były wzięte z Nowego Testamentu, stawiałyby psalm w świetle odkupienia.
- 3) Znieść „alleluja” pewnych antyfon, których treść z nim nie harmonizuje (np. „Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena. Alleluja, Alleluja” — z II niedzieli p. Wielkanocy).
- 4) Zwrócić uwagę na ugrupowanie antyfon w officium o Matce Boskiej Różańcowej.

Lekcje

Lekcje to obok psalterza drugi z kolei co do ważności punkt brewiarza. Za dobry znak uważa autor fakt, iż są głosy domagające się podniesienia jakości ich i powiększenia objętościowego. Lektura biblijna, zdaniem projektodawców, winna obejmować księgi najbardziej praktyczne. Księgi te winny być czytane w całości. Dotyczy to szczególnie Dziejów Apostolskich i Listów. Gdy chodzi o Stary Testament, to poddawano myśl rewizji rozłożenia Ksiąg Królewskich, z których pierwsza zajmuje zbyt wiele miejsca kosztem pozostałych, oraz żeby poświęcić więcej miejsca Jeremiaszowi, małym prorokom oraz Jobowi. Pragnieniem większości jest, by lekcje I Nokturnu były dłuższe i czerpane raczej z Nowego Testamentu.

Ciekawy jest projekt, pozostawiający wybór księgi odmawiającemu. Może czytać tę księgę, którą uważa za stosowną, która go najbardziej interesuje, byleby uczynił zadość obowiązkowi dziesięciominutowego czytania tekstu biblijnego. Projekt śmiały i nowy, lecz kto wie, czy nie wyrosły na gruncie głębszego psychologicznego podejścia.

Lekcje II Nokturnu trzeba skrócić. Przemawia za tym tak potrzeba eliminacji tekstów rozwlekłych o małych wartościach duchowych, jak i postulat ustalenia pewnej równowagi z punktu widzenia długości samych officjów. Lekcje hagiograficzne zwłaszcza winny być poważnie przejrane. Legendy i cudowne opowiadania, nawet autentyczne, dyskredytujące często pobożność

Kościola, winno się opuścić. Uwypuklić raczej rysy świętości i aktywności danego świętego, aniżeli jego pochodzenie, środowisko i inne, mniej wartościowe szczegóły. Lepiej dać kilka fragmentów z pism, o ile pozostawił, aniżeli schematyczny życiorys. Lekcje patrystyczne podać należy w tekście krytycznym, cytując źródło pochodzenia w miarę możliwości według danych opartych na najnowszych studiach. Wprowadzić teksty pism nowych doktorów, nawet gdyby pisali w języku nowożytnym. Można by usunąć bez obawy niektóre interpretacje, jak 58 lat paralytyka, które przedstawiają gust i sposób czasów minionych, zastępując je tekstami o większych wartościach duchowych.

Kapitula i responsoria

Lekcję każdej niedzieli rozbić na kapitula odnośnego officium, a tak uniknie się nużącej monotonii i ciągłego powtarzania. Co do responsoriów, nie należy uważać ich za pozbawione racji bytu poza chórem. Są przecież i w prywatnym odmawianiu doskonałym wyrazem refleksji nad odczytanym tekstem i niejako aktami strzelistymi, wznoszącymi duszę do Boga. Opuszczenie ich byłoby ze szkodą dla Breviarza.

Hymny

Powiększyć liczbę hymnów, czerpiąc natchnienie i wzór z hymnodii klasycznej (Fortunatus, Sedulius) i z bogatego skarbcza średniowiecza. Położyć kres niekończącemu się powtarzaniu „Iste Confessor“, „Deus tuorum militum“ i „Ave Maris Stella“. To ostatnie można zastąpić nowymi hymnami zapożyczonymi z hymnodii wschodniej. Nowoczesne hymny — trudne do zrozumienia — znieść lub zmodyfikować. Poszczególne słowa można by było też trafniej dobrać (np. na określenie pożywienia dla ludzi w hymnie o Sercu Jezusowym używa się słowa „pabulum“, co w klasycznej i patrystycznej łacinie oznacza poprostu paszę dla bydła).

Autor mówi jeszcze o elizjach i projektuje właściwsze ułożenie słów w doksologii hymnu „Ave Maris Stella“. Podaje też szczegółowe uwagi co do hymnu „Jesu, corona celsior“, hymnu Laudesów na św. św. Marcina (50. I.) i hymnów na święta Perpetui i Felicji (6. III.).

Modlitwy (Preces)

Uwagi na ten temat są stosunkowo nieliczne. Domagają się bądź ograniczenia tekstu, bądź bardziej ograniczonego używania samych modlitw.

Początek i zakończenie horek

Mogłyby one ulec pewnej modyfikacji. „Confiteor“ zachowanoby wyłącznie dla komplety. „Jube domne benedicere“ i „Benedicite — Deus“ w Prymie można by opuścić. Tzw. małe horki trzeba poprawić i oczyścić z pozostałości prywatnej pobożności, aby liturgiczna modlitwa nabrała charakterystycznej i sobie właściwej prostoty i pięknych linii. Nasuwają się tu dwa słuszne postulaty:

1) Aby Modlitwę Pańską traktować jako punkt kulminacyjny godziny, a nie jako dodatek,

2) Aby powrócić do klasycznego umiaru, eliminując zbyt długie oracje, referujące całe życie świętych.

Do tego, co się powiedziało wyżej, dodać wypada, że wielu opowiada się za tym, by charakter poszczególnych horek, co więcej, nawet poszczególnych ferii zdeterminować ściślejzym nadaniem pewnych tytułów, tematów czy idei, słowem czymś w rodzaju intencji modlitwy.

Następnie, aby wyrównać zanik i redukcję lekcji hagiograficznych, sugeruje się wprowadzenie do Prymy czytania Martyrologium. To rozwiązywałoby automatycznie kwestię komemoracji.

Wreszcie co do dyspensy z Breviarza praktyczną wydaje się rada wprowadzenia reguły stałej na wzór dyspensy od postu, tzn. że kapłani z chwilą ukończenia lat 60 zwolnieni byłiby z Matutinum, po 70 z nieszpórów, po 80 zaś z całosci (oczywiście ad libitum). Nadto wysuwa się myśl zdyspensowania proboszczów i duszpasterzy z małych horek w niedziele i święta.

Oktawy

Projektowana reforma, jeżeli ma być ogólną, nie może pomijać oktaw, które należałoby uprościć a nawet znieść, z wyjątkiem takich świąt, jak Boże Narodzenie, Trzech Króli, Wielkanoc, Wniebowstąpienie, Zesłanie Ducha św. i Boże Ciało. Officjum w czasie tych oktaw podnieść by można do rytu zdwojonego. Dla krajów, gdzie pewne święta są obchodzone przez lud nie w dniu oznaczonym, lecz przenoszone zazwyczaj są na następną niedzielę, koniecznym by było stworzenie na te właśnie niedziele nowego officium, posiadającego cechy danego święta. Na uwagę zasługuje projekt wykorzystania ostatnich dni oktaw na odpowiednie święta np. Boże Ciało, Chrystusa-Kapłana, Serca Jezusowego, Krwi Przenajdroższej itd.). Mniej może udanym jest natomiast pomysł przywrócenia niedzieli w oktawie Trzech Króli i ustalenie uroczystości Św. Rodziny na drugi dzień w oktawie.

Komemoracje

Wcielenie Martyrologium do Prymy, jak się wspomniało wyżej, pozwoliłoby na zniesienie wszystkich komemoracji. Ogólnie wszyscy są za ich zniesieniem w Matutinum i Laudesach. We Mszy św. natomiast chciałoby je ograniczyć do dwóch -- resztę opuścić.

Rubryki

Są rubryki, może nieliczne, ale są z pewnością takie, których wielu kapłanów nie potrafi niestety wytłumaczyć sobie bez pomocy podręczników. Stąd następujące dezyderaty w tej dziedzinie:

1) Opatrzeć rubryki krótkimi wyjaśnieniami historycznymi i egzegetycznymi.

2) Ponumerować je na wzór kanonów kodeksu prawa kanonicznego dla lepszej orientacji i przejrzystości.

3) Nowe prolegomena ksiąg liturgicznych winny być wykładane w seminariach.

4) Palącą sprawą jest zredagowanie dokładnego i metodycznego zbioru przepisów dla pewnych kategorii osób, o ile biorą czynny udział w nabożeństwach. Byłby to prawdziwy kodeks „iuris liturgici“.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Mianowicie, by wszystkie reformy kierowały się przede wszystkim głębokimi i gruntownymi wynikami badań nad sensem i rozwojem historycznym każdego rytu czy ceremonii. Praca w ten sposób pojęta winna służyć jako punkt wyjściowy dla liturgicznych komisji diecezjalnych.

Tak oto pokrótce przedstawiliśmy cały szereg różnorodnych wypowiedzi, opinii i projektów. Niektóre podaliśmy w zarysach, inne dokładniej, nie licząc pominięć dla uniknięcia rozwlekłości i gubienia się w szczegółach. Trudno jest osądzić z góry, co jest dobre a co mniej dobre. Jedno pewne, co zresztą zaznacza sam autor, że wszystkie te projekty są uzewnętrznieniem serdecznego pragnienia odnowienia i przystosowania „laudis perennis“ do duchowych potrzeb współczesnego kleru i wiernych.

Ks. ANTONI NAUMCZYK.

ILE LAT LICZY MANUSKRYPT Z PUSTYNI JUDZKIEJ?

Odkrycie pergaminów w grocie na pustyni judzkiej w roku 1947 wywołało zrozumiałe zainteresowanie wśród uczonych i specjalistów. Przy pomocy kryteriów i metod paleografii, archeologii, czy filologii podejmuje się obecnie usilne starania, by określić datę powstania tego rękopisu. Dotychczasowe badania nie dały jednak pozytywnych rezultatów. Jedni uważają, że odnalezione manuskrypty pochodzą z II wieku przed Chrystusem, inni natomiast przyjmują VII wiek po Chrystusie, jako przypuszczalną datę ich napisania. W tych warunkach wynalazczość ludzka i dalsze badania specjalistów nie powinny niczego zaniedbać, co mogłoby rzucić jakiegokolwiek światło na ten problem.

A. Bauchau zwraca uwagę w „Nouvelle Revue Théologique“ 1950 r. str. 515 nn. na nowocześniejszą metodę ustalania dat starożytnych dokumentów, którą zastosowali ostatnio dwaj profesorowie uniwersytetu w Chicago R. Arnold i F. Libbe. Metoda ta, w oparciu o ostatnie odkrycia fizyki nuklearnej i przy pomocy specjalnie zbudowanego licznika „Geigera“, mierzącego ilościowo radioaktywność, pozwala dość dokładnie ustalić datę starożytnych eksponatów. Ta nowa metoda badań powstała w związku z odkryciem przez współczesną fizykę węgla radioaktywnego.

Według danych z fizyki, cząstki materii pochodzenia kosmicznego z dużą energią bombardują bez przerwy górne warstwy atmosfery. Uderzają one częściowo w molekuly azotu, które tworzą 4/5 powietrza i przetwarzają je na węgiel radioaktywny (C 14), który jest wchłaniany potem przez istoty żyjące. Stwierdzono np., że olej z fok z Antarktydy, czy kawałki drzewa zebrane jako próbki z różnych części świata (Boliwii, Cejlonu, Ziemi Ognistej, Palestyny, Afryki t.d. posiadają pewną określoną ilość węgla radioaktywnego (C 14). Pierwsze doświadczenia wykazały istnienie badanego czynnika radioaktywnego w próbkach pochodzących z obecnej epoki. Wydaje się jednak prawdopodobne, że także w przeszłości różne żyjące istoty wchłaniały go w podobny sposób. Przypuścimy np., że jakiś mieszkaniec Fenicji przed trzema tysiącami

lat ściał drzewo. W chwili ścięcia drzewo niewątpliwie posiadało w swych tkankach pewien określony procent węgla radioaktywnego. W tym czasie, kiedy ono rosło, zmiany odżywcze zapewniały trwałość tego procentu; kiedy jednak zostało ścięte, zanikły w nim zmiany odżywcze i dalszy przyływ węgla radioaktywnego stawał się niemożliwy wskutek martwoty tkanek. Od dnia ścięcia drzewa nastąpił proces wprost przeciwny. Dezintegracja atomowa zaczęła powoli redukować ilość węgla radioaktywnego według pewnych stałych praw znanych w fizyce. Opierając się na tym zjawisku, współczesny uczonek może dość dokładnie określić datę ścięcia tego drzewa. Wystarczy bowiem stwierdzić przy pomocy licznika „Geigera”, czy i ile jeszcze pozostało w nim węgla radioaktywnego. Doświadczenia takie można przeprowadzić nie tylko z próbką drzewa, ale także z każdym innym materiałem, który jest szczątkiem jakiegś istoty żywej, a więc także z kością, skórą itp. Taki sposób ustalenia daty jakiegoś starożytnego eksponatu jest możliwy w granicach do 25 tysięcy lat wstecz. Obecnie przeprowadza się szereg doświadczeń, które mają na celu dokładniejsze opracowanie tej metody. W ub roku wspomniani wyżej dwaj uczeni dokonali następującej próby: poddali pomiarom radioaktywnym dwa eksponaty ze starożytnych grobowców Snefera z Meydum i króla Zosera ze Sałkkarah, które są sobie współczesne. Według określeń specjalistów mają one pochodzić z r. 2650 przed Chr. Po zbadaniu ich nową metodą otrzymano datę zbliżoną do tamtej, mianowicie rok 2801 przed Chr.

Po tej pierwszej próbie nastąpiły dalsze doświadczenia, które dały również wyniki pozytywne. Przy zastosowaniu nowej metody otrzymano we wszystkich poczynionych próbach daty zbliżone do tych, jakie ustaliła nauka na podstawie innych kryteriów. Badano np. kawałek cedru z grobowca króla egipskiego Sozestrisa III, który pochodzi z r. 1845 przed Chr. i otrzymano datę 1751 przed Chr. We wszystkich innych próbach różnice w datach, które otrzymamo, nie przekraczały granicy 5—10%. Na początek nawet taki rezultat jest bardzo korzystny i czyni tę nową metodę kryterium bardzo pożytecznym w ustalaniu dat starożytnych eksponatów. W przyszłości po dokonaniu pewnych udoskonaleń technicznych, jej wyniki będą niewątpliwie jeszcze lepsze i zmniejszą granicę odchyień od daty rzeczywistej.

Autor artykułu w „Nouvelle Revue Théologique” jest zdania, że przy pomocy tej nowej metody można by w przybliżeniu ustalić, z którego wieku pochodzą manuskrypty z pustyni judzkiej. Zastosowanie tej metody jest możliwe, ponieważ rękopis, o który chodzi, jest pergaminem, a więc skórą zwierzęcia, które kiedyś żyło. Węgiel radioaktywny (C 14), który jeszcze w nim pozostał, można by zbadać licznikiem „Geigera”, a to pozwoliło by określić datę śmierci zwierzęcia, z którego ta skóra pochodzi. Ustalenie tej daty zbliżyło by nas równocześnie do znalezienia prawdziwej daty powstania manuskryptu. Zachodzi jednak jedna poważna trudność. Chcąc przeprowadzić badania według tej nowej metody, trzeba by spalić kawałek pergaminu, by uzyskać 20 gramów węgla potrzebnego do przeprowadzenia doświadczeń. To było by jednak przynajmniej częściowym zniszczeniem rękopisu. Może tę trudność uda się rozwiązać w ten sposób, że potrzebną ilość węgla uzyska się z jakichś mniej ważnych fragmentów manuskryptu. Nie wiadomo, czy badania dokumentów z grotu judzkiej będą przeprowadzone przy pomocy tej

nowej metody w najbliższym czasie. Wydaje się jednak, że podjęcie takich badań jest konieczne ze względu na dotychczasowe różnice w określeniu daty ich powstania. Wszystkim zainteresowanym daloby to odpowiedź na nierozstrzygnięte przez naukę pytanie, ile lat liczy judzki manuskrypt: 2100, czy tylko 1500 lat.

Ks. EDWARD KOPEĆ.

NOWE KSIĄŻKI

DANIEL ROPS, HISTOIRE SAINTE: LE PEUPLE DE LA BIBLE, Paris 1945, 8^o s. 468.

Znany szerokim kręgiem naszego społeczeństwa, katolicki pisarz francuski, Daniel Rops, autor znakomitych dzieł z zakresu hist. bibl. „Jésus en son temps“ i „L'église des Apôtres et des Martyrs“, obdarzył nas ostatnio bardzo obszerną i wnikliwą pracą na temat historii narodu wybranego.

Na ten temat pisali już różni uczeni i bibliści, którzy podchodzili do tego zagadnienia od strony naukowej, oświetlając całą sprawę już to dociekaniami filologicznymi, już to najnowszymi wynikami badań archeologicznych. D. Rops nie zaniedbał w swej pracy ani jednego ani drugiego. Wyraźnie na wielu miejscach swego dzieła powołuje się na rezultaty badań takich uczonych biblistów, jak M. Ricciotti, Langdon, Abel, Ceuppens, a przede wszystkim R. P. de Vaux i J. M. Lagrange. Nic więc dziwnego, że praca jego ma cechy prawdziwej pracy naukowej. Wartość jej powiększa jeszcze ta okoliczność, że autor ubrał ją w piękną literacką szatę, która w pewnych szczególnie miejscach, (np. powołanie Mojżesza, zawarcie przymierza, upadek Dawida, niewola babilońska) jest tak po mistrzowsku oddana, że robi wrażenie arcydzieła.

Praca D. Ropsa obejmuje dzieje narodu wybranego, od powołania Abrahama począwszy, aż do czasów przyjścia na ziemię Jezusa Chrystusa. Podzielona jest na cztery główne części: 1) okres patriarchów, 2) czasy Mojżesza, 3) okres rozkwitu i upadku Izraela, oraz 4) czasy mesjańskie. Każdy okres kończy się specjalnym rozdziałem, który zawiera syntezę myśli autora, podchodzącego od strony psychologicznej zarówno do człowieka biblijnego, jak i do całego narodu izraelskiego.

Dzieło wykazuje wielkie odczytanie autora w literaturze biblijnej, a równocześnie nadzwyczajną ostrożność w wypowiedzaniu swoich poglądów. Chociaż nie neguje możliwości cudów, to jednak wszelkie cudowne zdarzenia stara się tłumaczyć w naturalny sposób. Tak np. plagi egipskie (s. 97) uważa za możliwe z punktu widzenia czysto naturalnego, dziwnym wydaje mu się tylko skumulowanie ich w jednym dniu, zaś tajemnicą pozostanie ostatnia plaga. W powołaniu Abrahama, Mojżesza, Dawida, nie widzi nic nadzwyczajnego. Raczej jest skłonny przyjąć, że potomni otoczyli ich pierwsze chwile życia aureolą tajemniczości i cudowności, z tego prostego względu, iż wypada, aby wielcy ludzie w wielkich i tajemniczych okolicznościach rozpoczęli swoją ziemską karierę.

Temat grzechu pierworodnego potraktował D. Rops bardzo psychologicznie. Można by się spierać z autorem, czy grzech naprawdę jest tylko „pewnym brakiem“? Oryginalnym jest także jego twierdzenie, odnoszące się do ustalenia pewnych dat, odnośnie do wydarzeń, które miały miejsce po-

cząwszy od chwili powołania Abrahama. Autor jest zdania, że z całkowitą pewnością można mówić o datach dopiero od VII w. po Chr. (s. 65). Wszystko inne jest wątpliwe i niepewne. Twierdzenie zgoła przesadne. Można przecież prawie całkiem dokładnie określić czas powołania Abrahama, okres wyjścia Izraelitów z Egiptu, panowanie takich królów, jak Saula, Dawida, czy też upadek królestwa judzkiego, jeśli zestawimy dane biblijne z wykopaliskami archeologicznymi. Nie można, na co godzimy się z autorem, postawić dokładnej daty w tych wypadkach, gdy historia nie potwierdza nam swoimi dokumentami danych z Pisma św. Zresztą dla D. Ropsa daty są mało ważne. Ważniejsze są dla niego osoby i fakty. Dlatego też im poświęca bez porównania więcej miejsca, aniżeli analizie historycznych wypadków. Patriarchów nazywa pięknie depozytariuszami wiary. Określa ich mistycyzm, a równocześnie uważa ich za realistów w ścisłym tego słowa znaczeniu. (s. 68). Izrael buduje wszystko na wierze w Boga. Izraelici zostali po to powołani, aby zaprowadzić i utrwalić monoteizm. Dlatego Pan Bóg objawia Mojżeszowi Swe imię (Ex. 3, 15) które przedtem było ukryte. Ludzkość starożytna przypisywała zawsze imieniu tajemniczą potęgę i groźną skuteczność. Bóg objawia się właśnie jako potężny i wszechmocny Pan. Przedtem nazywał się Pan Bóg „El-Szadai”, teraz „Ten, który jest”.

Bardzo ciekawie i psychologicznie rozważa D. R. nadanie ludzkości dziesięciorga przykazań przez Boga na Synaju. „Dekalog — mówi — to najprostszy traktat moralności. Najwyższe normy cywilizacji nie potrafiły stworzyć nic nowego” (s. 155). Pod tym względem autora ponosi trochę polot literacki, bo jak sam stwierdza niżej, „podobne prawa były w Egipcie i Mezopotamii i dowodzą one tym samym powszechności przykazań danych Mojżeszowi przez Boga”. Samo prawo w sobie jest prawem naturalnym, godnym podziwu jest tu tylko wielka miłość Boga, który zniża się do człowieka i przypomina mu jego wobec siebie obowiązki.

Część trzecią, którą autor tytułuje „Od chwały do upadku”, a w której opisuje dzieje narodu wybranego od Salomona aż po niewolę babilońską, jest syntezą myśli religijnej Izraela. Stanowi ona bezsprzecznie najpiękniejszą część omawianego dzieła. Po mistrzowsku maluje tu autor duszę Izraelity. Tę duszę, która myśli, czuje i kocha swego Boga, a zarazem odwraca się od Niego, grzeszy i upada, jest kapryśna, by w końcu i tak widzieć w Jahwie jedynie swoje wybawienie. Tragizm tej duszy izraelskiej, w dodatku cierpiącej w niewoli, zrodzi nowy prąd myślowy t. zw. mesjanizm, którego głównymi przedstawicielami i twórcami będą prorocy (s. 450). Mesjanizm ten ma z początku zabarwienie polityczne, później jednak nabierze charakteru mistycznego. Pótnieważ istota jego będzie polegała na cierpieniu i upokorzeniu, dlatego nie będzie on miał wielu zwolenników wśród Izraelitów, którzy odstąpią nawet od samego Chrystusa, li tylko dlatego, że zawiódł ich nadzieje.

Tak przedstawiają się w skrócie poglądy D. R., wyrażone w omawianej wyżej jego pracy. Poza drobnymi usterkami natury historycznej i teologicznej, co do których jeszcze dziś teologowie i bibliści nie są zgodni, można powiedzieć, że praca jego stoi na wysokim poziomie. Podejście psychologiczne do spraw historii czyni dzieło Daniela Ropsa oryginalnym i sprawia, że czyta się je z wielkim zainteresowaniem.

Ks. STANISŁAW GRZYBEK.