

ΧΑΙΡΕ  
ΚΕΧΑΡΙΤΟΜΕΝΗ

Ew. Łukasza 1,28

## NOWY DOGMAT

*Quapropter ad Omnipotentis Dei gloriam, qui peculiarem benevolentiam suam Mariae Virgini dilargitus est, ad sui Filii honorem, immortalis saeculorum Regis ac peccati mortisque victoris, ad eiusdem augustae Matris augendam gloriam et ad totius Ecclesiae gaudium exsultationemque, auctoritate Domini Nostri Iesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestri vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam.*

Constitutio Apostolica Pii Papae XII  
*Munificentissimus Deus*

data Romae die 1 Novembris  
Anni MCML

# SŁOWA BOŻE

## TEKSTY MARYJNE

Gen. 3, 15

*I rzekł Bóg Jahwe do węża:  
Nieprzyjaźń ustanowię między tobą a niewiastą,  
między twoim potomstwem a jej potomstwem,  
ono tobie głowę zdepcze  
a ty mu piętę poranisz.*

Izajasz 7, 14

*Przeto Wszchemogący sam da wam znak:  
oto dziewica pocznie i porodzi syna  
i nazwie imię jego Immanu-el.*

Izajasz 11, 1—2

*Gałazka wyrośnie z pnia Izaja  
i latorośl z jego korzenia wypuści  
i spocznie na niej duch Jahwy.*

Micheasz 5, 1—2

*A ty, Betlehem-Efrata,  
tyś najmniejsze wpośród rodów judzkich,  
ale z ciebie wyjdzie TEN,  
który władać będzie Izraelem,  
którego początek dawnych sięga lat,  
czasów odwiecznych.*

*Przeto porzuci ich (Pan) aż do czasu,  
kiedy TA, która rodzić ma, porodzi...  
I ON wystąpi i władać będzie z mocą Jahwy,  
w imię potężne Jahwy, naszego Boga.*

Psalm 45 (Wulg. 44) <sup>1)</sup>.

*Wezbrało serce moje myślą piękną,  
zaśpiewam pieśń swą królowi,*

---

<sup>1)</sup> Psalm opiewa zaślubiny mistyczne między Bogiem a narodem wybranym, względnie między Chrystusem a Kościołem. Część II odnosi liturgia alegorycznie do Matki Bożej.

*mój język drgać będzie  
jak rylec biegłego pisarza.*

- I. *„Najdosłojniejszyś pośród synów ludzkich,  
wdzięk na twych ustach rozlany,  
tak cię na wieki Bóg pobłogosławił!  
Przypasz do biodra miecz swój, bohaterze,  
swą sławę i swoją ozdobę!  
Wyrusz na rydwanie do walki szczęśliwie,  
aby wierności dochować.  
by bronić sprawy słusznej.  
Niech czynów strasznych, potężnych  
uczy cię twoja prawica.  
Ostre te strzały pod stopy ci ludy rzucają,  
wraz ducha tracą królestwa wrogowie.  
Boży twój tron stać będzie na zawsze, na wieki,  
berłem sprawiedliwym jest twoje berło królewskie.  
Ty sprawiedliwość miłujesz a zła nienawidzisz,  
dlatego cię Jahwe, twój Bóg,  
najhojniej wśród twych towarzyszy  
namaścił oliwą radości.  
Mirrą, aloesem i kassią pachną twoje szaty.  
Z pałaców aż lśniących od kości słoniowej  
strun dźwięki radość ci niosą.  
Córy królewskie po ciebie wychodzą,  
królowa staje po twojej prawicy,  
ubrana w złoto z Ofiru“.*
- II. *„Postuchaj, córo, patrz i nakłoń ucha,  
zapomnij o swoim narodzie, o domu swego ojca.  
Bo król w twoją piękność wpatrzony,  
on twoim władcą się staje, bądź mu oddana!  
Patrz, Tyru mieszkańcy z darami przychodzą,  
a łaski twej zebrzą najbogatsi z ludu“.  
Już w pełni majestatu jawi się córa królewska,  
ze złotej przędzy utkana jej suknia,  
w szatach wzorzystych do króla ją wiodą,  
za nią panienki, jej druhnny, do ciebie prowadzą;  
krzycząc radośnie, wesoło, idą w pochodzie,  
wkraczają już w pałac królewski.*

*Miejsce twych ojców zajmą twoi synowie,  
nad całym krajem uczynisz ich władcami.  
Tak wsławić pragnę imię twe po wszystkie wieki,  
by cię narody chwaliły z pokoleń w pokolenia.*

Z KSIĘGI ECCLESIASTICUS

(24, 11—31 względnie LXX 24, 7—22) <sup>2)</sup>.

*I wszędzie szukałam miejsca spoczynku  
i wreszcie zamieszkałam w dziedzictwie Pana.  
Oto nakazał mi i rzekł do mnie Stwórca wszechświata,  
a który mnie stworzył, spoczął w przybytku moim  
i rzekł: Zamieszkaż w krainie Jakuba,  
bierz w Izraelu część swoją  
i zapuść korzenie wśród moich wybrańców.  
Od początku i przed wiekami jestem stworzona  
i na wieki nie ustnę.  
W przybytku świętym przed Nim służbę pełniłam  
a na Syjonie teraz osiadłam  
i nad Jerozolimą władać zaczęłam  
i zapuściłam korzenie w narodzie wsławionym,  
w dziedzictwie Pana, w jego ziemi własnej.  
Jak cedr na Libanie wyrosłam wysoko,  
jak cyprys na górach Hermonu,  
wyrosłam jak palma w Engaddi,  
jak krzewy róż pod Jerycho,  
jak pyszne drzewo oliwne w dolinie,  
wyrosłam jak jawor wysoko!  
Jak drzewo cynamonu, jak krzew balsamu wonnego pachniałam,  
jak mirra najprzedniejsza wydawałam swą woń,  
jak dąb rozpostarłam szeroko gałęzie  
a gałęzie me były wspaniałe i piękne.  
Jak winorośl wypuszczałam pędy szlachetne  
a kwiaty moje wydawały owoce cudne, bogate.  
Przychodźcie do mnie, którzy mnie pragniecie,  
nasyćcież się moimi owocami.  
Bo myśleć o mnie: rzecz słodsza niż miód,  
posiadać mnie rzecz miłsza niżli plaster miodu,  
którzy mnie jedzą, coraz więcej łakną,*

<sup>2)</sup> Tekst o mądrości Bożej, stosowany alegorycznie do Matki Bożej.

*którzy mnie piją, coraz więcej pragną  
kto słucha mnie, nie zazna hańby,  
kto dla mnie pracuje, nie grzeszy.*

(Dodatek Wulgaty 24, 24—25)

*Jam matką pięknej miłości,  
bogobojności, zrozumienia i świętej nadziei.  
We mnie wszelka łaska, wskazująca drogę i prawdę,  
we mnie wszelka nadzieja życia i cnoty.*

Z księgi Judyt (13, 23—25; 15, 10)<sup>3)</sup>.

*Rzekł Ozjasz (do Judyty):  
Błogosławionaś, córko, przez Boga Najwyższego  
ponad wszystkie niewiasty na ziemi  
i błogosławiony Pan Bóg, Stworzyciel nieba i ziemi,  
który tobą kierował,  
abyś zadała ranę wodzowi wrogów naszych.  
Albowiem On dziś tak wślawił twoje imię,  
że nie ustąpi myśl o tobie z serca ludzi,  
pomnych na wieki potęgi Bożej.  
Tyś dla nich nie szczędziła życia swojego,  
widząc udrękę i ucisk naszego pokolenia,  
lecz zapobiegłaś klęsce naszej w oczach naszego Boga.*

*Tyś sławą Jeruzalem,  
tyś radością Izraela,  
tyś chlubą narodu naszego.*

Łuk. 1, 28

*Bądź pozdrowiona, łaski pełna,  
Pan z tobą.*

Łuk. 1, 42

*Błogosławionaś ty między niewiastami  
i błogosławion owoc żywota twój!*

Łuk. 1, 48

*Albowiem odtąd błogosławioną zwać mnie będą  
wszystkie pokolenia.*

Łuk. 11, 27

*Błogosławione łono, które cię nosiło,  
i piersi, któreś ssała.*

<sup>3)</sup> Tekst w sensie przenośnym stosowany w liturgii do Matki Bożej.

Objawienie św. Jana 12, 1<sup>4</sup>).  
*I znak wielki ukazał się na niebie:  
 niewiasta obleczona w słońce,  
 pod nogami jej był księżyc  
 i na jej głowie korona z gwiazd dwunastu.*

Przełożył Ks. ALEKSY KLAWEK



inicjał przepiękny z mszału krakowskiego Nr 6 z XV wieku, umieszczony przy mszy św. na 15 sierpnia. Praca artysty krakowskiego przedstawiająca Koronację M. B.

<sup>4</sup>) Tekst stosowany najczęściej przerośnie do Matki Bożej. Por. jednak artykuł ks. Seweryna Kowalskiego w Aten. Kapł. 1949, s. 422 nn.

## OFFICIUM NOWE NA DZIEŃ WNIEBOWZIECIA M. B.

## INTROITUS

Ap. 12, 1: *Signum magnum apparuit in caelo: mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim.*

Ps. 97, 1: *Cantate Domino canticum novum: quia mirabilia fecit. Gloria Patri.*

## ORATIO.

*Omnipotens sempiterne Deus, qui Immaculatam Virginem Mariam, Filii tui Genitricem, corpore et anima ad caelestem gloriam assumpsisti; concede quaesumus; ut ad superna semper intenti, ipsius gloriae mereamur esse consortes. Per eundem Dominum.*

## LECTIO LIBRI JUDITH.

Judith 13, 22—25; 15, 10:

*Benedixit te Dominus in virtute sua, quia per te ad nihilum redegit inimicos nostros. Benedicta es tu, filia, a Domino Deo excelso, prae omnibus mulieribus super terram. Benedictus Dominus, qui creavit caelum et terram, qui te direxit in vulnera capitis principis inimicorum nostrorum; quia hodie nomen tuum ita magnificavit, ut non recedat laus tua de ore hominum, qui memores fuerint virtutis Domini in aeternum, pro quibus non pepercisti animae tuae propter angustias et tribulationem generis tui, sed subvenisti ruinae ante conspectum Dei nostri. Tu gloria Jerusalem, tu laetitia Israël, tu honorificentia populi nostri.*

## GRADUALE.

Ps. 44, 11—12 et 14:

*Audi filia, et vide, et inclina aurem tuam, et concupiscet rex pulchritudinem tuam! V. Tota decora ingreditur filia regis, texturae aureae sunt amictus eius. Alleluja, Alleluja. V. Assumpta est Maria in caelum: gaudet exercitus angelorum. Alleluja.*

## SEQUENTIA SANCTI EVANGELII SECUNDUM LUCAM.

Luc. 1, 41—50:

*In illo tempore: Repleta est Spiritu Sancto Elisabeth et exclamavit voce magna, et dixit: Benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui. Et unde hoc mihi ut veniat mater Domini mei ad me? Ecce enim ut facta est vox salutationis tuae in auribus meis, exultavit in gaudio infans in utero meo. Et beata, quae credidisti, quoniam*



*perficientur ea, quae dicta sunt tibi a Domino. Et ait Maria: Magnificat anima mea Dominum; et exsultavit spiritus meus in Deo salutari meo; quia respexit humilitatem ancillae suae, ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes. Quia fecit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen eius, et misericordia eius a progenie in progenies timentibus eum.*

#### OFFERTORIUM.

Gen. 3, 15:

*Inimicitias ponam inter te et Mulierem, et semen tuum et Semen illius.*

#### SECRETA.

*Ascendat ad Te, Domine, nostrae devotionis oblatio, et, Beatissima Virgine in caelum assumpta intercedente, corda nostra, caritatis igne succensa, ad Te jugiter adspirent. Per Dominum.*

#### COMMUNIO.

Luc. 1, 48—49:

*Beatam me dicent omnes generationes, quia fecit mihi magna qui potens est.*

#### POSTCOMMUNIO.

*Sumptis, Domine, salutaribus sacramentis, da, quaesumus, ut, meritis et intercessione Beatae Virginis Mariae in caelum assumptae, ad resurrectionis gloriam perducamur. Per Dominum.*

## PROTOEWANGELIA A MARIA

Spośród tekstów biblijnych, używanych przez katolickich uczonych dla teologicznego uzasadnienia faktu Wniebowzięcia Matki Najśw. w okresie przygotowawczym do ogłoszenia tego dogmatu, bodaj że największego znaczenia nabral tekst Protoewangelii. Nie pominął go również sam Ojciec św. Pius XII w Konstytucji Apostolskiej *Munificentissimus Deus*<sup>1)</sup>, jakkolwiek miejsce i brzmienie, jakie nadał odnośnemu dowodowi, nie jest wcale proporcjonalne do siły, jaką mu przypisywali niektórzy autorowie z okresu przygotowawczego. I trzeba wyznać, że zagadnienie znaczenia maryjnego Protoewangelii i jej stosunku do faktu Wniebowzięcia po ogłoszeniu tego dostarcza

<sup>1)</sup> AAS 42 (1950) 755—775.

nam wprawdzie jeszcze jednego dowodu więcej, że tekst Rodz. 3, 15 zawiera w jakiś sposób zapowiedź pełnego zwycięstwa nad grzechem i śmiercią, ale że można w nim również wyczytać jakąś wypowiedź o Najśw. Marii Pannie, to pokrywa ona dyskretnym milczeniem<sup>2)</sup>. Tym bardziej pozostaje nadal kwestią całkowicie otwartą, w jaki sposób Protoewangelia mówi o Matce Najśw.: w sensie typicznym czy dosłownym, wyłącznym czy nie wyłącznym.

W tej materii zaś zaszły w ostatnich latach fakty nieoczekiwane. Najbardziej zaskoczyło opinię teologiczną to, że profesor Starego Testamentu w rzymskim „Angelicum” O. Ceuppens, przedtem zwolennik typicznego sensu Protoewangelii, doszedł do przekonania, że sensu maryjnego w tym tekście nie da się wcale wykazać<sup>3)</sup>. Ale tego rodzaju fakty są raczej odosobnione. Przeważająca zaś tendencja ostatnich lat jest ta, by Protoewangelię w sensie dosłownym w y ł ą c z n y m rozumieć o Marii wraz z Jej Synem Jezusem Chrystusem. I to jest drugie, co było (dla nas) nieoczekiwane<sup>4)</sup>.

Nam się wydaje — jak już skądinąd wiadomo — że Protoewangelia musi być rozumiana o Marii w sensie dosłownym wprawdzie, ale nie wyłącznym. Ten punkt widzenia będziemy się starali uzasadnić<sup>5)</sup>.

Tekst Rodz. 3, 15, w którym Bóg ogłasza wyrok na „węża”, oddajemy w przekładzie polskim w następujący sposób: *Nieprzyjaźń kładę (ustanawiam) między tobą a niewiastą i między potomstwem twoim a jej potomstwem; ono zetrze tobie głowę, a ty zranisz mu*

<sup>2)</sup> W odnośnym ustępie na str. 768 Konstytucja stwierdza, że: a) porzucając od II w. Ojcowie ściśle łączą Marię jako nową Ewę z nowym Adamem, podporządkowując mu ją jednak w walce z wrogiem piekielnym; b) ta walka według zapowiedzi Protoewangelii miała się zakończyć pełnym zwycięstwem nad grzechem i śmiercią; c) łączność obu tych zwycięstw potwierdzają pisma św. Pawła, w których występują one zawsze razem łączone; d) dlatego jak chwalebne zmartwychwstanie Chrystusa było istotną częścią i ostatnim znakiem triumfalnym tego zwycięstwa, tak by wnioskować należało, że wspólna z Synem walka Najśw. Marii Panny będzie zakończona uwielbieniem jej dziewiczego ciała.

<sup>3)</sup> F. Ceuppens OP, De mariologia biblica (Theologia biblica IV). 1948, str. 1—25.

<sup>4)</sup> Por. też: Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum. Romae 1949.

<sup>5)</sup> Por. artykuł autora w Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych 1 (1949) 11—109, wydany następnie osobno w serii rozpraw Wydziału Teol.-kanon. Tow. Naukowego K. U. L. Nr 10 pt.: Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego Rodz. 3, 15, Lublin 1949.

pięte. W oryginalnym tekście hebrajskim druga część wiersza ma wprawdzie oba orzeczenia utworzone z tego samego czasownika *šuph*, który znaczy „zetrzeć, zmiażdżyć”; ponieważ jednak w drugim miejscu nie odpowiada on w tym znaczeniu ani przedmiotowi, ani podmiotowi, jest to najoczywiściej użycie wyrazu zeugmatyczne, które dopuszcza podstawienie w przekładzie innego odpowiedniego czasownika. Za przekładem syryjskim obieramy wyraz „zranić”.

Przyjmujemy z całą nowszą egzegezą katolicką, że diabeł jest tym, przeciw któremu wyłącznie albo przynajmniej głównie są skierowane powyższe słowa wyroku Bożego, i że w w. 15 jest zapowiedziane ostateczne zwycięstwo potomstwa niewiasty nad szatanem.

Postaramy się wykazać: 1° że powyższy tekst w znaczeniu dosłownym mówi najpierw o Ewie i Ewy nie da się z tego tekstu wyłączyć; 2° że mimo to w znaczeniu dosłownym niewiastą jest również Najśw. Maria Panna.

## I

## „NIEWIASTĄ” JEST EWA

## A. Dowody pozytywne

Dwa dowody przytaczamy. Najpierw dowód filologiczny z przedimka w wyrazie *ha 'iššah* (niewiasta).

Przedimek *ha* — jest użyty dla jednego z trzech powodów: a) dlatego, że rzeczownik *'iššah* odnosi się do osoby, o której uprzednio była już mowa albo b) jako przedimek gatunkowy dla oznaczenia ogółu niewiast; albo c) dla wprowadzenia osoby, o której wprawdzie nie było dotychczas mowy, ale która jest wymieniona w okolicznościach, zmuszających do myślenia o niej, zwracających na nią uwagę. Ten trzeci sposób — specjalna właściwość języka hebrajskiego — bywa stosowany przez tych, którzy „niewiastę” w w. 3, 15 rozumieją wyłącznie o Matce Najśw. Sposób drugi w naszym wypadku rzadko kto bierze pod uwagę.

Musimy stwierdzić, że sposoby drugi i trzeci są niedopuszczalne w wyrazie *ha 'iššah* w. 15. Powód jest prosty: termin *ha 'iššah* nie jest w nasze opowiadanie wprowadzony po raz pierwszy w w. 15, ale w poprzedzającym kontekście był użyty już kilka razy (2, 23 bez przedimka; 3, 1. 2. 12. 13; por. również 2, 25) i podobnie kilka razy zachodzi w następującym opowiadaniu (3, 16. 17. 20. 21; por. również 3,

9. 17), a wszędzie odnosi się do Ewy<sup>6)</sup>. Dlatego każdy, czytający tekst bez żadnego uprzedzenia czy powziętej z góry idei, musi i w w. 15 rozumieć *ha 'iššah* o Ewie, co zresztą przyznają szczerze nawet niektórzy z naszych przeciwników. Otóż od powyższej naturalnej supozycji nie wolno nam bez pogwałcenia podstawowych zasad hermeneutyki odstępować, chyba że okoliczności w sposób całkiem oczywisty każą w danym wypadku przyjąć inną osobę. Podkreślam wyrazy „w sposób całkiem oczywisty”, albowiem nie godzi się przypuszczać, że autor natchniony, chcąc kogo innego jak Ewę oznaczyć terminem *ha 'iššah*, podczas gdy w całym opowiadaniu ją właśnie pod tą nazwą rozumie, nie starał się tej zmiany jasno uwydatnić, żeby nie wprowadzać w błąd swoich czytelników.

Czy nasi przeciwnicy, tzn. zwolennicy wyłącznie maryjnego tłumaczenia Protoewangelii, tego rodzaju okoliczności zdołali wykazać, to ujawni rozbiór ich najważniejszych dowodów, który nieco niżej zamieszczamy.

Drugi dowód opieramy na odwrotnym paralelizmie trzech pierwszych aktów dramatu rajskiego, jakimi są: upadek, przesłuchanie, wyrok. Ostatnim aktem jest wypędzenie z raju, które z konieczności wyłamuje się spod tego paralelizmu.

Paralelizm ten polega na tym, iż w akcie upadku akcja przestępstwa przenosi się od węża do Ewy, którą wąż kłamstwem i pochlebstwem doprowadza do pożądania owocu; a następnie od Ewy do Adama, który za namową i przykładem swej żony spożywa owoc i tym spożyciem dopełnia winy. W akcie przesłuchania porządek jest odwrotny: Bóg ujawnia najpierw winę Adama, Adam wydaje swoją kusicielkę Ewę, Ewa wreszcie wskazuje na węża jako na pierwszego sprawcę upadku. Wreszcie wyrok, odwracając porządek przesłuchania, zaczyna od węża, a kończy na Adamie, podobnie jak było w akcie pierwszym.

Ów odwrotny paralelizm wskazuje, że biblijne opowiadanie o upadku i karze realizuje pewien plan artystyczny, wiążący poszczególne części w jedną harmonijną całość. Ale do tego planu oprócz kolejności występujących osób należy równieżnić łącząca ze sobą owe osoby. W akcie pierwszym taką nicią jest udzielająca się kolejno

<sup>6)</sup> We wszystkich przykładach, przytaczanych przez naszych przeciwników, jest całkiem inaczej, gdyż w poprzedzającym kontekście rzeczownik, o który chodzi, nie jest wcale wymieniony.

akcja przestępstwa, w akcie drugim ujawnienie winy. A jaka jest nie łącząca w akcie trzecim? Nicią tą jest ukaranie każdego z winnych w stosunku do tej osoby lub rzeczy, która była bezpośrednim przedmiotem jego przestępstwa. Mianowicie główna wina Ewy polega nie na tym, że zjadła owoc, ale na tym, że nakłoniła do spożycia go swego męża, który był na pierwszym miejscu odpowiedzialny za zachowanie Bożego przykazania (por. 2,16 n. 13. 12.). W następstwie tego kara Ewy skupia się około jej męża i źródło swoje ma w jej stosunku do niego: „Wiele cierpień włożę na cię w ciężach twoich. W boleściach rodzić będziesz dzieci, a jednak będziesz pożądała męża swego i on będzie panował nad tobą” (w. 16 według TH). Co się tyczy Adama, ten zgrzeszył pożywając zakazany owoc; dlatego jego kara polega na tym, iż z wielkim trudem i mozołem będzie musiał zdobywać pożywienie, dopóki nie dosięgnie go śmierć, główna sankcja za spożycie owocu, zapowiedziana w 2, 17 (ww. 17—19). Mianowicie grzeszne spożycie owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego pociągnie za sobą pozbawienie Adama dobroczynnych skutków pożywania owocu żywota (3, 22—24).

Szatan wreszcie doprowadził do grzechu bezpośrednio tylko niewiastę; dlatego oprócz przekleństwa (w. 14), które spada nań za nieważenie ku Bogu i udaremnienie planów Bożych, spotyka go również kara właśnie w stosunku do jego ofiary — niewiasty: wieczna nieprzyjaźń w miejsce chwilowej, ze strony węża udanej przyjaźni. Ponieważ Ewa wraz z mężem swoim podlegnie prawu śmierci, a wąż-szatan nie umiera, dlatego owa nieprzyjaźń przeniesie się na potomstwo niewiasty, które szatana ostatecznie zwycięży<sup>7)</sup>. Ale i to zwycięstwo potomstwa niewiasty nad szatanem jest w rzeczywistości karą szatana w stosunku do niewiasty. Skoro zaś szatan zostaje ukarany w stosunku do niewiasty, którą skusił do grzechu, oczywistą jest rzeczą, że „niewiastą” musi być Ewa.

<sup>7)</sup> „Nasienie węża” zostało wprowadzone tylko ze względu na paralelizm do „nasienia niewiasty”; ta jego podrzędna rola najwidoczniej ukazuje się w tym, że Bóg zapowiada zwycięstwo „nasienia niewiasty” nie nad „nasieniem węża”, lecz tylko nad wężem. To oczywiście nie przeszkadza, by przerośnemu wyrażeniu „nasienie węża”-szatana odpowiadała historyczna rzeczywistość. Z drugiej strony przeciwstawienie przyszłego potomstwa niewiasty wężowi w akcie ostatecznego zwycięstwa dowodzi również, że autor przez węża nie rozumie zwierzęcia, które jako jednostka ginie, lecz szatana.

Na tym kończymy pozytywne dochodzenie twierdzenia, że „niewiastą” w w. 15 jest Ewa, mniejsza w tej chwili o to, czy wyłącznie, czy nie wyłącznie. Do tego dołączymy z kolei szereg dowodów negatywnych, tzn. z niewystarczalności dowodów za tezę przeciwną: że wyłącznie Maria jest niewiastą Protoewangelii.

### B. Dowody negatywne.

Spośród masy dowodów na tezę nam przeciwną wybierzemy tylko najsilniejsze i takie, których analiza zdolna jest coś dodać do wyświetlenia pełnego sensu omawianego przez nas tekstu.

1. Pierwszy poważny dowód strony przeciwnej to niemożliwość znalezienia stosownego sensu słów „Nieprzyjaźń kładę między tobą a niewiastą”, jeżeli niewiastą jest Ewa. Albowiem słowa te musiałyby oznaczać jedno z trojga: albo, że Ewa w przyszłości nie będzie wcale grzeszyła, albo że nie może grzeszyć, albo że nie powinna grzeszyć. Otóż dwie pierwsze ewentualności są nie do przyjęcia, ponieważ grzesznica Ewa, która ani słowa skruchy nie wypowiedziała, nie zasłużyła na takie zapewnienie i obietnice. Również trzecia ewentualność jest niedopuszczalna, albowiem w tak poważnej chwili boski Sędzia nie mógł wygłaszać rzeczy, która się rozumie sama przez się. Prócz tego spośród potomków Ewy, do których to samo by się odnosiło, bardzo wielu wcale nie żywi nieprzyjaźni do diabła, jak o tym dobrze wiemy.

Zgadzamy się na to, że dwie pierwsze ewentualności są nie do przyjęcia. Co się zaś tyczy ewentualności trzeciej, zauważymy najpierw, że choćby to była rzecz w sobie jasna, to jednak skoro Bóg chciał przywrócić porządek moralny zniweczony przez grzech, wypadało ten obowiązek przypomnieć. Ale w rzeczywistości inne jest znaczenie słów Bożych. Bóg nie daje wprost nakazu, lecz własną mocą kładzie między obiema stronami trwały stan nieprzyjaźni i wojny, a tym samym obiecuje, że będzie ten stan nieprzyjaźni podtrzymywał wspomaganiami i pobudzaniem ludzi do walki z szatanem i do opierania się jego pokusom. Ciążący na ludziach obowiązek walki wypływa z tych słów również, ale tylko drugorzędnie.

Prawdą jest, że słowo Boże w. 15 a w ten sposób rozumiane, jak również zapowiedź zwycięstwa nad szatanem w w. 15 b są obietnicą i dają zarówno Ewie jak całemu rodzajowi ludzkiemu jakąś wyzyszość w stosunku do szatana. Nie na miejscu jest jednak wy-

suwanie zarzutu, że Ewa nie zasłużyła na to. Albowiem nie dla zasług Ewy P. Bóg daje taką obietnicę, lecz z czystego miłosierdzia swojego i dlatego, że w w. 15 zawiera się wyrok na szatana. Ponieważ szatan według wskazanej wyżej zasady ma być ukarany w stosunku do Ewy, dlatego ta kara niesie z sobą wyższość niewiasty (wraz z całym potomstwem) nad szatanem i pomoc Bożą, bez której nie byłoby ani walki ani zwycięstwa.

Wreszcie tłumaczenie nasze nie wprowadza wcale rozdzwiku między w. 15 a w. 16. Rozdzwięk można by zarzucić zarówno w sposobie traktowania Ewy (z potomstwem) przez Boga jak w samej sylwetce Ewy. Jednakowoż miłosierdzie Boże, ujawnione w w. 15, wcale się nie sprzeciwia karzącej sprawiedliwości w w. 16. P. Bóg bowiem karze wprawdzie za grzech, ale nie odrzuca, pozostawiając nadzieję ratunku; co zresztą w tłumaczeniu wyłącznie chrystomaryjnym występuje równo silnie. Sylwetka zaś Ewy jednakowa jest w obu wierszach. W obu występuje Ewa-grzesznica; w w. 15, zawierającym wyrok na węża, ukazuje się Ewa jako ofiara pokusy szatańskiej, wyrwana przez Boga ze swego stosunku przyjaznego z wężem; w w. 16 zaś Ewa-grzesznica ponosi słuszną karę za popełniony występki. Podobnie w sakramencie pokuty Bóg przyjmuje grzesznika do swojej łaski, a mimo to później go jeszcze doświadczają w celu dopełnienia kary doczesnej; i również podobnie Adam w w. 16 przez ukaranie Ewy otrzymuje nad nią wyższość i panowanie, a mimo to zostaje ukarany znojną pracą w pocie czoła (w w. 17—19) i wypędzeniem z raju.

2. Inny dowód podają niektórzy z charakteru absolutnego nieprzyjaźni ustanowionej przez Boga między wężem a niewiastą. Zarówno przekleństwo węża w w. 14 — mówią — jak skazanie Ewy w w. 16 i Adama w ww. 17—19 są absolutne, ich skutek jest pewny. A zatem tak samo należy rozumieć w. 15, tym bardziej, że jest to ciąg dalszy przekleństwa węża w w. 14, i to położonego bez żadnego warunku, że nadto chodzi o najzaciętszego wroga P. Boga, którego ukaranie wymaga wykluczenia wszelkiej, choćby chwilowej przyjaźni między szatanem a niewiastą i między ich potomstwem. Ponieważ zaś na Ewie nie spełniła się taka absolutna nieprzyjaźń z szatanem, pociągająca za sobą całkowitą bezgrzeszność, dlatego do niej te słowa nie mogą się odnosić, lecz tylko do Marii.

Powyższy dowód nie może się ostać ani w świetle historycznej realizacji owych rajszych wyroków Bożych, ani w świetle egzegezy.

Historyczna realizacja wyroków Bożych na Ewę, na Adama i na węża w w. 14 pokazuje, że w wyrokach tych została postawiona tylko norma ogólna, której nie sprzeciwiają się w realizacji odchylenia, i to nawet bardzo wielkie. I tak szatan, najzaciętszy wróg Boga, został w w. 14 przeklęty i skazany na stan najgłębszego poniżenia i pogardy; a mimo to spotyka się zarówno w pewnych animistycznych formach religii ludów pierwotnych zanoszenie modłów do złych duchów i składanie im ofiar, z zaniedbaniem czci należnej Bogu; jak u ludzi o najwyższej kulturze — satanizm czyli kult religijny szatana ze świadomym buntem przeciw Bogu. Podobnie wbrew „absolutnemu” poddaniu niewiasty mężowi stwierdzamy u wielu ludów system prawa matriarchalnego, w którym nie mężczyzna, lecz niewiasta odgrywa dominującą rolę w rodzinie i w życiu szczepu. Wreszcie skazanie mężczyzny na pracę w pocie czoła nie raz jeden zostało naruszone przez takich, co żyli z pracy w pocie czoła, ale nie swojej, lecz tylko innych.

Skoro zaś tak się przedstawia realizacja „absolutnych” wyroków Bożych w powyższych wypadkach, nic nie upoważnia nas do twierdzenia, że inaczej musi być z częścią wyroku na szatana, zawartą w w. 15 a. Tym bardziej, że słowa te — jak powiedzieliśmy już wyżej — mają na pierwszym miejscu charakter nie proroctwa, lecz przywrócenia ładu moralnego, naruszonego przez grzech pierwszych rodziców. Otóż Bóg dokonywa przywrócenia ładu moralnego zgodnie z naturą ludzką taką, jaką stworzył, tj. obdarzoną wolną wolą, i zgodnie ze stanem upadku — a te okoliczności dopuszczają możliwość nawet bardzo wielkiego i długiego odstępstwa od drogi nieprzyjaźni z szatanem.

W tym samym kierunku idzie promień światła, jaki na to zagadnienie rzuca analiza tekstu. W tekście w. 15 jest dokładnie odróżniona nieprzyjaźń między obiema stronami (15 a) od mającego nastąpić w przyszłości starcia głowy węża (15 b). Otóż nawet starcie głowy węża, które oznacza ostateczne zwycięstwo potomstwa niewiasty nad szatanem, nie jest wolne od jakiejś szkody zadanej „nasioniu niewiasty” (nie wchodzimy tutaj w jej bliższe określenie); tym bardziej zatem sama walka, która z natury rzeczy może być prowadzona ze zmiennym szczęściem mimo ostatecznego zwycięstwa jednej strony, nie wyklucza częściowej i nawet wielokrotnej porażki na tej samej płaszczyźnie, na której prowadzona jest walka.



To wszystko wskazuje, że charakterowi absolutnemu nieprzyjaźni między „niewiastą” a „wężem” nie sprzeciwia się wcale utożsamienie niewiasty z Ewą, a jej potomstwa z rodzajem ludzkim.

3. Ale czy samo wyrażenie „nasienie niewiasty” nie oznacza dziewiczego pochodzenia potomstwa, a zatem Chrystusa zrodzonego z Matki-Dziewicy?

Tak rozumowali już niektórzy Ojcowie. Jednakowoż dowód taki utrzymać się nie da. Albowiem wyraz hebrajski *zera'* w znaczeniu potomstwa może być odniesiony do przodka zarówno w linii męskiej (tak zwyczajnie), jak w linii żeńskiej (tak w Rodz. 4, 25; 24, 60; 1 Sam. 1, 11), i to niezależnie od tego, czy potomstwo pochodzi z niewiasty sposobem naturalnym — jak w przytoczonych miejscach — czy sposobem nadprzyrodzonym i dziewiczym. Nic nie znaczy, że Bóg mówi tu raczej o nasieniu niewiasty, a nie o nasieniu mężczyzny, jakby się można spodziewać. Ponieważ w wyroku rajskim każdy z winnych ponosi karę w stosunku do osoby lub rzeczy, która była bezpośrednio ofiarą jego przestępstwa, w wyroku na węża nie było miejsca na wzmiankę ani o przyjaźni Adama z wężem, ani o jego nasieniu, tj. potomstwie, chociaż wspólny z Ewą miał być jego pierwszym rodzicem. Na tej samej zasadzie w wyroku na Adama nie ma żadnej mowy o tym, że niewiasta w pocie czoła będzie pożywała chleba i że w proch się obróci, chociaż nie ulega najmniejszej wątpliwości, że te kary stały się również jej udziałem. Dla uniknięcia nieporozumienia zaznaczam, że wyrażenie „nasienie niewiasty” może wprawdzie oznaczać pochodzenie dziewicze (znaczenie specjalne), ale nie musi, i za dośćczyni mu znaczenie ogólne pochodzenia od jakiejś niewiasty.

4. Zdaniem wielu autorów sens maryjny w. 15 byłby ustalony, jeżeliby dało się wykazać, że „potomstwo niewiasty” musi być wzięte w z n a c z e n i u j e d n o s t k o w y m (nie zbiorowym), a w następstwie tego w znaczeniu chrystologicznym.

Temu rozumowaniu nie można odmówić słuszności. Jakkolwiek bowiem sama w sobie byłaby możliwa taka kombinacja, że „niewiastą”, matką nasienia -Chrystusa jest Ewa, od której Chrystus pochodzi jako od naszej wspólnej matki prarodzicielki, to jednak fakt, że *zera'* w znaczeniu jednostkowym jest używane w Starym Testamencie tylko o bezpośrednim potomku, tj. o synu, nadaje powyższemu rozumowaniu cechę jeżeli nie pewności, to przynajmniej wielkiego prawdopodobieństwa.

Uważamy, że „nasienie niewiasty” w w. 15 ma bezwzględnie znaczenie zbiorowe ze względu na paralelizm z „nasieniem węża”, które

jest napewno pojęte zbiorowo. Mesjasz jednak jest w tym „nasieniu” szczególnie uwzględniony. Płyńie to stąd, że zwycięstwo (w. 15 b) nad szatanem może być odniesione dwojako: albo tak, że każdy z potomków Ewy odniesie pełne zwycięstwo, albo też że całe potomstwo Ewy, wzięte zbiorowo, zwycięży diabła przez jednego swego przedstawiciela. Ponieważ doświadczenie historyczne wykazało, że pierwszy sposób jest wykluczony, musimy przyjąć, że hagiograf, a zatem i Bóg miał na myśli tylko sposób drugi. Prócz tego symbolem szatana w w. 15 jest wąż. Otóż po linii tego symbolu wąż-szatan mógł mieć tylko raz startą głowę i tylko przez jedną osobę. A zatem nasienie niewiasty, tj. rodzaj ludzki, odniesie zwycięstwo nad szatanem przez jednego przedstawiciela ze swego grona.

W tym, co przed chwilą powiedzieliśmy, jest również zawarta odpowiedź na najważniejszy, niedawno wysunięty dowód strony przeciwnej za jednostkowym znaczeniem wyrażenia „ nasienie niewiasty”, mianowicie z natury walki, o której jest mowa w w. 15. Dowód wygląda według Carola <sup>8)</sup> mniej więcej w następujący sposób.

Trzeba odróżnić walkę z szatanem poszczególnych ludzi i walkę Chrystusa. Tę Carol oznacza nazwą Odkupienia. Jedni autorowie twierdzą, że w tekście na pierwszym miejscu jest wyrażona walka poszczególnych ludzi, a drugorzędnie tylko i ubocznie dzieło Odkupiciela, które ową walkę umożliwiło; inni przeciwnie uważają, że na pierwszym miejscu jest wyrażone dzieło Odkupienia, a walka poszczególnych ludzi jest wprawdzie z tym dziełem złączona, ale nie wyrażona w tekście w znaczeniu dosłownym. Według pierwszej opinii „potomstwo niewiasty” bierze się w znaczeniu zbiorowym o Chrystusie i innych potomkach Ewy, według drugiej zaś wyłącznie o Chrystusie. Autor uważa, że pierwsze zdanie jest niedopuszczalne, gdyż wówczas orzeczenie „zetrze głowę twoją” musiałoby się odnosić do obu podmiotów albo jednoznacznie, albo niejednoznacznie. Otóż jednoznaczność jest niemożliwa jako niezgodna z faktami, inaczej bowiem Chrystus startł głowę węża, a inaczej to czynią jego zwolennicy; lecz przeciwnej ewentualności również nie można przyjąć, ponieważ jedno i to samo orzeczenie nie może mieć w jednym zdaniu dwu różnych znaczeń (ekwiwokacja).

W odpowiedzi na te uwagi musimy najpierw stwierdzić, że w w. 15 nie ma mowy o „Odkupieniu” w pełnym znaczeniu technicznym

<sup>8)</sup> J. B. Carol O. F. M. w *Marianum* 1 (1939) 289--294.

teologii Pawłowej i katolickiej, lecz o zwycięstwie, które ród ludzki, wywodzący się od Ewy, odniesie nad szatanem. Carol, podkreślając Odkupienie jako dzieło Chrystusa, myśli zapewne o zwycięstwie, o którym jest mowa w w. 15 b. Otóż być może, że zarzut ekwiwokacji postawiony przez Carola dotyczy takiej opinii, według której „nasieniem niewiasty”, któremu w. 15 przypisuje starcie głowy węża, jest Chrystus wraz z ciałem mistycznym czyli z całym gronem sprawiedliwych<sup>9)</sup>. Ale naszym zdaniem należy rzecz pojąć inaczej. Walkę z szatanem (15 a) będzie prowadził cały rodzaj ludzki pojęty zbiorowo, ale zwycięstwo odniesie ten sam rodzaj ludzki przez jednego z potomków Ewy. I o tym tylko ostatecznym zwycięstwie, nie zaś o cząstkowych zwycięstwach poszczególnych członków rodu ludzkiego mówi tekst biblijny. Żeby zaś ostateczne zwycięstwo dokonane przez jednego członka rodu ludzkiego mogło być przypisane całemu rodowi, konieczne jest i wystarcza, by ów osobnik był przedstawicielem całego rodu i w jego imieniu działał.

Oczywiste jest, że takie jak powyższe ujęcie sprawy nie pociąga żadnej ekwiwokacji orzeczenia. Co więcej jest ono całkowicie zgodne z historyczną realizacją zwycięstwa nad szatanem i całego dzieła odkupienia, dokonaną przez Jezusa Chrystusa. Taka jest właśnie nauka św. Pawła, który silnie podkreśla zasadę wspólnoty (solidarności) Jezusa Chrystusa z całym rodem ludzkim, jak np. w paradoksalnym zdaniu: „Jeśli jeden umarł za wszystkich, tedy wszyscy umarli” (2 Kor. 5, 14; por. 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13 n.). To współumarcie wszystkich z Jezusem Chrystusem jest możliwe do pojęcia tylko w ten sposób, że myśmy byli wszyscy w sposób idealny złączeni z Chrystusem Panem w chwili jego śmierci, gdyż Chrystus umarł na krzyżu jako przedstawiciel rodzaju ludzkiego. Od tego jednak wspólnego wszystkim ludziom uczestnictwa w zwycięstwie Jezusa Chrystusa sposobem idealnym i jakby w zarodku (*in potentia*), należy odróżnić realizację odkupienia, a więc i zwycięstwa nad szatanem w poszczególnych jednostkach (*in actu*) przez akt wiary i chrzest i wszystko, co się z tym łączy, jednym słowem przez aktualne złączenie z Chrystusem, które nie jest udziałem wszystkich ludzi. Według naszego tłumaczenia w Rodz. 3, 15 jest mowa tylko o owym pierwszym zwycięstwie i dlatego nie popelniamy żadnej ekwiwokacji ani sprzeczności.

<sup>9)</sup> Tak np.: J. Corluy S. I., *Spicilegium dogmatico-biblicum* I, 361—363; J. Prado C. SS. R., *Praelectiones biblicae Vet. Test.* I, 54.

5. Dodajmy do tych wszystkich dowodów jeszcze jedną okoliczność, która zdaniem niektórych autorów czyni znaczenie wyrazu *ha 'iššah* niezależnym od otaczającego kontekstu, a więc tym samym odziera całkowicie z siły nasz dowód filologiczny. Jest to mianowicie ta okoliczność, iż w. 15 zawiera cytację słów Boga. W następstwie tego *ha 'iššah* w ustach Bożych nie koniecznie opiera się na wyborze pisarza, lecz oddaje własne słowo Boga<sup>10)</sup>. A zatem chociaż *ha 'iššah* w całym otaczającym kontekście oznacza Ewę, w w. 15 może oznaczać Marię, jeżeli taka była myśl Boża.

T. Gallus, nie poruszając wcale dowodu filologicznego, lecz w obronie swojego ujęcia wyłącznie maryjnego tłumaczenia, które nazywa alegoryczno-dogmatycznym, przypomina, że do istoty cytacji należy tylko wierne przytoczenie słów cudzych, natomiast wyrażenie swojej myśli byłoby już eżgezezą hagiografa. Otóż w naszym wypadku hagiograf nie zamierzał nic innego, jak tylko wierne powtórzyć słowo Boga, i dlatego w. 15 miał tylko alegoryjne, wyłącznie chrysto-maryjne znaczenie, zamierzone przez Boga, z wykluczeniem znaczenia właściwego niemaryjnego<sup>11)</sup>.

Odpowiadamy krótko, że zasady podane przez powyższych autorów są słuszne, ale ich zastosowanie fałszywe. Zasadniczym pytaniem jest to, czy hagiograf prócz wiernego przytoczenia słów Bożych wyraził swoją myśl, czy też nie. Otóż nie ulega żadnej wątpliwości, że hagiograf myśl swoją — odnośnie do osoby oznaczonej wyrazem *ha 'iššah* — wyraził. Albowiem od hagiografa zależało, w jakim kontekście umieścił słowa Boże zawarte w w. 15. Skoro więc umieścił je w takim kontekście, który z natury rzeczy i nieuchronnie wyrazem *ha 'iššah* wskazuje na Ewę, a wyrażeniem „nasienie niewiasty (*ha 'iššah*)“ na jej potomstwo — co Flunk wyraźnie<sup>12)</sup>, a Gallus równoznacznie przyznaje<sup>13)</sup> — to jasną jest rzeczą, iż w ten sposób całkiem niedwuznacznie wyraził swoją myśl, iż niewiastą jest Ewa, a potomstwem niewiasty rodzaj ludzki. A jeżeli tak jest, w takim razie zgodnie z poglądem katolickim na rolę autora narzędnego w spisaniu ksiąg świętych musimy przyjąć, że to samo było również myślą Ducha Świętego.

<sup>10)</sup> M. Flunk w ZKTh 28 (1904) 662.

<sup>11)</sup> Verb. Dom. 28 (1950) 51—54.

<sup>12)</sup> Flunk. l. c. 648.

<sup>13)</sup> VD 27 (1949) 37.

Na tym kończymy rozbiór dowodów na wyłącznie maryjne tłumaczenie Protoewangelii. Wybraliśmy dowody najważniejsze i mające pozory największej siły. Wykazując ich bezpodstawność, tym samym wzmocniliśmy nasze pozytywne dowody za tym, iż Ewy nie można wyłączyć od sensu dosłownego Rodz. 3, 15. Przede wszystkim nasz główny dowód, dowód filologiczny, otrzymał w ten sposób swoje naturalne i konieczne uzupełnienie.

## II

### „NIEWIASTĄ” JEST RÓWNIEŻ EWA.

1. Nasze dotychczasowe wywody pozornie oddaliły nas od tłumaczenia chrysto-maryjnego Rodz. 3, 15; w rzeczywistości jednak dostarczyły nam — zwłaszcza w drugiej części poprzedniego rozdziału — dużo elementów dla pozytywnego rozwiązania zagadnienia.

Jednym sposobem pozytywnego rozwiązania byłoby tłumaczenie typiczno-maryjne Protoewangelii, uważamy jednak, że nie da się ono utrzymać, gdyż brak mu podstaw teologicznych. I rzeczywiście w ostatnim czasie zdanie to nie cieszy się powodzeniem, a dezercja z tego obozu najpoważniejszego zwolennika i obrońcy O. Ceuppensa najwymowniej świadczy o jego słabości. Wobec tych faktów wydaje nam się zbyt liczny rozwódzić się nad tą pozycją i zbijać pozycje, które w rzeczywistości już same padły.

Natomiast jest naszym obowiązkiem wyłożyć obszerniej inny sposób rozwiązania problemu, jedynie naszym zdaniem słuszny i trafny. Jest to tłumaczenie sensu dosłownego o podwójnej realizacji: „niewiastą” w Rodz. 3, 15 w linii sensu dosłownego jest zarówno Ewa jak Maria.

2. Pojmujemy to w sposób następujący. Treścią Rodz. 3, 15 a jest ogłoszenie nieprzyjaźni ustanowionej przez Boga między „niewiastą” a węzem, jak również między ich potomstwem. „Niewiastą” na mocy kontekstu jest — jak już wiemy — Ewa. Ale w Ewie ta nieprzyjaźń nie urzeczywistniła się w całej pełni. Natomiast pełna realizacja nieprzyjaźni z szatanem dokonała się w innej niewieście, która była Matką pogromcy szatana, Chrystusa. Jak Jezus Chrystus, działający w imieniu całego rodzaju ludzkiego, zawarł w sobie w sposób reprezentatywny pojęcie „potomstwo niewiasty” i walkę tego potomstwa z szatanem doprowadził do zwycięskiego końca, podobnie Matka Chrystusowa odnowiła w sobie, dopełniła i doprowadziła do dosko-

nałości pojęcie niewiasty wrogiej szatanowi, tak iż w niej dopiero sens dosłowny takiej niewiasty wrogiej szatanowi osiągnął swój szczytowy punkt i pełne urzeczywistnienie.

Przyznajmy, że w tym ujęciu między Ewą a Marią zachodzi taka relacja podobieństwa jak między typem a antytypem. Mimo to jednak twierdzimy, że do Marii odnosi się nasz tekst w znaczeniu dosłownym. Albowiem nie wszędzie tam, gdzie w Starym Testamencie występuje figura czyli typ rzeczy przyszłej, również znaczenie słów jest typiczne, lecz bardzo dobrze z typem godzi się sens dosłowny w odniesieniu do antytypu. Rozstrzygnięcie, jaki sens mesjański znajduje się w danym wypadku, zależy od tego, czy treść powiedzenia biblijnego jest całkowicie wyczerpana w swej historycznie pierwszej, bezpośredniej realizacji, czy też przeciwnie pierwszy podmiot urzeczywistnia ją tylko częściowo, w sposób ograniczony i niedoskonały, natomiast drugi podmiot (antytyp) odpowiada jej dopiero w całej pełni. W pierwszym wypadku autor ma w swoich słowach na oku bezpośrednio tylko tę osobę, rzecz lub wydarzenie, które ma znaczenie typu, a na antytyp mesjański rozciąga Bóg słowa Pisma św. li tylko za pośrednictwem realizacji w typie. Jest to sens rzeczowy, typiczny, duchowy. W drugim wypadku natomiast pierwsza pełna, właściwa realizacja słów dokonywa się dopiero w antytypie, gdy typ był tylko jej niedoskonałym zaczątkiem. Słowa Pisma św. odnoszą się w tym wypadku wprost również do drugiego podmiotu (antytypu) i w nim się spełniają nie w sensie typicznym, lecz w prawdziwym sensie dosłownym.

Zaznaczamy jednak zaraz, że w takim tłumaczeniu nie ma nic z wielorakiego sensu dosłownego. Sens jest jeden, a tylko realizacja jest podwójna i stopniowa; albo, jeżeliby kto uporczywie bronił różnicy znaczenia w obu wypadkach, odpowiadamy, że takie dwa znaczenia nie są wcale rozbieżne, lecz pierwsze znaczenie mieści się w drugim jako w sensie pełniejszym, a zatem oba znaczenia nakrywają się w sposób podobny jak część całości i całość. A to wystarczy, żeby sens dosłowny nie był podwójny, lecz jeden.

To, cośmy powiedzieli o podwójnej — historycznej i mesjańskiej — realizacji słów Pisma św. w znaczeniu dosłownym, nie jest czymś nowym i wymyślonym przez autorów ostatniej doby. A. Vaccari wykazał, że pisarze szkoły Antiocheńskiej znali doskonale i szeroko stosowali tę zasadę hermeneutyczną, którą określali nazwą *the-*

oria<sup>14)</sup>. U nowszych autorów rzecz jest ta sama, co w szkole Antiocheńskiej, tylko nazwa uległa zmianie. Mówi się bowiem dzisiaj o sensie dosłownym pełnym lub pełniejszym, o sensie obfitszym, wyższym (*sensus plenior, abundantior, eminentior*), chociaż należy zaznaczyć, że sens pełniejszy nowszych autorów ma szerszy zakres niż *theoria* Antiocheńczyków.

Jakkolwiek nazwie się ten sens, jest dla nas obojętne. Wystarczy nam, że istnieją takie teksty o podwójnej realizacji. I w ten właśnie sposób niewiastę wrogą szatanowi rozumiemy o Ewie i o Matce Najśw. Chodzi tylko o to, jak takie tłumaczenie maryjne w naszym tekście uzasadnić.

3. Zbijając wyżej wyłącznie maryjne tłumaczenie tekstu Genezy stwierdziliśmy, że w całym kontekście nie ma nic takiego, co by zmuszało słowa w. 15 a rozumieć wyłącznie o Marii; są w nim jednak czynniki, które dla tłumaczenia maryjnego mogą dostarczyć podstawy. Takie czynniki są mianowicie dwa: wyrażenie „potomstwo niewiasty“, które może, choć nie musi, mieć znaczenie potomstwa matki-dziewicy; i wzajemna nienawiść niewiasty z szatanem. Nienawiść ta, jeżeli była kiedy w pełni urzeczywistniona, to tylko w Marii. Ale że Duch Święty istotnie chciał w słowach Rodz. 3, 15 oba fakty albo przynajmniej jeden z nich wyrazić czyli że słowa te mają napewno sens maryjny prócz dosłownego odniesienia do Ewy, potrzeba nam na to jakiegoś dowodu z kontekstu lub ze świadectw zewnętrznych.

Otóż najpierw kontekst. W w. 15 b jest mowa o zwycięstwie potomstwa niewiasty nad szatanem. Wiemy już, że potomstwem niewiasty są tutaj, tak samo jak w w. 15 a, wszyscy potomkowie Ewy jako jedna zbiorowa całość, w której jednak jest w szczególności uwzględniony ten, który w imieniu całego rodu ludzkiego pokona szatana. Nie pojmujemy rzeczy w ten sposób, jakoby „potomstwo niewiasty“ oznaczało równocześnie cały ród ludzki i Chrystusa, gdyż wówczas to samo wyrażenie miałoby dwa znaczenia: zbiorowe i jednostkowe, co uważamy za niedopuszczalne. Lecz bierzemy „potomstwo niewiasty“ tylko w znaczeniu zbiorowym jako ród ludzki. Chrystus natomiast jako jednostka realizuje w swojej osobie zbiorowe pojęcie „potomstwa niewiasty“ w sposób reprezentacyjny.

W następstwie tego wyrażenia „potomstwo niewiasty“ jest wprawdzie w rzeczywistości i zbiorowe i jednostkowe, ale pod róż-

<sup>14)</sup> La *theoria* nella scuola esegetica d'Antiochia, w *Bibl.* 1 (1920) 3—36.

nymi względami. Jest mianowicie zbiorowe pojęciowo, natomiast podmiotowo jest na pierwszym miejscu zbiorowe, ponieważ realizuje się najpierw w zbiorowości, na drugim zaś miejscu jest jednostkowe, ponieważ realizuje się również w jednostce — w sposób reprezentatywny. Unikamy w ten sposób tej wielości znaczeń, o której wspomnieliśmy wyżej; z drugiej strony jednak osiągamy to, co nam daje podstawę do tłumaczenia maryjnego wyrażen „potomstwo niewiasty” i „niewiasta”. Albowiem ponieważ wyrażenie „potomstwo niewiasty” jest pojęciowo i na pierwszym miejscu podmiotowo zbiorowe, niewiastą w tym wyrażeniu jest Ewa jako prarodzicielka rodzaju ludzkiego. Ze względu na to zaś, iż realizuje się ono na drugim miejscu w jednostce, „niewiastą” jest również matka tej jednostki, a tą jest Maria. Warto tu przypomnieć, że *zera* jednostkowe zachodzi w Starym Testamencie w zastosowaniu tylko do bezpośredniego potomka. Skoro zatem wyrażenie to, jakkolwiek pojęciowo zbiorowe, realizuje się reprezentatywnie w jednostce i w następstwie tego również do niej się stosuje, wymieniony w nim przodek tej jednostki winien być przodkiem bezpośrednim.

Dotychczas mówiliśmy wprost o wyrażeniu „potomstwo niewiasty” tylko w w. 15 b. Jego sens chrystologiczny i — co za tym idzie — maryjny ma za podstawę zwycięstwo „potomstwa niewiasty” nad szatanem. W. 15 a nie mówi o zwycięstwie, lecz o nieprzyjaźni. Ponieważ jednak obie części wiersza stanowią jedną całość i uzupełniają się wzajemnie, „potomstwo niewiasty” w w. 15 a ma to samo znaczenie, co w w. 15 b, a więc chrysto-maryjne, zbudowane na zwykłym znaczeniu o Ewie i rodzaju ludzkim. Kto odnosi zwycięstwo nad wspólnym wrogiem, ten nie tylko uczestniczy we wspólnej nieprzyjaźni, lecz przewodzi jej i doprowadza ją do ostatecznego kresu. Znaczenie maryjne zaś idzie w ślad za chrystologicznym.

4. A jaką pomoc daje nam Tradycja? U Ojców począwszy od św. Ireneusza (św. Justyna pogląd jest niepewny) interpretacja maryjna Protoewangelii występuje obok innych tłumaczeń. Świadectwa te wobec braku zgodności<sup>16)</sup> nie przechylają wprawdzie definitywnie szali na stronę sensu maryjnego, jednakowoż łącznie ze świadectwem późniejszych wieków są dowodem, że przekonanie o maryjnym znaczeniu tego tekstu wcześniej powstało w świadomości

<sup>16)</sup> Por. F. Drewniak O.S.B., Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit. Breslau 1934; H. Lennerz S.I. w Greg. 24 (1943) 266—347; 27 (1946) 300—318; S. Styś T.J. w RTK 1 (1949) 15—47.



katolickiej i chociaż nie było powszechne, to przecież trwało, dostarczając źródła dowodów teologom i ożywienia pobożności wiernych.

Natomiast czasy nowsze mówią daleko więcej w tym względzie. Już w okresie Soboru Trydenckiego tłumaczenie maryjne Rodz. 3, 15 było dość powszechnie, jakkolwiek nie wyłącznie przyjęte<sup>16)</sup> i dzisiaj również tylko do wyjątków należą teologowie, którzy tego sensu nie uznają. Ta dość ogólna i wielowiekowa zgodność przedstawicieli nauki katolickiej jest dużo mówiąca i dostarcza wybitnego potwierdzenia sensu maryjnego Rodz. 3, 15, opartego na tekście z kontekstem.

Co się tyczy naszego wyżej przedłożonego sposobu tłumaczenia: podwójnej realizacji tekstu, musimy zaznaczyć, że nie jest on nowy. Zarówno o Ewie jak o Marii w znaczeniu dosłownym rozumie tekst Rodz. 3, 15 już św. Ireneusz<sup>17)</sup>, a potem św. Epifaniusz<sup>18)</sup>. Z nowszych autorów idą za tym zdaniem (z różnymi odcieniami): A. Crampon, A. Arndt S. I., M. Hetzenauer O. M. Cap., Chr. Pesch S. I., De Ambroggi, I. Prado C. S. S. R., A. Bea S. I., B. H. Merkelbach O. P., J. Trinidad, A. Rivera, A. Vaccari S. I., J. Coppens.

Lublin

O. STANISŁAW STYŚ T. J.

## AVE MARIA

Od dawnych wieków czci Kościół łaciński Matkę Najświętszą pozdrowieniem anielskim:

*Ave (Maria), gratia plena,  
Dominus tecum,  
benedicta tu in mulieribus  
et benedictus fructus ventris tui.*

Słowa te wzięte są z ewangelii św. Łukasza, z opisu Zwiastowania, gdzie je wypowiada anioł Gabriel. Oto czytamy tam w rozdziale 1, 26—28:

*„A w miesiącu szóstym wysłany został anioł Gabriel od Boga do miasta galilejskiego, które się zwało Nazaret, do panny zaręczonej*

<sup>16)</sup> Por. T. Gallus S. I., Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum. 1949.

<sup>17)</sup> Adv. haer. III, 23, 7: MG 7, 964; por. RTK 1 (1949) 25—32.

<sup>18)</sup> Adv. haer. I, 3, haer. 78, nn. 18—19: MG 42, 729; por. RTK 1 (1949) 102—106.

z człowiekiem, który się nazywał Józef a pochodził z rodu Dawida, a imię panny było Maria. A wszedłszy do niej rzekł:

*Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z tobą”.*

Niektóre rękopisy, tak łacińskie jak greckie, dodają do pozdrowienia anielskiego także słowa: *Błogosławionaś ty między niewiastami*, lecz jest to niewątpliwie wtęret późniejszy. Dodano tu słowa, kilkanaście wierszy niżej spisane przez ewangelistę a wypowiedziane przez Elżbietę, gdy ją odwiedziła Matka Najświętsza (Łuk. 1, 41—42):

*„A stało się, gdy usłyszała Elżbieta pozdrowienie Marii, ... napełniona została Duchem Świętym i zawołała głosem wielkim:*

*Błogosławionaś ty między niewiastami  
i błogosławion owoc żywota twojego”.*

Pozdrowienie anielskie przez nas odmawiane składa się więc z dwóch tekstów ewangelicznych, z pozdrowienia anioła Gabriela i radosnego okrzyku Elżbiety, oraz z późniejszego dodatku modlitewnego. Także imię *Maria* po *Ave* jest dodatkiem liturgicznym, wziętym z Łuk. 1, 30, gdzie anioł Gabriel nazywa Marię po imieniu: *Nie bój się, Mario*. To połączenie obu zacytowanych tekstów nasuwało się samo przez się i jest tylko dowodem rosnącej w Kościele czci Matki Najświętszej, nic dziwnego, że dostało się także powoli do tekstu biblijnego.

## 1.

Ustalenie dokładne tekstu pozdrowienia anielskiego nie sprawia egzegezie większych trudności, natomiast interpretacja poszczególnych słów podlega licznym wahaniom i w komentarzach znajdujemy rozmaite odmienne wyjaśnienia, a wskutek tego także w przekładach mamy coraz to inne próby oddania sensu oryginału. Szczególnie dużo trudności sprawia tak egzegetom jak dogmatykom wyłuszczenie treści pierwszych słów: *Ave — gratia plena*, a trudność stąd pochodzi, że nie znamy oryginalnego brzmienia słów anielskich, bo Łukasz nam tylko przekazał ich przekład grecki. Rzecz jest pewna, że anioł nie przemawiał po grecku, niewątpliwie użył języka semickiego, to znaczy, hebrajskiego lub aramejskiego. Ze źródeł historycznych wynika, że w Galilei wówczas język aramejski był w ogólnym użyciu, w tym języku porozumiewali się Maria i Józef, ale i język hebrajski był ogółowi żydów dość dobrze znany. Wszakże w synagogach modlono się przeważnie po hebrajsku i czytano teksty biblijne w tym języku, co

jest łatwo zrozumiałe, bo różnice między obu językami są minimalne, mniejsze aniżeli między językiem polskim a czeskim. Uzasadniona przeto jest hipoteza, że anioł jako zwiastun Boży przemawiał świętym językiem proroków czyli po hebrajsku.

Zostawiając na uboczu mało znaczący spór, czy u Łukasza w rozdziale I i II suponować źródło aramejskie czy hebrajskie, stawiamy sobie pytanie, jak słowa wstępne pozdrowienia anielskiego brzmiały po hebrajsku. W oryginale greckim czytamy:

XAIPE KEXAPITOMENH,

a jak wiadomo, *chaire* było u Greków zwykłym, codziennym pozdrowieniem, którym się ludzie witali. Etymologicznie znaczy *chaire* „cieszyć się”, jednak z czasem zatraciło się właściwe znaczenie i rozkaznik ten stał się zwykłą formułą grzecznościową. Łacińska Wulgata, zgodnie z tzw. *Vetus latina*, tj. najstarszym przekładem łacińskim, tłumaczy:

HAVE, GRATIA PLENA

czyli oddaje pozdrowienie greckie analogicznym pozdrowieniem łacińskim, bo Rzymianie witali się słowem *have(ave)*, *havete(avete)*, co oznaczało etymologicznie: „bądź zdrow”, „bądź dobrej myśli”. To samo czyni Biblia syryjska, tzw. *peszitta*, bo oddaje słowa anielskie po swojemu:

*szelama lekhi*

co oznacza: pokój tobie. W Syrii bowiem, gdziekolwiek używano języka syryjskiego czy aramejskiego, pozdrawiano się wzajemnie takimi właśnie słowami, które nam także i Biblia przekazała jako zwykłą formułą powitalną w świecie żydowskim. Dlatego wolno nam postawić hipotezę, że anioł zastosował się do zwyczajów lokalnych i powitał Marię słowami hebrajskimi:

*Szâlôm lâkh,*

tj. „pokój tobie”. Przy tym pamiętać należy, że oddawanie hebrajskiego *szalom* przez polskie słowo: „pokój” nie jest całkiem ściśle, bo w rzeczowniku hebrajskim jest o wiele głębsza treść. *Szalom* oznacza razem: szczęście, pokój i błogosławieństwo, w ogóle stan, w którym człowiek zewnątrz i wewnątrz „dobrze, błogo się czuje”, i takiego właśnie błogosławieństwa życzy anioł Marii. Także Pan Jezus używa tego pozdrowienia, np. po zmartwychwstaniu (Łuk. 24, 36): *Pax vobis — pokój wam*, tak samo w scenach u św. Jana 20, 19; 21, 26. Czyżby słów, których używa Chrystus zmartwychwstały w stosunku do uczniów, nie mógł użyć anioł w stosunku do Marii?

Lecz nasuwa się obecnie pewna trudność. Jeżeli słowa anielskie brzmiały *shalom lakh*, dlaczego Łukasz nie tłumaczy dosłownie: *eirênê soi* tj. pokój tobie, jak to czyni na innych miejscach? Ten właśnie moment spowodował najpierw Klostermanna <sup>1)</sup> a następnie O. Lyonnet <sup>2)</sup> do wysunięcia nowej hipotezy, mianowicie, że słowo *chaire* należy dosłownie przetłumaczyć na język aramejski czy hebrajski i je uważać za wezwanie, by Maria się radowała. *Gaude et laetare, virgo Maria* — to byłby sens powitania anielskiego. Zdaniem tych egzegetów anioł powiedział:

*ranni* (po hebr.) lub *chadaj* (po aram.).

Najdokładniej rzecz zbadał O. Lyonnet T. J. i zestawił obfity materiał filologiczny i patrystyczny. Wykazał, że Septuaginta nieraz przez *chaire* tłumaczy hebrajskie *ranni*, (od *ranan*), a dalej, że wzywanie do radości należy do stylu proroków, którzy wołają: *Raduj się, córko syjońska* (Soph 3, 14) itp. Znany profesor Instytutu Biblijnego stanął tu w opozycji do takich autorów, jak biskup Schaefer, Bardenhewer, Jouon, Lagrange, Médebielle, Dausch, Ceuppens,<sup>3)</sup> którzy także głębiej kwestię rozpatrywali a doszli do przekonania, że raczej trzeba się liczyć z zwyczajami palestyńskimi i za podstawę dalszej interpretacji wziąć hebrajskie pozdrowienie: pokój tobie, które Łukasz oddał w duchu greckim przez *chaire*. A zresztą przypuszczać możemy, że przetłumaczenia słów hebrajskich dokonali już przed Łukaszem pierwsi chrześcijanie, kiedy braciom, mówiącym tylko po grecku, przekazywali ważną wiadomość o Zwiastowaniu. Dalej wysunę przeciw O. Lyonnetowi i to, że pierwsze dwa rozdziały ewangelii św. Łukasza mają duże pokrewieństwo z ewangelią św. Mateusza, bo są prawdopodobnie tak samo, jak pierwsza ewangelia, tłumaczone z oryginału semickiego, a jeżeli właśnie u Mateusza hebr. pozdrowienie oddane jest przez *chaire* — tak np. wita Judasz Jezusa (26, 49) — tak samo anielskie *shalom lakh* mogło się zamienić na *chaire*.

A jeżeli bliżej kontekst rozpatrzymy, to nic nie przemawia za tym, by myśl o „radości” tutaj uwypuklić, sprzeciwia się temu nawet póź-

<sup>1)</sup> Das Lukasevangelium<sup>2</sup>, Tübingen 1929, s. 15.

<sup>2)</sup> Por. art. XAIBE KEXAPITOMENH w Biblica XX (1939), s. 131—141.

<sup>3)</sup> Por. np. Bardenhewer, Mariae Verkündigung (Biblische Studien X, 4). Freiburg 1905, s. 82—100. — F. Ceuppens O. P., De Mariologia Biblica. Torino 1948. 62—75. — A. Schaefer. Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift<sup>2</sup>, Münster i. W. 1900, s. 118—125. — P. Jouon, L'Annonciation, w Nouvelle Revue Théol. 1939, s. 795.

niejsze wezwanie anioła: *nie bój się, Mario*, jak to już Jouon podkreślił. Zresztą łatwo było można usunąć wszelką wątpliwość, jak należy zrozumieć słowo *chaire*, czy jako formułę powitalną czy też jako imperatyw: *ciesz się*, dodając do słowa *chaire* przysłówek *bardzo* = *sphodra*, jak to np. czyni prorok Zachariasz 9, 9: *chaire sphodra, thygater Siôn* = *raduj się bardzo, córko syjońska*. A jeżeli ewangelista tego nie uczynił, to chciał prosto pozdrowieniu zostawić sens ogólny.

Pamiętajmy wreszcie i o tym, że semici lubują się w paralelizmach, w powtarzaniu dwukrotnym tej samej lub podobnej myśli. Taki paralelizm wyraźnie spostrzegamy w pozdrowieniu anielskim:

- a) *pokój tobie,*
- b) *Pan z tobą,*

czyli innymi słowy, także względy stylistyczne domagają się pozdrowienia hebrajskiego. A взгляд ten jest wcale poważny, bo także słowa Elżbiety stanowią paralelizm:

- a) *błogosławionaś ty między niewiastami,*
- b) *błogosławiony owoc żywota twój.*

W obu wypadkach występuje paralelizm syntetyczny, myśl pierwszego członu jest pogłębiona i uzupełniona w drugim członie. Przyjmując hipotezę O. Lyonnetta, rezygnujemy z paralelizmu, który bądź co bądź dodaje dużo piękna literackiego słowom anielskim.

Wszystkie te momenty razem wzięte przemawiają za tym, że Łukaszowe *chaire* jest przekładem oryginalnego *shalom lakh*.

## 2.

Ważniejsze od pierwszego słowa, wypowiedzianego przez anioła, jest słowo drugie KEXAPITOMENH, bo na nim buduje dogmatyka ważne argumenty. Znow się pytamy, jak ono mogło brzmieć w języku hebrajskim czy aramejskim. Najczęściej<sup>4)</sup> tłumaczono je dotąd na *'eszeth chên*, tj. „kobieta wdzięku, łaski” czyli „kobieta pełna wdzięku, łaskowości, łaski”, R e s c h<sup>5)</sup> proponuje *hasidaħ* tj. *dobra, pobożna*. Na uzasadnienie przekładu: „kobieta (pełna) wdzięku” powołują się autorzy na księgę Jezusą Siracha, w której greckiemu *kecharitomenê* odpowiada hebrajskie *'eszeth chên* (9, 8) a gdzie mędrzec przestrzega

<sup>4)</sup> Por. np. Nowy Testament po hebr. w przekładzie Fr. Delitzscha, Lipsk 1892.

<sup>5)</sup> Por. A. R e s c h, Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthaeus, Leipzig 1897, s. 206.

czytelnika, by „oko zakrywał przed niewiastą piękną”. Tu więc oznacza *chên* wdzięk zewnętrzny, co jednak nie odpowiada absolutnie tekstowi u Łukasza. Owszem *chên* może oznaczać wdzięk zewnętrzny, *chên* odnosi się także do piękna zewnętrznego, tak samo jak greckie *charis*, ale zależnie od okoliczności rzeczownik ten oznacza również zalety wewnętrzne, właściwości duszy, a to już więcej harmonizuje z duchem ewangelii św. Łukasza. Tutaj jednak i to nie wystarcza.

Pamiętajmy o tym, że Łukasz jest uczniem św. Pawła, u którego słowo *charis* = *chên* już wyraźnie występuje na oznaczenie pewnych nadprzyrodzonych kwalifikacji duszy czyli, jak dzisiaj mówimy, na oznaczenie łaski nadprzyrodzonej. Św. Łukasz, używając wyrazu *kecharitomenê*, nie mógł go w tekście teologicznym użyć w innym znaczeniu aniżeli w tym, w jakim go używał Apostoł Narodów. Czasownik *charitoô*, zachodzący w liście do Efezjan 1, 6, wyraża myśl, że Bóg nas wyposażył w łaskę nadprzyrodzoną, w łaskę adopcji Bożej, dzięki której stajemy się „dziećmi Bożymi”. Jeżeli więc Łukasz nazywa Marię *kecharitomenê*, to zaznacza, że Maria jest wyposażona w łaskę nadprzyrodzoną, a szczególnie w łaskę adopcji Bożej, która mieści w sobie pełnię wszelkich innych łask. Możliwe, że przed Łukaszem nie wszyscy rozumieli głębię pozdrowienia anielskiego, ale ewangelista pod wpływem Pawła i pod natchnieniem Ducha św. dotarł do właściwego sensu słów Bożych, przez anioła światu zwiastowanych.

Za mało w ogóle dotąd podkreślano wielkie podobieństwo między „Ave Maria” a listem do Efezjan, w którym pojęcie „łaski” doskonale jest rozwinięte. Oto odnośny ustęp (1, 3—6):

*Błogosławiony Bóg i Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa,  
który w Chrystusie nas pobłogosławił  
wszelkim błogosławieństwem duchowym w niebiesiach,  
jak i nas w Nim wybrał przed stworzeniem świata,  
abyśmy byli święci i nieskalani w jego oczach.  
Oto z miłości, z upodobania swej woli,  
przez Jezusa Chrystusa nas na swe dzieci przeznaczył,  
aby wstawić wspaniałość Swej łaski,  
którą nas łaskawie obdarzył<sup>o)</sup> przez ukochanego Syna Swego.  
Przez Jego krew w Nim odkupienie mamy,  
odpuszczenie grzechów dzięki bogactwu Jego łaski,  
którą najobficiej zlał na nas...*

<sup>o)</sup> Tu mamy to samo słowo: „*echaritôsen*”.

Wszystkie myśli tych wierszy Pawłowych musimy zastosować do Marii, pierwszej chrześcijanki w pełnym tego słowa znaczeniu, i wszystkie one mieszczą się w słowie anioła: *Kecharitomenê*. Dlatego też tłumaczenie *Vetus latina*, pochodzące z II wieku po Chr. a przejęte przez Wulgatę i przez liturgię Kościoła: „*gratia plena*” — „łaski pełna”, jest ściśle i dobrze uzasadnione <sup>7)</sup>. A dalszy stąd wniosek, że — jeżeli Maria w chwili Zwiastowania posiada łaskę adopcji, którą chrześcijanin otrzymuje przez chrzest — anioł ją pozdrawia jako osobę, której dusza już oczyszczona jest od grzechu pierworodnego, która wskutek tej adopcji posiada „pełnię łask nadprzyrodzonych”, wyliczonych przez św. Pawła. Wiersz ten jest w tej formie — a nie innej — ścisłym argumentem na dogmat Niepokalanego Poczęcia N. M. P. Dodać należy i ten moment, po raz pierwszy podkreślony przez Łukasza z Brügge (um. 1619), że imiesłów *kecharitomenê* zastępuje imię; anioł nie wymienia imienia Marii, lecz nazywa ją „pełną łask” — że więc pełnia łask jest tak ściśle z nią złączona, jak imię z osobą. *KEXAPITOMENH* to jakoby drugie imię Marii.

Poznawszy treść właściwą słowa anielskiego, jeszcze warto się nad tym zastanowić, czy proponowany przekład na język hebrajski: *'eszeth chên* jest słuszny. Ponieważ frazes ten odnosi się zwykle do wdzięku zewnętrznego, jest on mniej odpowiedni. Można by go zatrzymać, wkładając w *chên* pojęcie piękna duszy jak wyżej wspomniano, ale lepiej jednak użyć tu zwrotu odpowiedniejszego, mianowicie:

*ba'alath chên,*

tj. dosłownie: Pani (właścicielka) łaski (nadprzyrodzonej). W późniejszej hebrajszczyźnie *ba'al* i *ba'alath* + rzeczownik zastępują przymiotniki i ściślejszą wyrażają łączność danej osoby z owym przymiotem. Będzie to w naszym wypadku zgodne z myślą Łukaszową, który jaknajściślej łączy „łaskę” z osobą Najświętszej Pani.

### 3.

*DOMINUS TECUM* = Pan z tobą, to zwrot hebrajski brzmiący w tym języku:

*Jahwe 'imkhâ względnie immâkh*

Tak np. pozdrowił Booz żniwiarzy na polu betleemskim, jak to opisuje księga Rut (2, 4). Z biegiem czasu pozdrowienie to wychodzi z użycia

<sup>7)</sup> W *peszitttha* czytamy tak samo: „*maliath tajbutha*” = pełna łaski. Por. wyd. Mosul 1898, s. 320.

a miejsce jego zajmuje formuła: „pokój tobie”. Prawdopodobną przyczyną tej zmiany był wzgląd na świętość imienia „Jahwe”. Albowiem powstał zwyczaj, by imienia tego nie wymawiać w życiu prywatnym, lecz tylko w modlitwie i w świątyni, i dlatego dano pierwszeństwo pozdrowieniu nie zawierającemu tego imienia. Wyjątkowo tylko i w wielkich chwilach posługiwano się dawną formułą, o czym dokładnie pisze ks. Holzmeister w artykule pt. *Dominus tecum*<sup>8)</sup>. Niewątpliwie także użycie słów: *Jahwe 'immakh* — właśnie dlatego, że było mniej używane i zawierało imię Boże, którego oprócz kapłanów w świątyni nikomu już wówczas nie było wolno wymawiać — wywarło na Marii głębokie wrażenie i stanowiło jeden z powodów, dla których *przejęła się słów* anielskich (Łuk. 1, 29).

Z chwilą Zwiastowania rozpoczyna się era Nowego Zakonu. Nic dziwnego, że prastare pozdrowienie, wtedy przez anioła użyte, miało się w tej nowej epoce świata znowu stać formułą świętą. *Dominus tecum* i *Dominus vobiscum* to nasze codzienne pozdrowienie liturgiczne<sup>9)</sup>. Użył go św. Paweł w II liście do Tesaloniczan 3, 16: *Dominus (sit) cum omnibus vobis* — Pan niech będzie z wami wszystkimi, wyrażając życzenie, by Pan się nimi stale opiekował i w duszach ich mieszkał. Słusznie Wulgata uzupełnia *sit*, którego nie ma w tekście greckim. Tę samą formułę, chociaż w nieco zmienionej szacie, umieszcza Apostoł w zakończeniu II listu do Koryntian (13, 11): *Deus pacis et dilectionis erit vobiscum* — Bóg miłości i pokoju będzie z wami, ale jako orzeczenie a nie jako życzenie. Wiersz ten przypomina nam żywo pozdrowienie anielskie *Dominus tecum*, będące również orzeczeniem a nie życzeniem, to jest stwierdzeniem, że Bóg Jahwe jest z Marią złączony w szczególny sposób, że opiekuje się nią, że mieszka w niej mistycznie napełniając jej duszę miłością nadprzyrodzoną i pokojem niebiańskim. Można by oczywiście słowo anielskie gramatycznie uważać za życzenie i uzupełnić *sit* a nie *est*, lecz sens wyżej rozprawdzony słowa *kecharitomenē* temu się sprzeciwia.

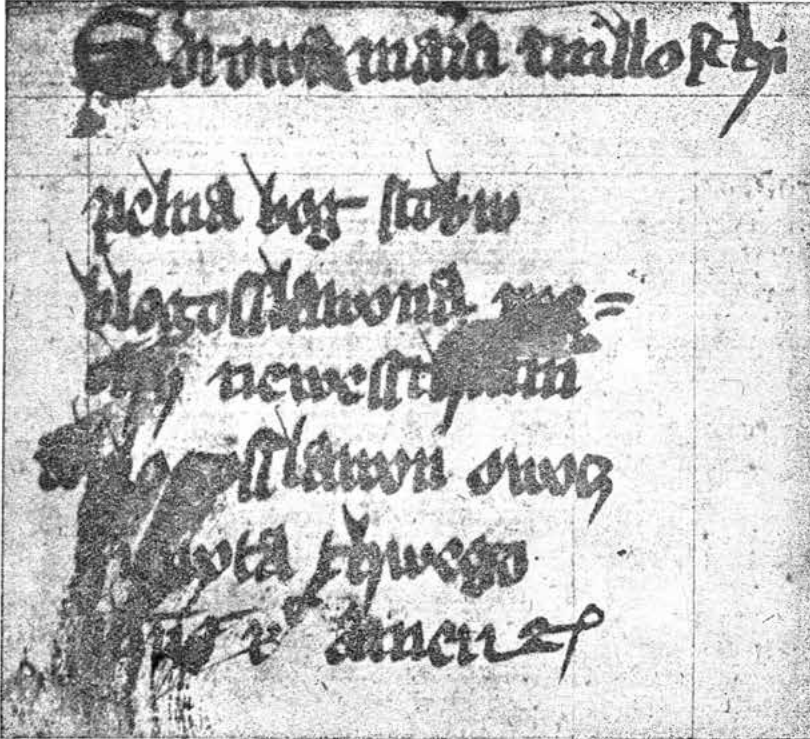
Dalsze słowa pozdrowienia maryjnego już nie domagają się dokładniejszych objaśnień, chyba to powinniśmy sobie uświadomić, że

<sup>8)</sup> W miesięczniku *Verbum Domini* XXIII (1943), 260 n.

<sup>9)</sup> Por. Hozakowski, Wykład mszy św., Poznań 1914, s. 34 n.; *Lexikon für Theologie und Kirche* III kol. 398; *Dictionnaire d'Archéol. et Lit.* IV c. 1387 n. Właściwą formułą było *Dominus vobiscum*, później wprowadzono na niektóre większe święta *Pax vobis*.



zwrot: *błogosławionaś ty między niewiastami* jest hebraizmem, zastępującym superlatyw, którego język hebrajski nie posiada. Wiersz ten należy parafrazować: „najwięcej wśród niewiast ubłogosławiona dziewico”, „najszcześniejsza niewiasto”.



Najstarszy tekst polski Pozdrowienia Anielskiego z rękopisu Bibl. Jagiell. Nr 825

Stosownie do wywodów wyżej podanych brzmiałoby pozdrowienie maryjne po hebrajsku:

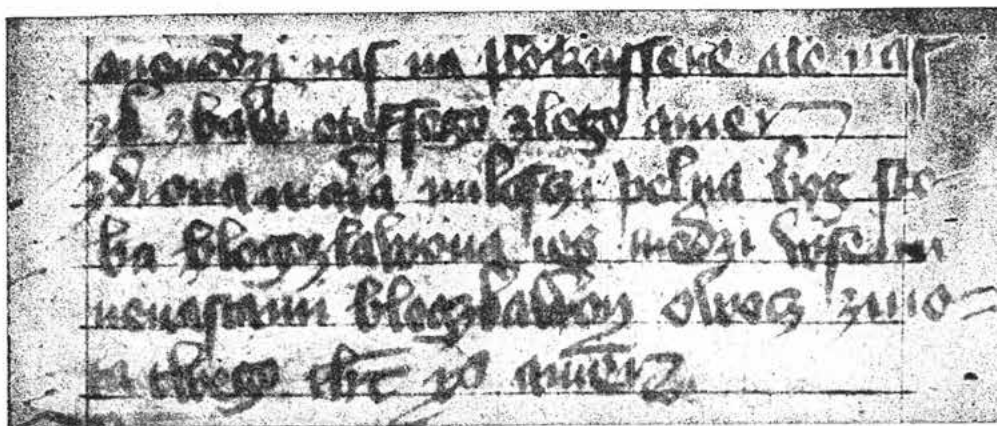
*szâlôm lâkh, ba'alath chên,  
jahwe 'immâkh  
berûkhath benâszîm  
ubârûkh perî bitnêkh.*

## 4.

Na zakończenie zestawmy niektóre ważniejsze przekłady pozdrowienia anielskiego.

Najstarszy tekst polski Ave Maria znajduje się w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie nr 825, pochodzącym z r. 1407. Brzmi on <sup>13)</sup>:

*Zdrowa Maria, miłości pełna, Bóg z tobą,  
błogosławiona między niewiastami  
a błogosławion owoc żywota twego...*



„Ave Maria” z rękopisu Bibl. Jagiellońskiej Nr 1681.

Podobnie brzmi tekst nieco późniejszy (rękopis Biblioteki Jagiellońskiej nr 1681).

*Zdrowa Maria, miłości pełna, Bóg z tobą,  
błogosławiona jeś między wszemi niewiastami,  
błogosławion owoc żywota twego...*

Tekst drukowany z r. 1475 takie ma brzmienie:

*Zdrowa Maria, miłości pełna, Bóg z tobą,  
błogosławionaś ty między niewiastami,  
błogosławiony owoc (płod) brzucha twego świętego...*

Główna różnica między tekstem dzisiejszym a dawnym to słowa *miłości pełna* — *Bóg z tobą*, zamiast *łaski pełna* — *Pan z tobą*. Rzeczowo nie ma tu różnicy, bo słowo *miłość* oznaczało w staropolskim

<sup>13)</sup> Por. Wierczyński, Wybór tekstów staropolskich, Warszawa 1950, str. 49—51, gdzie teksty podane są w oryginalnym staropolskim brzmieniu. Także Łoś, Początki piśmiennictwa polskiego,<sup>2</sup> Lwów 1922, s. 201 n., je podaje.

także *łaskę*. W języku czeskim jeszcze dzisiaj *milest* oznacza *łaskę* a w pozdrowieniu anielskim mówi się *zdrava bud, milosti plna*. W rękopisie biblioteki Czartoryskich nr 3729, z końca XV wieku, późniejsza ręka dopisała na str. 383 nad słowem *miłości* — *łaski*, a nad *Bóg* — *Pan*. (Por. rycinę na str. 113).

Najstarszy tekst, podający przekład dzisiaj używany, znajduje się, o ile mi wiadomo, w rękopisie nr 1116 Biblioteki Ord. Zamoyskich w Warszawie, pochodzącym z końca XV wieku<sup>14)</sup>:

*Zdrowaś, łaski pełna, Pan z tobą,  
błogosławiona ty między niewiastami  
i błogosławion owoc żywota twego.*

W Biblii Leopolicy z r. 1568 mamy to samo tłumaczenie:

*Zdrowaś, łaski pełna...*

Ks. Wujek zmienia przekład na:

*Bądź pozdrowiona, łaski pełna...*

i zachowuje go we wszystkich 3 wydaniach (z r. 1593, 1594 i 1599).

Biblie innowierców przyjęły przekład Seklucjana z r. 1551:

*Bądź pozdrowiona, z łaski umiłowana...*

bo znajdujemy go tak w Biblii Brzeskiej z r. 1563 jak w Biblii Szymona Budnego z r. 1574. Dopiero Biblia Gdańska z r. 1632 zmienia tekst na:

*Bądź pozdrowiona, łaską udarowana.*

Forma czasami spotykana: „łaskiś pełna” jest błędna, bo nie uzasadniona tekstem biblijnym.

Z francuskich przekładów wymienię C r a m p o n a :

*Salut, pleine de grâce,  
le Seigneur est avec vous..*

Ten sam tekst ma O s t y (w wydaniu z r. 1949). G a u m e pisze: *je vous salue, pleine de grâce*, a protestant S e g o n d parafrazuje: *je te salue, toi à qui une grâce a été faite, le Seigneur est avec toi*.

Włoski przekład O. Sales'a O. P. ma:

*Dio ti salvi, plena di grazia,  
il Signore è teo...*

<sup>14)</sup> Por. J a m J a n ó w, Zespół ewangeliczny Biblioteki Ord. Zamoyskich nr. 1116, Warszawa 1928, str. 16 i 17.

Autorzy niemieccy rozmaicie tłumaczą. Tradycyjny przekład brzmi (w Biblii Allioli'ego):

*Gegrüsst seist du, voll der Gnaden,  
der Herr ist mit dir.*

Nowsi piszą: *Gegrüsset seist du, Gnadenvolle...* (Laienbibel z r. 1938); *Heil dir, Begnadete...* (Dausch, Weiss); *Sei gegrüsst, du Begnadigte...* (Schachter). Biblia Lutra ma: *Gegrüsst seist du, Holdselige*, ale może najlepszy i najprostszy przekład znajduje się w Nowym Testamencie ks. Röscha O. M. Cap.:

*Sei gegrüsst, du Gnadenvolle.*

Kilka zaledwie słów liczy pozdrowienie anielskie a ile nastęcza problemów nie rozwiązanych definitywnie, ile zawiera myśli pięknych i głębokich! Średniowiecze bardzo pokochało słowa Łukasza i nieprzeliczona ilość teologów je komentowała na swój sposób. Nie uznajemy dzisiaj ich metody egzegetycznej, ale nie możemy nie podziwiać ich umiłowania powitania Gabrielowego, które się niebawem stać miało modlitwą obok Chrystusowego „Ojcze nasz” przez wszystkich najwięcej cenioną. Ile naiwności, ale z drugiej strony ile ciepła mistycznego tkwi w bardzo kiedyś rozpowszechnionej etymologii słowa *Ave*, że składa się z litery *a* = *ab* (precz) i wykrzyknika *vae* (*ve*) = biada, by zaznaczyć, że przez anielskie *ave* zostało wszelkie zło (*vae*) ze świata usunięte<sup>10</sup>).

Podobna myśl tkwi w grze słów *Ave* — *Eva*, wskazującej na to, że co *Eva* zepsuła, została naprawiona przez odwrócenie jej imienia czyli przez anielskie *Ave*. W hymnie *Ave Maris Stella* ten moment został wyzyskany w wierszu:

*Sumens illud Ave  
Gabrielis ore,  
funda nos in pace,  
mutans Evae nomen.*

*O Mario, słowem Ave  
uczczona przez anioła,  
spuść spokój, zmień los Ewy,  
tułaczów rzesza woła.*

<sup>10</sup>) Por. Bardenhewer, *Mariae Verkündigung* s. 94.

Szczeście to wielkie, że słowa te nam się zachowały. Jeden święty Łukasz je nam przekazał, jemu je zawdzięczamy, a wciągnął je do swej ewangelii dlatego, że był głębokim czcicielem Matki Bożej, a poza tym człowiekiem, odczuwającym piękno religii Chrystusowej.

Piękno pozdrowienia anielskiego odczuła w głębi swej duszy poetka polska Konstancja Benisławska (1747—1806). Ogłosiła prze nią parafrazę modlitwy „Zdrowaś Maryja”<sup>11)</sup>. W 9 pieśniach rozprowadza myśli pozdrowienia anielskiego, a że doceniała ich znaczenie, o tym świadczą pierwsze dwie strofy wstępne:

Darmo się silić! by kto wszystkie myśli  
Zbil wszystkich Mędrców, żaden nie wymyśli  
Wdzięczniejszej piosnki, żaden żadną miarą  
Od Posła niebios nad „Zdrowaś” pieśń starą.

Ta pieśń szczęśliwie, szczęśliwa Maryjo,  
Nową zaczęła nam Ewangelią:  
Ta pieśń godności Twej odmyka wrota  
Ta pieśń początkiem naszego żywota.

Równie silnie odczuł piękno tej modlitwy penitencjarz i dyrygent krakowski z końca XVII wieku ks. Grzegorz Gorczyński. Jego utwór muzyczny na temat Ave Maria jest dziełem o wielkiej wartości artystycznej a dowodem, jak bardzo dusza polska pozdrowienie maryjne ceniła i w jego treść wnikała<sup>12)</sup>.

**Ks. ALEKSY KLAWEK**

<sup>11)</sup> Wydane w Wilnie 1776. Por. T. Jodełka, Polska poezja maryjna, Niepokalanów 1949, s. 107. — Por. też Ave Maria ks. Karola Antoniewicza, tamże s. 163.

<sup>12)</sup> Por. Ks. Józef Surzyński, Matka Boska w muzyce polskiej, w: Księżce pamiątkowej maryjańskiej I (Lwów 1905), s. 161—181. O Ave Maria Gorczyńskiego pisze autor (s. 174), że „mimo swego zawilego opracowania kontrapunktycznego brzmi wspaniale”. Tam także wyliczono liczne inne interpretacje muzyczne Ave Maria, skomponowane przez autorów polskich.

## HYMN MATKI BOSKIEJ

### I.

Św. Łukasz w swej Ewangelii przekazał nam cztery hymny o treści związanej z narodzeniem i dzieciństwem Jezusa. Mieszczą się one w pierwszych dwóch rozdziałach Ewangelii, posiadających koloryt semicki, materiał bowiem źródłowy czerpał św. Łukasz ze środowiska



Botticelli (†1510), Maria spisuje Magnificat.

gminy aramejsko-palestyńskiej. Hymny są doskonałym obrazem myśli i uczuć mesjańskich, nurtujących lud izraelski. Treść krótkiego hymnu Anielskiego (2, 14) jest dowodem, jakie pragnienia i oczekiwania zajmowały umysły ludności w owych politycznie niespokojnych czasach. Następne kantyki szczegółowiej opisują oczekiwane królestwo mesjańskie wraz z jego darami.

Pierwszy hymn *Magnificat* (1, 46—55) wskazuje na osoby, które korzystają z darów mesjańskich, następny *Benedictus* (1, 68—79) wyjaśnia istotę tych darów, trzeci zaś *Nunc dimittis* (2, 29—32) poucza, jak należy być usposobionym do ich przyjęcia<sup>1)</sup>.

Kilka uwag poświęcimy hymnowi *Magnificat* i najstarszym jego przekładom na język polski. Hymn ten o treści przepełnionej myślami starotestamentowymi nosi charakter poezji hebrajskiej. Podobnie jak w psalmach spotykamy w *Magnificat* paralelizm członów, obrazy antropomorficzne i antropopatyczne.

Pod pewnym względem przypomina nam *Magnificat* kantyk Anny, matki Samuela (1 Król. 2, 1—10). Nie brak w nim także analogicznych tekstów nieraz dosłownie przytoczonych z innych ksiąg Starego Zakonu: (Ps. 33, 4; Hab. 3, 18; Gen. 30, 13; Ps. 110, 9; Ps. 102, 17; 89, 1; 117, 16; 2 Król. 22, 28; 1 Król. 12, 24; Ps. 146, 6; 106, 9; 33, 11; Is. 41, 8; Ps. 47, 3; Mich. 7, 20; Ps. 131, 11). Fragmentaryczność jednakże różnych cytat starotestamentowych, zestawionych w pewną całość, nie świadczy, jakoby hymn był jeno ich luźnym zlepkiem. Ogarniając bowiem całość treści hymnu, możemy zauważyć oryginalne myśli, które pod szatą znanych pojęć Starego Testamentu kryją w sobie idee doskonalszej a nowej religii Chrystusowej.

Podkreślany już przez proroków uniwersalizm religijny akcentują wyraźnie słowa „Odtąd błogosławioną zwać mnie będą wszystkie narody” (w. 48), przepowiedziano w nich kult Najświętszej Dziewicy i powszechność prawdziwej religii. Zabarwienie nacjonalistyczne występuje jedynie w związku z ideą mesjańską, kierując myśl do najdawniejszych dziejów Starego Zakonu, chcąc przyszłość i przeszłość związać logicznym ogniwem, wskazując na pomost pomiędzy prorocत्वami i przyrzeczeniami Bożymi a ich obecnym wypełnieniem (w. 54—55).

Bóg z ludzkością związał się poprzez przymierze z narodem izraelskim: „Przygarnął Izraela, służyć swego, wspomniawszy na miłosierdzie, jak przyobiegał ojcom naszym, Abrahamowi i potomstwu jego na wieki” (w. 54—55). Podobne myśli związane z powszechnością religii podkreśla również św. Paweł w swych listach, nawiązując ciągle do prorocत्व i przyrzeczeń danych Izraelowi: „Poganie są współdziedzicami... współczłonkami obietnicy jego w Chrystusie Jezusie...” (Ef. 3, 6), ale Abrahamowi dane były obietnice i potomstwu jego (Gal. 3,

<sup>1)</sup> Zob. U. Holzmeister S. J., *Tria Cantica N. T.* (Verbum Domini 1948, str. 356—364).

14; 4, 26), Jezus Chrystus był sługą obrzezania dla prawdy Bożej, aby wypełnić obietnice dane Ojcu (Rzym. 15. 8; rozdz. 9, 10, 11 tegoż Listu).

Obietnice spełniły się (Gal. 4, 4), Bóg odwieczny, kierujący światem, przez wcielenie zbliża się ku ludzkości, nadaje jej nowy kierunek myśli i czynu, nowe formy życia indywidualnego i społecznego.

Magnificat w pierwszych wierszach jest właśnie obrazem życia religijno-indywidualnego, w następnych zaś religijno-społecznego. Możemy zatem w nim rozróżnić dwa główne momenty. Pierwszy (w. 46—49) posiada znamiona osobistych przeżyć N. P. Marii. Część ta pozwala nam poznać głęboko religijną duszę, złączoną mistycznie z Bogiem. Moment złączenia się Boga z człowiekiem dokonany w Marii jest powodem Jej najświętszych i pełnych uwielbienia i radości uczuć. Wezbrane uczucie w sercu autora przelewa się na zewnątrz w formie pieśni:

*Wielbi dusza moja Pana  
I rozradował się duch mój  
w Bogu Zbawicielu moim...*

Ta prawdziwie żywiołowa choć spokojna i opanowana radość jest weselem semity, który wszedł w realną styczność z Bóstwem. Podobnie, choć nie w równej mierze, przeżywali rzeczywiste i bezpośrednie zbliżenie się Boga tacy mistrzowie życia wewnętrznego jak prorocy i św. Paweł.

Druga część (w. 50—53) o charakterze mesjańsko-proroczym, przedstawia ówczesne stosunki religijno-społeczne. Kwestia socjalna była aktualna w epoce Chrystusowej, a nawet istniała w ostrej formie u Rzymian, u Żydów zaś w formie nieco złagodzonej religią. Oczekiwano z przyjściem Mesjasza, obok wolności także przemian socjalno-gospodarczych, o czym świadczą różne pisma apokryficzne z tego okresu. Pierwsze miejsce w królestwie mesjańskim mają zająć wszyscy pogardzani, gospodarczo upośledzeni, wyzyskiwani i odepchnięci od pełni życia. W kilku zdaniach:

*„Rozproszył dumnych wymysłem serca ich,  
obalił władców ze stolic a wywyższył pokornych,  
Łaknących napełnił dobrami  
a z niczym puścił bogaczy“.*

odtwarza nam autor obraz społeczeństwa żydowskiego. Z jednej strony mamy warstwę przodującą, z których hymn nazywa jednych: *hy-*



*perêphanoi dianoia kardias*, drugich: *dynastai'* a innych: *plutuntes*. Pierwsi to Faryzeusze, wykładowcy prawa Bożego i nauczyciele ludu. Zasłaniając się prawem Bożym, wymyślali niezliczone przepisy i zmuszali lud do ich przestrzegania.

Przez słowo: „dynastai“ rozumiał prawdopodobnie autor władców obcej przemocy i sprzyjających im reneatów żydowskich, którzy odznaczeni się w rządzeniu tyraństwem i samowolą.

Zamożniejsi z jednej i drugiej warstwy tworzyli trzecią grupę „bogaczy“, których Mesjasz nie obdarzył swymi darami (w. 53).

Motyw do tego obrazu zaczerpnął autor ze zwyczajów wschodnich. „Panujący“ z okazji uroczystości zwykle zapraszali gości, którzy składali im podarki, oni zaś, aby się nie dać prześcignąć w wspaniałości, ze swej strony obdarzali zaproszonych piękniejszymi jeszcze darami. Ubodzy, stojąc na uboczu nie brali ani udziału w uczcie ani nie byli obdarowywani <sup>2)</sup>.

Tym trzem warstwom przeciwstawia autor trzy grupy t. zw. w dzisiejszym języku „ludzi pracy“, stojących poza nawiasem życia publicznego: *phobumenoï theon*, *tapeinoï* i *peinôntes*.

Rozważając tę część hymnu na płaszczyźnie ekonomicznej, odnosi się wrażenie, że ma się do czynienia z pieśnią o tendencjach rewolucyjno-socjalnych. Myśl autora była jednak inna. By ją odpowiednio zrozumieć, musimy zbadać znaczenie i ewolucje słów użytych w Magnificat. Należy podkreślić, że pojęcia: *bogaty* i *biedny* w Piśmie św. miały swoją ewolucję i specjalne znaczenie odmienne od dzisiejszego. Pierwsi pisarze biblijni używają wyrazu „bogaty“ na oznaczenie człowieka pobożnego; ubogiego nazywają grzesznikiem (naturalnie nie w znaczeniu dzisiejszej terminologii). W okresie psalmistów i proroków słowa te nabierają treści wprost przeciwnej, *bogaty* — *mocny* (hebr. *aszir*, *aris*) to synonimy grzesznika — człowieka bezbożnego, a „ubogi“ (hebr. *'ani*, *anaw*, *dal*) to *pobożny*, *pokorny*, wyznawca Jahwy tyle co *hasid* (Am. 2, 6; Izaj. 63, 9; Ps. 25, 9) <sup>3)</sup>. W epoce Chrystusowej spotykamy je w tym samym znaczeniu. Wyrazy te łączą w sobie aspekt społeczny i religijno-duchowy. Autor zatem Magnifikatu używa trzech synonimów na określenie wyznawców-przyjaciół Jahwy

<sup>2)</sup> Ceuppens O. P., *De Mariologia Biblica*, Roma 1948, str. 105.

<sup>3)</sup> Por. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*. Leipzig 1959. t. 1, str. 225 i t. 3, str. 58 oraz G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, str. 286 i nn.

i trzech słów na wyrażenie wrogów Jahwy-bezbożników. Wyjaśnienie genezy tych pojęć mamy w Piśmie św. Moźni, bogaci żydzi, ulegając łatwiej wpływowi dawniej egipskiej czy babilońsko-assyryjskiej kultury a obecnie hellenistycznej, przyjmowali obce zwyczaje, oddalając się od swej kultury narodowej a, co za tym idzie, i od religii. Ubodzy zaś pogardzani i odepchnięci przez wyższe warstwy swego narodu (Eccl. 13, 22—24; Jan 7, 49), ufali jedynie Bogu, oczekując spełnienia obietnic mesjańskich, i tą drogą czekając na poprawę bytu. Oni, zdając sobie sprawę z niemożliwości zachowania faryzejskich drobiazgowych przepisów, czuli się wobec Boga małymi i pokornymi. Oznaczali się prostą religijnością i bezgraniczną ufnością w Bogu. Nie ubóstwo ich, jak stwierdza Pismo św., lecz wewnętrzne usposobienie religijne stało się przedmiotem upodobania Bożego. Ewangelia nazywa ich błogosławionymi dla tej właśnie wewnątrz-moralnej wartości. Św. Łukasz przekłada *ubodzy* przez *ptôchoi* (6, 20), co nie oddaje w całej osnowie treści wyrazu hebrajskiego *anijjim* czy *anawim*. Tłumacz Ewangelii św. Mateusza na język grecki, chcąc dobrze wyrazić treść religijno-duchową *anijjim* przekłada przez *ptôchoi tô pneumati* — *ubodzy w duchu*. Stary Testament nie zna takiego połączenia *anijjim* z *ruach*. Widocznie wyraz *ubogi* powoli zatracił dawną treść religijną, otrzymując z biegiem czasu znaczenie ekonomiczne, które nie pokrywało się w całości z pojęciem słowa hebrajskiego czy aramejskiego. Dawną treść religijną przejmują wyrazy *cichy* i *pokorny sercem* (*prays kai tapeinos tē kardía*, Mat. 11, 29). Pewne pokrewieństwo myśli spotykamy w listach Pawłowych:

*Patrzcie bowiem bracia na wasze powołanie,  
iż nie wielu mądrych według ciała,  
nie wielu możnych, nie wielu wysoko urodzonych.  
Lecz co głupie w oczach świata wybrał Bóg,  
aby zawstydzić mądrych i co słabe u świata,  
aby zawstydzić mocne.  
I to co jest niskiego rodu*

*i wzgardzone u świata wybrał...* (1 Kor. 1, 26—28; por. 1 Kor. 2, 6—13; 2 Kor. 6, 4—14; Ef. 3, 8 i inne).

Poznawszy w ogólnym zarysie treść Magnificat przejdziemy do kwestii autorstwa. Krytyka tekstualna i tradycja przypisuje je N. P. Marii. Kantyk o tak wzniosłej treści mógł jeno zrodzić się w sercu tej, która, przeżywając tajemnicę Wcielenia stała się rzeczywiście Matką

Boga. Zwłaszcza pierwsza część hymnu jest doskonałym obrazem mistycznego życia Marii i odzwierciedleniem prawdziwego uwielbienia i radości z posiadania Boga <sup>4)</sup>).

Dzisiaj zagadnienie autorstwa należy już do historii. Do XIX wieku nikt prawie nie przeczył, że N. P. Maria była twórcą hymnu, dopiero Loisy, Harnack i inni rozpoczęli dyskusję na ten temat, przypisując wygłoszenie Kantyku św. Elżbiecie. <sup>5)</sup> Potwierdzenie swych zapatrywań znaleźli głównie w trzech łacińskich kodeksach (Vercellensis z IV w., Veronensis z IV/V w., Rehdigeranus z VIII w.), które zamiast lekcji *ait Maria* mają *ait Elisabeth*, jak i w świadectwach niektórych pism bp. Nicety (IV w.), Ireneusza i Orygenesusa. <sup>6)</sup>

Na podstawie jednak dokładnych badań tekstualnych kodeksów greckich i najstarszych przekładów Ewangelii św. oraz dzieł Ojców Kościoła, Komisja Biblijna z dnia 26 czerwca 1912 r. orzekła, że nie Elżbieta ale Maria jest autorem Magnificatu. <sup>7)</sup>

Lagrange, <sup>8)</sup> starając się wyjaśnić pochodzenie odmiennej lekcji w trzech odosobnionych kodeksach, przypuszcza, że jedni kopiści dla zaznaczenia dialogu do słów *ait Maria* dodali *Elisabeth* i w ten sposób powstała lekcja *ait Maria Elisabeth*. Ponieważ sam charakter tekstu wskazuje na rozmowę dwóch osób, opuszczono w dalszych przepisywaniach „Maria“, pozostawiając tylko *ait Elisabeth*.

Z autorstwem Magnificatu łączy się zagadnienie, czy św. Łukasz w swej Ewangelii przekazał nam kanyk w dosłownym brzmieniu, jak go wygłosiła N. P. Maria. Stwierdzono, że autor trzeciej Ewangelii korzystał ze źródeł aramejsko-hebrajskich, które zaginęły bez śladu <sup>9)</sup>. Stąd nie jesteśmy dziś w stanie ani określić, jakie to były źródła, ani zbadać, w jakim stopniu korzystał z nich i przerabiał św. Łukasz, włączając je do swej Ewangelii. Niewątpliwie poczynił on nieznaczne zmiany. Tekst i treść kantyku wskazuje na większe zmiany w drugiej części aniżeli w pierwszej.

<sup>4)</sup> Kard. Faulhaber nazywa Magnificat: den Spiegel des marianischen Seelenlebens (Charakterbilder der biblischen Frauenwelt, Paderborn 1938, str. 223).

<sup>5)</sup> patrz Ceuppens: Mariol. Biblica, str. 107 i n.

<sup>6)</sup> Merk S. J.: Novum Testamentum graece et latine, Romae 1942.

<sup>7)</sup> Enchiridion Biblicum, Romae 1927, str. 115, N. 411.

<sup>8)</sup> Evangile selon S. Luc., Paris 1921, str. 51 i n.

<sup>9)</sup> Por. P. Joüon S. J.: L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Paris 1930, str. 288—291.

## II.

Hymn Matki Boskiej kościoł od najdawniejszych czasów włączył do swych modlitw. Św. Cezary, arcbp. z Arles († 543), poleca odmawiać Magnificat w niektóre dni i święta w Matutinum. Nieco później umieszcza go Liturgia w Nieszporach, gdzie codziennie odmawiany jest w pacierzach kapłańskich (w W. Sobotę przed zakończeniem Mszy św.). W wyjątkach zaś spotykamy hymn N. Matki w brewiarzu (Resp. Vers. po VI i VII lekcji drugiego i trzeciego Nokturnu) i we Mszy św. (Ewangelia) na uroczystość Nawiedzenia N. P. Marii. Ostatnio z ogłoszeniem dogmatu Wniebowzięcia Matki Boskiej w dniu jej święta (15 sierpnia) Kościół w miejsce dawnej perwokopy o Marii i Marcie (Łuk. 10, 38—42) wprowadza nowy ustęp z Ewangelii św. Łukasza (1, 42—50), gdzie znajduje się pierwsza część hymnu Magnificat (Acta Apost. Sedis, 1950, str. 794).

U nas w Polsce lud w czasie nieszporów z wielkim zapałem śpiewa kantyk Marii, bo żywe i głębokie w nim zawarte uczucia stały się własnością narodu. Do pierwszych pomników naszego języka należą obok modlitwy Pańskiej przekłady hymnu Magnificat.

Jeden z najstarszych tekstów kantyku posiada Biblioteka Ossolińskich we Wrocławiu. J. Łoś w „Przeglądzie Językowych Zabytków Staropolskich do r. 1543<sup>10)</sup>”, podając, że w rkp. Ossol. Nr 810 jest tekst z Ewangelii św. Łukasza 1, 46—51 tj. Magnificat z XV w., wydrukowany przez Maciejowskiego Dod. str. 31—32, nie uwzględnił spostrzeżenia historyka A. Bielowskiego co do daty powstania tekstu. Czytamy u Maciejowskiego: „W bibliotece zakładu naukowego imienia Ossolińskich we Lwowie znajduje się rękopis ćwiartkowy..., który darem dostał się jej po śp. Dzierzgowskim. Zawiera kazania łacińskie, tudzież ułamek ewangelii, który się znajduje przed kazaniem De visitatione s. Mariae virginis (na karcie rękopisu 95)... Maciejowski rękopisu nie oglądał, odpisu dokonano pod okiem Augusta Bielowskiego, znawcy paleografii, zdaniem którego pochodzi on z XIV wieku, „ja jednakże, pisze dalej Maciejowski — zważając na jego język, nie sądzę go być starszym nad wiek XV, zostawiając tę rzecz bliższej rozwadze...”<sup>11)</sup>.

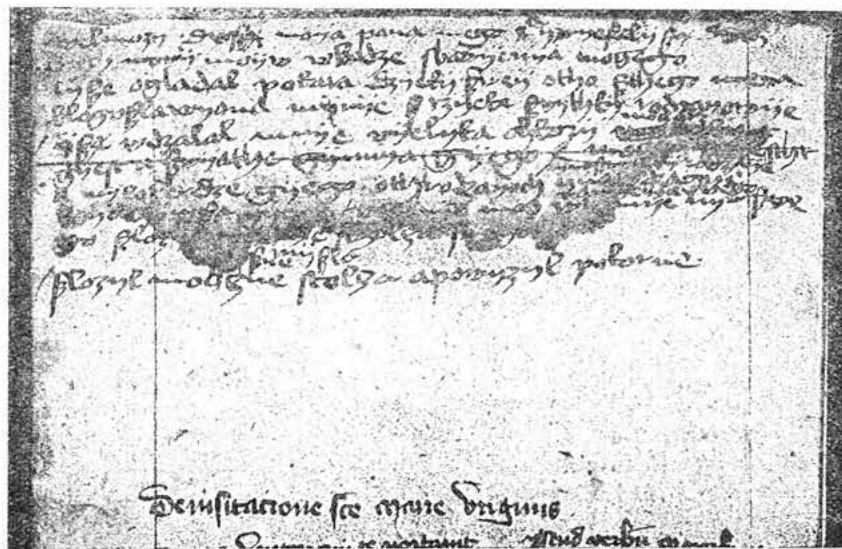
<sup>10)</sup> Kraków 1915, str. 189.

<sup>11)</sup> Por. W. A. Maciejowski: Piśmiennictwo Polskie t. III, Warszawa 1852; Dodatki do Pism. Polsk. str. 30—32.

Zajmując się przekładami hymnu M. Boskiej, postarałem się o wspomniany rękopis i zwróciłem się z prośbą do p. prof. Budkowej<sup>12)</sup> o ponowne zbadanie daty jego pochodzenia. „Odnoszę wrażenie, — stwierdziła p. Budkowa — że pismo pochodzi jeszcze z końca XIV w., dokładnie określić i udowodnić trudno“. Zatem rękopis Ossol., zdaniem wybitnych znawców paleografii pochodzący z XIV w., jest najstarszym fragmentem Ewangelii w języku polskim.

Różne poprawki i skreślenia w tekście świadczą, że autor posiadał jakieś wcześniejsze tłumaczenie polskie Magnificatu a może nawet całej Ewangelii św.

Niżej zamieszczamy podobiznę oryginału i jego transkrypcję wraz z innymi przekładami z XV i XVI wieku<sup>13)</sup>.



Najstarszy tekst polski Magnificat.

<sup>12)</sup> Za co na tym miejscu składam podziękowanie, jak i prof. Janowski za pomoc w odczytywaniu tekstu.

<sup>13)</sup> W transkrypcji pozostawiam cechę dawności, zmieniając nieco pisownię dla łatwiejszego czytania.

## III.

## TEKSTY HYMNU

Z rękopisu Ossol. nr. 810.

- 46 Welmozy dusza moya pana mego  
 47 a zwyeszely sza dvch moy  
 w Bodze Zbawyenya moyego  
 48 iysze ogladal pokara dzy(f)ky swey  
 otho szthego me(s)ca blogoslawyona  
 mnye rzyeka szwythky rodzajowye  
 49 ysza wdzalal mnye wyelyka  
 chtory mocz gyst<sup>14)</sup>  
 a szwyathie gymya gyego  
 50 a myloszerdze gyego oth-  
 rodzajoch y na rodzaye<sup>15)</sup>  
 boyaczym sza gyego  
 51 wczynyl mocz w ramyenyw szwego<sup>16)</sup>  
 52 szlozyl pyszne<sup>17)</sup> myszla  
 stholcza szwego<sup>18)</sup>  
 a powyzył pokorne.

Zespół ewangelijny Bibl. Ord. Zamoyskich nr. 1116 z XV w.<sup>19)</sup>

- 46 Wyelby dussa moya pana (mego a vesse)<sup>20)</sup>,  
 47 a radoval ssya dvch moy wbodze, sbavyenyv moyym,  
 48 Isse veyrzał na pokora sluzebniczky svozey,  
 Aboczyem otho stand blogoslawyona mya rzekną vssystky rodzaye  
 49 Isse vdzalal mnye vyelge<sup>21)</sup>  
 chtory moczem yest y ssvyathe gymya yego;  
 50 A mylossyerdzye yego od rodzajv do rodzajv  
 boyaczym ssya go (f).  
 51 Vczynyl mocz wramyenyv ssvogym.  
 rozprossyl pyssne dvssą ssyerca svego.  
 52 Slossyl mocz z stoleza,  
 a powysssyl pokorne (p)<sup>22)</sup>,  
 53 łączące napelnył dobrym,  
 A bogacze opusszył prosne.

<sup>14)</sup> u góry dopisano „mocz” w miejscu skreślonego „wylky” i pod linią dodano „moczcny gyst”.

<sup>15)</sup> napisano na górze: „y na szwythy rodzaye”.

<sup>16)</sup> napisano u góry: „ramyenywa swego”.

<sup>17)</sup> skreślono „moczne” i zmieniono na „pyszne myszla”.

<sup>18)</sup> powtarza jeszcze raz: „szlozyl moczcne stholcza” poczem dodaje: „a powyzył pokorne”.

<sup>19)</sup> Por. Jan Janów: Zespół Ewangelijny Biblioteki ord. Zamoyskich Nr. 1116 (—ZZ). Odbitka z „Prac Filologicznych” T. XIII, Warszawa 1928, str. 17.

<sup>20)</sup> Przekreślono w rękopisie.

<sup>21)</sup> Litera (ostatnia) „e” drobna, dopisana nieco u góry wiersza.

<sup>22)</sup> Zatarło zaraz po napisaniu, gdy atrament był jeszcze wilgotny.

- 54 przygyal Israela, dzyeczyą svogye,  
pamyathayancz na mylosserdzye svogye.  
55 Iako movyl yest do oyczow nassyeh,  
Abramovy y (nassyenyv)<sup>23)</sup> plyemyenyevy yego na vyeky.

Ewangeliarz Jana Sandeckiego z pocz. XVI w.<sup>24)</sup> i Rozmyślania Przemyskie z końca XV w.<sup>25)</sup>.

Ewang.:

46 Wielbi dusza moia pana. 47 Y zradował sie duch  
moy w bodze zbawicielu moim.  
48 Iże wzgladnal na pokorę służebniczky swe  
a oto s tego błogosławiona mie rzekaū  
wszitey rodzaiowie etc.

Rozm. Przem.

49 ze mi wieliką rzecz uczynił,  
jen jest mocny a jego imię jest święte  
i chwalebne, 50 miłosierdzie jego spokolenia  
wpokolenie idzie.  
Wszystkim bojącym sie, 51 uczynił moc swojā  
prawicā, rozpłoszył wszystkie pysznej myśli.  
52 Stracił mocarze (z) stolca a śmiernie  
powyszył, 53 łączne nakarmił swem dobrem  
o bogate puścił próżne, 54 przyjął swe  
miłosierdzie 55 jakoż mówił knaszem ojcom,  
ku Abrahamowi i kujego synom że siemieniu  
bo jest on śmierny i miłosierny.

Żywot Pana Jezus Krista Opecia z 1522 r.

- 46 Wielbi dussa moia pana.  
47 A zradował sie duch moy w bodze zbawicielu moym.  
48 Iże wezrzal na pokorę służebniczki swoje  
bo oto s tego błogosławionā mie rzekā wssyitey rodzaiowie.  
49 Iże vczynil mi wielkie rzeczy kteryż motzny iest  
a święte ymię iego.  
50 A miłosierdzie iego od pokolenia do pokolenia  
bojącym sie iego.  
51 Vczynil motz wramieniu swem  
rosprossyl pyszne mysli sertza ych.  
52 Zsadzil motzne z stolitza  
a powyssyl pokorne.

<sup>23)</sup> W rkp. przekreślono i na marginesie dopisano wyraz następny.

<sup>24)</sup> Ewangeliarz z początku XV w. i dwa późniejsze druki polskie Jana Sandeckiego w opracowaniu Jana Janowa, Kraków 1947, str. 21.

<sup>25)</sup> Rozmyślania o żywocie Pana Jezusa z rkp. grecko-katol. Kapituły Przemyskiej, wyd. Al. Brückner, Kraków 1907, Wyd. Akad. Um. Nr. 54, str. 53 i 54 (brak w oryginale karty początkowej, na której były pierwsze wiersze Magnificat).

- 53 Łaczné nakarmil wssem dobry  
a bogate opuscił prozne.
- 54 Przył Izrahela dziecę swoje  
(bo iest miłosierny.)  
wspomiał iest na miłosierdzie swoje.
- 55 Jakoż mowil iest ku oytzom nassym  
Abrahamowi y siemieniu iego na wieky.

### Nowy Testament Seklucjana z 1551 r.

A Marya rzekła  
Wielbi dusza moia pana a duch moi uweselił  
sie ~~pana~~<sup>26)</sup> zbawiciela moiego  
Isss (on) weyrzał na nedzny sta służebnice swojei  
(Albowiem oto) beda mie od tego czasu  
wszystki rodzaie błogosławiona powiadały.  
Isss mi uczynił wielkie (rzeczy) on to który  
mocny iest i ktorego imie swiete (iest)  
A miłosierdzie ie trfa od rodzaju do  
rodzaju tym ktorzy sie go boia  
ktory okazał moc swoje przes ramie swoje  
(i) rozproszył ty ktorzy mysla serce swepy  
zni są  
On stargnał moczarce s stolicow a ludzie  
nedznego stanu powyszzył  
(On) łaknace napelnił dobr, a bogacze pro  
sznenui wypuscił  
On tesz zachfycił (aby nie zginał) Israela  
sluge swojego (chcac) pommec na miłosier  
dzie (Jako rzekł do ojców naszych) Abraha  
mowi plemieniu iego na wieki.

### Leopolića 1561 r. z wariantami z r. 1577

Po tym rzekła Maria  
Wielbi duszo moia Pana. Y rozradował sie  
duch moy w Bodze Zbawicielu moim:  
Iż weyrzał na pokore służebnice swojey  
bo otho stad mie iuz<sup>27)</sup> beda zwac błogosławiona  
wssystcy narodowie (Abowiem uczynił mi)  
wielkie rzeczy ten który mocny iest y swiete  
imie iego. A miłosierdzie iego z narodu  
na drugi narod,<sup>28)</sup> tym kthorzy sie go boia  
Uczynił mocność w ramieniu swoim

<sup>26)</sup> Na marginesie „w panie“.

<sup>27)</sup> Wydanie III z r. 1577 opuszcza już.

<sup>28)</sup> Od rodzaju do rodzaju (1577).



rozproszył pyszne myśla serca swego.

Złożył mocarze z stholca a wywysszył pokorne  
Łacne napełnił wszystkiego <sup>29)</sup> dobra a bogacze  
tak <sup>30)</sup> prozne opuścił. Przyjął Izraela dziecie  
swoie <sup>31)</sup> wspominał na miłosierdzie  
swoie. Tak iako mówił ku oycom naszym  
Abrahamowi y potomsthwu iego na wieki. <sup>32)</sup>

### Nowy Testament Szarffenbergera z 1556 r.

Y <sup>33)</sup> rzekła Maria: Wielbi  
duszo moia pana uradował <sup>34)</sup> sie duch  
moi w hodze zbawicielu moim  
Albowiem <sup>35)</sup> wyzrał na pokore sluzebnice swoiey  
Oto bowiem ztad błogosławiona mnie beda mówić <sup>36)</sup> wszystkie rodzaje. <sup>37)</sup>  
Abowiem uczynił mi wielkie rzeczy  
Ktory mocny iest y swiete imie iego.  
A miłosierdzie iego od rodzaju do rodzaju <sup>38)</sup> boiącym sie iego <sup>39)</sup>  
Uczynił moc <sup>40)</sup> w ramieniu swoim  
Rozproszył pysse <sup>41)</sup> myśli serca ich <sup>42)</sup>  
Złożył mocarze z stolca y powyzszył <sup>43)</sup> pokorne  
Łacnace <sup>44)</sup> napełnił dobrami <sup>45)</sup>  
A bogate <sup>46)</sup> opuścił proznymi.  
Przyjął Izrael <sup>47)</sup> dziecie swoie  
Wspomniał na miłosierdzie swoie  
Jako mówił do oycow nassych <sup>48)</sup>  
Abrahamowi y plemieniu <sup>49)</sup> iego na wieki.

<sup>29)</sup> Opuszczono „wszystkiego“.

<sup>30)</sup> Wydanie z r. 1577 opuszcza „tak“.

<sup>31)</sup> „Sługę swego“ (1577).

<sup>32)</sup> Magnificat znajdujący się w Godzinkach na uroczyste Święta wydanych w Krakowie 1582, jest przedrukiem z Leopolicy 1577 r.

<sup>33)</sup> W wydaniu z r. 1568 zachodzą następujące zmiany: zamiast „y“ potym

<sup>34)</sup> Rozradował się.

<sup>35)</sup> Dodaje „iż“.

<sup>36)</sup> Zwać.

<sup>37)</sup> Wszyscy narodowie.

<sup>38)</sup> Z narodu na drugi naród.

<sup>39)</sup> Którzy się go boją.

<sup>40)</sup> Mocność.

<sup>41)</sup> Pyszne.

<sup>42)</sup> Myśla serca swego.

<sup>43)</sup> Wywyższył.

<sup>44)</sup> Łacne.

<sup>45)</sup> Wszystkie dobra.

<sup>46)</sup> Bogacze tak.

<sup>47)</sup> Izraela.

<sup>48)</sup> Ku oycom naszym.

<sup>49)</sup> Plemieniu potomstwu.

## Biblia Brzeska z 1563 r.

Tedy rzekła Marya 42. Niechżeś wielbi dusza  
moia Pana

43 A raduie sie duch moy w Bogu zbawi  
cielu moim.

44. Gdyż weyrzał na pokorna sluzebnice  
swa, bo oto od tego czasu błogosławiona  
mie powiadać beda wszystkie wieki

45. Abowiem zacnie<sup>50)</sup> zemna poczynał on  
mozny, ktorego iest swiete imie

46. A ktorego miłosierdzie na wszystkie  
wieki iest gotowe, tym co sie go boią

47. Mocnyć uczynek sprawił ramieniem  
swem rozproszyl pyszne mysla serca  
ich

48. Stargnał mocarze z stolic a  
podniósł pokorne

49. Zglodzone napelnił dobrami  
a bogacze odprawił prozne

50. podparł Izraela sluge swojego  
aby pamietal na miłosierdzie.

51. Jako mowil do oycow naszych  
to iest do Abrahama y iego potomkow  
na wieki.

## Nowy Testament wydany w Nieświeżu 1568 r.

42. Y rzekła

Marya: (Wielbi dusza moia Pana

43. A radował sie duch moy w Bogu zbawi-  
cielu moim. 44. Gdyss weyrzał na pokore

sluzebnice swey (bo oto od tego czasu  
błogosławiona mie powiadać beda wszystkie

rodzaie. 45. Abowiem uczynił mi wielmożnie  
on mozny y imie iego swiete. 46. A ktorego

miłosierdzie od rodzaiu wrodzay thym  
co sie go boja. 47. Uczynił moc

ramieniem swym (rozproszyl pyszne mysla  
serca ich. 48. Stargnał mocarze z stolic

a podniósł pokorne. 49. Zglodzone  
napelnił dobrami a bogacze odprawił prózne

Przyiał Izraela slugę swojego aby pamietel  
na miłosierdzie. Jako mowil oycom

naszym Abrahamowi y iego nasieniu na wieki.

<sup>50)</sup> Przedruk Nowego Testamentu z r. 1595 wydany w Wilnie ma „zacnie”.

## Biblia Budnego z 1572 r.

42. Y rzekła Marya: Wielbi duszo  
moja Pana. 45. Y rozradował sie duch moy  
w Bodze Zbawicielu moim:<sup>51)</sup> I weybrał  
naniśkość niewolnice swoiey oto bo od ni-  
niejszego (czasu)<sup>52)</sup> wielbić mie będą wszystkie  
narody.<sup>53)</sup> I uczynił mi wielmożności  
możny y swiete imie iego. 46. Y miłosierdzie  
iego do rodzaju w rodzaj bojącym sie iego.  
Uczynił moc w ramieniu swoim  
roschwiał harde myśla serca ich. Złożył  
mocarze s stolicow<sup>54)</sup> a wywyszył niskie  
49. Głodne napęłnił dobr a bogate  
wysłał próżne. Przyiał Izraela sługe swego  
wspomniawszy miłosierdzie  
Iako mówił ku Oycom naszym  
Abrahamowi y nasieniu iego na wieki.

## Nowy Testament Czechowicza z 1577 r.

Y rzekła Marya (Wielbi dusza moja pana)  
47. A duch sie moy rozradował w Bogu  
Zbawicielu moim  
48. Iż weybrał na podłość służebnice  
swoiey Abowiem oto odtąd szczęśliwą  
mie poczytać będą wszystkie narody  
49. Iż mi (wielkie) rzeczy uczynił  
on mocny y swiete imie iego  
50. A miłosierdzie iego przeciw wszem naro-  
dom bojącym sie iego.<sup>55)</sup>  
51. Wykonał moc ramieniem swym<sup>56)</sup>  
rozproszył pyszne myśla serca ich  
52. Stargnął mocarze z stolic y podwyszył podle  
53. Łaknące napęłnił dobrami a bogacze  
odprawił<sup>57)</sup> czeze.  
54. I podpomógł<sup>58)</sup> Izraela sługe swojego  
pamiętajac na miłosierdzie.  
55. Jako mówił do oycow naszych  
do Abrahama y nasienia iego (na wieki).

<sup>51)</sup> W Nowym Testamencie Budnego wydanym w r. 1572 spotykamy nie-  
które zmiany: zachowacielu moiem.

<sup>52)</sup> Odtąd zamiast od niniejszego czasu.

<sup>53)</sup> Wszytcy narodowie.

<sup>54)</sup> S stolic.

<sup>55)</sup> Wydanie z r. 1594 ma: miłosierdzie iego ku rodzajowi rodzajów boją-  
cych się iego.

<sup>56)</sup> Uczynił moc w ramieniu swym (1594).

<sup>57)</sup> Odesłał.

<sup>58)</sup> Przyjął.

## Harfa Duchowna

(modlitewnik oprac. przez Marcina Laternę S. J. z drugiej poł. XVI w.)

- 46 Wielbi dusza moia Pana  
 47 Y rozradował sie duch moy w Bogu zbawicielu moim  
 48 Albowiem weyrzał na poniżenie służebnice swoiey;  
 bo od tego czasu błogosławioną mie nazywać  
 będą wszyscy narodowie.  
 49 Bo sprawił mi wielkie rzeczy, który w sile  
 potężny iest, a swiete imie iego.  
 50 A miłosierdzie iego od pokolenia do pokolenia  
 (tym pokazane) ktorzy sie go boią.  
 51 Dokazał mocy w ramieniu swoim:  
 rozproszył harde w myśli serca swego.  
 52 Złożył mocarze z maiestatu a podwyższył pokorne  
 53 Łaknące napełnił dobrami  
 a bogate głodne opuścił  
 54 Przyiał Israela słuę swego wspomniawszy  
 na miłosierdzie swoje  
 55 Tak iako mowił do przodkow naszych  
 do Abrahama y nasienia iego  
 (trwającego) na wieki.

## Wujek 1593 z wariantami z 1594 i 1599 r.

Y rzekła Maria: Wielbi dusza  
 moia Pana: A <sup>59)</sup> rozradował sie duch  
 moy w Bogu Zbawicielu moim.  
 Iż weyrzał na niskość <sup>60)</sup> służebnice swoiey  
 Abowiem oto odtąd błogosławioną mie zwać  
 będą wszystkie narody. <sup>61)</sup>  
 Abowiem uczynił mi wielkie rzeczy  
 on <sup>62)</sup> który możny iest y swiete imie iego  
 A miłosierdzie iego od narodu  
 do narodow <sup>63)</sup> bojącym się iego.  
 Wykonał <sup>64)</sup> moc ramieniem swoim  
 rozproszył pyszne mysla serca ich.  
 Złożył mocarze z stolice  
 a podwyższył niskie. Łaknące

<sup>59)</sup> Biblia z r. 1599 zmienia „a“ na „i“.<sup>60)</sup> na marginesie Wujek podaje na podłość.<sup>61)</sup> Now. Test. z r. 1594 ma „wszystkie“, Bibl. 1599 r. wraca do „wszystki“.<sup>62)</sup> w wydaniu z r. 1599 opuszczono „on“.<sup>63)</sup> na marginesie podaje Wujek warianty innych kodeksów: „na narody narodów“ (G) na naród y naród (L. N. G.) to jest na wszystkie narody, abo na wieki (Hebr.).<sup>64)</sup> z r. 1599 ma: uczynił.

napelnił dobrami a bogacze  
 Z niszczym odprawił.<sup>65)</sup>  
 Przyjął Izraela sluge swego wspomnia  
 wszy na miłosierdzie swoie.  
 Jako mowił do oycow naszych  
 Abrahama<sup>66)</sup> y nasieniu iego  
 na wieki

Przy porównaniu przytoczonych tekstów zwrócimy przede wszystkim uwagę na niektóre różnice w naszych przekładach, uwzględniając hebraizmy wskazujące na semickie pochodzenie hymnu.

Zorell<sup>67)</sup>, odtwarzając tekst hebrajski „*megalyniei*” (magnificat) oddaje przez „*megaddilet*” (part. Piel) to samo czyni Delitzsch<sup>68)</sup>, posługując się słowem o podobnym znaczeniu „*romamah*” (part. Piel). Nasi tłumacze naogół przekładają przez „wielbi”<sup>69)</sup> prócz rkp. Oss., który oddaje przez równoznaczny wyraz „wielmoży”. Czeskie przekłady mają „weleby”<sup>70)</sup>, ruskie „welicit”<sup>71)</sup>. Biblia Brzeska tłumaczy przez imperatyw „niechże wielbi”. Jeśli pierwowzór hebrajski posiadał participium, które ma znaczenie praesentis, to w następnym wierszu należałoby się spodziewać również czasu teraźniejszego a nie aorystu. Widocznie dawniej było imperfectum conversivum, które grecki tłumacz, nie uwzględniając aspektu czynności tzw. imperfectum, przełożył przez „*kai egalliasen*”, używając aorystu zamiast czasu teraźniejszego *hetwattagel*, czego wymagało participium poprzedniego wiersza. Biblia Brzeska posługując się tłumaczeniem łac. Pagninusa przekłada słusznie przez „raduje się” (exultat). W. 46 i 47. wyrażenie „dusza moja” „duch mój” zdradza również semitę, grek czy dzisiejszy człowiek te dwa synonimy wyraziłby przez „ja”. Dusza — *psyche* to principium życia naturalnego, pneuma oznaczało ducha zjednoczonego z Bogiem. Źródłem radości dla Marii był Bóg Wcielony — Zbawiciel, którego autor nazywa „*theos*” i „*soter*”. Psalmi często Boga nazywają „zbawieniem” (*jeszuah*), co oznacza pomoc w jakimkolwiek niebez-

<sup>65)</sup> Puścił (1599).

<sup>66)</sup> Abrahamowi (1599), na marginesie zaś wydania 1593: obiecał oycom (hebr.).

<sup>67)</sup> Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung, Münster 1914.

<sup>68)</sup> Hebrew. New Testament, London 1937.

<sup>69)</sup> O. Laterna w Harfie Duchownej ma „wielbi wielce”.

<sup>70)</sup> Por. Czeski rękopis N. Test. z r. 1460, znajdujący się w jednej z bibliotek krakowskich.

<sup>71)</sup> Tetra-Evangelia Halicka, wyd. Amfilochija, Moskwa 1882/3, str. 29

pieczeństwie. W tekstach polskich wyrażenie *epi tō theō tō sôtēri* przełożone na „w Bodze” lub „w Bogu Zbawicielu” (ZZ, Opeć, Ew. Sand., Leop., Budny, Brzeska, Wujek; Now. Test. Budnego z 1574 „w Zachowacielu” wedle kodeksu Bezy: *Servatore*), trzymając się Wulgaty *in Deo salutari* (Nowy Psalterz zmienia na *in Deo Salvatore*)<sup>72</sup>).

Odmienną lekcję spotykamy w tekście Sekl.-Murzynowskiego: „spana Zbawiciela” (na marg. „w panu”). Z tego możnaby wnioskować, że tłumacz posiadał albo nieznaną dziś już kodeks, w którym zamiast *theō*, było *kyriō*, albo odpisał z jakiegoś archaicznego przekładu polskiego.

Różnie tłumaczą pierwszą część w. 48-go *epeblepsen epi tēn tapeinōsin tēs dūlēs autū*. — Jedno wejrzał „na pokorę służebniczki lub służebnice” swojej (ZZ. Opeć, Sand., Szarf., Leop., N. Test. Nieśw.; Brzeska „na pokorną służebnicę”), drudzy „na niskość niewolnice swojej (Budny), „niskość służebnice” (Wujek), „na nędzny stan służebnice” (Sekl. — Murz.); inni „na śmierć służebnice” (Rozm. Przem).

Mamy zatem trzy wersje polskie, jeśli chodzi o przetłumaczenie gr. *tapeinosis*. Pierwsi oddają lepiej łaciński wyraz *humilitas*, używając już terminu teologicznego „pokora”, dawniej „śmiara”; drudzy dosłownie tłumaczą wyraz grecki przez „niskość, niski stan”. Jak już wyżej wykazaliśmy, ani jeden ani drugi nie wyraża zupełnie treści religijno-społecznej dawnego słowa hebrajskiego *ani*. Wyraz „śmiara” spotykamy jeszcze w innych zabytkach polskich<sup>73</sup>) jak i w rkp. ruskich<sup>74</sup>). Użycie słowa „śmiara” a nie „pokora” w Rozm. przemyskim, które o wiele później powstało niż rkp. Ossol., świadczyłoby że kompilator tego zabytku korzystał z bardzo starego przekładu Nowego Testamentu. W. 48: Czechowicz zamiast „błogosławiona” używa słowa „szczęśliwa”. W. 49: Przyczynę kultu N. P. Marii — Wcielenie, które Bóg sprawił swoją wszechmocą, nazwał Ewangelista *megala* (hebr. *gedolot*). Budny przekłada przez „wielmożności”. Brzeska przez „zacnie”, inni zaś przez „wielkie rzeczy”. W. 54: *Pais Israel* słusznie tłumaczą Sekl. Brzeska, Budny, Czech. Wuj. przez „sługę Izraela” a nie „dziecię” (ZZ., Rozm., Opeć, Szarf., Leop.) bo jest prze-

<sup>72</sup>) Zorell oddaje *theos* przez *baal*, Delitzsch przez *elohim*.

<sup>73</sup>) zob. Wł. Nehrīng: *Psalterij Florianensis partem polonicam ad fidem codicis recensuit*, Posnaniae 1883, str. 228 i M. Bobowski: *Polskie Pieśni Katolickie*, Kraków 1893, str. 57.

<sup>74</sup>) *Tetra-Evangelia Halicka*, str. 29.

kładem hebr. *'ebed Jahwe (= Izrael)*, które oznacza sługę czyli prawdziwego wyznawcę Jahwy <sup>75)</sup>.

Tak mały odcinek porównawczy naszych zabytków wskazuje, że mieliśmy w średniowieczu prawdopodobnie kilka przekładów Ewangelii św. a może nawet całego Pisma św. Niestety zostały one przez ciągle wojny albo przez zacytowanie całkowicie zniszczone a tylko późniejsze przeróbki zachowane w nielicznych urywkach świadczą o ich istnieniu.

Nowoczesne przekłady Magnificatu nie wiele różnią się od tłumaczeń dawnych; najpiękniejszym, odbijającym się od nich, jest swobodny przekład hymnu X. Arcbp. Teodorowicza, który niżej przytaczamy:

Niechaj uwielbi dusza moja Pana,  
z radości niechaj zadrży duch mój w Bogu, Zbawicielu moim.  
boć wejrzał na niskość służebnicy swojej.  
Patrzcież! — odtąd wsze pokolenia błogosławioną mnie nazwą.  
boć wielką rzecz zdziałał mi Ten, który mocarnym jest,  
a święte jest imię Jego.  
Z pokolenia w pokolenia dochowa On zmiłowań swoich tym,  
co bojaźni Jego strzegą.  
Ramieniem swoim potęgę ujętym  
On tych roztrąci, co w myślach serca pychą się podnoszą.  
Ze stolic władce zepchnie przepotężne,  
maluczkich zato wzniesie na wyżyny;  
tych, którzy łakną, dobrami utuczy,  
zasobnych zasię puszcza z próżnymi rękoma.  
Przychołubił On sługę swego Izraela,  
skoro tylko wspomniął na swe zmiłowanie,  
— tak jak to ojcom naszym był powiedział —  
gwoli Abrahama i jego potomstwa po wieki. (Łuk. 1, 46—55) <sup>76)</sup>.

Także przekład Norwida zasługuje na wzmiankę, bo jakkolwiek to jest parafraza rymowana tekstu ewangelicznego, jednak wiernie oddaje myśli Marii:

Dusza moja wielbi swojego Pana,  
I duch mój raduje się w Zbawicielu,  
Iż, pojrząwszy na niskość, jest wybrana

<sup>75)</sup> Nowy Psalterz zmienia „puerum“ na „servum“.

<sup>76)</sup> X. J. Teodorowicz arcbp., *Od Betleem do Nazaretu*, Poznań 1932, str. 72.

I uchwali ją głos ludów wielu,  
 Będzie sławna błogo i uczona  
     W mnogie plemiona!  
 Sprawę wielką dał mi, bo wszechmoże  
 I jest święty którego zmiłowanie  
 Trwa i obejma nieustannie  
     Ufających w pokorze.  
 Ramię gdy wznosił w mocy, pysznych łamie  
 Przez własne serc ich urojenia,  
 Króle z stolic wyrzuca i stawia w bramie,  
 Zaś poziome wzywa do znaczenia,  
 Biedne syci przez dary pełne i różne,  
     Bogacze odprawia próżne.  
 Izraela do dawnej przyjmą opieki,  
 Jak rzekł do Abrama i działwy jego  
 Dla całego rodu człowieczego  
     Po wszystkie wieki.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

## IMIĘ MARIA

*Et nomen virginis Maria* (Łuk. 1, 27).

Dosyć już pisano na temat etymologii imienia Maria. Jak wiadomo, imię to brzmiało w języku hebrajskim *Mariam*, względnie później *Miriam*. Maria to forma zgrecyzowana i zlatinizowana.

Imię to nosiła kiedyś — około roku 1200 — siostra Mojżesza a w epoce Nowego Testamentu było ono bardzo rozpowszechnione. Oprócz Matki Bożej nosi je w Księgach Nowego Zakonu 5 osób, a Józef Flawiusz wylicza w swych dziełach aż 10 Marii.

Chętnie zajmowano się w erze patrystycznej etymologią imion biblijnych. Orygenes na Wschodzie a św. Hieronim na Zachodzie opracowali „*Onomastica Sacra*”, alfabetyczne spisy imion z podaniem ich etymologii. Oczywiście ich wyjaśnienia etymologiczne są naukowo na ogół bardzo słabe, nie polegają na dociekaniach filologicznych, lecz stanowią najczęściej bardzo dowolną konstrukcję, zestawiającą słowa podobnie brzmiące.

Ciekawe bardzo studium o historii wyjaśnienia etymologicznego imienia „Maria” ogłosił przed 50 laty patrolog niemiecki, ks. Bardenhewer z Monachium pt. *Der Name Maria und die Geschichte seiner*



*Deutung.* W dziele tym wylicza on i omawia przeszło 80 etymologii. Oto niektóre z nich:

- 1) Maria = amara, gorzka, smutna
- 2) wysoka, można;
- 3) Pani, pani morza;
- 4) oporna, krnąbrna;
- 5) oświecająca, oświecona (illuminata):
- 6) nadzieja;
- 7) mare amarum, gorzkie morze;
- 8) stilla lub stella maris (kropla — gwiazda morza);
- 9) mirra;
- 10) otyła, piękna.

Zadna z tych etymologii lingwistów i egzegetów dzisiejszych nie zadowala. Częściej idzie się za prof. Bardenhewerem, według którego Maria oznacza osobę „otyłą” i wobec tego w pojęciu semitów „piękną”. Także zdanie, że Maria oznacza dziewczynę „krnąbrną” ma zwolenników wśród uczonych (np. prof. Koenig).

Ale i nowe hipotezy się zjawiały. Otóż wskazano na to, że imię „Mojżesz” jest pochodzenia egipskiego, że więc i dla imienia jego siostry Miriam (Mariam) należy szukać pierwiastka w języku egipskim. I rzeczywiście cały szereg imion egipskich rozpoczyna się od spółgłosek m-r-j, np. m-r-j-p-t-h = umiłowany przez (boga) Ptah, i tak samo mogło by imię Mariam oznaczać „umiłowaną przez Jahwę” lub też „miłującą Jahwę”, lecz ks. Zorell, który tę etymologię wymyślił, później sam ją cofnął.

Na inną możliwość wskazałem w artykule pt. „Etymologia imienia Maria” w *Polonia Sacra* I (1948). Staralem się wykazać, że *Mariam* jest participium od czasownika *rawah* = poić i oznacza pierwotnie dziewczynę, która chętnie „poi” (wodą zwierzętą), co jest na Wschodzie pewną zaletą kobiet. Powołałem się dalej na tekst z Tell Amarna, gdzie słowo *rawah* jest użyte w znaczeniu przenośnym: „poić, napawać radością”, i doszedłem do wniosku, że właśnie w tym sensie należy etymologicznie imię to wyjaśnić. Nie sprzeciwia się temu końcówce — *âm*, bo jest przyrostkiem, zachodzącym nieraz w imionach własnych (por. Barth, *Nominalbildung* 1894, s. 353), prawdopodobnie, by oznaczyć zdrobniałość. Innymi słowy: *Maria* to dziewczynka napawająca radością rodziców.

Równocześnie ukazał się artykuł na ten temat w Rzymie, pióra O. Vogta, dzisiejszego rektora Instytutu Biblijnego<sup>1)</sup>, który powołując się na świeżo znalezione teksty w Ras Szamra (Ugarit), stawia równanie: *Mariam* = *marom* = wysokość, wysoka. Autor poszedł tu za Bauerem<sup>2)</sup>, który jako pierwszy zestawiał hebrajskie *marom* z ugaryckim *m-r-i-m*, i rzeczywiście trzeba przyznać, że fonetycznie da się zestawić *marom* z *marjam*. Na dowód, że taka zmiana fonetyczna nieraz zachodziła, przytacza Bauer m. in. hebr. *madon* i *midjan*, wywodzące się od pnia *din*, a oznaczające jedno i drugie *spór*. Zgoda na to, że fonetycznie ugaryckie *marjam* odpowiada hebrajskiemu *marom*, ale teraz powstaje pytanie, czy rzeczownik *marom* nadawał się na imię żeńskie? Brak tu przypadków analogicznych tak w Biblii jak u Arabów. Dlatego też Bauer odrzucił a limine to zdanie, dziś protegowane przez Vogta, i usiłował hebr. *Mariam* zestawić z arabskim *maram* = pragnienie. Wobec tego *Mariam* byłaby „dziewczynką upragnioną przez rodziców“, której narodzenia rodzice pragnęli. I taka etymologia jest możliwa, ale czy szukanie analogii w języku arabskim jest rzeczą konieczną, jeżeli ją można znaleźć w języku hebrajskim?

Stąd ostateczny wniosek: albo rezygnujemy zupełnie z podania etymologii, jak to czyni M. Noth w swej monografii o imionach biblijnych, albo wysuniemy etymologię wyżej podaną, która może najmniej na sprzeczny jest narażona, mianowicie, że Maria to istota napawającą radością, to przyczyna naszej radości — *causa nostrae laetitiae*.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

<sup>1)</sup> Verbum Domini 1948, str. 163—168.

<sup>2)</sup> Por. Bauer, die Gottheiten von Ras Schamra, w Zeitschrift für die ältest. Wissenschaft 1933, str. 87, dop. 2: „Mrym also = marom... Auch der Frauenname „Miriam“ wird formell damit identisch sein, obgleich hier wohl eine andere Bedeutungsentwicklung derselben Wurzel r — w — m — (r — y — m) vorliegt. Sie bedeutet nämlich im Arabischen „wünschen“, maram ist Wunsch, auch gewünschter Gegenstand. Miriam wäre demnach „Wunschkind“, ein für Mädchen um so passenderer Name als diese im Orient gewöhnlich nicht willkommen sind“.

## MIEJSCE ZAŚNIECIA N. MARII PANNY

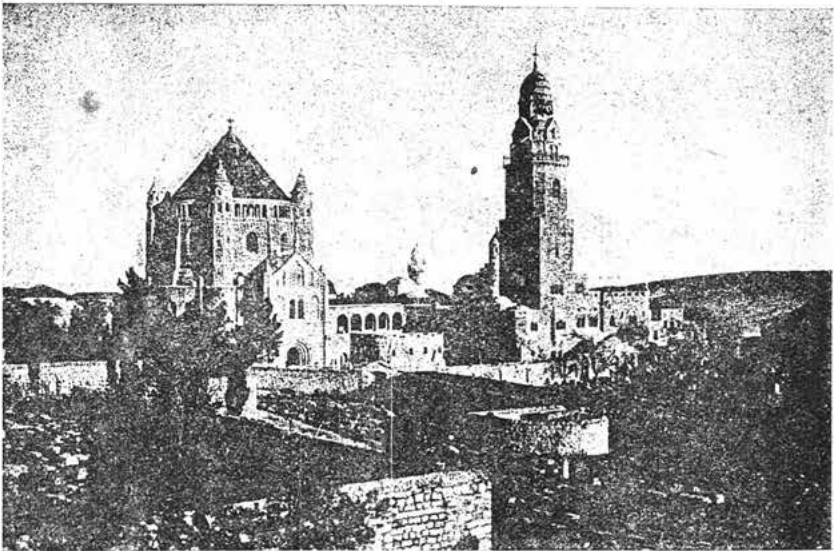
W związku z ogłoszeniem dogmatu o Wniebowzięciu N. M. P. warto zestawić opinie uczonych o miejscu zaśniecia Matki Bożej.

Na prośbę Redakcji R. B. i L. podaję poniżej wywody — nieco uzupełnione i zmodyfikowane — jakie umieściłem na powyższy temat w Sprawozdaniu z pielgrzymki do Ziemi św., odbytej w r. 1935, opublikowanym w dziele pt. *Podróż naukowa księży do Ziemi św.* (Lwów 1936), na stronach 99—137.

### 1. BAZYLIKA NA SYJONIE

Kościół OO. Benedyktynów na Syjonie, powszechnie znany pod nazwą: Dormitio B. M. V. — zniszczony w wielkiej części wskutek wojny arabsko-żydowskiej a dziś odbudowywany — należy do najważniejszych pamiątek chrześcijańskich Ziemi św. Mieści on się bowiem w znacznej części na miejscu, gdzie biskup jerozolimski Jan II pod koniec IV w. wybudował na Syjonie (chrześcijańskim) obok tradycyjnego Wieczernika piękną bazylikę pięcionawową, która przetrwała aż do czasu najazdu Persów na Palestynę w r. 614. Kościół ten nazywał się Syjonem albo świętym Syjonem (Hagia Sion), bo znajdował się w południowo-zachodniej części Jerozolimy, zwanej przez chrześcijan Syjonem. Znany historyk Kościoła Sulpicjusz Sewerus nazwał ok. r. 400 ten pierwszy kościół gminy jerozolimskiej matką wszystkich kościołów chrześcijańskich. W świątyni tej obchodzili chrześcijanie jerozolimscy od końca 4 w. pamiątkę Zesłania Ducha Św. na apostołów; w w. 5 tradycja jerozolimska zaczyna to miejsce utożsamiać z Wieczernikiem, w którym Chrystus spożył ostatnią wieczerzę i ustanowił Eucharystię oraz kapłaństwo N. T. Począwszy od 7 w. świątynia ta przypominała wiernym również miejsce Zaśniecia Matki Najświętszej.

Bazylikę Hagia Sion, zwaną także później Dormitio, zburzoną przez Persów odbudował św. Modest patriarcha jerozolimski (631—4). Zburzoną następnie przez muzułmanów w w. 10 i 11 odbudowali Krzyżowcy ok. r. 1130 pod wezwaniem S. Mariae de monte Sion. Z początkiem w. 13 świątynia ta została znów zniszczona przez mahometan,



Kościół i klasztor OO. Benedyktynów w Jerozolimie  
(według fotografii z r. 1939)

w r. 1342 otrzymali część tego pamiątkowego miejsca Franciszkanie od króla sycylijskiego Roberta II. Odbudowali wówczas „Wieczernik” i nadali mu dzisiejszy wygląd. W r. 1524 wypędzili ich stamtąd muzułmanie, gdyż według nich znajdować się tam ma grób ich proroka króla Dawida. Stan ten pozostał do dnia dzisiejszego mimo wszelkich starań odzyskania tego miejsca przez katolików tak w czasie wojny światowej ze strony Niemców, jak po wojnie w r. 1919 ze strony Franciszkanów, popieranym w tym względzie przez rząd włoski.

Część zachodnią terenu, na którym wznosiła się dawniej Hagia Sion uzyskał w darze od sułtana tureckiego cesarz niemiecki Wilhelm II, podczas swej podróży po Wschodzie w r. 1898. Oddał on ją następnie katolikom niemieckim. Na tym miejscu (wynoszącym 80 m. dł. a 37 szer.) wybudowano w przeciągu kilku lat wspaniałą świątynię ku

czci Zaśnięcia M. N. „Dormitio” i oddano nad nią opiekę w r. 1906 Benedyktynom z Beuronu.

Kościół M. N. na Syjonie przypominał swym wyglądem zewnętrznym katedrę Karola Wielkiego w Akwizgranie. Była to budowa okrągła w stylu romańskim z wysoką wieżą (dzwonnica), dostosowaną do orientalnego otoczenia. Z wieży zewsząd widocznej roztaczał się wspaniały widok na całe miasto i okolicę.

W krypcie główny ołtarz przypominać miał to pamiętne miejsce, na którym M. N. w domu św. Jana oddać miała Bogu swą duszę. W ołtarzu znajdował się piękny obraz Zaśnięcia M. N. w otoczeniu apostołów, namalowany w duchu szkoły beurońskiej.

Obecnie odbudowuje się kościół i klasztor w dawnym stylu.

## 2. GDZIE UMARŁA M. BOSKA?

Czy M. N. umarła rzeczywiście na Syjonie w Wieczerniku (czy w pobliżu Wieczernika), jak to podtrzymuje tradycja jerozolimska, czy też może zasnęła w Efezie lub w okolicy najbliższej tego miasta, jak to utrzymywał dawniej historyk francuski Tillemont i Benedykt XIV a w nowszych czasach Fonck, Niessen, Poulin (Gabrielovich), Brierre, Seidl oraz inni wielbiciele i zwolennicy wizyj A. K. Emmerick, która, jak wiadomo, w swym opisie życia M. N. przedstawiła okolicę Efezu (zwaną dzisiaj Panagia Kapuli) jako miejsce śmierci i wniebowzięcia Matki Bożej? Oto zagadnienie, które nas interesuje. Niessen np., wielki zwolennik Efezu, uważał nawet za stosowne w dziele pt.: Panagia Kapuli — Das neuentdeckte Wohn- und Sterbehaus der heil. Jungfrau Maria bei Ephesus, Dülmen i. W. 1906" zaprotestować przeciw nadaniu przez Benedyktynów nowej bazylice na Syjonie tytułu „Dormitio”, gdyż według jego przekonania prawdziwym miejscem śmierci M. N. nie jest Syjon chrz. w Jerozolimie, lecz okolica Efezu zwana dzisiaj „Panagia Kapuli”. Jedynie prawdziwą jest według niego tradycja efeska a pozbawiona wszelkiej wartości historycznej legenda jerozolimska. Większość jednak uczonych katolickich, zajmujących się tą ciekawą kwestią, przyjmuje za prawdziwą tradycję jerozolimską a odrzuca jako bezpodstawną legendę efeską.

### a) Tradycja efeska

Dzieje Apostolskie wspominają M. N. po raz pierwszy i ostatni zarazem w rozdz. 1. w. 14. Czytamy tam takie słowa: „Wszyscy oni

(apostołowie) trwali jednomyślnie na modlitwie wraz z niewiastami i z Marią Matką Jezusa i z braćmi Jego". Z tych słów wynika, że M. N. po Wniebowstąpieniu P. J. przebywała w Wieczerniku razem z apostołami i innymi uczniami Pańskimi. Z powyższych słów Dziejów można również wnosić, że M. N. była w Wieczerniku podczas Zesłania Ducha św. na Apostołów. O dalszych losach M. N. na ziemi N. T. nic nam już wyraźnie nie wspomina. Z pewnych jednak tekstów Pisma św. można wnioskować, że nie pozostała ona do śmierci w Jerozolimie, lecz z opiekunem swym św. Janem Ew. opuściła ją, udając się w miejsce bezpieczne do Azji Mniejszej, w której ukochany uczeń Jezusa rozwijał swą działalność apostołską. Kiedy to nastąpiło, tego oczywiście na pewno stwierdzić nie można. Ks. Jan Brierre w pracy o św. Marii Magdalenie (*Vie de Sainte Marie-Madelaine*, Paris 1933, s. 177) wyraził zapatrywanie, że św. Jan zabrał ze sobą M. N. do Azji Mniejszej jeszcze przed r. 34, to jest podczas pierwszego większego prześladowania chrześcijan w Palestynie po śmierci św. Szczepana. Szaweł (jak wiadomo z Dziejów 9, 1) srożył się w swej namiętnej zapalczywości przeciw uczniom Chrystusowym i wtrącał do więzienia nie tylko mężów ale nawet niewiasty. Wówczas to św. Jan, któremu Zbawiciel oddał Swą Matkę pod opiekę (Jan 19, 27), wyprowadził M. N. poza Palestynę i Syrię do Azji Mniejszej, gdzie jej już nie groziło niebezpieczeństwo ze strony prześladowców żydowskich. Św. Jan nie umieścił jednak M. N. w stolicy Azji Mn., to jest w samym Efezie, lecz w pobliskich górach (pustyni, jak to wynika (?) z Apokalipsy św. Jana 12, 6) a to z tej racji, że chciał ją nie tylko uchronić przed możliwością prześladowania ze strony Żydów, ale również przed oddawaniem jej kultu, należnego tylko Bogu, ze strony nawróconych pogan, skłonnych zawsze do bałwochwalstwa. Z obawy zatem przed niewłaściwą czcią, jaką nowonawróceni na chrześcijaństwo poganie mogli otaczać Matkę N., św. Jan i inni apostołowie nie zdradzali miejsca jej pobytu na pustyni.

Za Efezem jako miejscem śmierci M. N. przemawiać ma także tradycja chrześcijańska, której najwymowniejszym wyrazem jest list synodalny Ojców soboru efeskiego (431), skierowany do kleru w Konstantynopolu. Między innymi czytamy w nim takie słowa: „Dlatego Nestoriusz przyszedłszy do miasta Efezu, gdzie Jan Teolog i Matka Boża święta Maria...”. Do tego zdania niedokończonego dodają zwolennicy pobytu M. N. w Efezie czasownik: „przebywali” a nie jak

chę ich przeciwnicy: „gdzie mają kościół, lub gdzie szczególniejszą cześć odbierają”.

Liczba zwolenników powyższego tłumaczenia wynosić ma około 30. Między nimi znajdują się wybitni pisarze, jak św. Piotr Kanizy, Baroniusz, historyk Kościoła Tillemont (17 w.), Korneliusz a Lapide, Quaresme, Calmet, papież Benedykt XIV.

Powyższemu zapatrywaniu sprzyjać mieli także papież Leon XIII i Pius X.

Najsilniejsze poparcie znalazła tradycja efeska ze strony A. K. Emmerick, która w swych wizjach dotyczących życia M. N. (wydanych przez poetę niemieckiego Brentano w r. 1852) podała jako rzecz zupełnie pewną, że M. N. ostatnie lata swego życia spędziła w pobliżu Efezu i tam też po błogosławionej śmierci do nieba wzięta została. Według relacji A. K. E. Matka N. po śmierci Swego Syna mieszkała trzy lata na Syjonie, trzy następne w domu Łazarza w Betanii a dziewięć lat ostatnich w pobliżu Efezu, gdzie ją umieścił św. Jan Ewangelista, apostoł Azji Mn., aby ją tam zabezpieczyć przed niebezpieczeństwem śmierci, grożącej jej ze strony Żydów, którzy z nienawiści do Chrystusa wrzucili do morza Łazarza i jego obie siostry.

W pobliżu Efezu w odległości przeszło 3 godzin drogi od stolicy Azji Mn., mieszkały już według A. K. E. liczne rodziny chrześcijańskie w pieczarach i grotach górskich. W tym ustroniu zdala od zgiełku i hałasu świata mieszkała także M. N. przez 9 ostatnich lat swego życia. W tym czasie była dwukrotnie w Jerozolimie, aby zwiedzić najdroższe pamiątki po Swym ukochanym Synu. Po raz drugi była w Jerozolimie półtora roku przed Swą śmiercią. Wówczas to zachorowała śmiertelnie a apostołowie przygotowali Jej grobowiec na miejscu przez Nią wskazanym. Kiedy skończono grobowiec M. N., wyzdrowiała i powróciła do Efezu i swego domku w górach efeskich, gdzie niedługo potem umarła. W Jerozolimie jednak w związku z chorobą M. N. i wybudowaniem dla Niej grobowca w pobliżu Getsemani na dolinie Jozafata rozeszła się wieść, że Matka Boska umarła i pogrzebana została w dolinie Cedronu, podczas gdy w rzeczywistości umarła w pobliżu Efezu. Grób M. N. w Jerozolimie (oczywiście pusty) doznawał tamże wielkiej czci od wiernych a św. Jan Damasceński stosując się do rozpowszechnionego wśród ludu podania, napisał, że M. N. zmarła i pogrzebana została w Jerozolimie. Zdaniem A. K. E. Bóg niepojęty w Swych zamiarach chciał podaniu wątpliwemu (albo raczej błędnemu) powierzyć fakty dotyczące śmierci, pogrzebu i wnie-

bowzięcia M. N. w Jerozolimie, aby przeszkodzić pogaństwu w owej epoce bardzo silnemu, by nie wdarło się w szeregi chrześcijaństwa i by pod wpływem pogan chrześcijanie nie uważali M. N. za boginię.

Według wizyj A. K. E. śmierć M. N. nastąpiła w pobliżu Efezu. Przybyli na tę uroczystą chwilę apostołowie z różnych krańców świata. Św. Piotr udzielić Jej miał ostatnich sakramentów. Po śmierci M. N. apostołowie zanieśli Jej błogosławione ciało w trumnie do groty grobowej odległej dość znacznie od miejsca Jej zamieszkania. W nocy apostołowie, powracający z pogrzebu M. N. do domu, zauważyli nad Jej grobem nadzwyczajną jasność. Była to właśnie chwila, w której ciało Bożej Rodzicielki, przeniknione jasnością, podniosło się z grobu i połączywszy się z duszą wleciało do nieba razem z Panem Jezusem. Apostoł Tomasz z dwoma towarzyszami spóźnił się na pogrzeb M. N. Aby ich pocieszyć w smutku, poszli apostołowie razem z nimi do grobu M. N. Kiedy otwarli grób i trumnę M. N., stwierdzili ze wzruszeniem, że uwielbionego ciała Marii nie było już w grobie. Przypomnieli sobie wówczas ów jasny obłok, który zauważyli wracając z pogrzebu, i zrozumieli, że M. N. w tej chwili właśnie została wzięta do nieba.

Tak się przedstawia w ogólnych zarysach opis śmierci i pogrzebu M. N. w pobliżu Efezu według wizyj A. K. E.

Pod ich wpływem zaczęli w r. 1891 Łazarzyści (Misjonarze) ze Smyrny robić według wskazówek niemieckiej wizjonerki poszukiwania w okolicy Efezu za domem i grobem M. N. Poszukiwania ich zostały przynajmniej częściowo uwieńczone pomyślnym skutkiem. Znaleźli oni bowiem w górach niedaleko Efezu w okolicy zwanej dziś Panagia Kapuli ruiny budynku, który według ich przekonania odpowiadał opisowi domku M. N., podanemu przez A. K. E. w jej wizjach.

Do podobnych wyników doszła komisja złożona z 12 ludzi duchownych i świeckich z arcyb. Smyrny Timoni'm na czele, która w rok później zbadała ruiny domu (czy kaplicy)\* w Panagia Kapuli. Następne badania w latach 1894 i 1898 przynieść miały dalsze potwierdzenie zgodności ruin z opisem domku M. N. według wizyj A. K. E. Miejscowe tradycje ludowe tamtejszych chrześcijan, które przy tej sposobności zbadano, stwierdzać mają jednomyślnie, że M. N. mieszkała rzeczywiście w pobliżu Efezu a na ostatku przed Swą śmiercią w Panagia Kapuli, gdzie umarła i pogrzebana została. Nawiasem dodaję, że grobu M. N. podczas tych poszukiwań nie znaleziono. Arcyb. Timoni w dziele p. t.: „Panaghia Capouli ou maison de la Sainte Vierge près d'Ephèse, — Paris 1896”, skłania się osobiście do zdania, że komisja



smyrneńska odkryła ruiny domku, gdzie umarła M. N., nie myśli on jednak swego zdania narzucać innym.

Największym obrońcą powyższego zapatrywania był Łazarzysta Poulin, piszący pod pseudonimem Gabrielovich, oraz O. Fonck T. J. Ten ostatni zwiedził osobiście w r. 1896 okolice Efezu, gdzie według A. K. E. umrzeć miała M. N., i po zbadaniu na miejscu ruin doszedł do tego samego zdania, co arcyb. Timoni i jego komisja z r. 1892. Według O. Foncka tylko ci przeciw autentyczności tego miejsca mogą wysuwać trudności, którzy tam nie byli i sprawy osobiście nie badali. (Artykuły O. F. dotyczące miejsca śmierci M. N. w Panagia Kapuli pojawiły się w latach 1896—8 w „*Stimmen aus Maria Laach*“ i „*Zeitschrift für kath. Theologie*“).

Znany biblista, kapucyn O. M. Hetzenauer w artykule p. t.: *De peregrinatione B. Mariae V. in Panagia Capuli prope Ephesum*, ogłoszonym w *Verbum Domini* 1922, s. 246—254, broni również na podstawie tradycji i wizyj A. K. E. pobytu M. N. w pobliżu Efezu, nie chce jednak twierdzić, że M. N. tam umarła i tam pogrzebana została, jak to czynią wyżej wymienieni pisarze oraz wszyscy zdecydowani obrońcy bezwzględnej wiarogodności wizyj A. K. E., do których w pierwszym rzędzie należy J. Seidl w swej dwutomowej pracy p. t.: „*Vergessene und verleugnete Wahrheiten, vollständige Verifizierung der Gesichte A. K. E.*“, Graz 1928 i 1930“. Według niego treść wizyj A. K. E. zasługuje na bezwzględną wiarę, podobnie jak Pismo św. Wobec tego nie ulega, jego zdaniem, najmniejszej wątpliwości, że M. N. umarła nie w Jerozolimie lecz w Panagia Kapuli.

Co sądzić o powyższym zapatrywaniu? Czy zasługuje ono na nazwę prawdziwej tradycji, z którą by się na serio liczyć należało? Czy też może tak zwana tradycja efeska opiera się jedynie na kombinacjach egzegetycznych, fałszywej interpretacji słów listu synodalnego Ojców soboru efeskiego i bezpodstawnych przywidzeniach pobożnej zresztą i świątobliwej wizjonerki A. K. E.?

Zacznijmy najpierw od argumentu z Pisma św., który przemawiać ma za tradycją efeską. Czy jest on przekonujący? Sądzę, że nie. Nie da się co prawda wykluczyć możliwości a nawet prawdopodobieństwa pobytu św. Jana i M. N. w Azji Mn. przed r. 70, ale z *Dziejów Ap.* wynika raczej, że gminę efeską założył dopiero św. Paweł, a następnie po śmierci Apostoła Narodów Jan Ew. osiadł w Efezie. Można by również przyjąć za zwolennikami tradycji efeskiej, że Jan zgodnie z Apok. 12, 6, umieścił M. N. ze względu na Jej bezpieczeństwo w po-

bliżu Efezu jeszcze przed r. 40, nie rozwijając w samym Efezie szerszej działalności wśród Żydów a tym więcej wśród pogan, ale to zapatrywanie wydaje się mało prawdopodobne.

Czy jednak Ojcowie soboru efeskiego, wyrażając w swym liście powyższe zapatrywanie, są rzeczywiście echem pierwotnej tradycji, sięgającej swymi początkami aż do czasów św. Jana, czy też, co jest nie mniej prawdopodobne, przekonanie kościoła efeskiego o pobycie M. N. w Efezie u boku św. Jana nie powstało później dzięki egzegezie słów zawartych w jego ewangelii (19, 27) „Accepit eam in sua” „przyjął ją do siebie”, tego dzisiaj dla braku innych dokumentów historycznych nie można z wszelką pewnością stwierdzić. Być może, że kościół efeski był rzeczywiście w posiadaniu prawdziwej, historycznej tradycji, dotyczącej pobytu i śmierci M. N. w Azji Mn. (to jest w Efezie lub w pobliżu tego miasta), nie jest jednak wykluczone, że posiadał on tylko tradycję egzegetyczną, która nie musi być zawsze zgodną z prawdą historyczną. W obecnym zatem stanie nauki nie możemy na pewne twierdzić, że M. N. ostatnie lata swego życia spędził w Efezie.

A co sądzić wreszcie ze stanowiska naukowego o wizjach A. K. E.? Czy wizje te mogą nam dać pożądaną pewność w naszej sprawie? Wydaje mi się, że na ich podstawie nie można i nie powinno się nawet budować bezwzględnie pewnych i miarodajnych wniosków co do pobytu M. N. w Efezie, albo raczej w pobliżu tego miasta. Są wprawdzie w obozie katolickim pisarze, którzy przez czytanie życiorysów Chrystusa Pana (zwłaszcza Jego bolesnej męki) i M. N. skreślonych przez poetę Brentana na podstawie wizyj czy pobożnych rozmyślań westfalskiej zakonnicy tak się w nich rozmiłowali, że nie wahają się uważać ich za prawdziwe i nieomyślne objawienia prywatne, zasługujące tym samym na całkowite nasze uznanie i przyjęcie wszystkich szczegółów historycznych czy geograficznych w nich zawartych. Pogląd ten jednak mimo sympatii, jaką się cieszyła i cieszy A. K. E. w kołach pobożnych czytelników, nie ma nic wspólnego ze zdrową nauką teologiczną i umiarkowaną krytyką biblijną. Przy ocenie wizyj A. K. E. i innych pobożnych niewiast miarodajną być dla nas winna wskazówka św. Pawła dana Tessaloniczanom: „Proroctw nie lekceważcie. Wszystkiego doświadczajcie, a co dobre, tego się trzymajcie!” (I Tes. 5, 20 n.).

Jak więc z jednej strony stosownie do nauki św. Pawła nie powinno się lekcewać proctw (w naszym wypadku wizyj, gdyż w nich

znajdować się mogą nieraz bardzo cenne nauki ku zbudowaniu wier-nych) tak z drugiej strony nie powinno się ich przyjmować na ślepo i bezkrytycznie, lecz należy je dokładnie badać, czy są zgodne z nauką wiary, zawartą w Piśmie św. i prawdziwą tradycją Kościoła. Ponadto przy ocenie wizyj czy objawień prywatnych zwracać trzeba uwagę na to, czy szczegóły historyczne, odnoszące się do jednej i tej samej rzeczy czy osoby, a podawane przez różne wizjonerki, są ze sobą zgodne czy nie. W braku ich zgodności powinniśmy przypuszczać, że dane szczegóły pochodzą raczej z wyobraźni pobożnych osób a nie z objawienia Bożego.

Kościół nie zabrał dotąd urzędowo głosu w sprawie prawdziwości wizyj A. K. E. i ich nadnaturalnego pochodzenia, wolno zatem uczonym katolickim mieć w tym względzie takie lub inne zapatrywanie, byle by tylko pozostawało w ramach nauki katolickiej. Może zatem wspomniany wyżej Seidl wierzyć osobiście w zupełną prawdziwość i nadnaturalność treści wizyj A. K. E., ale nie powinien przeciwników tego zapatrywania zwalczać namiętnie jako niedowiarków i adwokatów diaboli.

Poza zapalonymi wielbicielami A. K. E. w rodzaju Seidla, którzy w ocenie jej widzeń kierują się więcej uczuciem niż rozumem i których żadne argumenty rozumowe nie zdołają przekonać, że mogą się mylić, przypisując w swej łatwowierności rzekomym „wizjom” nadnaturalne pochodzenie, znajdują się w Niemczech także poważni uczeni katolicy, których stosunek do wizjonerki niemieckiej jest więcej rozumowy i krytyczny. I tak n. p. znany patrolog i biblista Bardenhewer w ocenie dzieła Niessena p. t.: „Panagia Kapuli, das neuentdeckte Wohn und Sterbehaus der heil. Jungfrau Maria bei Efesus”, Dülmen 1906, ogłoszonej w Theol. Revue 1906, 568—577 zaleca wielką ostrożność wobec wizyj A. K. E., bo znajduje się w nich wiele rzeczy niemożliwych do przyjęcia. W przeciwieństwie do Niessena woli on raczej przyjąć tradycję jerozolimską a rzekomą tradycję efeską w sprawie miejsca śmierci M. N. uważać za legendę.

Bardzo ciekawe i umiarkowane jest w tej sprawie stanowisko prof. Meinertza z Monasteru. Według niego niektóre rozważania A. K. E., zwłaszcza Męki Pańskiej robią wstrząsające wrażenie; czuć w nich gorącą miłość stygmatyczki ku P. J. i M. N. W wielu miejscach jednak fantazja jej gra w tych „wizjach” zbyt wielką rolę, opowiadania jej przypominają bajki z tysiąca i jednej nocy. W życiorysie Pana Jezusa, przez nią albo raczej przez Brentana skreślonym, znajduje

się szereg sprzeczności i nedorzeczności. W całym jej opowiadaniu jest tyle pierwiastka legendarnego i tyle wyraźnych sprzeczności z Pismem św., że o nadnaturalnym natchnieniu nie można u niej myśleć. Czytelnik może się co prawda budować jej wielką pobożnością, ale z drugiej strony jest w jej wizjach wiele rzeczy, które stanowić mogą poważne niebezpieczeństwo dla trzeźwego i zdrowego rozumienia Pisma św. (Theol. Revue 1929, 97—104). Podobny sąd o wizjach A. K. E. wydał w Theol. u. Glaube (1924, str. 455—482) O. W. Hümpfner archiwariusz zakonu Augustianów w Rzymie. Zajmował się on szczegółowo sprawą wiarygodności Brentana przy spisywaniu „wizyj” pobożnej augustianki i w badaniach swych, którym dał wymowny wyraz w dziele p. t.: „Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen E.-Aufzeichnungen, 1923” doszedł do przekonania, że Brentano w opowiadaniach A. K. E., które później spisywał, wiele pozmieniał, pododawał czyli innymi słowy nie tyle poprawił (jak to sądził n. p. Richen w swej pracy: „Die Wiedergabe bibl. Ereignisse in den Gesichten A. K. E.” — Bibl. Studien 1923, I, H.), jak raczej zesześcił i skaził właściwą myśl wizjonerki.

Wspomniany wyżej Richen w ocenie dzieła Hümpfnera „Klemens Brentanos Glaubwürdigkeit” ogłoszonej w Linzer Quartalschrift 1924 391—8 twierdzi bez ogródek, że wizje A. K. E. to nie żadne prywatne objawienia, lecz jak się wyraził „eine einzige grosse Täuschung”. Widzi on w nich dużo samowoli, fantastyczności, nieścisłości historycznych, sprzeczności, śmieszności i t. d. Są one widocznie dziełem ludzkim, a nie dziełem Bożym. A. K. E. w swych rzekomych wizjach zależna była zdaniem Richena od dzieł, które czytała sama, wzgl. od dzieł, które czytał Brentano. Jak wiadomo pięć lat interesował się on żywo osobą stygmatyczki i o treści jej „wizyj” często z nią rozmawiał na podstawie dzieł Cochema, różnych apokryfów, wizyj innych świątobliwych niewiast, jak Marii z Agredy, Weroniki Giuliani, Lidwiny z Schiedam. Zdaniem R. wizje A. K. E. przypominają zupełnie apokryfy pierwszych wieków chrześcijańskich. Powinno się je właściwie zwalczać a nie zalecać do czytania. Tymczasem dzisiaj niektórzy uważają takie fabrykaty ludzkie za prywatne objawienia i dzieło Boże. Autor dziwi się tylko, że publiczność niemiecka czytająca dzieła A. K. E., tak długo ulegała mistyfikacji.

Poglądy R. odnośnie do wizyj A. K. E. są może nieco przesadne, ale nie można im również odmawiać całkowicie wszelkiej słuszności,

jak to chciał wykazać między innymi Seidl w I. tomie wspomnianej wyżej pracy.

Po tych krytycznych uwagach na temat wizyj A. K. E., przejdźmy do naszej kwestii i przyjrzymy się pokrótce treści rzekomego objawienia, dotyczącego pobytu i śmierci M. N. w pobliżu Efezu, i zbadajmy, czy zasługuje ono na wiarę ze stanowiska historii i archeologii chrześcijańskiej.

Uczony niemiecki Nirschl, zwolennik tradycji jerozolimskiej w dziele poświęconym obronie tejże (*Das Grab der heil. Jungfrau Maria*, Mainz 1896) mimo całego szacunku, jaki żywi do świątobliwej zakonnicy, nie może zgodzić się na jej opowiadanie, dotyczące pobytu M. N. w pobliżu Efezu, bo sprzeciwia się temu jego zdaniem historia chrześcijaństwa, skreślona przez św. Łukasza w *Dziejach Apostolskich*. Otóż z *Dziejów Ap.* wynika, że w 6 lat po Wniebowstąpieniu Pana Jezusa panował w Jerozolimie spokój i dlatego M. N. nie miała potrzeby uciekać wówczas do Azji Mn. i była w Jerozolimie bardziej bezpieczna niż poza Palestyną. Prześladowanie chrześcijan wybuchło dopiero za Heroda Agryppy w r. 42, kiedy to śmiercią męczeńską zginął św. Jakób Starszy. Trudno również zrozumieć, dlaczego w te właśnie strony uciekali z Palestyny chrześcijanie a za nimi św. Jan z M. N. Wszak bliżej mieli do Antiochii, gdzie wówczas istniała już gmina chrześcijańska i gdzie św. Piotr był biskupem. Poco M. N. miała żyć koło Efezu, jakby na wygnaniu. Niezrozumiała jest także podróż dwukrotna M. N. z Efezu do Jerozolimy wśród trudności i niebezpieczeństw i do tego w podeszłym wieku, gdy mogła spokojnie mieszkać w Jerozolimie a nawet brać udział w zebraniu apostołów.

Jeśli Jan Ew. działał rzeczywiście przed r. 70 w Azji Mn., jak to przyjmuje A. K. E. w swych wizjach, to wydaje nam się dziwne, dlaczego ani *Dzieje Ap.* ani inne źródło pierwotnego chrześcijaństwa nic nam o tym nie wspominają.

Według wizyj A. K. E. podczas śmierci i pogrzebu M. N. w Pannagii Kapuli miał być obecny św. Jakób Starszy, tymczasem z *Dziejów Ap.* wynika, że pierwszy męczennik z grona apostołów już w tym czasie, to jest 15 lat po Wniebowstąpieniu Pana Jezusa, nie żył; zginął bowiem śmiercią męczeńską w r. 42 po Chr. a śmierć M. N. miała nastąpić w 48 (wzgl. 45 r.). Wobec tak rażącego błędu historycznego, znajdującego się w opisie śmierci M. N., trudno uważać wizję A. K. E. za nadnaturalne a tym samym prawdziwe objawienia Boże. Nie wytrzymuje dalej, zdaniem Nirschla, krytyki twierdzenie A. K. E., że

grób M. N. miał dlatego wśród chrześcijan pozostać nieznany, żeby pod wpływem swych dawnych pogańskich poglądów nie zapragnęli Matce Bożej oddawać czci niewłaściwej jako bogini. Wszak w ciągu wieków wznosili chrześcijanie nawróceni z pogan ku czci M. N. kościoły, ołtarze, kaplice, ale nigdy nie oddawali Jej czci jako bogini. Kiedy zaś w Getsemani postawiono kościół na Jej grobie (według tradycji jeroz.), nie zaszkodziło to bynajmniej prawdziwej czci M. N. Dziwną także wydaje się ta okoliczność podana przez A. K. E., że Bóg dopuścił z jednej strony błąd wiernych co do (rzekomego) grobu Marii w Getsemani a z drugiej pozostawić ich chciał w niewiadomości co do miejsca prawdziwego Jej grobu w pobliżu Efezu.

Dalej zwrócić także należy uwagę na sprzeczność, jaka zachodzi między opowiadaniem A. K. E. co do czasu i miejsca pogrzebu M. N. a relacją innej wizjonerki (hiszpańskiej) Marii z Agredy († 1602), która twierdzi, że M. N. umarła w Jerozolimie w 21 lat po śmierci Pana Jezusa, podczas gdy A. K. E. przyjmuje śmierć M. N. w pobliżu Efezu w 15 lat po Wniebowstąpieniu Zbawiciela.

Za Jerozolimą jako miejscem śmierci M. N. wypowiedziała się w ostatnich czasach najnowsza stygmatyczka, znana Teresa Neumann z Konnersreuth w Bawarii. Według jej wypowiedzeń w naszej sprawie M. N. mieszkała co prawda ze św. Janem dłuższy czas w Efezie, ale jakie 9 miesięcy przed swą śmiercią, którą Jej Bóg objawił, wróciła ze swym opiekunem do Jerozolimy, gdzie zamieszkała z nim obok Wieczernika. Na śmierć M. N. przybyli z wyższego natchnienia apostołowie do Jerozolimy z wyjątkiem Jakóba St. i św. Tomasza. M. N. umarła w sobotę i w tym samym dniu została pogrzebana w dolinie Cedronu. W niedzielę rano archanioł Gabriel i anioł stróż M. N. mieli Jej ciało unieść wraz z duszą do nieba. We wtorek apostołowie otwarli grób M. N., nie znaleźli jednak ciała M. N., lecz tylko chusty, którymi było owinięte. Tomasz apostoł, (który później przybył do Jerozolimy), nie chciał wierzyć opowiadaniu innych apostołów o Wniebowzięciu Marii, poszedł więc z nimi do Getsemani i przekonał się sam osobiście o prawdzie tego niezwykłego zdarzenia. (Zob. Gerlich, *Die Stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth*, 1929, I. 262).

Jak więc z powyższego przedstawienia wynika, stygmatyczki nie są ze sobą zgodne co do miejsca śmierci M. N., a stąd dalszy wniosek, że wiadomościom, zaczerpniętym z wizyj pobożnych niewiast, nie należy przypisywać bezkrytycznie bezwzględnej wiary, lecz w poszczególnym wypadku potrzeba doświadczać „duchy, czy są z Boga” (I.

Jana 4, 1) czy podają rzeczywiście prawdy z objawienia Bożego czy też z własnej wyobraźni.

Wreszcie co się tyczy komisji smyrneńskiej z arcyb. Timonim na czele, która po zbadaniu ruin w Panagia Kapuli uznała je za resztki domu M. N., opisanego przez A. K. E. w swych wizjach, zaznacza Nirschl, że komisja ta w ocenie owych ruin nie była zupełnie bezstronna, bo wszelkie różnice, jakie między nimi a opisem A. K. E. zachodziły, albo zupełnie pomijała milczeniem, albo tłumaczyła je na korzyść tradycji efeskiej. Zresztą sam Timoni w r. 1906 wyraźnie stwierdził, że dzisiejszy stan sanktuarium w Panagia Kapuli nie odpowiada zupełnie opisowi A. K. E., gdyż w ciągu tylu wieków nastąpiły przeróbki, które zmienić miały pierwotną postać domku M. N. Prof. Bardenhewer we wspomnianej wyżej recenzji dzieła Niessena godzi się na przyjęcie przeróbek w ciągu 19 wieków, ale słusznie chciałby wiedzieć, czy najstarsze części budowy pochodzą jak chce Timoni, z czasów apostołskich. Takiej jednak pewności nie dał mu ani arcyb. Timoni ani Gabrielovich.

Innymi słowy: racje dotychczas na korzyść tezy efeskiej przedstawione są za słabe, aby na ich podstawie „tradycję” efeską uważać za zgodną z obiektywną prawdą historyczną.

## b) Tradycja jerozolimska

Poza stosunkowo nie zbyt licznym orszakiem uczonych katolickich, którzy w kwestii miejsca śmierci M. N. opowiedzieli się wyraźnie za Efezem albo najbliższą okolicą tegoż miasta, zdecydowana większość historyków i egegetów katolickich broni tradycji jerozolimskiej.<sup>1</sup>

Zwolennicy tradycji jerozolimskiej powołują się w obronie swego zapatrywania podobnie jak ich przeciwnicy na Pismo św., w szczególności na Dzieje Apostolskie, tradycję kościelną zawartą w apokryfach,

<sup>1</sup>) Z nowszych pisarzy wypowiedzieli się za nią wspomniany już wyżej Nirschl, O. Barnaba Meistermann Franciszkanin (Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem, 1903) a za nim cała szkoła franciszkańska, OO. Dominikanie ze Szkoły św. Szczepana (OO. Lagrange i Séjourné w Revue Bibl. 1899) i Vincent-Abel (w Jérusalem Nouvelle 1926), Assumpcjonści (w swym „Przewodniku” histor.-praktycznym po ziemi św. „La Palestine” [1922]), Łazarzyści i Benedyktyńcy (którzy rzecz jasna bronią autentyczności swej pięknej placówki „Dormitio” na Syjonie), Lesêtre (w Dictionnaire de la Bible), znany topograf palestyński Alzatezyk Heidet, Marta, kanonik Grobu św. (w dziele: „Ni Ephèse ni Panaghia-Capouli, mais Jérusalem”, Étude critique et historique sur le lieu de la mort de la Sainte Vierge. Jérusalem 1910) i inni.

w dziełach różnych pisarzy kościelnych oraz wspomnieniach pielgrzymów poczynając od 4 wzgl. 5 w.

Co się tyczy tradycji jerozolimskiej, to należy zaraz zwrócić uwagę na ciekawy objaw zachodzący w świadectwach, przemawiających na jej korzyść, a mianowicie, że znacznie wcześniej dowiadujemy się z nich o pogrzebie M. N. w dolinie Cedronu a dopiero w dwa wieki później mamy pewne wzmianki o śmierci Bożej Rodzicielki w Jerozolimie na Syjonie. Jak wytłumaczyć to dziwne bądź co bądź zjawisko, o tym będzie mowa niżej. Wpierw podam dowody, mające stwierdzić, że M. N. umarła rzeczywiście w Jerozolimie a nie w Efezie, nie wchodząc w szczegółowe ustalenie dokładnego miejsca Jej śmierci.

Pierwszym argumentem mającym wykazać, że M. N. umarła w Jerozolimie a nie w Efezie, jest zdaniem zwolenników tradycji jerozolimskiej brak wzmianki w N. T. i pierwotnej literaturze chrześcijańskiej o zabraniu M. N. przez św. Jana Ew. do Azji Mn.

Z Dziejów Apost. 12, 2 nn. zdaje się wynikać, że podczas drugiego prześladowania chrześcijan apostołowie byli jeszcze w Jerozolimie i nie rozeszli się na pracę misyjną poza Palestynę. W tym czasie M. N. mogła mieć ok. 60 lat życia. Trudno przypuszczać, by Jan apostoł, o ile po prześladowaniu Heroda wybrał się na pracę misyjną do Azji Mn., brał ze sobą Matkę swego Mistrza już dość podeszłą w latach. Bardzo zresztą jest rzeczą wątpliwą, czy Jan apostołował przed św. Pawłem w Efezie i jego okolicy. Najprawdopodobniej Jan udał się do Azji Mn. dopiero po śmierci św. Pawła w latach 68—9; w tym zaś czasie M. N. musiałaby mieć ok. 90 lat życia, a więc wydaje się wprost niemożliwe, by Jan mógł brać ze sobą M. N. do Efezu, gdyż według wszelkiego prawdopodobieństwa musiała już wcześniej umrzeć w Jerozolimie.

Apokryficzne Acta Johannis z drugiej połowy drugiego wieku wspominają, że Jan apostoł przybył do Efezu już bardzo stary i że nie miał ze sobą żadnej niewiasty. Zapewne apokryf ten (jak wogóle wszystkie apokryfy) nie pod każdym względem musi zasługiwać na wiarę, ale w każdym razie jako produkcja literacka rzucać może pewne światło na wierzenia ludu w tym okresie.

Penadto list Polikratesa, biskupa efeskiego ok. 190 r., nie wspomina nic o pobycie M. N. w Efezie, choć wspomina o trzech córkach Filipa diakona i innych osobistościach mniejszego znaczenia. Św. Sylwia, pątniczka do Ziemi św. w latach 385—6, wie o tym, że Jan pogrzebany został w Efezie, nie wie jednak nic o grobie M. N. w pobliżu



tego miasta. Żaden z Ojców i pisarzy Kościoła nie wspomina nic o grobie M. N. w pobliżu Efezu. Ci zaś pisarze kościelni, którzy utrzymywali, że M. N. poszła ze św. Janem do Efezu, wnosili to z istnienia kościoła ku czci M. N. w Efezie, w którym również ich zdaniem pogrzebana być miała M. N. Wzniesienie zaś bazyliki ku czci M. N. w Efezie w 4 w. nie musiało się opierać na prawdziwej tradycji historycznej, lecz na mylnej egzegezie słów Ew. św. Jana: „Accepit eam in sua” (Jan 19, 21).

Pierwszym wyraźnym świadkiem tradycji jerozolimskiej jest zdaniem Nirschla (s. 77—82) Pseudodionizy Areopagita, który jednak według niego żyć miał w 4 w. a nie, jak wielu uczonych przyjmuje, w 6 w. On to w liście do przyjaciela swego biskupa Tytusa opisuje znaną nam historię pogrzebu i wniebowzięcia M. N. w Jerozolimie na dolinie Jozafata. Nirschl twierdzi, że ów Pseudodionizy (kapłan i wybitny teolog egipski) otrzymał wiadomości o śmierci M. N. w Jerozolimie podczas swej pielgrzymki do Ziemi św. w r. 363—4, po śmierci Juliana Apostaty, od św. Cyryla jerozolimskiego, który właśnie w tym czasie był biskupem w Jerozolimie. Św. Cyryl mógł dobrze wiedzieć o śmierci M. N. w Jerozolimie z ustnego podania. Następstwo bowiem biskupów jerozolimskich od św. Jakóba pierwszego biskupa jerozolimskiego aż do czasów Cyryla było nieprzerwane. W takich warunkach tradycja o śmierci i pogrzebie M. N. w Jerozolimie nie mogła zginąć i przetrwała aż do 4 w., w którym ostatecznie została skreślona przez wielkiego mistyka egipskiego.

Podobny opis śmierci i pogrzebu M. N. w Jerozolimie zawiera apokryf znany p. t.: *Joannis liber de dormitione Mariae* (albo *Transitus Mariae*), który pochodzić ma z końca 4 w. to jest z tego okresu, kiedy odkryto w Jerozolimie grób M. N. W opisie tym, pełnym cudowności jest jednak mimo wszystko, jak twierdzi N., jądro historyczne, którego główne myśli dadzą się streścić w trzech punktach: 1) M. N. umarła śmiercią naturalną w Jerozolimie, 2) została pogrzebana u stóp góry Oliwnej na dolinie Jozafata, 3) M. N. została wniebowzięta, bo po otwarciu trzeciego dnia po śmierci grobu M. N. znaleziono go pustym. Nirschl sądzi zatem, że apokryf powyższy zawiera poetyczne przedstawienie wierzeń ludu jerozolimskiego co do śmierci M. N. i pod tym względem zawiera prawdę historyczną.

Co się tyczy różnych apokryfów, opisujących śmierć i pogrzeb M. N., to one, jak słusznie podkreśla Lagrange, przyjmują jednomyślnie pogrzeb M. N. w Getsemani, ale zato nie są zgodne co do miejsca

jej śmierci, podając już to Syjon, już to Getsemani, już to górę Oliwną. Ustalenie miejsca śmierci na Syjonie datuje się dopiero od w. 7.

Bardzo ważnym świadkiem tradycji jerozolimskiej jest zdaniem Nirschla oraz innych jej zwolenników biskup jerozolimski Juwenal, który w r. 451 cesarzowej Pulcherii, proszącej go o relikwie M. N. dla jednego z kościołów w Konstantynopolu, odpowiedział, że tego uczynić nie może, gdyż M. N., jak o tym mówi stara i bardzo prawdziwa tradycja, została pogrzebana w Jerozolimie w obecności apostołów i została wzięta do nieba. Apostołowie przekonali się o tym cudownym zdarzeniu trzeciego dnia po jej pogrzebie, kiedy otwarli grób dla św. Tomasza, który spóźniwszy się na Jej śmierć i uroczystość pogrzebową, zapragnął przynajmniej po Jej zgonie zobaczyć Bożą Rodzicielkę. Wówczas to w grobie Marii znaleziono tylko Jej trumnę i szaty, ciała natomiast już nie znaleźli, gdyż widocznie zostało wzięte do nieba. Wobec tego wyjaśnienia cesarzowa poprosiła Juwenala o przysłanie Jej trumny i szat M. N.

Powyższe opowiadanie, zaczerpnięte z historii niejakiego Euty-miusza, zamieścił w swej drugiej homilii na uroczystość Zaśnięcia M. N. św. Jan Damasceński. Nirschl i wielu innych uczonych broni autentyczności tego opowiadania i uważa je za zupełnie prawdziwe. Odrzucanie go bowiem ubliżało by jego zdaniem prawdomówności i świętości tak wielkiego teologa Kościoła wschodniego, jakim jest niewątpliwie św. Jan Dam. Juwenal ma także zasługiwać na wiarę, bo Symeon Metafrastes w 10 w. oddał piękne świadectwo jego świętości.

Z początkiem 7 w., od czasów patriarchy jeroz. Modesta (631—3), utrwała się powszechnie przekonanie w Kościele, że M. N. umarła na Syjonie. Kiedy ok. r. 670 biskup francuski św. Arkulf zwiedzał Jerozolimę, pokazywano mu już na Syjonie miejsce w kościele, gdzie umrzeć miała M. N. W 12 w. (1106) pielgrzym rosyjski Ihumen Daniel wie już, do kogo należał dom, w którym zmarła M. N. Był on, jego zdaniem, własnością św. Jana Ew. W domu tym odbyła się ostatnia Wieczera, a po stronie zachodniej na dole zmarła M. N.

Ponieważ od w. 7, jak wspomniano, tak zwana tradycja jeroz. jest już ustalona, dlatego nie myślę tu przytaczać dalszych świadectw na jej korzyść. Pragnę raczej za Nirschlem przedstawić racje, dlaczego pierwsze wieki nie wspominają o śmierci i pogrzebie M. N. w Jerozolimie. Rzecz jasna, że grób M. N. pozostawał od samego początku wśród chrześcijan jerozolimskich w należytym czci i poszanowaniu. Po zburzeniu Jerozolimy (r. 70) a potem po powstaniu pseudomesjasza

Barkochby (132—5) i po zbudowaniu na gruzach dawnej Jerozolimy żydowskiej nowego miasta rzymskiego Aelia Capitolina miejsca święte chrześcijan zostały zbezczeszczone i zasypane.

W r. 326 został grób Pana Jezusa odszukany przez cesarzową Helenę i stał się odrazu przedmiotem ogólnego szacunku wśród chrześcijan. O grobie M. N. nie było jeszcze nic wiadomo i dlatego o nim nie wspominają współcześni pisarze kościelni, jak Euzebiusz, św. Cyryl jeroz., św. Epifaniusz, św. Hieronim, Rufin. Milczenie tylu wybitnych pisarzy o grobie M. N. w Jerozolimie tłumaczyć sobie należy okolicznościami czasu i przykrymi stosunkami, w jakich się znaleźli prawowierni chrześcijanie od śmierci Konstantyna Wielkiego aż do r. 380, kiedy to za panowania cesarza Teodozego nastąpiły po długich latach prześladowań cesarzy ariańskich dla Kościoła lepsze czasy. Podczas prześladowania Kościoła przez arian, św. Cyryl Jeroz. musiał przez lat 11 pozostawać na wygnaniu. Nie miał więc kto w tym czasie zajmować się grobem M. N. Dopiero po soborze w Konstantynopolu w r. 381, na którym ustalono ostatecznie naukę prawowierną o Trójcy Przenajświętszej, wyłoniła się sprawa macierzyństwa Bożego N. P. Zanim jednak walka ta o macierzyństwo N. M. P., na której czele stanął, jak wiadomo, patriarcha Konstantynopoliński Nestoriusz, rozgorzała na Wschodzie, ukazał się z ciemności ziemi, najprawdopodobniej w latach 390—5, grób M. N. na dolinie Jozafata w Jerozolimie. Jakkolwiek tak długo nie wiadano nic pewnego w kościele jerozolimskim o grobie M. N., to jednak nie świadczy to, zdaniem N., przeciw jego rzeczywistemu istnieniu na dolinie Cedronu w Jerozolimie. Przecież o grobie Pana Jezusa także długi czas nie wiadano a jednak grób ten napewno istniał. Bóg chciał podczas panowania pogan w Jerozolimie pozostawić grób Pana Jezusa w tajemnicy nietkniętym i dopiero w odpowiednim czasie objawił go wiernym. Podobnie rzecz się miała z grobem M. N. Kiedy wreszcie z końcem 4 w. znaleziono ten grób na dawnym cmentarzu żydowskim w dolinie Jozafata i przekonano się naocznie, że był pusty, wówczas pod wpływem tej okoliczności wzrosła wiara chrześcijan w cudowne Wniebowzięcie Matki Najświętszej.

Oto w krótkości przedstawione najważniejsze argumenty przemawiające na korzyść tradycji jerozolimskiej. Czy jednak racje powyższe są tak silne, by mogły w każdym nieuprzedzonym czytelniku wyrobić przekonanie, że M. N. umarła rzeczywiście w Jerozolimie a nie w Efezie? Mam wrażenie, że raczej nie niż tak, czyli innymi

słowy, według mego zapatrywania argumenty na korzyść tezy jerozolimskiej nie mogą w nas zrodzić pewności, że M. N. umarła w Jerozolimie, lecz tylko znaczne prawdopodobieństwo, które jednak dla braku silnych dowodów na korzyść tradycji efeskiej ma w naszej kwestii bardzo wielkie znaczenie. Aby zachować jak największą obiektywność w ocenie dowodów przemawiających na korzyść tej lub owej tradycji, nie od rzeczy będzie przejść po krótko zarzuty, jakie się zwykle podnosi przeciw wiarygodności tradycji jerozolimskiej.

Po pierwsze, argument zaczerpnięty z *Dziejów Ap.* na korzyść tradycji jerozolimskiej nie jest całkowicie trafny i bezwzględnie pewny. Wszak *Dzieje Apost.* nie opisują wszystkich szczegółów, dotyczących pierwotnego chrześcijaństwa; nie musiały zatem wspominać o podróży M. N. do Azji Mn., (choćby ona w rzeczywistości nastąpiła) tak jak nie musiały wspominać o śmierci M. N. w Jerozolimie, co jest zresztą mimo to zdaniem większości pisarzy kościelnych bardziej prawdopodobne, jeśli nie całkowicie pewne. Przeciw tradycji jerozolimskiej świadczy wymownie milczenie całkowite o śmierci i pogrzebie M. N. w Jerozolimie ze strony pisarzy kościelnych i pielgrzymów 4 w. Najbardziej zaś charakterystyczne jest w tym względzie świadectwo św. Epifaniusza, biskupa Salaminy na Krecie, który jako rodowity Palestyńczyk i wielki miłośnik tradycji kościelnych, powinien był znać doskonale pogląd kościoła jerozolimskiego w sprawie śmierci M. N. i jej pogrzebu w Jerozolimie. Tymczasem rzecz bardzo dziwna, św. Epifaniusz w dziele swym pisany przeciw herezjom „*Haereses*” (M. P. G. 42,716) wyraźnie wyznaje swą niewiedzę co do ostatnich losów M. N. na ziemi. Nie wie on nic o tym, czy M. N. umarła śmiercią w Jerozolimie, czy w Efezie, czy umarła śmiercią naturalną czy męczeńską, czy może nawet żyje jeszcze gdzieś na pustyni. Mógł co prawda Epifaniusz i inni pisarze z 4 w. nie znać jeszcze ukrytego dotąd grobu M. N. na dolinie Jozafata, ale dlaczego nie wie nic o śmierci M. N. w Jerozolimie (czy Efezie), jeśli taka tradycja rzeczywiście (jak chce Nirschl) istniała wśród chrześcijan jerozolimskich? To jest zagadka, której nie mogą zupełnie zadowalniająco wyjaśnić zwolennicy tradycji jerozolimskiej.

Niewielką również wartość historyczną posiadają apokryfy „*de Transitu B. V. M.*”, gdyż pełno w nich niesmacznej cudowności i fantastycznych wprost opisów, którymi nacechowane są wszystkie pisma tego pokroju z pierwszych wieków chrześcijaństwa, próbujące w sposób często naiwny a czasem zupełnie niewłaściwy uzupełniać braki

kanonicznych ksiąg świętych i zaspokajać coraz więcej wzrastającą ciekawość chrześcijan co do losów Pana Jezusa, M. N. i apostołów, nieuwzględnionych zupełnie przez natchnionych pisarzy. Według O. Foncka apokryf de Transitu, przypisywany św. Janowi czy Jakóbowi, prawdopodobnie w pierwotnym swym tekście nie podawał Jerozolimy jako miejsca śmierci Matki Najświętszej, lecz raczej Efez. Gdyby bowiem pismo to powstało w środowisku jerozolimskim, to powinno było być znane św. Epifaniuszowi czy Hieronimowi, a tymczasem nikt z pisarzy czy pielgrzymów z 4 w. o nim nie wspomina ani nie wie nic o śmierci M. N. w Jerozolimie. Trudno dalej zrozumieć, dlaczego św. Jan opuścił sam bez M. N. Jerozolimę i dopiero w sposób nadnaturalny na śmierć i pogrzeb Jej przybył do Jerozolimy. Pierwotnie zatem w tekście apokryfu musiał być Efez a dopiero później zmieniono go na Jerozolimę. Wydawało się bowiem pobożnym chrześcijanom, że stosowniejszą rzeczą będzie umieścić ostatnie chwile M. N. i Jej pogrzeb w Jerozolimie, gdzie zmarł również Jej Syn.

Wątpliwe jest także, czy świadectwo biskupa Juwenala w sprawie śmierci i pogrzebu M. N. w Jerozolimie zasługuje całkowicie na wiarę. Znajdujemy je wprawdzie w homilii św. Jana Damasc., ale opowiadanie to, zdaniem niektórych uczonych (Fonck, Scheeben, Rauschen-Altaner) uchodzi nie bezpodstawnie za późniejszy wtęt, pozbawiony prawdziwej wartości historycznej. Juwenal zresztą nie jest postacią zasługującą całkowicie na zaufanie. Znane są jego intrygi na soborach efeskim i chalcedońskim w sprawie zdobycia dla siebie godności patriarchy jerozolimskiego. Św. Leon Wielki (Epist. 119) oskarża Juwenala, że fałszował dokumenty, aby tylko dopiąć swego celu.

Tradycja zatem jerozolimaska, podobnie jak efeska, nie ma za sobą przekonujących argumentów i w obecnym stanie badań historycznych nad tą kwestią może tradycja jerozolimaska uchodzić co najwyżej za prawdopodobniejszą od efeskiej. Ponieważ Kościół nie wypowiedział się dotąd w tej sprawie, wolno przeto każdemu katolikowi iść za jedną lub za drugą opinią. Nauka Kościoła o Wniebowzięciu N. M. P. jest zupełnie niezależna od miejsca Jej śmierci.

### 3. INNE SZCZEGÓŁY

Po przyjęciu tradycji jerozolimskiej jako prawdopodobniejszej pozostają jeszcze do omówienia pewne kwestie mniejszej wagi, które jednak wiążą się ściśle z naszym tematem a mianowicie:

kiedy umarła M. N. w Jerozolimie?

kiedy i w jakich warunkach znaleziono Jej grób na dolinie Jozafata?

kiedy i dlaczego ustalono śmierć M. N. na Syjonie?

Jeśli chodzi o datę śmierci M. N. w Jerozolimie, to najprawdopodobniejszym wydaje mi się w tym względzie zdanie Nirschla, który przyjmuje ją na r. 45 po Chr., w dwanaście lat po Wniebowstąpieniu Zbawiciela. Przez dwanaście lat bowiem mieli apostołowie zgodnie z poleceniem Chrystusa opowiadać ewangelię żydom w Palestynie. Podczas 12 lat Swego pobytu w Jerozolimie była M. N. dla apostołów nauczycielką i pocieszycielką. Jak przez 12 lat Pan Jezus pozostawał jako dziecko pod opieką M. N., tak przez 12 lat znów M. N. była opiekunką młodego Kościoła chrześcijańskiego. Po tym czasie, kiedy Kościół umocnił się już należycie w Palestynie, mogli apostołowie rozpocząć pracę misyjną wśród pogan. Mogła również M. N. opuścić ten świat, by na zawsze połączyć się ze Swym Synem w niebie. Kiedy apostoł Piotr wrócił do Jerozolimy z Rzymu, dokąd uszedł w r. 42 podczas prześladowania Heroda Agryppy, wówczas wypełniły się dni Marii, która w otoczeniu apostołów zmarła w r. 45 na Syjonie. W tym oświetleniu obecność apostołów podczas śmierci M. N. w Jerozolimie jest zupełnie zrozumiała i nie zawiera tych nadzwyczajnych cudowności, jakimi przepełnione są apokryfy, przedstawiające śmierć M. N. w otoczeniu apostołów, przybyłych drogą powietrzną w sposób nadprzyrodzony z różnych krańców świata do Jerozolimy, aby obecnością swoją uświetnić ostatnie chwile Marii na ziemi i by wziąć udział w Jej pogrzebie.

Wspomniany wyżej Nirschl w pracy swej o grobie M. N. wyraził zapatrywanie, że grób Bożej Rodzicielki odnaleziony został w Jerozolimie w dolinie Jozafata pod koniec 4 w. Jeśliby ta data wydawała się może komu za wczesną, można by ją przesunąć najwyżej o parę dziesiątków, to jest na początek w. 5. W tym czasie bowiem rozpowszechnić się już musiała opinia o pogrzebie M. N. na dolinie Jozafata. Możliwe, że stało się to w pierwszych latach rządów biskupa jerozolimskiego Juwenala (422—458), który na soborze chalcedońskim w r. 451 został zatwierdzony jako pierwszy patriarcha Palestyny, uniezależniony od metropolity z Cezarei i patriarchy z Antiochii. Można też przypuszczać, że po soborze efeskim koła jerozolimskie wystąpiły (przeciwstawiając się roszczeniom Efezu) z silniejszym twierdzeniem, że M. N. nie w Efezie, ale w Jerozolimie umarła, gdyż tu

na dolinie Jozafata posiada nawet Swój grób. Zwolennicy tradycji efeskiej idą tak daleko, że pomawiają nawet ambitnego Juwenala o tworzenie tradycji jerozolimskiej drogą oszustwa, przypisując mu całą historię z odnalezieniem pustego grobu M. N. na dolinie Jozafata. Zdaniem jednak O. Abel'a biskup Juwenal nie był wcale oszustem, nie brał udziału w odszukiwaniu grobu M. N. dla swych ambitnych zamiarów, lecz mógł całkiem dobrze wyzyskać dla swych celów istnienie domniemanego grobu M. N., który wynaleźli w swej pobożności mnisi mieszkający w dolinie Cedronu. Ci chcąc ustalić miejsce pogrzebu M. N., szukali na podstawie wiadomości apokryficznych Jej grobu w dolinie Jozafata, i czy to przypadkiem czy na podstawie jakiegoś objawienia, znaleźli u stóp góry Oliwnej grób pusty, który uznali za grób M. N.

Czy znaleziony przez nich grób był rzeczywiście autentycznym grobem M. N. czy tylko domniemanym, tego my dzisiaj dla braku potrzebnych dokumentów nie możemy na pewno ustalić. W każdym razie tradycja jerozolimska od w. 5 uważała go zawsze za prawdziwy grób M. N. a chrześcijanie otaczali go zawsze należnym szacunkiem.

Po zbudowaniu przez patriarchę Juwenala i cesarza Marcjana bazyliki na grobie M. N. pielgrzymki w w. 6 wspominają już o kościele i grobie M. N. na dolinie Jozafata, ale, rzecz dziwna, nie czynią jeszcze żadnej wzmianki o miejscu śmierci M. N. choć jak n. p. Teodozy (530) lub Antonin Męczennik (570) wspominają w swych opisach o wielu pamiątkach, znajdujących się w bazylice na Syjonie i w jej pobliżu. Umiejscowienie faktu śmierci albo, jak Grecy się zwykli wyrażać, „Zaśnięcia” — *Koimesis* „Dormitio” M. N. nastąpiło dopiero za rządów patriarchy Modesta z początkiem 7 w. a przekonanie o tym utrwała się coraz więcej w kościele jerozolimskim w następnych dziesięciatkach tegoż stulecia. Św. Arkulf ok. r. 670 zaznacza już bez cienia wahania słowem „hic” „tu” jeden z rogów wielkiej bazyliki na Syjonie jako miejsce Zaśnięcia M. N.

Dlaczego kościół jerozolimski ustalił ostatecznie miejsce śmierci M. N. na Syjonie a nie w Getsemani czy górze Oliwnej, jak to czyniły apokryfy? Czy stało się to na podstawie prawdziwej tradycji historycznej, sięgającej swymi początkami pierwszych wieków chrześcijaństwa, czy też może kościół jerozolimski ustalając dość późno zresztą miejsce śmierci M. N. na Syjonie, kierował się innymi względami n. p. dogmatycznymi?

Trudno rozstrzygnąć.

Zwolennicy tradycji jerozolimskiej, przyjmując Syjon jako miejsce śmierci M. N., argumentują zwykle w ten sposób: już Dzieje Apost. wspominają o tym, że M. N. po Wniebowstąpieniu Pana Jezusa przebywała razem z apostołami na modlitwie w Wieczerniku, który znajdował się na Syjonie (chrześcijańskim). Tam też (czy w pobliżu tego miejsca) pozostała aż do ostatnich chwil swego życia i tam też umarła. Na Syjonie bowiem był pierwszy kościół chrześcijański, tam było centrum życia pierwszych chrześcijan, nie ma więc żadnej racji oddzielać mieszkanie M. N. od Syjonu, gdzie mieszkał pierwszy biskup jerozolimski, gdzie mieszkali także inni apostołowie a przede wszystkim opiekun M. N. św. Jan Ewangelista.

O miejscu śmierci wiedzieli niezawodnie pierwsi chrześcijanie jerozolimscy a wiadomość o tym musiała się przechowywać wśród następných pokoleń kościoła jerozolimskiego aż do w. 7, w którym to czasie wzmianka o śmierci M. N. na Syjonie została ostatecznie na piśmie ustalona.

Argumentacja powyższa nosi na sobie cechy wielkiego prawdopodobieństwa, ale nie może nam dać pożądanej w naszej sprawie pewności na podstawie znanych nam dotąd dokumentów historycznych.

Nie można więc mówić na serio o prawdziwej tradycji historycznej w sprawie śmierci M. N. na Syjonie, bo jak widzieliśmy wyżej, wybitni pisarze kościelni z w. 4 nie wspominają nic o śmierci M. N. w Jerozolimie a św. Epifaniusz nawet nie wie, gdzie N. M. P. umarła i czy wogóle umarła. To świadczy wymownie, że w 4 w. nie było w Jerozolimie wyraźnej tradycji co do miejsca śmierci M. N. Gdyby bowiem taka tradycja rzeczywiście w kołach uczonych istniała, to nie sposób przypuścić, by nie znał jej św. Epifaniusz, który znał dobrze Palestynę i jej lokalne tradycje.

Należy więc szukać innego wyjaśnienia naszej kwestii. Najlepsze w tym względzie tłumaczenie dali, moim zdaniem, uczeni dominikanie OO. Lagrange i Abel. Ten ostatni słusznie podkreśla (*Jérusalem Nouvelle* 811), że Kościół pierwotny nie zajmował się wcale szczegółami topograficznymi, odnoszącymi się do śmierci M. N., lecz naśladował znaną powściągliwość Pisma św. pod tym względem. To tylko jest pewne, że na podstawie Dziejów 1, 14 był on przekonany o bliskich stosunkach, jakie łączyły M. N. w ostatnich latach Jej życia z apostołami. Kościół jerozolimski był zawsze dumny z tego, że M. N. do końca swego życia mieszkała w Jerozolimie wśród apostołów. Nie chodziło mu jednak przy tym o to, by chlubić się miał z Jej domu



oży grobowca i by otaczać miał te przedmioty kultem czysto zewnętrznym, lecz by zaznaczyć i podkreślić ważną rolę, jaką odgrywała M. N. wśród apostołów w pierwszych latach powstającego chrześcijaństwa. Później dopiero podczas rozkwitu chrześcijaństwa w Palestynie zaczęto zajmować się ustaleniem miejsc świętych i wznoszeniem na nich pomników w postaci kościołów i kaplic. Co się zaś tyczy miejsca śmierci M. N., to ustalono je na Syjonie, gdyż za nim przemawiało uzasadnione przypuszczenie, że M. N. powinna była mieszkać i umrzeć w pobliżu Wieczernika i pierwszego kościoła chrześcijańskiego. Powyższe rozumowanie mogło według O. Lagrange'a stworzyć opinię, że M. N. żyła i umarła rzeczywiście na Syjonie. Nie wiadomo, czy mamy tu do czynienia z prawdziwą tradycją historyczną czy też mamy tylko pobożny wniosek, do którego chrześcijanie jerozolimscy, ustalając w bazylice na Syjonie miejsce śmierci M. N., mogli dojść bez większych trudności w swym rozumowaniu. Gdyby tak było w rzeczywistości, to jest, gdyby kościół jerozolimski w braku prawdziwej tradycji historycznej ustalał w w. 7 dopiero miejsce śmierci M. N. na Syjonie, to niewątpliwie kierował się w tym względzie trafną intuicją i dla uczczenia pamiątki śmierci M. N. wybrał miejsce najodpowiedniejsze. Bazylika bowiem na Syjonie, przypominająca Zesłanie Ducha św. a prawdopodobnie także Ustanowienie N. Sakramentu, nadawała się doskonale na umieszczenie w niej ostatnich chwil M. N. na ziemi.

W nowym bowiem kościele na Syjonie, jak słusznie pisze O. Lagrange (*Revue Biblique* 1899, 600), skąd wyszło prawo ewangeliczne, i który nazwano matką kościołów, umiejscowiono w pierwszym rzędzie pamięć Zesłania Ducha św. Obok miejsca, gdzie następca św. Jakóba składał bezkrwawą ofiarę, umiejscowiono Ostatnią Wieczerzę Zbawiciela, której liturgia święta jest tylko dalszym jej ciągiem. Śmierć M. N. umieszczona później w tej bazylice przypominała, że M. N. żyła wśród apostołów otoczona ich szacunkiem. Poza tym czczono w bazylice na Syjonie pamięć św. Szczepana, który pierwszy swą krwią męczeńską zrosił podwaliny Kościoła. Otóż układ ten o charakterze dogmatycznym (wspomnianych pamiątek w bazylice na Syjonie) więcej znaczy zdaniem L. od tych wszystkich niepewnych prób, które starają się oddać miejscom świętym ich pierwotną fizjonomię. Dla nas większe zawsze musi mieć znaczenie stwierdzenie czci Kościoła pierwotnego oddawanej M. N. aniżeli poznanie dokładnego miejsca Jej śmierci.

Czy więc „Dormitio“ OO. Benedyktynów leży na właściwym miejscu śmierci M. N.? Prawdopodobnie tak. Pewności zupełnej, zdaje się, nigdy w tym kierunku nie osiągniemy.

Kraków

Ks. PIOTR STACH

## LITURGIA WNIEBOWZIĘCIA

Nie jest to rzeczą przypadku, że Uroczystość Wniebowzięcia jest najstarszym liturgicznym świętem maryjnym. Poza cyklem paschalnym stanowiącym trzon roku kościelnego, liturgia pierwszych wieków obchodziła jedynie t. zw. *Natale* męczenników czyli rocznicę ich zgonu. Stąd też dniem poświęconym liturgicznemu kultowi Marii mógł być jedynie ten, który według tradycji był dniem Jej zaślubienia względnie Jej Wniebowzięcia.

Trudno nam dziś dokładnie określić, kiedy ustalono tę datę. Na wschodzie najwcześniejszą wzmiankę znajdujemy w Edyktie cesarza Maurycego<sup>1)</sup> z roku około 600, który ustala to święto na 15 sierpnia. Lecz z ogólnego brzmienia tego dekretu można wnioskować, że było ono już powszechnie znane i oddawna przez zwyczaj ludowy przyjęte. Na zachodzie, Kościół Rzymski, który w drugiej połowie 7 wieku ulegał jak wiadomo silnie wpływom wschodnim, wprowadził oficjalnie uroczystość wniebowzięcia około roku 650<sup>2)</sup>.

Wczesne kalendarze używają przeważnie nazwy *Adsumptio*, nie-raz *Dormitio* lub *Pausatio* (z greckiego *koimesis*) albo nawet „*natale*“<sup>3)</sup>. Ta ostatnia nazwa, co prawda rzadka, znikła zapewne dlatego, by uniknąć nieporozumienia, mogącego powstać na skutek innego święta mariańskiego „*Natalis*“ 8. IX., które również w tym okresie było wprowadzone do liturgii zachodniej.

Zanim jednak Rzym przejął z kościoła wschodniego uroczystość 15 sierpnia, liturgia zachodnia, a ściślej mówiąc gallikańska, znała inną uroczystość maryjną, która nie była bez związku z Wniebowzięciem N. Marii Panny. Dom Morin OSB, odkrywając nowe homilie Cezarego z Arles<sup>4)</sup>, natrafił na kazania tego biskupa wygłaszane z okazji jakiejś

<sup>1)</sup> PG (Migne) 147, 292.

<sup>2)</sup> Pierwszy raz wzmiankowana na 2-giej liście perykop z Würzburga, por. DACL V, 906.

<sup>3)</sup> B. Cappelle OSB, *Vertiges grecs et latins d'un antique „transitus“ de la Vierge*. Mélanges Paul Peeters (= Annal. Boll., t. LXVIII, str. 6—48).

<sup>4)</sup> Revue Bénédictine 5 (1888) 344.

„festivitas Mariae”. Z innych kalendarzy nieco późniejszych wiemy, iż miało ono miejsce 18 stycznia. Poza tym wzmiankę o podobnej uroczystości w ten sam dzień obchodzonej spotykamy w Antiochii i u Koptów a więc w dwu od siebie niezależnych i odległych środowiskach liturgicznych, co wszystko wskazuje, że owa „festivitas Mariae” musiała być już dobrze znana conajmniej w początku 4 wieku. Jaka była jej treść? 18 stycznia w „Martyrologium hieronimianum” jest znaczony jako „depositio Mariae” Wynika stąd, że owa „festivitas” nie jest niczym innym jak tylko najwcześniejszym świętem obchodzonym dzień zgonu N. M. Panny. Liturgia gallikańska przechowała tę tradycję aż do połowy 7 wieku, a następnie pod wpływem Rzymu przyjmuje święto „Adsumptio”, lecz przez dłuższy czas wiele diecezji zachowuje datę 18 stycznia. Dopiero w końcu VIII wieku data 15 sierpnia staje się powszechna, a „festivitas Mariae”, 18 stycznia, znika z pamięci.

Czy między tymi dwoma datami 18 stycznia a 15 sierpnia istnieje jakiś związek? Tę zagadkę liturgiczną starał się rozwiązać słynny historyk liturgii O. B. Cappelle OSB<sup>5)</sup>. Zwrócił on mianowicie uwagę na źródła apokryficzne pochodzenia koptyjskiego, opowiadające historię zaśnięcia i wniebowzięcia Marii. Otóż czytamy tam, że według niektórych legend Wniebowzięcie nie miało jakoby miejsca bezpośrednio po zaśnięciu, ale dopiero po upływie 206 dni. Jeżeli przyjmiemy sposób liczenia kalendarzowy koptyjski — licząc miesiące 30-dniowe — to między 18 stycznia a 15 sierpnia istotnie mamy 206 dni. Czy to przypadek czy istotne obliczenia kalendarzy pierwotnych liturgistów, trudno dziś ustalić. W każdym razie jest bardzo prawdopodobnym, że data 18 stycznia była najdawniejszą w roku liturgicznym poświęconą ku czci Matki Bożej, a to dlatego, że była to data przyjęta przez tradycję jako data Jej zgonu.

Nie mniej bogatą i ciekawą jest historia formularza liturgii rzymskiej, aczkolwiek piękne tropy liturgii bizantyńskiej czy też pełne liryzmu oracje przechowane w „Missale Gothicum”<sup>6)</sup> zasługiwałyby na dłuższe ich omówienie.

Zanim omówimy tekst nowej mszy, ustalonej przez dekret Świętej Kongregacji Obrządków z dnia 31. X. 1950, poświęcimy kilka słów formularzowi poprzedniemu dotąd w mszałach rzymskich drukowanemu. Wiadomo, że nieraz kaznodziejom sprawiał trudność wybór pe-

<sup>5)</sup> B. Cappelle OSB, La fête de l'Assomption w Ephem. Theol. Lovan, III (1926) Fasc I, str. 33—45.

<sup>6)</sup> PL (Migne) 89, 819—826.

rykopy Łk. 10, 38—42 o Marcie i Marii. Była ona czytana w tym dniu również w Bizancjum, ale dołączano do niej bezpośrednio Łk 11,27—29, co trafiało się nieraz i w Ewangeliarzach łacińskich. Dziś tę drugą perykopę czytamy w wigilię uroczystości. Perykopa o Marcie i Marii czytana była dawniej w uroczystości świętych niewiast, zwłaszcza dziewic jak Felicyty, Tekli, Eulalii lub poprostu w *commune Virginum*. Ewangelia ta bowiem podkreśla szczególnie przywilej Dziewic, które się wyłącznie poświęciły Chrystusowi (*optimam partem elegit*) i którym ta wyborna częśćka odjęta nie będzie. Tekst antyfony komunijnej powtarza tę samą myśl, w chwili gdy Kościół-Oblubienica przyjmuje w Eucharystii Chrystusa-Oblubieńca. Ścisły związek, jaki zachodzi między dziewictwem a kontemplacją, był jednym z tematów znanych starożytnej literatury ascetycznej<sup>7)</sup>.

Wybór tej Ewangelii miał więc na celu podkreślenie związku, jaki zachodził między przywilejem Niepokalanego Poczęcia a Wniebowzięciem. Ten sam cel przyświecał i w doborze innych tekstów tej mszy. Introit i epistoła, zaczerpnięte z dawnego *proprium* św. Agaty<sup>8)</sup>, stanowią jakby komentarz mistyczny tekstu ewangelicznego. Podobnież *graduał Propter veritatem* jest klasycznym śpiewem dziewic.

Jest jednak rzeczą jasną, że dotychczasowy formularz nie uwydatniał wystarczająco znaczenia samego Wniebowzięcia Marii, do tego stopnia, że nawet modlitwa mszalna nie wspominała tajemnicy „*assumptionis*”<sup>9)</sup>.

Tajemnica Wniebowzięcia była tu rozpatrywana raczej jako konsekwencja Dziewictwa Marii niż jako ukoronowanie całego życia N. M. Panny i wyraz jej triumfu. Pod tym względem teksty brewiarzowe są o wiele wymowniejsze. W złotym wieku rozkwitu muzyki gregoriańskiej, czyli między IX a XII wiekiem, powstają piękne antyfony o Wniebowzięciu, jak również i responsoria. Obraz Marii wstępującej do niebios w orszaku rozśpiewanych Aniołów narzuca się od wczesnego średniowiecza nie tylko w malarstwie i rzeźbie, ale i w tropach

<sup>7)</sup> Por. np. *Acta SS. Perp. et Felicitatis albo Epist. 22 S. Hieronimi ad Eustochium*.

<sup>8)</sup> Dziś msza św. Agaty ma inną epistołę.

<sup>9)</sup> Sakramentarz gregoriański zawierał piękną kollektę: „*Veneranda nobis, Domine huius diei est festivitas, in qua Sancta Dei Genetrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum*”. Por. B. Cappelle, *L'oraison „Veneranda” à la messe de l'Assomption*, *Ephem. Theol. Lov.* 1950, fasc. III.

i jubilusach „Alleluja“, którego melodia pełna entuzjazmu słusznie została zatrzymana w nowym formularzu mszalnym. W tym samym stylu utrzymane są antyfony na Benedictus i na Magnificat z obydwu niesporów, a najsilniej może występuje ta myśl w antyfonie pierwszego nokturnu: *Paradisi portae per te nobis apertae sunt, quae hodie gloriosa cum angelis triumphas*. Triumf Marii jest zadatkami naszego Odkupienia. Jak widzimy, odkrywamy tu już dużo głębszy ślad rozwoju tego dogmatu w świadomości i pobożności wiernych. Breviarz uwydatnia silniej niż pierwotny formularz mszalny aspekt soteriologiczny Wniebowzięcia Marii oraz jego znaczenie dla całego Ciała mistycznego. Pod tym względem jeszcze bogatsze są teksty wspomnianej już wyżej liturgii gallikańskiej<sup>10)</sup>, które czytano w diecezjach francuskich jeszcze w XVIII wieku<sup>11)</sup>.

Lecz musimy już przejść do analizy nowego formularza mszalnego, obowiązującego od 1 listopada 1950. Niewątpliwie stanowi on w stosunku do poprzednich tekstów liturgicznych Wniebowzięcia duży postęp. Wyczuwamy tu olbrzymią pracę teologów, którzy ostatecznie przygotowali definicję dogmatyczną Bulli „Munificentissimus“, których wysiłki i rozważania zaważyły niemało na wyborze tekstów mszalnych. Bulla „Munificentissimus“ nie opiera dogmatu Wniebowzięcia N. M. Panny bezpośrednio na tekstach Pisma św.<sup>12)</sup>, niemniej jednak powołuje się na teksty biblijne, którymi posługiwała się tradycja katolicka w wyjaśnieniu tej prawdy. Wśród nich miejsce pierwsze zajmuje niewątpliwie tekst z Objawienia św. Jana 12, 1. Wielu biblistów jest skłonnych dopatrywać się w tym wierszu sensu mariologicznego nie tylko w znaczeniu duchowym, ale nawet dosłownym<sup>13)</sup>. „Prototypem Niewiasty obleczonej w słońce, pisze ks. prof. Seweryn Kowalski, jest N. M. Panna, Matka Chrystusa Pana. Chwała, jaka ją otacza, przewyższa chwałę wszystkich innych stwo-

<sup>10)</sup> Znamienny jest pod tym względem tekst modlitwy t. zw. „missa“, w której tajemnica Wniebowzięcia jest przedstawiona jako dopełnienie poprzedzających ją tajemnic Narodzenia, Męki i Wniebowstąpienia. PL (Migne) 85. 821.

<sup>11)</sup> A. Fayard, L'Assomption de la liturgie gallicane à la liturgie française (Congrès marial du Puy-e-Velay 11—15 Août 1949. Paris, str. 29—45).

<sup>12)</sup> B. Cappelle OSB. Théologie de l'Assomption d'après la bulle „Munificentissimus“ — N. Revue Theol. (1950), t. 72, 1909.

<sup>13)</sup> Ks. Dr E. Dąbrowski, Wniebowzięcie w świetle Pisma św. At. Kapł., 1947, Maj, str. 417—426. Ks. Dr A. Pawłowski, Wniebowzięcie Bogarodzicy, At. Kapł. 1948 sierpień, str. 105—122.

rzeń: jako Matka Jezusa wyniesiona jest przed niebo cała. Jest Bogarodzicą i Matką wszystkich chrześcijan<sup>14)</sup>. Liturgia nie przesądza-  
jąc ostatecznie zagadnienia sensu dosłownego tekstu Apokalipsy,  
słusznie zamieszcza go w Introicie. W ten sposób na samym wstępie  
mszy rozpościera się w obliczu zgromadzenia wiernych przepiękny  
obraz Apokalipsy, na widok którego budzi się okrzyk radości psalmu  
97-go: *Cantate Domino canticum novum, quia mirabilia fecit*. Jest to  
drugi wypadek (pierwszym jest święto Macierzyństwa 11. X.), że ów  
psalm, śpiewany w introicie trzeciej mszy Bożego Narodzenia, został  
przystosowany również i do mszy Maryjnej. Drugim tekstem, również  
proponowanym przez egezetów jako podstawa skryptyczna dogma-  
tu Wniebowzięcia, jest protoewangelia (Gen. 3, 15). „Jak chwalebne  
zmartwychwstanie Chrystusa — pisze Pius XII w Bulli „*Munificen-  
tissimus*“ omawiając powyższy tekst — było istotną cześcią i osta-  
tecznym tego zwycięstwa znakiem, tak też i wspólna walka Dziewicy  
razem z jej Synem winna też była zakończyć się uchwaleniem Jej  
dziewiczego ciała<sup>15)</sup>. Tekst protoewangelii śpiewamy obecnie w offer-  
torium<sup>16)</sup>, to znaczy w chwili, gdy przygotowujemy się do wzięcia  
udziału w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Akt ofiar-  
niczy dokonuje się pod znakiem Marii triumfującej nad odwiecznym  
wrogiem. Z innych tekstów śpiewanych na uwagę zasługuje Graduał.  
Mamy tu po raz pierwszy zastosowany tekst nowego Psalterza: *Audi,  
filia et inclina aurem tuam et concupiscet Rex pulchritudinem tuam.  
v. Tota decora ingreditur filia Regis, texture aureae sunt amictus eius*.  
Jak wiadomo tekst nowego psalterza był dotąd zastrzeżony tylko dla  
brewiarza (Motu proprio 24. III. 1945). Papieska komisja biblijna wy-  
jaśniła, że można również używać nowego tekstu we wszystkich innych  
nabożeństwach tak liturgicznych, jak i poza liturgią, z chwilą gdy  
chodzi o odmawianie pełnego psalmu i to poza mszą św. We mszy  
św. używany był dotąd albo tekst *Vetus latina* albo też według psal-  
terza gallikańskiego (np. psalm *Iudica me*). Większość antyfon była  
cytowana według starożytnego psalterza łacińskiego. Odpowiedź Pap.  
Kom. Biblijnej nie zamykała jednak drogi do wprowadzenia „cytat“  
nowego psalterza w nowych mszach, co faktycznie zostało dokonane  
w nowym formularzu mszy ku czci Wniebowzięcia N. M. Panny. Psalm

<sup>14)</sup> Ks. Seweryn Kowalski, *Mulier amicta sole*, At. Kapł. 1949, str. 422.

<sup>15)</sup> AAS 4. XI. 1950, str. 768.

<sup>16)</sup> Według tekstu oficjalnego formularza: „*Mulier*“ i „*Semen*“ ma być  
pisane dużą literą. AAS 4. XI. 1950, str. 794.

44 był zawsze tradycyjnie psalmem maryjnym. Spiewano go i w dawnym graduale, ale inne wiersze. Zmiana została prawdopodobnie poddyktowana introitem: powtarza się tu bowiem słowo „amictus”, które mamy w introicie, i w ten sposób obydwie teksty się dopełniają, by opiewać chwałę Marii.

Wobec rozwoju teologicznego dogmatu Wniebowzięcia było do przewidzenia, że nowa Msza Wniebowzięcia zmieni perykopy biblijne tak dla lekcji, jak i dla ewangelii. W lekcji czytamy kantyku ku czci Judyty. Był on pierwotnie rzadko stosowany do Marii w znaczeniu typicznym. Nie jest on cytowany w ogóle w Bulli dogmatycznej, ale liturgia nieraz się posługiwała tym tekstem, by wyrazić nasz podziw dla Bogarodzicy. Ostatni wiersz tej epistoły (Jud. 15, 10) jest znaną antyfoną w officium maryjnym a cały kantyk Judyty czytamy w epistole na Matkę Bożą Bolesną i w proprium na dzień N. M. Panny Królowej Korony Polskiej. We mszy Wniebowzięcia lekcja ta stanowi jakby przygotowanie do Ewangelii, w której Maria śpiewa „Magnificat”. Oba te hymny są przepojone cechą właściwą tego święta. Według klasycznej tradycji liturgicznej werset komunijny, o ile nie jest wzięty z psalterza, powinien powtórzyć główną myśl Ewangelii. W chwili bowiem, gdy w Eucharystii przyjmujemy Słowo Boże, tekst Ewangelii nabiera szczególnego znaczenia. W nowym formularzu werset Łukasza (1, 48—49): *Beatam me dicent omnes generationes, quia fecit mihi qui potens est* stanowi treść pieśni eucharystycznej, jaką wierni powinni śpiewać wraz z Marią i Kościołem w chwili, gdy przychodzi do nich Chrystus w Komunii świętej.

Pozostają nam jeszcze do omówienia modlitwy. Kolekta sformułowana jest klasycznie: *Omnipotens sempiterna Deus, qui immaculatam Virginem Mariam Filii tui Genetricem, corpore et anima ad caelestem gloriam assumpsisti: concede, quaesumus; ut ad superna semper intenti, ipsius gloriae mereamur esse consortes. Per eundem Dominum.* Odróżniamy w niej dwie części, zaznaczone kolejno odmiennym rytmem: raz przez „cursus velox”: *gloriam assumpsisti* a raz przez „cursus planus”: *esse consortes*. W pierwszej wyraża ona zwięźle treść samej tajemnicy: somatyczne Wniebowzięcie Marii; przymiotnik *immaculata* jest dodany w tym celu, by zaznaczyć związek między Niepokalanym Dziewictwem a chwałą Wniebowziętej. Druga część zawiera cel prośby czyli owoc szczególny Uroczystości Wniebowzięcia. Jest on podwójny: najpierw tu na ziemi, zwrócenie naszych pragnień

ku rzeczom niebiańskim a następnie, w niebie, udział w chwale Bogarodzicy.

W sekrecie już nie mamy zachowanego klasycznego rytmu: *Ascendat ad te, Domine, nostrae devotionis oblatio, et beatissima Virgine Maria in caelum assumpta intercedente, corda nostra, caritatis igne succensa, ad te jugiter adspirent: Per Dominum*. Użyta jest tu forma błagalna, dość częsta w sekretach. Również charakterystyczną jest wzmianka o ogniu miłości, mającym rozpalić nasze serca w chwili ofiarowania. Jest to niewątpliwie aluzja do tego cudownego ognia, który spalał ofiary w Starym Testamencie. Wiele sekret pochodzenia nowoczesnego wykorzystuje ten sam obraz, jak na przykład w święto Serca Niepokalanego Marii, św. Filipa Nereusza, św. Alfonsa Marii itd.

Wreszcie postkomunia: *Sumptis, Domine, salutaribus sacramentis, da quaesumus, ut meritis et intercessione beatae Virginis Mariae in caelum assumptae, ad resurrectionis gloriam perducamur. Per Dominum*. Zakończenie tej modlitwy jest identyczne z zakończeniem dobrze znanej modlitwy po *Angelus Domini*.

Ta pobieżna analiza nowego formularza wykazała nam, że teksty były dobierane starannie i z wielkim poczuciem tak sensu liturgicznego jak i dogmatycznego. Można by powiedzieć, że zasadniczym tematem tego formularza jest *triumf Marii*. Stąd też teksty silnie podkreślają charakter radosny, a nawet entuzjastyczny całej liturgii. Należałoby oczekiwać, że nowe melodie, które będą niewątpliwie wkrótce dobrane do nowych tekstów, jeszcze bardziej podkreślą ten charakter radości<sup>17)</sup>. W ten sposób uroczystość Wniebowzięcia wzbogacona nowym formularzem liturgicznym pozostanie zawsze jednym z najpiękniejszych hymnów, jaki Kościół śpiewa na cześć Bogarodzicy.

Tyniec

O. JAN WIERUSZ KOWALSKI OSB

<sup>17)</sup> Podobnie spodziewana jest zmiana homilii trzeciego nokturnu, która powinna być dostosowana do Ewangelii nowej.



## PROZA KU CZCI M. B. WNIEBOWZIĘTEJ Z 14 W.

Kult Matki Bożej szerzył się w Polsce od chwili przyjęcia chrześcijaństwa przez naszych przodków, jak tego dowiódł ks. Fijałek w swym cennym studium: „*Królowa Korony Polskiej. Historia kultu Matki Boskiej w Polsce średniowiecznej w zarysie*“<sup>1)</sup>. „Cześć Maryi — pisze autor — wyrosła w Polsce z pierwszego w niej posiewu religii chrześcijańskiej przez mnichów zakonu św. Benedykta w drugiej połowie wieku dziesiątego“. A ponieważ wówczas szczególnie czczono Matkę Bożą jako wniebowziętą, bo święto jej Wniebowzięcia jako nowe i wyraźnie uwydatniające jej chwałę przyciągało na siebie uwagę teologów i wiernych więcej od innych świąt maryjnych, ku czci Wniebowziętej powstają kościoły i kaplice a pierwsza katedra metropolitalna na ziemiach polskich w Gnieźnie otrzymała tytuł: *Assumptionis BMV*, który nosi po dzień dzisiejszy. „Za sprawą prawdziwego szermierza Chrystusa, króla Bolesława zw. Chrobrym, ... bazylika gnieźnieńska pod wezwaniem Wniebowzięcia Panny uwielbionej stała się w roku tysięcznym głową i macierzą wszystkich w Polsce kościołów“ — pisze ten sam autor<sup>2)</sup>. Tak samo 400 lat później druga katedra metropolitalna we Lwowie zostaje przez arcybiskupa bł. Jakuba Strepę oddana pod opiekę M. B. wniebowziętej (w r. 1404).

Kult Wniebowziętej wzrastał u nas z każdym wiekiem. Liczne powstawały fundacje kolegiów mansjonarzy, których obowiązkiem było śpiewanie officium i odprawianie mszy św. wotywniej o Matce Bożej, najpierw w XIV wieku w Krakowie i Płocku, a później we wszystkich kościołach kolegiackich i wielu parafialnych. „W takiej liczbie jak w Polsce nie spotyka ich się nigdzie w kościele łacińskim, chyba tylko we Włoszech; posiadał je każdy znaczniejszy kościół pod wezwaniem Wniebowzięcia N. M. Panny z osobną zazwyczaj kaplicą, w której śpiewano uroczyste kurs całodobny wraz ze mszą św. o Błogosławionej“. „Tajemnicę Wniebowzięcia i chwałę Róży niebieskiej przekazali potomnym biskupi krakowscy owych wieków w obszernych teologicznych arengach swoich dyplomatów. Z tego również czasu pochodzące a najstarsze w Polsce bractwa, bądź mieszczańskie (szczególniej t. zw. literackie), do których się wpisywali także i królowie,

<sup>1)</sup> Por. Przegląd Kościelny I (Poznań 1902), str. 409—418, II, 108 nn.; 225 nn.; III (1903) 23 nn.; 81 nn.

<sup>2)</sup> Tamże str. 409.

brać kapłanów świeckich, noszą tytuł i szerzą cześć Wniebowzięcia Panny chwalebnej" <sup>2)</sup>).

Z XIV wieku pochodzi także najstarszy utwór poetycki, ułożony przez Polaka ku czci Matki Bożej Wniebowziętej. Jest nim *sekwencja*, czyli jak wówczas mówiono *proza Salve salutis janua*, ułożona za czasów króla Kazimierza Wielkiego przez biskupa poznańskiego Jana z Kempy, herbu Łódzia, zmarłego w roku 1346. Wspominają o niej i o biskupie Janie jako autorze tak Rocznik Włocławski <sup>4)</sup>, jak i Długosz w katalogu biskupów poznańskich <sup>5)</sup>, gdzie czytamy: *Iohannes de Kampa ... vivens ... singulariter Virgini Mariae famulabatur: unde et in illius honorem prosas compilavit: unam de Assumptione quae incipit „Salve salutis ianua“, aliam de Purificatione ...* Sekwencję tę odnaleziono w mszale krakowskim z XV wieku <sup>6)</sup>, a opublikował ją w r. 1891 jezuita Dreves w „*Analecta hymnica*” <sup>7)</sup>. Znajduje się ona także w mszale poznańskim z r. 1524 <sup>8)</sup> i w sekwencjarzu opactwa w St. Gallen <sup>9)</sup>.

<sup>2)</sup> Tamże str. 414.

<sup>3)</sup> Por. Monumenta Poloniae historica II, str. 945.

<sup>4)</sup> Por. Długosz, Opera omnia I, str. 499.

<sup>5)</sup> Rękopis znajdujący się w kapitularzu krakowskim a noszący numer 6; sekwencja znajduje się w dodatku na 4 stronie od końca (bez nut).

<sup>7)</sup> Analecta hymnica medii aevi. T. X: Liturgische Prosen des Mittelalters (Leipzig 1891), str. 84 n.

<sup>8)</sup> Wspomniał już o niej Ks. Hoza kowski w dziele: Wykład mszy św., Poznań 1914, str. 63. Dzięki uprzejmości Ks. Kan. Józefa Nowackiego dowiedziałem się, że mszał ten nadal znajduje się w Archiwum Kapitułnym poznańskim. Tekst sekwencji, podanej w officia propria sanctorum, fol. 54—55, w kilku miejscach odbiega od tekstu krakowskiego. Mszał drukowany jest w Krakowie u Hallera r. 1524.

<sup>9)</sup> Tak podaje Jachimecki, Muzyka polska w rozwoju historycznym I (Kraków 1948), str. 36: „Przytaczają tę sekwencję także obce księgi liturgiczne, między innymi sekwencjarz opactwa w St. Gallen w Szwajcarii rkp. 546, gdzie jako autora melodii zanotowano: *melodia vero est patris Longi Johannis presbyteri nostri cenobii*. Jest ona identyczna z melodią w mszale wawelskiej katedry, a służyła również do innych sekwencji, np. do *Salve mater Salvatoris*, którą zapisano we wspomnianym rękopisie „*Lauda Sion*” Biblioteki OO. Dominikanów w Krakowie. W St. Gallen uważało ją za „*pulcherrima et devota*”. Jachimecki wspomina również o mszale wawelskim, w którym by była sekwencja wraz z nutami. Takiego mszału obecnie Wawel nie posiada.

Już w czasie druku artykułu nadeszła odpowiedź z Biblioteki w St. Gallen, że kodeks nr. 546 pochodzi z roku 1507, jest więc późniejszy od ręko-

Średniowiecze lubowało się w takich „prozach”, t. j. tekstach podkładanych pod nuty alleluja, kończącego graduale we mszy, św. Ta melodia była główną rzeczą a tekst dodatkową, a wobec tego łatwo zrozumieć, że dopiero z czasem teksty nabierały piękniejszej i doskonalszej formy rytmicznej. W mszale krakowskim mamy kilka sekwencji ku czci M. B. Wniebowziętej, sekwencja *Salve salutis ianua* umieszczona jest przy końcu jako dodatek a nie przy formularzu mszy św. na 15 sierpnia, z czego wynika, że jej rzadziej używano, raczej ad libitum.

Stroną muzyczną prozy zajął się swego czasu znany badacz historii muzyki kościelnej ks. Józef Surzyński<sup>10)</sup>, ogłaszając równocześnie z tekstem także melodię. Jest rzeczą godną uwagi, że na akademii urządzonej ku uczczeniu dogmatyzacji Wniebowzięcia M.B., chór seminarium duchownego w Sandomierzu, odśpiewał tę właśnie prozę według dawnej melodii, a stało się to dzięki inicjatywie wybitnego znawcy dawnej muzyki kościelnej ks. W. Świerczka C. M.<sup>11)</sup>.

Stroną językową naszej prastarej sekwencji zajmował się twórca historii hymnologii polskiej, zmarły w więzieniu niemieckim ks. Bronisław w Gładysz, konstatując, że autorem jej jest niewątpliwie biskup Jan. Charakteryzując wersyfikację utworu<sup>12)</sup>, słusznie zaznacza autor, że rytmika nie zawsze poprawna, ale czy ta nieprawidłowość rytmu nie jest raczej spowodowana melodią, do której poeta

pisu krakowskiego. Wobec tego autorstwo biskupa Jana nie ulega wątpliwości. Tekst z St. Gallen w dwóch miejscach różni się od tekstu krakowskiego. Rozpowszechnienie sekwencji należy nie tekstowi, ale melodii przypisać, która ogólnie się podobała. Czy melodia jest utworem wzmiankowanego „Johannes Longus”, któremu ją kodeks przypisuje, jest zdaniem kustosa Biblioteki dr Duffta dość wątpliwe. Zostaje przeto możliwość, że autorem melodii jest również biskup Jan.

<sup>10)</sup> Matka Boska w muzyce polskiej, Kraków 1905; jest to odbitka rozprawy umieszczonej w „Księdze pamiątkowej maryjańskiej” I (Lwów 1905) str. 163. Czytamy tam: „Muzyka jednogłosowa prozy tej napisana jest artystycznie wedle prawideł, jakimi w XIV wieku przy układaniu sekwencji w kościele katolickim się rządono, składa się z 16 zwrotek a z ośmiu rozmaitych melodyj w transponowanej o kwartę wyżej tonacji jońskiej. Dwie po sobie następujące zwrotki mają też samą melodię”. Por. też artykuł Prof. Jachimieckiego o, pt. Średniowieczne zabytki Pol. Kultury Muzycznej, w: „Muzyce Kościelnej”, rok V (1950) str. 108 n.

<sup>11)</sup> Por. Kronikę Diecezji Sandomierskiej 1951 nr. 1, str. 50.

<sup>12)</sup> Por. art. „Łacińskie sekwencje mszalne z polskich źródeł średniowiecznych” w „Ateneum Kapłańskim” 1934, str. 105—119.

dobierał słowa, aniżeli brakiem talentu poetyckiego? Natomiast rym jest prawie wszędzie bez zarzutu, poeta przedkłada rym nad rytm, używa i rymu trzyzgłoskowego, używa go nawet i nadmiernie, chociaż przyznać trzeba, że to są najczęściej rymy mniej doskonałe, gramatyczne, co znów nie jest tak bardzo dziwne, bo rymotwórstwo wówczas dopiero się rozwijało.

Oto tekst sekwencji i jej przekład, w którym częściowo naśladowano rytm i rymy oryginału, umyślnie częściowo tylko, bo dokładne naśladowanie spowodowałoby zbyt wielkie odbieganie od tekstu i zatarłoby myśli oryginalne autora:

Salve, salutis janua,  
 Solemnitas annua  
 Tibi celebratur,  
     Flosculus sanctitatis;  
     Dies solemnitatis,  
     Per te iteratur.  
 Cum jam sis assumpta,  
 Resumpta  
     Ad coeli palatia,  
     Jam rimaris cuncta  
     Conjuncta  
     Semota fallacia.  
 Natus decoravit,  
 Ornavit,  
     Sic ipsam disposuit.  
     Ut coeli reginam,  
     Dominam  
     In throno suo posuit.  
 Quidam ipsam dubitant,  
 Asserere haesitant  
     Corpore assumptam.  
     Sed est incredibile,  
     Immo impossibile  
     In terra sepultam.  
 Cum sit thronus regius,  
 Thalamus egregius,  
     In quem rex declinavit.  
     Cur corrumpi debuit,  
     Quae domum Deo praebuit  
     In qua se humanavit.  
 Corpus gloriosum  
 Multumque formosum  
     Nullo modo putruit,  
     Regis angelorum,

Domini coelorum  
 Quod hospitium fuit,  
 Absit, ut hoc credam  
 quod pars sit putrida quaedam,  
 Ventris virginei,  
 quae manet (in?) aula Dei.  
 Ipsam deprecemur,  
 Ut ibi locemur  
 Cum ipsius nato,  
 Ubi regnat vere,  
 Nos velit fovere  
 In regno beato.

### Przekład:

O bramo zbawienia,  
 witaj, ku twej chwale  
 święto urządzamy.  
 O kwiecie świętości,  
 obchód ten coroczny  
 tobie zawdzięczamy.  
 Tyś do nieba wzięta,  
 znowuś tam przyjeta,  
 do niebieskich włości.  
 Wszak tam już oglądasz  
 wszystko, czego żądasz.  
 prócz wszech znikomości.  
 Syn cię czią obdarzył,  
 hojnie wyposażył,  
 i tak ciebie wślawił:  
 Jako nieb Królową,  
 jako Panią nową  
 na tronie posadził.  
 Niektórzy w to wątpią,  
 przyjąć się wahają,  
 żeś do nieba wzięta.  
 Lecz byś w ziemi była,  
 uwierzyć nie sposób,  
 rzecz to niepojęta!  
 Boś ty króla tronem,  
 Komnatą w:paniała,  
 w której spocząć raczył.  
 Jakże ma gnić w grobie  
 ta, w której On łenie  
 ziemski byt swój poczał?  
 Ciało przechwalebne  
 i wielce dostojne

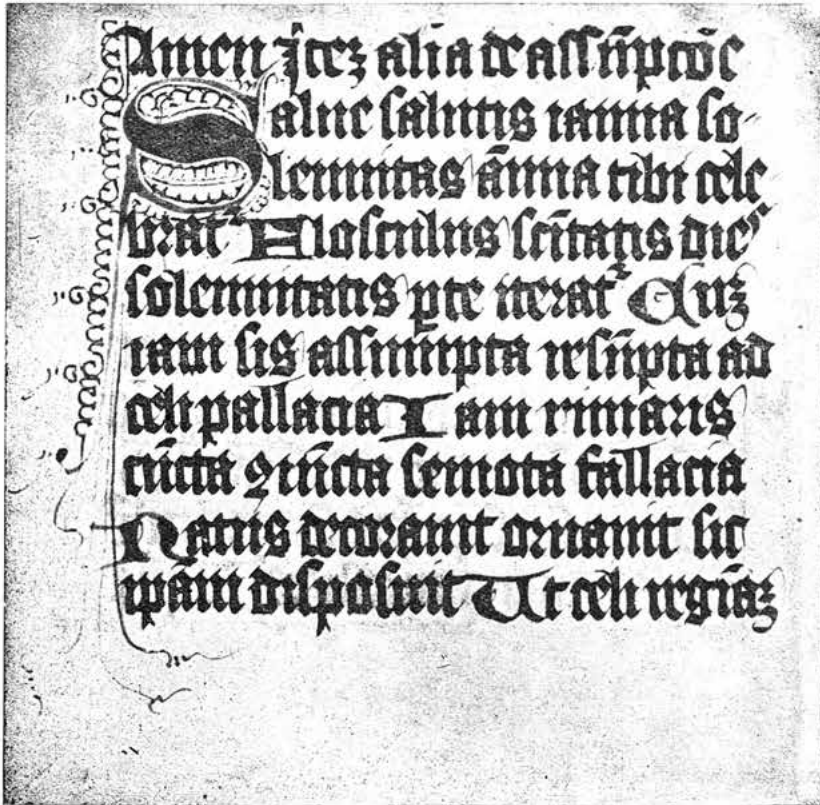
naprawdę nie zgniło,  
 co Króla aniołów  
 i Pana niebiosów  
 u siebie gościło.  
 Nigdy nie uwierzę,  
 żeby choć cząsteczka  
 skażona być miała  
 ciała dziewiczego,  
 co pałacem Boga  
 po wieki zostało.  
 O módlmy się do niej,  
 byśmy mieszkać mogli  
 wraz z jej Synem-Bogiem,  
 gdzie w królewskiej chwale  
 nas wspomaga stale,  
 w królestwie przebłogim!

Utwór pociąga swoją prostotą. Nie ma w nim ani przesadnych porównań ani uczonych wywodów, jest on jasnym wypowiedzeniem się duszy „wierzącej w Wniebowzięcie Matki Bożej i ufającej jej obiece, jest on wyraźnym dowodem na prawdziwość słów Długoszowych, że biskup Jan „w szczególny sposób służył Pannie Marii!”.

Jest w prozie wzmianka, że niektórzy nie uznają Wniebowzięcia Marii, więc powstaje pytanie, z kim tu poeta polemizuje. Czy w Polsce w owym wieku toczyły się spory naukowe na ten temat? Jest to bardzo wątpliwe. Także w innych krajach nie słychać już w XIV wieku o poważniejszych czy częstszych dysputach. Raczej przypuszczam, że autor nawiązuje do lekcji brewiarzowej na dzień Wniebowzięcia, dość często używanej w jutrzni aż do reformy Piusa V. Zanim bowiem wciągnięto w officium dzisiejsze lekcje św. Jana Damasceńskiego, czytano ustępy z listu „Cogitis me”, przypisywanego św. Hieronimowi a prawdopodobnie ułożonego przez Paschasiusa Radberta († 860), a tam czytamy: <sup>18)</sup> *Multi nostrorum dubitant, utrum assumpta fuerit simul cum corpore an abierit corpore relicto. Quomodo autem vel quo tempore aut a quibus personis sanctissimum corpus eius inde ablatum fuerit vel ubi transpositum, utrumne resurrexit, nescitur, quamvis nonnulli astruere velint eam iam resuscitatam et beata cum Christo immortalitate in coelestibus vestiri.* Podobieństwo obu tekstów jest całkiem wyraźne. Zrozumiałe teraz także się staje podkreślenie przez poetę, że Maria „z ciałem” została do nieba wzięta, bo tę myśl właśnie porusza traktat pseudohieronimowy. Wątpliwości podobne mogło ów-

<sup>18)</sup> Migne, Patrologia Latina 50, str. 125.

czesnym także podsuwać martyrologium benedyktyńskie Usuarda (z r. 860), bardzo rozpowszechnione, w którym święto M. B. Wniebowziętej jest umieszczone, ale z dodatkiem: *Quo illud Spiritus*



Sekwencja Salve salutis ianua z mszału krakowskiego (XV w.)

*Sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiae nescire quam aliquod frivolum et apocryphum inde tenendo docere*<sup>14)</sup>.

<sup>14)</sup> Migne, P.L. 124, 365. Por. też uwagi w pracy J. Ernsta: Die leibliche Himmelfahrt Mariae, Regensburg 1921, str. 42. Ernst przypisuje list pseudo-hieronimowy św. Ambrożemu Autpertowi OSB († 778). Także początek hymnu zdradza pewne podobieństwo do tekstu listu: „die tantae solemnitatis...“ per singulos annos „...: gaudio celebretur“:

Quia in limbo suo posuit Q  
 uia; ipse dicitur esse he  
 licet corpe assumptas Sed e  
 incredibile vno impossibile  
 in ma sepulcras Quia sic tpo  
 re regis thalau' egregius  
 in quez rex declinavit Q in ce  
 rum debuit que domi deo pre  
 mit in se hianant Corpus  
 e. masum multiqz formosum  
 in no putant Regis ange  
 ly dñi deo q' hospitiu fuit  
 Absit ut hoc credas qd ps sit  
 mitreda queda Ventris vgi  
 ney que manet in aula dei I  
 pam deponit ut ibi locut cu  
 ipius nato Ubi regnat vete  
 nos velit fonder i regno bti  
 Amen. Joz alia d' bta vgnic  
**A**ve maria gra plena d'



Tym wątpliwościom przeciwstawił biskup Jan wiarę swoją i wiarę ludu polskiego z XIV wieku, że jest rzeczą niemożliwą, nie do uwierzenia <sup>15)</sup>, by Maria była w ziemi pogrzebana, i jej jako Królowej niebios wierszem swoim złożył hołd godny. Właśnie dlatego, że te wątpliwości były mu znane, tym jaśniej wynika, jak silna była wiara dusz polskich w fakt Wniebowzięcia.

Proza *Salve salutis ianua* stanowi obok nieco starszej pieśni *Bogu Rodzica* początek naszej poezji maryjnej.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

## POWSTANIE I ROZWÓJ LITANII DO NAJSW. MARI PANNY

Modlitwa litanijna znana jest w kościele już od pierwszego wieku ery chrześcijańskiej, zaś początkami swoimi sięga daleko w historię Starego Testamentu. Odmawiano ją zwykle przed rozpoczęciem Najśw. Ofiary. Przeważnie diakon odczytywał donośnym głosem inwokacje, na które wierni odpowiadali chórem: *Kyrie eleison, te rogamus audi nos*". Około V w. znane już były w kościele litanie, odmawiane prywatnie, bez łączenia ich ze Mszą św. Powstały one w Rzymie, skąd pobożność chrześcijańska rozniosła je po całym świecie katolickim. Były to przede wszystkim litanie do Wszystkich Świętych. Pierwsze ślady litanii do N. Marii Panny spotykamy dopiero w XII w.<sup>1)</sup> Modlitewnik św. Elżbiety z Schönau zawiera szereg elogii, pisanych na cześć N. Marii Panny, których tytuły weszły później do litanii maryjnych, np.: *ave Mater gratiae, ave Mater misericordiae, Refugium miserorum, Creatoris sanctissima Mater, Sancta Dei genitrix*, itp. W XV w. była już znana większa liczba litanii maryjnych, pisanych przeważnie po łacinie.

Św. Kongregacja Obrzędów dekretem z dnia 6. II. 1894 orzekła, że publicznie mogą być odmawiane tylko te litanie, które na mocy bulli papieża Klemensa VIII znajdują się w brewiarzu i w późniejszych wydaniach Rytułu Rzymskiego, zatwierdzonego przez Stolicę

<sup>15)</sup> Tekst poznański mniej stanowczo się wyraża: *sed est displicibile, immo indicibile in terra sepultam*.

<sup>1)</sup> W. Schleussner, *Zur Entstehung der lauretanischen Litanei*, w *Tüb. Theol. Quartalschrift* 1926, s. 257 nn.

Apostolską<sup>2)</sup>. Ponieważ odnośnie do N. Marii Panny w brewiarzu i Rytuale znajduje się tylko tekst t. zw. litanii loretańskiej, dlatego — biorąc pod uwagę powyższy dekret — uwagi nasze na temat litanii maryjnych dzielimy na dwie grupy: a) odnośnie do litanii loretańskiej i b) odnośnie do wszelkich innych tekstów litanii, będących w prywatnym użyciu. Rozważania powyższe poprzedzimy wyjaśnieniem samego słowa litania.

Nazwa litania pochodzi od greckiego słowa *litaneuô* = „pokornie proszę“, „błagam“. Słowo to, chociaż znane jest od czasów Homera, rzadko jednak występuje u pisarzy klasycznych. W liturgii chrześcijańskiej pierwszych wieków nie miało ono jasnego i zdecydowanego znaczenia. Oznaczało najróżnorodniejsze rodzaje modlitw odmawianych przeważnie na dwa chóry. Po jednej stronie stał kapłan lub śpiewak, któremu z drugiej strony odpowiadał chór albo wierni. Jeśli taką modlitwę nazwiemy litania, to możemy powiedzieć, że litanie były znane już w Starym Testamencie, a nawet F. Cabrol<sup>3)</sup> wspomina o litanjach u narodów pogańskich odmawianych na cześć Zeusa czy bogini Isis. W St. Test. jako klasyczny przykład litanii uważa się Psalm 136 (Vulg. 135), który wylicza przymioty i dobrodziejstwa Boże i po każdym powtarza jako refren: *albowiem na wieki miłosierdzie Jego*.

Z końcem IV w. liturgia chrześcijańska zacieśniła pojęcie litanii do modlitw, w których cechą dominującą jest błaganie, usilna prośba, z którą zwracamy się do Boga i do Świętych Pańskich. Dlatego wszystkie litanie w owych czasach miały w drugiej swej części formę dzisiejszych suplikacji, gdzie po każdej prośbie oddzielnie powtarzano, zależnie od tego, do kogo w litanii się zwracano, słowa: *ora pro nobis, miserere nobis* lub *libera nos Domine* względnie *Domina*.

Historia litanii loretańskiej, jej początek i rozwój łączą się ściśle z historią domku w Loreto. Kiedy kult Matki Bożej w Loreto wzrastał się i z roku na rok wzrastała liczba pielgrzymów, razem z nią powstawały coraz to nowe modlitwy ku czci N. Marii Panny. Między nimi na pierwszy plan wysunęła się Litania. O litanii loretańskiej mamy pierwszą wzmiankę z 10 listopada 1531<sup>4)</sup>. Śpiewano ją tam z okazji

<sup>2)</sup> Decreta authentica Congregationis S. Rituum, Romae 1900, vol. III, s. 260.

<sup>3)</sup> F. Cabrol, Litanies dans les religions paiennes et dans la religion juive, art. w Dict. d'Arch. et Lit., t. IX, c. 1569.

<sup>4)</sup> H. Leclercq, w art. Lorette, w D. A. et Lit., c. 2504.

ceremonii poświęcenia nowego ogrodzenia w około domku w Loreto. Vogel<sup>5)</sup> wylicza znanych już wtedy sześć różnych tekstów tej litanii, ale twierdzi, że zostały one wydrukowane dopiero po roku 1576. A. de Santi<sup>6)</sup> podaje, że już w roku 1537 w każdą sobotę w Loreto modlono się publicznie i śpiewano litanie do N. Marii Panny. Nie wiemy jednak, czy to był już wtedy ten sam tekst litanii, jaki my dziś posiadamy. Jest rzeczą pewną, że w samym Loreto było kilka formularzy litanii maryjnych, o czym świadczy dekret S. R. C. z dnia 15 marca 1608 r.: *Non consuevit S. R. C. approbare alias litanias praeter... eas, quae recitantur de B. Maria in Ecclesia Lauretana iuxta decretum Clementis P. P. VIII*<sup>7)</sup>. W nowszych czasach niektórzy autorzy usiłowali dowieść, że litanie loretańskie początkami swoimi sięgają czasów apostołskich. H. Leclercq i inni liturgiści<sup>8)</sup> uważają to twierdzenie za legendę nie opartą na żadnych poważnych dowodach. Można by jeszcze przyjąć odnośnie do powstania litanii loretańskich datę 1489, jako najwcześniejszą, proponowaną przez Muri'ego, którą jednak de Santi zbija, jako pozbawioną wszelkich podstaw. Muri opiera swoje dowody na srebrnej płycie, znajdującej się w skarbcu w Loreto, z wyrzeźbioną na niej litanją loretańską i z podpisem Pawła Sabellusa, ówczesnego księcia albańskiego. De Santi jednak uważa, że ów Paweł Sabellus nie jest nikim innym jak tylko ambasadorem cesarskim przy papieżu, żyjącym na początku XVII wieku. Zatem litanie przez niego napisana, czy ofiarowana, nie może służyć jako dowód na to, że podobne litanie istniały już z końcem XV w.

Jest pewne, że dzisiejszy tekst litanii loretańskiej rozwinął się z szeregu litanii znanych i odmawianych w Loreto. Z tego też względu trudno jest powiedzieć cośkolwiek o samym autorze tej litanii. Wielki znawca i badacz litanii loretańskiej, Iustinus Miechovien-sis, w swojej obszernej i wyczerpującej pracy na ten temat umieszcza taką uwagę: *Quisnam fuerit auctor seu primus inventor illius* (t. j. litanii loretańskiej) *compertum non habeo*<sup>9)</sup>. Litanie loretańskie co do swojej objętości stale się powiększały, aż położył temu kres dekret

<sup>5)</sup> Cyt. przez H. Leclercq'a w art. Lorette, w D. A. et Lit. t. IX, c. 2504.

<sup>6)</sup> A. de Santi, Die Lauretanische Litanei aus dem Italienschen von I. Nörpel, Paderborn 1900, s. 28.

<sup>7)</sup> Decreta authentica S. C. R. Romae 1900, t. I, s. 69.

<sup>8)</sup> Por. art. cyt. c. 2505.

<sup>9)</sup> Por. Iustinus Miechoviensis, Discursus Praedicabiles super Litanias Lauretanas, Neapoli 1857, s. 14. Zobacz niżej str. 113 nn.

S. C. R. z dnia 2 sierpnia 1631 r., który orzekł: „Nihil addendum in Beatae Mariae Virginis, sed omnino recitari debere, prout iacent impressae pro Domo Lauretana“<sup>10)</sup>). Od tego czasu pojawi się jeszcze kilka nowych wezwań w litanii loretańskiej, ale one będą już zatwierdzone przez samą Stolicę Apostolską.

Pius VII, powróciwszy po cztero i pół letniej niewoli do Rzymu, zawdzięczając opiece Matki Najśw. swój szczęśliwy powrót, poleci dekretem z dnia 15 września 1815 r. wstawić do litanii loretańskiej nowe wezwanie: *Auxilium christianorum ora pro nobis*<sup>11)</sup>). Wezwanie to pojawiło się po raz pierwszy już w r. 1576 w jednej z litanii odmawianych w Loreto, a zaczerpnięte zostało ze starego manuskryptu z r. 1524, gdzie występowało pod formą trzech podobnych wezwań: *Advocata christianorum, refugium desperatorum i auxilium peccatorum*. Pius IX po ogłoszeniu dogmatu o Niepokalanym Poczęciu w r. 1854 zezwolił na włączenie do litanii loretańskiej wezwania: *Regina sine labe originali concepta ora pro nobis*<sup>12)</sup>). Inne wezwania, dodane do litanii po r. 1815, były dyktowane zwykle potrzebą chwili. Tak np. papież Leon XIII, żyjący w niezwykle ciężkich i trudnych dla kościoła czasach, uciekał się często o pomoc do N. Marii Panny dobrej rady z Genazzano, do której od dziecka miał szczególne nabożeństwo i na Jej cześć włączył do litanii wezwanie: *Mater boni consilii ora pro nobis*<sup>13)</sup>). Tenże sam papież swoim Breve z dnia 10 grudnia 1883 r. na prośby OO. Dominikanów polecił dołączyć na koniec litanii wezwanie: *Regina Sacratissimi Rosarii ora pro nobis*<sup>14)</sup>). Benedykt XV dodał wezwanie: *Regina pacis*. Wezwanie: *Królowo Korony Polskiej*, właściwe tylko polskiemu tekstowi litanii loretańskiej, ma dość długą historię. M. Skrudlik<sup>14)</sup> twierdzi, że już od r. 1656 dołączane było stale przez Polaków do odmawianych litanii loretańskich, chociaż Stolica Apostolska żadnych pod tym względem decyzji nie podjęła. Urzędowo dopiero papież Pius X dekretem z 28 listopada 1908, zatwierdził to wezwanie, oddając Polskę w szczególniejszą opiekę N. Marii Panny. Ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu Matki Bożej dało Ojcu św. Piusowi XII podstawę do włączenia w litanie nowego wezwania: *Regina in coelum assumpta ora pro nobis*.

<sup>10)</sup> Decreta auth. S. C. R. t. I, s. 158.

<sup>11)</sup> Decreta S. C. R. t. III, s. 155.

<sup>12)</sup> Księga Pamiątkowa Maryańska. Lwów 1905, t. I, s. 49.

<sup>13)</sup> Decreta S. C. R. t. III, s. 141.

<sup>14)</sup> M. Skrudlik, *Królowa Korony Polskiej*, Lwów 1950, s. 140.

W Polsce tekst litanii loretańskiej przyjął się bardzo wcześnie. Jeszcze przed ustaleniem go przez Ś. Kongregację Obrzędów, był on już powszechnie znany i używany. Różnice były minimalne, w porównaniu z później urzędowo ogłoszonym tekstem z r. 1631. Dotyczyły głównie trzech wezwań, a mianowicie: *Matko łaski Boskiej*, zamiast: *Bożej, naczynie dziwnego nabożeństwa*, zam.: *wybornego*, lub jak miały jeszcze późniejsze teksty: *osobliwego nabożeństwa*, i *uciecho utrapionych*, zam.: *pocieszycielko strapionych*. Bardziej ciekawe jest to, że litania ta nosiła do r. 1631 tytuł: „Litania Najświętszej P. Marii, dla szczęśliwej śmierci i łaski do niej potrzebnej otrzymania”. Jak wskazuje przedmowa do tej litanii, zapisana w modlitewniku z r. 1628, z biblioteki PP. Benedyktynek w Staniątkach, pt. „Officium albo Godzinki o przenajświętszym i niepokalanym Poczęciu P. Marii”, litania ta była ogólnie odmawiana przez wiernych w celu uproszenia sobie łaski szczęśliwej śmierci. W tym celu wierni, szczególnie osoby zakonne, łączyły się w religijne związki, w których zobowiązywali się wzajemnie do odmawiania tej litanii jeden za wszystkich i odwrotnie, z dołączeniem do niej modlitwy do św. Józefa. Na początku XVII w., jak podaje przedmowa do tej litanii, było w ten sposób zrzeszonych we Włoszech, w Niemczech, we Francji, a nawet w Indiach ok. 17 000 ludzi. Tekst tej litanii w tym okresie zaczynał się już ustalać. Już w rok po dekreście S. C. R., zabraniającym jakiegokolwiek dodatku do litanii, spotykamy u nas dosłowne tłumaczenie tejże litanii, z zachowaniem wszelkich przepisów Stolicy Apostolskiej. Tekst ten, z modlitewnika, będącego własnością PP. Norbertanek na Zwierzyńcu w Krakowie, z roku 1632, zatytułowany: „Litania Loretańska o Najświętszej Pannie Maryey” przytaczamy w całości:

Kyrie eleyson  
 Chryste eleyson  
 Kyrie eleyson  
 Chryste usłysz nas  
 Chryste wysłuchaj nas  
 Ojczy z nieba Boże — zmiłuj się nad nami  
 Synu Odkupicielu świata Boże — z. ś. n. n.  
 Święta Trójco jedyny Boże — z. ś. n. n.  
 Święta Marya — módl się za nami  
 Święta Bogarodzico — m. ś. z. n.  
 Święta Panno nad Pannami — m. ś. z. n.  
 Matko Chrystusowa — m. ś. z. n.  
 Matko łaski Bożej — m. ś. z. n.  
 Matko najczystsza — m. ś. z. n.

Matko najśliczniejsza — m. ś. z. n.  
 Matko niepokalana — m. ś. z. n.  
 Matko nienaruszona -- m. ś. z. n.  
 Matko najmiłsza -- m. ś. z. n.  
 Matko przedziwna — m. ś. z. n.  
 Matko stwórcy — m. ś. z. n.  
 Matko odkupiciela — m. ś. z. n.  
 Panno roztropna — m. ś. z. n.  
 Panno czei godna — m. ś. z. n.  
 Panno wslawiona — m. ś. z. n.  
 Panno można — m. ś. z. n.  
 Panno łaskawa — m. ś. z. n.  
 Panno wierna — m. ś. z. n. -  
 Zwierciadło sprawiedliwości — m. ś. z. n.  
 Stołico mądrości — m. ś. z. n.  
 Przyczyno naszej radości -- m. ś. z. n.  
 Naczynie duchowne — m. ś. z. n.  
 Naczynie poważne — m. ś. z. n.  
 Naczynie wybornego nabożeństwa — m. ś. z. n.  
 Różo duchowna — m. ś. z. n.  
 Wieżo Dawidowa — m. ś. z. n.  
 Wieżo z kości słoniowej — m. ś. z. n.  
 Domie złoty — m. ś. z. n.  
 Arko przymierza — m. ś. z. n.  
 Fórtko niebieska — m. ś. z. n.  
 Gwiazdo zaranna -- m. ś. z. n.  
 Uzdrawienie chorych — m. ś. z. n.  
 Ucieczko grzesznych — m. ś. z. n.  
 Poczycielko utrapionych -- m. ś. z. n.  
 Wspomożenie Chrześcian — m. ś. z. n.  
 Królowo Anielska — m. ś. z. n.  
 Królowo Patryarchów — m. ś. z. n.  
 Królowo Proroków — m. ś. z. n.  
 Królowo Apostolów — m. ś. z. n.  
 Królowo Męczenników — m. ś. z. n.  
 Królowo Wyznawców — m. ś. z. n.  
 Królowo Panieńska — m. ś. z. n.  
 Królowo Wszystkich Świętych — m. ś. z. n.  
 Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata — Przepuść nam Panie  
 Baranku Boży, który nosisz grzechy świata — Wysłuchaj nas Panie  
 Baranku Boży, który nosisz grzechy świata — Zmiłuj się nad nami.  
 Chryste usłysz nas -- Chryste wysłuchaj nas.

Wiele modlitewników z XVII—XX w. zawiera także teksty litanii loretańskiej, ale inny jej daje tytuł. Np. modlitewnik z r. 1774, pt.: *Życie bespieczne i śmierć szczęśliwa ludzi pokutujących w trzeciej Regule świętego Ojca Franciszka*, podaje tekst litanii loretańskiej na-

zywając ją: „Litanią o Niepokalanym Poczęciu N. M. Panny”. W samym tekście, różnice w porównaniu z wyżej cytowaną litanią z r. 1632 są minimalne. Zamiast: *Święta Bogarodzico*, tekst z r. 1774 ma: *Święta Boża Rodzicielko*. Zamiast: *Naczynie wybornego nabożeństwa* jest w tekście późniejszym: *Naczynie dziwnego nabożeństwa*. Zamiast: *Fórtko* jest *Fórto niebieska*. Zamiast: *Wspomożenie Chrześcian* jest: *Wspomożenie wiernych* Zamiast: *Baranku Boży, który nosisz* tekst z r. 1774 ma: *który gładzisz grzechy świata*. Ilość wezwań jest w obu tekstach jednakowa. Późniejsze wydania litanii loretańskich nie wykazują już prawie żadnych różnic, za wyjątkiem samego tytułu. Np. modlitewnik pt.: „Officjumienne dla wygody chrześcijańskiej” drukowany na Jasnej Górze w Częstochowie w r. 1836, ma w tekście tylko małą poprawkę w porównaniu z cytowanymi wyżej wydaniem litanii. Zamiast *Pocieszycielko utrapionych*, jak mają wcześniejsze litanie, ten tekst ma: *Pocieszycielko strapionych*. Tytuł tylko tej litanii loretańskiej nie odpowiada jej treści mianowicie: *Litania o Najśw. Maryi Pannie dla otrzymania szczęśliwej śmierci*. Tymbardziej, że ten sam modlitewnik w swojej drugiej części na str. 259 nn. podaje także właściwą litanie loretańską, zatytułowaną *Litania do Najśw. Maryi Panny*, ale każde wezwanie rozwija szerzej i dodaje do niego zastosowanie praktyczne. Oto kilka najciekawszych przykładów, by nie powtarzać całego tekstu. Np.:

Święta Marya, abyśmy cnot twoich naśladowcami być mogli — módl się za nami

Święta Boża Rodzicielko, abyśmy zbawiennych Syna Twego męki i śmierci skutków uczestnikami się stali — módl ś. z. n.

Święta Panno nad Pannami, abyśmy niewinne życie na wzór życia naszego mieli — módl ś. z. n.

Matko łaski Bożej, abyśmy tej łaski przez grzechy nie utracili — módl ś. z. n.

Matko niepokalana, abyśmy światową zarazą obyczajów naszych nie szpecili — módl ś. z. n.

Matko przedziwna, abyśmy przedziwne dobroci Boskiej nad nami dzieła nieustannie wysławiali — módl ś. z. n.

Matko Odkupiciela, abyśmy krwią Jego odkupieni, na nowo się przez grzechy w niewolę czartowską nie oddawali — módl ś. z. n.

Panno wslawiona, abyśmy z postępków naszych nie u ludzi ale u Boga sławy szukali — módl ś. z. n.

Fórto Niebieska, abyśmy sobie dobrem życiem na przyjęcie nas po śmierci w bramy niebieskie zasłużyli — módl ś. z. n.

Ucieczko grzesznych, abyśmy przez zbytne zaufanie w miłosierdziu Boskiem i Twojej opiece zuchwale się grzechów nie dopuszczali — m. s.

Królowo Apostolów, abyśmy rozszerzenia chwały Boskiej za najpierwszy sobie obowiązek poczytywali — módl s. z. n.

Ciekawe jest, że już w tym tekście, pojawia się wezwanie, które Stolica Apostolska zatwierdzi w 50 lat później: *Królowo Różańca Świętego, abyśmy z rozważania tajemnic życia męki, śmierci i chwały Jezusa Chrystusa w Różańcu Świętym zawartych, pobudkę do życia cnotliwego brali — módl s. z. n.*

Litania powyższa ma jasno wytknięty cel: nietylko uczcić N. M. Pannę przez wychwalanie jej cnót i przywilejów, lecz także zachęcić wiernych do naśladowania i praktykowania tychże cnót, w codziennym życiu. Ten cel miał także na względzie synod wileński z r. 1717, kiedy wydał polecenie odmawiania litanii loretańskich publicznie: „Non omittatur ubi est in usu, reducatur ubi omissa, inducatur ubi non dum usitata fuit, devota consuetudo canendi Rosarium Marianum, officium Immaculatae Concep., litanias Lauretanus...”<sup>15)</sup>.

Oprócz litanii loretańskiej, znane były daleko wcześniej w kościele i odmawiane prywatnie t. zw. *Litaniae in honorem B. Mariae Virginis*. Zasadniczą ich cechą jest to, że budową swoją zewnętrzną przypominają litanie do Wszystkich Świętych, zaś liczbą wezwań dwu lub trzykrotnie przewyższają litanie loretańską. Drugą część tych litanii jest zwykłym powtórzeniem drugiej części litanii do Wszystkich Świętych, przerobionej i dostosowanej do Matki Bożej. Część ta zaczyna się od słów: *propitius esto-parce nobis, Domina*. Za najstarsze znane nam dziś teksty litanii poza loretańskich uważa E. Schleussner<sup>16)</sup> manuskrypty, pochodzące z XV w. a będące dziś w posiadaniu miejskiej biblioteki w Moguncji. Manuskrypt 312, nieznanego autora, z pierwszej połowy XV w. zawiera samych wezwań określających przymioty Matki Bożej 93, nie licząc drugiej połowy litanii. Tekst tej litanii podajemy w skrócie, pomijając wezwania, znane nam dziś z tekstu litanii loretańskiej. Litania zaczyna się od określeń, nadawanych N. M. P. jako Matce Bożej, np.:

Mater piissima  
Mater invicta  
Mater misericordiae  
Mater Redemptoris  
Mater oboedientiae  
Mater pudicitiae

<sup>15)</sup> Por. *Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et Constitutiones synodorum provincialium et dioecesanarum Regni eiusdem ad summam collectae*. Ed. Eduardus Likowski, Posnaniae 1885, t. II, s. 419.

<sup>16)</sup> Art. cyt. s. 258.



Mater christiani populi  
Mater humilitatis

Wezwania mówiące o paniństwie N. M. P., nie przytoczone w litanii loretańskiej, są następujące:

Virgo virginum  
Virgo suavis  
Virgo prudens  
Virgo pulcherrima  
virgo sanctissima  
virgo benedicta

Poza tym cytowany wyżej manuskrypt ma cały szereg bardzo ciekawych wezwań, będących wyrazem specjalnego na owe czasy nabożeństwa do N. M. P., przez które z różnych stron starano się naświetlić postać Matki Bożej. Oto najbardziej oryginalne:

Vas electionis  
hospitium deitatis  
pulchrior luna  
cubile divinitatis  
    gemma castitatis  
    fons hortorum  
    porta clausa  
    cella brevis.  
Flos virginitatis  
hortus conclusus  
cella pigmentaria

Z wezwań czczących tu N. M. P. jako królowę, nie zachowały się w dzisiejszym tekście takie, jak *Regina evangelistarum, discipulorum Domini, innocentium, viduarum*. Reminiscencje biblijne w tej litanii są bardzo słabe. W całym tekście spotykamy zaledwie kilka wzmianek o symbolach ze Starego Testamentu: *ager benedictionis, vellus concha, arca Gedeonis, mulier fortis, mulier sole amicta i paradus Dei — ora pro nobis*. Drugą część tej litanii, zbudowana na wzór drugiej części litanii do Wszystkich Świętych, a zaczynająca się od słów: *propitia esto — parce nobis, Domina, ab ira tua — libera nos, Domina, a caecitate cordis — l. n. D.*, ta część wspomina prawie o wszystkich scenach z życia N. M. P., zapisanych w N. Testamencie i w apokryfach. Wezwania te mają charakter modlitwy błagalnej i taką błagalną mają też budowę, np.: *per evangelicam annuntiationem tuam — libera nos Domina, per gaudium apparitionis dilectissimi Filii tui — l. n. D., per gaudium gloriosae resurrectionis carissimi Filii tui — l. n. D. itp.* Bardzo ciekawe i świadczące już wtedy o żywej wierze w fakt Wniebowzięcia

N. M. P. jest wezwanie: *per gaudium tuae gloriosae assumptionis et glorificationis — l. n. D.* Litania kończy się nie jak dzisiejsze teksty wezwaniem: *agnus Dei*, ale werselem: *Ora pro nobis S. Dei Genitrix* i następującą modlitwą: *O alma virginum regina — o sancta mundi domina — o sacra plena gratia — nam tenent tua viscera illum, qui coelum terramque implet maria et infera, deitatis sacrarium — o camera trinitatis mundissima, cuius odoris gratia — quatuor mundi climata — repleta sunt per saecula — deleas nostra crimina — Amen.*

Z polskich tekstów litanii maryjnych posiadamy najstarszy formularz, podany w książeczce do modlenia Marcina Laterny pt. *Harfa duchowna* z r. 1588, znajdującej się w zbiorach starych druków Biblioteki Jagiellońskiej. Jest to litania, prawie w całości oparta na scenach z Pisma św., względnie zapisanych w różnych apokryfach. Przytaczamy ją tu w całości, ze względu na oryginalność wezwań, które nie są tylko suchym podaniem wezwania, ale obszerniej uzasadniają treść każdego z nich. Po wstępnych wezwaniach, właściwych wszystkim tekstom litanii, nieznanemu autorowi zwraca się odrazu do Matki Bożej:

Święta Boża rodzicielko — módl się za nami.

Święta dziewico nad dziewicami -- módl się za nami.

Panno przed wszystkimi wieki od Pana Boga przejrzana — m. ś. z. n.

Panno rozlicznymi w zakonie Pańskim figurami wyrażona i przez święte proroki obwieszona — m. ś. z. n.

Panno cudownie z Joachima i Anny świętych rodziców twoich poczęta i grzechu pierworodnego z osobliwej łaski uchowana — m. ś. z. n.

Panno trzeciego roku Bogu w kościele ochotnie ofiarowana — m. ś. z. n.

Panno okazałymi cnotami i rozliczną łaską znacznie ozdobiona — m. ś.

Panno przez wszystek czas żywota Twego żadnym grzechem bynajmniej nie oszpecona — m. ś. z. n.

Panno najpierw panieństwa ślubem wysoce światu zalecona — m. ś. z. n.

Panno czternastego roku Józefowi z skrytej rady Bożej roztropnie poświęcona — m. ś. z. n.

Panno w kilka miesięcy potem anielskim zwiastowaniem i przedziwnym poczęciem Syna Bożego osobliwie uczczona — m. ś. z. n.

Panno przed porodem, przy porodzie i po porodzie — m. ś. z. n.

Panno do nawiedzenia św. Elżbiety od Ducha św. pożytecznie światu pobudzona — m. ś. z. n.

Panno w domu zachariaszowym pieśnią Magnificat i cudy z synem twoim okazała wślawiona — m. ś. z. n.

Panno od Józefowego w panieństwie podejrzenia anielską przestrogą doskonale wyzwolona -- m. ś. z. n.

Panno przez dziewięć miesięcy Syna Bożego bez wszelkiego ciężaru mile nosząca — m. ś. z. n.

- Panno popisowi cesarskiemu z Józefem pokornie podlegająca — m. ś. z. n.
- Panno bez boleści Syna Bożego w Betlejem rodząca — m. ś. z. n.
- Panno Piersiami twymi Boga prawdziwego z weselem karmiąca i Jemu pracowicie służąca — m. ś. z. n.
- Panno nawiedzeniem pasterskim bardzo ucieszona — m. ś. z. n.
- Panno przy obrzezaniu Pańskim nad niewinnością Jego serdecznie wdychająca — m. ś. z. n.
- Panno od trzech królów w domu z dzieciątkiem ubogo znaleziona — m. ś. z. n.
- Panno czterdziestego dnia po narodzeniu dzieciątka Pana Jezusa do kościoła ofiarę przystojnie niosąca — m. ś. z. n.
- Panno do Egiptu odkupiciela świata z Józefem przed Herodem żałośnie unosząca i tam przez kilka lat z częstym nad ślepotą pogańską wdychaniem cierpliwie mieszkająca — m. ś. z. n.
- Panno z Egiptu do miasta Galilejskiego Nazaret z synaczką się troskliwie wracająca — m. ś. z. n.
- Panno do kościoła Salomonowego niepowinną płci twojej drogę co rok z Józefem i Panem Jezusem nabożnie podejmująca — m. ś. z. n.
- Panno niewiadomym pozostaniem Syna twego w kościele wielce zasmuciona i potem dnia trzeciego znalezieniem Jego między doktorami znacznie uweselona — m. ś. z. n.
- Panno z pilnością słowa Pana naszego zachowująca i tajemnice Boskie często rozbierająca -- m. ś. z. n.
- Panno za ubogim małżeństwem w Kanie Galilejskiej o wino się do Syna łaskawie przyczyniająca — m. ś. z. n.
- Panno rozlicznej lekkości prac męki i śmierci Jezusowej rzewliwie żalująca — m. ś. z. n.
- Panno Janowi Ewangelicie przed Pańskim skonaniem za matkę pod krzyżem smutnoznaczona — m. ś. z. n.
- Panno oglądaniem zmartwychwstałego Pana przed wszystkimi innymi niewymownie ucieszona — m. ś. z. n.
- Panno oglądaniem na Wniebowstąpienie Zbawiciela naszego bezmiernie uweselona — m. ś. z. n.
- Panno przez Zesłanie Ducha Świętego darów Bożych obficie napelniona — m. ś. z. n.
- Panno jedynaście lat po Wniebowstąpieniu na pociechę i podporę wiernych Pańskich w śmiertelnym żywocie mądrze zostawiona — m. ś. z. n.
- Panno 60-tego roku żywota twego do chwały wiekiutej z duszą i ciałem po śmierci chwalebnie przeniesiona — m. ś. z. n.
- Panno znacznymi cudami przy śmierci i po śmierci przystojnie wstawiona — m. ś. z. n.
- Panno nad wszystkie chóry anielskie w niebieskich pałacach wielmożnie podwyższona — m. ś. z. n.
- O Maryo oblubienico króla niebieskiego — m. ś. z. n.
- O Maryo służebnico Pana twego — m. ś. z. n.
- O Maryo przybytku i kościele Ducha Świętego -- m. ś. z. n.
- O Maryo ogrodzie zawždy zawarty — m. ś. z. n.

- O Maryo krzu Mojżeszów nie spalony — m. ś. z. n.  
 O Maryo bramo wiekuiście zamknięta — m. ś. z. n.  
 O Maryo różgo aaronowa cudownym owocem opatrzona — m. ś. z. n.  
 O Maryo tronie Salomonów przejasnym złotem i rozlicznym strojem ozdobiony — m. ś. z. n.  
 O Maryo okręcie z daleka chleb przynoszącym — m. ś. z. n.  
 O Maryo gwiazdo najjaśniejsza — m. ś. z. n.  
 O Maryo arko starozakonna niebieską mannę w sobie zawierająca — m.  
 O Maryo ozdobo narodu ludzkiego, chwało dworu niebieskiego — m. ś.  
 Przeczyńco najpotężniejsza — m. ś. z. n.  
 Królowo niebieskich aniołów — m. ś. z. n.  
 Królowo Patriarchów i Proroków — m. ś. z. n.  
 Królowo błogosławionych Apostolów — m. ś. z. n.  
 Królowo niezwykniętych męczenników — m. ś. z. n.  
 Królowo Chrystusowych wyznawców — m. ś. z. n.  
 Królowo wszystkich czystość miłujących — m. ś. z. n.  
 Królowo wszystkich świętych Bożych — m. ś. z. n.  
 Panie zmiłuj się, Jezu Chryste zmiłuj się, Panie zmiłuj się nad nami.

Na tym kończy się tekst litanii, poczym odmawiano „Zdrowaś Mario“, werset i końcową modlitwę.

Litanie o treści biblijnej przyjęły się zarówno u nas, jak i w całym świecie katolickim. Od dekretu Klemensa VIII, znoszącego wszystkie litanie używane w kulcie publicznym za wyjątkiem litanii do Wszystkich Świętych i litanii loretańskiej, dużo tekstów litanii maryjnych wyszło z użytku. Został jednak tekst litanii biblijnej, który w kulcie prywatnym przetrwał aż do początków XX w. Papież Pius IX w r. 1852 nadał odpust 300 dni za każdorazowe pobożne odmówienie tej litanii. Ostatni modlitewnik, w którym spotkałem tekst litanii do M. B. „ex Sacra Scriptura“ został wydany w r. 1901 we Fryburgu przez O. Gaudentego pt. „Orate Fratres“. Tekst ten jest zbliżony do litanii biblijnych z XVI w., zaś formą zewnętrzną przypomina budowę litanii do Wszystkich Świętych. Dziś już tekst biblijny litanii poszedł prawie całkowicie w zapomnienie. Idee jednak w niej wyrażone są zawsze żywe i były po przez długie wieki podstawą pobożności chrześcijańskiej i nabożeństwa do Matki Bożej, jak również stały się źródłem natchnienia dla wielu artystów i poetów, że wspomnę choćby „Cztery litanie“ Mozarta, „Litanię loretańską“ Matejki w kościele mariackim, czy choćby „Litanię do Matki Boskiej“ Juliana Ejsmonda czy „Litanię do Marii Panny“ Jerzego Lieberta<sup>17)</sup>.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

<sup>17)</sup> Tomasz Jodelka, Polska poezja maryjna, Niepokalanów 1949, s. 519 i 527.

## POZDROWIENIE ANIELSKIE JAKO MODLITWA

Pozdrowienie Anielskie w swej obecnej formie, jest modlitwą złożoną z trzech części: a) z pozdrowienia anioła Gabriela: *Ave (Maria), gratia plena, Dominus tecum* (Łk 1, 28); b) z pozdrowienia Elżbiety: *benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui*<sup>1)</sup>, c) z wezwania Marii, dodanego przez Kościół: *Sancta Maria, Mater Dei...*

Nie od razu zjawia się ta modlitwa, nam dziś tak droga, w życiu Kościoła. Przez długie wieki jej nie znano i długie znów wieki przeszły, zanim otrzymała dzisiejszą formę.

### 1.

Pierwsze ślady wzywania Marii słowami anioła Gabriela i łączenia równoczesnego słów anioła z słowami Elżbiety spotykamy na Wschodzie, mianowicie w kościele syryjskim. Patriarcha antiocheński Severus († 528) podaje takie wezwanie w rytuale chrztu św. Także pewne ostrakon koptyjskie ma to zestawienie. Na Zachodzie po raz pierwszy jest ono zanotowane w antyfonarzu papieża Grzegorza Wielkiego († 604) jako wiersz na offertorium dla IV niedzieli Adwentu, i aż do dnia dzisiejszego offertorium to znajduje się w naszych mszałach. Później słynny teolog wschodni, św. Jan Damasceński († 749), wspomina o takiej modlitwie w jednym ze swoich kazań.

Jednakże dopiero w XII wieku zaczyna się częstsze używanie „pozdrowienia“ przez wiernych, jak o tym świadczą pewne wzmianki w dziełach św. Bernarda i u św. Mechtildy. Równocześnie też zjawiają się pobożne opowiadania o skuteczności tej modlitwy, które jako pierwszy spisuje dominikanin Tomasz z Chantipré († 1270) w swym słynnym dziele *Bonum universale de apibus*. Synody diecezjalne zaczęły wydawać przepisy, by wierni obok „Ojcze nasz“ i „Wierzę“ także odmawiali „Zdrowaś Maria“: w roku 1198 Paryż, w r. 1227 Trewir, w r. 1255 Walencja (w Hiszpanii). Tak samo przepisują odmawianie modlitwy maryjnej kolejno wszystkie zakony, np. cystersi w r. 1221, kartuzi około r. 1230, dominikanie 1266. Z tego samego mniej więcej czasu pochodzą nagrobki, na których wyryta jest prośba, by Ave Maria odmówić za duszę zmarłego.

Z wzmianek historycznych wynika, że pozdrowienie anielskie stało się powoli modlitwą chrześcijańską. Z duszy wiernych wyrzywały

<sup>1)</sup> Por. wyżej art. „Ave Maria“, str. 25—27.

się te słowa, mające uczcić Marię, słowa zrodzone z ogólnej miłości do Matki Bożej, tkwiącej w sercach chrześcijańskich od wieków. I dlatego też nie przypisuje historia ich ułożenia żadnej wybitnej osobistości, one poprostu z ludu wyrosły. Jednakże do powstania „Ave Maria” przyczyniły się niewątpliwie niektóre części z t. zw. *Officium parvum B. M. V.*, w których występują jako *versiculi* i *responsoria* te właśnie słowa anioła i Elżbiety. Czasowo to się zgadza, bo *officium* to powstało w X wieku a przez św. Piotra Damiani († 1072) zostało rozpowszechnione. Szczególnie Cystersi i Kameduli je szerzyli i oni też właśnie „pozdrowienie anielskie” jako modlitwę ogólnie u siebie zaprowadzili. Dominikanie jako pierwsi zaprowadzili około r. 1250 zwyczaj rozpoczynania godzin *Officium parvum* modlitwą Ave Maria...

Na rozpowszechnienie modlitwy maryjnej ogromnie wpłynął także zwyczaj dzwonienia na Anioł Pański. Około roku 1300 zaczęły dzwony każdego dnia wieczorem a później także rano wzywać wiernych do odmawiania Ave Maria<sup>2)</sup>. W r. 1456 papież Kalikst III kazał także w południe dzwonić, by za przyczyną Marii wyblagać odwrócenie niebezpieczeństwa tureckiego<sup>3)</sup>.

## 2.

Pierwotne „Pozdrowienie Anielskie” nie zawiera ani słowa *Maria* po *Ave*, ani *Jesus* jako zakończenie. Dodatek *Maria* już mamy w Antyfonarzu wyżej wymienionym papieża Grzegorza. W tej oto formie: *Ave Maria, ... ventris tui* pozdrowienie przyjęło się ogólnie w XII i XIII wieku. Jeżeli za czasów św. Dominika († 1221) odmawiać zaczęto 150 Ave — na wzór 150 psalmów psalterza — to odmawiano je w tej krótkiej formie i z takich krótkich „Zdrowaś Maria” składał się pierwotny różaniec.

Od XIV w. zaczęto dodawać „... *ventris tui. Amen*” lub *Jesus. Amen*, względnie *Jesus Christus. Amen*. Zakończenie ostatnie przypisywano papieżowi Urbanowi IV († 1264), lecz z całą pewnością tego historycznie nie stwierdzono. Warto też wspomnieć, że słowami: *Je-*

<sup>2)</sup> Dzwon wieczorny był sygnałem na gaszenie ognia w domach. Ku uczczeniu zwiastowania Marii zaprowadzono odmawianie Ave Maria. Dzwon poranny miał czcić Marię jako M. B. Bolesną, klęczącą u stóp krzyża.

<sup>3)</sup> Zwyczaj dzwonienia trzykrotnego każdego dnia, rano, w południe i wieczór, datuje się dopiero z XVI w., a w przeciągu w. XVII został przez synody wprowadzony w poszczególnych krajach.

zus *Christus. Amen* kończą się trzy najstarsze teksty polskie pozdrowienia anielskiego z XV wieku.<sup>4</sup>

Zakończenie dłuższe:

a) *sancta Maria, ora pro nobis* jest stwierdzone dla XIII wieku w brewiarzu kartuzów;

b) *sancta Maria, ora pro nobis peccatoribus. Amen* zachodzi w innym brewiarzu kartuskim z XIV wieku i w kazaniach św. Bernardyna z Sieny († 1444);

c) dalszy dodatek: *nunc et in hora mortis nostrae* występuje już około r. 1350 w brewiarzu kartuskim, w późniejszym brewiarzu rzymskim (z XIV lub XV w.), a już częściej około roku 1500.

d) mamy także zakończenie podwójne, mianowicie w rękopisie nr 3729 Biblioteki Czartoryskich, str. 383, pisanym po roku 1479: ... *ventris tui Jesus Christus. Amen. Sancta Maria, Mater Dei dulcissima, ora pro nobis peccatoribus nunc et in hora mortis nostrae. Amen.*

Pozdrowienie anielskie, identyczne zupełnie z formułą dzisiejszą, skonstatowano w Kazaniach słynnego teologa dominikańskiego, działającego w Ingolstadt i Budapeszcie, Piotra Nigri († 1484), w jednym z dzieł Savonaroli († 1498) i w brewiarzu Kamedułów z r. 1514. Czy ono w tej formie ułożone zostało we Włoszech, jak sądzi Kramp<sup>5</sup>), nie jest zupełnie pewne, ale że w Rzymie i w kościele włoskim najwcześniej się przyjęło, zdaje się nie ulegać wątpliwości.

Najstarszy tekst polski całej formuły pozdrowienia anielskiego mamy na kartce pergaminowej, dolepionej przy końcu inkunabułu, zawierającego traktat Mikołaja z Błonia *De Sacramentis*, a znajdującego się w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie. Traktat nosi datę: Argenterati 1487, czyli dopisek pochodzi z końca XV lub początku XVI wieku. Tak oto brzmi ten ciekawy dla nas tekst<sup>6</sup>):

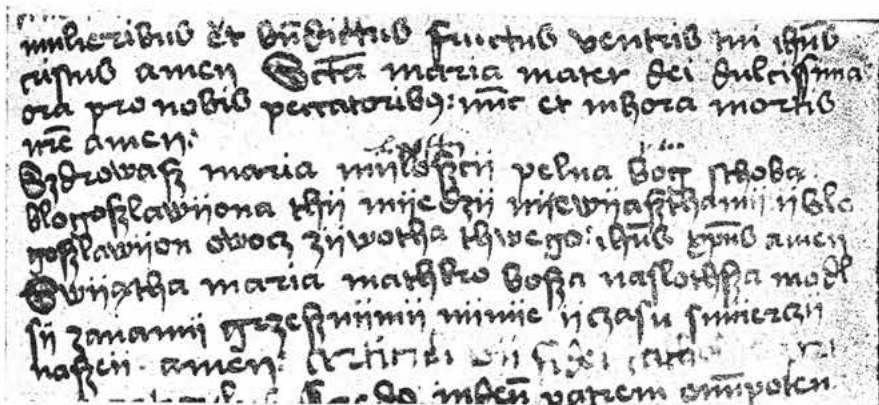
- a) *Zdrowa, Maria, miłości pełna, Bóg z tobą,  
błogosławionaś ty między niewiastami  
i błogosławion owoc żywota twojego, Jezus.  
módl się za nami, za grzesznymi,*
- b) *Święta Maria, Matuchno Boża najśłodsza,  
ninie i czasu śmierci naszej. Amen.*

<sup>4</sup>) Por. teksty u Wierczyńskiego, Wybór tekstów staropolskich<sup>2</sup>, Warszawa 1950, str. 50.

<sup>5</sup>) Lexikon für Theologie und Kirche I, k. 864.

<sup>6</sup>) Por. Bystroń: w Pracach Filologicznych I, str. 352.

Obok wypisany tekst niemiecki Ave Maria ma jeszcze zakończenie krótsze: *Jesus Christus. Amen.*



Ave Maria z kartki pergaminowej w Bibl. Czartoryskich

Z tego samego czasu pochodzi Zdrowaś Maria, zawarte w wspomnianym wyżej rękopisie nr 3729 Biblioteki Czartoryskich, lecz tym się wyróżnia, że tak samo, jak dołączony tekst łaciński, ma podwójne zakończenie (por. rkp. str. 383):

... owoc żywota twego, Jezus Chrystus. Amen.  
 Święta Mario, Matko Boża najłodsza,  
 módl się za nami grzesznymi,  
 ninie i czasu śmierci naszej. Amen.

### 3.

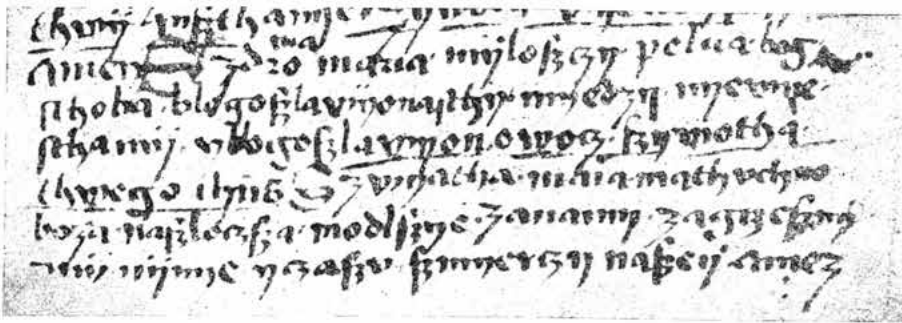
Definitywne ustalenie formuły nastąpiło przy reformie brewiarza za papieża Piusa V w r. 1568. Oficjalnie zaprowadzono teraz obowiązek odmawiania przed każdą godziną kanoniczną obok Pater noster (i Credo) także Ave Maria, a tekst ustalono według formuły, obowiązującej po dzień dzisiejszy. Od kapłanów wierni tekst przyjęli. W niektórych okolicach przyjął się zwyczaj, że rodzice chrzestni przy chrzcie odmawiają obok Ojczy nasz i Wierzę także Zdrowaś Maria — zwyczaj datujący się częściowo z wieku XIV — lecz *Rituale Romanum* uznaje przy chrzcie tylko odmawianie Pater i Credo.

Krótsze pozdrowienie anielskie, to znaczy bez dodatku modlitewnego, jest jednak nadal używane w kościele greckim i w zakonie



Serwitów (założonym w r. 1233), tak samo w officium parvum, odmawianym przez braci i siostry III zakonu św. Dominika.

Od XVI wieku Ave Maria stanowi integralną część pacierza porannego i wieczornego. W epoce reformacji było odmawianie modlitwy maryjnej nieraz przez protestantów atakowane, ale ponieważ zwywa-



Rękopis nr 3729 Bibl. Czart.

nie Marii stanowiło specjalną cechę pacierza katolickiego, dlatego też Ave Maria tym więcej się przyjmowało i tym goręcej je kochano. A dzwony — począwszy od drugiej połowy XVI wieku — codziennie wzywają wiernych, by rano, w południe i wieczorem czcili Marię pozdrowieniem anielskim <sup>7)</sup>.

Kraków

IRENA WESIERSKA

## ŚLYNNY MARIOLOG POLSKI: O. JUSTYN ZAPARTOWICZ (Miechowita) O. P.

Wśród wyrazów hołdu składanego Bogurodzicy z racji nowoogłoszonego dogmatu Jej wniebowzięcia, wypada poświęcić kilka słów Miechowicie, jako temu, który przez całe swe życie słauił imię Marii i pozostawił po sobie zapoznane u nas duże dzieło, poświęcone wykładowi litanii loretańskiej. Pracą tą wysunął się na czoło polskich mariologów.

<sup>7)</sup> Por. dokładniejsze dane w artykule O. Berlière. Angélique (Salutation) w Dictionnaire de Théol. Cath. I (Paris 1935) col. 1273 mn. i art. Angelus tegoż autora tamże col. 1278. Tam także podana dokładniejsza bibliografia.

Tutaj ograniczymy się tylko do podania: a) życiorysu Miechowity; b) daleko idącego skrótu jego nauki mariologicznej, oraz c) ogólnej oceny dzieła.

O. Justyn, znany jako Miechowita, nazywał się właściwie Zapartowicz. Urodzony najprawdopodobniej w roku 1592 w Miechowie, nauki początkowe pobierał zapewne w mieście rodzinnym. O atmosferze rodzinnej, w której kształtowała się psychika dziecka, jak również o społecznym stanowisku jego rodziców nic nie wiemy. Justyn, którego imię chrzestne brzmiało przypuszczalnie Albert, jako kilkunastoletni chłopiec wstępuje do zakonu dominikańskiego w Krakowie, gdzie składa śluby 27 maja 1610 r. W roku 1616 już jako kapłan zostaje wysłany na wyższe studia do Włoch do Bolonii, skąd powraca w r. 1622. Jak sam zaznacza, do celu swej podróży szedł przez Śląsk, Morawy i Austrię, kraje objęte herezją, bez towarzysza, bez znajomości języków, wśród wielu niebezpieczeństw, zwłaszcza w Alpach. W drodze powrotnej niebezpieczeństwa wzrosły z powodu walk wyznaniowych, jakie toczyły się w tych krajach. Mimo wszystko drogę tę odbył dość szybko. Utrudzony długą i pieszą podróżą, doszedł do klasztoru dominikańskiego w Oświęcimiu, gdzie padł trawiony wysoką gorączką. On sam, wraz z całym otoczeniem, mniemał, że stał się ofiarą grasującej wówczas w Polsce zarazy. Po trzynastu dniach ciężkiej choroby, dnia 21 listopada, został zaopatrzony św. Sakramentami na śmierć. Niebawem jednak odzyskał siły, wrócił do zdrowia, za co składa serdeczne dzięki św. Jackowi i Najśw. Marii Pannie.

Czym się zajmował bezpośrednio po powrocie do klasztoru krakowskiego, nie wiemy. W roku 1625 podpisuje się jako „lector et magister novitiorum“, a w roku następnym „lector, praedicator ordinarius“. W tych samych latach „liber studii“ wymienia go jako „lector magister studii“. W maju roku 1626 broni 127 tez na publicznej dysputacji w Lublinie, w kościele św. Stanisława. Pomyślny wynik dysputy nakłonił współbraci do skierowania prośby do generała Zakonu o przyznanie Justynowi tytułu magistra teologii. Na kapitule generalnej odbytej w Tuluzie w r. 1628 przyznano mu tylko godność bakałarza.

Gdzie spędza rok 1627, nie wiemy. W roku następnym znajduje się w Gdańsku i tu 7 grudnia zaczyna pisać swe dzieło „Discursus Praedicabiles“, a w r. 1630 już je porządkuje. W tym czasie morowa

zaraza wtargnęła w mury klasztoru, lecz on wyszedł z niej cało. W r. 1631 przeniesiony jako przeor do Łowicza, tego samego roku rezygnuje z piastowanego urzędu. W Łowiczu, dnia 10 lutego 1633 r. tknięty paraliżem, utracą chwilowo władzę w lewej części ciała. Za przyczyną Marii usunięta choroba pozostawia ślad w postaci pewnego zdrętwienia. W roku następnym zostaje wybrany na przeora w Gdańsku i tegoż roku uzyskuje aprobatę pierwszego tomu swego dzieła, którego pełny tytuł brzmi: *DISCURSUS PRAEDICABILES SUPER LITANIAS LAURETANAS BEATISSIMAE VIRGINIS MARIAE in duos tomos distributi. In quibus omne id quod vel ad cultum B. V. Mariae, vel ad hominis christiani animum praeclaris doctrinis exorandum, vel ad haereses Mariomachorum confutandas pertinet, dilucide tractatur. Ad commodum et utilitatem Contionatorum, praesertim eorum qui ex speciali devotione erga B. Virginem, in singulis contionibus aliquid de ea praedicare voluerint*“.

W r. 1636, już jako magister teologii, zostaje powołany na regensa generalnego studium w Krakowie, a w roku następnym uzyskuje aprobatę drugiego tomu „Discursus”. W r. 1638 wydaje broszurę, zawierającą szereg tez, skierowanych przeciw nowopoganom, głoszącym możliwość oddawania czci stworzeniom.

W październiku 1640 r. O. Justyn ponownie zostaje wybrany jednogłośnie przeorem gdańskim, a w roku następnym bierze udział w naradach warszawskich, broni praw prowincji do wyboru prowincjała, praw klasztoru krakowskiego, obstaje przy ugodzie warszawskiej. W roku 1642 doczekał się wydania drukiem swego dzieła „Discursus”. W kwietniu 1644 r. na aktach narady wyborczej w Krakowie podpisuje się ostatni raz jako przeor gdański. Następne lata spędza w Krakowie w charakterze doradcy.

Ostatni podpis O. Justyna istnieje z dnia 30 listopada 1647 r. na aktach narad prowincji, a nazwisko jego widnieje jeszcze w katalogu roku następnego. W aktach kapituły z dnia 19 marca 1650 r., odbytej w Poznaniu, widnieje już na liście zmarłych. Daty jego śmierci w „Nekrografii” zakonnej nie zapisano. O. Michał Sieykowski, w drugim, przez siebie sporządzonym wydaniu „Fortecy Monarchów”, jako datę śmierci O. Justyna podaje dzień 12 stycznia 1649 r., co najprawdopodobniej odpowiada rzeczywistości.

Doktryna mariologiczna Miechowity, zawarta w jego głównym dziele „Discursus”, wydany po raz czwarty w r. 1857, tłumaczonym na język francuski (przekład polski pióra O. Konstantego Żukiewicza — w rękopisie), w daleko posuniętym skrócie przedstawia się następująco.

Najśw. Maria Panna jest matką Chrystusa tak w duchowym jak i zwykłym tego słowa znaczeniu. Macierzyństwa tego dowodzi Pismo św. i nauka Ojców Kościoła. Nie osłabia tej prawdy brak w Piśmie św. tytułowania przez Chrystusa Marii godnością „matka”, a zwracanie się do niej ze słowem „niewiasta”.

Maria, jako matka Chrystusa, drugiej Osoby Boskiej, nie dała początku boskiej naturze swego Syna, gdyż ta jest odwieczna i nie stworzona, niemniej jednak przysługuje jej w całej pełni godność matki. Została nią z woli Ojca Przedwiecznego, za sprawą Ducha św., który z jej krwi najczystszej, przeznaczonej do zachowania gatunku, utworzył ciało Chrystusa.

Jako Matka Boża, godnością swoją przewyższa Maria wszelkie możliwe godności ludzkie i anielskie w takim stopniu, w jakim przewyższa wszystko Ten, którego zrodziła. Macierzyństwo jej jest czymś bardziej cudownym, bardziej niezwykłym niż odwieczne rodzenie Słowa; przynosi ono Bogu niezwykłą chwałę. Bóg nie mógł stworzyć większej matki nad Marię, bo musiał by istnieć doskonalszy syn nad zrodzonego przez nią, a to jest niemożliwym.

Macierzyństwo Marii, przynoszące niezwykłą chwałę Bogu, jest również racją wyjątkowej chwały Marii, jej niespotykanych nigdzie indziej łask i przywilejów, dla nas zaś jest tytułem do zaszczytów.

Z racji macierzyństwa Maria weszła w specjalny związek z Trójcą św. W stosunku do Boga Ojca, jako matka wspólnego Syna, może być nazwana naturalną „córką” Jego, w szerszym tego słowa znaczeniu. Stosunek do drugiej Osoby wyraża jedno słowo: „matka”, ujawniające zespolenie tak ścisłe, że nawet myślowo rozdzielić się nie da. Stosunek do Ducha św. określa tytuł „oblubienica”. W odniesieniu do całej Trójcy św. Maria jest Jej zwierciadłem, odbijającym w sobie pochodzenie Osób, jest zewnętrznym dopełnieniem, jest Jej mieszkaniem.

Maria, wyniesiona do najwyższych godności, była świętą w stopniu niespotykanym. Mówiąc o Niepokalanym Poczęciu, autor, zgodnie z powszechnym przeświadczeniem, panującym podówczas w gronie synów św. Dominika, przechyla się na stronę negatywną, stwierdzając, że obydwie teorie faktycznie są pozbawione podstaw, na jakich

opierają się dogmaty: Pismo św. wyraźnie i we właściwym sensie tłumaczone, tradycja sięgająca czasów Chrystusa i Apostołów, powaga Kościoła katolickiego, powaga papieży i soborów, a zwłaszcza powszechnych. Nie przyjmując Niepokalanego Poczęcia opowiada się za uświęceniem Marii w łonie matki i za wolnością od jakiegokolwiek grzechu aktualnego. Maria wolną była od grzechu pierworodnego, gdyż w łonie swej matki została przez Ducha św. łaską napełniona; wolną od grzechu śmiertelnego, gdyż mocą Ojca została utwierdzona, wolną od powszedniego, gdyż czystością Syna była przeniknięta.

Wolność od grzechu, czystość duszy, rozpatruje autor podwójnie: w zestawieniu do rzeczy nieczystych i do czystych z natury. Osądzając stopień czystości Marii, miarą oddalenia od tego co zanieczyszcza, przypisuje jej najwyższy, jaki kiedykolwiek zaistniał, i wyższego nigdy osiąść nie może zwykłe stworzenie. Rozpatrując zaś czystość w zestawieniu z Bogiem, stopień przez nią posiadany nie był najwyższy z możliwych, gdyż niewyczerpana moc Boga może zawsze wyższy powołać do istnienia. Mając jednak na względzie zwyczajną moc Boga, Maria posiadała stopień najwyższy spośród wszystkich, jakie zostały lub zostaną udzielone zwykłemu stworzeniu.

Niezwykłe wysoki stopień czystości posiadany przez Marię, nie czynił jej jednak niezdolną do zgrzeszenia, gdyż to jest właściwością samego Boga, aczkolwiek była na swój sposób bezgrzeszną. Podstawą tej bezgrzeszności były: wygaśnięcie zarzewia grzechu w czasie drugiego uświęcenia, a miało to miejsce w momencie przyzwolenia na Wcielenie i zstąpienia Ducha św., specjalna opatrność i boskie kierownictwo, nie pozwalające na poruszenie władz pożądanyczych przed rozeznaniem rozumu. Danym było Marii przed poczęciem Syna, że nigdy nie zgrzeszyła, a w chwili poczęcia przydanym jej zostało, że zgrzeszyć nie mogła.

Z pozytywnej strony rozpatrywana świętość przysługuje Marii w stopniu wyjątkowym. Ona jedna tylko spośród wszystkich stworzeń duchem i ciałem była nierozdzielnie złączona z Bogiem. Z racji macierzyństwa i obowiązków matki, najbliższa źródła świętości, musiała być najświętszą. Posiadała pełnię łaski, biorąc to słowo na oznaczenie daru tak nadprzyrodzonego jak i przyrodzonego; do tego drugiego porządku zalicza autor szlachetność rodu, najdoskonalszą budowę ciała w całym rodzaju niewieścim i najdoskonalszą duszę.

W odniesieniu do łaski, jako daru nadprzyrodzonego, autor różnią potrójną pełnię: wystarczalności, jaką posiadała od początku

życia, ze względu na cel, do jakiego została wybrana; obfitości, jaką miała w chwili poczęcia Syna, i wyższości, jaką posiadała przez całe życie.

Jako najbliższa Chrystusa, od pierwszego momentu wiania łaski, posiadała ją w takiej ilości, w jakiej nigdy ani człowiek ani anioł nie miał i posiadać nie będzie. Jakakolwiek łaska udzielona kobietom czy mężczyznom, o ile tylko odpowiednią jest dla płci niewieściej, udzieloną została Marii i to w stopniu doskonalszym. Równocześnie z łaską otrzymała wszystkie cnoty wlane, dary i owoce Ducha św.

Oprócz łaski poświęcającej posiadała Maria wszystkie łaski darmo dane i ich używanie, o ile płci niewieściej mogą być udzielone, konieczne do okazania świętości i doskonałości, do spełnienia obowiązków powołania i odpowiadające Bożej mądrości. Proporcjonalnym do stopnia łaski było jej życie nadprzyrodzonych cnót, spośród których na pierwsze miejsce wysuwa się miłość, której akt, zdaniem autora, w odniesieniu do Boga był u Marii zawsze aktualny.

Stosunek Marii do ludzi da się wyrazić w trzech tytułach: współodkupicielka, matka, pośredniczka.

Współudział Marii w dziele zbawienia ludzkości polega na daniu przyzwolenia na Wcielenie Słowa, na zrodzeniu Zbawiciela, którego „de congruo” wysłużyła i dała mu swoje ciało, na współmęce i współcierpieniu, na wydaniu Syna na śmierć.

Tą samą zasługą, przez którą zasłużyła, by zostać matką Chrystusa, zdobyła macierzyństwo względem ludzi, aniołów i wszystkiego stworzenia. Jest matką duchową wszystkich, którym wyrasza specjalne i skuteczne pomoce lub pierwszą łaskę do zbawienia. Jest matką legalną wszystkich, gdyż wszystkich, w obliczu zbliżającej się śmierci, oddał jej w osobie św. Jana za synów. Jest matką wychowawczą, żywicielką w odniesieniu do wszystkich wiernych, których pod swoją opiekę i obronę przyjęła pod krzyżem na Kalwarii. Jest wreszcie matką przywracającą do pierwotnego stanu nie tylko ludzi, lecz i aniołów i wszelkie stworzenie.

Maria wniebowzięta jest wszechpośredniczką. Przez nią wszystkie pomoce, łaski, dary, dobrodziejstwa, tajemnice boskiej wiedzy i mądrości na nas spływają i odwrotnie, wszystkie nasze modlitwy, prośby i błagania przez nią do Boga się wznoszą. Jak Chrystus przez nią na ziemię zstąpił, tak przez nią wszystkich łask nam użycza.

W tak skrótowo przedstawionej mariologicznej nauce Zapartowicza łatwo dostrzec trzy zasadnicze części traktujące a) o Marii w stosunku do Boga, b) o Marii samej w sobie i wreszcie c) o stosunku Marii do ludzi. Takie rozplanowanie całości doktryny, dla nieznanego dzieła O. Justyna w oryginale, może się stać powodem przypuszczenia, że ma przed sobą książkę napisaną według ściśle przeprowadzonego planu, kolejno omawiającą wyłaniające się zagadnienia. Faktycznie tak nie jest. Rozkład treści i następstwo opracowywanych problemów uwydatnia sam tytuł dzieła: „Discursus... super Litanias...”. Wezwania do litanii stanowią dyspozycje całego dzieła. Liczba rozpraw (discursus) nie pokrywa się jednak z liczbą wezwań litanii, jest ich bowiem, prócz przedmowy, wstępu i epilogu 421. Z liczby tej pierwszych dziewięć rozpraw poświęconych jest rozbiorowi samego tytułu litanii, a trzy następne inwokacjom: „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison”. Rozprawy: 13—14 mają za przedmiot wezwanie: „Chryste usłysz nas, Chryste wysłuchaj nas”; 15 do 29 włącznie omawiają wezwanie: „Ojcze z nieba Boże, zmiłuj się nad nami”, 30—64 wezwanie: „Synu Odkupicielu...”; 65—71 wezwanie: „Duchu św. Boże...”; 72—85 wezwanie: „Święta Trójco...”.

Wezwanie „Święta Panno nad pannami”, stanowiące temat do omawiania dziewictwa Marii, daje równocześnie autorowi sposobność do zajęcia się osobą jej małżonka, św. Józefem, któremu poświęca rozprawy od 117 do 121. Wezwanie „Różo duchowna” jest dla autora okazją omówienia różańca i tak rozprawy: 310—321 poświęcone są różańcowi jako bractwu; 322—334 różańcowi, jako formie modlitwy błagalnej; 335—339 rozważaniom tajemnic pierwszej części różańca, 340—344 części drugiej, a rozprawy 345—350 części trzeciej. Wezwanie: „Panno czcigodna”, któremu poświęca najwięcej rozpraw bo od 219—270 włącznie daje autorowi sposobność omówienia różnych form oddawania czci Najśw. Pannie; i tak tematu dostarczają świątynie pod wezwaniem Marii wzniesione, ołtarze jej czci poświęcone, obrazy ją przedstawiające, święta ku jej czci ustanowione, różne modlitwy do niej zanoszone oraz zakony i kongregacje, których ona jest patronką. Wreszcie rozprawy końcowe od 417 włącznie poświęcone są wezwanom „Baranku Boży...”.

Jak z tego jasno wynika, dzieło Miechowity nie jest pracą jednolitą, omawiającą poruszane zagadnienia w sposób naukowy, owym czasem właściwy. Gdybyśmy nawet chcieli uważać poszczególne wezwania litanii za odpowiedniki „quaestio” sumy teologicznej św. To-

masza, czy nawet pewnej ich ilości, traktującej o ściśle określonym zagadnieniu, a poszczególne rozprawy za odpowiedniki „articulus”, to i tak bardzo daleko autorowi do ich wzajemnego powiązania, ściśłości w rozprawieniu tematu, co tak wyraźnie występuje u Akwinaty. Trzeba jednak podkreślić, że mimo braku ściśle zespolonej syntezy, mimo balastu dygresji pozbawionych charakteru naukowego i dużej ilości przykładów, co do historyczności których w bardzo wielu wypadkach można słusznie wątpić, to co w tej pracy jest istotne, nie zostało podane bezkrytycznie, bez oparcia się o pewne dyrektywy, które i obecnie znajdują częstokroć zastosowanie w pracach mariologicznych.

Nie ma wyraźnie sformułowanej jednej ogólnej zasady, do której dały by się sprowadzić wszystkie wnioski, do jakich autor w swych rozważaniach dochodzi, chociaż przypuścić by można, że za taką zasadę uważał Boskie macierzyństwo konkretnie wzięte.

Wyróżniają się jednak trzy zasady, stanowiące dyrektywę i normę w rozprawianiu omawianych zagadnień. Pierwsza z tych zasad, zwana obecnie zasadą „convenientiae” da się wyrazić: „Marii należy przypisać wszystkie te doskonałości, które zdają się odpowiadać godności Matki Boga”. Zasada sformułowana już przez św. Ambrożego: *Sed nec Maria minor, quam Matrem Christi decebat*“, u Zapartowicza występuje w formie powołania się na św. Tomasza, który ją wyraził słowami: „*Illos quos Deus ad aliquid eligit, ita praeparat et disponit ut ad id ad quod eliguntur inveniatur idonei*” (3—37—4).

Zasadę drugą, która w sformułowaniu św. Bernarda brzmi: „*Quod itaque vel paucis mortalium constat fuisse collatum, fas certe non est suspicari tantae Virgini esse negatum, per quam omnis mortalis emersit ad vitam*”, podaje jako ogólnie przyjętą przez teologów i wyraża słowami: „*Privilegium alicui sanctorum concessum Beatae Mariae Virgini non fuit denegatum*”.

Trzecia wreszcie zasada, znana jako zasada „*similitudinis cum Christo*”, nie jest autorowi obcą, gdyż wyraźnie mówi, że Maria „*per omnia quantum fas est, Filio Dei similis esse debuit*”.

Oprócz tych zasad, autorytetem upoważniającym autora do przyjęcia względnie odrzucenia jakiejś teorii, jest nie tylko powaga papieży, Ojców Kościoła, lecz i autorytet św. Tomasza, co najwyraźniej występuje w zagadnieniu Niepokalanego Poczęcia.

Cytaty różnych autorów, których, jak na owe czasy podaje w dużej liczbie bo w ilości 250, spełniają podwójną rolę; albo są użyte na potwierdzenie pojedynczych argumentów i dowodów autora, dzięki



czemu nauka przez niego głoszona zyskuje na pewności, albo stwierdzają tylko, że głoszona nauka była od wieków w Kościele podawana, a tym samym jest nauką tradycyjną.

W odniesieniu do często przytaczanych autorów umie Zapartowicz zająć postawę krytyczną, a czyni to zawsze w oparciu o przytoczone wyżej ogólne zasady lub autorytet Akwinaty. I tak nie godzi się z twierdzeniem, jakoby Maria posiadała używanie rozumu będąc w łonie swej matki, chociaż „*pia est haec sententia, et mihi probabilis esset*“, lecz niezgodna jest z nauką św. Tomasza. Podobnie nie godzi się z mniemaniem św. Chryzostoma, jakoby Maria, chcąc się widzieć z Chrystusem, który był otoczony słuchającymi Go uczniami, miała Go wywołać tonem dość stanowczym.

Zestawiając dzieło Zapartowicza z mariologicznymi pracami wcześniejszych lub współczesnych mu autorów polskich, musimy mu przyznać wszechstronne pierwszeństwo. Jego dzieło to pierwsza praca polskiego autora, podająca całość doktryny mariologicznej wraz z jej uzasadnieniem. Treściowo nie ogranicza się tylko do podania ogólnie przyjętych prawd, lecz wyprowadza z nich odpowiednie wnioski. Słabą jej stroną, na tle polskiej literatury mariologicznej, jest negatywne stanowisko autora w odniesieniu do zagadnienia Niepokalanego Poczęcia. Pod tym względem przewyższa go wcześniejszy autor Stanisław z Łowicza, podający przekonujące dowody na Niepokalane Poczęcie Marii.

Zapartowicz nie cytuje, oprócz pracującego podówczas w Rzymie Bzowskiego, żadnego z polskich autorów, lecz i sam pozostał bez wpływu na przyszłych mariologów-ziomków, stał się natomiast powagą, cytowaną przez wielu autorów zagranicznych. Albowiem dzieło jego było bardzo znane zagranicą i kilkakrotnie tamże wydane.

# WIADOMOŚCI I UWAGI

## GRÓB MATKI BOŻEJ W JEROZOLIMIE

Niedaleko za mostem na Cedronie, po stronie lewej, znajduje się kościół Grobu Matki Najśw., wzniesiony na miejscu, gdzie według tradycji jerozolimskiej miała być pogrzebana. Pierwszy kościół, zbudowany nad grobem M. N. w w. V przez patriarchę Juwenala, uległ zniszczeniu podczas inwazji perskiej w r. 614. Dzisiejszy kształt kościoła M. N. pochodzi z okresu Krzyżowców. Fundatorką jego była Melisendis, córka króla jerozolimskiego Baldwina II, która też po swej śmierci († 1161) została w nim pochowana. Zarządzali nim aż do upadku Jerozolimy w r. 1187 Benedyktyni, którzy mieli tu swe opactwo pod wezwaniem M. N. z Doliny Józafata. W drugiej połowie 14 w. otrzymali go Franciszkanie, lecz utracili go w r. 1757 na rzecz greków-schizmatyków. Stan ten trwa po dziś dzień i mimo ciągłych protestów ze strony Kustodii i Patriarchatu łacinnicy nie mogą odprawiać tam Mszy św. W r. 1572 odwiedziła Grób św. Brygida. Podczas modlitwy miała wizję, w której otrzymała wiadomość o czasie śmierci i wniebowzięcia Matki Bożej. Według tej wizji Maria żyła jeszcze 15 lat po śmierci Pana Jezusa i pogrzebana została na tym właśnie miejscu. W grobie spoczywać miała 15 dni, tj. aż do swego wniebowzięcia.

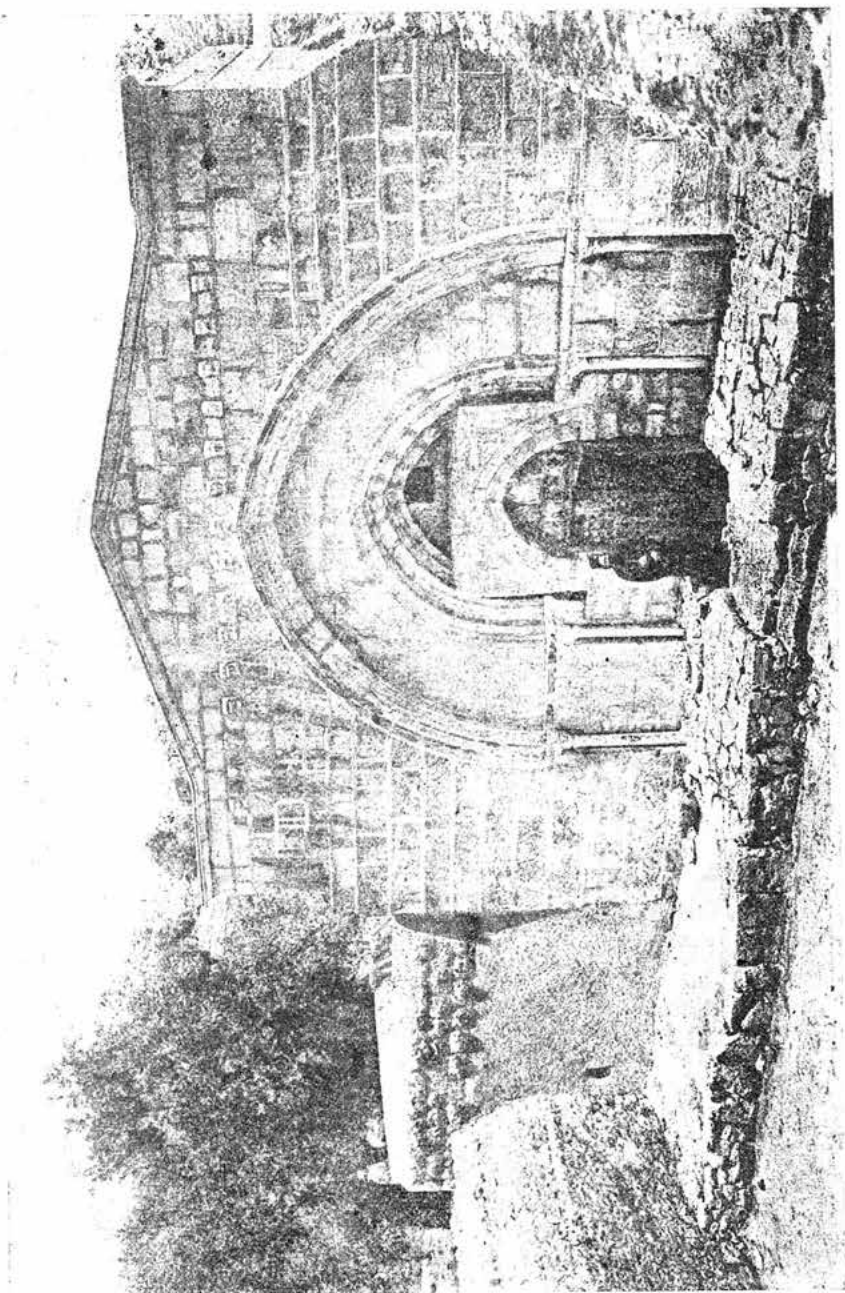
Kościół sam znajduje się cały w ziemi, na zewnątrz widać tylko front w stylu gotyckim. Do podziemnego kościoła prowadzi 48 marmurowych stopni. Kościół w formie krzyża łacińskiego ma 30 m. długości a 18 szerokości, panuje w nim zupełna ciemność, którą częściowo tylko rozpraszają palące się lampy i świece.

Grób znajduje się w małej kwadratowej kapliczce we wschodnim skrzydle kościoła. Można wejść do niego przez maleńkie drzwiczki, schylając się do połowy ciała. W kapliczce tej zmieści się 4—5 osób. Grobowiec Matki Najśw. był pierwotnie złączony z górą Oliwną, ale przy budowie kościoła został on od góry odłączony, podobnie jak Grób Pana Jezusa. Dawniej, kiedy dolina Cedronu była 20 m głębsza niż dzisiaj, grób ten leżał na stoku góry. Potem teren podniósł się o kilkanaście metrów skutkiem zsuwania się w dolinę ziemi z góry pozbawionej przez Rzymian drzew oliwnych. Grób ma kształt ławy kamiennej, wysokości 1 m., ściany grobowca obwieszono cennymi kobiercami. Za czasów Krzyżowców grób M. N. pokryty był pięknymi marmurami, z których jednak nie zostało.

Niedaleko Grobu mają Arabowie swoją modlitewną niszę (mihrab). Pamiętać bowiem należy, że muzułmanie także czczą otaczają Matkę Jezusa, którego uważają za proroka, lecz mniejszego od Mahometa.

Tradycja późniejsza, sięgająca zaledwie XV w., nie oparta na żadnej historycznej podstawie, umieszcza w kaplicy kościoła Wniebowzięcia M. N. zbudowanej przez Krzyżowców, po prawej stronie (przy wejściu do kościoła) groby rodziców Matki Najśw., Joachima i Anny.

Kaplica po lewej stronie kilka stopni niżej poświęcona jest św. Józefowi.  
Rd.



## ZAŚNIĘCIE NAJSWIĘTSZEJ MARII PANNY W SZTUCE.

Ze sztuki starochrześcijańskiej nie posiadamy wyobrażenia Zaśnięcia Najśw. Panny ani łączonego z nim Wniebowzięcia, choć „*Liber Pontificalis*“, wyliczający dary składane przez papieży do rzymskich bazylik, wymienia w VIII i IX w. zasłony ołtarzowe z Wniebowzięciem. W greckim obrządku już w VI w. obchodzono 16 sierpnia święto Koimesis, czyli Zaśnięcia, a sposób przedstawiania nie ulegał w ciągu wieków większym zmianom. Przy łożu, na którym spoczywa ciało Najśw. Panny, otoczonym Apostołami, zjawia się Chrystus i ujmuje jej duszę, na sposób egipski przedstawioną jako niemowlę, oddając ją nadlatującym aniołom, by zanieśli ją do nieba. Tak też jest na mozaikach w sławnym kościele Martorana w Palermo, zbudowanym w r. 1145 przez Jerzego z Antiochii, admirała króla sycylijskiego Rogera II. We francuskiej sztuce Wniebowzięcie wystąpiło najpierw w rzeźbie i złotnictwie, a na miniaturach dopiero w XI w., upodabniając się do sposobu bizantyńskiego. Łączono tam Zaśnięcie z Wniebowzięciem, przedstawiając aniołów unoszących Najśw. Pannę do nieba, jak to też uczynił Andrea Orcagna na sławnym, wspaniałym namiocie ołtarzowym w kościele Or San Michele we Florencji, na wielkiej wypuklorzeźbie, zaczętej w r. 1359.

Z okresu włoskiego odrodzenia największą może sławą cieszy się *Assunta*, czyli Wniebowzięta, wielkiego Wenecjanina Tiziana w kościele Franciszkanów w Wenecji. Artysta przeciwstawił tam cniom ziemi, na której pozostali Apostołowie, w najwyższym poruszeniu spoglądający w górę, złote blaski nieba, gdzie aniołowie unoszą Najśw. Pannę ku Stwórcy, szeroko ręce rozciągającemu na jej spotkanie. *Rafael* wyobraził (Pinakoteka Watykańska) podanie, wedle którego Matka Boża odchodząc do nieba pozostawiła Apostołom swój pasek (*Cintola*), a w sarkofagu znaleźli oni tylko rosnące kwiaty; w górze na obłokach Zbawiciel koronuje swą Matkę. *Rubens* przedstawiając trzykrotnie z pewnymi zmianami Wniebowzięcie, do zebranych przy sarkofagu Apostołów dołączył pobożne niewiasty. Samą Koronację przez Tróję św. przedstawił dobrze z prac w Krakowie znany *Jan Suess* z Kulmbachu na obrazie w wiedeńskiej galerii.

Artyści Europy północnej, na znak, że Najśw. Panna spokojnie bez bólu oddała ducha przedstawiali ją klęczącą w otoczeniu Apostołów, jak to np. uczynił *Marcin Schwan* na obrazie z ok. r. 1480 (Muz. w Norymberdze). Na największym dziele rzeźby północnego gotyku, tryptyku Mariackim z lat 1477—89, *Wit Stwos*, zgodnie z wezwaniem Mariackiego kościoła, przedstawił w głównej i środkowej części Apostołów zebranych około Najśw. P. klęczącej, podtrzymywanej przez św. Andrzeja. Umieszczenie tu łoża byłoby nie do pomyślenia. Rzeźbiarz świetnie oddał spokój, z jakim Najśw. Panna oddaje ducha, czy jej tracą blask i ręce bezwładnie opadają<sup>1)</sup>. Zaraz powyżej Zbawiciel unosi ją do nieba, a u samej góry tego wspaniałego arcydzieła Trójca św. dokonuje Koronacji.

Kraków

Ks. TADEUSZ KRUSZYŃSKI

<sup>1)</sup> Por. rycinę dołączoną na początku numeru.

## GŁOSY WSCHODU O KATOLICKICH DOGMATACH MARYJNYCH

W ostatnich latach ukazało się w pismach prawosławnych kilka artykułów, omawiających tezy mariologiczne z ortodoksyjnego punktu widzenia.

Stanowisko patriarchatu moskiewskiego podaje artykuł biskupa Izydora z Revalu (1946—7 rektora Akademii Duchownej i Seminarium Duchownego w Leningradzie), zamieszczony w dzienniku tegoż patriarchatu w numerze wrześniowym 1949 r. Według niego grzech Adama przeszedł na wszystkich ludzi, a razem z grzechem śmierć jako jego następstwo. Ponieważ Maria należy do potomstwa Adamowego, dlatego podlega również grzechowi pierworodnemu, od którego została uwolniona dopiero przez chrzest, przyjęty z rąk św. Jana. Na skutek grzechu pierworodnego Maria prawdziwie umarła, podobnie jak wszyscy ludzie umierają. Autor odrzuca dogmat Niepokalanego Poczęcia, uważając, że dogmat ten wyjmuje Marię z potomstwa Adamowego, ukazując ją jako istotę wyższą, jako nowe stworzenie, co nie da się pogodzić z jej ścisłą łącznością z całym rodem ludzkim.

Jeżeli Maria była poczęta bez grzechu, a skutkiem tego jako nowe stworzenie wyniesiona ponad potomstwo Adamowe, wówczas, mówi dalej biskup Izidor, ciało Chrystusa z Marii wzięte nie byłoby równe naszym ciałom, a zatem poderwana byłaby jedność natury między Chrystusem a nami, na której to jedności opiera się cały plan zbawienia.

Według nauki katolickiej, zdaniem biskupa Izydora, wolność Marii od grzechu pierworodnego nie jest łaską, uwarunkowaną wolnym współdziałaniem Matki Bożej w spełnianiu nadzwyczajnych czynów moralnych, lecz jest własnością jej natury, czyli dokonało się w sposób niejako mechaniczny. Doskonałość bowiem, wynikająca z natury, nie zawiera w sobie wartości moralnej. Wywody autora wskazują, że ortodoksji zależy właśnie na wolności i na wolnym moralnym współdziałaniu Marii, a w niej całej ludzkości.

Inny teolog prawosławny Włodzimierz Losski podkreśla, że wyniesienie i uchwalenie Matki Bożej jest wynikiem duchowych trudów całej ludzkości przed nią istniejącej. W ten sposób to wyróżnienie jest owocem, który został przygotowany przez wysiłki całej ludzkości, a który w niej dochodzi do punktu kulminacyjnego. Pozostawienie w grzechu pierworodnym aż do Odkupienia nie stanowi przeszkody ku temu, by Maria była naczyniem wybranym, bo łaska boża udziela jej pomocy do osobistej świętości. Dlatego mimo, że pozostaje w grzechu pierworodnym, jest przez kościół prawosławny nazywana „czystą”. Podstawę do cielesnego uchwalenia Matki Bożej upatruje nie w jej niepokalanym poczęciu, lecz w jej życiu i śmierci. Przez uchwalenie jej ciała zaraz po śmierci, urzeczywistniło się w niej to, co w innych ludziach urzeczywistni się w dzień powszechnego zmartwychwstania.

N. P o p o w w rozważaniu na święto Wniebowzięcia informuje o tradycji kościelnej, jaka wytworzyła się dokoło święta „Zaśnięcia” Marii. Według tej tradycji około 15 lat po swoim Wniebowstąpieniu dnia 15 sierpnia, Jezus Chrystus sam w otoczeniu chórów anielskich, patriarchów i proroków zstąpił z nieba i w Jego ręce Maria oddała swoją czystą duszę i jednocześnie zasnęła. Jej ciało pochowano w Getsemani. Trzeciego dnia grób znaleziono pusty

a Apostołowie podczas wieczerzy ujrzeli niezepsute ciało Marii w niebieskiej chwałę. Przed tronem Syna swego Maria stała się wielką orędowniczką ludzi.

W czasopiśmie „Prawosławna Rosja“ (z września 1950 r.) podano w streszczeniu naukę kościoła ortodoksyjnego według biskupa Ignacego Brianczaninowa. Tu podkreśla się, że Maria została uwolniona od grzechu pierwotnego nie przy poczęciu, lecz dopiero w dzień Zielonych Świąt przy zesłaniu Ducha św. Uwolnienie od tego grzechu było owocem Odkupienia, zatem, według ortodoksów, nie mogło nastąpić dopóty, dopóki dzieło Odkupienia nie zostało dokonane.

Docent paryski, G. T. Spasskij widzi różnicę między katolicką i ortodoksyjną nauką w różnym ujęciu świętości Matki Bożej, a co z tym się łączy, w różnym zapatrywaniu na jej współdziałanie w zbawieniu świata i ludzi. Spasskij przyznaje, że dogmat Wniebowzięcia nie może wywołać w ortodoksji takiego sprzeciwu jak dogmat Niepokalanego Poczęcia. Wiara w śmierć, zmartwychwstanie i Wniebowzięcie Marii, w takiej formie, w jakiej zawarta jest w tekstach liturgicznych, jest wspólna ortodoksom i katolikom, obecnie jednak jest ona wyrażana różnymi formułami, w których podkreśla się inne momenty tej samej prawdy. Nowy dogmat rzymski podkreśla ostatni moment — uchwalenie Matki Bożej przez Jej Wniebowzięcie. Dogmat nie mówi wprost o naturalnej śmierci Marii, tylko o „dopelnieniu jej ziemskiego żywota“. Zdaniem autora, objawia się w tym wpływ dogmatu Niepokalanego Poczęcia. Według ortodoksów Matka Boża na skutek grzechu pierwotnego rzeczywiście umarła, lecz Jezus Chrystus swoim bezpośrednim wpływem ją wskrzesił i zabrał do nieba. Wniebowzięcie jest więc darem Syna, który dla swojej Matki łamie prawo natury.

Według autora Maria musiała umrzeć również dlatego, że, gdyby nie dzieliła z Synem cierpienia śmierci, nie mogłaby dzielić z Nim zwycięstwa.

Naturalna śmierć Marii i jej wskrzeszenie przez Syna, mówi dalej Spasskij, wskazuje na to, że Maria nie jest jakoby „Bogiem — człowiekiem“. Wyłączenie Marii spod naturalnego prawa zepsucia nie jest następstwem niepokalanego poczęcia, lecz zostało zdobyte przez jej macierzyństwo, święte i sprawiedliwe życie i dziewiczą czystość.

Streszczając rosyjskoortodoksyjne stanowisko, można powiedzieć, że teologowie ortodoksyjni podzielają wiarę w cielesne Wniebowzięcie Marii, ale podkreślają moment jej wskrzeszenia i wzięcia do nieba przez Jezusa Chrystusa. Maria potrzebowała Odkupienia, podobnie jak wszyscy ludzie, i jej Wniebowzięcia nie można uważać za następstwo przywileju, któryby ją odciął od reszty ludzi. Krytykują oni przede wszystkim wewnętrzny związek nowego dogmatu z dogmatem Niepokalanego Poczęcia, przeciw któremu podnoszą stare zarzuty. Na przeszkodzie uznaniu obu dogmatów stoją głównie dwa momenty: według teologów prawosławnych, Niepokalane Poczęcie głoszone przez Kościół katolicki, będące własnością natury Marii, odłącza ją jako nowe stworzenie od wspólnej natury ludzkiej (moment antropologiczny), oraz nie uwzględnia należycie jej moralnego współdziałania w dziele Odkupienia (moment moralnodynamiczny).

Rd.

## GLORIA MARYJNE

### I

Powszechnie znane Gloria mszalne, noszące też nazwę Hymnu anielskiego albo doxologia maior, w przeciwieństwie do doxologia minor kończącej psalmy, ma swój tekst ustalony w wieku IV. Początek swój wywodzi ze Wschodu, gdzie służyło jako modlitwa ranna i wieczorna. Tekst grecki, znajdujący się w Codex Alexandrinus i w Konstytucjach Apostolskich, jak i łaciński w „Antyfonarzu” w Bangor (Irlandia), odchyła się od obecnego tekstu. Według Liber Pontificalis w VI w. wchodziło już do rzymskiej liturgii. Do XI w. było zastrzeżone biskupom intonowanie Gloria w niedziele i święta męczenników; kapłani mogli je intonować tylko na Wielkanoc. W XI w. znika ta różnica.

W średniowieczu powstaje Gloria maryjne. Jak powstawały prefacje związane z rokiem kościelnym, czy ze świętymi, których chciało specjalnie uczcić, tak można uważać Gloria maryjne za początek takiego procesu w doxologia maior. Próba ta spotkała się z potępieniem i zakazem, ale długo po soborze trydenckim trzeba było przypominać, że na święto Matki Boskiej, to czy inne, nie wolno brać Gloria maryjnego, lecz tylko Gloria, przekazane i przyjęte we Mszy przez Liturgię rzymską.

Tekst Gloria używany obecnie jest tu podany w pisowni obecnej i z obecną interpunkcją. Tekst Gloria maryjnego podany jest według oryginału, interpunkcja jest dodana, bo nie ma jej w rękopisie (imię Jezus Christus podane jest alfabetem łacińskim, oryginał zaś ma w greckim: ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ. Wstawki są podane innym pismem aniżeli tekst urzędowy<sup>1)</sup>).

#### a.

Gloria in excelsis Deo. Et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te, Benedicimus te, Adoramus te, Glorificamus te, Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine Deus, Rex coelestis, Deus Pater omnipotens, Domine Fili unigenite, Jesu Christe, altissime, Domine Deus, Agnus Dei, Filius Patris. Qui tollis peccata mundi, miserere nobis. Qui tollis peccata mundi suscipe deprecationem nostram. Qui sedes ad dexteram Patris miserere nobis. Quoniam tu solus Sanctus, Tu solus Dominus, Tu solus Altissimus, Jesu Christe. Cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris, Amen.

#### b.

Gloria in excelsis deo. Et in terra pax hominibus bonae voluntatis. Laudamus te, Benedicimus te, Adoramus te, Glorificamus te, Gracias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Domine deus rex celestis deus pater omnipotens domine fili unigenite iesu christe. Spiritus et alme orphanorum paraclite, domine deus, agnus dei, filius patris primogenitus marie virginis matris. Qui tollis peccata mundi miserere nobis. Qui tollis peccata mundi suscipe deprecationem nostram Ad marie gloriam. Qui sedes ad dexteram patris miserere nobis. Quoniam tu solus sanctus Mariam sanctificans. Tu solus dominus Mariam gubernans. Tu

<sup>1)</sup> Mszał aug. k LXXV, ob. pag. 85.

solus altissimus Mariam coronans iesu christe. Cum sancto spiritu in gloria dei patris. Amen.

## II

Przytoczone Gloria maryjne znajduje się w Mszałe-rękopisie klasztoru OO. Augustianów w Krakowie na Kazimierzu. Jest nie w Bibliotece, lecz w Archiwum. Rękopis jest uszkodzony, brak początku. Zaczyna się resztką agendy. Jest poświęcenie soli i dalsze obrzędy przy chrzcie, obrzędy ostatniego namaszczenia. Na k 9 zaczyna się Mszał. Wzmianka w Mszałe o dekrete Piusa II (1458—1464) określa czas powstania rękopisu czyli za pontyfikatu lub po.

Mszał augustianów potwierdza tezę, iż księgi liturgiczne, używane w katedrach mniej odbiegały od liturgii rzymskiej aniżeli księgi kościołów niekatedralnych. Jan Rzeszowski, biskup krakowski stwierdza w swej przedmowie do pierwszego drukowanego Mszału diec. krakowskiej w Moguncji w r. 1484, że nastąpiła w mszałach pisanych ogromna różnorodność i rozbieżność, jeśli różnorodność, to i dowolność, raz szczęśliwa, to znów niewłaściwa. W Mszałe augustiańskim można śledzić te różne przejawy, np. Msza wotywna Contra obloquentes<sup>2)</sup> albo Contra episcopos male agentes<sup>3)</sup>.

Co przemawia za tym, iż Mszał augustianów jest mszałem krakowskim? Wnosić można tylko z litanii do Wszystkich Świętych, odmawianej w W. Sobotę. Nie tak świadczy wezwanie św. Stanisława, św. Wojciecha i św. Wacława, ale wezwanie św. Floriana i św. Jadwigi. „Agenda“ olomuniecka z 1586 r. ma w litanii do Wszystkich Świętych św. Stanisława, św. Wojciecha i św. Wacława, ale w innym porządku: w naszym Mszałe jest: Stanislae, Venceslae, Adalberte, w „Agendzie“ zaś olomunieckiej: Venceslae, Adalberte, Stanislae. W olom. nie ma Jadwigi, za to jest Ludmilla; wchodzi też, nie mówiąc o innych jak np. Wit, przed Wacławem św. Cyryl i Metody bezpośrednio po Marcinie i Mikołaju.

Litania do Wszystkich Świętych w Mszałe aug., odmawiana przy ostatnim namaszczeniu, różni się od litanii w tymże Mszałe odmawianej w W. Sobotę. Chodzi tu tylko o wezwania świętych, pozostawiając na boku resztę litanii. Jest wezwanie do św. Jadwigi, do św. Stanisława, św. Wojciecha i św. Wacława, ale w odmiennym porządku: S. Adalberte, S. Georgi, S. Stanislae, S. Venceslae, a przed S. Adalb. jest S. Maurici cum sociis tuis. Nie ma zaś w tej litanii wezwania do św. Floriana. W tym samym Mszałe są więc obok siebie, nawet w wezwaniu świętych w litanii, poważne różnice. Nie chodzi tu o wszystkie świętych.

Merytoryczne omówienie wstawek do Gloria mszalnego będzie właściwsze, jeśli weźmie się pod uwagę wszystkie Gloria z wstawkami, jakie mają nasze księgi liturgiczne. Tu chodzi o podanie jednego tekstu i o umiejscowienie go w krakowskiej diecezji, a nie świadczy, iżby był mszałem augustiańskim, choć jest mszałem augustianów, bo u augustianów.

Kraków

X. TEOFIL DŁUGOSZ

<sup>2)</sup> Mszał aug. k. 74v.

<sup>3)</sup> l. c. k. 65v.



## NOWE KSIĄŻKI

### RZUT OKA NA LITERATURĘ MARIOLOGICZNĄ OKRESU POWOJENNEGO.

Sledzącemu powojenną bibliografię religijno-teologiczną narzuca się od razu spostrzeżenie, iż b. wielką część piśmiennictwa religijno-teologicznego w katolickim świecie stanowią prace (książki, broszury, artykuły) dotyczące Najśw. Marii Panny. Prac tego rodzaju większych, mniejszych i całkiem drobnych ogłoszono w różnych językach tysiące; w tym zaś studiów poważniejszych, posiadających przynajmniej w pewnej mierze naukowy charakter, około 2 tysięcy<sup>1)</sup>.

Ten rozkwit literatury mariologicznej w ostatnich czasach (przynajmniej co do ilości publikacji) jest wyrazem wzmagającego się w Kościele z roku na rok ruchu maryjnego; podobnie jak np. owe rozliczne zjazdy i kongresy mariologiczne, odbywane w różnych krajach katolickich oraz stały rozwój kultu maryjnego wśród katolików, który stwierdził Ojciec św. Pius XII we wstępie do swej ostatniej bulli (o Wniebowzięciu N. Marii P.), mówiąc: „...z wielką pociechą patrzymy, jak przy publicznym, aktywnym przejawianiu się wiary katolickiej, żyje i rozpala się z dnia na dzień coraz bardziej nabożeństwo do Bogarodzicy Dziewicy“. Promotorami zaś owego wzmagającego się w Kościele ruchu maryjnego są — oprócz samego najwyższego Zwierzchnika Kościoła — głównie członkowie niektórych zgromadzeń zakonnych, oddanych gorliwemu apostołstwu czci Marii.

W krótkim szkicu sprawozdawczym nie podobna wymienić i omówić wielkiej ilości studiów mariologicznych okresu powojennego. Wspomniemy tylko niektóre ważniejsze, starając się wskazać, jakie tematy stanowiły przedmiot osobliwszego zainteresowania i dyskusji mariologów ostatniej doby.

#### Papieskie dokumenty mariologiczne

Na wstępie należy przypomnieć, iż obecny Papież, cieszący się jeszcze przed wstąpieniem na Stolicę Piotrową sławą wybitnego piewcy czci Marii, podał w ostatnich latach szereg autorytatywnych pouczeń mariologicznych już to w różnych przemówieniach (radiowych i innych), już też w encyklikach i konstytucjach apostołskich (ostatnio w bulli dogmatycznej „*Munificentissimus Deus*“). Owe enuncjacje papieskie zebrał razem i wy-

<sup>1)</sup> Por. dość wyczerpujące zestawienia bibliografii mariolog. okresu powojennego w rzymskim kwart. „*Marianum*“, rocz. VII—XII (1945—1950) oraz w dodatkach do tego czasopisma pt.: „*Rassegna bibliografica Mariana*“, „*Ragguaglio Mariano*“ i „*Bibliografia Mariana*“. W „*Marianum*“ oraz wymienionych dodatkach znajdują się bardzo liczne recenzje poszczególnych prac dotyczących Matki Bożej oraz syntetyczne omówienia literatury mariolog. za pewne okresy czasu (przez G. Roschini'ego, G. Philips'a oraz J. Bittremieux). Podobne omówienia znajdują się też w innych czasopismach, a zwłaszcza w „*Ephemerides theol. Lovanienses*“ (przez G. Philips'a i J. Bittremieux). Niestety, polskich prac mariolog. nie zawierają (za wyjątkiem tylko paru) ani wymienione zestawienia bibliogr. ani też omówienia syntetyczne.

dał łącznie z dokumentami mariologicznymi papieży ostatniego stulecia A. Ton-dini (Le encicliche mariane, Roma 1950). A dosyć liczni teologowie napisali komentarze do tych wypowiedzi Piusa XII (np. J. Dillersberger, Das neue Wort über Maria, Salzburg 1947, albo V. M. Buffon, O.S.M., Maria nella parola del Papa, w Raggiaglio Mariano 1946—47, E. Besutti S.J., Commentarium in Constitutionem Apostolicam „Bis saeculari“ diei 27 Sep-tembris 1948, Roma 1949 i in.).

#### Prace ogólne — podręczniki.

Z prac systematycznych o charakterze ogólnym należy wymienić na pierwszym miejscu najbardziej bodaj wyczerpujące dzieło mariologiczne, jakie się ukazało, a mianowicie 4-tomową, łacińską „Mariologię“ G. M. Ros-chini'ego O.S.M., wydaną w Rzymie, 1947—48. Jest to nieco przerobione i uzupełnione o cały nowy tom dzieło, które ten niezmordowany promotor współczesnego ruchu mariologicznego ogłosił po raz pierwszy w l. 1941—42, a które spotkało się z dużym uznaniem fachowych krytyków i w bardzo krót-kim czasie zostało wyczerpane. Wielkie bogactwo nagromadzonego materiału pozytywnego stanowi bodaj najbardziej o wartości owej pracy. Strona nato-miast spekulatywna „Mariologii“ Roschini'ego pozostawia nieco do życzenia. Brak w niej mianowicie czasem ścisłości argumentacji.

Przed wyjściem z druku nowego wydania „Mariologii“ ogłosił Roschi-ni skrót tego dzieła we formie podręcznika dla studentów teologii pt.: „Com-pendium Mariologiae“ (Roma 1946). Ostatnio zaś ukazały się w języku włos-kim, francuskim i angielskim nowe wydania jego katechizmu mariańskiego pt.: „Kim jest Maria?“.

Oprócz Roschini'ego opublikowali po wojnie mniej lub więcej systema-tyczne opracowania całokształtu mariologii o znacznej wartości: K. Cec-celli (Mater Christi t. I—II, Roma 1946—48), H. M. Köster S. A. C. (Die Magd des Herrn, Limburg 1947) oraz D. Bertetto, S. D. B. (Maria nel dogma cattolico — Trattato di mariologia, Torino 1950). Kilku innych autorów ogłosiło nowe wydania względnie przeróbki swych dawniejszych podręcz-ników mariologii (np. F. Ceuppens, O. P., G. Alastruey, A. Plessis i in.):

#### Mariologia biblijna.

Wśród rozpraw szczegółowszych wymienić należy na pierwszym miej-scu — poza studiami metodologicznymi, jak: H. Rondet, S. J., Introdu-ction à l'étude de la théologie mariale, Paris 1950; R. Laurentin, Un problè-mes initial de méthodologie mariale (w znakomitym wydawn. zbior. pod redakcją H. du Manoir, S. J.: „Maria“, t. I.; Paris 1948); J. M. Nicolas; O. P., Essai de synthèse mariale (tamże); Fr. J. Connel, C. S. S. R., Toward a systematic treatment of mariology (we wydawn. zbior. „Marian studies“, t. I, Washington 1950); D. J. Unger, O. F. M. Cap.; The use of Sacred Scripture in mariology (tamże) - prace z zakresu mariologii biblijnej. Należy tu przede wszystkim głośne dzieło F. Ceuppens'a, O. P. pt.: Mariologia bibli-ca (t. IV wydawn.: Theologia biblica), Taurini-Romae 1948. Dzieło to zawierają-ce gruntowną analizę oraz interpretację tekstów biblijnych, tłumaczonych zwykle w sensie maryjnym, wywołało wielkie zainteresowanie i poruszenie

wśród mariologów, egzegetów i teologów w ogóle. W bardzo licznych recenzjach (ponad 20), jakie o tym dziele napisano w czasopismach teologicznych (u nas Ks. Wł. Roslan w *Collect. Theol.* 21 (1950) i O. E. Gliński, Z. K. w *Ateneum Kapł.* t. 55 [1950], stwierdzono zgodnie poważną jego wartość naukową. Ale wysunięto też zastrzeżenia co do pewnych konkluzji autora (zwłaszcza co do zaprzeczania sensu mariolog. tekstu protoewangelii), co wywołało jego replikę (w *Angelicum*, 26 [1949]).

O mariologii biblijnej Starego Testamentu napisali odrębne studia ogólne: A. Robert, P. S. S. (*La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament*, w wyd. zb. *Maria*, t. I) oraz A. Colunga, O. P. (*La Madre del Messias en el Ant. Test.*, w *Ciencia Tom.*, t. 77 [1950]).

Gdy zaś chodzi o poszczególne teksty St. Testamentu, to niezwykle żywa dyskusja na temat mariologicznego sensu protoewangelii (Gen. 3, 15), trwająca już od wielu lat, nie tylko nie osłabła w czasach powojennych, ale jeszcze się wzmogła. Owocem jej jest kilkanaście nowych prac, których autorzy starają się przeważnie dowodzić przeciwko Gossens'owi, Heinisch'owi, Fuster'owi, Junker'owi i Ceuppens'owi, że sens tekstu protoewangelii — jeśli już nie dosłowny, to przynajmniej typiczny — dotyczy Najśw. Panny. Prym wiodą tu: G. Roschini, J. Bover, S. J., J. Fr. Bonnefoy, O. F. M. oraz T. Gallus, S. J. Ten ostatni ogłosił poza kilku artykułami o sensie protoewangelii, dużą rozprawę pt.: *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen. 3, 15) tempore postpatristico usque ad conc. Tridentinum (Romae, 1949)*. Nową próbę interpretacji protoewangelii podaje znany prof. łowąński, J. Coppens w *Ephemerides theol. Lovan.* t. 26 (1950). U nas na temat maryjnego sensu protoewangelii pisał Ks. St. Słyś, T. J. (*Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego Rodz. 3, 15* — Lublin 1949).

O nowotestamentowej mariologii ogłoszono po wojnie także dosyć dużą ilość studiów specjalnych. Należą tu prace uwzględniające już to całość Now. Testamentu, a przynajmniej Ewangelii, już też poszczególne teksty. Wśród pierwszych zasługują na wyszczególnienie prace: H. Daniel-Rops'a (*Les évangiles de la Vierge*, Paris 1948), A. Stainer'a (*Marie dans l'Évangile*, Paris 1949) oraz G. Hilion'a (*La St. Vierge dans le Nouveau Testament*, w wyd. *Maria*, t. I). Z poszczególnych tekstów nowotest. poświęcono najwięcej uwagi 12 rozdziałowi Apokalipsy w związku z dyskusjami asumpcyjnymi (u nas ogłosili artykuły na ten temat w *Ateneum Kapł.* t. 46 i 51: ks. S. Kowalski i ks. E. Dąbrowski). Przedmiotem osobnych rozpraw był też kanyk Magnificat oraz teksty: Łk. 1, 45; Łk. 2, 35 i J. 2, 3—5.

O „imieniu Marii” pisali ks. Aleksy Klawek w „*Połonia Sacra*” 1948 i O. Vogt T. J., w „*Verbum Domini*” 1948.

### Mariologia historyczna.

Nie mniej zainteresowania niż mariologia biblijna budziła też u teologów w latach ostatnich nauka mariologiczna Ojców i innych pisarzy kościelnych. Rezultatem tego zainteresowania jest duża ilość rozpraw o charakterze historycznym. Dotyczą one mianowicie poglądów mariologicznych, takich pisarzy, jak: św. Efreem Syr., św. Cyryl Aleks., św. Paulin z Nôli, Pruden-

cjusz, Nestoriusz, św. Roman Pieśniarz, św. Jan Damasc., św. Bernard z Cl.; św. Antoni Pad., Dionizy Kartuz., św. Ludwik Grignon de Monfort, św. Robert Bellarmin, Suarez, Bossuet, Newman i wielu innych, U nas pisał ostatnio o mariologii ks. Wujka ks. Fr. Bracha C. M. w „Polonia Sacra” 5 (1950), nr 1—2.

Bardzo duży odsetek prac historycznych dotyczy historii dogmatu Wniebowzięcia oraz kultu i liturgii maryjnej jak również objawień Matki Bożej. Zarys historii dogmatu mariologicznego ogłosił ostatnio J. Miegge: *La Vergine Maria — saggio di storia del dogma*, Torre — Pellice, 1950.

#### Wniebowzięcie.

Na okres powojenny przypadła, jak wiadomo, ostatnia faza wielkiego ruchu asumpcjonistycznego, rozpoczętego przed niespełna stu laty, a uwiecznzonego ostatnio uroczystą dogmatyzacją nauki o Wniebowzięciu N. Marii Panny. Związane z tym intensywne dociekania oraz niezwykle ożywione dyskusje (m. in. na licznych, specjalnych zjazdach i kongresach we Włoszech, w Hiszpanii, Francji, Belgii, Portugalii, Holandii, Kanadzie, Brazylii, Meksyku, Stanach Zjednoczonych) przyniosły w rezultacie olbrzymią ilość rozpraw asumpcjonistycznych (ok. 400). Omówiono drobiazgowo problemy dotyczące Wniebowzięcia i jego dogmatyzacji tak ze stanowiska biblijnego, jak historycznego, jak wreszcie spekulatywno-teologicznego. Wielkiej rozprawy syntetycznej w tym przedmiocie nie ogłoszono już w omawianym okresie; nie było to bowiem konieczne po magistralnym dziele M. Jugie, A. A. (*La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge — étude historico-doctrinale*, Citta del Vaticano, 1944). W miarę nowych wielkich prac syntetycznych pojawiły się wydawnictwa zbiorowe (pamiętniki różnych kongresów asumpcjonistycznych).

Osobliwe piętno na dyskusjach, odzwierciedlonych w literaturze asumpcjonistycznej ostatniej doby, wycisnęły prace: Marcina Jugie (wyżej wymieniona), W. Hentrich'a S. J. — R. de Moosa (*Petitiones de Assumptione corporea B. Virg. Mariae in caelum definienda ad S. Sedem delatae*, 2 vol. Typis Polygl. Vaticanis 1942), J. Coppens'a (*La définibilité de l'Assomption*, w *Ephem. Theol. Lovan.* t. 25 (1940) oraz B. Altaner'a (*Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.* w *Theol. Revue*, t. 44 (1948), 45 (1949) i 46 (1950). Niektóre twierdzenia O. Jugie, a zwłaszcza jego tezę o problematyczności faktu śmierci Marii, zwalczano w bardzo wielu recenzjach i osobnych artykułach; a nawet w rozprawach książkowych (K. Balič, O. F. M., *De definibilitate Assumptionis B. Mariae Virg. in caelum*, Romae, 1945; O. Faller, S. J., *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. V.*, Romae, 1946). Artykuły Coppens'a i Altaner'a — którzy na przekór ogółowi współczesnych mariologów katolickich opowiedzieli się przeciwko dogmatyzacji Wniebowzięcia — wywołały szereg rozpraw polemicznych (m. in. G. Roschini'ego w *Marianum*, t. 9 (1947) oraz J. Filograssi'ego, T. J. w *Gregorianum*, t. 39 (1949) i 41 (1950), a także w osobnej broszurze: *Theologia catholica et Assumptio B. Mariae Virg.*, Roma, 1950).

W Polsce poważniejsze studia asumpcjonistyczne ogłosili w ostatnich latach: ks. A. Pawłowski (w *Ateneum Kapł.* 46 (1947) i 49 (1948) oraz w *Collect. Theol.* 21 (1949)); ks. S. Kowalski (w *Aten. Kapł.* 51 (1949));

ks. E. Dąbrowski (Aten. Kapł. 46 (1947)); o. L. Krupa, O. F. M.: (w Rocznikach Teolog.-Kanon. Kat. Un. Lub. r. 1949) oraz ks. J. Rostworowski, T. J. (w Przeglądzie Powsz. 230 (1950)). Mniejszych artykułów ukazało się cały szereg w takich czasopismach jak: Ruch Bibl. i Liturg., Tygodnik Powsz., Głos Karmelu, Róża Duch. i inne.

#### Wszecpośrednictwo — współodkupicielstwo.

Po kwestiach asumpcjonistycznych największym bodaj zainteresowaniem mariologów cieszyło się zagadnienie udziału N. Marii P. w dziele zbawienia, które już przed wojną stanowiło przedmiot pilnych dociekań i żywych dyskusji. Poza wielką ilością drobniejszych prac na ten temat, ogłaszanych w różnych czasopismach (u nas w Ateneum Kapł. 46 (1947) przez ks. L. Andrzejewskiego oraz w Przeglądzie Powsz. 230 (1950) przez ks. J. Rostworowskiego, T. J.) — wydali gruntowne rozprawy książkowe: J. Bover, T. J. (Maria Mediatra universal, o soteriologia Mariana..., Madrid, 1946) i Kl. Dillenschneider, C. SS. R. (Marie au service de notre Rédemption, Haguenau, 1947); uzupełnienie tego dzieła stanowi wielki artykuł w Marianum 11 (1949), s. 121—258 p. t. „Pour une corrédemption mariale bien comprise“).

W dyskusjach na temat udziału Matki Bożej w dziele odkupienia utrzymuje się nadal kontrowersja co do sprawy t. zw. „współodkupicielstwa“ Marii: Gdy większość mariologów z Bover'em, Dillenschneider'em oraz Roschini'm na czele broni tezy o bezpośrednim, bliższym uczestnictwie Marii w odkupieniu obiektywnym (cooperatio immediata, proxima ad redemptionem obiectivam), to H. Lennerz, S. J., Chr. Oomen, C. SS. R., A. Michel i in. sprzeciwiają się zdecydowanie owej tezie.

W związku z rozważaniami na temat pośrednictwa Marii w dziele zbawienia pozostaje duża ilość nowych studiów o duchowym Jej macierzyństwie w stosunku do ludzkości (m. in. większa praca A. Baumann'a: Maria Mater nostra spiritualis, Brixen, 1948, w której autor omawia naukę papieży potrydenckich w tym przedmiocie).

#### Boże Macierzyństwo — Niepokal. Poczęcie — Inne przywileje.

Znacznie mniej uwagi niż Wniebowzięciu, czy Pośrednictwu Marii, poświęcono w ostatnich czasach Jej Bożemu Macierzyństwu, czy Niepokal. Poczęciu, czy też innym przywilejom.

Boże Macierzyństwo rozpatrywano przeważnie pod kątem soteriologicznym oraz historycznym. Do ważniejszych rozpraw należą tu: H. M. Mantea u - Bonamy, O. P.: Maternité divine et Incarnation, Paris, 1949; S. M. Ragazzini, O. F. M.: La divina maternita di Maria nel suo concetto teologico integrale, Roma-Longiano, 1948 oraz Nilusas. Br., O. C. D.: De maternitate divina B. Mariae V. Nestorii Const. et Cyrilli Alex. sententia, Roma 1946.

W związku z nadchodzącą setną rocznicą ogłoszenia dogmatu Niepok. Poczęcia zaczynają mariologowie kierować coraz więcej uwagę ku problemom wiążącym się z tym przywilejem Marii, a zwłaszcza ku kwestii t. zw.

„debitum peccati“ u Najśw. Panny (czyli powinności posiadania grzechu pierworodnego), która to kwestia niejednolicie rozstrzygana jest przez teologów gdy mianow. tomiści przyjmują „debitum proximum“, to teologowie franciszkańscy „debitum remotum“).

Dosyć dużo pisano o świętości Marii. Zagadnieniu temu poświęcono cały tom „Estudios Marianos:“ (r. 1946), a ponadto kilka innych prac ( u nas O. R. Kostecki, Z. K.: Świętość N. Marii P., Kielce, 1947).

Znacznym zainteresowaniem darzono też zagadnienie królewskości Matki Bożej. Na ten temat ogłoszono kilkanaście artykułów.

W związku z rozważaniem przywilejów Marii pozostaje też szereg studiów o przeznaczeniu (predestynacji) Najśw. Dziewicy, które stanowią pewną nowość w mariologii.

### Kult mariański.

O kulcie N. Marii P. pisano po wojnie bardzo wiele. Szereg mniejszych rozpraw poświęcono teologicznym racjom tego kultu, jego naturze, stosunkowi do czci bogiń w pogaństwie (u nas pisał o naturze kultu mar. ks. A. Pawłowski w Aten. Kapł. 50 (1949), a o stosunku kultu Matki Bożej do kultu pogańskiego ks. E. Bulańda T. J., Lublin. 1948). Bardzo wiele rozprawiano o kulcie Marii w poszczególnych krajach katolickich, a zwłaszcza w różnych sławnych sanktuariach mariańskich jak Lourdes, La Salette, Fatima i in. Przy tym omawiano niejednokrotnie sprawę objawień N. Marii P., zwł. we Fatima (u nas o objawieniach we Fat. pisali: O. R. Kostecki, Z. K., ks. M. Rękas, ks. K. Wilczyński, T. J. i inni).

Jeśli chodzi o poszczególne rodzaje kultu maryjnego, to najwięcej uwagi poświęcono kwestiom związanym z kultem Niepok. Serca Marii. Rozwiedzono się nad dogmatycznymi podstawami tego kultu, jego przedmiotem, genezą i historią oraz znaczeniem dla życia jednostkowego i społecznego. Wielkie zainteresowanie dla tych kwestii pozostaje w związku z niedawnym faktem poświęcenia rodzaju ludzkiego Niepok. Sercu Marii przez pap. Piusa XII. Do ważniejszych książek o czci Serca Marii należą prace zbiorowe: *Il Cuore Immac. di Maria*, Roma 1946 oraz *Le Saint Coeur de Marie*, Paris 1947, jak również studia: Ch. Olmi, S. M., *La dévotion au Coeur Immac. de Marie* Paris 1947; E. Pichery, O. S. B., *Le Coeur de Marie Mère de Dieu Sauveur*, Paris 1947; L. Krupa, O. F. M., *Kult Serca Marii*, Lublin 1948; J. Woroniecki, Z. K., *Macierzyńskie Serce Marii*, Kraków 1946.

Po kulcie Serca Marii omawiano najwięcej nabożeństwo różańcowe, ogłaszając i o tym nabożeństwie nie tylko liczne artykuły, ale również sporo książek (np. Fr. M. William: *Die Geschichte und Gebetschule des Rosenkranzes*, Wien 1948 oraz: *Der Rosenkranz und Menschenleben*, Wien 1949; B. Bisset, O. P.: *Entretiens sur le Rosaire*, Avignon 1950; D. Zago, O. P.: *Il santo Rosario*, Torino 1950; M. Llama, O. P.: *Libro del Rosario i Doctrina del Rosario*, Valencia 1949 i in.).

Uzupełnienie literatury dotyczącej kultu Matki Bożej stanowią dosyć liczne studia o liturgii mariańskiej.

## N. MARIA P. W STARYM TESTAMENCIE.

W r. 1949 ukazał się we Francji pierwszy tom studiów nad N. P. Marią. Jest to dzieło zbiorowe, na wielką skalę zakrojone, w całości obejmujące trzy tomy. Tytuł oryginalny brzmi: *MARIA Études sur la Sainte Vierge sous la direction D'Hubert Du Manoir, S. J., Paris 1949, str. 919.*

Maryjne zagadnienia zgrupowano około siedmiu tematów: I. Pismo św. i literatura patrystyczna. II. Liturgia. III. Dogmat i teologia. IV. Życie wewnętrzne i apostołstwo. V. Kult maryjny w zakonach, kongregacjach i wśród kleru świeckiego. VI. Najśw. Panna w literaturze i sztuce. VII. Cześć Marii w poszczególnych narodach świata.

Tom pierwszy omawia cztery pierwsze tematy w opracowaniu najwybitniejszych sił fachowych. Artykuły są przeważnie nie długie, około 20 stron, ale mimo to bardzo gruntownie i wyczerpująco podają wyniki badań naukowych wraz z zasadniczą problematyką i argumentacją właściwą danej kwestii. Znajdują się jednak również rozprawy obszerniejsze i bardziej szczegółowe. Niejeden artykuł zasługuje na szczegółowe omówienie fachowe, dlatego podam tu ich spis.

Księga pierwsza: Maria w Piśmie św. i literaturze patrystycznej:

- I. Robert, Najświętsza Panna w Starym Testamencie.
- II. Hilion, Najśw. Panna w Nowym Testamencie.
- III. Jouassard, Maria w literaturze patrystycznej: Boskie macierzyństwo, dziewictwo, świętość (str. 69—159).
- Ekskurs A. Daniéλου, Kult Marii a pogaństwo.
- Ekskurs B. Abd-El-Jalil, Życie Marii według Koranu i Islamu.

Księga druga: Maria w liturgii:

- I. Capelle, Liturgia maryjna na Zachodzie.
- II. Salaville, Maria w liturgii bizantyńskiej czyli grecko-słowiańskiej (str. 247—327).
- III. Doumith, Maria w liturgii syro-maronickiej.
- IV. Massonmat, Maria w liturgii chaldejskiej.
- V. Vartan Tekeyan, Matka Boża w liturgii armeńskiej.
- VI. Nollet, Kult maryjny w Etiopii (str. 363—417).

Ponadto jest zapowiedziany artykuł do tomu trzeciego pod tytułem: Maria w liturgii koptyjskiej.

Księga trzecia: Maria w dogmacie i teologii:

- I. Druwé, Powszechne pośrednictwo Marii (str. 417—573).
- II. Kochler, Duchowe macierzyństwo Marii.
- III. Röschini, Władza królewska Marii.
- IV. Jugie, Wniebowzięcie Najśw. Panny (str. 619—659).
- V. Bover, Maria, Kościół i nowy Izrael.
- VI. Crivelli, Maria a protestanci.
- VII. Laurentin, Zasadniczy problem metodologii maryjnej.
- VIII. Nicolas, Próba syntezy maryjnej (str. 707—745).

## Księga czwarta: Życie wewnętrzne i apostołstwo:

- I. Reypens, Maria a mistyka.
- II. Lestapis, Matka Boska a rodzina.
- III. Glorieux, Maria a praca.
- IV. Pourrat, Maria a kapłaństwo.
- V. Geenen, Przesłanki teologiczne i historyczne poświęcenia świata Niep.  
Sercu Marii (str. 825—875).
- VI. Lorson, Maria a konwertyci.
- VII. Chappoulie, Misje a nabożeństwo do Marii.
- VIII. Richaud, Maria a akcja katolicka.

Artykuł Roberta „Najśw. Panna w St. Testamencie” zasługuje na obszerniejsze omówienie. Podam przeto najpierw streszczenie artykułu, a następnie rzucę kilka uwag w związku z nim.

Autor chce odpowiedzieć na pytanie, co ścisła naukowa egzegeza katolicka znajduje w Starym Testamencie na temat Matki Najśw. Dlatego po kolei zajmuje się trzema kwestiami: 1) Czy należy wyeliminować jakieś teksty, które fałszywie stosuje się do Matki Najśw.? 2) Jakie są teksty zawierające Jej symbole i figury? 3) Czy są o niej proroctwa w znaczeniu dosłownym?

Na pierwsze pytanie odpowiadając, autor udowadnia konieczność eliminacji Jer 31, 22: „Białogłowa ogarnie męża”. Prorok przez białogłową rozumie tu naród izraelski, który ustawicznie Bogu się sprzeciwiał, jak niewierna żona, ale zapowiada całkowitą zmianę na lepsze w przyszłości dzięki łasce Bożej, gdy z ufnością i miłością obejmie swego małżonka, Boga, w swoje ramiona. Oczywiście, stosowanie tego tekstu do Matki Najśw. jest całkowitym wypaczeniem myśli autora natchnionego.

Przystępując do drugiej kwestii, dzieli autor teksty o wartości symbolicznej na sześć grup:

1) Świat fizyczny dostarcza obrazów i symbolów N.M.P. Niebo i gwiazdy: Ps. 8, 4; 18, 2. Gwiazda poranna: Ekli. 50, 6. Zorza: Pieśń 6, 9. Tęcza, symbol pokoju: Rodz. 9, 12—17; Ekli. 43, 12 n. Obłok, zapowiadający deszcz: 3 Król. 18, 41—45; Iz. 45, 8. Ziemia płodna: Powt. 8, 7; 33, 28; Ps. 84, 13. Góra: Iz. 2, 2 n.

2) Zdarzenia historyczne. Raj: Rodz. 2, 8 n. Arka Noego: Rodz. 6, 18; 9, 1, 18 n. Drabina Jakubowa, łącząca niebo z ziemią: Rodz. 28, 12. Krzak gorejący, symbol dziewiczego macierzyństwa: Wyjść. 3, 2. Runo Gedeona: Sęd. 6, 36—40. Ten ostatni obraz symbolizuje Niepok. Poczęcie.

3) Urządzenia liturgiczne. Jerozolima, miasto święte, wybrane, ukochane od Boga, matka narodów; Ps. 86. Miasto zbudowane przez Boga i otoczone Jego specjalną opieką. Ps. 126. Umocnione przez Boga w szczęściu i pokoju: Ps. 147. Miasto nienaruszone przez wrogów: Ps. 45. Jerozolima jako mieszkanie Boga: Powt. 12, 5. Arka przymierza pokryta złotem: 3 Król. 6, 19—21 i zawierająca Dekalog: Powt. 10, 5; 3 Król. 8, 9. Ubłagalnia



złota jako symbol objawień Bożych i odpuszczenia grzechów: Wyjść. 25, 17 n.; Kapł. 16, 14. Różdżka Aarona: Liczb. 17. Urna złota zawierająca mannę: Wyjść. 16, 33 n. Żyd. 9, 4. Ołtarz kadzenia: Wyjść. 30, 1—10. Stół z chlebami pokładnymi: Wyjść. 25, 23—30; Kapł. 24, 5—9. Świecznik siedmioramienny: Wyjść. 25, 31—39; 37, 17—24. Brama zamknięta w wizji Ezechiela 44, 1 n.

4) Niewiasty St. Testamentu. Ewa, matka wszystkich żyjących: Sara, obdarzona płodnością wbrew nadziei: Maria, siostra Mojżesza, śpiewająca kantyk po ocaleniu: Debora, pobudzająca i prowadząca naród do zwycięstwa; Judyt bohaterska i Estera odważna.

5) Uosobienia przenośne. Mądrość Boża opiewana w Przyp. 1—9 i Ekl. 24.

6) Całą księgę Pieśni nad Pieśniami da się zastosować do Najśw. Panny. Treścią tej księgi jest miłość litościwego Boga wobec duszy ludzkiej, tak często niewiernej Jego łasce. Z samej treści wynika, że nie można w znaczeniu dosłownym albo typicznym tłumaczyć jej o Matce Najśw. Można jedynie przystosować do Niej teksty, abstrahując od idei centralnej księgi. To samo należy powiedzieć o Ps. 44, w którym oblubienica przedstawia naród niewierny wchodzący w związek ścisły z Mesjaszem.

Pozostaje jeszcze do rozstrzygnięcia kwestia, czy są proroctwa maryjne dosłowne. Odpowiedź jest twierdząca. Mamy dwa proroctwa wprost mówiące o Najśw. Pannie. Pierwsze czytamy u Izajasza 7, 14: „O to panna (al ma) pocznie i porodzi syna i nada mu imię Emanuel“ Jest to proroctwo mesjańskie, które wyraźnie wspomina o Matce Mesjasza. Wyraz *al ma* w biblii oznacza młodą dziewczynę dojrzałą i niezamężną; sam w sobie nie podkreśla dziewictwa, ale je zwykle suponuje. Jeśli prorok nie wybrał innego słowa, mianowicie *betula* — „dziewica“, to dlatego, że to ostatnie wyklucza pojęcie rodzenia. Użył przeto wyrazu dość elastycznego, by oznaczyć dziewicę, a nie wykluczać macierzyństwa. Prorok nie wspomina o ojcu Mesjasza, któremu przysługiwało wyłączne prawo nadawania imienia dziecku. Matka-Dziewica sama nada mu imię „Bóg z nami“ Proroctwo jest przeto wyraźnie maryjne i objawia jeden z największych przywilejów: Dziewiczę poczęcie i porozdzenie Zbawiciela.

Echem proroctwa poprzedniego jest zapowiedź Micheasza 5, 2—3 a:

„A ty Betleem Efrata,  
Zbyt małe, by cię liczyć między rodami Judy<sup>1)</sup>  
Oto z ciebie mi wynijdzie  
Który będzie panującym w Izraelu.  
Wyjście jego od dawna,  
Od dni wieczności.  
Przeto da ich aż do czasu,  
W którym rodząca porodzi“ .

<sup>1)</sup> Tekst nie całkiem jasny. Można albo tak tłumaczyć albo tradycyjnie: „tyś najmniejsze spośród rodów judzkich“.

Według tego proroctwa narodzenie Mesjasza będzie znakiem bliskiego wybawienia, nie będzie przeto zwyczajne, lecz związane z Bożą ingerencją, jak można wnioskować z aluzji do proroctwa Izajasza przez ostatnie słowa o „rodzącej“.

A jak się sprawa przedstawia z Protoewangelią (Rodz. 3, 15):

„Nieprzyjaźń kładę między tobą a niewiastą,  
i między potomstwem twoim a jej potomstwem;  
ono zetrze tobie głowę, a ty zranisz mu piętę“.

Odrzuca autor zdanie tych teologów, którzy przyjmują tekst ten jako dosłowne proroctwo maryjne, albowiem już gramatycznie określając niewiastę przedimkiem czyli rodzajnikiem tekst sam wyraźnie wskazuje na Ewę i tylko Ewę. Jeżeli przeto mamy przed sobą proroctwo maryjne, to tylko na mocy znaczenia typicznego. Jak Ewa była matką wszystkich żyjących według natury, tak Maria będzie w świecie łaski matką tych wszystkich, których Syn Jej uzdrowi. Wszyscy sprawiedliwi zarówno przed jak po przybyciu Chrystusa należą do rodu niewiasty, a niewiastą tą jest Maria. Paralelizm ten ma podstawę u św. Pawła: Rzym. 5, 14; 1 Kor. 15, 22, 45; był stosowany przez Ojców Kościoła i utrzymuje się wśród pisarzy kościelnych. Inne rozwiązanie np. przez sens pełniejszy autor z góry przekreśla, uważając je jeszcze za niedojrzałe wskutek płynności pojęć.

Stanowisko zajęte przez autora wobec Protoewangelii nie zadowala. Na szczęście mamy w Polsce gruntownie i wyczerpująco opracowane to zagadnienie w publikacji Ks. Stysia T. J. Do niej i do artykułu wyżej wydrukowanego odsyłam czytelników. Niektóre momenty jednak i tu osobno podkreślę.

Znaczenie typiczne jakiegoś tekstu Pisma św. nie da się wykryć z samej analizy tekstu, lecz ze szczególniejszego objawienia Bożego. Dlatego jest rzeczą konieczną wykazać ze źródeł objawienia, że Bóg zapewne objawił, nie tylko ogólnie, iż Ewa jest typem Marii, lecz również że to, co w Rodz. 3, 15 jest powiedziane o niewieście-Ewie, w sposób typiczny odnosi się do Matki Najśw. Na udowodnienie tego można przytoczyć następujące argumenty: 1) Zastosowanie liturgiczne. — Jednak liturgia zadowala się bardzo często aluzjami lub znaczeniem przystosowanym. 2) Lekcję Wulgaty w w. 15 b „ipsa“ zamiast „ipsu m“ jako świadectwo wiary Kościoła w znaczenie maryjne tego wiersza. — Lecz dokładne zbadanie tekstów Ojców prowadzi do wniosku odmiennego. Wszyscy ci Ojcowie, którzy w Rodz. 3, 15 czytają „ipsa“, powinni tę część wiersza tłumaczyć w znaczeniu maryjnym. Tymczasem fakty temu przeczą, gdyż prawie wszyscy odnośni Ojcowie, nie oglądając się na rodzaj żeński zaimka, tłumaczą w. 15 b alegorycznie albo też rozumieją go o Ewie. Lekcja więc „ipsa“ ani nie dała okazji do interpretacji maryjnej, ani nie jest świadectwem wiary Kościoła, lecz prawdopodobnie zmianą wprowadzoną do Wulgaty przez późniejszego kopistę. 3) Wyrażenia bulli Piusa IX „Ineffabilis Deus“ o Rodz. 3, 15 („designatam Virginem“). — Papież jednak nie czyni żadnej różnicy co do rodzaju sensu biblijnego i mówi ogólnie o Chrystusie i Jego Matce.

Najpoważniejszy jest dowód czwarty z nauki Ojców. Rzeczywiście Ewa uważana jest za typ Marii i pod tym względem da się wykazać zgodę i jedno-

myślność ogółu Ojców przynajmniej moralnie powszechną. Lecz co się tyczy interpretacji maryjnej Rodz. 3, 15, trzeba zbadać, czy jest taka jednorodność a następnie, czy ma zastosowanie sens typiczny. Odpowiedzi na pierwsze pytania podjął się ks. Drewniak<sup>2)</sup>. Dokonał on z wielką pilnością i dokładnością przeglądu wszystkich tekstów Ojców, wspominających w jakikolwiek sposób Rodz. 3, 15 lub robiących przynajmniej aluzję do tego wiersza, na przestrzeni pierwszych sześciu wieków. W rezultacie dowiadujemy się, że więcej niż połowa Ojców nie zna interpretacji maryjnej tego tekstu, lecz tylko dosłownie naturalistyczną lub ogólnie moralną. Z tych zaś Ojców, którzy znają tłumaczenie maryjne tekstu, większość robi zastosowanie do dziewiczego poczęcia i narodzenia Chrystusa; w dwu tylko wypadkach, i to dość późnych, zastosowano do Marii słowa o nieprzyjaźni z wężem; drugą część wiersza z lekcją „i p s a” jeden tylko Prudencjusz stosuje do Matki Najśw., następcę miał dopiero za sześć wieków w Fulbercie z Chartres (XI wiek). Ożywiona dyskusja na temat książki Drewniaka nie tylko nie obaliła jego zasadniczej tezy, ale ją jeszcze silniej potwierdziła z pewnymi poprawkami nieistotnymi. Możemy więc uważać za rzecz naukowo udowodnioną, że więcej niż połowa Ojców nie podaje tłumaczenia maryjnego tekstu Genezy, a więc nie ma mowy o ich jednorodności. Wobec takiego stanu rzeczy nie potrzeba już badać poglądów Ojców, czy utrzymują typiczną interpretację maryjną Rodz. 3, 15.

W rzeczywistości jednak żaden z Ojców nie przedstawił tłumaczenia typicznego omawianego tekstu. Ewa jest wprawdzie u Ojców typem Marii, ale ten typizm ani nie ma swego źródła w interpretacji maryjnej Rodz. 3, 15, ani nie jest uwzględniany w tłumaczeniu tego wiersza.

Ponieważ żaden z czterech dowodów za sensem typicznym tekstu nie wytrzymuje krytyki, dlatego należy stanowczo zrezygnować z doszukiwania się w nim takiego znaczenia. Argumenty przytoczone przez Roberta ze św. Pawła i Ojców udowadniają tylko tyle, że Ewa wogóle jest typem Marii, ale nie, że tekst Protoewangelii można tłumaczyć typicznie o Marii.

O ile rozwiązanie problemu w sensie typicznym przez Roberta jest całkowicie chybione, o tyle ma on całkowitą słuszność w obronie Ewy jako tej niewiasty, którą ma hagiograf na myśli. „Czy zatem tekstu Genezy nie można rozumieć o Marii? — pyta się ks. Styś — skoro niewiastą w Rodz. 3, 15 w sensie dosłownym jest Ewa, a dla sensu typicznego brak podstaw teologicznych? Pozostaje jednak jeszcze jedna możliwość: „Niewiastą” Rodz. 3, 15 jest w linii sensu dosłownego zarówno Ewa jak i Maria.

Treścią Rodz. 3, 15 a jest ogłoszenie nieprzyjaźni ustanowionej przez Boga między niewiastą a wężem, jak również między ich potomstwem. Niewiastą na mocy kontekstu jest Ewa. Ale w Ewie ta nieprzyjaźń nie urzeczywistniła się w całej pełni. Natomiast pełna realizacja nieprzyjaźni z szatanem dokonała się w innej niewieście, która była Matką pogromcy szatana, Chrystusa. Jak Chrystus, działający w imieniu całego rodzaju ludzkiego, zawarł w sobie w sposób reprezentatywny pojęcie „potomstwa niewiasty” i walkę

<sup>2)</sup> Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit, Breslau 1934 r.

tego potomstwa z szatanem doprowadził do zwycięskiego końca, podobnie Matka Chrystusowa odnowiła w sobie, dopełniła i doprowadziła do doskonałości pojęcie niewiasty wrogiej szatanowi, tak iż w niej dopiero sens dosłowny takiej niewiasty wrogiej szatanowi osiągnął swój szczytowy punkt i pełne urzeczywistnienie.

Czy Duch św. chciał rzeczywiście wyrazić w Rodz. 3, 15 ten sens pełniejszy w zastosowaniu do Marii? Twierdzącą odpowiedź wykażą następujące argumenty z kontekstu i świadectw zewnętrznych. Co do pierwszego, to w. 15 b mówi o zwycięstwie potomstwa niewiasty nad szatanem. Potomstwo niewiasty ma znaczenie tylko zbiorowe jako cały ród ludzki; ale w tym zbiorowo wziętym „potomstwie niewiasty” Chrystus jest szczególnie uwzględniony jako ten, który w imieniu całego rodu ludzkiego pokona szatana (sposób reprezentatywny).

Skoro zaś wyrażenie „potomstwo niewiasty” odnosi się do Chrystusa, jako do jednostki reprezentującej cały rodzaj ludzki, wynika stąd, że mamy tutaj specjalny wypadek: wyrażenie to bowiem jest wówczas zarazem i zbiorowe i jednostkowe, ale pod różnymi względami. Jest mianowicie zbiorowe pojęciowo, gdyż oznacza zbiorowo cały rodzaj ludzki, a na drugim miejscu jest jednostkowe podmiotowo, gdyż realizuje się tylko w zbiorowości, lecz również w jednostce. Unikamy w ten sposób wielości znaczeń, a osiągamy to, co nam daje podstawę do tłumaczenia maryjnego wyrażenia „potomstwo niewiasty” i „niewiasta”. Albowiem ponieważ wyrażenie „potomstwo niewiasty” jest pojęciowo i na pierwszym miejscu podmiotowo zbiorowe, niewiastą w tym wyrażeniu jest Ewa jako prarodzicielka rodzaju ludzkiego. Ze względu na to zaś, iż realizuje się ono na drugim miejscu w jednostce, „niewiastą” jest również matka tej jednostki, a tą jest Maria.

Warto tu przypomnieć, że z e r a' = „potomstwo” jednostkowe zachodzi w Starym Testamencie w zastosowaniu tylko do bezpośredniego potomka. Skoro zatem wyrażenie to, jakkolwiek pojęciowo zbiorowe, realizuje się reprezentatywnie w jednostce i w następstwie tego również do niej się stosuje, wymieniony w nim przodek tej jednostki winien być przodkiem bezpośrednim.

„To, cośmy dotychczas powiedzieli — ciągnie dalej wspomniany autor — dotyczy wprost tylko wyrażenia „potomstwo niewiasty” w w. 15 b. Jego sens chrystologiczny i — co za tym idzie — maryjny ma za podstawę zwycięstwo „potomstwa niewiasty” nad szatanem. W. 15 a nie mówi o zwycięstwie, lecz tylko o nieprzyjaźni. Ponieważ jednak obie części wiersza stanowią jedną całość i uzupełniają się wzajemnie, „potomstwo niewiasty” w w. 15 a ma to samo znaczenie, co w w. 15 b, a więc Chrysto-maryjne zbudowane na zwykłym znaczeniu o Ewie i rodzaju ludzkim. Wymaga tego zresztą również logika, gdyż kto odnosi zwycięstwo nad wspólnym wrogiem, zwłaszcza takim, jakim jest szatan, ten nie tylko uczestniczy we wspólnej nieprzyjaźni, lecz doprowadza ją do ostatecznego kresu. Znaczenie maryjne zaś idzie w ślad za chrystologicznym”.

Ze świadectw zewnętrznych wchodzi w grę nauka Ojców i teologów jako wyraz przekonania Kościoła. Chociaż bowiem nie ma jednomyslności u Ojców w tłumaczeniu maryjnym Rodz. 3, 15, to jednak tekst ten od najwcześ-

śniejszych wieków (św. Ireneusz, a może też św. Justyn) był uwzględniany w teologii maryjnej. W obecnych zaś czasach panuje zasadnicza zgodność teologów (dogmatystów i egzegetów) katolickich w przyjmowaniu maryjnego tłumaczenia Protoewangelii. W ten sposób dzisiejsze nauczanie Kościoła, którego echem jest teologia, dostarcza wybitnego potwierdzenia sensu maryjnego Rodz. 3, 15 opartego na kontekście.

Rozwiązanie problemu tu przedstawione idzie po linii sensu biblijnego dosłownego t. zw. pełniejszego. Robert zagadnienie sensu pełniejszego uważa za niedojrzałe, nieustalone w teologii. Ale niesłusznie. W najnowszym podręczniku teologicznym hiszpańskim Nicolau<sup>3)</sup> poświęca trzy numery na omówienie sensu pełniejszego, a trzeba zaznaczyć, że jest to dzieło reprezentatywne teologów hiszpańskich, należące do słynnego wydawnictwa „Biblioteca de Autores Cristianos” jako pozycja 61.

Według Nicolau trzeba nazwać „pełniejszym” ów sens Pisma św., który zamierzał Bóg wyrazić słowami natchnionego pisarza, ale który był obfitszy (uberior) od myśli zrozumianej i wyrażonej przez tego ostatniego. Nie jest sens rozbieżny albo całkiem odmienny od tego, o którym myślał hagiograf. Jako przykład na zastosowanie sensu pełniejszego przytacza Nicolau prorocтва mesjańskie, naukę o mądrości w Przyp., Ekl., Mądr. Istnienie takiego sensu w Piśmie św. nikomu nie powinno wydawać się czymś dziwnym, ponieważ i w czysto ludzkich stosunkach ma on zastosowanie jak np. niektóre formuły katechizmu inaczej rozumie teolog a inaczej niewykształcony, chociaż nie ma rozbieżności sensu. Można poznać znaczenie pełniejsze biblijne albo z innych tekstów Pisma św. albo z tradycji.

Przyjęcie sensu pełniejszego nie jest nowością, gdyż już Ojcowie Kościoła naukę o nim wykształcili, a Leon XIII w Enc. „Providentissimus” o niej zda się wspominać:<sup>4)</sup> „Eorum enim (sacrorum Librorum) verbis, auctore Spiritu Sancto, res multae subiiciuntur, quae humanae vim aciemque rationis longissime vincunt, divina scilicet mysteria et quae cum illis continentur alia multa... idque nonnumquam ampliore quadam et reconditiore sententia, quam exprimere littera et hermeneuticae leges iudicare videantur”.

Można więc nad skrupułem Roberta co do sensu pełniejszego przejść spokojnie do porządku dziennego, jeżeli tylko jasno się go określi i wykaże jego istnienie w danym tekście ze źródeł objawienia.

<sup>3)</sup> Nicolau S. J. et Salaverri S. J., *Sacrae Theologiae Summa*, Vol. I: *Introductio in Theologiam. De revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De S. Scriptura*, Madryt 1950. — *Sensus plenior* n. 218—220, Autor powołuje się na Pescha i na P. De Ambrioggi, Por. również Fernández w *Instít. Bibl.*

<sup>4)</sup> „Wiele rzeczy bowiem w ich (t. j. ksiąg natchnionych) słowach się mieści pod natchnieniem Ducha św., które niepomiernie przewyższają bystrość ludzkiego rozumu, mianowicie boże tajemnice i wiele im pokrewnych innych a dzieje się to niekiedy przez wypowiedź głębszą i bardziej tajemniczą, aniżeli może to wyrazić litera lub wskazać potrafią zasady hermeneutyczne”.

W konkluzji musimy przeto zaliczyć również Protoewangelię do proroctw maryjnych dosłownych, chociaż tylko w znaczeniu pełniejszym. Posiadamy więc w Starym Testamencie trzy proroctwa maryjne ściśle oraz sześć grup tekstów odnoszących się do N. Marii P. bądź to typicznie, bądź symbolicznie, bądź tylko przez zastosowanie liturgiczne pod kierownictwem Kościoła rządzonego Duchem Świętym.

Kraków

Ks. EDWARD HARATYM T. J.

**POLSKA BIBLIOGRAFIA MARIOLOGICZNA OKRESU POWOJENNEGO  
KSIĄŻKI I ARTYKUŁY:**

- Ks. Andrzejewski Leon dr, Wszecpośrednictwo N. M. P. w nauce współczesnych teologów Aten. Kapł. 46 (1947), str. 151—141.
- Archita Jan, O chrześcijańską kulturę życia. Rozważania różańcowe, Niepokalanów (Wyd. Mil. Niep.) 1948, str. 128.
- O. Bernard od Matki B., karm. bosy, Bez zmazy, Kraków (Wyd. Karm. Bosych) 1948, str. 156.
- Bochnak Adam, Cudowny obraz Matki Boskiej w kościele OO. Jezuitów w Nowym Sączu, Przegląd Powsz. 229 (1950), str. 101—106.
- Ks. Bogdan Franc. P. S. M. dr, Zdrowaś Mario, Oltarzew (Wyd. KsKs. Pałot.) 1947, str. 109.
- Ks. Bulanda Edw. T. J., Kult bogini-matki w kulturach prehistorii i etnologii a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie, Lublin (Tow. Nauk KUL) 1947, str. 25.
- Ks. Czarnik Franc. M. S., U stóp Matki Płaczącej. Rozważania na tle zjawienia się Matki Bożej na Górze Salet., Rzeszów (Wyd. KsKs. Saletynów) 1948, str. 225.
- Ks. Dąbrowski Eug. dr, Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle Pisma świętego, Aten. Kapł. 46 (1947), str. 417—426.
- Ks. Dorda Jan T. J., Szkice przemówień o Matce Bożej, Kraków (Wyd. Ap. Modl.) 1946, str. 153.
- O. Emil. Karmelita bosy, Ku definicji dogmatu Wniebowzięcia Najśw. Marii Panny, Głos Karmelu XVI (1947), nr VI str. 20—25, nr VII—VIII str. 25—27, nr IX str. 15—19.
- Pośredniczka Łask, Głos Karm. XVIII (1949), nr V str. 1—5.
- Wyżyny życia wewnętrznego N. M. P., Głos Karm. XIX (1950), nr XI str. 5—11.
- Dogmat Wniebowzięcia N. M. P., Głos Karm. XIX (1950), nr XII str. 1—8.
- Ks. Finke Marian dr, Przez Serce Marii do Najśw. Serca Jezusa, (Instytut Wyd. „Kultura“) Poznań 1947, str. 84.
- Ks. Florowski Eug. dr, Święto Wniebowzięcia N. M. P. a sprawa dogmatu mariologicznego, Ruch bibl. i lit. 1 (1948), str. 229—235.
- Jodelka Tomasz, Polska poezja maryjna, antologia, Niepokalanów (Wyd. Centrali Mil. Niep.) 1949, str. XXV+389.
- O. Kaczewski Teodor redempt., Mariologia św. Ludwika Grignion de Montfort, Homo Dei 16 (1947), str. 354—358.
- Karmelita bosy, Współcierpienie i Współodkupienie Marii, Głos Karm. XV (1946), nr IV str. 1—10.

- Wszechpośredniczka Łask, Głos Karmelu XV (1946), nr V str. 1—6.
- Maria ozdoba Karmelu, Głos Karmelu XV (1946), nr VII str. 2—9.
- Fatima, Głos Karmelu XV (1946), nr VII str. 26—40.
- Cała Polska do Serca Marii, Głos Karmelu XV (1946), nr VIII str. 4—10.
- Ks. Klawek Aleksy dr, Etymologia imienia Maria, Polonia Sacra 1 (1948), str. 174—184.
- O. Kostecki Rom. Z. K., Poświęcenie Niepokalanemu Sercu Marii, Głos Karm. XV (1946), nr I—II str. 17—22 i 31—35.
  - Świętość Najśw. Marii Panny, Kielce (Verbum) 1947, str. 45.
  - Modlitwa różańcowa, Kielce (Verbum) 1948, str. 115.
  - Znaczenie objawień w Fatima, Bibl. Carm. t. XXIV, Kraków 1947, s. 113.
- Ks. Kowalski Kaz. J. bp, Regina Cleri, Potulice—Poznań (Wyd. Semin. Zagr.) 1947, str. 136.
  - Najśw. Maryja Panna, Poznań (Wyd. „Kultu Katol.”) 1947, str. 104.
  - Kapłan a Maryja, Homo Dei 16 (1947), str. 129—137.
- Ks. Kowalski Seweryn dr. „Mulier amicta sole” (XII rozdz. Obj. św. Jana) jako świadectwo na Wniebowzięcie, Aten. Kapł. 51 (1949), str. 209—223, 305—311 i 401—423.
- O. Koźbial Izydor H. franc., Modlitwa błagań, Niepokalanów (Wyd. Mil. Niep.) 1948, str. 224.
- O. Krupa Ludw. A., bernaryn, Wniebowzięcie Najśw. Marii P. jako prawda objawiona w nauce Ojców greckich w Rocznikach Teol.-Kanon, Lublin 1949, str. 111—131.
- O. Krupa Ludw. A., bernaryn, Kult Serca Marii — studium dogmatyczne, Lublin (Tow. Nauk. KUL) 1948, str. 195.
- Księża Tow. Jez., Kazania o Niepok. Sercu Maryi, Warszawa (Wyd. Tow. Jez.) 1946, str. 154.
- Księża Tow. Jez., Serce Matki Bożej. Czytania majowe. Kraków 1947, str. 171.
- O. Maria Dominiak Newmann O. S. P.:
  - Kult Matki B. w Kościele katol., Głos Karm. XIX (1950), nr IV s. 24—29.
  - Poszczególne rodzaje kultu N. M. P. nr V s. 21—26.
  - Kult wzywania i naśladowania N. M. P. nr VI s. 16—22.
  - Kult oddania się na służbę N. M. P. nr VII—VIII s. 18—27.
  - Korzyści płynące z kultu Matki B. nr IX s. 14—23.
  - Konieczność kultu maryjnego nr X s. 10—16.
- S. Maria Renata niepok., Najśw. Maria Panna z Lourdes w tekstach liturgicznych, Głos Karmelu XVIII (1949), nr II str. 13—19.
- Ks. Młodecki Seb. Z. K., Przez Maryję do Chrystusa, Opole (Wyd. Św. Krzyża) 1948, str. 203.
- Ks. Orzeł Ludwik, Niepokalana a kapłan, Homo Dei 17 (1948), str. 676—685.
- Ks. Pachucki Józef T. J., Nabożeństwo kapłana do Matki Najśw., Homo Dei 17 (1948), str. 261—271.
- Ks. Patrzyk Jan, Kazania o Matce Bożej, Jasło (Wyd. OO. Franc.) 1947, s. 169.
- Ks. Pawłowski Antoni dr, Wniebowzięcie Bogarodzicy jako przedmiot projektowanej definicji dogmatycznej, Aten. Kapł. 46 (1947), str. 209—220.
  - Wniebowzięcie Bogarodzicy na tle proponowanych co do definicji rozwiązań, Aten. Kapł. 49 (1948), str. 105—122.

- De doctrina Assumptionis Deiparae definienda quaestiones selectae, *Collectanea Theologica* 21 (1949), str. 1—15.
- Integralizm kultu osobowego, *Aten. Kapł.* 50 (1949), str. 250—260.
- O. Raczyński Kajetan paulin, *Cudowny obraz Matki Boskiej na Jasnej Górze*, Częstochowa 1948, str. 104.
- Ks. Rękas Michał, *Objawienie Matki Bożej w Fatimie i chwila obecna*, Katowice (Księg. św. Jacka) 1947, str. 61.
- Ks. Rostworowski Jan T. J., *Pod Twoją obronę — 5 kazania przygotowujące ofiarowanie parafii Matce Najśw. i Jej Niep. Sercu*, Poznań 1946, str. 152.
- Ks. Rostworowski Jan T. J., *Pośredniczka wszystkich łask*, *Przegląd Powsz.* 250 (1950), str. 161—169 i 218—228.
- *Dzieje dogmatu Wniebowzięcia w świadomości Kościoła*, *Przegląd Powsz.* 250 (1950), str. 281—296.
- Ks. Styś Stan. T. J., *Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego Rodz.* 3, 15 Lublin (Tow. Nauk. KUL) 1949, str. 109.
- Ks. Truchim Jan, *Zwiastowanie, Homo Dei* 19 (1950), str. 164—175.
- Ks. Tworowski Stan., *Kazania o Niep. Sercu Marii, W-wa* (Wyd. KsKs. Jezuitów) 1947, str. 154.
- *Niepokalana, Homo Dei* 15 (1946), str. 42—46.
- Votum Polskiego Tow. Teologicznego i Związku Zakładów Teolog. w Polsce uchwalone na Zjeździe w Lublinie na K. U. L. w dniach 25—26 września 1947 r.* *Aten. Kapł.* 45 (1946), str. 317—319.
- Ks. Wilczyński Kaz. T. J., *Serce Marii Matki Jezusa*, Kraków (Wyd. Ap. Modl.) 1946, str. 353.
- *Znak na niebie*, Kraków (Wyd. Ap. Modl.) 1946, wyd. II, str. 206.
- Ks. Winkowski Józef, *Regina Coeli, Głos Karmelu XIX* (1950), nr IV str. 1—6.
- Ks. Wiśniewski Stan., *Różaniec w duszpasterstwie, Homo Dei* 16 (1947), str. 326—354.
- O. Woroniecki Jacek Z. K., *Macierzyńskie Serce Marii*, Poznań (Wyd. św. Wojc.), 1946, str. 228.
- Ks. Zychliński Aleksander, *Apostolstwo Marii — apostołstwo nasze, Głos Karmelu XV* (1946), nr I—II str. 8—13.

#### TLUMACZENIA:

- Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, *O doskonałym nabożeństwie do Najśw. Marii Panny*, tłum. H. Brownsfordowa, Poznań (Księg. św. Wojc.) 1947, str. 359; wyd. II.
- Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najśw. Marii Panny*, z oryg. franc. tłumaczył Jan Rybałt, *Niepokalanów* 1948, str. 206.
- Regina cleri — Serce Marii a kapłan*, przełożył z franc. ks. Pachucki Józef T. J., Kraków (Wyd. Apost. Modl.) 1947, str. 58.
- Ks. Schrijvers Józef redempt., *Moja Matka, Niepokalanów* (Wyd. Mil. Niep.) 1947, str. 95.
- Werfel Franc., *Pieśń o Bernadecie, powieść*, przekład autoryzowany Marii Kłos, Poznań (Księg. św. Wojc.) 1948, t. I—II, str. 331 i 298.