

SŁOWA BOŻE

MODLITWA EZECHIASZA

(Izajasz 38, 1—20)

Król Ezechiasz — po hebrajsku brzmi jego imię Chizki-jahu. — moją mocą jest Jahwe — był królem Judei w latach 721—693, dbał o kult i religię i zapewnił krajowi przez dłuższy czas pokój. Doradcą jego był prorok Izajasz. Gdy w roku 708/7 ciężko zachorował, prorok mu zapowiedział wyzdrowienie i dalsze 15 lat życia.

W owych dniach był Ezechiasz śmiertelnie chory. I prorok Izajasz, syn Amosa, poszedł do niego i rzekł mu: Tak mówi PAN: Rozporządź swym domem, bo umrzesz i żyć nie będziesz. A Ezechiasz odwrócił twarz swą ku ścianie i zaczął się modlić do Jahwy: „O pamiętaj, Jahwe, żem stale z sercem tobie oddanym chodził przed tobą, żem czynił to, co jest dobre w twoich oczach“, i gorzko się rozplakał.

I usłyszał Izajasz słowo Jahwy: „Idź, powiedz Ezechiaszowi: Tak mówi Jahwe, Bóg Dawida, twego pradziada; słuchałem twojej modlitwy, widziałem twoje łzy. Otóż dodam lat piętnaście życiu twojemu i wybawię cię i to miasto z rąk króla asyryjskiego i osłoną będę temu miastu“.

I rzekł Izajasz do króla: To będzie dla ciebie znakiem od Jahwy, że Jahwe spełni to, co obiecał: „Otóż ja cofnę cię o 10 stopni, o które słońce w dół już się posunęło na stopniach (zegara) Achaza“. I słońce cofnęło się o 10 stopni, o które się na stopniach w dół posunęło¹⁾.

Pieśń króla judzkiego Ezechiasza, gdy był chory i z choroby się wyleczył: ²⁾

¹⁾ Jest to opis cudownego cofnięcia się zegara słonecznego o 10 kresek. Bliżej sposobu cofnięcia wyjaśnić nie możemy, ponieważ nie wiadomo, jak ów zegar wyglądał. Zegary słoneczne przejęli palestyńczycy z Babilonu. Literatura na temat tego wiersza obszerna, ale dotąd nie udało się kwestii definitywnie rozstrzygnąć.

²⁾ Por. Canticum Ezechiae odmawiane we wtorki ad laudes II.

I.

Rzekłem: zejść muszę
w połowie dni swoich
do bram podziemia,
pozbawion będę reszty swych lut.

Rzekłem: już Jahwy nie ujrzę
w krainie żyjących,
nie zobaczę nikogo
z ziemi mieszkańców.

Moją chatę się burzy,
już ją się składa
jak namiot pasterzy.
Jak tkacz swe płótno,
ja życie swe zwijam,
od krosien odcinam.

Od dnia do nocy
ty mnie zadręczasz,
a ja do rana wołam pomocy,
jakoby lew mi kości druzgocze...
Od dnia do nocy
ty mnie zadręczasz.

Jak u jaskółki głos mój cichutki,
jak u gołębia ochrypty.
Osłabły me oczy
od spoglądania ku górze, —
męczę się, Panie,
o pomóż mi!

II.

Cóż teraz powiem?
Odezwał się do mnie,
sam zmiany dokonał:
mam przeżyć spokojnie
wszystkie swe lata,
choć się martwiła
tak moja dusza.

*Których Pan strzeże,
ci tylko żyją,
a wśród nich w swym czasie
się końca doczeka
mojego tchnienia żywotność.*

*Wszak tyś mnie wyleczył,
mnie życiu wróciłeś,
cierpienie me oto
na zdrowieś zamienił,
boś mnie zachował
od dołu śmierci,
boś poza siebie
cisnął me grzechy.*

*Przecież podziemie ciebie nie sławi,
twojej chwały nie śpiewa śmierci kraina,
na wierność twoją nie liczą wcale
schodzący do grobu.*

*Kto żyje, kto żyje,
ten ciebie sławi,
jako ja dzisiaj,
a ojciec dzieciom
wieść przekazuje
o twojej wierności.*

*Jahwe z pomocą
zawsze przybywa,
więc w struny moje
uderzać będziemy
w przybytku Jahwy,
po wszystkie dni naszego życia!*

Tłumaczył z hebr. KS. ALEKSY KLAWEK

LAUDATE DOMINUM OMNES GENTES

(Psalm 117 — Wulgata 116).

*Chwalcie Jahwę, wszystkie ludy,
stawcie go, wszystkie narody!
Bo przepiękna twoja dobroć dla nas
a stała przyjaźń Jahwy trwa na wieki.*

1.

Psalm *laudate Dominum omnes gentes* należy do psalmów najczęściej znanych i używanych. Śpiewa się go we wszystkich I nieszpórach święt Chrystusa Pana, Apostołów, Męczenników i Wyznawców a w poniedziałki *ad laudes*. Odmawia się go także jako dziękczynienie po obiedzie, bo i Pan Jezus po ostatniej wieczerzy odmawiał go razem z innymi psalmami, tworzącymi t. zw. *Hallel* (ps. 112—117).

Psalm 117 jest typowym *hymnem* biblijnym, ułożonym prawidłowo według rytmu 3+3. Liczba hymnów w ogóle przeważa w psalterzu, a układano je dla celów liturgicznych celem wysławiania Jahwy w świątyni jerozolimskiej. Z góry syjońskiej, przy akompaniamencie trąb i harf, rozlegało się na cztery strony świata uroczyste wezwanie „Chwalcie Jahwę, wszystkie narody!” Prorok Izajasz o tej górze przepowiedział (2, 1—5), że *ku niej popłyną wszystkie ludy i przybędą wszystkie narody*, nawołując się: „*chodźcie, wstępujmy na górę Jahwy do przybytku Boga Jakuba*”. Jako uzupełnienie tych właśnie słów, szeroko znanych w Izraelu, późniejszy autor ułożył nasz hymn. Ludy pogańskie zachęcają się wzajemnie: „wstępujmy na górę Jahwy” a głos z Syjonu ich wzywa: „Chwalcie Jahwę, wszystkie narody”. Wprawdzie w psalmie nie jest wyraźnie powiedziane, że ludy obce mają przybywać do Jeruzalem, ale myśl taką należy tu wsunąć, bo według wiary owych czasów można Jahwę tylko godnie czcić w jego świątyni na Syjonie.

Psalm krótki, ale pełen majestatu, swą prostotą na nas działa. Stanowi jakoby analogię do psalmu ostatniego (150), w którym nieznanemu psalmiście wzywa niebo i ziemię, aby na wszystkich instrumentach muzycznych, wszelkimi po prostu sposobami, Boga chwalono. Ale psalm 150 ma tylko znaczenie w liturgii, natomiast psalm 116 ma także walor dogmatyczny, zawiera bowiem myśl, że wszystkie narody pogańskie powołane są do przyjęcia prawdziwej religii, a dalej, że objawienie Jahwy stanowi religię uniwersalną, która nie uznaje bogów naro-

dowych. „Uniwersalizm religijny“ — oto przewodnia myśl psalmu, który dlatego właśnie jest jakoby hasłem chrześcijańskiej akcji misyjnej odnoszącej się do wszystkich narodów po wszystkie czasy. Myśl ta dla nas zrozumiała, bośmy wychowani w duchu ewangelii, ale ile to walk i pouczeń było trzeba przeprowadzić, zanim ogół ją zrozumiał! Idea znana była od dawien dawna, Izajasz ją przejął najprawdopodobniej od dawniejszych pokoleń, lecz nawet duchy wielkie jej nie pojmowały w całej pełni. Apostołowie z pewnym zdziwieniem słuchają odnośnych słów Chrystusowych, wahają się, a dopiero Apostoł Narodów, św. Paweł, wywalczył dogmatowi o powołaniu pogan do przyjęcia ewangelii pełne prawa. On też cytuje psalm 116 w liście do Rzymian 15, 11 jako dowód, wzięty z Objawienia Starego Zakonu, że poganie mają w Królestwie Bożym te same prawa, co żydzi¹⁾, on to sprzeciwił się ciasnemu nacjonalizmowi i uzasadnił dokładnie podstawy internacjonalizmu chrześcijańskiego. A jego poglądy tak się wysunęły na pierwszy plan, że Kościół rychło przyjął przydomek: *K a t o l i c k i t. j.* uniwersalny, i w naszym Credo wyznajemy — prawdopodobnie od IV wieku — *sanctam Ecclesiam catholicam*, podkreślając tym sposobem, że katolicyzm czyli uniwersalność jest najwybitniejszą cechą Kościoła.

Dlatego też psalm 116 stanowi piękne przejście z Starego do Nowego Zakonu. Jest w nim uniwersalizm wybitnie zaznaczony, ale jednak nie w tej formie, w jakim go spotykamy w księgach Nowego Testamentu, bo nie trudno zauważyć zabarwienie partykularystyczne w drugiej części psalmu. W duszy autora, nie dziwnego, walczy jeszcze nacjonalizm z internacjonalizmem, nie może uwierzyć, że stanowisko wyjątkowe Izraela trwa tylko do czasu. Z dumą myśli jeszcze o szczególnym posłannictwie swego narodu i dlatego wzywa pogan, by Jahwę za to chwalili, że tyle łaskowości okazał narodowi swojemu, że się nim opiekuje przez wieki. Dziwna to logika, ale zrozumiała na tle rozterki ducha, jaką przeżywa autor, nie mogący pojąć, że ustanie kiedyś różnica między żydem a poganinem, że nowe Objawienie przemówi do człowieka jako takiego.

Autor psalmu jest nieznany. Prawdopodobnie ułożono psalm po powrocie z Babilonu. Przemawia za tym użycie dwóch wyrazów ara-

¹⁾ Odnośny ustęp brzmi: „Poganie wielbią Boga za miłosierdzie, jako jest napisane: ...

Chwalcie, wszystkie ludy pogańskie, Pana,
a niech go sławią wszystkie narody...”

mejskich: *'ummah* = lud i *szabach* = słać, a jak wiadomo, dopiero w czasie niewoli babilońskiej i po powrocie z niej zaczyna się arameizacja języka hebrajskiego. Także kontekst przemawia za późniejszą epoką, t. j. za wiekiem VI czy V przed Chrystusem. Albowiem psalmista anonimowy wspomina o „przepotęźnej dobroci“ Bożej, co jest niewątpliwie aluzją do uwolnienia narodu spod jarzma babilońskiego. Równocześnie, mając ten jasny dowód „potęźnej“ opieki ze strony Jahwy, autor odczuwa w sobie silną wiarę i niezłomną nadzieję, że Jahwe ludowi wiernym pozostanie, i daje temu wyraz w drugiej części drugiego wiersza: *et fidelitas Domini manet in aeternum*. Jakaż duma, jakaż pewność siebie tutaj przemawia! Autor nosi w sobie wiarę tak silną, jakiej żąda Nowy Zakon, wiarę, która potrafi góry przenosić, która się nie liczy z niemożliwościami faktycznymi, a to chlubnie świadczy o głębi religijnej jego duszy.

2.

Nie łatwą to rzeczą oddać ściśle myśli psalmu w przekładach na języki współczesne. Ani łacińskie *laudate* ani polskie „chwalcie“ nie oddaje dokładnie hebrajskiego *halelu*, bo *hálal* ma raczej sens konkretny a nie abstrakcyjny, oznacza: głośno wołać, krzyżeć na cześć Boga czy króla, pieśni śpiewać ku czyjejsz czi. Dalej wzywa psalmista wszystkie „ludy“ — *omnes gentes* — by Jahwie cześć oddawały, ale powinniśmy o tym pamiętać, że *gojim* = *gentes* jest wyrazem oznaczającym ludy pogańskie, i dlatego wolno i trzeba wiersz ten parafrazować: chwalcie Jahwę, wszystkie ludy pogańskie.

Drugi wiersz jest więcej skomplikowany. Psalterz łaciński ma: *quoniam confirmata est super nos misericordia eius*. Łacińskie *confirmari* (strona bierna) ma tu znaczenie: „być potęźnym“ i jest dosłownym przekładem hebrajskiego *gábar*, które oznacza: być silnym, potęźnym, być zwycięzcą. Innymi słowy: dobroć Jahwy okazała się tak potęźną, że jakoby cudem Izraelitów ocaliła i do ojczyzny sprowadziła. Umyślnie wprowadzono w tłumaczenie wyraz „dobroć“ — także pokrewny mu rzeczownik „laskawość“ zupełnie odpowiada — bo tym sposobem ściślej oddajemy hebrajskie *chèsed*, mające szerszy zakres aniżeli łacińskie *miser cordia*.

Ostatni wiersz: *et veritas Domini manet in aeternum* jeszcze więcej nastrocza trudności. Ileż to razy cytuje się go, by wskazać na wiecznotrwałość prawdy ewangelicznej — niestety sens właściwy jest zupełnie

inny. Nowy psalterz zmienił słowo *veritas* na *fidelitas* = wierność, i to słusznie, bo „wierność“ więcej odpowiada słowu *'èmet*, które mamy w oryginale hebrajskim. Ale i słowo łacińskie *fidelitas* tylko w części oddaje sens właściwy wyrazu hebrajskiego. W dawnym tekście mamy *veritas* = prawda, bo tak ma Biblia grecka: *alêtheia*, nie całkiem ściśle oddając oryginał. Co więc oznacza *'èmet*? Rzeczownik ten wywodzi się od pnia *'âman* t. j. być mocnym, stałym, także nasze Amen = hebr. *'âmên* pochodzi od tego samego pierwiastka; *'èmet* wyraża więc rzecz stałą, niezmienną, a jeżeli jest mowa o *'èmet* u Boga, to oznacza jego *niezmienną, stałą postawę*, szczególnie w stosunku do ludzi, do narodu wybranego, jego zawsze niezmienną miłość opiekuńczą, ale także jego niezmiennność, wierność w dotrzymywaniu obietnic, a ten ostatni moment spowodował, że grecy przełożyli *'èmet* na *âlêtheia* = prawda, by wyrazić prawdomówność Jahwy, że prawdę mówi, gdy coś obiecuje. O. Joïon T. J., znany hebraista, zaproponował przekład: „dobroć, łaskawość“ i miał także ku temu pewne racje, bo *chêsed* i *'èmet* zachodzą w Piśmie św. bardzo często razem, tworzą jakoby synonima, i stąd można w naszym psalmie, w którym obydwie wyrazy zachodzą (*chêsed* = *miseriçordia*, *'èmet* = *veritas*, wzgl. *fidelitas*), pierwszy wyraz oddać przez „łaskę, łaskawość, miłosierdzie“ a drugi przez „dobroć“. Lecz i to nas nie zadowala. Najobszerniej zajął się wyluszczeniem pojęcia *'èmet* prof. Pederson w swej monografii: „Der Eid bei den Semiten“; wziął za punkt wyjścia znaczenie *'èmet* u beduinów arabskich i doszedł do rezultatu, że „posiadać *'èmet* oznacza: posiadać siłę i wolę, by to, co się w układzie postanowiło, w zupełności przeprowadzić“. Z tej obserwacji duńskiego semitologa możemy dużo skorzystać. Ponieważ, jak wiadomo, religia starozakonna jest w swej istocie układem czy przymierzem (= *berith*) *między Jahwą a człowiekiem*, *'èmet* w Bogu oznacza stałą gotowość i zdolność dotrzymywania we wszystkim przymierza. Słowo „wierność“ jest bardzo zbliżone do właściwego sensu omawianego rzeczownika, ale może jaśniejszy jest przekład: „stała przyjaźń (= przymierze przyjaźni) Jahwy (z ludem wybranym) trwa na wieki“²⁾.

Ile to trudności nastęrcza przekład tych 4 wierszy!

²⁾ Por. referat autora pt. Pojęcie prawdy w literaturze biblijnej, w Sprawozdaniach PAU 1949, str. 208 n. — Ks. Dąbrowski, *Studia Biblijne*, Warszawa 1951, s. 154.

3.

Im więcej poszczególne słowa psalmu zgłębiany, tym trudniej znaleźć dla nich odpowiednik w językach współczesnych. Dlatego też nie ma jednolitości wśród tłumaczy i każdy z nich chwytą się innego sposobu, by zbliżyć się jak najwięcej do oryginału.

Zestawmy przykładowo kilkanaście tłumaczeń:

1. w języku polskim:

K s. W u j e k:

Chwalcie Pana wszyscy pogani,
chwalcie go wszyscy narodowie.
Bo się umocniło nad nami miłosierdzie jego:
a prawda Pańska trwa na wieki.

B i b l i a G d a ń s k a:

Chwalcie Pana, wszystkie narody,
wysławiajcie go, wszystkie ludy.
Bo możne jest nad nami miłosierdzie jego
a prawda Pańska trwa na wieki.

K s. S y m o n:

Chwalcie Pana, wszystkie narody,
wysławiajcie go, wszystkie ludy.
Bo możne jest nad nami miłosierdzie jego,
a wierność Pańska trwa na wieki.

S t a f f:

Chwalcie Pana, wszystkie narody,
chwalcie go wszystkie ludy!
Gdyż miłosierdzie jego włada nad nami
a prawda jego trwa na wieki

A s z k e n a z y:

Wielbicie Jehowę, wszystkie narody,
sławcie Go, ludy wszystkie.
Gdyż zagórowała nad nami można łaska jego
i prawda Jehowy na wieczność.

S z e r u d a:

Chwalcie Pana, wszystkie ludy,
sławcie go, wszystkie narody.
Albowiem możne jest nad nami łaska jego
a wierność jego trwa na wieki.

K s. W ó j c i k:

Chwalcie Pana, wszystkie narody,
wysławiajcie Go, wszystkie ludy.
Bo wielkie nad nami miłosierdzie Jego
a wierność Pańska stwierdza się przez wieki.

2. W języku francuskim:

C r a m p o n :

Nations, louez toutes Yahweh;
peuples, célébrez-le tous!
Car sa bonté a prévalu sur nous,
et la fidélité de Yahweh subsiste à jamais!

S e g o n d :

Louez l'Éternel, vous toutes les nations,
célébrez-le, vous tous les peuples!
Car sa bonté pour nous est grande
et sa fidélité dure à toujours!

C a l è s :

Louez Jahvé, toutes les nations.
Rendez-lui gloire, tous les peuples
Car puissante sur nous a été sa bonté,
et la fidélité de Jahvé (dure) à jamais.

T o u r n a y :

Louez Yahvé, toutes les nations,
célébrez-le, tous les peuples!
Car puissante est sa grâce envers nous
et Yahvé fidèle à jamais!

3. W języku niemieckim:

M i l l e r :

Ihr Heidenstämme alle, lobet Jahwe,
lobt ihn, ihr Völker alle!
Denn sein Erbarmen waltet machtvoll über uns,
und Jahwes Treue währet ewig.

R i e s s l e r :

Ihr Heiden allesamt,
lobpreist den Herrn!
Ihr Völker alle, preiset ihn!
Für uns ist seine Huld ja viel zu gross;
des Herren Treue aber währet ewiglich!

P e t e r s :

Lobt Jahwe ihr Völker alle,
preist ihn, alle Nationen!
Denn machtvoll wirkte seine Liebe über uns,
und ewig währt die Treu'Jahwes.

N ö t s c h e r :

Rühmet Jahwe, alle Völker!
Preiset ihn, alle Nationen!
Denn seine Huld gegen uns ist mächtig,
und Jahwes Treue währt ewig.

Herkenne:

Lobpreiset Jahve, alle Völker,
spendet Lob ihm, alle Nationen!
Denn mächtig waltet über uns seine Huld,
und die Treue Jahves währt ewig.

Schulz:

Preiset den Herrn, alle Völker,
Lobet Ihn, alle Stämme!
Denn gross über uns ist seine Gnade
und des Herrn Treue auf immerdar.

Luter:

Lobet den Herrn, alle Heiden;
preiset ihn, alle Völker!
Denn seine Gnade und Wahrheit
waltet über uns in Ewigkeit!

4. W języku włoskim:

Sales:

Lodate tutte il Signore, o nazioni,
lodatelo tutti, o popoli
Perchè fu confermata sopra di noi la sua misericordia,
e la verità di Signore dura in eterno.

Vaccari:

Lodate tutte il Signore, o nazioni;
encomiatelo tutti, o popoli;
perchè somma è la sua bontà verso di noi,
e la fedeltà del Signore dura in eterno.

Kraków

KS. ALEKSY KLAWEK

**„DRZEWA” I „RZEKA”
W OGRODZIE EDEN W ŚWIETLE EGZEGEZY
MISTYCZNEJ HEBRAJSKIEJ**

(Gen. II—III)

W chwili obecnej można skonstatować wśród egzegetów katolickich dużą skłonność w kierunku symbolicznej, względnie alegorycznej interpretacji pierwszych rozdziałów księgi Genesis. Wyrazem tego jest praca, która niedawno się ukazała, napisana przez ks. Ch. Hauret'a,

prof. Seminarium Duchownego w Luçon, o początkach wszechświata i człowieka na podstawie Gen. I—III ¹⁾).

Co się tyczy Gen. II—III, to ks. Ch. Hauret jest zwolennikiem symbolicznej i alegorycznej interpretacji tych rozdziałów. Istnieją niemałe trudności, gdy chodzi o lokalizację ogrodu Edenu i zidentyfikowanie rzek, które z niego wypływają. Dlatego ks. Hauret mówi o tzw. „szacie historycznej” („vêtement historique”) pierwszych rozdziałów Genesis, a gdy chodzi o lokalizację ogrodu Edenu, to wysuwa określenie „geografia idealna” („géographie idéale”), którego sekretu my nie znamy, a który znać musieli współcześni Mojżesza ²⁾). Drzewa rajskie mają znaczenie symboliczne. „Drzewo żywota” symbolizować może jedynie nieśmiertelność ciała, przyrzeczoną warunkowo naszym prarodzicom (Apoc. 2, 7; 22, 19). Nie tłumaczy jednak ks. Hauret wyraźnie, jakie znaczenie ma „Drzewo poznania dobrego i złego”. Cytuje jedynie O. Vosté’go, według którego Drzewo to symbolizuje przykazanie Boże. Grzech pierworodny określa jako grzech pychy ³⁾).

Wśród Ojców Kościoła alegoryczne znaczenie ogrodu Edenu przyjmował już Origines (w. III).

Symboliczno-alegoryczna interpretacja raju, jak i znajdujących się w nim Drzew i Rzeki, znana jest bardzo dobrze egzegezie hebrajskiej, a mianowicie egzegezie mistycznej. Egzegeza ta, w swej całości, dlatego ma dla nas znaczenie, że opiera się na starożytniej tradycji hebrajskiej, której ślady odkrywamy w ostatnich księgach Starego Testamentu, w księgach Nowego Testamentu, u Filona i Józefa Flawiusza, oraz u Ojców Kościoła ⁴⁾).

I.

„Drzewo poznania dobrego i złego”. Jakie więc znaczenie symboliczno-mistyczne posiada „Drzewo poznania dobrego i złego” w świetle mistyki hebrajskiej? Zanim ten punkt rozważymy, musimy sobie wpiery uświadomić symboliczno-mistyczne znaczenie świętego Tetragramu, którego misterium opiera się na symbolice licz-

¹⁾ Ch. Hauret, *Origines de l’Univers et de l’Homme d’après la Bible (Genèse I—III)*, Luçon, 1950. Praca ta poprzedzona jest przedmową ks. prof. J. Coppens’a.

²⁾ Op. cit., str. 151—152.

³⁾ Op. cit., str. 157, 145, 155.

⁴⁾ Tradycja mistyczna hebrajska, będąc tradycją hebrajską, nie w każdym wypadku była i jest przez to samo, w stosunku do religii żydowskiej oficjalnej, tradycją ortodoksyjną.

bowej. Zrozumienie mistyki świętego Tetragramu pozwoli nam zrozumieć dalszy ciąg niniejszych rozważań.

Według mistyki hebrajskiej Bóg i Jego imiona to jedno. Albo, Bóg i Jego imię to jedno. Innymi słowami, imiona Boga, a zwłaszcza imię Jego własne, którym jest święty Tetragram, J H W H, utożsamiają się z Bogiem. Tu nie chodzi, rzecz jasna, o pusty dźwięk i o martwe litery, lecz o sens imienia Bożego. Jaki jest sens tych słów? Znaczy to, że to, co imiona Boże o Bogu orzekają i nam mówią, w Bogu przedmiotowo i rzeczywiście istnieje. Jeśli zatem cały sens mistyczny świętego Tetragramu wyraża się w liczbie „4“, (która redukuje się do liczby „3“), to znaczy to, że ta święta liczba „4“ (i „3“) w Bogu przedmiotowo i prawdziwie istnieje.

Mystyka hebrajska stawia symbolikę świętego Tetragramu w paraleli do symboliki wizji Ezechiela w rozdz. I (tzw. *Merkaba*), oraz łączy i spleta obie symboliki ściśle z sobą⁵⁾. Święty Tetragram zatem wyraża to samo misterium, co i wizja Ezechiela w rozdz. I, która stanowi razem z pierwszymi rozdziałami księgi Genesis (tzw. *Maaseh Bereshith*) najstarszy temat mistyki hebrajskiej. O mistyce wizji Ezechiela wspomina już księga Siracha 49, 8, określając ją terminem „harna cherubin“ (hebr. *Markabah*).

Cztery Cheruby w wizji Ezechiela, nazwane *Chajjôth*, jest to jeden Cherub (Ez. I, 20—22 według tekstu hebr.), jeden Cherub czteropostaciowy⁶⁾. Według mistyki hebrajskiej wyraża on misterium Człowieka, tzw. Człowieka niebieskiego, który obejmuje i zamyka w sobie trzy Istoty, symbolizowane przez trzy *Chajjôth*, a mianowicie *Arjêh*, *Szôr* i *Neszer*⁷⁾. Myśl ta bywa wypowiedziana w księdze *Zohar* niejed-

⁵⁾ Np. *Zohar* I. fol. 19a; II. fol. 260a; III. Numeri. fol. 228b; J. De Pauly, *Sepher ha-Zohar* (Le livre de la Splendeur), Paris. 1906—11. t. I. str. 117; t. IV, str. 295; t. V, str. 569. *Tiqqanê ha-Zohar*, Warszawa. 1870. fol. 5b.

⁶⁾ Ludwigi Philippson nazywa go „der viergestaltige Cherub.“ Cfr. jego dzieło: *Die Symbolik des mosaischen Heiligtums*, Ges. Abh., Bd. II, Leipzig, 1911, str. 50.

⁷⁾ Te trzy stworzenia występują w księgach Starego Testamentu. Lew wyraża pojęcie siły i wszechmocy, „szôr“ zwierzę ofiarne, zawiera w sobie ideę ekspiacji, a wreszcie ptak, z reguły gołąb, lecz także i orzeł, symbolizuje w mistyce hebrajskiej Ducha św. — W Talm. jer., *Chagiga*, II (d) Ducha św. wyobraża orzeł. — W mistyce hebrajskiej cztery „sancta animalia“, niezależnie od wizji Ezechiela, symbolizują cztery najwyższe kondygnacje aniołów (tak samo, jak w Apokalipsie św. Jana).

nokrotnie⁸). Co więcej, w „Nowym Zoharze“ jest wyraźnie mowa o wzajemnej kompenetracji świętych Istot, symbolizowanych przez Cheruby, której rezultatem jest postać Człowieka. Idea ta wyraża się w czterech obliczach, które posiada każdy z Cherubów. Tam, gdzie jest jedna z czterech świętych Istot, tam są równocześnie trzy inne. Czytamy o tym słowa następujące: „I kiedy zostaną objęte wszystkie razem, jedna (*Chajjâh*) w drugiej, powstaje z nich jedno Ciało, stanowiące misterium, zwane „Człowiekiem“⁹). Człowiek zaś na Tronie, ponad skrzydłami Cherubów, stanowi syntezę i widomą postać tego, co przedstawiają (analitycznie) Cheruby. Czytamy o tym słowa następujące: „I gdy wszystkie formy (Cheruby) zostaną złożone należycie razem na Tronie, wszystko (uwidacznia się) w jednym obrazie Człowieka, i to stanowi tajemnicę“¹⁰). Również i cztery Kręgi, pod stopami Cherubów, które przenika i zespala w jedno Duch Cherubów (Ez. I, 20), Duch św., mają to samo znaczenie symboliczne, co cztery Cheruby. Kręgi te jest to jeden Duch, zamykający w sobie trzy inne, do których Zohar Nowy odnosi trisagion Izajasza (Iz. 6, 3)¹¹). Według traktatu „Idra rabba“ Człowiek, zasiadający na Tronie w wizji Ezechiela (jest tym, na którego obraz i podobieństwo został stworzony człowiek śmiertelny. Tenże Człowiek w wizji Ezechiela, zasiadający na Tronie Majestatu, oznacza tę samą Osobistość, którą oglądał prorok Daniel w wizji nocnej (Dan. 7, 13)¹²). „Syn człowieczy“ zaś w wizji Daniela jest to Mesjasz¹³). Ezechiel sam nazywa Misterium, które oglądał, „K'bôd J'hôwâh“ (Gloria Domini), co oznacza Mesjasza¹⁴).

⁸) Np. Zo. I, fol. 18b; I, fol. 211a; II, fol. 119b, 260a; III, Lev., fol. 48a; III, Num., fol. 247b. De Pauly, t. I, 115; t. II, 444, 445; t. III, 460; t. IV, 295; t. V, 247, 585.

⁹) Zohar Chadash, Warszawa, 1870, par. „Jethro“, fol. 42b. — W'kêwân d'ihk'ilîlû kôllhû da b'dâ ithabbêd minnajhû had gûphâ kôllhû w'ihû râzâ d'ithq'rê âdâm.

¹⁰) Zohar Chadash, par. „Jethro“, fol. 45a. — W'kad innûn mithtaqq'nin kîd'qâ jâuth Fgô kors'jâ kôllhû bid'jôquâ chadâ d'âdâ w'râzâ hû.

¹¹) Zo. Chad., fol. 45a. — Koło jest symbolem nieskończoności; nie ma bowiem początku i końca. W filozofii Eleatów koło symbolizowało Boga. (Cfr. Cicero, De natura deorum, lib. I, 21).

¹²) Zohar III, Num., fol. 144a; De Pauly, t. V, str. 571.

¹³) Zohar I, fol. 145b; De Pauly, t. II, str. 172.

¹⁴) G. Fr. Reizius. „K'bôd J'hôwâh“, sive „Gloria Domini“ in Ex. 55, 18–25, Altorfii Noricorum, 1759. W tej rozprawce odznaczony wykazuje

Jak widzimy, w wizji Ezechiela wyraża się liczba „4“, która jest złożoną z „1“ (Człowiek) i „3“ (trzy święte Istoty). Święte liczby „3“ i „4“ (rozkładalna na „1“ i „3“), wyrażone tak w wizji Ezechiela jak i w świętym Tetragramie, mają przede wszystkim znaczenie symboliczno-teologiczne i to jest racją ich charakteru świętego. Liczba „3“ jest liczbą Boga, (w którym istnieją trzy „Stopnie“ — *dargîn*), liczba zaś „4“ (złożona z „1“ i „3“) jest liczbą „Człowieka niebieskiego“. Synteza liczb „3“ i „4“ jest świętą liczbą „7“.

Jaki jest sens symboliczny „Drzewa poznania dobrego i złego“ w mistyce hebrajskiej?

W mistyce hebrajskiej „Drzewo poznania dobrego i złego“ symbolizuje Boga. Myśl ta w różnej formie bywa wypowiedziana. Bardzo charakterystycznym pod tym względem jest tekst w piątym rozdziale „Księgi Tajemnicy“ (*Siphra di-š'niutha*), tłumaczący nam sens „Drzewa poznania dobrego i złego“ w sposób przenośny i symboliczny, ale jasny w świetle symboliki liczbowej, w oparciu o tekst Dan. 4, 7—9 według metody mnemotechnicznej, tzw. „asmakhta b'alma“ („prosta podpora“), stosowanej normalnie przez mistykę hebrajską. Drzewo to („Drzewo poznania dobrego i złego“) jest to Drzewo olbrzymie, rozłożyste i niebotyczne. W jego konarach gnieździ się ptactwo niebieskie, pod nim zaś gromadzą się, szukając cienia i ochłody, wszelkiego rodzaju stworzenia, posiadające moc. „Do tego Drzewa prowadzą dwie ścieżyny, siedem kolumn wznosi się dokoła i cztery światła zataczają dokoła niego kręgi“¹⁵). Dwie ścieżki, prowadzące do Drzewa, oznaczają drogę dobrego i drogę złego. Siedem kolumn (*shibh'ah samkhin*) symbolizują siedem (niższych) „Numeracji“, albo inaczej „Świąteł“ (*S'phîrôth*) Boskich. Wreszcie cztery Kręgi świetliste, poruszające się dokoła Drzewa (*ziwin mithgal'lin*), mają to samo symboliczne znaczenie, co cztery „Kręgi“ i cztery „Istoty“ w wizji Ezechiela, albo cztery litery świętego Tetragramu, które mogą redukować się do trzech. Święty Tetragram bowiem jest tetragramem ze względu na ilość liter; ze względu zaś na gatunek liter jest on trygramem (końcowa litera „H“

autor ten, że wyrażenie „Gloria Domini“, podobnie jak i „Verbum Domini“ w Starym Testamencie oznacza Mesjasza. Udział Mojżesza w Transfiguracji Chrystusa jest urzeczywistnieniem jego prośby wyrażonej w Ex. 33, 18—25. „Hadar g'ônô“ (gr. Doxa) w Iz. 2, 19 jest to Mesjasz (Zo. II, fol. 7b; De Pauly, t. III, str. 31).

¹⁵) Zohar II, fol. 178b; De Pauly, t. IV, str. 144/145.

jest tą samą, co druga). W symbolice liczbowej „Drzewa poznania dobrego i złego“ odkrywamy, jak widzimy, wyraźny system dziesiętny, podzielny na „3“ i „7“, tzw. system „Numeracji“, względnie „Światel“ Boskich, które w mistyce hebrajskiej starożytnej utożsamiają się z istotą Boga. „Drzewem poznania dobrego i złego“ zatem w mistyce hebrajskiej jest Bóg, do którego prowadzi podwójna droga, tak droga dobrego, jak i droga złego. Tak jedna, jak i druga droga stoi w koniecznym moralnym związku z Bogiem. I Bóg jest najwyższą i ostateczną Zasadą i Normą, rozstrzygającą i orzekającą, która z dwóch dróg jest dobra, a która zła; pośredniej drogi nie ma. Należy zatem powiedzieć, że „Drzewo poznania dobrego i złego“ w mistyce hebrajskiej jest to Bóg, jako najwyższa i wiekuista (cfr. Gen. II, 8. *niqqedem*) Norma i Zasada dobrego i złego, cnoty i grzechu.

W doskonałej harmonii z tą interpretacją „Drzewa poznania dobrego i złego“ znajdują się słowa księgi Zohar, według których tablice Prawa (tzn. Dekalog), jak i Prawo (*orajtha*) w ogóle, wypływają z „Drzewa poznania dobrego i złego“¹⁶). Podobnie i identyfikacja tegoż Drzewa z Prawem¹⁷).

II

„D r z e w o — Ż y w o t a“. W mistyce hebrajskiej „Drzewo Żywota“ oznacza również Boga. Jest to jednak sens niesprecyzowany, jakkolwiek jest on zasadniczy i podstawowy, i ukrywa się w każdej formie interpretacji „Drzewa — Żywota“. Lecz mistyka hebrajska zwykle sens ten precyzuje jeszcze dokładniej, a nawet bardzo dokładnie. Z reguły bowiem „Drzewo Żywota“ jest to „Sprawiedliwy“ (*çaddiqâ*), który jest „Kolumną środka“ (*ammûda d'emçâithâ*), „Fundamentem na którym świat się opiera“ (*j'sôd ôlâm*), „Żywicielem“, który żywi i utrzymuje w bycie wszelkie stworzenie, a wreszcie, jak wynika z tekstów, Mesjaszem, obiecany przez Boga.

„Święty, który niech będzie błogosławiony (tzn. Bóg), jest „Drzewem Żywota“ dla całego świata“¹⁸). „Litery Imienia Świętego J H W

¹⁶) Zohar I, fol. 26b; De Pauly, t. I, str. 167—168. — Małeńką antologię z przekładu De Pauly'ego wydał Rabbi Edm. Fleg, pod tytułem: *La Cabbale. pages classées du Zohar*, Paris, 1946 (wyd. irzecie). Można tam znaleźć niektóre z tekstów, cytowanych w niniejszej pracy.

¹⁷) Zo. III, Num., fol. 124b; De Pauly, t. V, str. 522.

¹⁸) Zo. I, fol. 102b; De Pauly, t. II, str. 15.

stanowią „Drzewo Żywota“¹⁹⁾. U stóp „Drzewa Żywota“ znajdują się cztery klucze, symbolizujące cztery litery świętego Imienia J H W H.²⁰⁾ „Olbrzymie Drzewo, z którego wypływa pożywienie dla wszystkich stworzeń, nazwane jest „Drzewem Żywota“, ponieważ jego korzenie tkwią w strumieniu, zwanym „Żywotem“²¹⁾. „„Drzewo Żywota“ jest to „Kolumna środka“²²⁾. „W chwili zmartwychwstania Święty, który niech będzie błogosławiony, spuści rosę, dzięki której wszyscy umarli powstaną z prochu (Iz. 26, 19). Rosa ta wypływa z „Drzewa Żywota“, która ta rosa nie przestaje nigdy ożywiać światła“²³⁾. „Przyjdzie dzień, w którym świat pomści się na Wężu; będzie to dzień przyjscia „Drzewa Żywota“, które uzyska dla człowieka odpuszczenie grzechów i zwiąże Węża tak, iż nie będzie miał już władzy nad potomstwem Jakuba na wieki. Świat pozostawać będzie pod panowaniem Węża aż do dnia, w którym przyjdą Niewiasta na podobieństwo Ewy i Mężczyzna na podobieństwo Adama, i zwyciężą złego Węża, jak również tego, który na nim siedzi (tzn. Sammaela)“²⁴⁾. „„Sprawiedliwy“ nazywa się „Drzewem Żywota“. „Sprawiedliwy“ stanowi „Szabat niebieski (tzn. Żywot wieczny)“²⁵⁾. „„Splendor firmamentu“ (*zohar ha-raquia*) rozłącza się na cały Ogród (Edenu), w którego środku znajduje się „Drzewo Żywota“. Błogosławieni, którzy kosztują owocu tego Drzewa, albowiem oni żyć będą wiecznie“²⁶⁾. „„Drzewo Żywota“ jest to Wino niebieskie. Dlatego to odmawia się słowa błogosławieństwa nad kielichem z winem“²⁷⁾.

Co się tyczy „Sprawiedliwego“, którego wyobraża „Drzewo Żywota“, to ma on miano „Wschód“ (Oriens)²⁸⁾. „„Sprawiedliwy“ żyje wiecznie; On żyje w dwóch światach, w świecie niebieskim i w świecie

¹⁹⁾ Zo. II, fol. 114b; De Pauly, t. III, str. 442.

²⁰⁾ Zo. II, fol. 155b; De Pauly, t. IV, str. 28.

²¹⁾ Zo. III, Lev., fol. 58a; De Pauly, t. V, str. 157.

²²⁾ Zo. I, fol. 27a; De Pauly, t. I, str. 169.

²³⁾ Zo. I, fol. 150b; De Pauly, t. II, str. 115.

²⁴⁾ Zohar I, fol. 145b; De Pauly, t. II, str. 175.

²⁵⁾ Zohar I, fol. 263b; De Pauly, t. II, str. 622.

²⁶⁾ Zohar II, fol. 2a; De Pauly, t. III, str. 5.

²⁷⁾ Zohar III, Lev., fol. 40a; De Pauly, t. V, str. 108 — „Kielich błogosławieństw“ ukrywa w sobie „Tajemnicę wiary“ (rāzā dim'hēmaūthā: Mysterium fidei) która obejmuje Północ i Południe, Wschód i Zachód“. Zohar I, fol. 250b; De Pauly, t. II, str. 585.

²⁸⁾ Zo. II, 159b; De Pauly, IV, 42.

ziemskim; dzięki niemu istnieje świat²⁹⁾. Czytamy o nim: „Szekina woła o pomoc dla swego syna, lecz nikt nie przyjdzie mu na pomoc aż do przyjścia „Kolumny środka“, która go wyswobodzi stosownie do słów: „Oto Król twój przychodzi; on jest Sprawiedliwy, i on ciebie wyswobodzi“ (Zach. 9, 9)“³⁰⁾. Ten tekst Zachariasza jest mesjański³¹⁾.

„Sprawiedliwy“ (Justus), symbolizowany przez „Drzewo Żywota“, nazwany jest, jak widzieliśmy, „Kolumną środka“. Pojęcie „Kolumna środka“ wzięte jest z symboliki Świecznika Mojżeszowego. W Świeczniku tym pień stanowi kolumnę środkową (kolumnę środka) pomiędzy trzema ramionami z prawej strony i trzema ramionami z lewej strony. Pień, będący kolumną środkową, łączy obie strony ściśle z sobą, przy czym ramiona jednej strony są tylko przedłużeniem ramion drugiej strony. Ramiona Świecznika, na których płoną światła, symbolizują w mistyce hebrajskiej „Numeracje“, wzgl. „Światła“ Boskie (Hipo-stazy). „Sprawiedliwy“, jako „Kolumna środka“, jest łącznikiem pomiędzy trzema „Światłościami“ Boskimi w niebie i trzema „Światłościami“ na ziemi. W wzajemnym przedłużeniu ramion Świecznika wyraża się idea tożsamości „Światłości“ niebieskich i „Światłości“ ziemskich. W „Sprawiedliwym“ w ten sposób zbiegają się i łączą razem niebo i ziemia.

Pozabiblijne paralele „D r z e w a Ż y w o t a“. Drzewo Żywota“, o którym mówi księga Genesis, ma swoje paralele tak w starożytnej religii egipskiej i babilońskiej, jak i w archeologii hebrajskiej. I, rzecz charakterystyczna, „Drzewo Żywota“ w tych wszystkich wypadkach zawiera w sobie świętą liczbę „7“. Babilońskie „Drzewo Żywota“ ma siedem gałązek, która to liczba, zdaniem J. Hehn'a, symbolizuje pełnię życia. Inne „Drzewo“ babilońskie posiada siedem par gałązek. Tzw. „Drzewo mistyczne“ ma siedem gałązek o siedmiu listkach, rozstawionych w krąg, a w środku jedną większą gałązkę, również o siedmiu listkach³²⁾. Podobnie i egipskie „Drzewo Żywota“ składa się z siedmiu gałązek. Gdy przypatrzymy się temu Drzewu, uderza nas w nim bardzo charakterystyczny szczegół, a mianowicie

²⁹⁾ Zo. I. 155b; De Pauly, II. 155.

³⁰⁾ Zo. III. Deut., 279b; De Pauly, VI, 54.

³¹⁾ J. J. Brierre-Narbonne, *Exégèse zoharique des prophéties messianiques*, Paris, 1958, str. 55, 121, 124, 125.

³²⁾ J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A. T.*, Leipzig, 1907, Sem. Stud., II, 5, str. 79.

para rąk ludzkich, wychodzących z pnia, które zdają się podawać pokarm³³). Co oznacza ten szczegół? Wyraża on zapewne myśl, że to „Drzewo Żywota“ symbolizuje Osobistość ludzką. Tak w wizji Ezechiela ręce ludzkie, które ukazują się spod skrzydeł Cheruba, wskazują na to, że Cherub ten symbolizuje Człowieka, a stopy Cheruba nasuwają na myśl „zwierzę ofiarne“ (holocaustum), wyrażające ideę prześlągania i ekspiacji³⁴).

Na „pieczęci Ananiasza“ widoczna jest palma siedmioramienna, która zdaniem G. Dalmana oznacza „Drzewo Żywota“. Na innej znów pieczęci hebrajskiej, z napisem „Eliszamie, synowi Gedaliasza“, znajduje się na odwrotnej stronie tron, na którym siedzi pewna Osoba, a przed tronem i poza nim widoczne są stylizowane palmy, w liczbie siedmiu, o siedmiu ramionach. Osobistość, siedząca na tronie, jest to zdaniem Dalmana Jehowa. Palmy zaś Dalman tłumaczy jako „Drzewo Żywota“. „Pieczęć Eliszamy“, jak twierdzi Dalman, pochodzi z czasów przed niewolą babilońską³⁵).

„Drzewo Żywota“ w Świeczniku Mojżeszowym. „Drzewo Żywota“, jakie odkrywamy w mitologii babilońskiej i egipskiej, oraz w archeologii hebrajskiej, rzuca jasne światło na symbolikę Świecznika Mojżeszowego. Świecznik ten nie jest niczym innym, jak symbolicznym „Drzewem Żywota“. W swej konstrukcji, jak wynika z opisu Świecznika Mojżeszowego w Ex. 25, 31—40 i 37, 17—24, Świecznik ten przedstawia stylizowane drzewo, z pniem, ramionami (gałęziami), kwiatami i owocami, wykonane ściśle według wzoru, ukazanego Mojżeszowi w specjalnym objawieniu Bożym na górze (Ex. 25, 40). To stylizowane Drzewo posiada siedem gałęzi (ramion). Tekst biblijny nie mówi nam nic szczegółowego o podstawie (korzeniach) tego Drzewa. Lecz mówi nam Tradycja hebrajska. W podstawie Memory Mojżeszowej wyraża się święta liczba „3“. Tę podstawę bowiem

³³) P. Le Cour, *A la recherche d'un monde perdu*, 2-me éd., Paris, 1931. Rysunek „Drzewo Żywota“ wzięty jest z Ph. Virey'a „*Religion de l'ancienne Egypte*“.

³⁴) Ułamkowość i niekompletność tak całości, jak i szczegółów wyraża nieuchwytność i niepojętość Tajemnicy mesjańskiej, ukazanej w wizji. Tę nieuchwytność podkreśla i akcentuje błyskawiczny ruch, z jakim obraz, oglądany przez proroka, się porusza (Ez. I, 14).

³⁵) *Palästina-jahrbuch II* (1906), str. 46. Cfr. Joh. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat*, Leipzig, 1907, str. 79.

tworzył trójnóg, wzgl. równoboczny trójkąt³⁶). Konstrukcja Świecznika Mojżeszowego więc opiera się na systemie liczbowym dziesiętnym, rozkładalnym na „3“ „7“, który jest systemem hebrajskim mistycznym. Znajduje to swe potwierdzenie w dziesięciu Świecznikach króla Salomona, zbudowanych według wzoru Świecznika Mojżeszowego (II Chron. 4, 7).

Na fakt, że Świecznik Mojżeszowy przedstawia w swej budowie stylizowane drzewo, wskazuje Rab. Sam. Raph. Hirsch. Co więcej, autor ten zestawia z Świecznikiem Mojżeszowym tekst Iz. 11, 1—2 i mówi, że Świecznik Mojżeszowy wyobraża to samo Drzewo mistyczne, o którym mówi Izajasz. Siedem światel Świecznika zaś symbolizuje siedmiorakiego Ducha Bożego³⁷). Jak stąd wynika, Świecznik Mojżeszowy symbolizuje Mesjasza, posiadającego siedmiorakiego Ducha Bożego, jako stygmat swej godności mesjańskiej.

Prawda, że Świecznik Mojżeszowy przedstawia stylizowane Drzewo mesjańskie, znajduje swe potwierdzenie w wizji Zachariasza 4, 2—7; 11—14 w świetle komentarza „*M'çûdath Dâwîd*“³⁸). W wizji tej, jak wynika już z samego zestawienia Świecznika z dwiema oliwkami, figurują trzy drzewa, a mianowicie dwie oliwki i „Drzewo Żywota“, wyrażone w konstrukcji Świecznika. Dwa drzewa oliwne stoją w jak najściślejszej łączności z Świecznikiem. One bowiem Świecznik zasilają własnym olejem i Świecznik ich olejem żyje i płonie. Te trzy Drzewa mistyczne tworzą jedną i nierozzerwalną całość. Według komentarza „*M'çûdath Dâwîd*“ budująca się świątynia Zorobabela jest obrazem i typem przyszłej Świątyni mesjańskiej. Dwa drzewa oliwne, oznaczające według tekstu Zachariasza dwóch Pomazańców, „*M'çûdath Dâwîd*“ objaśnia jako symbol Mesjasza Króla i Arcykapłana (tzn. Mesjasza w jego podwójnej godności Króla i Arcykapłana)³⁹).

³⁶) Philippon, L., Die Symbolik des mosaischen Heiligtums, Ges. Schr., Bd. II, Leipzig, 1914, str. 35. J. D. Eisenstein, Menorah, Jewish Encyclopaedia, t. Viii, str. 493.

³⁷) Rab. Sam. Raph. Hirsch, Grundlinien einer jüdischen Symbolik, Ges. Schr., Bd. III, Frankfurt a. M., 1906, str. 427 ss.

³⁸) Biblia hebrajska warszawska (z 32 komentarzami), t. 10, Warszawa, 1865.

³⁹) Warto w świetle tej interpretacji rozpatrzyć znaczenie rozdz. 11 Apokalipsy św. Jana. Dwie „Oliwki“ i tam symbolizują jedną i tę samą Osobistość. Mamy tam mistyczny opis życia, śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Chrystusa.

Swiecznik Mojżeszowy, będący stylizowanym „Drzewem Żywota“, zawiera w swej symbolice mistycznej sens prorocki-mesjanistyczny, który został objawiony Mojżeszowi, największemu z Proroków (Deut, 34, 10), w specjalnej wizji na górze (Ex. 25, 40; Act. 7, 44; Hebr. 8, 5).

Sw. Klemens Aleksandryjski przytacza tradycję, tłumaczącą symbolikę Swiecznika Mojżeszowego w sensie chrystologicznym⁴⁰).

„Drzewo Żywota“ w sensie chrystologicznym interpretuje Beda Venerabilis⁴¹).

Liczba „7“ w „D r z e w i e Ż y w o t a“. Swiecznik Mojżeszowy, będący stylizowanym „Drzewem Żywota“, ujawnia nam właściwy sens liczby „7“, jako liczby świętej. Jak już wiemy, liczba ta jest syntezą (nie sumą) liczb „3“ i „4“ („3“ i „1“), czyli liczby Boga i liczby „Człowieka niebieskiego“ (Mesjasza)⁴²). Te proporcje liczbowe wyrażają się z całą dokładnością w siedmiu ramionach Swiecznika. Wpatrując się w schemat Swiecznika Mojżeszowego i biorąc za punkt wyjścia stronę lewą, po której znajdują się trzy ramiona, otrzymujemy po stronie prawej trzy ramiona paralelne, które razem z pniem tworzą liczbę „4“, złożoną z „3“ i „1“. Te same dokładnie stosunki liczbowe otrzymujemy, biorąc przy obserwacji stronę prawą Swiecznika, jako punkt wyjścia. Ponieważ „Sprawiedliwy“ (Justus), jako „Kolumna środka“, łączy w jedną całość trzy „Światłości niebieskie“ i trzy „Światłości ziemskie“, symbolizowane przez lewe i prawe ramiona i światła Menory, liczba święta „7“, będąca syntezą wszystkich „Światel“, przysługuje jemu. On bowiem, jako „Człowiek niebieski“ (Bóg-Człowiek), obejmuje i zamyka w sobie „Światłości niebieskie“ i „Światłości ziemskie“ („Światłości niebieskie“ i „Światłości ziemskie“ w swej istocie to jedno). Liczbą świętą „Człowieka niebieskiego“ więc jest liczba „7“. Liczba święta „4“, jako złożona z „1“ i „3“, nie przestaje bynajmniej przez to samo być także liczbą świętą „Człowieka niebieskiego“, jakkolwiek z innego punktu widzenia.

Ta sama liczba „7“ jest równocześnie świętą liczbą Ducha św., który jest pośrednikiem i łącznikiem pomiędzy Bogiem (3), a „Człó-

⁴⁰) Stromata, lib. V, cop. 6; Migne, P. G. — L., 9, col. 60.

⁴¹) A. Gelin, Apocalypse, vide: Pirot-Clamer, La Sainte Bible, t. XII, Paris, 1946, ad Apoc. 2, 7.

⁴²) W religii babilońskiej liczby święte bywały symbolem bóstwa. Tak symbolem Marduka była liczba „50“ i „11“, symbolem boga Anu liczba „60“, symbolem boga Ea liczba „40“. Joh. Hehn, Siebenzahl und Sabbat. Sem. Stud., II, 5, Leipzig, 1907 str. 3.

wiekim niebieskim"; wzgl. Inkarnacją (4). On oba Mistéria najświętsze wewnątrznie przenika i zespala w jedną i nierozdzielalną całość. Dlatego święta liczba „7“ jest Jego liczbą par excellence. Jest to widoczne w Świeczniku Mojżeszowym. Światła Menory według egzegezy hebrajskiej symbolizują siedmiorakiego Ducha Bożego, tego samego, o którym mówi Izajasz w 11, 2. Tekst (hebr.) Iz. 11, 2 stoi w ścisłej paraleli do proporcji liczbowych, wyrażonych w Świeczniku Mojżeszowym. Światło środkowe i trzy pary świateł bocznych w Świeczniku odpowiadają Duchowi naczelnemu i trzem parom Duchów w tekście Izajasza. Ten sam schemat liczbowy istnieje więc tak w tekście prorockim-mesjanistycznym Izajasza, jak i w konstrukcji mistycznej-prorockiej Świecznika Mojżeszowego⁴³⁾. Rola Ducha św., jako pośrednika i łącznika między Bogiem a Inkarnacją, widoczna jest w symbolice Świecznika. Jak bowiem prawe i lewe ramiona Świecznika znajdują się w ścisłym i zależnym związku z pnem, z którego wyrastają i na którym się opierają, tak również prawe i lewe światła Świecznika znajdują się w koniecznym i zależnym związku z „Światłem środka“ (*bôçîná d'emçáithâ*), które je ożywia i podtrzymuje. W Świeczniku Mojżeszowym lampy boczne czerpią olej ze zbiornika środkowego przy pomocy kanałów⁴⁴⁾. Światła boczne zatem żyją i płoną światłością „Światła środka“. „Światło środka“ skupia wszystkie światła w sobie.

Święta liczba „7“, zawarta w konstrukcji Świecznika Mojżeszowego, ma tę właściwość, że zdolna jest ścieśnić się i zredukować do liczby „4“. I odwrotnie, w mįstyce hebrajskiej święta liczba „4“ zdolna jest rozszerzyć się i rozciągnąć do liczby „7“. Ponieważ w Świeczniku ramiona jednej strony są prostym przedłużeniem ramion drugiej strony, można wszystkie ramiona ująć w trzech parach, która to liczba (3)

⁴³⁾ Rab. Sam. Raph. Hirsch, Grundlinien einer jüdischen Symbolik, Ges. Schr., Bd. III, Frankfurt a. M., 1906, str. 427 ss. — Ponieważ powiązanie wierszy w Zach. 4, 2—6, gdzie jest mowa o Świeczniku, nie odpowiada naszej logice, egzegeci protestancy, a także katolicy, dokonują sekcji tekstu i go przedstawiają, a następnie znaczenie symboliczne Świecznika interpretują rozmaicie. Egzegeza hebrajska znaczenie Świecznika tłumaczy na podstawie tekstu nietkniętego, jaki istnieje w Biblii. Dla niej klucz dla zrozumienia znaczenia Świecznika znajduje się w Zach. 4, 6, gdzie jest mowa o Duchu Bożym. Światła Menory zatem symbolizują Ducha św. siedmiorakięgo. I, rzecz dziwna, ta interpretacja jest w przedziwnej zgodzie z wyjaśnieniem św. Jana w Apoc. 4, 5.

⁴⁴⁾ „M'çûdath Dâwîd“, Biblia rab. warszawska, t. 10, Warszawa. 1865. ad Zach. 4, 2.

razem z kolumną środkową daje liczbę „4“ zgodnie ze schematem liczbowym w tekście Iz. 11, 2. Imię Boże J H W H, składające się z czterech liter, można brać jako tetragram, opierając się na samej ilości liter, i można brać równocześnie jako trygram, opierając się na gatunku liter (końcowa litera „H“ jest tą samą, co druga); synteza zaś tetragramu i trygramu daje liczbę „7“. Tak „Idra rabba“ widzi w czterech Duchach Bożych w Ez. 37, 9, które mają kiedyś ożywić umarłych, w oparciu na schemacie liczbowym w Iz. 11, 2, siedem Duchów Bożych ⁴⁵).

Święta liczba „7“ jest liczbą syntetyczną trzech liczb świętych, liczby Boga (3), liczby „Człowieka niebieskiego“, czyli Inkarnacji (4), i liczby Ducha św. (7).

Czytamy w księdze Zohar, że siedem „Stopni niebieskich“ stanowi tajemnicę Wiary doskonałej (*râzâ dimhêmnûthâ diszlîmûthâ* (mysterium Fidei perfectae) ⁴⁶).

Święta liczba „7“, według schematu 3 i 3 i 1 (= 4), wyraża się w tzw. Hexaameronie, który z punktu widzenia mistyki liczbowej powinien nazywać się ściśle Heptaameronem. W schemacie liczbowym Hexaameronu (Heptaameronu) ukrywa się ta myśl, że świat został stworzony przez Boga, przez Słowo (Verbum incarnandum) i przez Ducha św. O Duchu św. prócz tego Pismo św. mówi jeszcze wyraźnie w Gen. 1, 2. Duch Boży bowiem, unoszący się w postaci gołębia, wzgl. orła ponad wodami, jest to, według mistyki hebrajskiej, Duch św. siedmioraki, o którym mówi prorok Izajasz (Iz. 11, 2), Duch Króla Mesjasza ⁴⁷).

W ten sposób pojęta liczba święta „7“ jest równocześnie podstawą naszego tygodnia siedmiodniowego i stanowi jego najgłębszy i jedyny sens. Każdy siódmy dzień w naszym życiu poświęcamy Panu Bogu, tzn. Bogu, Słowu (dziś już wcielonemu) i Duchowi św. Bóg bowiem jest Początkiem i Końcem wszystkiego. Punktem wyjścia dla tygodnia siedmiodniowego nie są fazy księżyca, które w porządku ontologicznym nie są czymś pierwotnym, lecz czymś następczym, jakkolwiek one

⁴⁵) Zohar III, Num., fol. 130b; De Pauly, t. V, str. 343. — Widzimy tutaj swoistość metody mistyki hebrajskiej.

⁴⁶) Zohar I, fol. 204b; De Pauly, t. II, str. 414.

⁴⁷) Midrash Rabboth, Bereshith rabba, Leipzig, 1865, fol. 2b; W'ruach elôhim hû rûchô shel melekh ha-mâshîach. Zoh. I. fol. 192b; cfr. Brierre-Narbonne, op. cit., str. 52.

znane były pierwszemu człowiekowi. Niektórzy uczeni utrzymują, że tydzień siedmiodniowy sięga do samych początków ludzkości. I słusznie. Tydzień siedmiodniowy ma swoje źródło w pierwotnym Objawieniu i pierwotnej Tradycji ⁴⁸).

III

Strumień wody w ogrodzie Edenu. Strumień wody, wypływający z jednego źródła i rozgałęziający się w czterech kierunkach, symbolizuje raz trzeci Stopień Boski (dargâ), będący łącznikiem pomiędzy Stopniem pierwszym i drugim, innym razem zaś (zdaje się) także drugi Stopień ⁴⁹).

Z reguły jednak Strumień wody w Edenie oznacza trzeci Stopień Boski. Oto kilka tekstów. Święty Strumień rajski jest owocem wzajemnego połączenia pierwszego i drugiego Stopnia Boskiego, symbolizowanych przez pierwszą i drugą literę świętego Tetragramu. „Kiedy „J“ połączy się z „H“, dają oni życie Strumieniowi niebieskiemu stosownie do słów: „I Strumień wypływał z Edenu (Gen. 2, 10)“ ⁵⁰). Z Rzeki Edenu wypływają wszelkie błogosławieństwa i rosa niebieska ⁵¹). Święty „Strumień“ jest łącznikiem pomiędzy Królem niebieskim (tzn. Bogiem), a „Sprawiedliwym“, (który jest Mesjasz): „Pomiędzy głową „Króla niebieskiego“, a miejscem, w którym mieszka „Sprawiedliwy“, ciągnie się wielka Rzeka niebieska, która zwilża całą „Krainę żywota“ niebieską“ ⁵²). Źródło, z którego wypływa Strumień Edenu, nosi miano

⁴⁸) Dwaj autorzy H. i J. Levy (o tym samym nazwisku) we wspólnym dziele: *The Week and the Oldest West Asiatic Calendar*, opublikowanym w H. U. C. A., XVII (Cincinnati, 1942/43), pp. 1—152c, wyprowadzają początek tygodnia siedmiodniowego nie z faz księżyca, lecz z pojęcia „siedmiu wiatrów“ (sibit shârê), które tłumaczą, jako zjawisko anemologiczne. Lecz takie zjawisko w przyrodzie nie istniało i nie istnieje. W „Enuma Elish“ siedem wiatrów brało udział w stworzeniu świata. Według mistyki hebrajskiej przy stworzeniu świata unosił się nad wodami siedmioraki Duch Boży. Asyryjskie „szâru“, podobnie jak hebr. „rûach“, znaczy „wiatr“ i „;duch“. Kto wie, czy w pojęciu „sibit szârê“ nie tkwi reminiscencja Pierwotnej Tradycji o Duchu św.

⁴⁹) Tertulian (Adv. Praxeam) używa terminu „gradus“ (stopień) w odniesieniu do Trójcy św.

⁵⁰) Zohar I, fol. 95b; De Pauly, t. I, str. 545.

⁵¹) Zohar I, fol. 115a; De Pauly, t. II, str. 62.

⁵²) Zohar II, Sêpher Bâhîr, fol. 85b—86a; De Pauly, III, 352.

„Ojca“⁵³⁾ „Roztropność“ (Binah) jest Rzeką, wypływającą z Edenu⁵⁴⁾. W Rzece Edenu wyraża się święta liczba „4“, która stanowi misterium czterech ramion Rzeki. „Daleth“ (tzn. „4“) oznacza cztery Rzeki, i to stanowi tajemnicę słów: „I Strumień wypłynął z Edenu, i stamtąd rozgałęział się (w cztery strony)“⁵⁵⁾. „Uczy nas tradycja, że przyszedł świat (*âlmâ d'âthî*) został stworzony przez „J“ (tzn. pierwszy Stopień Boski), a świat obecny (*âlmâ dâ*) przez „H“ (tzn. drugi Stopień Boski, symbolizowany przez drugą literę świętego Tetragramu). To jest Rzeką, która wypływa z Edenu i która nawadnia Ogród“⁵⁶⁾.

W ostatnim z przytoczonych przykładów drugi Stopień Boski „H“ nazwany jest „Rzeką Edenu“ ze względu na funkcję ożywiania i odradzania, spełnianą w obecnym świecie, tę samą funkcję, którą par excellence spełniają w świecie Ducha św.

Święta „Rzeką“, wypływająca z Edenu i płynąca w cztery strony świata, jest to Duch św.

W mistyce hebrajskiej z Duchem św. łączy się pojęcie wody. „Rabbi Symeon rzekł: „Duch wód“ jest to Duch św., który objawił się w stworzeniu świata, stosownie do Cant. 4, 16. Dopóki Wiatr (tzn. Duch) nie tchnie, nie mogą płynąć wody“⁵⁷⁾.

W misterium świętego Tetragramu i wizji Ezechiela Duch św. spełnia funkcję łącznika. Podobnież i „Człowiek niebieski“ spełnia tę samą funkcję, lecz innym sposobem. „Człowiek niebieski“, jak widzieliśmy w wizji Ezechiela, obejmuje i zamyka w sobie trzy święte Istoty z zewnątrz. Duch św. zaś łączy i zespała z wewnątrz. On z wewnątrz całe najświętsze Misterium przenika, łączy w jedno i ożywia, jak to widzieliśmy na przykładzie czterech Kręgów, stanowiących jeden (Ez. 1, 15). Funkcję Ducha św., jako łącznika i ożywiciela, uwidacznia nam Rzeką Edenu, wypływająca z jednego źródła i biegnąca w cztery strony. Wszystkie Rzeki Duch św. łączy w jedno i zasila swoimi wodami.

Mistyka ogrodu Edenu uzmysławia nam funkcję Ducha św., jako łącznika pomiędzy Bogiem a Słowem, zestawiając obok siebie Rzekę i oba święte Drzewa, „Drzewo poznania dobrego i złego“ i „Drzewo Żywota“. Rzeką mistyczna zasila i ożywia swoimi wodami święte Drze-

⁵³⁾ Zohar II, fol. 90a; De Pauly, t. III, str. 564.

⁵⁴⁾ Zohar II, fol. 110a; De Pauly, t. III, str. 452.

⁵⁵⁾ Zo. III, Deut., *Idra zutta*, fol. 290b; De Pauly, VI, str. 92.

⁵⁶⁾ Zo. III, Deut., fol. 298a; De Pauly, t. VI, str. 125.

⁵⁷⁾ Zohar III, Num., fol. 185b; De Pauly, t. V, str. 478.

wa, które nad nią rosną. Ta sama idea, że Duch św. jest łącznikiem pomiędzy Bogiem a Słowem (Inkarnacją), ukrywa się w symbolice liczbowej ogrodu Edenu. Istnieją tam trzy przedmioty, a mianowicie dwa święte Drzewa i Rzeka. Rzeka zaś, wypływająca z jednego źródła, posiada cztery ramiona. Mamy tam zatem święte liczby „3” i „4”. Duch św. jest łącznikiem pomiędzy świętą Trójką i świętą Czwórką. Święta Rzeka bowiem z jednej strony wchodzi w skład świętej Trójki, z drugiej zaś strony sama obejmuje i zamyka w sobie świętą Czwórkę.

Rzeczywistość, ukryta w symbolice mistycznej ogrodu Edenu. Poza przedziwną symboliką mistyczną, jaką nam przedstawiają Gen. 2—3, ukrywa się, jako fakt historyczny i podstawa dziejów Odkupienia, to, co nazywamy „stanem pierwotnej sprawiedliwości” i „grzechem pierworodnym”

Mistyka hebrajska przyjmuje grzech pierworodny, jako fakt historyczny, jakkolwiek idea „Człowieka niebieskiego” (Inkarnacji) w mistyce hebrajskiej nie stoi w pierwszorzędym związku z faktem stworzenia. Pan Bóg wprawdzie musiał powziąć ideę „Człowieka niebieskiego”, a następnie dopiero mógł przystąpić do stwarzania świata według jego wzoru i obrazu. Tak więc „Człowiek niebieski” (Bóg-Człowiek) stanowi podstawę i zasadę całej kreacji Boskiej⁵⁸).

W świetle dotychczasowych rozważań myśli, zawarta w symbolach Gen. II—III, jest jasna. Na początku, tzn. w chwili stwarzania pierwszego człowieka, istniał Bóg, Słowo mające przyjąć ciało (Verbum incarnandum) i Duch św. Człowiek, wyposażony w jasne światło Wiary, wielką i żywą inteligencję, oraz szeroką i głęboką wiedzę wlaną, połączony był przez łaskę i dary z Bogiem, jednym w Trójcy św. Jego celem i zadaniem było „uprawiać ogród Edenu”, tzn. poznawać coraz głębiej Boga, niepojętego w swojej Tajemnicy, kochać Go i Jemu służyć, w celu wysłużenia sobie żywota wiecznego, płynącego z „Drzewa Żywota”⁵⁹).

Jest prawdą, że na początku istniał Bóg, jeden w Trójcy św. Lecz czy pierwszy człowiek już znał tajemnicę Trójcy św.? Ojcowie Kościoła twierdzą, że znał. Według św. Augustyna istota tego, co nazy-

⁵⁸) Istnieje szereg Ojców Kościoła, którzy uczą, że Inkarnacja miałaby miejsce nawet, gdyby nie był zaistniał grzech na ziemi. Cfr. Apoc. 5, 14: *Principium creaturae Dei*.

⁵⁹) Według mistyki hebrajskiej „uprawiać ogród Edenu” znaczy kultywować misterium imienia Bożego, świętego Tetragramu. (Zohar III, Deut., fol. 263a; De Pauly, t. VI, str. 14).

wamy religią chrześcijańską, istnieje od początku dziejów ludzkości⁶⁰). Mistyka hebrajska zaś mówi, że pierwszy człowiek, Adam, znał wszystkie tajemnice (kol rāzîn- mysteria omnia), odnoszące się do Boga⁶¹). Adam i Ewa znali tajemnicę „Mądrości odwiecznej“⁶²). „Wiara niebieska“ stanowiła piękno i ozdobę Adama⁶³). Adam znał „Stopnie niebieskie“⁶⁴).

Adam, zażywający od chwili swego stworzenia szczęśliwości ogrodu Edenu, szczęśliwość tę utracił przez grzech. Mówi księga Zohar: „Ponieważ zgrzeszył, lepiej by mu było, gdyby się nie był narodził“ (tābh lēh mē-ibb'rif)⁶⁵).

Sprawcą upadku pierwszego człowieka był „Wąż starodawny“ (nāchās ha-quadmōnī), którym jest wódz zbuntowanych aniołów⁶⁶).

Gdy chodzi o naturę grzechu Adama, to nie jest obca mistyce hebrajskiej pokufująca dzisiaj interpretacja seksualna⁶⁷).

Lecz ten pogląd jest całkiem odosobniony. Spotkałem go, zdaje się, tylko jeden raz. Grzech Adama jest również określony, jako bunt przeciwko Stwórcy. Lecz w mistyce hebrajskiej istnieje jeszcze jeden pogląd na istotę grzechu Adama, według którego grzech ten, (podobnie jak grzech Węża), był natury doktrynalnej, wzgl. dogmatycznej. Przedmiotem jego była tajemnica Stopni Boskich. Według mistyki hebrajskiej starożytnej Stopnie Boskie (3 wyższe i 7 niższych) tworzą jedno i utożsamiają się z Bogiem. Jedność Stopni Boskich mistyka hebrajska nazywa „Tajemnicą jedności“ (rāzâ d'jtchūdâ). Jak wynika z tekstów, grzech Adama miał polegać na separacji Stopni⁶⁸).

⁶⁰) *Retractationes*, I, XIII,3.

⁶¹) Zohar I, fol. 38a; De Pauly, t. I, str. 235.

⁶²) Zo. I, fol. 52b; De Pauly, t. I, str. 302.

⁶³) Zo. I, 142b; De Pauly, t. II, 158.

⁶⁴) Zo. I, 75b/76a; De Pauly, I, 446.

⁶⁵) Zo. I, 60b; De Pauly, I, 355.

⁶⁶) Bereshith rabba, Leipzig, 1865, par. 22, fol. 20b. Tęgo źródła w związku z Apoc. 12, 9; 20, 2 nie ma w dziele Stracka i Billerbecka. Ta nazwa „Wąż starodawny“ zachodzi prócz tego wielokrotnie w Zoharze.

⁶⁷) Dzisiaj tę teorię głosi np. J. Coppens, *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis*, Bruges-Paris, 1948.

⁶⁸) Zohar I, fol. 12b; fol. 13b; fol. 17b; fol. 254b; De Pauly, t. I, str. 80, str. 105; str. 70; t. II, str. 524; Zohar II, fol. 193b/194a; De Pauly, t. IV, str. 182: Czynienie rozdziału wśród Stopni Boskich jest wielkim przestępstwem. W pięknej „Modlitwie Eliasza Proroka“ do dziesięciu Świąteł Boskich wypowiedziana jest myśl, że kto czyni rozdział wśród Świąteł Boskich, ten tym samym czyni rozdział w Bogu samym. *Tiqqunē ha-Zohar*, Warszawa, 1870.

„Adam opuścił drogę Wiary i odłączył się od Drzewa niebieskiego“⁶⁹⁾. Skutkiem tego była utrata łaski Bożej i śmierć, którą sprowadził na siebie i na całe swoje potomstwo.

Mistyka hebrajska wspomina kilkakrotnie o tym, że Adam po swoim upadku czynił pokutę i że Pan Bóg mu grzech jego odpuścił. Pan Bóg za jego pokutę zlecił mu urząd wprowadzania do Edenu niebieskiego wszystkich pokutujących. I Adam u bram Edenu raduje się z wszystkich, którzy do niego wchodzą⁷⁰⁾.

Jeśli przyjmiemy mistyczne tłumaczenie Gen. II—III, to musimy skonstatować przedziwną łączność tych rozdziałów z ostatnim rozdziałem Apokalipsy św. Jana (22, 1—2). W stosunku do wielkiej Apokalipsy św. Jana, Gen. II—III, razem z rozdz. I, tworzą rodzaj małej Apokalipsy. U początku dziejów ludzkości znajduje się Bóg, Słowo mające stać się ciałem (Verbum incarnandum) i Duch św. Również i u końca dziejów ludzkości znajduje się Trójca przynajświętsza, a mianowicie Bóg (Ojciec) i Baranek (Syn), oraz Strumień żywej wody (Duch św.), płynący od Tronu Boga i Baranka (Ojca i Syna — a Patre Filioque). Co do drugiej Osoby Boskiej, to występuje ona w wizji św. Jana dwukrotnie, raz jako Baranek, drugi raz jako „Drzewo Żywota“. W Gen. II—III Słowo jest jeszcze u Boga, przebywając w gronie Trójcy przynajświętszej. W wizji św. Jana Słowo wystąpiło już na zewnątrz i ukazuje się, jako Słowo wcielone (Verbum incarnatum) (druga litera świętego Tetragramu „H“ wystąpiła z środka wyrazu i ukazuje się powtórnie na końcu). Podwójne „Drzewo Żywota“, rosnące nad świętym Strumieniem, wyraża podwójną naturę Słowa wcielonego. W wizji św. Jana znajdujemy eksplikację tajemnicy świętego Tetragramu. Zestawienie Gen II—III z ostatnim rozdziałem Apokalipsy św. Jana pozwala nam zrozumieć prawdę, że Bóg jest Alfą i Omega, Początkiem i Końcem wszystkiego (*szêrûthâ w'sijjâmâ d'khôllâ*).

Paryż

KS. KAZIMIERZ BOROWICZ

⁶⁹⁾ Zohar I, fol. 221a/b; De Pauly, t. II, str. 470.

⁷⁰⁾ Zohar I, fol. 54a/55b; fol. 65b; 75b/76a; De Pauly, t. I, str. 311 i 321; str. 386/387; str. 446.

TRZY TYPY PROROCKIE

(Joanna D'Arc, Jeremiasz, Paweł)

WSTĘP

W całokształcie typów religijnych, typ prorocki jest może nie najważniejszy, ale bezprzecnie najefektowniejszy i najciekawszy do studiowania z punktu widzenia psychologicznego. Ciekawy jest on zwłaszcza dla teologa katolickiego, uznającego tzw. „historyczne objawienie boskie“ tj. fakt nadprzyrodzonego wkraczania Boga w dzieje życia religijnego ludzkości i kierowania tymiż dziejami za pośrednictwem specjalnie powołanych i prowadzonych boską łaską religijnych geniuszów. Prorok wyrasta z łona konkretnego środowiska rasowego i etnicznego, jest integralnym członkiem konkretnego narodu, należy do określonej rodziny, dziedziczy cechy charakteru swych przodków i zachowuje własne cechy indywidualne. Równocześnie jednak jest on wybrany przez Boga do pełnienia misji uniwersalnej, ogólnoludzkiej, a więc jak gdyby wyjęty ze środowiska, z którego wyrósł, i wyniesiony ponad nie, wyabstrahowany z grona otaczających go indywidualów, uczyniony jak gdyby osobą ponadindywidualną, reprezentującą, a poniekąd i zastępującą na ziemi samego transcendentnego Boga. To właśnie zespolenie w proroku charakteru indywidualnego z charakterem ogólnoludzkim, nadaje jego psychice bodaj najwięcej oryginalności i tajemniczości czyniąc ją pod wielu względami niezmiernie trudną do zrozumienia dla przeciętnego śmiertelnika, myślącego przeważnie kategoriami czysto naturalnymi.

Nic dziwnego tedy, że osobistości o typie prorockim pociągały zawsze pisarzy zajmujących się szczerze i poważnie zagadnieniami religijnymi, oraz usiłujących wniknąć głębiej w tajniki religijnego życia. Nic dziwnego, że ściągnęły one na siebie główną uwagę również polskiego powieściopisarza ostatniej doby, Jana Dobraczyńskiego, który najpoważniejszą część swej pracy literackiej poświęcił studiowaniu i literackiemu odtwarzaniu obrazu życia wewnętrznego wielkich postaci prorockich: Jeremiasza, Pawła i Joanny d'Arc, próbując uchwycić nić, wiążącą w nich czynnik przyrodzony z nadprzyrodzonym, ludzki z boskim, ziemski z transcendentnym¹⁾.

¹⁾ Por. Dobraczyński Jan, *Dwa stopy*, Warszawa 1947. (Powieść poświęcona Joannie d'Arc). *Wybrańcy gwiazd*, Poznań 1948. (Powieść poświęcona Jeremiaszowi). *Święty miecz*. Powieść z cyklu: *Wybrańcy gwiazd* — Część II, Poznań 1949 (Powieść poświęcona św. Pawłowi).

Dobraczyński uświadamia sobie niewątpliwie, że sprawa sposobu sprzągnięcia się w jedną organiczną, działającą całość czynnika naturalnego i nadnaturalnego, -- człowieka i Boga, pozostanie w swym jądrze zawsze ostatecznie tajemnicą. Zdaje się jednak wychodzić z założenia, iż nie jest możliwe, by działanie łaski nie odbiło się widzialnie na przebiegu naturalnych psychologicznych procesów i funkcji ludzkich a to w postaci przede wszystkim specjalnych napięć psychicznych, zdradzających bodaj w części sposób, w jaki czynnik nadnaturalny reguluje i modyfikuje świadome i wolne działanie czynnika naturalnego. Gdyby istotnie tak było, wówczas wypatrując na konkretnych przykładach i zestawiając owe psychologiczne „ślady“ działania łaski, możnaby może na ich podstawie określić, bodaj w przybliżeniu, jeśli już nie „prawa“, — bo o takich nie podobna mówić tam, gdzie działa Bóg — to przynajmniej „wzory“, według jakich działanie łaski bożej na naturę ludzką najczęściej się odbywa. Poznanie zaś tego rodzaju nadnaturalnych „dróg bożych“ miałoby donieść korzyści dla religijnego samopoznania człowieka.

Dobraczyński nie zdradza wprawdzie nigdzie wyraźnie, że istotnie taka jest idea przewodnia jego religijnych powieści. Narzuca się to jednak od razu czytelnikowi, przeświecając niejako poprzez wszystkie religijno-psychologiczne wywody i opisy autora. Pamiętajmy wszakże, że autor nie jest psychologiem-badaczem, lecz powieściopisarzem. Toteż gdy na bohaterów swych powieści obiera trzy wielkie postacie świętych, wybiera je nie po to, by na nich śledzić szczegółowo reakcje psychiczne, jakie się w nich faktycznie budziły pod wpływem działania łaski. Wątpliwe zresztą, czy mógłby je śledzić na postaciach historycznie tak od nas odległych. Choć podbudowuje swe wywody sumiennym zapoznaniem się ze wszystkim, co o rzeczywistym zewnętrznym i wewnętrznym życiu tych osób wiedzieć można, obiera je na to tylko, by uzyskać z ich rzeczywistych, konkretnych przeżyć, bodaj kanwę, na której rozsnuwając barwne nici własnych rozlicznych obserwacji przeżyć, doznań, refleksji, a nierzadko również fantazji twórczej, mógłby budować pewne typy ogólne, — ponadprzestrzenne i ponadczasowe uosobienia tego, co gdziekolwiek i kiedykolwiek w mniejszym lub większym stopniu przeżywa człowiek jako taki, pozostający pod działaniem boskiej łaski.

Toteż byłoby wielkim nieporozumieniem, gdyby ktoś przykładając do malowanych przez Dobraczyńskiego postaci świętych szablon naukowego badacza, historyka lub psychologa, czynił mu zarzut, że

wybiegł poza ramy materiału źródłowego i przedstawił Joannę, Pawła czy Jeremiasza inaczej, niż ich określają dostępne nam dane historyczno-hagiograficzne. Dobraczyński nie chciał bynajmniej fotografować swych świętych. Dobraczyńskiego Joanna, Jeremiáš czy Paweł, to nie postacie historyczne, ale postacie — symbole, to wylęgte w głowie autora i ulepione z jego własnych przeżyć i refleksji, obserwacji i poglądów personifikacje religijnych doznań najrozmaitszych jednostek ludzkich, pozostających pod wpływem łaski.

Podejmując przedstawienie obrazu duchowego trzech wymienionych wyżej postaci prorockich, tak, jak zarysował się on w umyśle i wyobraźni twórczej Dobraczyńskiego, zdajemy sobie sprawę, że należałoby zacząć od postaci historycznie najstarszej, mianowicie od proroka Jeremiasza, a później dopiero przejść kolejno do Pawła i Joanny. Sam Dobraczyński zaczął jednak swe studium nie od proroka Starego Testamentu, ale przeciwnie od postaci Joanny. Jego powieść „Dwa stosy“ była pierwszą próbą odtworzenia po literacku religijnej psychiki proroka, a stąd zawierała ona z natury rzeczy jeszcze wiele niedociągnięć i niedomówień, właściwych każdej pierwszej próbie. Te niedociągnięcia i niedomówienia starał się Dobraczyński uzupełniać kolejno w dwóch dalszych powieściach: w „Wybrańcach gwiazd“ i w „Świętym mieczu“, poświęconych Jeremiaszowi i Pawłowi. Ze względu właśnie na moment rozwoju w twórczości powieściopisarskiej Dobraczyńskiego, wydaje się bardziej stosownym trzymać się kolejności obranej przez samego powieściopisarza, tj. rozpocząć od postaci Dziewicy Orleańskiej, takiej, jak ją przedstawił Dobraczyński w „Dwóch stosach“.

I.

JOANNA D'ARC

Powieść „Dwa stosy“ dzieli sam autor wyraźnie na dwie odrębne części, z których pierwsza przedstawia historię spalenia Husa, — druga historię spalenia Joanny d'Arc. Obie części łączy jednolitą fabułą, ciągnącą się przez całą powieść, a mającą za temat wycinek z dziejów życia polskiego rycerza Bolesty, który najpierw w Konstancji jest mimowolnym świadkiem procesu praskiego rektora, — później zaś we Francji świadkiem zwycięstw i stracenia Dziewicy Orleańskiej. Dzieje Bolesty odgrywają jednak w „Dwóch stosach“ tylko rolę jak

gdyby rembrandtowskiego cienia, z którego wyłaniają się mniejszymi lub większymi fragmentami, silniej lub słabiej oświetlone obie postacie głównych bohaterów powieści. Ale i te postacie rysuje Dobraczyński w sposób odmienny. Husa szkicuje tylko paru zaledwie wyrazistymi i jędrnymi rzutami, na Joannie natomiast skupia całą uwagę, odtwarzając jej osobę, koleje losu i przeżycia wewnętrzne z całą starannością i widocznym pietyzmem.

Przypatrzmy się bliżej świętej prorokini — Deborze Nowego Przymierza¹⁾.

Nie miał Dobraczyński łatwego zadania, gdy podejmował przedstawienie postaci i misji Dziewicy Orleańskiej. Postać jej jest ze wszystkich postaci świętych bodajże najtrudniejszą do psychologicznego zrozumienia i literackiego odtworzenia, tak, by z jednej strony zachowała swój pełny realizm, a z drugiej nie ugrzęzła w banalności. Trudny do zanalizowania i odtworzenia jest zwłaszcza pierwszy okres jej życia — okres dzieciństwa i powołania. Zdając sobie widocznie z tego sprawę, Dobraczyński pominął ten okres a wprowadził Joannę na scenę już jako wodza armii idącej na Orlean.

Z naciskiem podkreśla Dobraczyński naturalne cechy fizyczne i psychiczne w osobie Joanny, oraz specjalnie korzystne warunki historyczne, w jakich rozpoczęła swą misję. Chce w ten sposób zaznaczyć, że nawet tam, gdzie za narzędzie łaski bywają wybierane osoby ludzkie w swym całokształcie zupełnie nieproporcjonalne pod względem czysto naturalnym do wielkości dokonywanego dzieła, Bóg nie abstrahuje bynajmniej od naturalnych warunków życia i wartości osobistych wybrańca, lecz do nich właśnie działanie swej łaski nawiązuje. Joanna przy całym swym prostym pochodzeniu nie była, według Dobraczyńskiego, ani zahukanym, naiwnym, wiejskim dzieckiem, ani zhistryzowaną dewotką. Była to:

„...wysoka, tęga, pełna energii dziewczyna, u której tylko głos zdradzał płeć, bo ubrana w ciężki pancerz nie różniła się niczym w tym stroju od mężczyzn...” (str. 178)

„...całość tchnie wdziękiem, ale i siłą. Ciemna cera zdradza chłopkę, białe zęby między świeżą czerwienią warg, zdrowie... To nie jest wcale łagodna, cicha dziewczyna, ale pełna temperamentu amazonka, zacięta w walce, straszna w starciu” (str. 196)

„Gdy rozkazuje (mówi o niej Bolesta), jej „chcę” ma siłę, której nie można się oprzeć” (str. 216).

¹⁾ Por. Ks. Sędziów, Rozdział IV.

Występowała też Joanna ze swą misją w zupełnie specyficznych warunkach społecznych:

„Nie ufano rycerzom. Lud skłonny był sądzić, że każdy z nich walczy jedynie dla swego dobra, dla swego interesu, i nie mylił się w swym osądzie. Ale Joanna wyszła spośród nich samych. Była chłopką, jak oni... Ludność była z niej dumna i ufała jej, ale jednocześnie ufając jej wierzyła, że stał się jakiś cud, **cud** boży i że Joanna sama jest żywym cudem. Wraz z pojawieniem się lotaryńskiej pasterki na arenie dziejów dokonywać się począł głęboki proces przemian w społeczeństwie francuskim... Jeżeli w Polsce poczucie jedności wiążące rycerza i chłopa... wciąż jeszcze było żywe, to we Francji każde księstwo... uważało się za samodzielną, autonomiczną jednostkę... Poczucie wspólnoty zamarło... Zbawienie musiało wyjść z tłumu, z tego właśnie tłumu, którego nic — zda się nie wiązało z całością. Dlatego też Joanna, stojąc na czele wojska Delfina, zyskiwała sobie od razu tysiące zwolenników. Ona dzięki temu, że była tylko pasterką, umiała zjednoczyć cały naród...” (str. 210).

Przy całej swej energii i indywidualności osobistej, Joanna była przez cały czas niezachwianie przekonana, że nigdy nie podjęłaby swego dzieła, gdyby nie została do tego powołana i wprost zmuszona przez Boga. Co więcej, ku temu wszystkiemu co robiła, nie miała nigdy specjalnego upodobania, ani nawet specjalnej chęci. Nie wyrobiły ich w niej nawet osiągnięte sukcesy. Przeciwnie, wciąż marzyła o tym, by wrócić do dawnego, spokojnego wiejskiego życia. Jeśli mimo tego działała, jeśli podejmowała wciąż nowe wysiłki, to wyłącznie tylko z poczucia posłuszeństwa wzywającemu ją do tego Bogu (por. jej rozmowę z jednym z książąt po zdobyciu Orleanu str. 205).

Chwilę, gdy pierwszy raz spadło na nią to boże wezwanie, pamiętała dobrze. Ale ze sposobu wezwania nie potrafiła sobie szczegółowo zdać sprawy. W jej świadomości pozostały z tego tylko luźne, ogólnikowe fragmenty. Pamiętała, że

„...szumiał wiatr w gałęziach nadrzecznych drzew, gdy pewnego dnia w blasku bladego... słońca, posłyszała przerażające słowo rozkazu. Była wtedy tak wystraszona, że nie śmiała nic odpowiedzieć, tylko serce biło jej gwałtownie w piersi... Zdawało jej się, że w szumie (w i c h u r y) słyhać tupot kopyt końskich, pokrzyki żołnierskie, wrzask tręb. Była to muzyka stosowna do najdziwniejszego z wezwań, jakie kiedykolwiek usłyszała. Jeszcze dziś słyszy tamte słowa: idź, córko Boga, idź. To było jakieś szaleństwo, a jednak ani na chwilę nie ogarnęły jej wątpliwości. Stała pokorna, strwożona, drżąca, przejęta otrzymanym rozkazem, lecz już od pierwszej chwili z nim pogodzona... Rozkaz spłynął na nią z niepojętej dali. Wytrysnął jak płomień z morza światła. Był mocarny jak wiatr... przygiął ją swą siłą do ziemi... spłynął na nią niespodziewanie, ogarnął ją i nie chciał ze swoich objąć wyzwolić...” (str. 264 n.).

Choć pierwsze wezwanie nie wywołało w Joannie żadnego większego wstrząsu psychicznego i nie sprowadziło żadnych wewnętrznych walk — choć od pierwszej chwili towarzyszyła mu niezachwiana pewność przeświadczenia i stanowcza decyzja woli, nie znaczy to jednak, by Joanna cały czas działała tylko pod wpływem tego jedynego pchnięcia bożego. Dobraczyński wyraźnie mówi, że wezwanie powtarzało się później jeszcze wiele razy, coraz wyraźniej i coraz silniej, a przybierało postać wizji. Joanna przy całej swej zdrowej, silnej i trzeźwej naturze, była mistyczką, wizjonerką.

Przy tej okazji spotykamy też u Dobraczyńskiego pierwszą próbę wyobrażenia sobie i odtworzenia po literacku wizji mistyczno-prorockiej.

„...Ogarniał ją początkowo... zawsze lęk, dreszcz zbiegał po ciele i zdawało się jej, że tętna krwi w skroniach biją coraz wolniej, że zamiera, a wraz z nią zamiera cały świat, staje czas, następuje głucha pustka, noc, noc czarna i bez końca, w której człowiek zanurza się jak w mrocznej wodzie stawu aż do utraty resztek światła. Modliła się wciąż. Gubiła się w słowach, ale błagała całym sercem i całą duszą. Napięcie błagania rosło tym uporczywsze, im wyżej ponad głową piętrzyła się studnia nocy ducha. Ciało dosięgało dna swej agonii, aż wreszcie przerywał się gdzieś w dali całun mroku. Powietrze wracało ku zdławionym płucom; cierpienie rozwiewało się bez śladu... niosąc zapomnienie i ukojenie. Teraz serce biło inaczej, żywiej, prędszej, radośniej, jak nigdy nie potrafi bić pośród radości ziemskich. Zapadała w otchłań blasku, ale ten blask nie raził jej oczu. Oczy bowiem stały się jakieś inne, bardziej bystre, zdolne do oglądania tego, czego zwykle nie widziały. Blask nasiąkał wszystkimi kolorami tęczy... Utracał swoją realność, choć nie przestawał być rzeczywistością... Teraz modlitwa tryskała z jej serca prosto, jakby opadły wszystkie więzy, bieg jej hamujące... Nie mknęła ku chmurom i nie znikwała za nimi, jak zwykła codzienna modlitwa przyziemnych istot, ale wyciągała się w ogromną strzałę, której grot tkwił w powodzi światła. Spinała jej serce z tamtym płonącym Sercem przepiętną klamrą. I wtedy, jakby powrotną falą wstępowała w nią moc i siła. Oglądała rzeczy niepojęte dla siebie. Trzepotała się radością przeogromną i topiła się w żarze miłości przemóżnej, świetlanej. Ile by dała, aby mogła przedłużyć w nieskończoność czas tego trwania. Ale jak łańcuch, który ją wiązał z ziemią i nie dawał swym ciężarem zapomnieć o swojej obecności, tak bolała ją świadomość konieczności powrotu. Tamto w dole było dalekie, niepozorne, beztreściwe. A jednak jeszcze należała do tamtego życia, choć jej życie wzrosło korzeniami w świat blasku, w świat przewyżczającego wszystko miłości. Więc modliła się o prawo pozostania już tutaj na zawsze. I wtedy w świetlanej mgławicy wirujących kręgów zstępowały ku niej obie święte (Katarzyna i Małgorzata)... Mówiły do niej, a ich słowa miały w sobie zaklęty grom Boskości. Niosły na swoich szatach blask słońca, w którego promieniach przybywały. Dźwigały ją kochającym dotknięciem rąk. Co mówiły? Joanna nie zawsze była zdolna wszystko pojąć. Pocieszały ją i mówiły, aby się nie martwiła. Wzywały do wy-

trwania... Coś pokazywały... Wyciągała ręce. Lecz nagle mrok powrócił z brutalną gwałtownością. Światło, w którego blaskach zstępowały ku niej święte, zapadało się w głąb. Nadchodziła noc dnia ziemskiego. Ciało zawieszona w bezczasie spadało na posadzkę przystrojonej komnaty. Modlitwa pojawiała się znów na wargach i znowu walczyła z tysiącem przeszkód, które jej lot starały się powstrzymać" (str. 261 n.).

Wewnętrzne przeżycia mistyczne odbijały się — według Dobraczyńskiego — również na zewnętrznym wyglądzie Joanny. Gdy rycerz Bolesta odwiedził ją raz późną nocą w więzieniu,

"...nagle cofnął się pełen strasznego przerażenia. Była w celi, a przecież jej nie było. Nawet ciało, dążąc za duszą ku otchłanym wyżynom, zerwało więzy ziemi, by zawisnąć w pustce... W cieniach mrocznej izby pałała twarz. Rozpalał ją blask wewnętrzny. Błada, przeświecona ogniem twarz, a cała postać ciemna, zawieszona w mroku. Rzekłbyś twarz topielca, wyglądająca z nurtu czarnej, napojonej nocą rzeki. Ciemność nie mogła ogarnąć światła. Nie mogła także ogarnąć radości, która zastygła na twarzy. Było coś niepojętego, coś niewyraźnego w tym szczęściu. Jakby blask, który jest samą czystością. Jakby czystość, która jest blaskiem... Jakby pełnia, która nie jest już człowieczeństwem..." (str. 285).

Przeświadczona do głębi, iż we wszystkim co działa jest narzędziem łaski, Joanna Dobraczyńskiego daleką była jednak od kwietyzmu, od całkowicie i wyłącznie biernego poddania się działaniu bożemu. Do końca życia była przekonana również o tym, że obowiązkiem jej jest wyęźać swe siły naturalne, współpracować z łaską. Pojmowała to jako ogólną zasadę, obowiązującą powszechnie, wszędzie, gdzie Bóg człowieka swą pomocą łaski wspomaga. Znamienną pod tym względem jest jej rozmowa z jednym z rycerzy po zdobyciu Orleanu:

— „Dziwna jesteś, Joanno. Mówisz, że tobie da Bóg zwycięstwo, a nie tłumaczysz, dlaczego husyci pobili krzyżowców, którzy na nich szli.

— Bóg chce aby człowiek działał. Nic za nikogo robić nie będzie.

— Ależ oni właśnie walczyli.

— Nie każdy, który bierze miecz do ręki, służy Bogu.

— Szli przecież z imieniem bożym na ustach.

— A czy mieli Boga w sercach?

— Joanno, a czy ty jesteś pewna, że masz Boga w sercu...?

— Czy mam Boga w sercu? Skądże to ja mogą wiedzieć? Chcę Go mieć, bo inaczej nie mogłabym żyć. Wy powinniście wiedzieć, czy ja mam Boga w sercu. Mnie Bóg kazał tylko walczyć..." (str. 207).

Choć jednak współdziałanie z nadprzyrodzoną łaską przy pomocy naturalnych wysiłków uważa Dobraczyński za najbardziej znamienny rys postaci Joanny — za ten rys, który jej dopiero nadaje charakter

typu prawdziwie świętej osoby, to jednak nie samo owo „*facere quod est in se*“ stanowi dla niego główny przedmiot zainteresowania. Interesuje go bardziej jeszcze to, co z naturalnym współdziałaniem ludzkim wiąże się z reguły i nieodłącznie u każdego człowieka świątobliwego, mianowicie powstające na tym tle konflikty i napięcia duchowe. Stanowią one konieczną konsekwencję niezgłębionego, tajemniczego zespolenia sił nadnaturalnych z naturalnymi, a bywają tym głębsze i dotkliwsze, im potężniejsze i bogatsze jest działanie łaski. Podwójne bywa źródło tych konfliktów, a stąd też dwojaki zasadniczo ich rodzaj. Pierwszym źródłem jest okoliczność, że Bóg, zarówno w istocie swej jak w swym działaniu, jest nieuchwytny dla zmysłów ludzkich. To stawia człowieka współdziałającego z łaską często wobec przykrej niepewności, czy istotnie jego wysiłki idą w danej chwili po linii i woli boskiej, czy są istotnie „współdziałaniem“ z Bogiem, czy też może drogi boże i ludzkie rozbiegły się, a nawet pokrzyżowały. Niepewność pod tym względem bywa nieraz dla człowieka tak bolesna, że grozi wprost wciągnięciem go w otchłań beznadziejności i zwątpienia. Zdarza się, iż Bóg sam wydobywa człowieka z niepewności, zsyłając jakiś widoczny znak, czasami jednak Bóg milczy przez dłuższy okres, jak gdyby chcąc wypróbować, doświadczać swego wybrańca. — Drugim źródłem konfliktów jest to, że przy całym przemożnym działaniu łaski, człowiek pozostaje jednak istotą wolną. Wola zaś ludzka nie jest izolowana, lecz wpleciona w całokształt struktury psychofizycznej człowieka. Stąd nieraz, gdy drogi boże nie zgadzają się z drogami ludzkimi, człowiek, mimo najbardziej poddańczego nastawienia samej woli, odczuwa odruchy buntu w innych dziedzinach życia naturalnego. Wówczas w nastawioną zasadniczo na posłuszeństwo Bogu wolę biją zewsząd niby tarany usiłujące ją złamać. Tak bywa zwłaszcza wtedy, gdy człowiek świadom jest tego, że jako narzędzie w rękę Boga pełni swą rolę, tępiąc się, krusząc i łamiąc. Świadomość, iż Bóg żąda od niego ofiary, nieraz ofiary z własnego życia, staje się dla człowieka źródłem wielkich napięć wewnętrznych, podobnych do napięć Ogrojca, które z duszy ludzkiej dobywają rozpaczliwy okrzyk: „*spraw niech odejdzie ten kielich ode mnie*“.

Oba rodzaje napięć i konfliktów odmalowuje Dobraczyński kreśląc postać Joanny w ostatnim okresie jej życia, tj. od chwili załamania się jej powodzeń po ukoronowaniu Delfina w Reims, aż do spalenia jej na stosie. Doprowadziwszy do koronacji francuskiego królewicza, Joanna

„w rzeczywistości nie miała pojęcia, co ma ze sobą dalej robić. W jej myślach była obecnie wielka próżnia. Poprzednio brzmiały jej wciąż w uszach jakby dwa hasła bojowe, dwie nazwy: Orlean i Reims. Lecz oba te marzenia stały się rzeczywistością. Wydawaćby się mogło, że los całej wojny zostanie przesądzony, gdy wprowadzi króla do katedry w Reims. Tamto się dokonało, a wojna wciąż jeszcze trwała... Jeżeli jest potrzebna Francji — powtarzała sobie Joanna — to zostanie. Głosy przestały jej wprawdzie mówić o przyszłości, ale jej nie opuściły. To znaczy — tłumaczyła sobie — że chcą, abym dalej walczyła. Nie odejdę więc. Niech się dokona ofiara wielkiej wiary aż do końca. Niech mi będzie wolno wszystko poświęcić. Została więc, ale z wewnętrznym poczuciem, że zbliżają się obecnie zasadnicze zmiany w jej życiu. Niebo było wyjątkowo dla niej łaskawe i częściej niż kiedykolwiek zsyłało pociechę. Spotykała się wciąż ze swoimi świętymi, a te starały się ją pocieszyć i umocnić. Tylko, że milczały o losach wojny” (str. 263 n.).

Ta bolesna — choć w tym wypadku jedynie częściowa niepewność Joanny — została wprawdzie po pewnym czasie usunięta przez specjalne oświecenie boże, usunięcie jej wszakże nie tylko nie usunęło jej bólu, lecz przeciwnie, znacznie go jeszcze powiększyło. Joanna bowiem dowiedziała się teraz z przerażeniem, że Bóg żąda od niej tragicznej ofiary z samej siebie, że żąda poświęcenia z własnej wolności, a nawet z własnego życia:

„Aż wreszcie pewnej nocy... obudziła się nagle z tym wrażeniem, że ktoś ją woła... Usiadła na łożu. Przez chwilę jej oczy szukały czegoś w mroku. Ale potem zdała sobie sprawę, że noc, która ją otacza, nie jest tylko porą gwiazd i księżyca. Znalazła się niespodziewanie poza kręgiem zjawisk ziemskich. Zanurzyła się w tak bardzo sobie znaną noc ducha... Zwolna noc poczęła się rozpraszać. Wstawał blask potężny... I gdy z morza blasku wystąpiły ku niej obie Opiekunki, nie niosły jej jak zwykle słów pociechy i ukojenia, ale spływały dostojne, pełne groźnej powagi rozkazu, który przynosiły. Była w nich moc nieutajona i żar na twarzach... I gdy zaczęły mówić, Joanna zastygła w posłuchu. Wie co mówiły wówczas. Wie tym pewniej, że ciągle będą jej teraz nowy rozkaz powtarzać. Straszny rozkaz! Straszniejszy niż ten, który kazał iść jej, dziewczynie wiejskiej, — do boju z żołnierzami. A przecież wie dobrze, że posłucha go, choćby sto matek i sto ojców łamało dłonie i choćby ta niewola, która ją czeka, równała się śmierci. Więc i tego jeszcze potrzeba? Niech będzie, niech się stanie! Oto zbliża się noc, a z nią zdrada okrutna. Zbliża się noc i w niej kryjąca się straszna pokusa — pokusa Piotrowa — że chwila ta nie przyjdzie. Przyjdzie! Głosy nie skłamały jej nigdy. Bo jeżeli ma nie wierzyć swoim świętym Opiekunkom dziś, gdy jej zwiastują ciężkie doświadczenie, jakże to wytłumaczyć, że wierzyła im wczoraj, gdy zapowiadały triumf? Teraz Joanna wie już dlaczego została przy królu... Jej misja nie została ukończona. A może się dopiero zaczęła?...” (str. 264 n.).

Odruchowo rzucone „fiat voluntas tua“, nie było jednak w praktyce łatwe do wykonania. Gdy Joannę, wziętą pod Compiègne do nie-

wolf, zbitą, poranioną, zohydzoną słowami, wtrącono do więzienia, długie chwile samotnego oczekiwania na dalsze losy, poczęły coraz bardziej kruszyć jej wolę, aż wreszcie doprowadziły nawet do chwilowego załamania. Okazję do niego dały odwiedziny Bolesty, który zdradził jej możliwość ucieczki z więzienia, a nawet przyrzekł służyć sam pomocą. Pokusa była tak silna, że wywołała w duszy Orleanki najboleśniejszą ze wszystkich dotychczasowych walkę wewnętrzną.

„W uszach głos jakiś wołał: „Joanno! Joanno!”, ale ona starała się wmówić w siebie, że nic nie słyszy... Jakież pociągającą była ta pokusa ucieczki! A przecież pamiętała aż nadto dobrze obietnicę świętych Opiekunek, które ją zapewniały, że w Compiègne nic nie grozi. Więc może nie powinna uciekać. Ale dlaczego? Dlaczego nie miałyby zsunąć się z wysokiego muru...? Jej ucieczka nie jest żadnym szaleństwem. Chce wracać do walki, która ją czeka... ale równocześnie, jak uderzenie bicia, które zmuszają konia do szybkiego biegu, podniecały ją słowa Bolesty: „książę wyda cię Anglikom”. Boję się! Boję...! — szepcą zbladłe w nagłej trwodze usta... nie wzywa Głosów, jak zawsze zwykła była czynić w każdej chwili męki i trwogi. Wydaje się, jakby po raz pierwszy straciła do nich zaufanie. Nie, to nie po raz pierwszy. Często, może nawet zawsze, gdy przychodzili do niej ze straszliwym rozkazem... budziła się w jej sercu pokusa, aby zagłuszyć w sobie ich słowa... Poprzednio umiała te pokusy w sobie zwalczyć. Gdy przychodziło wezwanie, z pokorą zniżała głowę i szeptała: „otom ja służebnica Pańska”. Ale dziś pokusa ma siłę niezwykłą... Trwoga i niepewność, zwierzęcy strach i niepokój... Więc niech lepiej nie mówią Głosy w tej chwili... bo wie z całą pewnością i z całą stanowczością, że gdyby się odezwały w tej chwili, kazałyby jej zostać... Siadła na oknie jak na siodle... Ręce nerwowo drżą, głowę ogarnia zawrót... siedząc na zrębie murów, zaczyna rozumieć, czego od niej chciały Opiekunki. Więc męka była już postanowiona? One żądały, by szła ku niej dobrowolnie. Czyż można tego wymagać od człowieka? Sam Bóg wahał się w Ogrojcu i prosił, aby odstąpił od Niego kielich goryczy. Ale ona nie jest Bogiem. Jest zwykłą dziewczyną, która się lęka ognia i cierpienia... Cisza szepce jej słowa ostrzeżenia. Joanna czuje jak jej opór słabnie. Ciężko jest wymknąć się z rąk Boga! Szybkim ruchem przerzuciła nogi w pustkę... Już się stało, nie cofnie się, chociaż wie, że będzie swego postępuku żałować... Czy potrafi wrócić do Łaski, której głos usiłowała zagłuszyć? ...Boże — szepnęła. Szalona była chcąc uciekać. Bóg żądał od niej, aby została i aby wypita podany kielich razem z Nim. Dzisiejsza noc jest nocą Ogrojca. Pan sam przyszedł, aby dzielić z nią ucztę boleści. Dla niej jednej powtórzył tamtą Ofiarę. A ona widząc kielich, wyrzekła: „niech odejdzie”... Palce same rozkwierają się. Lecz Joanna wie, że choćby teraz nawet stanęła bez szkody dla siebie na ziemi — już nie ucieknie. Dokonała się ofiara. Może już wrócić kielich. Może przyjąć męka. Niech się stanie Twoja wola... Z rąk ucieka sznur. Joanna leci w czarną głąb, śledząc szeroko rozwartymi oczami spojrzenie Oczu, które na nią patrzą pełne litościwego miłosierdzia...” (str. 289 nn.).

Tak więc Joanna musiała w pierw przejść cierpienia Ogrojca, by dopiero jej wola poddała się całkowicie i bez zastrzeżeń woli bożej. Gdy się to stało, weszła w ostatni, najczarniejszy etap swego życia publicznego.

„Zamknięta w celi (angielskiego więzienia), skuta łańcuchami, a na noc przywiązywana na dodatek łańcuchem do łoża, tak, że nie mogła się nawet obrócić, strzeżona przez trzech żołnierzy... narażona na ich obelgi, sprośności, a nierzadko także próby gwałtu... karmiona stęchłą strawą, pozbawiona jakiegokolwiek pociechy, oszukiwana nawet przez rzekomego spowiednika nie będącego w rzeczywistości księdzem... Nie mogła się myć, zarastała brudem, który ją męczył i drażnił. Rzuciło się na nią robactwo... A jeszcze... do niedawna przez cały miesiąc trzymano ją w żelaznej klatce, w której nie mogła się nawet położyć...” (str. 304 n.).

Znacznie gorsze były jednak cierpienia moralne zadawane Orleance, w czasie długiego przewodu sądowego, przez trybunał duchowny z biskupem Beauvais Cauchonem na czele. Pytania sędziów pełne złośliwości, podstępny oraz zjadliwej ironii, mogły nawet najzdrowszego i pełnego sił mężczyznę przyprowadzić o szaleństwo. Ponadto groźbą spalenia na stosie, skłoniono ją w sposób podstępny i oszukańczy do podpisania rzekomego aktu zgody na porzucenie stroju męskiego, — aktu, będącego w rzeczywistości aktem odwołania i potępienia wszystkiego, cokolwiek dotychczas mówiła i czyniła.

„Joannie przeczytano cztery krótkie wiersze i kazano się na nie zgodzić. Zażądano, aby podpisała. Podpisała papier, który jej podano, ale to był drugi traktat, inny zupełnie niż ten, na który się zgodziła, traktat, w którym nazywała Głosy diabelskimi, a swoją służbę... pokusą szatańską. Dziewczyna następnego zaraz dnia po swoim odwołaniu, obudziła się cała złamana... Miała wrażenie, że ciężki głaz... legł na jej życiu. Dławił ją. Dusił... Przegrała swą przeszłość. Przegrała dni chwały, przegrała dni męki. Wyrzekając się stroju męskiego, wyrzekła się symbolu swej misji...” (str. 312).

Był to u Joanny kulminacyjny punkt w walce między ludzką, a nadprzyrodzoną łaską — punkt, w którym Bóg wydając Dziewicę na najcięższą próbę, obnażył niejako całkowicie i ukazał w całym realizmie słabość jej ludzkiej natury, zdanej na własne tylko siły.

„Kiedyś w porywie nieugaszonego pragnienia — postanowiła rzucić swe życie na szalę. Ale gdy (w wyobraźni) ujrzała stos, u którego stóp stał kat z płonącą pochodnią, załamała się. Jej ciało... ogarnął lęk. Boję się — szeptały usta. Boję się — drżała skóra, jakby ją już dotykał płomień... Niełatwą jest rzeczą uczynić ofiarę życia. Ale oddanie tego życia — wykonanie ofiary — to rzecz straszna, przed którą buntuje się cała natura...” (str. 312 n.).

W tym strasznym momencie Bóg pozostawił ją samą sobie:

„Głosy milczały. Rzeczy można ucichły i odbiegły, wprowadziwszy ją w uliczkę bez wyjścia. Bóg nie mówił w cierpieniach nocy przez usta swych świętych. Bóg umilkł i skrył się w mroku. Otoczyła ją pustka. Teraz była sama naprawdę! Bóg starał się, przeciwnie, trwać przy jej wrogach. Zaden cud nie targnął ich sumieniami. Zaden głos wewnętrzny, nie naruszył ich zawziętej woli...

Oni chwalili się, że sam Bóg wydał ją w ich ręce... Była sama na brzegu potępienia... Lęk perlił się... na jej czole, a serce waliło rozpaczliwie prędką kołatanią. Słowo „Jezus” marło na jej ustach, choć budziła się codzien z nim i codzien z nim zasypiała... Powtarzała tylko uporczywie to jedno słowo, jak żebrak wypowiadający monotonnym głosem wezwanie o litość... Powtarzała słowo „Jezus” i mówiła: „bądź woła Twoja”. Wołała w pustkę, jak woła: „mamo!” biedne, zbląkane dziecko. Obok niej piekło dyszało żarem... Jakiś wysoki pół-męski, pół-kobięcy głos wyspiewywał bez końca: „potępiona! potępiona!” (str. 313 n.).

I dopiero wówczas, gdy pozostawiona własnym siłom własna jej natura zawisła bezradnie w pustce, między niebem a ziemią, — gdy znalazła się u progu całkowitej beznadziejności i odczuła do głębi opuszczenie jej przez Boga, — dopiero wówczas Bóg nagle podniósł ją znów w górę swą nadprzyrodzoną mocą, pod której wpływem przerodziła się od razu w zupełnie nową istotę.

Zaczęło się od rzeczy pozornie drobnej. Ci, którzy niegdyś podstępem zmusili ją do zrezygnowania ze stroju męskiego, teraz postanowili ją również podstępem zmusić do złamania danego na piśmie przyrzeczenia. W nocy zabrali jej strój kobiecy, a podłożyli dawny strój męski. Zbudziwszy się rano, Joanna była w pierwszej chwili oszłomiona i zakłopotana. Nie mając jednak innego wyjścia, wdziała ubiór męski. I nagle

„...dawne twogi gdzieś znikły... Zahuczał korytarz szybkimi krokami oraz krzykiem. Lecz ona siedziała nieulekła... Bo nagle doszedł ją z daleka cichy Głos i dla innych niedostyszalny, a przecież głuszący wszystkie zewnętrzne dźwięki. Brzmiał w jej sercu wołaniem mocnym i śpiewnym, jak sygnał bojowy. Rozparł jej duszę poczuciem triumfu. Zbudził w niej wiarę i postawił ją na nogi. Ożywił startę w męce siły. Podniósł ją z prochu i porwał za sobą. Wołał: idź, córko Boga, idź! — Idę — odrzekła równie mocno, choć cicho” (str. 315).

I poszła na stos, który ją niegdyś tak przerażał. Tym razem jednak poszła pełna spokoju i odwagi. Bo nie była sama. Był z nią teraz również Ten, który ją umacniał. A poszła zupełnie inaczej, niż poszedł Hus.

„Kiedy już ruszyć się nie mogła (przywiązana do słupa) zwróciła tylko głowę w stronę prawej trybuny i popatrzyła w szare zle oczy (kardynała) Winchestera. Mierzyli się tak chwilę spojrzzeniami, aż Joanna rzekła: — Przebaczam wam... I znowu powiedziała: — Przebaczam... Coś jakby uśmiech delikatny,

łagodny pojawił się na jej ustach. Bo razem z dźwiękiem dzwonów sływał w jej uszy głos, — głos potężny, brzmiący jak chorał triumfalny i radosny, zwycięski i mocarny, — głos obietnicy, której z niecierpliwością oczekiwała — głos, którego echo tylko dotychczas słyszała. Głos jedyny, który budzi z martwych i z nicości. Głos Boży" (str. 318 n.).

Kontrast między mistrzem z Husińca a Joanną, rzuca się od razu w oczy. Tam, ze stosu brzmią groźne słowa psalmu, wzywające pomsty bożej na sędziów, — tu dochodzą z niego łagodne słowa przebaczenia, skierowane pod tym samym adresem.

II.

JEREMIASZ

Podczas gdy w „Dwóch stosach“ Dobraczyński tylko przygodnie podejmuje próbę odtworzenia po literacku tajemniczych dróg, jakimi łaska boska prowadzi człowieka, którego powołała do spełnienia misji publicznej, to w „Wybrańcach gwiazd“, bierze już specjalnie ten temat na swój warsztat powieściopisarski. Pragnie go omówić już nie tylko szkicowo, ale gruntownie i szczegółowo; pragnie nie tylko pogłębić analizę przeżyć psychicznych człowieka pozostającego pod działaniem łaski, nie tylko związać te przeżycia w bardziej jednolitą logiczną całość, ale ponadto uwzględnić w nich jeszcze konflikty, do jakich prowadzi starcie się łaski boskiej z naturą ludzką z racji społecznego charakteru tejże natury, wrosniętej zawsze w jakiś konkretny ród, plemię, czy naród.

Widnokraż boży jest z istoty swej szerszy niż widnokraż ludzki. Bóg myśli kategoriami wieczności, człowiek tylko kategoriami czasu; Bóg ogarnia swą myślą cały świat, człowiek tylko znikomą jego częścią. Miłość boża jest nieskończenie szeroka, miłość ludzka z natury swej zacieśniona do określonych granic. Stąd nie dziw, że współdziałanie Boga z człowiekiem, zmierzające do jednego i tego samego celu, musi z istoty swej wywoływać w człowieku specjalne napięcia wewnętrzne, dopokąd jego natura wspomagana boską łaską, nie zdoła się przedrzeć poprzez granice przestrzeni i czasu.

Tych właśnie napięć nie uwzględnił Dobraczyński prawie zupełnie w historii Joanny d'Arc, wskutek czego zbyt niejasno wystąpił też uniwersalny charakter jej misji, a zbyt silnie wybił się na plan pierwszy indywidualny, osobisty moment w jej wewnętrznych przeżyciach.

Uwzględnia je więc teraz przedstawiając w „Wybrańcach gwiazd” historię proroka Jeremiasza — człowieka, który jako pomost rzucony przez Boga między nacjonalizmem żydowskim a uniwersalizmem chrześcijańskim, specjalnie nadawał się na postać literacką, uosabiającą walkę ponadczasowej i ponadprzestrzennej łaski nadprzyrodzonej, z zacieśnioną do granic przestrzeni i czasu, naturą ludzką.

Powołanie Jeremiasza na proroka, przyszło nagle i niespodziewanie. Co więcej, dokonało się nie tylko bez jakiegokolwiek udziału jego woli, ale nawet wbrew niej.

„Dzień był wtedy... gorący i pogodny. Pamiętał, że siedział na skale... Jego wzrok śledził idące dziewczęta, zwłaszcza Sarę... która, wiedział, że będzie jego żoną. Ale gdy ludzie odeszli — posłyszał Głos. Rozejrzał się niespokojnie. Chciał zobaczyć tego, kto mówi. Nie zobaczył nikogo... Sądził, że mu się przewidziało, ale Głos odezwał się znowu. Wtedy zerwał się na nogi i uciekł szybko. Nie chciał słuchać tego, co mu Głos powie. Wolał być znowu wśród ludzi, wśród dziewcząt... Zdawało mu się, że uszedł Głosowi. Ale on odezwał się znowu, gdy stał któregoś dnia samotnie na tarasie świątyni... Znowu posłyszał słowa, które miały moc wtrącania w przerażenie i rozpacz. Nie wiedział gdzie, uciekać. Cofnął się w kąt tarasu, zasłonił twarz dłońmi. Powiedział: „Nie, nie, jestem jeszcze dziecko, nie umiem mówić... Nie!” Ale Głos nie próbował się z nim targować. Nakazywał. Kiedy syn Helkiasza opuszczał taras, wiedział już, że nie będzie po ojcu arcykapłanem, że nie ożeni się z Sarą, że nie dotknie już ciała żadnej kobiety, że nie będzie pił wina... natomiast będzie musiał mówić słowa przerażające... Tego dnia Głos mówił przez jego usta, mówił tak, że słyszeli wszyscy. Wołał o wielkich grzechach, jakich dopuścił się Izrael, i o karze, jaką poniósł. Chętnie straciłby z ramienia dłoń Głosu. Ale Głos był przy nim” (str. 59 n.).

Nie łatwo było Jeremiaszowi pogodzić się z wolą boską, wybierającą go na proroka. Nie skończyło się na pierwszym, naturalnym odruchu protestu i oporu w samym momencie powołania. Bunt ludzkiej natury przeciwko boskiej łasce trwał nadal, trwał przez czas długi, przybierając nawet coraz bardziej na sile. Buntowała się przede wszystkim cielesna strona natury proroka, rozumiejącego, że wyniesienie go przez Boga ponad szary tłum ludzki, pociąga za sobą odseparowanie go od ludzkiego społeczeństwa, skazanie go na pustelnicze życie anachorety w skalnej jaskini w Anatoł, na całkowite osamotnienie, mimo przebywania i działania wśród ludzi.

„Buntował się. Gniewnie krzyczał w pustce skalnej w białe, gorące noce, gdy spać nie można, gdy ręka sama szuka obok siebie drugiego ciała. Dlaczego ma być sam?... Dlaczego Głos powiedział: nie będziesz miał ani żony, ani synów, ani córek?... W każdym domu człowiek zasypiał przy człowieku, w każdym domu była miłość dwóch serc. Tylko on był sam! Sam z gwiazdami — i z Głosem! Zrywał się, zbiegał po stromym zbocz, szedł między domy... Wędrował przez

poła i łąki... postanowił uciec. Miał już dosyć wołań Głosu... poszedł w góry... wdzierał się bez lęku na skalne ściany Nebo. Tu go zaskoczyła burza... Zmęczony i mokry rzucił się na ziemię. Miał uczucie, że nareszcie uciekł... ale nagle wśród gromów... posłyszał znane sobie wołanie. Włosy powstały mu na głowie z przerażenia. Przywarł do ziemi... jakby myślał, że uda mu się w ten sposób ukryć. Zdawało mu się, że słyszy: „Jeremiaszu!” Nie śmiał milczeć. Łamiącym się z trwogi głosem odpowiedział: „Owom ja...” Rano opuścił jaskinię... mówił do siebie: „już nigdy więcej nie będę uciekał... (str. 60 n.).

Przez pewien czas — nawet dość długi — wydawało się Jeremiaszowi, że przezwyciężył siebie już na zawsze, że walka z własnym „ja“ ukończona, że zdołał bez reszty poddać swą wolę — woli boskiej. W przeświadczeniu tym umacniała go świadomość, iż Bóg zrekompensował mu niejako jego osamotnienie, pozwalając zyskiwać coraz większe poważanie i sławę u współziomków.

„Lata całe cieszył się swą sławą. Upominał, a drżano przed nim. Pojął, że jeśli Głos zepchnął go w samotność i oderwał od ludzi, to dał mu przecież moc panowania nad ludźmi. W pałacu królewskim był Jozjasz, lecz w jaskini Anatot był Jeremiasz. Jozjasz panował nad ludem wszechwładnie, ale Jeremiasz upominał Jozjasza i nakazywał mu posłuszeństwo” (str. 62).

Spokój był jednak tylko przejściowy i pozorny. Niespodziewanie nadszedł moment wielkiego wstrząsu duchowego, rozpoczynającego nową, cięższą jeszcze niż poprzednią walkę w duszy proroka. Wstrząs wywołała klęska, jaką w walce z Egipcjanami poniósł pod Megiddo (608 przed Chr.) żydowski król Jozjasz, ginąc sam z ręki nieprzyjaciół. Jeremiasz zdawał sobie sprawę z tego, że jako doradca króla jest on właściwie moralnym sprawcą klęski. Idąc za nakazem przemawiającego przezeń Głosu, nawoływał przecież przez lata całe do walki z Egiptem, ziemią bałwochwalstwa, bezwstydu i niesprawiedliwości; przepowiadał bez zastrzeżeń upadek państwa faraona, przekonany osobiście, że jeśli Bóg każe mu głosić walkę z Egipcjanami, to chyba tylko w tym celu, by użyć narodu wybranego jako młota do skruszenia potęgi pogan. Tymczasem skończyło się klęską Izraela i śmiercią wielkiego króla-reformatora. Gorzki zawód na całej linii, połączony z całkowitą utratą zaufania u współziomków. Nie to jednak bolało przede wszystkim Jeremiasza, iż czyniono go winnym klęski, nawet nie to, że patrzono nań z gniewem i zawiścią, nazywając drwiąco fałszywym wieszczkiem. Najsilniej bolało go to, że przy całym poczuciu swego powołania prorockiego, sam stanął teraz nagle przed nierozwiązalną zagadką.

„Dlaczego tak się stało?... Nie wiedział co ma odpowiedzieć... Sam siebie o to pytał i pytał o to Głos. Ale Głos milczał, on zaś czuł, że nie potrafi bez jego

pomocy na to pytanie odpowiedzieć. Dlaczego Głos kazał mu wzywać lud do beznadziejnego boju? Czyżby Głos kłamał? Nie! nie! Głos napewno nie skłamał. I nie był złudzeniem. Lecz w takim razie, czy to znaczy, że on słów Głosu nie pojął?" (str. 62 n.).

Rozdarty wewnętrznie uciekł do swej pustelni w Anatot, pełen goryczy.

„Padł na twarz i począł łkać... Modlił się: „Dlaczego Panie? Dlaczego nie dałeś mi zrozumieć Twoich słów? Dlaczego ta klęska? Czy to ja jestem jej winien?... Dlaczego pozwoliłeś bezbożnikom triumfować nad nami?” — Ale nikt mu nie odpowiedział. Z rozpaczą począł krzyżeć: „O ja nieszczęsny... Dlaczego mi nie chcesz odpowiedzieć Panie?” (str. 63).

Był to jednak dopiero wstęp do walki wewnętrznej, jaka go czekała, walki między bezwzględny zaufaniem ku powołującemu go i kierującemu nim Bogu, a wszczepionym weń przez całe poprzednie pokolenia, przywiązaniem i miłością do własnego narodu, używanego za naród specjalny, ukochany i wybrany przez Boga. Sama walka zaczęła się w chwili, gdy nowy król żydowski Joachas, wyciągnąwszy go niemal siłą z pustelni w Anatot, zażądał od niego rady w sprawie obecnego ustosunkowania się Izraela do faraona, który właśnie nadesłał posłów proponujących przymierza z Egiptem. W świetle zdrowego, naturalnego rozumu, zgoda na przymierze wydawać się musiała w tych warunkach każdemu jedyną roztrofną drogą wyjścia. A jednak prorok stwierdził ze zdumieniem, że mimo klęski pod Megiddo, nie potrafi i teraz inaczej radzić, jak tylko nawołując do dalszej walki z Egipcjanami. Uświadomił sobie, że działająca w nim przemożna, wyższa siła nakazuje mu, wbrew wszelkiej logice, nie zbaczać z dotychczasowej drogi, lecz rzucać dalej gromy na bałwochwalczy Egipt. Po raz pierwszy postawił więc sobie jasno pytanie: czyżby istotnie Jahwe nakazywał beznadziejną walkę z Egipcjanami po to, by w niej złamany został również sam lud izraelski? Czyżby ją nakazywał właśnie dlatego, by zniszczyć lud dotychczas wybrany, karząc go w ten sposób za sprzeniewierzenie się zawartemu niegdyś przymierzu? Czyżby zerwał Bóg przymierze z Izraelem i przekreślając jego wybraństwo, używał go teraz już tylko jako zdzierającego się w walce narzędzia do zniszczenia pogan? Prorok bronił się jak mógł przed tą myślą. Wróciwszy do swej jaskini, upadł na kolana,

„...podniósł ręce nad głową i jęcząc począł mówić: „Nie tak, Panie, nie tak... Miej litość”. Ale modlitwa zastygła mu na ustach... Był ostatecznie złamany. Pragnął tylko jednego: spać. spać, zapomnieć o wszystkim” (str. 70).

Ale zamiast zapomnienia, przyszło z góry raczej potwierdzenie; rodzącego się w głowie proroka, a odsuwanego przezeń usilnie, przypuszczenia. Potwierdził je Głos, który znów się w nim odezwał — i nie tylko potwierdził, ale co więcej, obarczył proroka nową, uciążliwszą jeszcze misją. Jeremiasz, obowiązany dotychczas jedynie do przestrzegania ludu i nawoływania go do poprawy, otrzymał teraz wyraźny nakaz głoszenia odtąd temuż ludowi nieuchronnej jego zatury z rąk pogańskich nieprzyjaciół — zatury mającej być z woli bożej karą za przeniwierstwo Izraela i łamanie przezeń przymierza zawartego na Synaju. I jedna jeszcze rzecz w tym nakazie misji była nowa: prorok dowiedział się, że zatury Izraela przyjdzie nie o dstrony Egiptu — jak się spodziewał — lecz od nowo-powstałego właśnie królestwa babilońskiego. Misja przechodziła siły proroka, jako członka wybranego narodu. Toteż nie dziw, że skoro tylko o niej usłyszał:

„Twarz wykrzywiła mu się, okrzyk przerażenia wydarł się z jego ust... krzyknął: Nie, Panie! Nie! Nie! — I tak jak stał, poczał biec. Minął Anatot... wędrował dalej na północ, ogarnięty paniką. Nie myślał gdzie idzie. Wiedział tylko, że nie może słuchać słów, które doń zostały wyrzeczone, że nie będzie ich słuchał i nie będzie ich prosił. Brzemie przekraczało jego siły. „Wybierz sobie, Panie, innego proroka... — szeptał półprzytomnie — a mnie daj daj odejść. Nie chcę niczego innego, tylko daj milczeć”. Późnym wieczorem dotarł do Jericho... rzucił się ciężko na posłanie z suchych traw. Ale o świcie zbudził go Głos, który znowu w nim wówił przerażające słowa.. Zerwał się od razu spiesznie... powędrował dalej na północ. Znowu uciekał przed Głosem, uciekał rozpaczliwie i zawzięcie. Na trzeci dzień znalazł się nad jeziorem Kinnereth” (str. 70 n.).

„...Wiedział, że to czego się lękał było w nim i tego zgubić nie był w stanie... a mimo to uciekał. Przebiegł całą ziemię Kanaan... aż po Hermon, jakby mniemając, iż gdzieś wreszcie znajdzie kres pościgu. Na próżno! Nielitościwy łowca leciał wciąż za nim... Na wyiskrzonym, białym grzbiecie górskim... przekonał się, że Głosowi nie ujdzie. Nie mógł mu ująć, gdy Głos chciał mówić przez jego usta, nie mógł mu ująć także, gdy Głos zażądał, by mówił rzeczy okrutne, bolesne, wtrącające w rozpacz. Słowo Pańskie zabrzmiało nielitościwie. Dotychczas kazano mu ostrzegać, upominać, grozić. Ale nigdy... nie stanęła przed oczyma Jeremiasza równie wstrząsająca wizja tego, co się stać musi. To już nie było ostrzeżenie, to był los. Cóż z tego, że... skryje się w ciemny... wawóz Ijonu. Świadomość nieodwołalnego wyroku... pójdzie za nim... Wszystko stało mu się nagle obojętne... Czekał... Nie kazano mu długo czekać. Zagłuszany Głos rozległ się nad nim z taką siłą, że Jeremiasz zerwał się na nogi... Głos mówił mu, a Jeremiasz powtarzał jego słowa chrapliwie, z jękiem i lamentem... Ciało proroka ogarnęła gorączka. Rozpaczliwym wysiłkiem wydarł się z więzi Głosu. Wyjęczał: „nie, Panie, nie! tak się nie stanie”... Płakał... jak płacze przerażone dziecko. Znowu musiał mówić: „choćby stanął Mojżesz i Samuel przede Mną, nie mam serca dla tego ludu. Odpędź ich! Niech idą sprzed oczu Moich!...” Wcisnąjąc

palce w usta i gryząc je do krwi, przerywał sam sobie jękiem: nie, Panie, to jest pokusa... spraw, niech odejdzie! Tak się nie stanie! Tak się stać nie może!" Ale obrazy, które widział i które musiał opowiadać, nie znikły... Znowu się w nim zbudził straszliwy bunt... Zaciśnął pięści, zawołał: „nie! nie! nie!” — i nagle skończył przed siebie w przepaść... Lecz gdy tak leciał, zdało mu się, że niewidzialna dłoń chwyciła go za włosy i zatrzymała w locie. Miękkie zbocze wyrosło pod nim. Padł w puch śnieżny i potoczył się po nim. Kiedy się zatrzymał, czuł, że żyje. Siadł i począł płakać; tym razem cicho... Obojętnie oczekiwał nadejścia Głosu... Mimo to dźwignął się na nogi, gdy Głos się odezwał. Ze zdumieniem usłyszał twardy, ostry nakaz: „wstań i idź!...” Podniósł swój kij z ziemi. Poszedł w dół...” (str. 85 nn.).

Choć i tym razem Pan odniósł zwycięstwo, nie oznaczało ono jednak jeszcze całkowitego poddania się woli Jeremiasza — woli bożej. Potrzeba było do tego dopiero trzeciej, jeszcze dłuższej i cięższej niż poprzednie, walki: walki o wiarę, o zaufanie w prawdziwość słów Pańskich, a nawet o samo przeświadczenie o rzeczywistości faktu przemawiania Pana. Gdy w krótki czas po opisywanym wyżej drugim przełomie, prorok w noc księżycową patrzył ze stoku góry oliwnej na ukochane Jeruzalem i bielejące w dali mury świątyni,

„...obudziły się w nim wątpliwości, czy prawdą były owe wizje, które ujrzał na Hermonie. Przybytek Pański... miał tyle w sobie świętości i nadziemskiej potęgi, że trudno było uwierzyć, aby mógł paść ofiarą rąk ludzkich...” (str. 92).

Wątpliwości te nie opuszczają odtąd Jeremiasza przez całych lat dwadzieścia, nawiedzając go coraz częściej, budząc się coraz silniej i dręcząc coraz dotkliwiej. Udręka proroka jest tym większa, że kierujący nim dotychczas Głos, milknie całkowicie na przeciąg owych dwudziestu lat. Daremnie wyczekuje go prorok: Pan nie odzywa się doń, pozostawia go wyłącznie własnym siłom, jak gdyby chciał wypróbować jego wiarę.

„...Od dawna odeszły odeń chwile lęku przed samotnością, owe przerażające chwile ucieczki przed Głosem. Głos, niegdyś towarzyszył nieodstępny, dziś zgaś i zamilkł. Próżno Jeremiasz wysilał starcze uszy. Słyszał tylko brzęk pszczół i szum palm... Daremnie tęsknił za tamtymi przeżyciami. Od lat żył wyczerpany, tak tylko, jak żyli wszyscy inni ludzie. Pan nie przemawiał do niego. Na... okropnych wizjach... zamknęła się mowa Pańska. Pozostał tylko z echem wypowiedzianych słów. Nikt nie znał jego tajemnicy, tajemnicy pustki... Często ogarniało go zniechęcenie i pragnienie śmierci. Czuł się kimś niepotrzebnym... Cóż wart prorok, który nie prorokuje?... Mając słowa Pańskie w ustach, nie znał wahania ani lęku. Żył jednym wielkim porywem... Aż przyszedł dzień trwogi wobec słów, które kazano mu głosić... Od tamtego czasu żył stale obawą i niepewnością: obawą, że słowa, które mówi, nie są słowami Prawdy, — niepewnością, że mówiąc sam do siebie, może kłamać słowem Pańskim” (str. 170).

Zrodzone pod działaniem czynnika emocjonalnego, mianowicie pod wpływem uczucia miłości ku ojczyźnie i świętemu Jeruzalem wątpliwości Jeremiasza poczęły się jeszcze powiększać i utrwałać, gdy do motywów emocjonalnych dołączyły się motywy czysto rozumowe tj. gdy prorok pozostawiony jedynie samemu sobie, począł drogą czysto rozumowych refleksji dopatrywać się braku wszelkiej logiki w tym, co mówi do niego Pan i co pod wpływem słów Pańskich on sam głosi. Ów rzekomy brak logiki dojrzał po raz pierwszy jasno w trakcie rozmowy z babilońskim królem Nabuchodonozorem, do którego wiedziony potrzebą serca, przybył błagać o litość nad narodem izraelskim i oszczędzenie świętego Jeruzalem. Gdy Jeremiasz zwrócił się do króla ze słowami prośby, ten patrzył przez pewien czas w milczeniu na proroka, a potem rzekł:

— Nie mów mi o litości Jeremiaszu. Nie broń Jerozolimy. Przecież... to wasz Jahwe kazał mi być mieczem karzącym... Tak mi mówileś.

— Tak! — wykrzyknął Jeremiasz — tak! Sprawiedliwość Pańska żąda pomsty. Lecz, Nabuchodonozorze... Pan zna także litość i miłosierdzie... daje się ubłagać.

Król zachichotał cicho i szyderczo.

— Litość, miłosierdzie? Bogowie nie są miłosierni. Bogowie są tylko sprawiedliwi...

Jeremiasz odpowiedział gwałtownym wybuchem.

— Mylisz się Nabuchodonozorze, Jahwe gniewa się na swój lud, ale nie chce jego śmierci. Nie przestał go kochać.

Król wybuchnął śmiechem:

— Słuchaj proroku, mówimy między sobą. Rozumiemy się. Chcesz oszukać swego Jahwe... Nie wstydz się — szeptał — ja robię to samo... może nie mam racji? Ja oszukuję bogów i ty chcesz ich oszukiwać. Obaj pragniemy, by bogowie naszą pełnili wolę, nie my ich... bogowie są w nas, nie gdzie indziej. I to tylko potrafią zrobić, co my za nich zrobimy..." (str. 164 nn.).

Oburzył się wówczas Jeremiasz, oponował, zaprzeczał, zarzucał królowi bluźnierstwo. Ale z biegiem czasu, im dłużej pozostawał zdany na własne siły i opuszczony przez Głos, tym częściej przypominał sobie słowa królewskie, tkwiące w jego pamięci niby bolesne żądło, i tym bardziej chwiała się jego wiara we własne prorockie posłannictwo.

„...Miał słuszność Nabuchodonozor (m y ś l a ł) drwiąc zeń, że chce uchylić wolę Jahwy. Skoro bowiem to, co ujrzał przed laty, miało się stać nieuchronnie, jakież był cel zabiegania o łaskę babilońskiego króla, i jaki cel w nawoływaniu ludu judejskiego, by uznał władcę Nabuchodonozora? To były tylko jego słowa, jego własne. Głos mu ich nie podszeptował. Jeremiasz nie mógł powiedzieć: Pan

mówi, Pan każe, ale pozostawało mu tylko przekonywać po ludzku żałosnymi słowami rozsądku, że inaczej być nie może, że jeśli Jerozolima nie potrafi ugłaskać gniewu Nabuchodonozora, to ten przyjdzie i wymorduje wszystkich... Samotność, w której rozlegał się Głos, przerodziła się w samotność nie kończącej się rozterki. Niewypowiedziana męka pozostania z własną słabością, łamała serce człowieka..." (str. 171 n.).

Wspomnienie rozmowy z babilońskim władcą odświeżało się w pamięci proroka zwłaszcza pod wpływem zarzutów czynionych mu przez współziomków. Już od klęski pod Megiddo poczęto tracić do niego coraz bardziej zaufanie. Dawaty się słyszeć tu i ówdzie głosy, iż jest „falszywym wieszczkiem“. Teraz jednak, gdy z jednej strony sprzeciwiał się jakimkolwiek paktom z Egiptem, a z drugiej wprost nawoływał do uległości Babilonii, nazwa „falszywy wieszczek“ przyłgnęła już doń na stałe, powtarzana powszechnie. Co więcej, zarzucano mu wyraźnie zdradę własnego narodu, posądzano go, iż pozostaje na żołdzie u babilończyków, przekupiony przez ich władcę. Zarzuty te były dla Jeremiasza nad wyraz bolesne. Ale boleśniejsze jeszcze było, że podsuwały mu one ustawicznie myśl, iż to, co dotychczas uważał za powołanie prorockie, jest w gruncie rzeczy jedynie rachubą polityczną — że to co uważał za boże słowo, było i jest tylko jego własnym, ludzkim słowem.

„...Falszywy wieszczek! Przed dwudziestu laty rzucono mu to w twarz po raz pierwszy. Był przecież tak pewny, że to Pan kazał mu stanąć wówczas pod Megiddo przeciwko przemocy (f a r a o n a) Nechao. A jednak nic nie potwierdziło tej pewności. Przez dwadzieścia lat Głos milczał. Jeremiasz został sam, z coraz silniej chwiejącą się pewnością, szarpany coraz ostrzejszymi wątpliwościami. Nie było żadnych rozsądnych przyczyn, dla których on, który wołał: walczycie z Egipcjanami choć od was są silniejsi, teraz miał wołać: nie próbujcie walczyć z Nabuchodonozorem, bądźcie mu poddani i posłuszni... Falszywy wieszczek... Ach, te dwa słowa leżały mu kamieniem na piersi..." (str. 195 n.).

Walka o zdolność uwierzenia we własne powołanie prorockie, w fakt przemawiania Pana i w prawdziwość słów Pańskich, poczynała się wydawać Jeremiaszowi coraz bardziej beznadziejną. Dotychczasowa jego wiara, pozostawiona samej sobie, pozbawiona poparcia w postaci nadprzyrodzonego Głosu, skoro tylko została wzięta pod ostrzał czysto rozumowych argumentów, zaprowadziła proroka w rezultacie w ślepią ulicę konieczności rozumowego rozplątania nierozwiązalnej nigdy, bo związanej z samą tajemniczą istotą bożą, zagadki: w jaki sposób pogodzić boskie miłosierdzie z boską sprawiedliwością. Jako człowiek religijny, Jeremiasz uznawał jeden i drugi atrybut boski; jako myśliciel, stawał — jak wszyscy ludzie — przed antyno-

mią. Stąd rodziło się w nim coraz bardziej poczucie beznadziejności. Z jednej strony zdawało mu się, że prawdziwy prorok musi umieć pogodzić Boga miłosiernego z Bogiem sprawiedliwym; z drugiej strony wszakże uświadamiał sobie, że warunek ów przerasta siły ludzkie. Pytał więc, czy zasadniczo biorąc zwyczajny człowiek może w ogóle być kiedykolwiek prawdziwym prorokiem Pańskim? Czy do tego, by być prorokiem nie trzeba być nadczłowiekiem?

„Nabuchodonozor (m y ś l a ł) miał słuszność; kara musi nadejść! Lecz Jahwe miłosierny, jest łaskawy, nie chce zatury ludu wybranego... Czymże jest w tym wszystkim on sam, Jeremiasz? Nie jest królem, nie jest arcykapłanem... Ma być tym, który prostuje skrzywione ścieżki wybranego narodu. Takimi byli: Eliasz, Elizeusz, Izajasz... Ale oni może byli nadludźmi? Może to byli nie ludzie, ale cherubini?... Przecież by być powtarzaczem słów Pańskich... nie można być tylko człowiekiem... Jakżeż czynić rzeczy anielskie ludzkimi rękoma?... Przez lata... czynił z siebie twarde narzędzie Bożego gniewu. I dziś, gdy ma być niemiłosierny, gdy powinien być bez litości, dziś próżno walczy z oporem serca... Człowiek nie potrafi być wiecznie nielitościwym, wiecznie nie kochającym. Aniołowie może nie potrzebują kochać swych braci. Człowiek musi!... Mieli rację. Jest fałszywym wieszczkiem. Prawdziwy prorok byłby tę grzeszną bandę, ten lud zatwardziały... przeklął na wiele pokoleń!... Lecz czyż prawem proroków nie jest... odwoływanie się od bezlitosnej sprawiedliwości do miłosierdzia? Eliasz wskrzesił syna kobiety z Sarepty Sydońskiej... Elizeusz nakarmił dwudziestu chlebami stu mężów... Czy prorok jest jeszcze prorokiem, gdy krzyk o miłosierdzie zagłuszy w jego sercu wołanie o sprawiedliwość?...” (str. 199 n.).

Dręcząca niepewność, czy w prawdziwym proroku da się pogodzić poczucie sprawiedliwości z uczuciem miłości — czy prawdziwie głosi wolę Boga ten, kto łączy w Bogu sprawiedliwość i miłosierdzie i na oba się powołuje, — ta niepewność byłaby niewątpliwie całkiem zła-
mała Jeremiasza w ciągu długiego okresu całkowitego milczenia Głosu i zniechęciła go zupełnie do pełnienia danej funkcji proroka, gdyby nie trzy znamienne zdarzenia, w których Jeremiasz dostrzegł wyraźnie palec boży i potwierdzenie, iż Bóg jest wciąż z nim. Najpierw, gdy nieodstępny jego towarzysz, Baruch, był bliski śmierci z powodu ukąszenia przez żmiję, prorok w ostatniej rozpacz zwrócił się do Boga ze słowami: „Panie, jeśli chcesz bym był prorokiem, ocal dla mnie to życie“. I wówczas Bóg wysłuchał go (str. 115). — Powtórnie, zmarł nagle i nieoczekiwanie, jakby tknięty ręką bożą, Ananiasz, ubliżający publicznie Jeremiaszowi, gdy ten głosił zniszczenie Jerozolimy przez Nabuchodonozora (str. 192). Wreszcie, gdy prorok modlił się o miłosierdzie nad ludem zagrożonym klęską głodu z powodu długotrwałej posuchy, Bóg zesłał deszcz, zanim jeszcze dobiegły do końca

słowa modlitwy proroka (str. 201). Zwłaszcza ostatni wypadek wpłynął na znękanego Jeremiasza kojąco, wskazywał bowiem, że Bóg jest nie tylko sprawiedliwy, lecz również miłosierny.

Mimo wszystko, Jeremiasz był u kresu sił, gdy nagle znów odezwał się upragniony Głos i to odezwał dwukrotnie w przeciągu krótkiego czasu. Odezwał się po raz pierwszy, gdy prorok ukrywał się w domu garniarza Abeda przed czyhającymi na jego życie członkami stronnictwa pro-egipskiego, zbudził go w nocy, nakazując mu ostrzec arcykapłana Sarajasza o niebezpieczeństwie, w jakim ze względu na zbliżające się zdobycie Jerozolimy przez Babilończyków, znajduje się arka przymierza.

„...Jeremiasz obudził się nagle... coś, jakby wołanie spadło na niego w mroku nocy... Słowo usłyszane rozrastało się w nim w coś równie oczywistego, jak świat otaczających go przedmiotów... Głos, który się rozlegał, a Jeremiasz był pewien teraz, że to był Głos — urastał w nim ciągle nowymi rozkazami; nie wiedział, czego ostatecznie od niego zażąda. Ale to było niczym, wobec wstrząsającej rzeczywistości, „że Głos odezwał się znowu, i że prowadził go, zdejmując z jego bark ciężar myśli o tym, jak należy mu być posłusznym. Wahania czy wątpliwości nie istniały... Jeremiasz nie miał pewności, czy jest jeszcze sobą; jeżeli był nadal sobą, to jednocześnie była w nim moc kogoś drugiego, moc, która nie odejmując nic bezsilności starczej ciała proroka, odwracała zwykły stosunek siły i słabości. Przekonał się o tym, gdy skierował się ku bramie pałacu arcykapłana. Przed nią chodziło dwóch strażników... Jeremiasz szedł ku nim bezwolnie, jak bezwolnie płynie rzeka ku morzu... Żaden instynkt nie ostrzegał go przed niebezpieczeństwem... Minął ich, pozostawił za sobą ślepych i głuchych... Z nieomylną pewnością szedł do sypialni (a r c y k a p ł a n a) Sarajasza...” (str. 228 n.).

Gdy arcykapłan, zbagatelizowawszy ostrzeżenie proroka, zmusił go do odejścia z niczym, w drodze powrotnej Głos odezwał się po raz drugi, tym razem nakazując mu wykraść arkę ze świątyni i ukryć w miejscu bezpiecznym.

„...Rozkaz, który spadł na Jeremiasza powracającego od arcykapłana, równał się przekreśleniu wszystkiego tamtego (tj. przymierza zawartego na Synaju)... Ale rozkaz był silniejszy niż lęk. Był to znowu Głos oczekiwany i utęskniony. Czynił człowieka swoim narzędziem, nie bacząc na jego kruchość. Budził radość i przerażenie... Gdyby mu powiedział: bądź królem! — zwątpiłby w swoje uszy. Gdy mu powiedział: zabierz Arkę! — to ten straszny ból zadany jego sercu, był dla Jeremiasza dowodem, że słyszy naprawdę. Znowu nie wiedział, dlaczego ma tak właśnie uczynić, ale nie pytał się, nie śmiał pytać. Słowa: czyżbyś odrzucił lud wybrany? — zamarły mu na ustach. Od lat musiał postępować ciągle przeciwko własnemu sercu... Trzeba było być wykonawcą nieubłaganej Woli... Może więc naprawdę Pan wyrzekł się dawnego przymierza, tyle razy przez lud łamanego?... (str. 239 n.).

Gdy posłuszny Głosowi prorok wykrał arkę i ukrył ją bezpiecznie na górze Nebo, towarzyszących mu przy tym akcie ludzi

„uderzyła... dziwna zmiana w jego twarzy. Zwykle ponura i bolesna, miała teraz na sobie piętno spokojnej rezygnacji. Walki już na niej nie było. Los dokonał się, ten los, którego drogę od megidzkiego pola do tej pieczary pod szczytem Nebo, prorok widział jasno. Wyprostowany patrzył na szarzącą w dali Judę...” (str. 242).

Ostatnia, najcięższa walka Jeremiasza, była zasadniczo zakończona. Jeszcze tylko na krótki czas padł jakby jej cień na duszę proroka i zamącił na chwilę spokój jego całkowitej rezygnacji — jego „fiat voluntas tua”. Stało się to, gdy Chaldejczycy, którzy podeszli pod Jerozolimę i już, już grozili atakiem na miasto, nagle odstąpili na pewien czas od niego, by się rozprawić z nadciągającymi wojskami egipskimi. Szał radości ogarnął mieszkańców Jeruzalem. Patrząc z domu Abeda na ten przedwczesny triumf, Jeremiasz

„nieruchomy i zeszytniały siedział na ziemi, z wzrokiem wlepionym w daleki horyzont, jakby czegoś stamtąd wyczekiwał... Milczał... Musiał milczeć: Głos, który na chwilę zmącił tyle lat trwającą ciszę, znowu nic nie mówił. Na nowo urastało w sercu tysiące goryczy i wątpliść. Na nowo trzeba było podjąć wysiłek szukania własnej, przez siebie tylko wybranej drogi. Jahwe pozostawiał go samego w obliczu niespełnionych grózb... Musiał przewalczyć swą słabość... Patrzył. Wbrew krzykom ludzi na ulicach, i bardziej jeszcze wbrew własnemu sercu, pojmował, że wróg wrócić musi. Głos nigdy nie kłamał, choć tak dziwnie dokonywały się zapowiedziane przezeń groźby. Triumf odejścia haldejczyków nie był żadnym triumfem... Jeremiasz pojmował to w jakichś rwanych błyskach, choć jednocześnie miał świadomość, że jest to rzecz nie do wyrażenia i prawie nie do pojęcia dla ludzkiego, prostego umysłu... Lecz jeśli się nawet nie mylił, to przecież to myślenie było nad siły i nad miarę wytrzymałości ludzkiej. Jeremiasz coraz częściej miał uczucie, że jest narzędziem, którym włada ręka silniejsza niż moc narzędzia... Gdy bezwzględny mus kazał mu być odkrywcą przyszłości, kruchość ludzkiego serca zmuszała go, by był także obrońcą teraźniejszości. Jego myśli związane były uporczywie z połyskującą gwiazdą. A jednocześnie nie przestawał myśleć, jak ocalić Jerozolimę — wbrew niej samej. Kilkakrotnie w czasie oblężenia... chciał wyjść z miasta. Nie dano mu! On, który miał w rękę obietnicę... króla (babilońskiego), nie miał możliwości o wypełnienie tej obietnicy prosić... Lecz obecnie sytuacja zmieniła się. Teraz niewątpliwie mógł wyjść z miasta, jak wychodzili inni ludzie...” (str. 259 n.).

W rzeczy samej, nie upłynęło wiele czasu, a babilończycy zawrócili i poczęli oblężenie świętego miasta. Jeremiasz doczekał jednak tej chwili już w więzieniu, do którego dostał się ujęty przez członków stronnictwa egipskiego, jako rzekomy szpieg babiloński, gdy chciał opuścić Jeruzalem. Proroka zbito, skatowano, znieważono, wreszcie

wrzucono do starej studni w nadziei, że albo rozbije się o jej cembrowiny, albo utopi, albo zginie z głodu. Pan, który dotychczas przez cały ciąg pełnienia misji prorockiej ratował stale Jeremiasza przed niebezpieczeństwami, grozącymi jego życiu, — który przychodził mu z pomocą niejednokrotnie nawet w sposób cudowny, teraz — gdy misja jego była już ukończona, dopuścił, by proroka, którego przez lata sam stopniowo oczyszczał ze wszystkiego co w jego duszy było wyłącznie ludzkie, wrogowie odarli na koniec również z cielesnych resztek jego człowieczeństwa. Nie dopuścił jednak jeszcze, by postradał życie. Wrzuconego do studni ręka Pańska uchroniła przed rozbitiem czy też zatonięciem. Nie w stanie bowiem tępej rezygnacji miał on kończyć swą misję, lecz w stanie pełnego zrozumienia myśli i woli kierującego nim Boga — i to Boga nie tylko sprawiedliwego, lecz miłosiernego. Po wielu latach wewnętrznego rozdarcia, bólu, niepewności i pesymizmu, miał przyjść na Jeremiasza wreszcie okres całkowitego uspokojenia, wewnętrznego szczęścia i pełnego ufności w Bogu, optymizmu. W głębinie studni dokonała się nagle całkowita przemiana proroka. Gdy oprzytomniał, po początkowej utracie przytomności, był to już zupełnie inny człowiek.

„...Był potłuczony i szumiało mu w głowie. Kości jednak były całe. Podniósłszy głowę... nieoczekiwanie dla samego siebie, uśmiechnął się... Zapomniał, że stoi w smrodliwym błocie... To, co ku niemu nadchodziło, miało moc strącania wszystkich spraw życia w mrok niebytu... Zrozumiał, że Pan jest blisko... Głos sływał ku niemu w aureoli takiej radości, jakiej nie pamiętał jeszcze nigdy... Jeremiasz począł się śmiać — on, który nie śmiał się nigdy... Nagle stąd, z głębi studni ujrzał świat zgoła inny: dziś było krwawe i bolesne, — jutro... jasne, słoneczne, radosne. Cóż znaczy upadek i niewola? Ludzie powrócą!... powrócą do ziemi, którą dał Pan!... i rozmnożą się niby piasek morza!... Ludzie zbiegali się, pochylali nad ciemną studnią, z której dna krzyczał ogarnięty nagłą radością prorok. Słuchali jego słów, potem wyraziście spoglądali na siebie... „Dziwnie mówi. Powiada, że Pan zawrze z nami nowe przymierze. Że da pokoleniu dawidowemu króla-wybawiciela... Czy mamy uciekać do Chaldejczyków?” — pytano raz po raz. Ale dziś Jeremiasz na to pytanie nie odpowiadał. Stało się ono dla niego mało ważne, zbyt dzisiejsze. Znowu żył cały tym, co miało nastąpić. „Mówi Pan: — wołał z oczyma płonącymi, z rękoma uniesionymi nad głowę — skruszę jarzmo niewoli i już go nigdy nie będzie! Zawrę przymierze nowe i nowy zakon wpiszę nie na ciele, ale na wnętrznościach człowieka...” Śmiał się jak dziecko, przemawiając: „wróćcie! przyjdzie bowiem ten, który was powiedzie ku przyjaźni z Panem. Narodzi się wódz i książę...” Słuchano go w milczeniu. Nikt nie śmiał kpić” (str. 280 nn.).

Ten nowy nastrój proroka nie był bynajmniej wywołany jakimś chwilowym rozstrojem nerwowym pod wpływem ostatnich przeżyć.

Była to prawdziwa, szczerza i głęboka radość człowieka, który pod wpływem oświecenia bożego zobaczył nagle w blaskach nadprzyrodzonej łaski szeroki widnokrąg myśli i planów bożych, niemożliwy do ogarnięcia naturalnym wrokiem śmiertelnego człowieka. Kiedy Jeremiasza, w jakiś czas później, zaprowadzono do króla Mataniasza, i tam również

„mówił dalej z nieścąbnącym zapalem: ciesz się! ciesz się! (Mataniaszu). Ród Dawidowy nie zginie i nie zostanie odepchnięty. Nie odejmie Pan łaski od niego, nie wyrzeknie się narodu Swego wybranego. Ciesz się! Powróci lud do nowej Jerozolimy, lepszej i nieśmiertelnej. Czy się cieszysz Mataniaszu? Narodzi się Ten, który jest szczęściem słońca i wybrańcem gwiazd. — Król... nieśmiało przerwał Jeremiaszowi: lecz Nabuchodonozor? — prorok uśmiechnął się dobrotliwie. Nabuchodonozor, oblężenie, to były sprawy, które się już dokonały, już były poza światem, w którym żył Jeremiasz...” (str. 284).

(Dok. nastąpi).

Kraków

KS. JÓZEF SYKULSKI

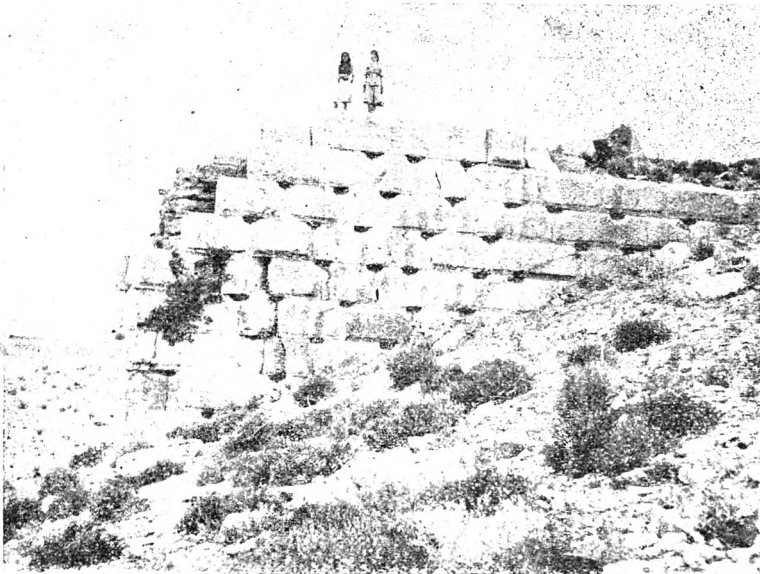
TRADYCJE BIBLIJNE W IRANIE

W czasie wędrówek odbywanych po Iranie w r. 1945 zetknąłem się z kilku tradycjami biblijnymi w prastarych miejscowościach, pamiętających niezawodnie czasy proroków i królów izraelskich. Mam na myśli P a z a r g a d ę i S u z ę. Jedna i druga były niegdyś kwitnącymi stolicami Achemenidów (VI—IV w. przed Chr.), założycieli i budowniczych staroperskiego imperium.

Pazargada dzisiejsza to garstka ruin potężnej niegdyś stolicy zjednoczonego państwa Medów i Persów. Miejscowość ta jest położona przy wielkiej szosie Isfahan—Szyraz, kilkadziesiąt kilometrów na północ od stolicy południowego Iranu. Mała wioszczyna pod nazwą Korszul, zamieszkała przez ludność z plemienia Kaszgajów, przytuliła się do ruin starożytnego miasta, wiodąc marny żywot w ramach zachowanego tutaj ustroju feudalnego.

Najcenniejszym klejnotem klasycznych ruin Pazargady jest doskonale zachowany grób Cyrusa Wielkiego (558—528 przed Chr.). Zbliżającemu się doń turyście ukazuje się grobowiec na końcu zielonej alei topól perskich jako imponująca budowla z biało-żółtego kamienia o wyraźnych wpływach wczesnej sztuki greckiej. Ten wspinały zabytek odległej starożytności czczony jest przez ludność perską jako

grób matki Salomona (po persku: *Mader-e Solejman*). W czasie jego zwiedzania spotkaliśmy tuż u wejścia do niszy grobowej starą kobietę z miejscowego plemienia Kaszgajów, która przyniósłszy naręcze pustynnych kwiatów i złożwszy je na progu grobowca oddawała się kontemplacji. Towarzyszący nam dr Bahrami, archeolog irański, zniescierpliwiony gderaniem fanatycznej staruchy, która oburzała się, iż *ferangi* (Europejczycy) profanują grobowiec, rzucił jej bezceremonialnie: „To jest grób wielkiego władcy dawnego Iranu, a nie żad-



T. zw. tron Salomona w Pazargadzie

nej matki Salomona!“. W odpowiedzi starucha energicznie i z widoczną pogardą odwróciła się do nas plecami.

Paręset metrów dalej od grobu Cyrusa w kierunku mniej więcej północnym widnieją ruiny jakiejś nieznannej bliżej budowli, zwanej przez Persów *tronem Salomona* (*Tacht-e Solejman*). Ma ona kształt dużego czworoboku, styl zaś budowy i rodzaj użytego materiału wskazują, iż powstała w jednym czasie z grobowcem Cyrusa Wielkiego. Budowa wydaje się być doprowadzoną zaledwie do wysokości — jakbyśmy dziś określili — pierwszego piętra i pozostawioną w stanie niedokończenia. Świadczy o tym także brak schodów, które miały być dobudowane później.

Jeszcze raz z imieniem Salomona spotykamy się również na południu Iranu w górach Bachtiańskich, tam gdzie leżą słynne pola naftowe, należące do byłego towarzystwa anglo-irańskiego (*Anglo-Iranian Oil Company*). Znajdujemy tu ruiny starej świątyni czcieli ognia, którą Persowie nazywają meczetem Salomona (*Mas-dżide Solejman*), obejmując tą osobliwą nazwą całą miejscowość.

O ile w powyższych trzech wypadkach mamy niewątpliwie do czynienia jedynie z pobożną tradycją, będącą wyrazem kultu dla biblijnej postaci, o tyle zastanawia i daje do myślenia tradycja, związana z zagadkowym grobowcem, czczonym jako grób proroka Daniela w Suezie.

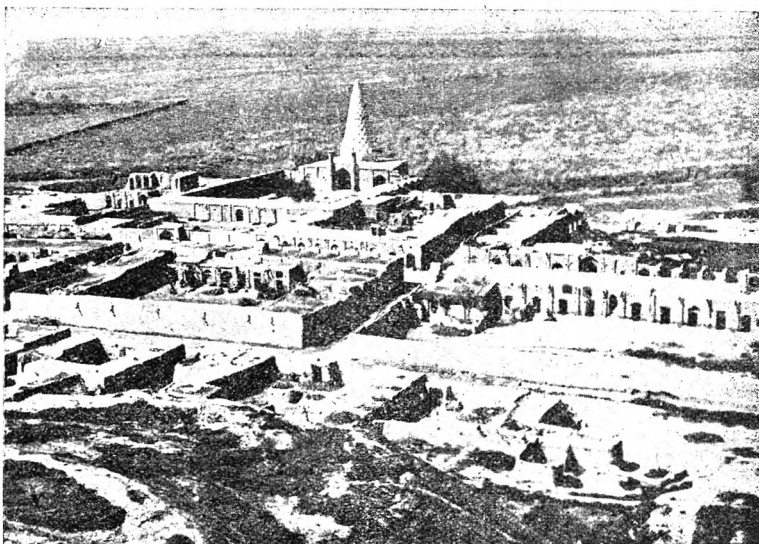
Suza, zwana po persku *Szusz* (biblijne *Szûszân*), leży około 120 km na północny zachód od Ahwazu, stolicy południowej prowincji Iranu, (Chuzystan) przy linii kolei transirańskiej.

Na kilku sztucznych pagórkach, wznoszących się wysoko ponad rozległą równinę chuzystańską, znajdują się ruiny Suzy, stolicy biblijnego królestwa Elamu. Opodal cicho i sennie toczy swoje wody Karche, starożytny Choasp (uwieczniony w *Maratonie* Kornela Ujejskiego). Na północnym wschodzie w odległości kilkudziesięciu kilometrów widnieje wspaniała panorama gór Zagrosu o szczytach malowanych niemal wiecznym śniegiem na tle nieskazitelnego błękitu nieba. Pięknie tu musiało być w czasach biblijnych, kiedy Suza tonęła w lasach palmowych a dokoła niej szumiały wiosną łany pszenicy i jęczmienia! Dzisiaj dokoła rozpościera się szaro-żółta pustynia, jedynie wiosną nabierająca skąpych kolorów życia.

Dzisiejsza Suza, przylegająca do ruin, to mała wioska zamieszkała przez ludność arabską, żyjącą w niesłychanie ciężkich warunkach materialnych i na niskim stopniu kultury. Mała urodzajność ziemi, prymitywizm gospodarki rolnej, odcięcie od świata są doskonałym podłożem dla niedostatku, głodu, chorób i robactwa, będących stałą udręką obywateli tej części Iranu. Pod względem historycznym i zabytkowym jest to jednakże „niebardo podłe miasto“. Prócz wspomnianych ruin Suza szczyci się jeszcze jednym zabytkiem, a mianowicie tzw. grobem Daniela proroka (*Qabr-e hazrat-e Danial*). Sylwetka kaplicy-grobowca już z dala odcina się wyraźnie na tle mrowiska glinianych lepianek i nadaje miejscowości charakterystyczne piętno¹⁾. Przyjrzyjmy się bliżej ciekawemu zabytkowi.

¹⁾ Grobowiec ten jest uwidoczniiony na perskich banknotach 5-krańowych, jako jeden z najciekawszych zabytków Iranu.

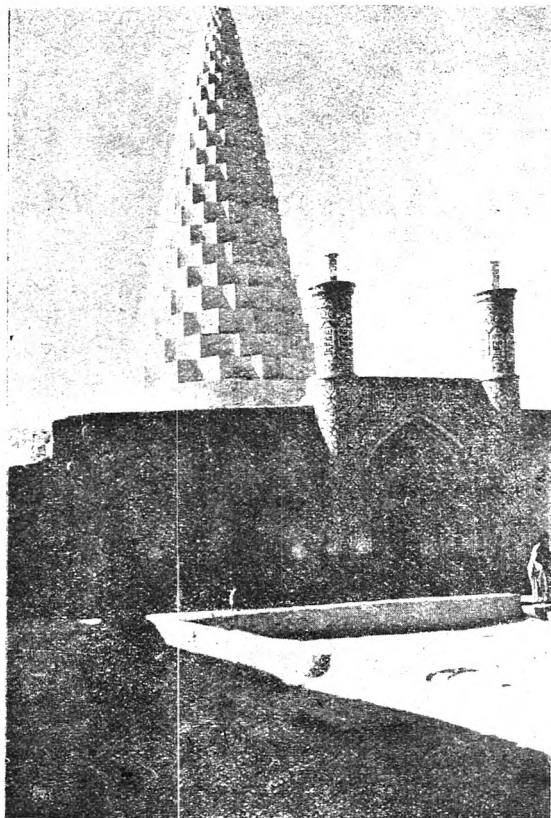
Oryginalna architektura grobowca jest pochodzenia muzułmańskiego, jak na to wskazują zarówno dwie wieżyczki w rodzaju minaretów obramiające bramę wejściową jak i barwna majolika (słynne perskie *kaszi*) z napisami arabskimi w stylu kufickim. Czworoboczna budowla jest nakryta niespotykaną gdzieindziej stożkową kopułą, względnie wieżą o pionowo żłobkowanych segmentach. Znajdujący się wewnątrz nagrobek, otoczony żelazną balustradą jest również typowo muzułmański.



Widok ogólny dzisiejszej Suzy (zdjęcie z jednego ze wzgórz starożytnego miasta).
W dali pasemko zarośli znaczy koryto Karchy.

Nieduży przedsiónek grobowca wypełniają często pielgrzymi, przeważnie kobiety z dziećmi. W powietrzu unosi się wtedy dusząca i ckliwa woń gotowanych na miejscu potraw i używanego za opał suchego wielbłądziego nawozu. Ściany grobowca zarówno wewnątrz jak i zewnątrz pokryte są czerwonymi odciskami drobnych kobiecych dłoni umaczanych w hennie. To zamężne kobiety-muzułmanki, zagrożone hańbą bezpłodności, przychodzą tutaj, by u grobu wielkiego biblijnego proroka wyblagać łaskę potomstwa. Uzyskawszy ją, przychodzą ponownie i na znak wdzięczności pozostawiają odcisk dłoni. Poza tym na kracie otaczającej grób wieszają skrawki materii oderwanej od szaty, coś jakoby votum.

Niezawodnie, już w epoce domuzułmańskiej musiał tu istnieć jakiś bliżej nieznaną grobowiec. Domysły niektórych iranistów szły w kierunku, iż mamy tu do czynienia z miejscem wiecznego spoczynku Szapura II (310—379 po Chr.), władcy Iranu z dynastii Sasanidów. Brak jednak na to przekonywujących dowodów.



Domniemany grób proroka Daniela

Ile prawdy zawiera ludowa, prastara tradycja, dopatrująca się tutaj grobu proroka Daniela, jest dla mnie osobiście problemem. Brak na razie rzeczowych dowodów zarówno za jak i przeciw autentyczności domniemanego grobu proroka Daniela w Suzie. Zresztą jako niebiblista ograniczam się jedynie do zarejestrowania zaobserwowanych przeze mnie faktów²⁾.

FRANCISZEK MACHALSKI

²⁾ Zdjęcia fotograficzne wykonane przez autora artykułu.

SPRAWY LITURGICZNE W XVI W. W DIECEZJI KRAKOWSKIEJ

PRÓBKA Z OBSZARU KILKUNASTU PARAFII.

Każdy szczegół z przeszłości jakiejś parafii staje się zrozumialszy, jeśli poda się, jak ten szczegół wyglądał w parafiach sąsiednich. Zajmując się dziejami parafii Niegowić, w diec. krakowskiej, pow. Bochnia, starałem się każdy szczegół, o ile to było możliwe, zestawiać ze stanem w parafiach sąsiednich. W ten sposób zebrałem materiał do pasa między Wieliczką a Bochnią na południe wzdłuż Raby i jej dopływu Stradomki. Stąd weszły do opracowania stykające się z sobą części dawnego dekanatu (wiek XVIII) wielickiego, dobczyckiego i lipnickiego. Dla wielu szczegółów brałem pod uwagę parafie, sąsiadujące bezpośrednio, dla niektórych włączałem Bochnię i Wieliczkę, jako najbliższe większe miasta, dla paru szczegółów sięgnąłem aż po Łętownię i Nowy Targ. Wykorzystane w ten sposób Acta Visitationis z 1596 r. pozwoliły dać obraz pewnych spraw liturgicznych, bo ta wizytacja zajmowała się nimi tak, jak już żadna następna¹⁾. Stosunki liturgiczne na tym pasie są niejednakowe, mogą więc mniej lub więcej reprezentować stan w całej diecezji. Dla pewności potrzebne byłyby analogiczne opracowania dla różnych okolic, biorąc pod uwagę ich odrębności np. G. Śląsk, o ile wchodził do diecezji krakowskiej, okolice górskie, choć te będą bardzo różne, np. Sądeczyzna ma od dawna (XIV w.) gęstą sieć parafialną, i okolice o rzadkiej sieci parafialnej w XIV, a więc na wschodzie diecezji.

KSIĘGI LITURGICZNE.

Msz a l y. Na ogół wszędzie zastawał wizytator z 1596 r. Mszał rzymski reformowany. Mszał rzymski sprzed reformy ma Łapanów²⁾; Mszał krakowski ma Tarnawa³⁾ i Łososina⁴⁾. Łososina ma też Mszał moguncki⁵⁾. Który Mszał krakowski ma odnośna parafia, nie podaje

¹⁾ Acta Visitationis w Arch. Kapitulnym Nr 7. Znaczą skróttem: A. V. 1596. Tak samo i inne wizytacje przez podanie roku.

²⁾ A. V. 1596, k 65.

³⁾ l. c. k 67.

⁴⁾ l. c. k 72.

⁵⁾ l. c. k 72.

wizytator. Pierwszy Mszał krakowski ukazał się drukiem w 1484 r. staraniem ks. Bkpa krakowskiego Jana Rzeszowskiego. Drukowany był w Moguncji, tam też ukazał się Mszał krakowski w r. 1487 i 1492.

Pierwszy Mszał krakowski drukowany w Krakowie ukazał się w 1509 r., potem w 1516 i 1556, ale w międzyczasie był drukowany Mszał krakowski w Strasburgu 1510, i w Wenecji 1532 r. Czy wizytator słowem „moguncki“ określa mszał diec. mogunckiej czy też mszał krak. drukowany w Moguncji, nie da się rozstrzygnąć.

W tym samym mniejwięcej czasie zastawali wizytatorzy na terenie archidiaconatu pomorskiego daleko większą różnorodność mszałów, będących w użyciu, choćby się nawet brało pod uwagę, że tam chodzi o znacznie większy teren, aniżeli tu omawiany. Zastali tam przeważnie Mszały rzymskie (20) ale nadto krakowskie (12), gnieźnieńskie bardzo często, chełmińskie, kamieńskie, płockie, wrocławskie, Teutonica, wrocławskie tylko 4, choć archidiaconat pomorski należał do diec. wrocławskiej. Nadto były mszały: antiquum, incerti autoris vetustissimum, pergamenum scriptum⁶⁾.

A g e n d a. Na ogół miały już kościoły Agendę Powodowskiego, której pierwsza część wyszła w r. 1591, druga w 1592, drugie wyd. w 1596. Agendą dawną (*Agenda antiqua*) posługiwano się w Tarnawie⁷⁾, Łapanowie⁸⁾, Pogwizdowie⁹⁾.

A n t i p h o n a r i u m. Przed r. 1596 nie notuje Estreicher w swej „Bibliografii“ ani jednego drukowanego Antiphonarum. Sąsiadujące z sobą parafie: Biskupice i Łazany mają Antiphonarium pruthenicum, obie pergaminowe. Też pergaminowe, ale bez podania jakie, ma Gdów¹²⁾, papierowe nowe pisane ma Chełm¹³⁾ i Sobolów¹⁴⁾; Niegowić ma papierowe podarte¹⁵⁾.

⁶⁾ Kujot. St., *Visitationes archidiaconatus Pomeraniae. Torunii, 1897—1899*, str. 656.

⁷⁾ A. V. 1596, k 67.

⁸⁾ l. c. k. 65.

⁹⁾ l. c. k 184^v

¹⁰⁾ l. c. k 216^v

¹¹⁾ l. c. k 214^v

¹²⁾ l. c. k 213

¹³⁾ l. c. k 187^v

¹⁴⁾ l. c. k 186

¹⁵⁾ l. c. k 211^v

Graduale. Graduał mają prawie wszystkie kościoły. Łazany tylko mają drukowany ¹⁶⁾, Łapanów ma Pruthenicum ¹⁷⁾ Graduale. Graduały poza tym są pergaminowe, papierowe ma Łapczyzna ¹⁸⁾ i Sobolów ¹⁹⁾, drukowany jest też papierowy.

Psalterium. Psalterz ma co druga parafia w okolicy Niegowici. Bez Psalterza jest Sobolów, Pogwizdów, Tarnawa, Biskupice; pergaminowy posiada Chełm ²⁰⁾, Gdów ²¹⁾, inne kościoły posługują się papierowym.

Komplet ksiąg liturgicznych dla kościoła stanowił mszał, agenda, antyfonarz, graduale, psalterz i agenda. Jutrznia i Nieszpory stanowiły, poza Mszą, nabożeństwo niedzielne.

W archidiakonacie pomorskim należy graduał, psalterz i antyfonarz do rzadkości — po kilka wypadków na cały archidiakoniat. Agendy zaś są najróżnorodniejsze, ale agendę swej diecezji tzn. wrocławską ma tylko jeden kościół. Na ogół posługują się gnieźnieńską, wielu używa krakowskiej i Agendy Powodowskiego ²²⁾.

NACZYNIA LITURGICZNE.

Kielichy. Mając zestawienie z 19 par., jakie one miały kielichy, widzi się pewną różnorodność: są mosiężne, cynowe, srebrne i srebrne pozłacane. Mosiężne (aeneas) są w Myślenicach trzy ²³⁾, w Jaworniku jeden ²⁴⁾; cynowe po jednym w Łapanowie ²⁵⁾, Jaworniku ²⁶⁾, Pogwizdowie ²⁷⁾, na Chełmie ²⁸⁾ i w Gruszowie ²⁹⁾ (Gruszów ma tylko ten jeden cynowy), poza tym są srebrne, przeważnie pozłacane. Para-

¹⁶⁾ l. c. k 214^v

¹⁷⁾ l. c. k 65.

¹⁸⁾ l. c. k 190.

¹⁹⁾ l. c. k 186.

²⁰⁾ l. c. k 187^v

²¹⁾ l. c. k 215.

²²⁾ Kujot, St., *Visitationes archidiaconatus Pomeraniae, Torunii, 1897—1899*, str. 620, 622, 651, 659.

²³⁾ A. V. 1596 k 58^v

²⁴⁾ l. c. k 42

²⁵⁾ l. c. k 64^v

²⁶⁾ l. c. k 42.

²⁷⁾ l. c. k 184^v.

²⁸⁾ l. c. k 187.

²⁹⁾ l. c. k 65.

archid. - pomorski
1897-1899

fie wiejskie mają po 2 (Biskupice³⁰), Pcim³¹) lub po trzy (Drogina³²), Niegówic³³), Łapczyca³⁴)), miasta znacznie więcej: Wieliczka 8³⁵), Myślenice 7³⁶), Bochnia 7³⁷), Dobczyce 5³⁸), tylko st. Wiśnicz ma 6³⁹), ale Wiśnicz St. to troska Kmitów. Bochnia 4 wolne kielichy zastawiła za 78 zł. (Obligaverunt)⁴⁰).

Nie kwestionuje wizytator stanu kielichów, tylko zakazuje odprawiać w kielichu mosiężnym⁴¹).

Porównując ilość kielichów w Niegowici z 1596 r. z ilością z 1748, widzi się, że liczba nie wzrosła, bo w 1748 r. były 4 kielichy.

O robocie kielichów nie ma wzmianki, tylko w Dziekanowicach jest mowa o srebrnym kielichu pozłacanym „in forma romana“⁴²).

Monstrancje. Nie wszędzie mówi wizytator o monstrancji. Jeśli jest, to ją opisuje, czasem dość dokładnie. Rozmaitość była wielka. Była miedziana (w Gruszowie⁴³) i Pogwizdowie⁴⁴), poza tym są srebrne różnej wielkości (na Chelmie parva⁴⁵), iusti ponderis“ w Sobolowie⁴⁶), Myślenicach⁴⁷), i Wieliczce⁴⁸), niektóre miały podstawę cynową (Chelm⁴⁹), Łapczyca⁵⁰), Pcim⁵¹)) nieraz były pozłacane. Wymieniając, co było pozłacane w monstrancji, podaje mimo woli jej wygląd i tak w Pcimiu słońce, świat (globum), aniołowie

³⁰) l. c. k 216.

³¹) l. c. k 36v.

³²) l. c. k 45v.

³³) l. c. k 210v.

³⁴) l. c. k 189v.

³⁵) l. c. k 219v.

³⁶) l. c. k 67.

³⁷) l. c. k 191v.

³⁸) l. c. k 47v.

³⁹) l. c. k 207.

⁴⁰) l. c. k 191v.

⁴¹) l. c. k 42v.

⁴²) l. c. k 49v.

⁴³) l. c. k 65.

⁴⁴) l. c. k 184v.

⁴⁵) l. c. k 187.

⁴⁶) l. c. k 185v.

⁴⁷) l. c. k 58v.

⁴⁸) l. c. k 219v.

⁴⁹) l. c. k 187.

⁵⁰) l. c. k 189v.

⁵¹) l. c. k 57.

i obraz Matki B. ⁵²⁾, w Drogini słońce i świat ⁵³⁾). Ozdobę monstrancji w postaci wianka z pereł miały Myślenice ⁵⁴⁾). Specjalny wygląd miała monstrancja w Łapczycy, bo między słońcem a podstawą miała srebrny krzyż, w którym umieszcza się N. Sakrament. Dosłownie: in qua Sacramentum reponitur ⁵⁵⁾). Jeszcze bardziej odbiegał sposób stosowany w Niegowici, o ile chodzi o monstrancję. Tam srebrny krzyż służył jako pacyfikał i jako monstrancja przez nałożenie kwiatów na wierzchołek krzyża i na boczne jego ramiona. Był też wianek z pereł ozdobiony złotymi nićmi, który nakładano na monstrancję ⁵⁶⁾).

Wkrótce po 1596 r. są znaczne zmiany na lepsze. Niegowić ma już monstrancję srebrną pozłacaną wagi 14 grzywien ⁵⁷⁾, Gdów 18 grzywien ⁵⁸⁾, Bochnia srebrną, wysoką prawie na dwa łokcie ⁵⁹⁾. Prawie wszystkie to dary kołatorów, jak świadczą herby lub nawet napisy: w Niegowici herb Polkoźic, więc Niewiarowski ⁶⁰⁾, w Łazanach Sebastian Lubomirski, jak świadczy napis i herb ⁶¹⁾, w Niepołomicach Jan Branicki Łowczy krak. i starosta Niepołomski ⁶²⁾. w Gdowie proboszcz i kołator Stefan Weselin ⁶³⁾

C i b o r i u m. Znaczenie słowa ciborium nie zawsze i nie wszędzie było jednakie. Tu chodzi tylko o stan faktyczny, jak przechowywano Najśw. Sakrament w niektórych kościołach krakowskiej diecezji. Wizytator z 1596 r. ciborium nazywa miejsce, gdzie przechowuje się Najśw. Sakrament, więc podaje, że jest wykute w murze ⁶⁴⁾, albo że jest żelazne przymocowane do ściany ⁶⁵⁾, albo że jest murowane przy

⁵²⁾ l. c. k 57.

⁵³⁾ l. c. k 45v.

⁵⁴⁾ l. c. k 58v.

⁵⁵⁾ l. c. k 189v.

⁵⁶⁾ l. c. k 210v ...habet cruce[m] argenteam cum pede aereo deargentato pro duplici usu: nempe et pacificalis et monstrantiae, superpositis certis floribus summitati crucis et lateribus... Item habet sertum cum margaritis, filis aureis exornatum pro monstrantia ponenda...

⁵⁷⁾ A. V. 1618 k 128v.

⁵⁸⁾ l. c. k 130.

⁵⁹⁾ l. c. k 29.

⁶⁰⁾ l. c. k 128v.

⁶¹⁾ l. c. k 124v.

⁶²⁾ A. V. 1630 k 7v.

⁶³⁾ A. V. 1618 k 130.

⁶⁴⁾ A. V. 1596 k 49.

⁶⁵⁾ l. c. k 189.

ścianie ⁶⁶⁾. Poza tym, na 16 kościołów, nie podaje, gdzie jest ciborium umieszczone, tylko materiał, z jakiego jest zrobione: muratum, egregie muratum, ligneum. Zwraca uwagę, jaki jest jego stan. Chodziło mu o to, czy jest czyste, bezpieczne, dobrze zamknięte. Na ogół wszystkie ciboria odpowiadały tym wymaganiom, jedno tylko było nie bardzo zabezpieczone, jedno niezamknięte.

We wnętrzu ciborium było albo naczynie (vas), albo skrzyneczka (scatula). Naczynie było metalowe, na ogół miedziane, w jednym wypadku cynowe, w jednym srebrne, w jednym drewniane. Nie ma powiedziane, jakiego kształtu, ale w vas mieści się kształt okrągły (walec). Skrzyneczka była drewniana, wizytator nie oznacza, z jakiego była materiału, tylko że obita była (obducta) jakąś materią, albo że była malowana. Tam, gdzie w ciborium było vas, to było ono okryte welonem (coopertum). Wela przeważnie były białe, trafiały się czerwone (rubei coloris), w jednym wypadku było żółte. Jak materiał, z którego było vas, różnej był jakości, tak też zasłona (velum) na vas, i tak: jedwab prosty, jedwab małej wartości, camcha starożytna, adamaszek starożytny, bo „antiquus“ to chyba nie stary, lecz starożytny; w Dobczycach zaś, gdzie vas było srebrne pozłacane, i velum na vas było jedwabne, złotem przetykane (de serico auro intertexto) i ozdobione perłami. Vas było ze strusiego jaja, mając nakrywę srebrną, pozłacaną, tak samo nóżkę-podstawę ⁶⁷⁾. W Łapczycy „na Górze“ było przy-mocowane do ciborium (stabile) ⁶⁸⁾.

Najśw. Sakrament przechowywano we woreczku (in sacco), tylko w Dobczycach wprost we vas, jak zaznacza wizytator (sine sacco). Woreczek był albo we vas czy w scatula, albo w małym vas, które znajdowało się we vas. Najczęściej były dwa vascula parva, umieszczone w vas, w obu był Najśw. Sakrament. Jedno z nich służyło do niesienia komunii chorym. Vascula były srebrne, miedziane, cynowe, drewniane; drugie było zazwyczaj drewniane. W Tarnawie noszono Najśw. Sakrament do chorych w skrzyneczce (scatula) ⁶⁹⁾.

⁶⁶⁾ l. c. k 212v.

⁶⁷⁾ l. c. k 47 Ciborium muratum, in vas, argenteum deauratum pedem habens et superiorem partem, ipsum vero de ovo struttionis, velo de serico, auro intexto, coopertum margaritis exornato, in quo Sacramentum recens sine sacco continetur.

⁶⁸⁾ A. V. 1596 k 189.

⁶⁹⁾ l. c. k 66v.

W 1596 r. nie ma mowy o korporale pod Najśw. Sakramentem. Sledząc dalszy los ciborium tylko na przykładzie w Niegowici, to widać się, że wizytatorowie posługują się stale terminem ciborium.

W 1618 r. określa wizytator, że ciborium est in altari maiori in tabernaculo ⁷⁰⁾: Wtedy też i w Gdowie nie znajduje się już przy ścianie, lecz na wielkim ołtarzu ⁷¹⁾. Już w 1618 r. vas cupreum zastępuje pixis argentea ⁷²⁾ i 1665 jest pozłożona ⁷³⁾, w 1703 r. zaznacza wizytator, że wewnątrz ⁷⁴⁾. W 1629 r. znajdowały się komunikanty we woreczku, umieszczonym w puszcze ⁷⁵⁾. W 1703 r. było całe ciborium wewnątrz pozłożone, wtedy też była na puszcze sukienka gustowna (vesticella eleganti contacta) ⁷⁶⁾. Że puszka stoi w ciborium na korporale, nadmienia dopiero wizytator w 1741 r. ⁷⁷⁾. I naczyńko dla noszenia komunii chorem jest w 1629 r. ze srebra ⁷⁸⁾.

Dekrety reformy, wydawane przez wizytatorów, wskazują linię, po jakiej szła władza duchowna co do ciborium. Jest ich mało, czyli że stan był na ogół zadowolający. Zabrania używać woreczka jedwabnego na przechowywanie Sanctissimum i nakazuje używać tylko lnianego, woreczek ma być poświęcony; Sanctissimum ma być w dwu naczynkach, ażeby, gdy ksiądz idzie z jednym do chorego, było w kościele Sanctissimum dla adoracji. Kluczyk od ciborium miał być w zakrystii (sacrarium).

MSZA ŚW.

W żadnej parafii nie natrafił wizytator na jakieś braki co do materii Mszy św. Mogę mówić o jakich 30 parafiach. Wino miało należyły sobie zapach i smak. Co do chleba to zabrania używać mąki zbieranej od ludzi do wypieku (de farina mendicata), nakazując piec co tydzień, a renovatio Sanctissimi robić co dwa tygodnie.

⁷⁰⁾ A. V. 1618 k 128v.

⁷¹⁾ I. c. k 150.

⁷²⁾ I. c. k 128v.

⁷³⁾ A. V. 1665 k 355.

⁷⁴⁾ A. V. 1703 k 99.

⁷⁵⁾ A. V. 1629 k 9.

⁷⁶⁾ A. V. 1703 k 99.

⁷⁷⁾ A. V. 1741 k 1531.

⁷⁸⁾ A. V. 1629 k 9.

Celebrowanie Mszy św. było rzadkie. Wyjątkowo był ksiądz, który odprawiał codziennie, na ogół odprawiali trzy razy w tygodniu: niedziela, środa, piątek, ale nie jest rzadkością, że tylko w niedzielę.

Nie wynika jasno z wizytacji, gdy jest mowa, że 3 razy w tygodniu jest Msza św., o ile jest przy kościele więcej niż jeden ksiądz, czy niezależnie od tego, ilu jest księży, jest Msza we środę i piątek, czy że każdy odprawia, oprócz niedzieli, także w środę i piątek.

Częstości celebrowania odpowiada rezydencja proboszczów. W 1596 r. na 18 parafii rezydowało 8 (44%), nierezydowało 7 (33%), nieobsadzonych było 3 (16%), w 1618 r. na 16 parafii nie rezydowało 8, w tym 4 to duchowieństwo katedralne (2 kanoników, 2 wikarych), 2 proboszczów nie miało święceń (12%), rezydowało 6 (37%). Są to lata dość bliskie soboru trydenckiego.

W sposobie celebrowania zastał wizytator w 1596 pewne nadzwyczajności: w jednym nie umiał ksiądz odprawić Mszy św. według rytu rzymskiego, w drugim odprawiał *Missā sicca*, czy jak ją określano w Aktach wizytacyjnych „*Missā Saxonica*“. Chodziło o N. Targ i Waxmund. Ksiądz z N. Targu dojeżdżał ze Mszą św. do Waxmund. Do Credo odprawiał jak należy. Po Credo miał kazanie, po kazaniu ludzie śpiewali pieśni eucharystyczne (*aliquot cantilenas*), potem ksiądz błogosławił, intonując: *Ecce panis angelorum*⁷⁹⁾.

CHORZY.

Z k o m u n i ą do chorego szła procesja. Kościoły miały chorągwie z latarniami (*vexilla cum laternis*) jedną albo dwie pary. Wizytator tam, gdzie tego nie robiono, nakazywał, ażeby ksiądz, idąc do chorego, brał dwa komunikanty. W przeciwnym bowiem razie klękaliby ludzie bezpodstawnie, gdy ksiądz wraca od chorego bez *Sanctissimum*, ale z chorągwiami. Chociaż świadkowie, badani przez wizytatora, czy ktoś w parafii nie umarł bez zaopatrzenia, biorą na uwagę więcej lat, na-

⁷⁹⁾ A. V. 1596 k 57 *Rector scholae: rectorem ecclesiae (Novum Forum - N. Targ) feriis nunquam celebrare. In ecclesiis, quae sunt filiae huius ecclesiae, siccam Missam illum celebrare vel potius saxoniam, nempe ab Introitu usque ad Symbolum omnia integra, concione vero facta praemissis cantionibus aliquot polonicis, ex ciborio Sacramentum allatum exhibet populo cantando: Ecce panis angelorum etc. Inni świadkowie nie potwierdzają wszystkich zeznań rektora szkoły; podają, że trzy razy w tygodniu celebrował, a *missa sicca*, podobno w Waxmundzie (k 58).*

wet do kilkunastu, to jednak mogą wskazać wyjątkowo jakiś zgon bez zaopatrzenia. I właściwie nie twierdzą stanowczo, że ksiądz nie chciał, niejasno tylko wychodzi czasem sprawa, czy ksiądz był chory i nie czuł się na siłach do dalszej drogi, czy też zwłókl z powodu pogody, a śmierć mimo deszczu czy zawiei przyszła do chorego.

Inaczej wygląda sprawa z ostatnim namaszczeniem. Członek komitetu kościelnego (*vitricus ecclesiae*) pytany przez wizytatora, czy ksiądz udziela ostatniego namaszczenia, odrzekł, iż nie wie, co to jest⁸⁰). Rector scholae w Łapanowie podał wizytatorowi, iż za niego w ciągu 30 lat tylko dwa razy udzielał ksiądz choremu ostatniego namaszczenia⁸¹). Tak mniej więcej było w całej okolicy. Jeszcze w 1630 wzywa wizytator poszczególnych proboszczów, ażeby nauczali lud w kazaniach o ostatnim namaszczeniu⁸²). Sakrament „Ostatniego Namaszczenia“ był w powszechnym użyciu w Królówce⁸³).

Spowiedź. Do wyjątków należała osoba, która by nie odbyła spowiedzi wielkanocnej. O przystępowaniu do sakramentu Pokuty poza czasem wielkanocnym można dowiedzieć się przypadkowo, jeśli w metryce śmierci zanotowano, kiedy ostatnio była do spowiedzi osoba, która umarła nagle i bez zaopatrzenia. W 1596 r. zastał wizytator spowiadanie gromadne — turmatim (Gruszów)⁸⁴), (Góra św. Jana)⁸⁵) i nakazuje spowiadanie pojedynczych osób (*singulariter*). Inną osobliwością jest rozgrzeszanie z rezerwatów przez księdza w Wilkowisku na tej podstawie, iż odbył swego czasu pielgrzymkę do Rzymu. Otrzymał zakaz od wizytatora⁸⁶).

BIERZMOWANIE.

Bierzmowaniem nie interesują się wizytatorzy. Nie ma mowy, czy bierzmowali, jeśli mieli Sakrę biskupią; jeśli nie mieli, to nie pytali,

⁸⁰) A. V. 1618 k 101 Jan Kmieć *vitricus* w Rybiem; k 102 Jan Kulik karczmarz w Łososinie.

⁸¹) A. V. 1629 k 9 Brzezcie, k 9v Niegowić.

⁸²) A. V. 1618 k 113v.

⁸³) A. V. 1596 k 64 *Decreta reform...* In domo plebanali et in sacrario confessiones non audiantur, sed in ecclesia tantum. Turmatim confessiones non audiantur, sed *singulariter semper*.

⁸⁴) A. V. 1596 k 53v *Decr. reform.* Domi confessiones non audiantur, nec in sacrario, ne nobilium quidem, nec turmatim.

⁸⁵) A. V. 1596 k 61v *Decr. reform.* In casibus reservatis et homicidiis neminem absolvere praesumat vigore peregrinationis Romanae.

jak przedstawia się sprawa bierzmowania w poszczególnych parafiach i to od 1596 do 1748 r. więc roku, do którego są akta wizytacyjne, dotyczące dek. wielickiego.

Libri ordinationum nie zawsze notowały udzielanie bierzmowania przez biskupa sufragana. Notują zaś nie tylko akty pontyfikalne sufragana, ale i innych biskupów, o ile np. udzielili święceń. Najskrupulatniej działa się to za Potkańskiego⁸⁷⁾, podobnie za Kazimierza Łubieńskiego⁸⁸⁾ i Michała Szembeka⁸⁹⁾.

Na końcu roku 1647 zanotował Liber ordinationum, że sufragan Wojciech Lipnicki⁹⁰⁾ udzielił 1236 osobom sakramentu bierzmowania w ciągu tego roku w różnych miejscowościach⁹¹⁾. Około tej rocznej obraca się ilość bierzmowanych w czasach, z których są dokładne zapisy, bo Szembek 1508, a Potkański 1415 osób rocznie. Chodzi tu o diecezję, która miała około tysiąca parafii. Jak wiele osób nie było bierzmowanych, widać to przy udzielaniu tonsury. Potkański ma w swym Liber ordinationum, że po udzieleniu bierzmowania (praevia confirmatione i podana cyfra bierzmowanych), udzielił tonsury i święceń mniejszych. Nie można traktować wszystkich wtedy bierzmowanych za kandydatów do święceń, bo czasem wyraźnie zaznacza, że bierzmował osoby obojga płci. Kilka jednak oryginalnych konsygnacyj kandydatów do święceń, znajdujących się w Liber ordin, w których zaznaczono, kto bierzmowany, kto nie, daje podstawę pewną do sądu, jak wielka ilość kandydatów, przystępujących do święceń, nie była bierzmowana. I tak w 1767 r. na 8 kandydatów było 4 niebierzmowanych, w 1772 r. na 11 kandydatów 7 niebierzmowanych, na 5 było 4 bez bierzmowania, na 5 kandydatów bez bierzmowania 3, na 4 kandydatów bez bierzmowania 2. W sumie w 1772 r. na 25 kandydatów tuż przed tonsurą

⁸⁷⁾ Acta Cameraria v. 34, p. 148^v i n. Arch. Watykańskie. Franc. Potkański Kapł. diec. Gnieźnieńskiej został biskupem Patarensis i sufraganem krak 23 lipca 1755, zm. 1789.

⁸⁸⁾ Acta Cameraria, v. 25, p. 90 Kazimierz Łubieński został biskupem Heraklei i sufrag. krak. 3 stycznia 1701.

⁸⁹⁾ Acta Cameraria, v. 25, p. 174. Michał Szembek, kapł. diec. krak. został biskupem Paphensis i sufrag. krak. 15 września 1706. Następcą jego był Michał Kunicki od r. 1726.

⁹⁰⁾ Acta Cameraria, v. 19, p. 57^v Wojciech Lipnicki został biskupem Laodicej i sufrag. krak. 2 lutego 1646. Następcą jego był Mikołaj Oborski od 1658 r.

⁹¹⁾ Liber ordin. nr 2. Arch. Konsyst. k 19.

otrzymało bierzmowanie 16 czyli 60%. Chodzi tu tylko o tych, których są konsygnacje oryginalne.

Dwa jubileusze 1701 i 1776 roku, kiedy położyła nacisk władza kościelna na bierzmowanie, mówią, ilu ludzi było niebierzmowanych, bo w 1701 r. udzielono sakramentu bierzmowania 68.055 osobom ⁹²⁾, a 1776 r. 112.155 osobom ⁹³⁾. Chodzi tu tylko o bierzmowanie udzielone w Krakowie, w 1701 od 1 sierpnia do 30 listopada ⁹⁴⁾, w 1776 r. od 23 kwietnia do 20 października ⁹⁵⁾. Podziwiać trzeba ten napływ do Krakowa ludzi z różnych stron, aby przyjąć sakrament bierzmowania.

Ze był wtedy napływ z dalekich stron, świadczą cyfry bierzmowanych w Krakowie, pochodzące z innych czasów. Za takie można uważać liczby bierzmowanych w kościele mariackim. Jest ich cztery: r. 1703, 1704, 1757, 1759. Trzy pierwsze to liczba bierzmowanych w tym kościele w Święto Wniebowzięcia, a więc w dniu odpustu w kościele mariackim, czwarta w Nawiedzenie. W 1703 r. przystąpiło do bierzmowania 94 osób ⁹⁶⁾, w 1704 r. 429 ⁹⁷⁾, w 1757 r. 630 osób ⁹⁸⁾, w 1759 r. 983 osób po południu ⁹⁹⁾.

Głównym kościołem Krakowa, w którym bierzmowano była katedra. Bierzmowano przed każdą tonsurą i minorkami, bo tonsury i minerek udzielono w tym samym dniu. Bierzmowanych jest wtedy nie wiele, są to kandydaci do tonsury, ale są i osoby inne. Liczba bierzmowanych w katedrze w czasie jednego i drugiego jubileuszu była ogromnie wielka.

Kościółem krakowskim, w którym często bierzmowano, był kościół Nawiedzenia N. Marii P. na Piasku. Terminami było święto Nawiedzenia, częściej niedziela w czasie oktawy tego święta i uroczystość Matki B. Szkaplerznej. Od r. 1712—1724 odbyło się tam bierzmowanie 9 razy,

⁹²⁾ Liber ordin. nr 4, rękopis niepagin. Arch. Konsyst. Na rozpoczęcie jubileuszu odbył Kazimierz Łubieński jako admin. dec. sede vac. procesję z kościoła mariackiego 1 sierpnia 1701 do katedry, gdzie odprawił Mszę pontyfikalną. W procesji uczestniczyła kapituła, cały kler katedralny, wszystkie zakony i Alma Universitas Cracoviensis. W sierpniu do bierzmowania 6945 osób, we wrześniu 24.548, w październiku 22.446, w listopadzie 14.318 osób.

⁹³⁾ Lib. ordin. nr 9, k 108, Arch. Konsyst.

⁹⁴⁾ Lib. ordin. nr 4 rkps niepag. Arch. Konsyst.

⁹⁵⁾ Lib. ordin. nr 9, k 108, Arch. Konsyst.

⁹⁶⁾ Lib. ordin. nr 4, rkps niepag. Arch. Konsyst.

⁹⁷⁾ Lib. ordin. nr 4, rkps niepag. Arch. Konsyst.

⁹⁸⁾ Lib. ordin. nr 9, k 25, Arch. Konsyst.

⁹⁹⁾ Lib. ordin. nr 9, k 35v, Arch. Konsyst.

Potkański bierzmował tam jeden raz. Liczba bierzmowanych przekraczała 500, tylko w 1724 r., kiedy bierzmowanie było w samo święto Nawiedzenia, a w niedzielę w oktawie było rano i po południu, to wtedy przystąpiło do bierzmowania 1628 osób ¹⁰⁰). Tak samo było w 1760 r. i wtedy liczba wynosiła 2135 osób ¹⁰¹).

Poza tym dość często było bierzmowanie u norbertanek na Zwierzynicy w związku z ceremoniami zakonnymi, ale przystępowały i osoby świeckie. Jeszcze częściej w podobnych okolicznościach u wizytek.

Poza Krakowem było często bierzmowanie u benedyktynek w Staniątkach; gdy przybywał tam biskup dla coronatio virginum itp. Osób świeckich przystępuje wtedy do bierzmowania niewiele, po kilkanaście osób, tylko w r. 1758 na Św. Wojciecha liczba bierzmowanych wynosiła 227 ¹⁰²); w Staniątkach na św. Wojciecha jest odpust. W Mogile u cystersów bywało bierzmowanie na Znalezienie Krzyża (3/5). W 1761 r. przystąpiło do bierzmowania 693 ¹⁰³) osób. W Jędrzejowie u Cystersów było bierzm. w 1765 i 1767 r. W 1765 r. udzielał Potkański bierzmowania przez Niedzielę, Poniedziałek i Wtorek Zielonych Świątek. Wtedy liczba bierzmowanych wynosiła 2771 osób ¹⁰⁴), a w 1767 r. 754 osób ¹⁰⁵).

Są i inne kościoły zakonne, w których udzielano bierzmowania, ale ex re konsekracji kościoła czy ołtarza, np. u kapucynów w Rozwadowie w 1753 r. do bierzmowania 573 osób ¹⁰⁶), u bernardynów w Kalwarii w 1712 r. do bierzmowania 1555 osób ¹⁰⁷).

Bierzmowanie w kościołach parafialnych odbywało się wtedy, jeśli przybył tam biskup dla konsekracji ołtarza lub kościoła. Biskup Suffragan Potkański korzystał nadto z misji, by bierzmować ludzi i tak było w Przegini ¹⁰⁸) i Zwoleniu ¹⁰⁹). Na podstawie Liber ordinationum biskupa Potkańskiego, można podać liczbę parafii, w których było za niego bierzmowanie. Dotyczy to lat od 1753 do 1789, a więc 36 lat.

¹⁰⁰) Lib. ord. nr 4, rkps. niepag. Arch. Konsyst.

¹⁰¹) Lib. ord. nr 9, k 41v. Arch. Konsyst.

¹⁰²) L. c., k 28.

¹⁰³) L. c., k 46v.

¹⁰⁴) L. c., k 67.

¹⁰⁵) L. c., k 80v.

¹⁰⁶) L. c., k 1.

¹⁰⁷) Lib. ord. nr 4, rkps. niepag. Arch. Konsyst.

¹⁰⁸) Lib. ord. nr 9, k 48. Arch. Konsyst.

¹⁰⁹) L. c., k 25.

W tym czasie udzielił Potkański święceń kapłańskich 2653 diakonom, konsekrował 24 kościołów, 99 stałych ołtarzy, poświęcił 686 dzwonów i udzielił bierzmowania 163.012 osobom, z tego w czasie jubileuszu w samym Krakowie 112.155 osobom¹¹⁰⁾.

Biskup Potkański bierzmował w ciągu swego życia w następujących parafiach poza krakowskich:

Biecz, 1766 r. 121 bierz. ¹¹¹⁾	Lętownia 1766 (671) ¹²²⁾
Bałtów 1753 (257) ¹¹²⁾ , 1756 (241) ¹¹³⁾ , 1757 (402) ¹¹⁴⁾	Opatów 1757 (232) ¹²³⁾
Chlewisko 1777 (980) ¹¹⁵⁾	Opole 1755 (547) ¹²⁴⁾
Droginia 1776 (655) ¹¹⁶⁾	Ostrowsko 1766 (1102) ¹²⁵⁾
Dierzków 1757 (774) ¹¹⁷⁾	Pilica 1774 (2536) ¹²⁶⁾
Gołcza 1759 (351) ¹¹⁸⁾	Pobiedr 1757 (1846) ¹²⁷⁾
Inwałd 1756 (987) ¹¹⁹⁾	Przeginia 1761 (1412) ¹²⁸⁾
Jędrzejów 1762 (105) ¹²⁰⁾	Radłów 1773 (1144) ¹²⁹⁾
Kosów 1766 (787) ¹²¹⁾	Rychwałd 1756 (1151) ¹³⁰⁾
	Sieciechów 1762 (563) ¹³¹⁾

¹¹⁰⁾ L. c., k 189r.

¹¹¹⁾ L. c., 75v.

¹¹²⁾ L. c., k 1.

¹¹³⁾ L. c., k 18v.

¹¹⁴⁾ L. c., k 28v Bałtów był par., którą St. Ap. pozwoliła Potkańskiemu zatrzymać, gdy prekonizowała go na biskupa-suffragana.

¹¹⁵⁾ L. c., k 117v.

¹¹⁶⁾ L. c., k 111v.

¹¹⁷⁾ L. c., k 24v.

¹¹⁸⁾ L. c., k 55v.

¹¹⁹⁾ L. c., k. 17v.

¹²⁰⁾ L. c., k 55.

¹²¹⁾ L. c., k 73v.

¹²²⁾ L. c., k 75.

¹²³⁾ L. c., k 25.

¹²⁴⁾ L. c., k 12v.

¹²⁵⁾ L. c., k 75.

¹²⁶⁾ L. c., k 96.

¹²⁷⁾ L. c., k 21v.

¹²⁸⁾ L. c., k 48.

¹²⁹⁾ L. c., k 87.

¹³⁰⁾ L. c., k 17.

¹³¹⁾ L. c., k 53v.

Spytkowice 1766 (1646) ¹³²⁾	Ulina 1759 (243) ¹³⁹⁾
Stopinica 1776 (1763) ¹³³⁾	Wadowice 1756 (1039) ¹⁴⁰⁾
Sucha 1756 (568) ¹³⁴⁾	Wierzchosławice 1772 (858) ¹⁴¹⁾
Słemień 1756 (53) ¹³⁵⁾	Więclawice 1757 (380) ¹⁴²⁾
Trójca 1754 (142) ¹³⁶⁾	Zakliczyn 1776 (653) ¹⁴³⁾
Tyniec 1777 (167) ¹³⁷⁾	Zwoleń 1755 (405) ¹⁴⁴⁾ , 1756
Ujście Solne 1756 (274) ¹³⁸⁾	(308) ¹⁴⁵⁾ , 1757 (460) ¹⁴⁶⁾ .

W sumie było bierzmowanie w 32 parafiach, w których przystąpiło do sakramentu bierzmowania 26.242 osób.

W par. Niegowici najstarszą zapiskę, podającą liczbę bierzmowanych, jest w arch. paraf. zapiska z 1823 r., kiedy było 1149 osób do bierzmowania. Bierzmował biskup tarnowski Ziegler z okazji wizytacji kanonicznej. Parafia liczyła w 1820 r. 3553 dusz.

Bierzmowanie w niektórych punktach łączyło się na przestrzeni stuletniej z pewnymi wydarzeniami zewnętrznymi. I tak sufragan Kazimierz Łubieński z powodu najazdu szwedzkiego w 1705 r. święcił oleje w Wielki Czwartek w Bochni, było to 9 kwietnia ¹⁴⁷⁾, 21 maja 1705 r. udziela święceń w Gorlicach, w Gorlicach też, poczynając 23 kwietnia, więc na św. Wojciecha, bierzmuje kilkakrotnie (26/4, 1/5, 2/5 i na św. Trójcę), w Rożnowie bierzmował 19/7, 22/7, 26/7, potem jeszcze 4-krotnie (nie podane dni); tamże w Rożnowie udzielał

¹³²⁾ L. c. k 75.

¹³³⁾ L. c., k 112.

¹³⁴⁾ L. c., k 17v.

¹³⁵⁾ L. c., k 17v.

¹³⁶⁾ L. c., k 7.

¹³⁷⁾ L. c., k 117.

¹³⁸⁾ L. c., k 18v.

¹³⁹⁾ L. c., k 35v.

¹⁴⁰⁾ L. c., k 17v.

¹⁴¹⁾ L. c., k 86v.

¹⁴²⁾ L. c., k 25v.

¹⁴³⁾ L. c., k 111v.

¹⁴⁴⁾ L. c., k 15.

¹⁴⁵⁾ L. c., k 18v.

¹⁴⁶⁾ L. c., k 25 Probstwo w Zwoleniu zatrzymał Potkański za zgodą St. Ap., zostając sufraganem.

¹⁴⁷⁾ Liber. ord. nr 4. rkps niepag. Arch. Konsyst. Dalsze akty K. Łubieńskiego w tym samym tomie niepag.

święceń 25/7, 5/8, 15/8; we wrześniu i październiku udzielał święceń w Makowie.

Sufragan Michał Szembek, schroniwszy się na Śląsk przed zarazą w Polsce i rezydując w Tarnowskich Górach, udziela bierzmowania w różnych parafiach Śląska 6/1 1707 w Pszczynie, w Mikołowie 27/5, w Tychach 20/5, Bytomiu 7/6, Mysłowicach we wrześniu, Tarnowskich Górach 23/2 1709. Święceń udzielał przeważnie w Tarnowskich Górach, ale nadto w Mikołowie, Woźnikach, Książu¹⁴⁸⁾.

Sufragan Potkański schronił się w 1768 r. do Bielska austriackiego z powodu zamieszek wojennych. We wrześniu 1772 r. powrócił i osiadł chwilowo w Radłowie, stąd wtedy bierzmowania jego w Radłowie i Wierzchosławicach¹⁴⁹⁾.

PROCESJA Z NAJSW. SAKRAMENTEM NA DNI KRZYŻOWE.

Wizytator w 1596 r. wyraża się o procesji z N. Sakramentem na dni krzyżowe dosadnie i z tego już wynika, dlaczego ją zwalcza, mianowicie: *vagari cum Sanctissimo per campos, circa fruges, czyli jest to dla niego „włóceniem się z Najsw. Sakr. po polach, wśród zbóż“*. Zwyczaj ten istniał w parafiach, które sąsiadowały z parafiami, nie praktykującymi tego zwyczaju. Jest on w Niepołomicach¹⁵⁰⁾, Łapczycy¹⁵¹⁾, Bochni¹⁵²⁾, St. Wiśniczu¹⁵³⁾ i Pogwizdowie¹⁵⁴⁾, jest w Myślenicach¹⁵⁵⁾ i Gdowie¹⁵⁶⁾, nie ma go zaś w sąsiednich, więc nie ma w Biskupicach, Łazanach, Niegowici, Chelmie i Sobolowie, albo w Dobczycach i Drogini, które są między Myślenicami i Gdowem. Przy stwierdzeniu tego zwyczaju czy przy zakazie nie daje wizytator żadnych szczegółów, któreby pozwalały stworzyć sobie obraz choćby ogólnikowy, jak odbywała się taka procesja. Nie można też twierdzić, czy nie było jej dawniej w sąsiednich parafiach, tylko wyszły z użycia,

¹⁴⁸⁾ Lib. ord. nr 4, rkps niepag. Arch. Konsyst. Wszystkie akty M. Szembeka są w tym tomie. Par. W. Książ zatrzymał M. Szembek za zgodą St. Ap., zostając biskupem sufrag. krak.

¹⁴⁹⁾ Lib. ord. nr 9, k 86v. Arch. Konsyst.

¹⁵⁰⁾ A. V. 1596 k 256v.

¹⁵¹⁾ L. c., k 190v.

¹⁵²⁾ L. c., k 197v.

¹⁵³⁾ L. c., k 208v.

¹⁵⁴⁾ L. c., k 189v.

¹⁵⁵⁾ L. c., k 41v.

¹⁵⁶⁾ L. c., k 215v.

czy też nie było ich dawniej, jak nie było ich w 1596 r. A te, które miały ją w 1596 r., zachowały to, co miały od dawna. Jedno jest jasne, iż nie była to praktyka ogólna.

Zwyczaje religijne tkwiły głęboko korzeniami w sercu ludu; i zmiany w tym kierunku zachodziły powoli, nawet tam, gdzie pewne zwyczaje religijne były zwalczane przez kler. Mogę jako przykład wskazać Hucisko Oleskie, wieś, należąca do parafii Podhorce archid. lwowskiej. Wieś ta ma pewne zwyczaje religijne, których nie znają wsie sąsiednie, do tejsze parafii Podhorce należące. Chodzi mi przede wszystkim o święcenie pól. Poza procesją na św. Marka i dni krzyżowe, urządzoną w kościele par. dla całej parafii, urządzają poszczególne wsie „święcenie pól“, tzn. idzie z kapłanem procesja z krzyżem, chorągwiemi i feretronami wśród pól i kapłan święci pola. Takie „święcenie pól“ we wsi Hucisko Oleskie odbywa się inaczej, aniżeli w innych wsiach par. Podhorce, mianowicie i tu przychodzi procesja z księdzem itd., ale zatrzymuje się przy czterech ołtarzach — stacjach, na ten dzień przygotowanych przy figurach przydrożnych, które już w tym celu stawiono w samym założeniu. Przy każdym ołtarzu śpiewa kapłan początek ewangelii, jak na Boże Ciało. Ma też ta wieś inny jeszcze zwyczaj, nie praktykowany przez wsie sąsiednie, mianowicie gdy przyjeżdża ksiądz do chorego, zbierają się bardzo licznie przed domem chorego i czuwają z zapalonymi świecami. Gdy ksiądz nadjedzie, witają P. Jezusa śpiewem eucharystycznym, który nie ustaje do przyjęcia komunii przez chorego. Podobnie przychodzą gromadnie, by modlić się przy zwłokach zmarłego i to bez przerwy, dzień i noc aż do wyprowadzenia do kościoła.

Chrześcijaństwo zastawało wszędzie obchody pól dla ubłagania bóstwa o urodzaje i szczęśliwe zbiory. Wcześniej też samo urządza podobne obchody błagalne dla uproszenia błogosławieństwa dla urodzajów u Boga Wszchemocnego. Sposób urządzenia takiego obchodu, procesji błagalnej, święcenia pól rozwijał się z biegiem lat i w szczegółach miał różne odmiany. Z czasem wytworzyła się praktyka, że procesja zatrzymywała się przy 4 stacjach, przy których śpiewano początek czterech ewangelii, odmawiano wzgl. śpiewano odpowiednie modlitwy o urodzaje, o uchronienie od burz, gradu itp. udzielając błogosławieństwa przy każdej stacji.

Święcenia pól z procesją teoforyczną nie było w XIII w. Pojawia się w XIV. W połowie XV w. zaczynają ją jedni pisarze zwalczać, ale

u innych znajduje gorącą obronę, jako czegoś ogromnie drogiego dla kleru i ludu. Zakazy władzy duchownej przyszły w XVI w.

Święcenie pól, połączone z procesją teoforyczną było w Hiszpanii, Italii, Niemczech i Francji¹⁵⁷). Praktyka wyrosła na wsi, niezależnie od katedry, które na ogół miały obrzędy mniej lub więcej zbliżone do rytuału rzymskiego. W Niemczech przetrwały tu i ówdzie w formie zmienionej do XVIII w.

Wizytator, potępiając procesje teoforyczne, połączone ze święceniem pól, nie był wyjątkiem. Zajmując się tą praktyką, wskazał na zwyczaj, panujący u nas. Chodziłoby teraz o możliwie najdokładniejsze zestawienie parafii, w których odbywały się takie procesje i zależnie już od materiału wyciągać wnioski: czy tam, gdzie ich wizytator nie zastał, nigdy nie istniały, czy też wcześniej wyszły z użycia, względnie łatwiej dały się usunąć. Mnie się zdaje, że za tym faktem kryje się coś więcej, niż wcześniejsze zniknięcie tego zwyczaju, aniżeli gdzie indziej. Łamanie gałązek z drzewek, zdobiących ołtarze na Boże Ciało i wtykanie ich potem w swym polu może świadczy o praktyce łamania gałązek przy ołtarzu w czasie procesji z 4 stacjami dla święcenia pól, bo wtedy następowało błogosławieństwo przy każdym ołtarzu, stąd też i drzewka przy ołtarzu były błogosławione, a w takim razie zabierano ze sobą i umieszczano na swym polu coś pobłogosławionego i przez to przenoszono na swe pole błogosławieństwo pól, udzielane przy 4 stacjach w czasie święcenia pól.

PROCESJA KOŁO CHRZCIELNICY.

Wizytator w 1596 zakazywał procesji czy obchodu — circuitus — koło chrzcielnicy, jaki odbywano w drugi dzień Wielkanocy i w drugi dzień Zielonych Świątek. Obchód chrzcielnicy w te dni związany jest z udzielaniem chrztu na Wielkanoc i na Zielone Świąta, więc zdawało by się, że obchód, jako rodzaj przypomnienia sobie chrztu, i sposobność do podziękowania za przyjęcie na łono Kościoła przez polanie wodą zasługiwał raczej na zalecenie, niż na wytępienie. Zastał wizytator

¹⁵⁷) Frantz, Adolph, Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter, II, str. 105. — Bliższe szczegóły o procesjach teoforycznych dla święcenia pól na terenie Niemiec podaje powyższa praca, nadto na terenie diec. augsburgskiej Hoeyneck, F. A. w dziele Geschichte der Christlichen Liturgie des Bistums Augsburg, a diec. Bamberg Haime rl Xaver w studium Das Prozessionswesen des Bistums Bamberg im Mittelalter.

ten zwyczaj na pogórzcu, bo w Jaworniku¹⁵⁸⁾, Myślenicach¹⁵⁹⁾, Tarnawie¹⁶⁰⁾, Wilkowisku¹⁶¹⁾ i Łętowni¹⁶²⁾. Nie ma go ku północy od Myślenic czy Tarnawy.

Zestawienie wszystkich miejscowości, w których ten zwyczaj żył w 1596 r., dałoby podstawę do wniosków. Procesje naokoło chrzcielnicy odbywano w średniowieczu w W. Sobotę i w wigilię Zielonych Świątek w związku ze święceniem wody chrzcielnej. Obchodzono chrzcielnicę 7 razy, względnie 5 lub 9 razy¹⁶³⁾.

Mszał krakowski z 1532 r. ma rubrykę o siedmiokrotnej procesji naokoło chrzcielnicy w W. Sobotę przy święceniu wody w czasie śpiewania litanii¹⁶⁴⁾. W wigilię Ziel. Świąt było tak samo. Mszał krakowski z 1484 r. nie ma rubryki o takiej procesji na około chrzcielnicy.

OLTARZE.

Wezwania poszczególnych ołtarzy są czymś dawnym, uświęconym i o zmianie ongiś trudno było mówić. Tym tłumaczyć trzeba brak kościoła w całej okolicy pod wezwaniem św. Stanisława biskupa. Gdy chciano mieć ołtarz pod wezwaniem św. Stanisława, budowano kaplicę, w niej ołtarz główny św. Stanisława np. w Łazanach. W XVII w., zwłaszcza w XVIII w. panuje tendencja posiadania jak największej liczby ołtarzy, szczególnie wypełnione są nimi kaplice. Ołtarze te są bardzo prowizoryczne i niejednokrotnie zasługują z trudem na nazwę ołtarza. Gdy kult niektórych świętych maleje, to nawet do głównego

¹⁵⁸⁾ A. V. 1596 k 42v.

¹⁵⁹⁾ L. c. k 41v.

¹⁶⁰⁾ L. c. k 67v.

¹⁶¹⁾ L. c. k 61v.

¹⁶²⁾ L. c. k 30.

¹⁶³⁾ Hoeyneck, F. A., Geschichte der Christl. Liturgie des Bistums Augsburg, s. 218. W sobotę obchodzono 7 razy, w wig. Ziel. Św. 9 razy; Haime l Xaver. Das Prozessionsvesen des Bistums Bamberg, s. 159 podaje, iż celebrans z duchowieństwem obchodził chrzcielnicę 5 razy przez 5 dni wielkanocne, 7 razy przez 5 dni Zielonych Świątek.

¹⁶⁴⁾ Missale sec. rit... ecl. cathedr. Cracoviensis, Venetiis, 1532, k. 96 — Expletis autem lectionibus et canticis presbyter cum suis ministris procedunt ad faciendum fontem vexillis, cereo magno, thuribulo et scholaribus cum luminibus procedentibus, circumeundo infra litaniam eundem septem vicibus et chryisma inter crucem et evangelium portantes et litaniam pronunciantes, choro stando prope fontem in suo ordine.

ołtarza przychodzi obraz nowego świętego, cieszącego się dużym kultem, na miejsce dawnego.

O ile chodzi o obrazy Matki Boskiej, cieszące się wzrastającą czcią w Polsce i o patronów Polski, to ołtarz Matki B. Częstochowskiej był w XVIII w. w Wieliczce¹⁶⁵⁾, Biskupicach¹⁶⁶⁾, Łazanach¹⁶⁷⁾, Dobczycach¹⁶⁸⁾, Niepołomicach¹⁶⁹⁾, Łączycy¹⁷⁰⁾, Pogwizdowie¹⁷¹⁾, Tymbarku¹⁷²⁾ i Wojniczu¹⁷³⁾; Matki B. na Piasku (Kraków), w Wieliczce¹⁷⁴⁾, tu też i Matki B. w Studziannie w Sandomierskiem¹⁷⁵⁾. Ołtarz św. Stanisława biskupa był w Wieliczce¹⁷⁶⁾, Łazanach¹⁷⁷⁾, Dobczycach¹⁷⁸⁾, Bochni¹⁷⁹⁾, św. Jana Kantego w Wieliczce¹⁸⁰⁾, Dziekanowicach¹⁸¹⁾, Wiśniczu¹⁸²⁾, bł. Kingi w Wieliczce¹⁸³⁾, Bochni¹⁸⁴⁾; św. Kazimierza w Łączycy¹⁸⁵⁾ i Wiśniczu¹⁸⁶⁾; św. Stanisława Kostki w Biskupicach¹⁸⁷⁾, św. Wojciecha był tylko w St. Wiśniczu¹⁸⁸⁾.

Tytuły kościołów, ołtarzy mają daleko bogatszą wymowę niż to powyżej poruszono. Żeby śledzić rozwój kultu i szukać jego ojczyzny, to nie można poprzestać na samych aktach wizytacyjnych, choć XVI w. podaje to, co zastał po średniowieczu, a XVII i XVIII w. wprowadzają

165) A. V. 1750—41, Arch. Konsyst. vol. 25., s. 1564

166) L. c., s. 1556.

167) L. c., s. 1550.

168) L. c., s. 885.

169) L. c., s. 1511.

170) L. c., s. 738.

171) L. c., s. 721.

172) L. c., s. 857.

173) L. c., s. 1056.

174) L. c., s. 1560.

175) L. c., s. 1564.

176) L. c., s. 1565.

177) L. c., s. 1550.

178) L. c., s. 885.

179) L. c., s. 745.

180) L. c., s. 1560.

181) L. c., s. 895.

182) L. c., s. 807.

183) L. c., s. 1560.

184) L. c., s. 744.

185) L. c., s. 738.

186) L. c., str. 801.

187) L. c., s. 1556.

188) L. c., s. 801.

pewną płynność, która i obecnie trwa, co do wprowadzenia nowych nabożeństw i nowych świętych.

UPOSAŻENIE LITURGICZNE.

Wszystko, czy naczynia liturgiczne, czy bielizna kielichowa, czy ornaty, jest w 1596 r. w niewielkiej ilości i ubogie. Nie jest rzadkością kielich cyñowy, puszka miedziana, parę puryfikaterzy, niewiele ornatów. To stan z końca XVI w. Liczba ornatów waha się wtedy od 26 (Wieliczka) do dwu (Gruszów, Tarnawa); tylko trzy ma Sobolów i Pogwizdów; Łapanów ma 4; Niegowić miała 15 ornatów. Ich liczba odpowiada zamożności uposażenia, czy weźmie się pod uwagę świętopietrze w XIV¹⁸⁹⁾ i XVI w.¹⁹⁰⁾, czy podatek płacony przez duchowieństwo w 1634 r.¹⁹¹⁾. Wieliczka płaciła w XVI w. 2 grzywien 6 skojców, Niegowić od 1 grzywny, Pogwizdów i Sobolów od 5 skojców i Wieliczka ma w XVI w. 26 ornatów, Niegowić 15, Pogwizdów 3, Sobolów 3, a 5 skojców to 1/9 2 grzywien, jak 3 ornaty to 1/9 26 ornatów, jak w 1634 podatek Sobolowa 3 zł. 18 gr. jest 1/9 podatku płaconego przez Wielickę, bo 29 zł. 18 gr. Nie wszędzie trzyma się ten stosunek bez zmiany, bo Niegowić płaciła w 1634 r. 23 zł., a Pogwizdów 1 zł. Mała liczba puryfikaterzy i w ogóle bielizny kielichowej tłumaczy się rzadkością odprawiania mszy św.; dlatego Niegowić miała 15 ornatów i dwa puryfikaterze, Wieliczka na 26 ornatów 3 puryfikaterze, a niejedna parafia miała tylko jeden. Analogicznie było w życiu codziennym społeczeństwa, kiedy nawet przy wystawności stroju zewnętrznego zadawano się minimalną ilością bielizny itp. rzeczy.

W 1748 r. wyposażenie zakrystii jest zupełnie inne. Dla przykładu biorę tylko Niegowić. Wizytacja z 1748 r. zapisuje szczegółowo stan srebra w kościele, cyny, mosiądzu i miedzi, jakoteż szat liturgicznych, bielizny kościelnej, i całego wyposażenia kościoła w rzeczy potrzebne do procesji itd.¹⁹²⁾.

Ze srebra było:

4 kielichy pozłacane, 1 monstrancja pozłacana, „staroświecką robotą w kolumny“; korona srebrna na obrazie Matki Boskiej, trzy małe

¹⁸⁹⁾ Ptaśnik, J., Monumenta Poloniae Vaticana T. I. passim.

¹⁹⁰⁾ Gromnicki, Tadeusz, X., Świętopietrze w Polsce, s. 310.

¹⁹¹⁾ Contributionis sextuplae dioec. Cracoviensis. 1634, Arch. kapit. krak. 8a. Rkps niepag.

¹⁹²⁾ A. V. 1748. Arch. Konsyst. v 40, s. 158—166.

korony pozłacane na obrazie św. Anny, jedna korona pozłacana na obrazie M. Boskiej noszonym; sukienka „złotem robiona“ na wielkim obrazie Matki B. w kaplicy, sukienka srebrna „złotem przerabiana“ na obrazie św. Anny, sukienka srebrna „złotem robiona“ na noszonych obrazach Matki B. Różańcowej i św. Józefa; 2 krzyże srebrne, jeden z złożonymi postaciami czterech ewangelistów, drugi z jednej strony ze złożonymi aniołkami, z przeciwnej ze złożonymi postaciami czterech ewangelistów, pasyjka na drewnianym krzyżu na wielkim ołtarzu, dwa lichtarze, para ampulek z tacą. W kaplicy 7 wotów srebrnych, korali na obrazach 37 nici, z tego 21 na obrazie św. Anny.

Pokaźna jest liczba ornatów, przy żadnym nie zaznacza wizyta tor, że jest nadniszczony, w każdym kolorze jest nowy ornat. Białych było 10, czerwonych 8, zielonych 6, „fiołkowych“ 4, czarnych 4. Zrobione z materii wartościowej, więc jest lamowy, parterowy, atlasowy, aksamitny, adamaszkowy, gryzotowy, z materii tureckiej wzorzysty, muchajerowy. Niektóre były w kwiaty srebrne i złote.

Dalmatyk 2 pary, kapy w każdym kolorze, antypedia też w każdym kolorze i to w białym 7, czerwonym 4, zielonym 3, „fiołkowym“ 2, czarnym 1 z materii jak ornaty. Sukienka na puszkę jedna była z jedwabiu „w karpiową łuskę“.

Nadto była odpowiednia ilość velum i burs.

Bielizna kościelna nie tylko jest liczbą pokaźna (12 alb), ale wyróżnia się ozdobnością, są np. 3 korporaly szyte złotem i srebrem, 16 z białym szyciem i koronkami, 2 z czarnym szyciem. Puryfikaterzy było 30. Trudno przepisywać cały inwentarz kościelny. Wspomnieć trzeba jeszcze posiadanie obić szkotowych, półjedwabnych, madzelenowych na bretów 10, 12, a nawet 21, 24.

Inwentarz kościoła z 1748 r. pozwala stwierdzić ogromną różnicę między rokiem 1596 a 1748. Ileż w 1748 r. było srebra, jedwabiu, adamaszku itd. Nie 2 puryfikaterze jak w 1596, ale 30 posiada kościół w Niegowici.

Srebro i metale szlachetne zabrała Austria. Kościółowi została tylko srebrna kupa kielichowa, gdzieś w zakamarkach porzucona. Do niej dał dorobić podstawę, ażeby miał kielich. Kupił też nową monstrancję. Wydatki na kielich i monstrancję pokrył ze składek parafian¹⁹³⁾.

¹⁹³⁾ Liber iurium s. 164. Rkps w Arch. par. w Niegowici. Po zabraniu wszelkich naczyń srebrnych kościelnych na Skarb sprawiła się monstrancja

Jak w kościele niegowickim przybyło srebra i jedwabiu, adamaszku, atlasu, tak samo albo jeszcze bardziej zwiększyła się ilość srebra, atlasu itd. w domach szlacheckich, nie mówiąc o magnatach. Odwrotny zaś był stosunek od XVI w. do XVIII, o ile chodzi o siłę obronną państwa. Ta z biegiem lat malała i w drugiej połowie XVIII w. była w stanie oplakany. Nie było czym bronić nagromadzonych skarbów, bo od dawna nie brano w rachubę, że obronność państwa musi być na pierwszym planie.

Kraków

KS. TEOFIL DŁUGOSZ

NOWE KSIĄŻKI

KS. EUGENIUSZ DĄBROWSKI: ŚWIĘTY PAWEŁ — ŻYCIE I PISMA
Pallottinum. Poznań 1950. s. 329

Ks. Eugeniusz Dąbrowski wydał w r. 1947 w Warszawie znane inteligencji katolickiej w Polsce dzieło pt.: „Dzieje Pawła z Tarsu”. Naukową wartość powyższej pracy i jej znaczenie dla bibliistyki polskiej miałem sposobność ocenić na łamach „Ateneum Kapłańskiego” w tomie 47 z r. 1947, s. 478—485. Recenzję moją zakończyłem następującymi słowy: „Dzieło ks. D. nadaje się do czytania przede wszystkim dla duchowieństwa, studentów teologii i wykształconych katolików, ale będzie mało dostępne dla ogółu naszych wiernych, którzy nie mniej od księży, choć w innym ujęciu powinni znać życie i działalność św. Pawła. Dlatego w imieniu tych ostatnich zwracam się do Czcigodnego Autora z serdeczną prośbą, by poszedł w ślady Holznera i dał społeczeństwu polskiemu życiorys Pawła z Tarsu w wydaniu popularnym z pominięciem aparatu naukowego i opuszczeniem zagadnień interesujących jedynie zawodowych teologów. Do takiego dzieła o charakterze popularnym mógłby Autor włożyć więcej ciepła i serca niż to mógł uczynić w dziele czysto naukowym. Za taką pracę, której napisanie nie sprawi Autorowi większych trudności będzie mu zapewne społeczeństwo katolickie bardzo wdzięczne”.

Ks. Dr D. uznał widocznie tak moje jak i wielu innych osób życzenie za słuszne, bo w trzy lata później ogłosił drukiem dla szerszych sfer społe-

ze składki parafian, uczynionej, za którą wziął Holcer 1500. Do zostawionej kościołowi jednego kielicha kupy srebrnej i pateny kazało się dorobić spodek ze składki parafian kosztem 160”. Zapiska ks. Ludwika Kozickiego, prob. w Niegowici od r. 1805—1829. X. Kozicki sprawił też dla kościoła kielich, wewnątrz i zewnątrz pozłacany, z pateną, za który zapłacił Holcerowi z własnych pieniędzy 400 zł. Patenę zamykaną do chorych za 120 zł., „krzyż do kościoła posrebrzany ze składki i z dołożeniem się” ks. Kozickiego za 460 zł.

czeństwa polskiego życiorys św. Pawła ze szczególniejszym uwzględnieniem jego działalności literackiej.

W przedmowie do nowego dzieła o św. Pawle tak się Autor w tej sprawie wyraził: „Gdy dwa lata temu ogłosiłem drukiem obszerną monografię o świętym Pawle pt.: „Dzieje Pawła z Tarsu“, w której — w oparciu o bogaty materiał historyczny, a z uwzględnieniem danych archeologicznych i religioznawczych — zobrazowałem działalność Apostoła Narodów, z wielu stron napłynęły życzenia, abym raz jeszcze wrócił do tego tematu. I to nie dlatego, aby go pogłębić albo rozszerzyć, ale raczej, aby z pominięciem wszelkich dyskusji, polemik, rozpraw czy sugestii ograniczyć się jedynie do zdarzeń z życia świętego Pawła i ogólnej przynajmniej charakterystyki jego pism“.

Zachodzi teraz pytanie, czy albo raczej w jakim stopniu spełnił Autor swe zadanie, o którym wspomniał powyżej i czy charakter tego popularnego dzieła o św. Pawle różni się zasadniczo od poprzedniego dzieła: „Dzieje Pawła z Tarsu“. Nie wchodząc na razie w szczegóły recenzyjne odpowiadam na powyższe pytanie jak następuje: Autor rzeczywiście ani nie pogłębił a tym więcej nie rozszerzył swego poprzedniego dzieła o św. Pawle, lecz skrócił je prawie o połowę — jeśli bowiem pierwsze jego dzieło wynosiło 650 stron to drugie tylko 329 s.

Jeśli zaś chodzi o charakter drugiego dzieła o św. Pawle, to jest on (pomijając pierwsze rozdziały) zasadniczo ten sam, to jest ściśle naukowy, i nie znalazłem w nim tego, co pragnąłem w nim widzieć a mianowicie wielkiej gorącości jego czułego serca i żarliwej miłości Boga i bliźniego, wypływającej z jego wewnętrznych przeżyć mistycznych. Spodziewałem się, że w życiu świętego Pawła (bo w *Dziejach Pawła z Tarsu* mógł Autor mniejszą na jego przeżycia mistyczne zwracać uwagę) znajdę przynajmniej jeden ustęp poświęcony życiu wewnętrznemu jednego z największych mistyków chrześcijańskiego świata. Tymczasem Autor, wychodząc z założenia, że „systematy mistyczne sformułowane na podstawie jego pism zawsze będą miały w sobie coś z dowolności, coś, co oparte jedynie na fragmentach jego własnych wyznań, nie może z konieczności dawać nam pełnego obrazu“ (s. 323), nie tylko że bardzo mało uwagi poświęcił życiu wewnętrznemu św. Pawła i niemal je zlekceważył, ale co gorsze, w Przedmowie do swego dzieła w sposób wprost niesłychany odniósł się do jednego z biblistów, znawcy św. Pawła, który w recenzji „*Dziejów Pawła z Tarsu*“ wytknął mu rażąco brak uwzględnienia życia wewnętrznego św. Pawła. Oto co pisze Ks. D. pod adresem swego recenzenta: „Tępota niektórych autorów zajmujących się życiem świętego Pawła jest istotnie zastraszająca. Własne swoje poglądy wtaczają w ramy pism Pawłowych i odważają się nazywać to jego mistyką. Święty Paweł był mistykiem w znaczeniu żywej łączności z Chrystusem, czego liczne dowody rozsiane są w jego życiu i pismach. Ale tylko bardzo niefortunny uczony mistykę jego oceniać będzie na podstawie obiegowych podręczników »życia duchownego«“.

A teraz przypatrzmy się bliżej temu co ten „tępy autor“ i „niefortunny uczony“ pisał o mistyce św. Pawła w swej recenzji *Dziejów Pawła z Tarsu*

ogłoszonej w Przeglądzie Powszechnym (luty 1948, s. 118—156): „Z krótkiej wzmianki o mistyce św. Pawła widać, że katolickie dzieła z tej dziedziny były dla Autora niedostępne. Nie ulega wątpliwości, że Paweł był mistykiem, jednym z największych w Kościele. Głębokie przeżyć i doznań mistycznych, jak stanowiły rdzeń jego życia wewnętrznego w stosunku do Boga i do Chrystusa, tak były źródłem wszystkich jego poczynań, jego nadludzkich trudów i cierpień, podjętych dla szerzenia Królestwa Bożego. Biograf Pawła, który by tę jego stronę życia pominął, naraża się na niebezpieczeństwo zbyt jednostronnego i z konieczności fałszywego przedstawienia postaci wielkiego Bogomódlcy i niezmordowanego działacza... Doznania mistyczne są skutkiem doświadczenia duszy przez Boga. Psycholog może zjawiska mistyczne badać tylko od strony ludzkiej a psycholog racjonalista odniesie je całe wyłącznie do przyczyn przyrodzonych i jego tłumaczenie musi być uznane za chybotliwe. Dlatego też autor katolicki, który chce zapuścić się w tajniki mistyki Pawłowej, musi oprzeć się przede wszystkim na dziełach katolickich. Bogaty ich wykaz można znaleźć w każdym podręczniku mistyki. (Zob. Tanqueray, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej* 1928 lub J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Romae 1946)“.

Gruntowna recenzja X. P. kończy się następująco: „Na wspaniałą postać Apostoła Narodów złożyły się trzy główne pierwiastki: hellenistyczny, dość nikły, żydowski, silny i wszechwładny chrześcijański, nadprzyrodzony. Autor starał się uwypuklić w swym bohaterze przede wszystkim pierwiastek hellenistyczny, czysto ludzki. Do niego też odniósł niemal wszystko, co w osobowości Pawła jest wielkie i piękne. Na stronę chrześcijańską Apostoła Autor za mało zwrócił uwagi, by nie powiedzieć, że ją zapoznał. Stało się to z uszczerbkiem dla prawdy a nie bez dużej szkody dla tych, którzy skądinąd pożyteczną tę książkę brać będą do ręki“. Powyższe słowa Recenzenta z P. P. są mym zdaniem najzupełniej słuszne i dziwię się bardzo ks. dr. D., że bądź co bądź nieco za silnie zareagował przeciw uzasadnionym poglądom ks. P. w sprawie mistyki św. Pawła.

Że w *Dziejach Pawła z Tarsu* znajdują się niewątpliwie i to rażące braki dotyczące życia wewnętrznego Apostoła Narodów, zauważył to nie tylko wspomniany recenzent z P. P., ale także metodysta polski, niejaki Aleksander Krawczuk, który w *Pielgrzymie Polskim*, w organie postępowych ewangelików wszystkich wyznań z maja 1948 r. nr 5 w artykule pt.: „Apostoł Paweł w katolickim oświeceniu“ pisze na s. 68 między innymi tak: „Ks. Dąbrowski widzi w Pawle nade wszystko człowieka czynu, działacza, znakomitego organizatora pierwszych gmin chrześcijańskich. Nicwiele, niechętnie i bardzo ogólnikowo mówi o jego mistycyzmie. Tymczasem każdy, kto przeczytał i przemyślał listy Pawła, przyzna, że takie przesłizgnięcie się nad tą najistotniejszą może cechą jego psychiki, daje fałszywy, bo jednostronny obraz. Zapal i siły do niestrudzonej pracy misyjnej czerpał apostoł narodów właśnie z przejmujących doznań mistycznych i wizyj. One to rozpały jego serce żarem uczuć religijnych, których słaby odbłask, promieniujący z jego listów, rozniecał w ciągu wieków święty ogień w duszach milionów. Nie przypadkiem przełom w duszy św. Augustyna i Wesleya dokonał się właśnie przy

rozważaniu listu do Rzymian. Możemy śmiało powiedzieć: Paweł był największym wśród apostołów mistykiem”.

Można by co prawda spierać z p. Kr., czy przypadkiem św. Jan nie jest większym albo przynajmniej równym Pawłowi mistykiem, w każdym razie wydaje mi się, że metodysta polski w swej trafnej charakterystyce *Dziejów Pawła z Tarsu* ks. D. lepiej odczuł głębię życia wewnętrznego św. Pawła niż to uczynił zawodowy biblista katolicki. Dlatego też można żałuję, że w życiu Apostoła Narodów nie znalazł się jeden rozdział poświęcony jego przeżyciom mistycznym. Wszak Paweł św. ma być dla nas wierzących wzorem z jednej strony należycie pojętego życia wewnętrznego a z drugiej działalności zewnętrznej, która z przeżyć duchowych wypływa i na nich się opiera. Ks. dr D., jak z całej jego działalności naukowej i publicystycznej wynika, jest przede wszystkim człowiekiem intelektu, któremu imponuje głównie rozum i czyn zewnętrzny, ale dla wierzącego chrześcijanina jest to mimo wszystko za mało i dlatego w św. Pawle chce widzieć nie tylko człowieka zewnętrznego czynu, ale i wewnętrzną modlitwy i stałego zjednoczenia z Bogiem, skąd wynika źródło prawdziwej ofiary i poświęcenia się dla bliźnich. Ale kto chce namalować obraz Pawła mistyka, musi sam być mistykiem a tych niebiańskich darów życia mistycznego Opatrzność nie udzieliła ks. D. Nie jest on drugim arcyb. Teodorowiczem i nie umie tak głęboko i subtelnie przenikać duszy ludzkiej a w szczególności Chrystusa Pana i Apostoła Narodów i temu się nikt rozumny dziwić nie będzie, znając ograniczoność władz duchowych człowieka, ale Ks. D. nie powinien się z przekąsem i zgryźliwą ironią wyrażać o „tępych i niefortunnych uczonych“, którzy by przy swej tępotcie chcieli widzieć w dziele naukowym o św. Pawle więcej zrozumienia dla jego przeżyć mistycznych.

Ks. dr D. za słabo, jak widzieliśmy, podkreślił życie wewnętrzne u św. Pawła ale za to z pewną lubością przedstawił tak w *Dziejach Pawła z Tarsu*, jak i w skróconym jego życiorysie wykształcenie świeckie, jakiego nabył jako chłopiec jeszcze w szkole pogańskiej w swym rodzinnym mieście w Tarsie.

Według ks D „Tradycyjna religijność domu nie wykluczała bynajmniej kształcenia chłopca po linii wymagań diaspory i odpowiednio do pozycji społecznej, jaką zdobyła rodzina. Nie sposób byłoby po prostu wyobrazić sobie, aby młody Szawel nie uczęszczał w Tarsie do szkoły greckiej i aby filozofowie i retorzy nie wzięli udziału w uformowaniu jego umysłowości. Najlepiej tego dowodzą późniejsze mowy i pisma Apostoła oraz cała jego działalność apostołska. Toć zapal religijny i talent organizacyjny nie sprostałyby same zadaniu masowego połowu dusz pogańskich dla Ukrzyżowanego. Helleński i hellenizowany świat wciąż pragnął mądrości dostępnej, a tę mógł mu ofiarować wyłącznie Paweł, jedyny podówczas wykształcony po helleńsku przywódca Kościoła. Znał język Greków, upodobał naukowe i smak helleński...” (s. 11n.).

Nie wiem, skąd Autor te poglądy zaczerpnął, ale wydają mi się one mocno podejrzanane i nieprawdziwe. Mnie osobiście a ze mną razem i wielu

autorom katolickim „nie sposób po prostu wyobrazić sobie, aby młody Szawel uczęszczał do szkoły greckiej i aby filozofowie i retorzy brali udział w uformowaniu umysłowości Pawła“. Czyż zdolności naturalne Szawła a po jego cudownym nawróceniu nadzwyczajna łaska Boża towarzysząca jego działalności apostołskiej nie wystarczały do nawrócenia pogan do Chrystusa? Czy Paweł w listach swych a w szczególności w I Kor. w r. 1 i 2, powołuje się na mądrość grecką w swej działalności misyjnej? Raczej podkreśla on szczególniejszą łaskę Bożą, która skłaniała pogan do przyjęcia nauki Chrystusa ukrzyżowanego, będącego dla Żydów zgorzeniem a dla pogan głupstwem? (I. Kor. 1, 25).

Niech mi Ks. D. wytłumaczy, jak chłopiec pochodzący z rodziny faryzejskiej, a więc głęboko religijnej, mógł dobrowolnie uczęszczać do szkoły greckiej, przesiąkniętej całkowicie duchem mitologii i bałwochwalstwa tak bardzo obrzydliwego w oczach pobożnego żyda? Czyżby w Tarsie obowiązywał wówczas przymus szkolny? Czyżby Szawel uczęszczał równocześnie do szkoły świeckiej i synagogalnej jak to przyjmuje Autor na s. 12.

Ricciotti, znany bibliista włoski, w swym cennym dziele: *Paolo Apostolo* (Roma 1946) wyraża się na str. 216 w następujący sposób o wykształceniu młodego Szawła w Tarsie: Szawel miał możliwość uczęszczania do szkół greckich, w które obfitował Tars, ale nigdzie nie mamy wzmianki, by rzeczywiście do nich uczęszczał a uczucia jego ojca faryzeusza nie pozwalają nam na takie przypuszczenia. Faryzeusze zgodnie występowali przeciw kulturze greckiej. Jeden z rabinów wygłosił zdanie: „Przeklęty człowiek, który chowa świnie lub wychowuje syna w mądrości greckiej“.

A głośny dziś we Francji i za granicą a także u nas w Polsce pisarz katolicki Daniel-Rops w swym dziele pt.: „L'Église des Apôtres et des Martyrs“ wyd. 29 z r. 1948 na s. 71 pisze: „Nie mamy żadnego dowodu, by młody Szawel uczęszczał do szkół pogańskich, podejrzaných każdemu Izraelicie a w szczególności faryzeuszowi, jakim był Szawel“.

Rozdział III „Paweł walczy z Chrystusem — r. IV. „Na drodze do Damaszku“ i V. „Prześladowcy — prześladowany“ napisane są bezsprzecznie pociętych i z temperamentem, stylem pięknym podobnie jak „Święty miecz“ p. Dobraczyńskiego, z którym pod względem fantazjowania zdaje się Ks. D. iść w zawody jako pisarz na temat biblijny. Sądzę jednak, że treść tych rozdziałów napisane zapewne pod wpływem jakiegoś natchnienia literackiego nie jest godna pióra dyplomowanego Doktora Nauk Biblijnych. Uważam, że Czcigodny Autor w przedstawieniu wypadków biblijnych zanadto popuścił cugle swej bujnej wyobraźni a zapomniał niemal zupełnie o tym, że ma być hagiografem a nie powieściopisarzem, że ma się trzymać wiernie tekstu natchnionego a nie zmieniać go dowolnie stosownie do swych literackich upodobań. Nie wiem, skąd Autor zaczerpnął wiadomość (s. 20), że Paweł zetknął się bliżej z chrześcijaństwem zapewne dzięki Szczepanowi, gdy na krótko przed jego uwięzieniem (!) zeszedł któregoś ranka do synagogi, ażeby się pomodlić. Całe to opowiadanie o spotkaniu Szawła ze Szczepanem wyssane jest z wyobraźni Autora, boć przecież nie miał on w tym względzie objawienia

prywatnego, na które mógłby się z całą stanowczością powołać jako na sprawdzian swej prawdomowności. Jeśli Łukasz w *Dziejach Ap.* nie wspomina zupełnie o płomiennej mowie Szczepana w synagodze na temat boskiego posłannictwa Jezusa i o opanowaniu całego świata przez miłość Chrystusową, to przypuszczalnie nie znalazł on w swych źródłach tego rodzaju przemówienia Szczepana i dlatego nie umieścił tego w swej pracy, lecz skąd do tych problematycznych dokumentów dotarł Autor życiorysu św. Pawła?

Według opowiadania Ks. D. „Szawel nie mógł wytrzymać znieważających naród żydowski wywodów Szczepana i dlatego czerwony z gniewu wstąpił na podium i zaczął zbijać swego przeciwnika punkt po punkcie... W miarę jak mówił rósł pomruk, słuchacze zaciskali pięści i kupili się wkoło Szawła coraz ciaśniej... Szczepan nie przeczył zarzutom, nie bronił się. Był obezwładniony. Nie bronił się i chyłkiem wymknął się z synagogi przed zemstą rozwiścieconego tłumu. Nie bronił się potem ani słowem w sądzie, dokąd go niebawem zawleczono z więzienia i nie bronił na miejscu kaźni. Szawel triumfował”.

Kto przeczyta uważnie a nawet pobieżnie *Dzieje Ap.*, ten zauważy z łatwością, że nie wspominają one ani o uwięzieniu Szczepana ani o jakiejś kłesce tegoż po dyskusji z Szawlem, przeciwnie Łukasz przedstawia nam całą sprawę Szczepana w całkiem innym oświeceniu. A teraz pytanie pod adresem Autora życia św. Pawła. Czy wolno egzegecie tak swobodnie ze słowem Bożym postępować?

Nawet powieściopisarzowi katolickiemu (np. p. Dobraczyńskiemu) nie godzi się mym zdaniem przekręcać scen biblijnych dla celów artystycznych a coś dopiero egzegecie, który się cieszy taką sławą w Polsce, a który powinien poczuwać się do obowiązku przedstawiania tekstu biblijnego zawsze zgodnie z prawdą historyczną a nie według swej fantazji. Dziś kiedy się zwalcza nawet piękne legendy średniowieczne w poszukiwaniu za ścisłą prawdą historyczną, nie wolno nam chyba tworzyć nowych legend rzekomo na podstawie Pisma św. i podawać ich autorytatywnie pobożnym czytelnikom do wierzenia.

Ks. D. w *Przedmowie* do swego dzieła pisze między innymi jak następuje: „Jeśli bym się nawet zgodził na nazwanie tego typu opracowania „popularyzacją”, to jedynie z tym zastrzeżeniem, że może być ona wyłącznie dziełem fachowca. Chcę przez to wykluczyć nieudane przeważnie próby pisania życiorysów świętych przez autorów przygodnych, ani z nauką, ani z literaturą nie mających nic wspólnego”. Zupełnie słusznie. Ale czy Szanowny Autor obznajomiony z nauką i literaturą podał nam prawdziwie „udaną” próbę życiorysu św. Pawła, niech osądzi łaskawy Czytelnik!

Rozdziały IV i V są jak wspominałem wyżej piękne i zajmujące pod względem stylu — zwłaszcza jazda Szawła do Damaszku — ale i w nich fantazja Autora gra za wielką rolę — np. na s. 29. Ks. D. wsadził Szawła do więzienia w Damaszku, choć św. Łukasz w *Dz. Ap.* 9, 23nn. ani Paweł w *II Kor.* 11, 52 n. o tym fakcie zupełnie nie wspominają.

Z powyższych uwag wysnuwam następujący wniosek: Nie tylko w dziele ściśle naukowym, ale także w opracowaniach popularnych zwłaszcza żywotów świętych należy się trzymać wedle możliwości prawdy historycznej i nie zanadto ulegać pokusie „fantazjowania“.

Autor w pracy swej opuścił z rozmysłu i zupełnie słusznie wiele ustępów (wzgl. je streścił), które nie miały ścisłego związku z życiem św. Pawła, ale przy czytaniu nowego wydania życia św. Pawła zauważyć jeszcze można niektóre ustępy zupełnie zbędne i niepotrzebne np. s. 224 o małżeństwach namiestnika Palestyny Feliksa, s. 258 n. o siostrach Heroda Agryppy o w szczególności o słynnej Berenike a nawet ustęp na s. 265 związany poniekąd z Pawłem o Akcie wyzwolenicy cesarza Nerona i jego kochance można było bez szkody dla całości dzieła w wydaniu popularnym pominąć.

Przy opisie Antiochii s. 52 Autor pisze między innymi: Herodes Wielki kazał ją (tj. główną ulicę miasta) wyłożyć płytami marmurowymi a dla ochrony od niepogody przysłonić, na całej długości kolumnadą“. Uwagę tę należało objaśnić albo raczej zupełnie ją opuścić. Nie nam bowiem nie wiadomo, by panowanie Heroda Wielkiego, króla Palestyny, rozciągało się na Syrię i na jej stolicę Antiochię, należało więc wyjaśnić, kiedy i z jakich powodów Heród W. dokonał tego dzieła w Antiochii.

Autor na s. 219 poprawił mylną w Dziejach Pawła z Tarsu liczbę 40 na 400 — pozostał jednak mimo mej uwagi do s. 107 i 115 Dziejów P. przy swym dawnym zapałowaniu, opartym zresztą na poważnych autorach (jak Chryzostom, Knabenbauer, Prat), że Paweł i Barnaba otrzymali święcenia biskupie w Antiochii (Dz. Ap. 13, 5). Osobiście pogląd powyższy uważam za mniej prawdopodobny, gdyż trudno mi zrozumieć, kto właściwie miał tych święceń udzielać Pawłowi i Barnabie. „Prorocy bowiem, ewangeliseci i nauczyciele“ okresu apostołskiego jako tacy nie mieli biskupiego charakteru, jak to słusznie wykazał Ks. Rostworowski w swym cennym dziele pt.: Charakter i znaczenie biskupstwa w pierwszych dwóch wiekach dziejów Kościoła“ (Kraków 1925, s. 65). Tenże autor na s. 96 pisze: „Toteż nie można wątpić, że każdy apostoł tak samo jak Paweł otrzymał całą swą moc „non ab hominibus neque per hominem“, ale wprost od Chrystusa i to nie drogą żadnych święceń, ale aktem najwyższej woli, wyrażonej przez jakiś odpowiedni znak. Wszystkie więc wersje o jakichkolwiek obrzędach czy święceńiach, które by służyły do dopełnienia potrzebnej im władzy, są zupełnie bezpodstawne, bo nikt nie mógł uzupełnić tego, co od Chrystusa pełność swą otrzymała“.

Racje podane przez Ks. R. przeciw święceńiom biskupim Pawła w Antiochii są dla mnie przynajmniej tak przekonywujące, że pogląd przeciwny wydaje mi się prawie bezpodstawny.

Podobnie w tej sprawie wyraża się ks. K. Pieper w dziele o św. Pawle tłumaczonym przez ks. Korzonkiewicza (Kraków 1929, s. 122 n.). Wywody swe kończy Pieper tymi słowami: „Włożenie rąk nie miała zatem znamion konsekracji“.

Na koniec wspomnieć mi jeszcze wypada o paru drobniejszych usterkach, które zauważyłem przy czytaniu dzieła ks. D. Na s. 50 wspomina Autor

o bliskim pokrewieństwie Barnaby z Pawłem. — Barnaba mógł być według wszelkiego prawdopodobieństwa kolegą szkolnym Szawła w Jerozolimie, obaj mogli studiować Prawo u słynnego podówczas Gamaliela, ale nie mi dotąd z N. T. nie wiadomo, by Barnaba miał być krewnym Szawła-Pawła. Barnaba był krewnym Marka Ewangelisty (Kol. 4, 10) ale nie Szawła.

Na s. 255 czytamy: „żołnierze doradzali setnikowi wystrzelanie więźniów” — jak Autor rozumie to „wystrzelanie” więźniów — chyba strzałami, bo karabinów i prochu strzelniczego wówczas jeszcze nie znano. Dz. Ap. 27, 42 nie mówią o wystrzeleniu więźniów, lecz o ich zabijaniu.

Na s. 257 przez nieodpowiedni skrót z Dziejów Pawła z Tarsu (s. 504) Autor nie wyjaśnił wcale nazwy portu Regium — należało dodać: od wyrazu greckiego: rēgnymi rozrywam.

Na s. 260 czytamy, że Pawłowi w więzieniu cezarejskim przyznano szereg ułatwień. Tak np. wolno było nawiedzać go w oznaczonym czasie i oddawać mu wszelkie usługi. (Dz. Ap. 24, 25). Na tym kończą się wszelkie ułatwienia dla Pawła — na podstawie wyrażenia (przesadnego) Autora o szeregu ułatwień należałoby się ich spodziewać więcej.

Dla ułatwienia czytelnikowi zrozumienia dłuższych ustępów w końcowych rozdziałach należało zostawić nagłówki, znajdujące się w Dziejach Pawła z Tarsu a nie zamieniać ich na cyfry arabskie, które służą co prawda do podziału dłuższych ustępów na krótsze ale nie podają ich treści.

Kraków

KS. PIOTR STACH

JERZY MANTEUFFEL: ZE ŚWIATA PAPYRUSÓW

Obrazki z życia w Egipcie hellenistycznym. Wrocław 1950.

W ciągu trzech lat poprzedzających ostatnią wojnę Uniwersytet Warszawski razem z Francuskim Instytutem Archeologii Wschodniej w Kairze prowadził wykopaliska w Edfu, miejscowości położonej w górnym Egipcie, pomiędzy dzisiejszym Luxorem a Assuanem. Autor, który przy tych wykopaliskach był zajęty jako współpracownik prof. Kazimierza Michałowskiego, informuje nas o życiu w hellenistycznym Egipcie mając za podstawę tylko papyrusey. Wspominając jednak prace i znalezione przedmioty w czasie prowadzonych w Edfu wykopalisk (o których dokładnie informuje książka: Wykopaliska polsko-francuskie, Tell-Edfeu. I—III. Kair 1958—1950), tu opiera się na papyrusach znalezionych również przez kogo innego i gdzie indziej.

Papyrusey mają tę przed innymi dokumentami zaletę, że pochodzą bezpośrednio od ludzi starożytnych i że dochodzi w nich do głosu każdy, a najczęściej przeciętny, sam zainteresowany człowiek mówiący o swoich troskach i radościach. Zapewne ani jeden z nich nie przypuszczał, że po tylu wiekach prywatne jego pismo będzie istniało i jako dokument będzie przedmiotem naszych badań.

Zainteresowania Egipcjan z hellenistycznego okresu (IV w. przed Chr. P. do III w. po Chr. P.) autor podzielił na te, które wiążą się z życiem publicz-

nym i gospodarczym (str. 25—65), rodzinnym i społecznym (str. 65—95), kulturalnym (str. 95—122), oraz religijnym (str. 123—155). W każdym zaś z tych rozdziałów po kilku zdaniach wprowadzenia podaje teksty, które na odpowiedni temat mówią same.

25 fragmentów papyrusów o władzach administrujących krajem oraz ich czynnościach nie wyczerpują całości kwestii zarządu krajem ani gospodarczego życia Egiptu, niemniej dają dość dokładny obraz tego, co tzw. mały człowiek wiedział o życiu publicznym i jakie miał życzenia z nim związane. Do tego rozdziału autor zaliczył również kwestie mieszkaniowe w Egipcie oraz spis ludności, tzn. cenzus, gdzie obok edyktu namiestnika Egiptu z r. 104 po Chr. P. cytuje Łk. 2. 1, nie wspominając jednak istnienia trudności, jakie z tym tekstem są związane.

Omawiając życie rodzinne i społeczne pomiędzy 25 fragmentami papyrusów autor podaje w polskim przekładzie niektóre fragmenty znane bibliotom z książki Deissmanna, Licht vom Osten (wyd. IV. Tübingen 1925) str. 134, 141 n., 147, 154 n., 168 n., resztki sokolnych zeszytów z których dowiadujemy się o treści i sposobie nauczania w egipskich szkołach, oraz fragmenty ludowej literatury, to prawie cała treść 15 cytowanych papyrusów mówiących o życiu kulturalnym.

Rozdział o religii i wierzeniach ludowych na przełomie wieków podaje 1 papyrusowy fragment o bogini Tyche, 2 fragmenty o Izydzie, 6 fragmentów o Sarapisie, 2 fragmenty o Dionizosie, oraz przeszło 5 stron tekstów łącznie z omówieniami o magii.

Z tekstów odnoszących się bezpośrednio do Nowego Testamentu autor wspomina 12 kodeksów papyrusowych Chester Beatty oraz papyrus Edgartona, z którego cytuje krótki fragment (str. 149n). Ponadto zaś podaje w przekładzie tekst Pap. Oxy. J. 8, o którym w sposób bardzo ryzykowny wyraża się, że zawiera „tzw. Logia Jesu czyli Przypowieści Chrystusa“ i że „nie łatwo jest ustalić, czy zawierają one ustępy zebrane z Ewangelii egipskiej, czy raczej podają różne wersje innych ewangelii niekanonicznych i dadzą się sprowadzić do jakiejś praewangelii“ (str. 150). Poza tym z Manesa znajdujemy 1 fragment i z dokumentów o zachowaniu się chrześcijan w czasie prześladowań 2 papyrusy. Wydaje się, że nie byłoby przesadą gdyby autor mając na względzie to, że poza kodeksami blisko 30 papyrusów zawiera tekst Nowego Testamentu, a z nich 15 pochodzi z III w. po Chr. P., papyrusom tym specjalnie poświęcił choć jedną stronicę omówienia.

Całość książki przyozdabiają 44 niezwiązane z tekstem fotografie z życia Egipcjan. Szkoda, że wśród nich autor papyrusom poświęcił zaledwie 1 fotografię. Thumaczy go jednak wyraźnie popularyzacyjnie, nie zaś ściśle naukowy cel książki. Mając na uwadze całą książkę, trzeba powiedzieć, że pomimo trudności, jakie papyrologia nastęrcza uczonym, autor w sposób bardzo przystępny potrafił nawet tym, którzy nauką się nie zajmują, wskazać, ile papyrusy wnoszą światła na wszystkie prawie dziedziny życia starożytnych ludzi.

MASSAUX EDOUARD: INFLUENCE DE L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU SUR LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE AVANT SAINT IRÉNÉE, Louvain 1950

Praca ta, stanowiąca publikację Katolickiego Uniwersytetu w Louvain, tematyką swą należy do studiów patrystycznych, na grunt bibliistyki wkracza o tyle, że uzasadnia opinię współczesnych egzegetów katolickich o ogromnym wpływie i znaczeniu pierwszej ewangelii, tej ewangelii „par excellence”. Cel, jaki sobie autor tej pracy postawił, nie ogranicza się bynajmniej do wychwywania partii tekstowych ewangelii Mateusza w pismach chrześcijańskich okresu przedirenejskiego. Zadanie objęło swym zakresem wyśledzenie wszelkich adaptacji terminów słownych, wątków treściowych oraz charakterystycznych idei mateuszowych. W tekście książki ks. Massaux uderza bardzo częste posługiwanie się przy poszczególnych analizach materiałem także innych pism nowotestamentowych. Autorowi chodziło, jak wyjaśnia we wstępie swej pracy, o ściśle ustalenie zakresu wpływów ewangelii Mateusza poprzez ustawiczne konfrontowanie tej ewangelii z tymi tekstami pozostałych ksiąg Nowego Testamentu, które z racji występujących w nich analogii i podobieństw mogły narówni formować treściową i formalną postać literatury starochrześcijańskiej wzmiankowanego okresu. Realizacja tego niełatwego zadania wystawia chlubne świadectwo filologicznym umiejętnościom ks. Massaux i jego czytaniu w fachowej literaturze naukowej.

Całość dzieła rozpada się na trzy duże działy. Pierwszy obejmuje załączki piśmiennictwa kościelnego (list Klemensa Rzymskiego do Koryntian, list Barnaby pisma Ignacego z Antiochii). Dział drugi to II list Klemensa, pisma Polikarpa, apokalipsy i ewangelie niekanoniczne, agrafo, pisma gnostyckie. Na dział trzeci składają się pisma apologetów i „didache” (którą ks. Massaux umieszcza w czasach późniejszych niż domaga się tego tradycyjna opinia).

Znamieniem pierwsze ze wzmiankowanych okresów jest dość swobodne (na ogół) posługiwanie się przez ówczesnych autorów pism chrześcijańskich cytatami z ewangelii Mateusza, tymi mianowicie, które podają słowa Chrystusa. Okres drugi zużytkowuje partie tekstu mateuszowego już w znacznie obszerniejszych wyciągach, coraz to wierniej podając nie tylko poszczególne wypowiedzi Jezusowe, ale również sięgając do fabuły narracyjnej omawianej ewangelii. Wreszcie okres ostatni (czas apologetów) narówni korzysta z wierszy cytowanych słów Chrystusa jak i opisów jego życia.

Jest rzeczą charakterystyczną, że w większości wypadków piśmiennictwo starochrześcijańskie sięga do opisu kazania na górze. Stanowi ono niejako główne źródło motywów dydaktycznych, główną podstawę dla zawierającej się w pismach starokościelnych nauki chrześcijańskiej. Wskazuje dalej ks. Massaux na fakt, iż opisy cudów nie przykuwają specjalnej uwagi starochrześcijańskich autorów. Głównym bowiem przedmiotem zainteresowania jest Chrystus nauczający, rzucający podwaliny pod nową religię i określający reguły życia zgodne z założeniami tej nowej religii. Już z tych choćby spostrzeżeń widać, że wnioski, jakie możemy wyciągnąć z badań belgijskiego teologa, stanowią cenny przyczynek do poznania tendencji nurtujących w łonie antycznego chrześcijaństwa. I to także jest zasługą autora tej doskonałej książki.

T. GÓRSKI

WIADOMOŚCI I UWAGI

ORIENTALISTYKA W UNIWERSYTETACH POLSKICH

W chwili obecnej studia orientalistyczne w Polsce ogniskują się w 2 ośrodkach uniwersyteckich, a mianowicie w Warszawie i Krakowie.

Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego jednoży 5 katedr wschodoznawczych. Filologię Wschodu Starożytnego ze szczególnym uwzględnieniem chetytologii i asyriologii uprawia prof. R. Ranoćzek, mając za asystenta mgr Andrzeje wskiego, interesującego się egiptologią. Na katedrze semitystyki działa prof. S. Strelcy n, wykładający język etiopski, hebrajski, koptyjski. Mgr W. Tubielowicz prowadzi ćwiczenia z hebrajskiego dla początkujących. Filologię ludów Azji Środkowej reprezentuje prof. Marian Lewicki, uwzględniający w swej pracy dydaktycznej kulturę i język staroturecki, mandżurski, mongolski. Sinologia ma głównego przedstawiciela w prof. W. Jabłońskim, który przy pomocy swych współpracowników dr J. Chmielewskiego, dr O. Wojtasiewicza, mgr A. Dębickiego w dziedzinie chińszczyzny — dr W. Kofańskiego zaś — japońszczyzny daje całokształt wiedzy o Dalekim Wschodzie. Lektorzy — tubylcy Chińczyk i Koreańczyk z wielką korzyścią uzupełniają wykłady teoretyczne swymi ćwiczeniami praktycznymi. Katedra turkologii zajmowana przez prof. A. Zajączkowskiego rozciąga swój zakres badań poza filologię turecką również na dwa inne języki Wschodu Muzułmańskiego, arabski i perski. Dr J. Bielański reprezentuje w tym zespole arabistykę, dr J. Reychman historię Bliskiego Wschodu. Praktyczne ćwiczenia prowadzą dr S. Płaskowicka-Rymkiewicz z języka tureckiego, W. Skuratowicz — arabskiego i H. Varzandeh — perskiego.

Katedra filologii orientalnej w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie obejmuje języki Wschodu Muzułmańskiego. Kierownik katedry prof. Tadeusz Lewicki, uprawiający arabistykę — szczególne zainteresowanie wykazuje dla badań stosunków świata arabskiego ze Słowianami. Dr W. Zimnicki wyklada język turecki, dr F. Machalski język nowoperski. Dr Wł. Zajączkowski prowadzi proseminarium z historii i kultury Bliskiego Wschodu, język arabski dla początkujących oraz literaturę ludów tureckich. Zagadnienia kulturalno-historyczne dotyczące Indii są tematem wykładów prof. H. Willman-Grabowskiej. Dr T. Pobożniak prowadzi lektorat sanskrytu i interpretację tekstów staroperskich.

Poza tymi dwoma głównymi ośrodkami orientalistykę reprezentują w innych uniwersytetach: w Toruniu — prof. E. Słuszkiewicz z wykładami z indianistyki, w Łodzi — dr S. Michalski z literatury indyjskiej, we Wrocławiu dr L. Skurzak z sanskrytu i dziejów Indii oraz dr R. Stark-Kohnowa z języka tureckiego.