

SŁOWA BOŻE

PIEŚŃ KU CZCI STWORZYCIELA

Z księgi Ecclesiasticus 42, 15—43, 33.

1.

*Wspomnieć pragnę o dziełach Pana,
opowiedzieć to, co widziałem.
Przez słowo Pańskie powstały Jego dzieła:
Co postanowił swą wolą wykonał.
Słońce wschodzące na cały świat się rozlewa
a chwała Jahwy na wszystkie dzieła Jego.
Sił nie wystarcza aniołom Pańskim,
by móc wyliczyć wszystkie cuda Boże,
choć Bóg im udzielił sił wielkich,
by ustać mogli przed Jego „chwałą“.*

2.

*On morza głębię przenika i serce,
zna wszystkie ich szlaki ukryte.
Pan bowiem wszelką wiedzę posiada
i przewiduje, co będzie po wiekach.
Co było, co będzie, to On oznajmia
i ślady spraw skrytych odstania.
Co poznawalne, to Mu nie obce,
i przed Nim rzecz żadna się nie ukryje.
Dał wielkie swojej mądrości dowody,
On jeden jedyny od wieków.
Ani Mu ująć ani Mu dodać niczego nie trzeba,
doradcy nie potrzebuje.*

3.

*Jakże przemile wszystkie dzieła Jego,
 jakże wspaniały jest widok ich wszystkich!
 Wszystko to żyje i trwa na wieki,
 a kiedy trzeba, wszystko posłuch daje.
 Każda rzecz inna — jedna od drugiej się różni,
 a rzeczy zbytecznej On żadnej nie stworzył,
 bo jedna drugiej doskonale dopełnia.
 Komuż się sprzykrzy obraz tak piękny?*

4.

*Czarem niebios jest jasny firmament
 a całość nieba to widok wspaniały.
 Słońce gdy wschodzi, ciepłem promieniuje,
 Jakież cudowne to dzieło Jahwy!
 Koło południa świat żarem zalewa,
 jego gorąco — któż je wytrzyma?
 Ogień w piecu huty rozpala metale,
 a trzykroć silniej słońce góry rozżarza.
 Promienie świetlne ziemią spalają
 a od ich ognia oczy aż ślepną.
 Wielki zaiste jest Jahwe, jego Stwórca,
 z Jego rozkazu ono kolejną swą biegnie.*

5.

*I księżyc stale wraca w porze swojej
 jako miernik czasów i jako znak wieczny.
 Przezeń istnieją święta i roku okresy,
 a Stwórca z radością patrzy na jego obroty.
 Z miesiąca na miesiąc on się odnawia,
 a jaki przepiękny jest w chwili nowiu,
 gdy powstrzymuje w górze gwiazd zastępy,
 gdy strop niebieski rozżarza swym blaskiem.*

6.

*Niebios ozdobą są gwiazdy błyszczące,
 ich światło migoce na Bożych wyżynach.*

*Z rozkazu Bożego trwają na swej warcie,
a straż odbywając nie czują znużenia.
Spójrzij na tęczę i błogosław Stwórcę,
bo ona urocza w swojej piękności,
gdy w krąg obejmuje niebios firmament,
gdy ręka Boża rozpina ją w górze.*

7.

*Wszehmoc jego zsyła pioruny,
a w chwili sądu ciska błyskawice.
Dla nich to zbiornik (w górze) on stworzył
a chmury zeń lecą jak ptaki.
W swojej potędze obłoki zagęszcza
a rozpryskują się bryły gradowe.
Huk Jego gromu ziemię wstrząsa,
od siły jego wraz góry dygocą.*

8.

*Na rozkaz Jego zrywa się wiatr południowy,
wichura północna czy orkan gwałtowny.
Jak ptaszki wypuszcza swego śniegu płatki,
to nalot szarańczy — rzekłbyś — gdy spadają!
Piękna biel jego aż oczy olśniewa
a kiedy spada, serce się zachwyca.
I szron podobnie jak sól rozsypuje
kwiaty szronowe jak szafir się mienia.*

9.

*Wiać każe zimnym wiatrom z północy
i w lód się ścinają krynice.
Wszelką wodę stojącą zamyka pokrywą
a stawy jakoby w pancierz obleka.
Zważa plon wyżyn, jakoby posucha,
a błonia zielone — jak ogień płonący.
Chmur zaś rosenie przynosi ulgę całej przyrodzie,
to rosa spadająca orzeźwia ziemię spaloną.*

10.

Według planu swego okiełzał morza odmięty
i porozkładał wyspy w oceanie.
Jeżdżący po morzu wieści roznoszą o jego ogromie,
a gdy nasze uszy to słyszą, nas przerażenie ogarnia.
A w nim istoty dziwaczne, przedziwne,
najrozmaitsze zwierzęta i potwory morskie.
Dzięki Jemu stworzenia cel swój osiągają
a On swoim słowem swą wolę wykonuje.
Już nic innego dodać tu nie trzeba,
oto treść pieśni: „ON wszystkim“.

11.

Sławić Go nadal będziemy,
ale przeniknąć Go nie zdołamy,
On większy bowiem niż wszystkie Jego dzieła.
Trwogę i cześć budzi Jahwe, potężny On bardzo,
przedziwne Jego wszechmocy objawy!
Więc sławcie Jahwę, ile sił starczy, go sławcie —
lecz uczcić godnie go nie potraficie.
Sławiąc go, głosy swoje wyteżajcie,
zmęczenie niech was nigdy nie ogarnia —
nie osiągnięcie jednak swego celu!

12.

Któż widział go, by mógł nam o nim wieścić,
któż go opiewać potrafi takim, jakim jest?
Mnóstwo jest dzieł ukrytych, większych od wspomnianych,
a cząstkę tylko małą jego dzieł widziałem!
Wszystko to Jahwe uczynił
a sługi gorliwe obdarza mądrością!

Przełożył z hebr. i greck. KS. ALEKSY KLAWEK

NIEBO I ZIEMIA NIECHAJ PANA CHWAŁĄ

Psalm 148

I.

*Chwalcie Jahwę w niebiosach
chwalcie go na wysokościach!
Chwalcie go, wszyscy aniołowie jego,
chwalcie go, wszystkie wojska niebieskie!
Chwalcie go, słońce i księżycu,
chwalcie go, wszystkie gwiazdy błyszczące!
Chwalcie go, niebiosa nad niebiosami,
chwalcie go, wody nad niebem!
Niechaj chwałą imię Jahwy,
bo rozkazał a powstały;...
ustanowił je na zawsze, na wieki,
nadając im prawo, które nie przemija!*

II.

*Chwalcie Jahwę na ziemi,
potwory i głębiny morskie,
ogniu i gradzie, śniegu i mgło.
wichuro jego rozkaz spełniająca;
Góry i wszystkie pagórki,
drzewa owoc rodzące i wszystkie cedry,
zwierzęta dzikie i wszystkie domowe,
ptaki i ptactwo skrzydlate;
Królowie ziemi i wszystkie narody
Książęta i wszyscy sędziowie na świecie,
chłopcy i dziewczęta,
starzy z młodymi
niechaj chwałą imię Jahwy
bo wzniosłe imię jego jedynego.*

III.

*Majestat jego ziemię i niebo przewyższa
i On wysoko wynosi swojego narodu poczucie.*

*Stąd дума rośnie u jego sług gorliwych,
u synów Izraela, u ludu tak mu bliskiego.*

1.

Niebo i ziemia niechaj Jahwę chwala — tak brzmi wezwanie psalmu 148. Prosta bardzo jest jego treść, nie ma w nim bogactwa myśli i obrazów, bo góruje nad całością tylko jedna idea: wszystko, co jest w niebie czy na ziemi, cała przyroda żywa i martwa, ma służyć swego Stworzyciela. Aniołowie w niebiosach śpiew hymnu rozpoczynają, wszechświat dalej go ciągnie, a kończą go mieszkańcy ziemi, synowie Adama.

Pomimo swej prostoty, a może właśnie dla niej, psalm robi wrażenie ogromnie podniosłe, bo czuć w nim wielkość majestatu Bożego. Czymże jest cały kosmos wobec Boga, wobec Jahwy? Władca On nie tylko nad światem, nad królami i narodami — jak inni bogowie pogańscy — ale jest również władcą aniołów i gwiazd, panem słońca i księżyca, właścicielem łądu i morza.

Podkreślanie myśli, że Bóg jest Stworzycielem, i świadomość, że każde i najmniejsze stworzonko jest dziełem palców Bożych, spotykamy już w psalmie 103, omawianym w „Ruchu Bibl.-Liturgicznym” II (1949) str. 149—154, w przepięknych rozdziałach 38 i 39 księgi Joba, a przede wszystkim w hymnie wspaniałym Księgi Ecclesiasticus (rozdz. 42 i 43), którego przekład podano na wstępie¹⁾. Psalm 148 tym różni się od wymienionych trzech utworów, że nie tylko wylicza dzieła Boże, ale także do nich się zwraca z wezwaniem, aby sławiły Stworzyciela. Mamy więc tu pewnego rodzaju personifikację całej przyrody, która życia nabiera i na wzór ludzi i aniołów Bogu chwałę śpiewa. Personifikacja części przyrody zachodzi nieraz w literaturze biblijnej, np. w psalmie 97/98: *niech rzeki w ręce klaskają przed obliczem Jahwy* i u Izajasza 55, 12: *Góry i pagórki mają przed wami śpiewać radośnie a wszystkie drzewa polne w ręce klaskać*, ale w psalmie 148 mamy poza tym apstrofę, bezpośrednie zwracanie się autora do stworzeń, by razem z istotami rozumnymi, zastępami aniołów i rzeszami ludu wiernego, śpiewały hymn chwały. Ta forma literacka zjawia się tutaj po raz pierwszy. Przejmuje ją później autor pieśni trzech młodzieńców w piecu gorejącym,

¹⁾ Por. wyżej s. 529.

układając słynne *Benedicite omnia opera Domini Domino*, stanowiącے dodatek do Księgi Daniela (rozdz. 3). Hymn *Benedicite* wylicza większą ilość dzieł Bożych i aż 30 razy powtarza *eulogeite ton kyrion* — błogosławcie Pana — przez co jednak staje się dość monotonnym. Uniknął tej monotonii nasz psalmista, wprowadzając w pierwszą część swej pieśni 4-krotne *halelu* zadawalając się w drugiej części umieszczeniem słowa *halal* na początku i na końcu.

Główna myśl psalmu jest przejęta przez św. Jana do Apokalipsy (rozdział 5, 11—13), gdzie Apostoł streszcza psalm do 2 wierszy a równocześnie go rozszerza przez dodanie słów hymnu pochwalnego, które usłyszał w czasie wizji:

„A gdym spojrzal, słyszałem głos wielu aniołów okolo tronu i okolo owych postaci i owych starców — a liczba ich wynosila tysiące tysięcy i setki setek, — a śpiewali głosem wielkim:

Godny jest baranek, który byl zabity, wziąć potęgę i bogactwo i mądrość i moc i cześć i chwałę i sławę. I słyszałem, jak wszelkie stworzenie w niebie i na ziemi i pod ziemią i w morzu i wszystko, co tam się rusza, śpiewało:

Siedzącemu na tronie i Barankowi sława i cześć i chwala i moc na wieki“.

Ta wizja Janowa odsłania nam fundamentalną prawdę zawartą w psalmie, mianowicie uniwersalizm kosmiczny, który na tym polega, że nie tylko wszystkie narody — jak tego żąda psalm 116 (117) — ale w ogóle wszystko, co istnieje, cały kosmos z obowiązku sławi Boga. Stojąc pod wrażeniem tej myśli, pisze Fr. Delitzsch: „Najsilniejsza wiara łączy się w tym psalmie z najwspanialszym światopoglądem. W takim wypowiedzeniu się świadomości religijnej żyje nadal duch wielkich proroków“.

Warto także zwrócić uwagę na moment historyczno-religijny. Słońce, księżyc, gwiazdy i inne stworzenia w psalmie wyliczone mają dla nas tylko znaczenie jako rzeczy istniejące, jako istoty przez Boga stworzone, natomiast w epoce przedchrystusowej, kiedy psalm układano, były one prawie wszystkie obiektami kultu. Czci religijnej doznają w Egipcie, Babilonii, Kanaan ciała niebieskie, ziemia i morza mają tam swoje bóstwa, a u Egipcjan nawet ogólnie czczono zwierzęta. Uprzytomniając sobie ten fakt, rozumiemy dopiero tę wielką a wyraźną a ntytezę, jaką autor w psalmie przeprowadza: twory, uznawane

przez pogan za bóstwa i przez nich czczone, mają hołd składać Jahwie, jako władcy wszechświata²⁾.

2.

Układ psalmu jest prosty i przejrzysty; składa się z dwóch strof i dodatku końcowego: a) wiersz 1—6, b) wiersz 7—13 a, c) wiersz 13b—14. W pierwszej strofie wzywa autor niebios, w drugiej ziemię i jej mieszkańców do sławienia Jahwy, a w zakończeniu wspomina o narodzie izraelskim. Ten epilog nacjonalistyczny psuje trochę czystość uniwersalizmu kosmicznego zawartego w psalmie, ale jest zrozumiałą w ustach psalmisty, kochającego tak bardzo swój naród.

Psalm 148 był prawdopodobnie ułożony dla celów liturgicznych przez kapłana czy lewitę z okresu po niewoli babilońskiej. Stojąc w świątyni jerozolimskiej, przy ołtarzu na dziedzińcu kapłanów, autor wpatruje się z jednej strony w słońce czy księżyc i całą okolicę z górami i pagórkami a z drugiej w tłumy ludu, otaczające ołtarz, czuje w sobie napływ natchnienia i wzywa wszystko, co widzi, i wszystkich, których spostrzega, do wysławiania Stworzyciela, a było to także potrzebą jego serca, by przy końcu w kilku słowach wspomnieć o wdzięczności dla Jahwy, iż *wywyższył róg ludowi swojemu*. Darujemy autorowi to rozczulenie patriotyczne.

Oдноśny wiersz brzmi w nowym przekładzie rzymskim (z lekką parafrazą): *altum tribuit cornu populo suo*, a ponieważ „róg“ u Żydów i Babilończyków symbolizuje siłę i potęgę, jest tu mowa o „podwyższeniu potęgi“. Ale nie koniecznie trzeba nam myśleć o potędze zewnętrznej, politycznej czy ekonomicznej, raczej chodzi tu o „samopoczucie“ ludu izraelskiego, które wzrosło po powrocie z niewoli, o przekonanie, że naród wybrany jednak jest pod opieką Jahwy i ma wielką, bo mesjańską, przyszłość przed sobą. Stąd „duma“ rośnie w sercach wiernych jego czcicieli. Oczywiście jest w tych wierszach także lekka aluzja do przebytej niewoli. Wówczas byli w pogardzie, a obecnie są uznawani przez sąsiadów, więc mogą być dumni z swego położenia. Czują się znów w całej pełni narodem „spokrewnionym“ z Jahwą. Ta właśnie myśl o pewnym „pokrewieństwie“ z swoim Bogiem tkwi w ostatnich słowach psalmu, gdzie Izrael nazwany jest „narodem Jahwie bliskim“, ale słowo hebrajskie *qarob* oznacza tak bliskość

²⁾ Por. bardzo ciekawy artykuł: E. Nagl, Psalm 148 in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. w *Tübinger Theol. Quartalschrift* 99 (1917) s. 98—104.

jak pokrewieństwo, a w tym sensie szczególnym należy je tutaj rozumieć, bo Jahwe i Izrael tworzą jedną rodzinę.

Silą się także egzegeci, by ściślej oddać wiersz wstępny w pierwszej i drugiej zwrotce: chwalcie Jahwę *de coelis* — z nieba, chwalcie Jahwę *de terra* — z ziemi. Sens jest jasny, głosy z niebios i z ziemi mają Boga chwalić. Ale przekład dosłowny nie szczególnie brzmi w języku polskim. Ponieważ partykuła hebrajska *min* (= łac. *de*) równa się nieraz partykule hebr. *be* (= łac. *in*), więc można bez skrupułów tłumaczyć: „chwalcie Jahwę w niebiosach — chwalcie na ziemi“, różnica powstała wówczas między tekstem hebrajskim a polskim jest minimalna.

Niezrozumiale jest na pierwszy rzut oka wyrażenie *coeli coelorum* = niebios niebios. Należy pamiętać, że Żydzi rozróżniali kilka nieb, trzy a później i siedem, że *šamajim* = *coeli* jest nazwą firmamentu, a potem przestrzeni ponad firmamentem, gdzie się znajdują niżej zbiorniki chmur i piorunów a wyżej siedziby aniołów i Boga. Wzywając do chwalenia Jahwy „niebiosa niebios“, autor myśli o owej przestrzeni niebieskiej, położonej nad firmamentem, i dlatego należałoby dać pierwszeństwo przekładowi: „chwalcie go, niebiosa nad niebiosami“.

Wreszcie i o tym wspomnę, że rzeczownik *čebâ'ô* = wojsko jego, względnie *čebâ'aw* = wojska jego, odnosi się do zastępów aniołów, którzy po niewoli babilońskiej tę właśnie nazwę często noszą, a dalej, że „ogień“ w wierszu 8 oznacza „błyskawicę“. „Potwory morskie“ czyli po hebr. *thanninim* wiersza 7 (łac. *cete* = greckie *Kêtê*, pluralis od *kêtos*) to nie smoki lub inne istoty bajeczne czy mityczne, lecz zwierzęta w morzu żyjące potwornej wielkości, jak wieloryby.

Ciekawy jest porządek, w jakim psalmista wylicza twory Boże. Jest w głównych zarysach identyczny z porządkiem, podanym w hexameronie, tj. w opisie stworzenia świata w Genesis 1. Autor zna więc Gen. 1, a może autor Gen. 1 i psalmista z tej samej czerpali tradycji?

Metrycznie jest psalm ułożony poprawnie, składa się z wierszy liczących 3+3, względnie 3+3+3 sylaby akcentowane.

3.

Liturgia starozakonna upadła, przestano śpiewać nasz psalm na Syjonie, ale przeszedł on do liturgii synagogalnej i chrześcijańskiej. Żydzi odmawiają go aż po dzień dzisiejszy w czasie

modlitw porannych³⁾. W Kościele stanowi on od najdawniejszych czasów część officium rannego, tworząc zakończenie jutrzni razem z psalmami 149 i 150. Tak samo i w dzisiejszym brewiarzu przepisany jest ad laudes w niedziele i święta, gdy obowiązuje officium festivum. Nazwa „laudes”, jako termin techniczny na oznaczenie ostatniej części modlitw odmawianych w nocy czy nad ranem, pochodzi właśnie od psalmu 148, w którym tyle razy powtarza się słowo *laudate* — *laudent*. Już w greckiej liturgii modlitwy te nosiły nazwę analogiczną: *ainoi* = pienia pochwalne, bo wezwanie *aineite* = chwalcie jest cechą charakterystyczną psalmu.

W oczach liturgisty i biblisty jest psalm 148 piękną, ale zwykłą pieśnią religijną, natomiast dla badacza dziejów literatury ma on szczególne znaczenie. Występuje w nim umiłowanie przyrody i uwielbienie Boga przez przyrodę, a tym właśnie wyróżnia się wśród innych utworów poetyckich. Rzadkie bowiem są w dawnych wiekach wypadki, by dusza ludzka zwracała się uczuciowo ku przyrodzie. Rzadkie one są w Biblii a jeszcze rzadsze w literaturze pozabiblijnej. W Egipcie znaleziono hymn ku czci boga Atona (= tarczy słonecznej), opiewający dobrodziejstwa słońca i piękno przyrody, ułożony przez faraona Amenofisa IV (Echnatona) około roku 1370 przed Chr. W wielu miejscach hymn przypomina wyżej wzmiankowany psalm 103⁴⁾, chociaż o zależności wzajemnej mówić nie można. Ten sam temat opracowano odrębnie nad Nilem i w Palestynie⁴⁾. Ale to są wyjątki.

Po wiekach dopiero miał w średniowieczu nastąpić nowy zwrot ku przyrodzie, a tu odegrał wybitną rolę św. Franciszek z Asyżu. Kochał on przyrodę jako twór Boży a miłość ta podyktowała mu rzewną pieśń o bracie słońcu i o siostrze wodzie. Podkreśla się ogólnie, że św. Franciszek się w swej pieśni na psalmie 148 wzorował, co jest bardzo prawdopodobne, bo że Franciszek dobrze znał psalterz, że psalmy codziennie śpiewał, nie ulega wątpliwości. Ale nie wolno i o tym zapominać, że trubadur Boży ma wiele myśli i obrazów oryginalnych, dla których nie ma wzoru w psalmie. Także tło jest inne, bo Franciszek wymienia tylko stworzenia mile człowiekowi, a opuszcza wszystko, co grozę budzi, jak smoki i błyskawice. Główny motyw — uwielbianie Stwórcy przez

³⁾ Por. *Modły Izraelitów*, Kraków 1900, str. 61 n.

⁴⁾ Por. G. Nagel, *À propos des rapports du psaume 104 avec les textes égyptiens*, w: *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen 1950, — P. Gilbert, *La poésie égyptienne*, Bruxelles 1949, str. 55 n. — *Verbum Domini* 1951, str. 51 nn

przyrodę — jest ten sam w psalmie i u Franciszka, ale utwór włoski wlewa w duszę podziw i radość a hymn syjoński stwarza w niej obraz majestatu i dystansu; w pierwszym góruje miłość Boga-Ojca, w drugim wielkość Boga-Stworzyciela. Duch Nowego Testamentu wycisnął swe piętno na „Pochwale Stworzenia“ Biedaczyny z Asyżu.

Ponieważ hymn Amenofisa i pieśń św. Franciszka są na ogół mało znane, przytaczamy je w przekładzie polskim:

I. HYMN AMENOFISA (w przekładzie prof. Śmieszka) ⁵⁾

Piękny jest twój wschód na horyzoncie nieba, o żywy Atonie, będący początkiem (wszelkiego) życia. Gdy zaświecisz na wschodnim horyzoncie (nieba), to napelniasz całą ziemię pięknnością swoją. Ty jesteś piękny, wielki i świecący, tyś jest wysoko nad ziemią wzniesiony. Promienie twoje obejmują (wszystkie) kraje... Podbijasz je miłością swoją. (Choć) jesteś daleki, (ale) promienie twoje są na ziemi...

Gdy zapadniesz na zachodnim horyzoncie (nieba), to ziemia (pograża się) w ciemności, jakoby umarła, (a ludzie) zasypiają w swych komnatach z zakrytymi głowami, które jest u ich wezłowia, to nie zauważyliby tego. (Wówczas) lew każdy wychodzi ze swej kryjówki, i wszystko, co pełza. (wówczas) kąsa... Ziemia (cała pograżona) jest w milczeniu. (bo) ten, który ich (tj. ludzi i zwierzęta) stworzył, zaszedł na swoim (zachodnim) horyzoncie.

O świecie, ty (znowu) wschodzisz na horyzoncie i świecisz, jako tarcza słoneczna we dnie. Uciekają ciemności, gdy ty roześlesz swe promienie (przeciwno nim). (Wtedy) mieszkańcy obu krajów (Egiptu) radują się. Budzą się i wstają na nogi, (gdy) ty ich podnosiłeś (ze snu, o Atonie). Myją swe ciała i nakładają swe szaty, (a potem) podnoszą (ku tobie) swe ręce i wielbią cię, gdy wschodzisz. (I znowu) ziemia cała (i jej mieszkańcy) spełniają swe (codzienne) prace.

Bydłota wszystkie radują się na swej paszy, drzewa i zioła Zielenia się, ptaki fruwać u swych gniazd, a skrzydła ich (wznoszą się) wielbią cię. Wszystkie zwierzęta skaczą na swych nogach. (Wszystko), co lata i fruwa, ożywia się, gdy ty wzejdziesz.

Okręty płyną w dół i w górę (Nilu). Każda droga stoi otworem, gdy ty zaświecisz. Ryby skaczą (z radości) przed twoim obliczem. Promienie twoje (świecą nawet) we wnętrzu wielkiego zielonego (morza).

Dzięki swej cudownej życiodajnej sile słońce stwarza wszystkie istoty, i stworzone utrzymuje przy życiu. Dzięki niemu rodzą się i żyją ludzie i zwierzęta.

Pisklą w jajku (jeszcze będąc) odzywa się (już) w skorupie, (bo) ty mu dajesz oddech (żywotny) w jej wnętrzu, ażeby żyło. Ty mu dajesz siłę, by

⁵⁾ Por. Wielka Literatura Powszechna I, s. 150. Inny przekład podaje ks. Szczepański w pracy: Egipt. Lwów 1922, s. 155 nn.

rozbiło skorupę, i dzięki tobie tylko wydostaje się ono z jajka... (i natychmiast) chodzi na swych nogach, gdy tylko z niego wyszło.

Jak liczne (i różnorakie są) dzieła twoje... Stworzyłeś ziemię wedle życzenia swego; (stworzyłeś ją (sam) bez niczyjej pomocy); (stworzyłeś) ludzi i wszystkie wielkie i małe zwierzęta; (stworzyłeś) wszystko co żyje na ziemi i chodzi na nogach, jak i to, co (żyje) w górze i lata na skrzydłach.

Obce kraje Palestyny i Etiopii i (nasz) kraj egipski — każdy (wogóle naród) postawiłeś na jego miejscu (t. j. jego kraju) i stworzyłeś to, czego (mieszkańcy) jego potrzebują. Każdy (człowiek) ma swe pożywienie i policzony jest czas jego żywota. Języki tych (narodów) różnią się wymową, a również ich wygląd zewnętrzny i ich barwa (cery) są różne.

(To) ty, o Rozróżniający, poróżniałeś narody.

Tyś stworzył Nil w głębi podziemia i wyprowadzasz go (na powierzchnię ziemi), wedle swej woli, ażeby karmił ludzi, których (również) stworzyłeś ty, o panie ich wszystkich...

(Także i) wszystkim obcym i dalekim krajom tyś zapewnił życie, bo stworzyłeś im Nil na niebie. Gdy ten zstępuje nadół (w postaci deszczu), to na górach tworzy fale, jak morze; zrasza pola i miasta ich (mieszkańców).

Jakże wspaniałe (i cudowne) są twoje zamysły, o panie wieczności! Nil na niebie daleń obcym krajom... a Nil (prawdziwy) — ten wychodzi z podziemia dla Egiptu.

Tyś stworzył pory roku... zimą, by chłodziła, i upał, by palił (?). Tyś stworzył niebo dalekie, by na nim świecić i patrzeć (stamtąd) na wszystko, coś uczynił (na ziemi). O, ty jedyny (boże), pojawiający się w swej (jedynej) postaci, jako żywy Aton, świecący, promieniejący oddalający się i (znow) wracający!... Wszystkie oczy widzą cię przed sobą, gdy, jako słońce dzienne, jesteś ponad ziemią... Ty żyjesz w mym sercu. Nikt inny cię nie zna (w twej tajemniczej, prawdziwej istocie), oprócz syna twego Ech-en-Atona... który pochodzi od ciebie samego.

II. HYMN ŚW. FRANCISZKA (w przekładzie Leopolda Staffa) ⁶⁾

NAJWYŻSZY wszechpotężny, dobry Panie,

Twoja jest sława, chwała i cześć i wszelkie błogosławieństwo.

Jedyny tobie, najwyższy, przystoją,

A żaden człowiek nie jest godzien nazwać ciebie,

Pochwalony bądź, Panie, z wszystkimi swymi twory,

Przede wszystkim z szlachetnym bratem naszym, słońcem

⁶⁾ Por. Kwiatki św. Franciszka z Asyżu, Warszawa 1948, s. 21. Inne przekłady hymnu podaje: Pamiątka Jubileuszu 700 rocznicy śmierci św. Franciszka, Kraków 1928, s. 216 nn. Por. też O. Bonmann, Die Schriften des heiligen Franziskus von Assisi, ins Deutsche übertragen, Freiburg i. B. 1940, s. 129 n. Autor, korzystając z wariantu w rękopisach, pisze o „siostrze” słońcu, nie o „bracie”.

Które dzień stwarza, a ty świecisz przez nie:
I jest piękne i promienne w wielkim blasku:
Twoim, najwyższy, jest wyobrażeniem.

Pochwalony bądź, Panie przez brata naszego księżyc, i nasze siostry,
gwiazdy:

Tyś ukształtował je w niebie jasne i cenne i piękne.

Pochwalony bądź, Panie przez brata naszego, wiatr,
I przez powietrze i czas pochmurny i pogodny i wszelki.
Przez które dajesz tworom swoim utrzymanie.

Pochwalony bądź, Panie, przez siostrę naszą, wodę,
Co pożyteczna jest wielce i pokorna i cenna i czysta.

Pochwalony bądź, Panie przez brata naszego, ogień,
Którym oświecasz noc,

A on jest piękny i radosny i silny i mocny.

Pochwalony bądź, Panie, przez siostrę naszą, matkę ziemię,
Która nas żywi i chowa

I rodzi różne owoce z barwnymi kwiaty i zioły.

Pochwalony bądź, Panie przez tych, co przebaczają dla miłości twojej
I znoszą słabość i utrapienie.

Błogosławieni, którzy wytrwają w pokoju,

Gdyż przez ciebie, najwyższy, będą uwieńczeni.

Pochwalony bądź, Panie, przez siostrę naszą, śmierć cielesną,

Której żaden człowiek żywy ujść nie może:

Biada tym, co konają w grzechach śmiertelnych:

Błogosławieni, którzy znajdują się w twej najświętszej woli:

Bowiem śmierć wtóra zła im nie uczyni.

Chwalcie i błogosławcie Pana i czyńcie mu dzięki
I służcie mu z wielką pokorą.

Kraków

KS. ALEKSY KLAWEK

CZY HEBRAJCZYCY BYLI W EGIPCIE

T. Milewski, omawiając w swej książce o językoznawstwie zagadnienie języka hebrajskiego, wysunął następujące twierdzenie: „Nie ulega też wątpliwości, że przodkowie językowi Hebrajczyków z epoki klasycznej nigdy w Egipcie nie byli¹⁾”. Twierdzenie to, jak na pierwszy rzut oka widać, nie da się ograniczyć wyłącznie do zagadnienia początków języka hebrajskiego, ale dotyczy jednego z najważniejszych okresów historii narodu izraelskiego, mianowicie opisanego w księgach:

¹⁾ Por. Zarys językoznawstwa ogólnego. II Rozmieszczenie języków, Lublin—Kraków 1948, 165,

Genesis (39—41; 46—50) i Exodus (1—12, 9) oraz wielokrotnie wzmiankowanego w Biblii pobytu Hebrajczyków w Egipcie. Zakwestionowanie więc pobytu Hebrajczyków w Egipcie podważa autorytet Biblii i stwarza konieczność naświetlenia tego wczesnego okresu dziejów Izraela na podstawie najnowszych wyników badań naukowych w tym względzie.

Zagadnienie pobytu Hebrajczyków w Egipcie nie jest nowym. Powstało ono jeszcze pod koniec ubiegłego stulecia w związku z zakwestionowaniem wiarygodności Biblii jako źródła historycznego oraz w związku z odkryciem dokumentów klinowych w Tell el-Amarna, w których jest mowa o inwazji ludności Habiru do Palestyny w XV/XIV w. przed Chr.²⁾. Wiadomą jest rzeczą, że od czasów H. Gunkela i H. Gressmanna rozpowszechnił się pogląd, jakoby najstarsze księgi Biblii, zwłaszcza księga Genesis, były zbiorem niehistorycznych opowieści ludowych³⁾. Wcześniej już J. Wellhausen twierdził, że biblijny opis najwcześniejszych okresów historii Izraela pochodzi z czasów monarchii izraelskiej (w. IX przed Chr.) i powstał jako odzwierciedlenie istniejących wówczas poglądów⁴⁾. Co się zaś tyczy wspomnianych dokumentów z el-Amarna, zawierających korespondencję faraonów Amenofisa III (1405—1370) i IV (1370—1352) z królami babilońskimi, mitannickimi, hetyckimi oraz z władcami palestyńskimi, zależnymi wówczas od Egiptu, wzmiankowanych tam Habiru, którzy, jak wspomniano wyżej, wtargnęli do Palestyny, utożsamiano z Hebrajczykami, pokrewnymi szczepom aramajskim⁵⁾, względnie łączono pojawienie się Hebrajczyków w Palestynie z ruchem ludności aramajskiej w latach 1500—1300 przez Chr.⁶⁾.

Na tle takiego, w pewnym tylko stosunku zgodnego z relacją Biblii, ujęcia początków narodu izraelskiego, niektórzy uczeni, jak na przykład E. Meyer, zakwestionowali opisany przez Biblię pobyt Hebrajczyków w Egipcie. Z drugiej jednak strony, niezależnie od kwestii pochodzenia Hebrajczyków i ich stosunku do wspomnianej już ludności Habiru, większość uczonych zajęła stanowisko przeciwne, odnosząc się jednakże z wielkimi zastrzeżeniami co do wiarygodności odnośnych

²⁾ Por. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Leipzig 1908, 286, 19; 287, 56 itd.

³⁾ Por. H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1917, VII nns.

⁴⁾ Por. Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1886, 551.

⁵⁾ Por. H. Guthe, *Geschichte des Volkes Israel*, Tübingen 1914, 14; 20.

⁶⁾ Por. H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, Göttingen 1915, 599 ns.

opisów biblijnych. W rezultacie uczeni, którzy nawet godzili się na pobyt Hebrajczyków w Egipcie, uważali, iż dzieje narodu izraelskiego zaczynają się co najwyżej od wędrówki tychże Hebrajczyków przed ich wejściem do Palestyny (czasy Mojżesza), pomijając tym samym okres wcześniejszy łącznie z epoką patriarchów izraelskich⁷⁾.

W roku 1921 A. Mallon opublikował wyczerpującą, opartą na materiale historycznym zaczerpniętym z dokumentów egipskich, monografię o pobycie Hebrajczyków w Egipcie⁸⁾. Ostatnio zaś W. F. Albright, znany archeolog amerykański, omawiając początki narodu izraelskiego, wykazał na podstawie zestawienia odnośnych informacji biblijnych z materiałem wykopaliskowym wiarygodność pobytu Hebrajczyków w Egipcie.

W świetle takiego stanowiska nauki w sprawie pobytu Hebrajczyków w Egipcie należy zbadać, czy i o ile wyrażony przez T. Milewskiego pogląd jest słuszny. Ze względu jednakże na ujęcie przez Autora tej kwestii i tok jego rozumowania, wypada zająć się dwoma zagadnieniami, a mianowicie: pochodzeniem Hebrajczyków i wysuniętym w cytowanej książce argumentem językowym, mającym rzekomo świadczyć o tym, że Hebrajczycy nigdy w Egipcie nie byli.

1.

Według Autora, przodkami językowymi Hebrajczyków z epoki klasycznej byli „zdobywcy izraelscy, o których obecności w Palestynie dowiadujemy się po raz pierwszy z napisu Merenptah (1225—1215 przed Chr.)“⁹⁾. Skąd jednakże ci „zdobywcy izraelscy“ przybyli do Palestyny, Autor nie mówi, a tylko w sposób negatywny stwierdza, że w każdym razie nie z Egiptu, przez co zdaje się podzielać wspomniany wyżej pogląd co do łączności tych Hebrajczyków z inwazją ludności aramajskiej.

Niezależnie od nierozstrzygniętej dotąd kwestii stosunku Hebrajczyków do ludności, zwanej Habiru, opierając się na starej tradycji izraelskiej w księdze Genesis (rozdziały: 11—25), przedstawiającej

⁷⁾ Dodać tu należy, iż w związku ze wspomnianymi dokumentami z el-Amarna zwolennicy pobytu Hebrajczyków w Egipcie ustalili datę wyjścia Hebrajczyków z tego kraju na w. XV przed Chr. (ok. roku 1448); por. A. Bea, *De Pentateucho*, Roma 1953, 191.

⁸⁾ Por. *Les Hébreux en Egypte*, Rome 1921 (*Orientalia* nr 3).

⁹⁾ Por. dz. cyt., 164.

w formie genealogii, właściwej koczowniczym szczepom semickim, pochodzenie Abrahama-Hebrajczyka i związanych z nim innych grup ludnościowych, jak Moabici, Ammonici, Izmaelici i Edomici, można w świetle dokumentów z rozkopanego niedawno starożytnego miasta Mari (nad środkowym Eufratem na wysokości Palmiry; z XVIII przed Chr.), tabliczek kappadockich i archiwum Hammurabiego (1792—1749) odtworzyć środowisko, z którego wyszli Hebrajczycy. Chodzi tu o północno-zachodnią Mezopotamię, ściślej dystrykt starożytnego miasta Haran (nad rzeką Balich, prawym dopływem Eufratu), gdzie w początkach II tysiąclecia przed Chr., jak świadczą wspomniane wyżej dokumenty, była zgrupowana ludność koczownicza, amorycka głównie. Amorycy ci przybyli do Mezopotamii jeszcze w drugiej połowie III tysiąclecia i, obalwszy państwo Szumero-akkadyjskie, stworzone przez wcześniej przybyłych Semitów (Akkadów), utworzyli szereg małych państw-miast, wśród których wybił się Babilon pod panowaniem zainicjowanej przez Szumu-abu dynastii, do której należał i wspomniany już Hammurabi (państwo babilońskie). Nie wszystka jednakże ludność amorycka się osiedliła; część jej wraz z ludnością hebrajską i aramajską zgrupowała się w dystrykcie wspomnianego już miasta Haran, skąd stopniowo przesuwiała się w kierunku południowym na równinę Syrii północnej, zwaną Paddan-Aram.

Najprawdopodobniej z tą ludnością amorycką związani byli Hebrajczycy (w szerszym znaczeniu), którzy w czasach późniejszych, jak świadczy tradycja staroizraelska (por. Deut. 26, 5), uważali się za potomków „Aramajczyka wędrującego”¹⁰). Wobec wyraźnych aluzji księgi Genesis, która raz po raz podkreśla ścisłą łączność i pokrewieństwo patriarchów izraelskich z Aramajczykami (por. 11, 26. 29; 22, 20 ns.), mieszkającymi właśnie w Syrii północnej (Paddan-Aram: 25, 20; 28, 2. 5. 6. 7; 31, 18), należy przypuszczać, iż pierwotni Aramajczycy nie wiele różnili się od Hebrajczyków; owszem byli, jak to już wspomniano, blisko z nimi złączeni. Według bardzo prawdopodobnego przypuszczenia chodzi tu nie o znanych nam z późniejszych okresów historii Izraela Aramajczyków, ludność koczowniczą, która zaczęła osiedlać się w Syrii w w. XIII przed Chr. (Achlamu); ludność ta bo-

¹⁰) Por. podaną w Genesis genealogię, w której Arpakszad, przodek Ebera, jest przedstawiony, jako brat Arama (10, 22—24).

wiem prawdopodobnie zawdzięczała swą nazwę terytorium, zwanemu (paddan) Aram i przejęła od spokrewnionych z klanem Abrahama Aramajczyków język ¹¹⁾.

W w. XVIII przed Chr., wskutek naporu przybyłej z północy do Mezopotamii ludności indoeuropejskiej, koczownicza ludność semicka (amorycka, aramajska i hebrajska) zaczęła przesuwać się bardziej na południe, docierając poprzez Syrię i Palestynę aż do Egiptu. W czasach tej wędrówki, w ramach której należy pomieścić i wędrówkę klanu Abrahama z Haran do Palestyny i Egiptu ¹²⁾, występują również nie-semici, Hurryci; wędrówka Hurrytów do Syrii i Palestyny stała najprawdopodobniej w związku z opanowaniem w połowie XVIII stulecia przed Chr. Egiptu przez obcych władców, nazwanych po egipsku Hyksosami ¹³⁾.

Właśnie na tle trwającego w latach 1750—1580 przed Chr. panowania Hyksosów w Egipcie oraz okresu, jaki nastąpił po wypędzeniu tychże Hyksosów (czasy panowania rodzimych dynastii egipskich: XVIII i XIX, do czasów Ramzesa II, panującego w latach: 1298—1234), informacje Biblii, dotyczące pobytu Hebrajczyków w Egipcie, nabierają szczególnej wartości historycznej w świetle dokumentów, a zwłaszcza wykopalisk.

Przed wszystkim zrozumiałym staje się niezwykle przychylnie przyjęcie, jakiego doznał klan Jakuba-Hebrajczyka, wnuka Abrahama, ze strony faraona-Hyksosa, Syn tegoż Jakuba, Józef, zajmował wówczas wysokie stanowisko namiestnika (wezyra) Egiptu ¹⁴⁾ i właśnie dzięki niemu przybyli do Egiptu Hebrajczycy mogli się osiedlić na oblitującym w pastwiska terytorium Goszen (Gessen) we wschodniej Delcie nilowej w pobliżu ówczesnej stolicy państwa Tanis (Awaris).

Według tradycji staroizraelskiej, po dłuższym okresie pobytu Hebrajczyków w Egipcie pomyślna ich początkowo sytuacja uległa zasadniczej zmianie, gdy na tron wstąpił faraon, który „nie znał Józefa“.

¹¹⁾ Por. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1948, 184.

¹²⁾ Por. T. J. Meek, *Hebrew Origins*, New York-London, 1956, 14 nns.

¹³⁾ Por. E. A. Speiser, *Ethnic Movements in the Near East in the Second Millennium B. C. The Hurrian and their connections with the Habiru and the Hyxos*, art. w *Annual of the American School of Oriental Research* 15 (1951) 15—54.

¹⁴⁾ Por. E. Drioton — J. Vandier, *Egypte*, Paris 1958, 177 ns.

Rozpoczęło się wtedy długotrwałe prześladowanie ludności hebrajskiej (zmuszanie do ciężkich robót przy budowie względnie przebudowie miast Ramesses i Pitom; eksterminacja ludności przez uśmiercanie lub topienie noworodków płci męskiej itp.).

Ta zmiana położenia Hebrajczyków w Egipcie miała niewątpliwie swe uzasadnienie w wydarzeniach, jakie zaszły w latach 1580—1280 przed Chr.

Okolo bowiem roku 1560 przed Chr. Ahmose I, założyciel rodzimej, XVIII-ej, dynastii egipskiej, zdobył stolicę Hyksosów Tanis (Awaris), rozpoczynając walkę o wyzwolenie Egiptu spod okupacji Hyksosów. Władcy hyksoscy zostali wypędzeni z Egiptu, pozostała zaś ludność semicka, a więc i Hebrajczycy, znienawidzona z racji swego pokrewieństwa z Hyksosami przez Egipcjan, zesłała do roli niewolników. Wraz z wypędzeniem Hyksosów rozpoczął się okres egipskiego podboju Palestyny i Syrii. Tutmose III (1490—1436) i jego następca Tutmose IV (1423—1413) prowadzili wojnę z państwem Mitanni (Mezopotamia centralna) o wpływy na Bliskim Wschodzie. Gdy okolo roku 1370 państwo Mitanni zostało podbite przez Hetytów, egipska sfera wpływów w Syrii zetknęła się z kolei z nowym imperium hetyckim. Przez 50 lat, tj. do roku 1320, obie potęgi: egipska i hetycka unikały konfliktu, organizując się wewnątrz i szykując się do ostatecznej rozprawy. Wojna Egiptu z Hetytami wybuchła za panowania faraona Seti I (1319—1298) i przeciągnęła się na panowanie Ramzesa II (1298—1234), aż do zawarcia pokoju w roku 1280.

Rzecz zrozumiała, że w tym okresie konfliktów Egiptu najpierw z Mitannitami a później z Hetytami, obecność obcego elementu semickiego we wschodniej części Deltę nilowej (terytorium Goszen) była, ze względu na bliskość wschodniej granicy państwa wysoce niepożądana; granica ta bowiem mogłaby być w razie porażki Egiptu w walkach z Mitannitami czy Hetytami bardzo zagrożona. Na to więc wschodnie pogranicze Egiptu, tak ważne pod względem strategicznym, zwłaszcza, że tu również leżało założone przez Hyksosów miasto Tanis (Awaris), które i za czasów Ramzesa II było stolicą państwa¹⁵⁾, szczególną zwracano uwagę. Tu też wznoszono fortyfikacje i budowano magazyny nadgraniczne dla zaopatrzenia wojska.

Wykopaliska, prowadzone we wschodniej części Deltę nilowej, w Tell Ratabeh (biblijne Pitom; por. Exod. I, 11) i na terytorium daw-

¹⁵⁾ Por. W. F. Albright, dz. cyt., 194: 196.

nego miasta Tanis, potwierdziły biblijną relację o budowie, względnie przebudowie, miast nadgranicznych za panowania faraona Ramzesa II. Podana przez Biblię nazwa drugiego miasta — Ramesses (Exod 1, 11), w związku z opisem ucisku Hebrajczyków, również nie nastęcza poważniejszej trudności. Stwierdzono bowiem, że hyksoska niegdyś stolica Tanis (Awaris), była, jak już wspomniano również i za czasów faraona Ramzesa II stolicą państwa egipskiego, w latach zaś 1300—1100 miasto to nosiło nazwę *Per-Ro'emasese* („dom Ramzesa“) ¹⁶⁾.

W ten sposób relacja biblijna zarówno o pobycie Hebrajczyków w Egipcie, jak i o ich prześladowaniu przez faraonów, mimo swej szczupłości, znajduje potwierdzenie w dostępnym nam dzisiaj materiale historycznym.

Z kolei należy rozpatrzyć zarzut co do braku jakichkolwiek wzmianek o pobycie Hebrajczyków w Egipcie. W dokumentach jednakże z czasów faraonów Seti I (1319—1298) i Ramzesów II, III i IV występuje nazwa *'prw*, którą określano robotników, zatrudnionych zwłaszcza przy budowie. Istnieje więc przypuszczenie, iż nazwa ta oznacza Hebrajczyków ¹⁷⁾. Ponieważ jednakże wyjście hebrajskiego klanu Jakuba z Egiptu nastąpiło już około roku 1290, czyli za Ramzesa II, obecność tej ludności w czasach późniejszych jest rozumiana w tym sensie, że chodzi tu o jeńców wojennych lub reemigrantów z Palestyny ¹⁸⁾. Bardziej prawdopodobne jest przypuszczenie, iż mianem Hebrajczyków Egipcjanie określali w ogóle ludność semicką, jaka pozostała w kraju faraonów od czasu Hyksosów. Część tej ludności stanowiliby Hebrajczycy, potomkowie Jakuba, którzy wcześniej już opuścili Egipt ¹⁹⁾.

Wobec niewątpliwie uzasadnionego faktu pobytu Hebrajczyków w Egipcie należało by w ostatecznym wniosku stwierdzić, że wspomniani przez T. Milewskiego „najeźdźcy izraelscy“ z czasów faraona Merneptaha byli to Hebrajczycy, którzy nieco wcześniej rozpoczęli pod dowództwem Jozuego podbój Palestyny. We wspomnianym już napisie tego faraona (stela Merneptaha) przy nazwie „Izrael“ znajduje się egipski determinatyw, nadający tejże nazwie znaczenie „ludność“.

¹⁶⁾ Por. W. F. Albright, dz. cyt., 196.

¹⁷⁾ Por. G. A. Danell, *Studies in the name Israel in the Old Testament*, Upsala 1946, 45.

¹⁸⁾ Por. J. W. Jack, *The Date of the Exodus in the Light of External Evidence*, Edinburgh 1925, 257 nns.

¹⁹⁾ Około roku 1890 przed Chr.; por. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*. 5 (1949) 370 nns.

a nie „terytorium“²⁰⁾, co wskazywałoby, iż przybysze „izraelscy“ byli wówczas dopiero w stadium zdobywania Palestyny, jak to wyżej wspomniano.

O walce Izraelitów z wojskiem egipskim za czasów Jozuego Biblia milczy. Ma to niewątpliwie swe uzasadnienie w sytuacji politycznej Egiptu, jaka wytworzyła się pod koniec Ramzesa II i za następców tego faraona. Mianowicie Egipt zaniechał wówczas polityki interwencji w sprawę Azji Przedniej ze względu na wielkie niebezpieczeństwo, grożące ze strony Libii. Wprawdzie Merneptahowi udało się w roku 1220 pokonać szczepy libijskie, co właśnie zostało upamiętnione na wspomnianej steli; jednakże, jeśli chodzi o wyprawy wojenne tego faraona do Azji (Palestyna, Syria, Hatti), istnieje wśród uczonych pogląd dość sceptyczny. Niektórzy przypuszczają, iż dokument ten jest wyrazem chępliwości Merneptaha²¹⁾.

W związku ze wspomnianym dokumentem Merneptaha należy uwzględnić jeszcze zagadnienie stosunku nazwy „Hebrajczycy“ do nazwy „Izraelici“. Jest to zagadnienie trudne do rozwiązania. Wiadomą jest rzeczą, że w Biblii nazwa „Hebrajczycy“ w znaczeniu „Izraelici“ występują wtedy, gdy o Izraelitach mówią cudzoziemcy, lub gdy sami Izraelici mówią o sobie w rozmowie z cudzoziemcami²²⁾. Fakt ten nasuwałby przypuszczenie, iż nazwa „Hebrajczycy“ była bardziej ogólna i wcześniejsza w stosunku do nazwy „Izraelici“. Jaka jest jednakże geneza i znaczenie tej ostatniej nazwy, nie udało się dotąd, pomimo wielu prób, ustalić. G. A. Danell wyraził przekonanie, iż Hebrajczycy, przybywszy po swej wędrówce na Synaju do Palestyny, połączyli się ze szczepami, zjednoczonymi przez szczep Aser (nazwa jednego z dwunastu synów Jakuba) i że od tej właśnie nazwy Aser pochodzi nazwa Izrael²³⁾.

Aczkolwiek supozycja taka co do pochodzenia nazwy Izrael nasuwa poważne zastrzeżenia, pozwala ona jednakże mniemać, iż nazwa „Hebrajczycy“, bardziej ogólna, dotyczyła ludności semickiej, wędrującej w czasach Abrahama z północno-zachodniej Mezopotamii do Syrii, Palestyny i Egiptu. Grupa tej ludności — klan Abrahama — otrzymała być może z czasem nazwę „Izrael“, ułożsamioną w Genesis 32,

²⁰⁾ Por. W. F. Albright, dz. cyt., 194.

²¹⁾ Por. E. Drioton — J. Vandier, dz. cyt., 414 ns.

²²⁾ Por. Exod. 1, 15. 16. 19; 2, 6. 7. 11. 15; oraz 5, 18; 5, 5; 7, 16; 9, 1.

²³⁾ Por. G. A. Danell, dz. cyt., 45 ns.

23—33 z Jakubem. Potomkowie Jakuba, „Izraelici“, którzy w czasie swego 430-letniego pobytu w Egipcie rozrośli się do rozmiarów pokaźnej grupy ludnościowej, wróciwszy do Palestyny, połączyli się z mieszkającą tam ludnością hebrajską. W ten sposób powstałby naród „izraelski“, podobnie, jak ze zlania się przybyłej z północno-zachodniej Mezopotamii ludności hebrajskiej z ludnością peryferii Palestyny powstały takie narody, jak Moabici, Ammonici czy Edomici.

2.

Jeśli chodzi o argument językowy, wysuwany przeciwko faktowi pobytu Hebrajczyków w Egipcie, należałoby uwzględnić zagadnienie genezy języka hebrajskiego. Zagadnienie to jednak ze względu na swój charakter wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Dlatego też ograniczymy się do ogólnych tylko danych, kładąc główny nacisk na samą trudność wynikającą rzekomo z racji językowych, jeśli chodzi o przyjęcie wiarogodności relacji biblijnej o pobycie Hebrajczyków w Egipcie.

T. Milewski wyraził twierdzenie, iż wspomniani już „Zdobywcy izraelscy... przyjęli język podbitej ludności, zmieniając go tylko w drobnych szczegółach. Natomiast jakim językiem mówili dawniej ci zdobywcy, dialektem kananejskim czy aramejskim, rozstrzygnąć niepodobna“²⁴⁾.

Jest rzeczą wiadomą, iż język hebrajski jest najbardziej zbliżony do kanaańskiego, ten zaś należy do zachodnio-semickiej grupy językowej. Z drugiej jednak strony, jak wynika z imion własnych i słów, występujących w dokumentach z Mari, a także z imion i nazw geograficznych w dokumentach egipskich z epoki Hyksosów, w czasach wędrówki Abrahama (w. XVIII), najbardziej rozpowszechnionym był dialekt zachodnio-semicki, którym najprawdopodobniej mówili zarówno Hebrajczycy, jak i spokrewnieni z nimi „Aramejczycy“ (różni od Aramejczyków późniejszych). Po osiedleniu się w Palestynie Hebrajczycy przyjęli lokalny dialekt kanaański, skutkiem czego powstał język hebrajski.

Po tym ogólnym stwierdzeniu przystąpmy do właściwego zarzutu językowego, sformułowanego przez Autora w następujących słowach: „W klasycznej hebrajszczyźnie mamy najwięcej, bo około setki, wyrazów zapożyczonych z akadzkiego, podczas gdy zapożyczeń z egipskie-

²⁴⁾ Por. dz. cyt., 164.

go jest zaledwie kilkanaście. Odpowiada to stosunkom panującym w Kanaanie w drugim tysiącleciu przed Chr., gdy językiem kraju był akadzki, a ekspansja polityczna Egipcjan była połączona tylko z drobnymi postępami ich języka²⁵⁾.

Istotnie przyznać należy, iż ślady języka egipskiego w Biblii są znikome, jednakże wniosek, do jakiego doszedł Autor na tej podstawie, negując pobyt Hebrajczyków w Egipcie jest zbyt daleko posunięty. Istnieją bowiem racje, które ten brak wpływów języka egipskiego na język hebrajski całkowicie usprawiedliwiają.

Zanim przejdziemy do uwzględnienia tych racji, zwróćmy uwagę na niewątpliwie egipskie pochodzenie imion własnych, występujących w Biblii, jak: Mojżesz, Hofni czy Finees²⁶⁾. Oczywiście okoliczność nie może przesądzać kwestii wpływu języka egipskiego z uwagi na wpływy Egiptu na Palestynę; nie mniej jest ona dość ważna. Hipoteza natomiast, którą wysunął A. S. Yahuda, co do silnego wpływu języka egipskiego na język hebrajski Biblii²⁷⁾, nie jest przekonywująca ze względu na zbyt apologetyczny i tendencyjny charakter opublikowanej przez niego pracy²⁸⁾.

Wspomniany wyżej brak wpływów języka egipskiego na język hebrajski Biblii znajduje swe uzasadnienie w następujących okolicznościach.

Przede wszystkim w tym, że jak już wspomniano, za czasów panowania Hyksosów Egipt był, jeśli tak można powiedzieć, „zsemityzowany“. Świadczą o tym skarabeusze z w. XVIII przed Chr., na których występują imiona semickie) jak na przykład: Ja'aqob-har; odpowiednik biblijnego „Jakub“), a zwłaszcza nazwy geograficzne, jak: Sukkot, Migdol, Baal-Sefon czy może nawet Goszen²⁹⁾. Powtórnie Hebrajczycy, osiedleni na terytorium Goszen, żyli w odosobnieniu od reszty kraju, tworząc swego rodzaju getto. Dzięki temu zdołali w ciągu przeszło 400 lat zachować swą odrębność narodowościową, religijną oraz językową. Zresztą, jak to wynika z księgi Genesis, nie zatracali łączności z Palestyną.

²⁵⁾ Tamże.

²⁶⁾ Por. W. F. Albright, dz. cyt., 150; 185.

²⁷⁾ Por. A. S. Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen*, Berlin—Leipzig 1929.

²⁸⁾ Por. P. Dhorme, *Revue Biblique* 58 (1929) 441—445.

²⁹⁾ Por. W. F. Albright, dz. cyt., 184.

Powtórę istnieje inna jeszcze okoliczność, która w pełni wyjaśnia brak wpływów języka egipskiego na język hebrajski.

Obecnie uczeni, opierając się na dokumentach z Mari, Boghazköi i el-Amarna, określają lata 1600—1200 przed Chr. epoką pierwszego internacjonalizmu na starożytnym Bliskim Wschodzie. Wtedy to bowiem wpływy, zarówno religijne, jak i literackie Mezopotamii objęły nie tylko kraje najbliższe, ale również i Egipt. Nastąpiło to dzięki niezwykle silnej ekspansji języka akkadyjskiego, który stał się francuszczyzną ówczesnego Bliskiego Wschodu. Dość powiedzieć, że faraonowie egipscy korespondowali z Babilończykami, Mitannitami czy Hetytami w języku akkadyjskim. Co więcej, w tym samym języku utrzymywali korespondencję ze swymi wasalami w Palestynie i Syrii, jak o tym świadczą wspomniane już dokumenty z el-Amarna³⁰⁾. Czyż wobec tego można się dziwić, że istnieje przewaga wpływów akkadyjskich na język hebrajski?

Wreszcie, biorąc pod uwagę w bardzo lakoniczny sposób przedstawiony w Biblii pobyt Hebrajczyków w Egipcie, oraz fakt, że język hebrajski, w którym zostały spisane księgi Starego Testamentu w czasach stosunkowo późnych, w każdym razie już w czasach klasycznego języka hebrajskiego³¹⁾, możemy przypuszczać, iż ślady wpływów języka egipskiego na język hebrajski mogły się stopniowo zatrzeć. Przypuszczenie to jest tym słuszniejsze, że z jednej strony nie znamy języka, jakim mówili Hebrajczycy po powrocie do Kanaanu, a z drugiej, że tradycja religijna Izraelitów, która stanowiła podstawę znanych nam dzisiaj ksiąg historycznych Starego Testamentu, była najprawdopodobniej przechowywana starannie w języku hebrajskim, chronionym od wszelkich obcych wpływów.

Kwestionowanie więc historycznego faktu pobytu Hebrajczyków w Egipcie ze względu na pewne racje językowe, zwłaszcza wobec braku danych co do poszczególnych etapów rozwoju języka hebrajskiego, znanego nam jedynie z jednego dokumentu, jakim jest Biblia, byłoby więc zbyt ryzykowne.

Słusznie stwierdził A. Lods, iż trudno byłoby nazwać fikcją czy tworem sztucznym biblijny opis upokarzającego pobytu Hebrajczyków w Egipcie³²⁾. Pobyt Hebrajczyków w Egipcie jest tak ważnym okre-

³⁰⁾ Por. W. F. Albright, dz. cyt., 158 nns.

³¹⁾ Por. T. Milewski, dz. cyt., 164.

³²⁾ Por. Israël des origines au milieu du VIII^e siècle, Paris 1950. 192.

sem w dziejach narodu izraelskiego, że pominięcie go stwarzałoby nie dającą się niczym zapelnąć lukę³³).

Warszawa

KS. CZESŁAW JAKUBIEC

ODPOWIEDŹ

Redakcja RBL poprosiła profesora Un. Jag. Tadeusza Milewskiego, aby był łaskaw wypowiedzieć się co do zagadnienia poruszonego. Oto odpowiedź, jaką nam nadesłał:

Zarzuty ks. Jakubca zwrócone przeciwko pewnym ustępom mojej książki wynikają w znacznej mierze z nieporozumienia co do znaczenia terminu „przodkowie językowi“, których należy starannie odróżnić od przodków biologicznych. Nasi przodkowie językowi to ludzie minionych pokoleń mówiący językiem, którego mniej lub więcej przekształconą formę stale używamy. Mogą być oni naszymi przodkami biologicznymi ale nie jest to zupełnie konieczne. I tak np. przodkami językowymi dzisiejszych Francuzów są mieszkańcy miasta Rzymu z ostatnich wieków przed Chr., podczas gdy ich przodkami biologicznymi są mieszkańcy starożytnej Galii i Germanii. Całe plemiona niekiedy przyjmują nowy język i wówczas ich przodkowie językowi odcinają się ostro od przodków biologicznych. Przodkami biologicznymi Hebrajczyków z epoki klasycznej była z jednej strony stara ludność Kanaanu, z drugiej najeźdźcy, którzy wtargnęli pod wodzą Jozuego. Zdobywcy ci przebywali przez dłuższy czas w Egipcie, jak tego dowodzą argumenty ks. Jakubca w sposób zupełnie przekonywujący. Powstaje jednak pytanie, która z tych dwu grup była przodkiem językowym Hebrajczyków z epoki klasycznej. Otóż wszystko przemawia za tym, że przodkiem tym był język ludności podbitej. Język hebrajski jest bardzo bliski językowi fenickiemu a zwłaszcza moabickiemu, które sąsiadują z nim bezpośrednio. Zgadza się on również z tymi dokumentami dialektów starokanaanejskich z II tysiąclecia przed Chr., które do nas doszły. Wszystko to dowodzi, że język hebrajski jest częścią grupy kanaanejskiej, która od wieków zajmowała Palestynę i kraje sąsiednie. Wielka ilość zapożyczeń akkadzkich nie może dziwić w języku

³³) Por. W. F. Albright, dz. cyt., 185: „The Egyptian sojourn of Israel is a vital part of early Israelite historical tradition, and be eliminated without leaving an inexplicable gap“.

kraju wystawionego od wieków na wpływy Mezopotamii. Natomiast język Jozuego i jego towarzyszy musiał zawierać wiele zapożyczeń z egipskiego. Przodkowie ich mieszkali w Egipcie około 400 lat, z czego na rządy Hyksosów wypada zaledwie 100 lat a reszta na epokę egipskiej reakcji narodowej pod rządami dynastii XVIII i XIX. W tym długim okresie potomkowie Jakuba byli wciągnięci do egipskiej machiny państwowej jako robotnicy. Nie mogło więc być mowy o jakiejś izolacji językowej. Przełożeni egipscy mówili do nich po egipsku a nie po akkadzku, który za pośrednictwem częściowo ideograficznego pisma klinowego był tylko językiem korespondencji między królami. Natomiast administracja Egiptu i całe jego życie kulturalne posługiwało się językiem egipskim, jak o tym świadczy obfite piśmiennictwo zachowane w tym języku z czasów Nowego Państwa. Byłoby niezmiernie trudne do wyjaśnienia, czemu robotnicy pracujący w Egipcie nie przyswajali sobie wyrazów egipskich, których używało ich otoczenie, a natomiast wprowadzili tak liczne zapożyczenia z języka akkadzkiego używanego jedynie do korespondencji między monarchami. Najprostszym wyjaśnieniem tych trudności będzie przypuszczenie, że ta część narodu izraelskiego, która istotnie mieszkała w Egipcie przybywszy do Kanaanu przyjęła język ludności tam zasiedziałej. Koncepcja ta jest dość bliska przypuszczeniu ks. Jakubca, że „ślady wpływów języka egipskiego na język hebrajski mogły się częściowo zatrzeć“. Zatarły się one rzeczywiście pod wpływem języka ludności podbitej, który przyswoili sobie najeźdźcy.

Kraków

TADEUSZ MILEWSKI

TRZY TYPY PROROCKIE

(Dokończenie)

III.

SW. PAWEŁ

Podczas gdy w obu dotychczas omawianych powieściach Dobraczyński śledził działanie łaski boskiej w akcie powołania człowieka do spełnienia wielkiej misji religijnej oraz w ciągu kierowania tym człowiekiem aż do chwili osiągnięcia wyznaczonego przez Boga celu, to w trzeciej powieści: „Święty miecz“ rozszerza on widnokrąg o tyle,

że odsłania przed czytelnikiem nowy aspekt, mianowicie całkowite, radykalne nawrócenie człowieka przez łaskę. Ponadto silniej jeszcze niż dotychczas uwydatnia moment zupełnego podporządkowania sobie przez Boga człowieka, wybranego na żywe narzędzie Boże. Postacią, na której Dobraczyński to działanie łaski plastycznie ilustruje, jest św. Paweł.

Osnowę powieści stanowi historia „świętego miecza“ Machabeuszów, stanowiąca wycinek z dziejów konspiracyjnych organizacji żydowskich, przygotowujących — w związku z coraz żywszymi nadziejami mesjańskimi — powstanie, celem wyzwolenia żydów spod jarzma rzymskiego. Dwaj przyjaciele, młodzi faryzeusze, przywódcy konspiracyjnej organizacji „siccarystów“, są w posiadaniu pamiątkowego miecza. Na razie trzymają to w tajemnicy. Chowają miecz w górach, w szczelinie skalnej i wiążą się przysięgą, że wydobędą go dopiero wówczas, gdy nadejdzie okazja wzniesienia mesjańskiego powstania. W międzyczasie wszakże jeden z przyjaciół przepada bez wieści, co więcej, „święty miecz“ znika z kryjówki. Pozostały „siccarysta“ (Manahem) podejrzewa, że miecz ukradł jego przyjaciel, w czym utwierdza go jeszcze wiadomość, iż przyjaciel ów stał się członkiem sekty „nazarejczyków“. Odszukuje go zatem i żąda stanowczo wydania miecza. Tamten zaprzecza, jakoby go ukradł, równocześnie jednak stara się wszelkimi siłami odwieść swego rozmówcę od jakiegokolwiek myśli o mieczu i w ogóle o walce z Rzymianami. Takim stanowiskiem ściągą na siebie tym większe podejrzenie o kradzież. Gdy nie pomagają prośby i groźby, „siccarysta“-Żyd postanawia wydobyć z przyjaciela tajemnicę skradzionego rzekomo miecza podstępem. Nasyła nań szpiega (Ariego), który całe lata postępuje za nim krok w krok, śledząc go we dnie i w nocy. Przybywa w ten sposób za śledzonym nawet do Rzymu, gdzie, celem uzyskania lepszego wglądu w sytuację, wstępuje pozornie do chrześcijańskiej gminy rzymskiej. W głębi duszy odnosi się do chrześcijan z fanatyczną nienawiścią, myśląc jedynie o zdobyciu miecza i zemście. Nadchodzi prześladowanie chrześcijan za Nerona. Szpieg wraz z innymi członkami chrześcijańskiej gminy zostaje pochwycony, wsadzony do więzienia, a nawet więcej niż inni towarzysze niedoli zbity i skatowany. Co więcej, wychodzi na jaw, że nie tylko nie jest chrześcijaninem, ale wrogiem chrześcijan, który w pewnej mierze przyczynił się nawet do prześladowania ich. Wbrew spodziewaniu, chrześcijanie okazują względem niego wyrozumiałość i prze-

baczają mu. To wstrząsa nim tak głęboko, że nawraca się i umiera jako chrześcijanin z przekonania.

Faryzeuszem-„siccarystą“, posądzonym o kradzież miecza, jest nikt inny, jak bohater powieści — apostoł Paweł.

Rzecz jasna, iż pierwszym problemem, jaki Dobraczyński musiał rozwiązać chcąc po literacku przedstawić postać apostoła, była sprawa jego nawrócenia na chrześcijaństwo u bram Damaszku. Moment nawrócenia zawiera w sobie bowiem zawsze zarodki całego dalszego rozwoju duchowego konwertyty, określa jego religijną osobowość i wyznacza kierunek jego działalności. Ale fakt nawrócenia, zwłaszcza nawrócenia tzw. nagłego, nie jest bynajmniej łatwy, ani do psychologicznego wytłumaczenia, ani do literackiego przedstawienia. Dobraczyński zdawał sobie z tego niewątpliwie sprawę i dlatego cały opis nawrócenia Szawła rozdzielił na dwie części, omawiając osobno proces psychologiczny przygotowujący chwilę pod Damaszkiem, a osobno na innym miejscu sam fakt przełomu duchowego pod wpływem przeżyć damasceńskich. Wychodził bowiem Dobraczyński z założenia, że nawet najbardziej gwałtowne i najwyraźniej pod wpływem nadprzyrodzonego czynnika dokonujące się nawrócenie nie jest nigdy zdarzeniem bez precedensu, lecz zawsze przygotowuje się w sposób naturalny drogą powolnego, choć na zewnątrz często niewidocznego procesu psychicznego, sięgającego swymi początkami nieraz daleko wstecz.

Kluczem do zrozumienia procesu przygotowawczego w nawróceniu Pawłowym, a zarazem do wyjaśnienia wiążącego się z nawróceniem nagłego przeskoku apostoła od skrajnego narodowego szowinizmu do ogólnoludzkiego uniwersalizmu religijnego, był — według Dobraczyńskiego — fakt, iż Paweł nie tylko należał kiedyś do sekty faryzeuszów, ale że był nadto jednym z przywódców faryzejskich, uważanych przez opinię publiczną za następcę takich rabinów, jak sławny Hillel, Gamaliel, czy rabbi Jozua. To stanowisko Pawła, na tle ówczesnych stosunków wewnętrznych wśród żydostwa palestyńskiego, mówiło Dobraczyńskiemu bardzo wiele, bo:

„To był czas, kiedy wojna między sektą kapłańską a sektą uczonych doktorów wchodziła dopiero w pierwsze stadium. Jeszcze świątynia i synagoga mieściły się obok siebie, jeszcze Sanhedryn składał się z przedstawicieli obu sekt. Reforma faryzeuszów, polegająca na obaleniu kasty kapłańskiej, ogarniętej niewiarą, sceptycyzmem... żądzą złota i skłonnością do schlebiania najeźdźcom, i na zastąpieniu jej nowym kapłaństwem uczonych, doktorów... rozszerzających Torę setkami hałakk i tradycją, ta reforma dopiero wzbierała. Nie łatwo było strącić

ze stolca władzy kapłanów-saduceuszów, cieszących się łaską prokuratorów i namiestników, oraz dzierżących olbrzymie bogactwa. Do tego mógł posłużyć lud zwykły, szary, cuchnący zjełczałą oliwą tłum amhaarezów. Amhaarezów saduceusze nie potrzebowali. Wystarczyły im ich bogactwa i filozofia. Ale tłum był potrzebny faryzeuszom... Lud był ich siłą. O niego oparli, istnieli. Więc głosili, że dla niego żyją i że ich rola polega na służeniu ludowi. Dla ludu... układali tysiące przepisów. Nakazywali mu strzec się obcych bogów... Przypominali mu wciąż i wciąż niewolę Izraela...

Ale gdy wodzowie faryzejscy myśleli o reformie, która miała odrodzić cały naród, szerokie rzesze faryzeuszów nienawidziły amhaarezów równie mocno jak i saduceuszów... Paweł, wówczas jeszcze Szaweł, wyrastał na wodza, nie na zwykłego szeregowca... Niechęć i nienawiść do amhaarezów była mu obca. Faryzeizm pojmował, zgodnie z naukami ukochanego mistrza Gamaliela, jako walkę o cały naród... Zbliżyć Zakon do ludzi, a... ludzi do Zakonu — takie hasło rzucił Gamaliel. I z tym hasłem na ustach młody Szaweł wędrował od synagogi do synagogi, od miasta do miasta..." (str. 91 n.).

Sympatia do amhaarezów — do szarego człowieka — przeradzająca się automatycznie w sympatię do człowieka w ogóle, człowieka jako takiego, była więc już wówczas cechą charakterystyczną Pawła, a była nią z tej właśnie racji, że należał do grupy przywódców faryzejskich, nie do szerokich rzesz faryzeuszów. Pociągało to za sobą u Pawła bardzo daleko idące konsekwencje. Sympatie Pawła ku amhaarezom zwróciły już wówczas jego uwagę na wieści krążące po Palestynie o „sławnym proroku galilejskim“, o Jezusie z Nazaretu, i poczęły w nim budzić ku temuż Jezusowi szczerą sympatię.

„Ten galilejski Prorok, który przed paru laty objął po Janie, synu Zachariasza, przywództwo ciemnych mas, nagle, na czele licznej rzeszy skierował się ku Jerozolimie. Wjechał do niej triumfalnie... zaś mrowie ludzi wybiegało Mu naprzeciw. Nie wiedziano, co Przybyły uczyni... W pierwszej chwili Jego gniew obrócił się przeciwko saduceuszom... Wśród kapłanów wrzało... poczęli wygrażać pięściami faryzeuszom. To wasz Człowiek! — krzyčeli... Szawła już dawniej zaciekawiała nowa sekta i jej Przywódca. Słuchał o Nim chętnie. Podobno galilejski Prorok był dobroczyńcą amhaarezów. To oburzało innych faryzeuszów, ale to właśnie podobało się Szawłowi. Może, myślał, Nauczyciel z Nazaret chce podźwignąć cały naród, zbliżyć go do Zakonu, a wtedy rozpocząć walkę o wolność. To odpowiadało Szawłowi. Wybierał się zobaczyć Nazarejczyka... Szaweł zastanawiał się. Buntuje lud — myślał — lecz w imię czego? A jeśli to jest Mesjasz?... I Szaweł ciągle nie wiedział, co ma o tym sądzić." (str. 92 nn.).

Ale budzące się w Pawle sympatie ku Nazarejczykowi i nadzieje na ewentualną jego rolę w przyszłości, rozwiłała wkrótce bolesna niespodzianka:

„...Wypadki toczyły się szybko, szybciej, niż mógł się w nim wykrystalizować jakiś pogląd. W noc przedpaschalną Mistrz z Nazaretu został ujęty... Rano

obudził Szawła hałas na ulicy. To Więźnia wleczono do Antonii przed trybunał prokuratora. W parę godzin później ujrzał przelotnie Nazarejczyka, jak szedł... prowadzony na śmierć... Szaweł, nie ruszając się z miejsca, śledził twarze spieszących na Golgotę ludzi. Byli to niewątpliwie ci sami, którzy przed pięcioma dniami witali Mistrza, ścieląc pod nogi Jego ośła płaszcz... Ta nagła przemiana wielbicieli we wrogów zaskoczyła Szawła. Za mało znał amhaarezów, aby pojąć, że nie byli zdolni do własnego osądu... Poczęli Go nienawidzić za zawód, jaki im sprawił. ...A zdawało mu się już, że będzie inaczej! To dlatego ciskali teraz kamieniami w Skazańca... — Szaweł, powróciwszy do domu, myślał: gdyby ten Człowiek nie został ukrzyżowany, kto wie, czy nie uznałbym Go za swego Nauczyciela... Lecz skoro zginął, zginęła także słuszność Jego nauki. Nie umiera tak łatwo, tak nędznie, na początku swej drogi, wielka Idea!... Jeśli to miał być Mesjasz, to jego śmierć odkryła prawdę, że Mesjaszem nie był!..." (str. 95 nn).

Skończyłoby się może na tym bolesnym zawodzie, spowodowanym rozdziwieniem między ideą Mesjasza, bohatera narodowego, zwycięzcy Rzymian, a rzeczywistością ukrzyżowania Proroka z Nazaretu. Zawód taki spotkał zresztą nie tylko Szawła, spotkał on również wszystkich uczniów i sympatyków Nazarejczyka, nie wyłączając grupy dwunastu jego najbliższych uczniów, bo i ich ideał Mesjasza nie różnił się zrazu od ideału Pawłowego. Ale Paweł był nie zwyczajnym „amhaarezem“, nawet nie zwyczajnym faryzeuszem. Był przywódcą faryzejskim, aktywistą, „siccarystą“, żyjącym jedną tylko myślą: walki mesjańskiej o wolność, nawet gdyby w tym celu trzeba było stworzyć Mesjasza. Dlatego proces jego ustosunkowania się do ruchu chrześcijańskiego nie mógł się u niego skończyć na uczuciu zawodu, ani tym mniej na rewizji dotychczasowych poglądów na osobę i dzieło Mesjasza, pod wpływem spokojnych refleksji rozumowych, obudzonych szerzącą się wkrótce po śmierci Nazarejczyka wiadomością o jego zmartwychwstaniu. Do tego byli wprawdzie zdolni rybacy galilejscy, czy nawet celnik Mateusz — nie był jednak zdolny zapatrzony w ideę wyzwolenia narodowego „siccarysta“ — Szaweł. Wieść o zmartwychwstaniu Nazarejczyka musiała w nim wywołać i faktycznie wywołała zupełnie przeciwną niż u innych reakcję.

„Nie minęło... wiele dni, gdy Szaweł, pełen zdumienia, dowiedział się, że zwolennicy Mistrza nie tylko nie zniknęli, ale wyszli z ukrycia. Nauczają, i co więcej: porywają za sobą tłumy. Wykradli podobno... Ciało Nauczyciela i rozgłaszają, że ich Mistrz zmartwychwstał!... Szawłowi wydało się, że odkrył niebezpieczeństwo... Zaciskał groźnie dłoń na mieczu, ukrytym pod płaszczem... Szaweł zrozumiał, że kłamliwy Mesjasz zdobywa sobie już nie tylko amhaarezów, ale sięga po hellenistów i faryzeuszów. To stawało się już groźne. Wielka chwila oczekiwania na Mesjasza, gotowa rozpuścić się w naiwnym bredzeniu ciemnych Galilejczyków. Jeśli to dłużej potrwa, lud nie pospieszy za mieczem

Judy. Raczej gotów podążyć za haniebnym palem kaźni... Jego niepokój miał dość powodów, aby przerodzić się w gniew. O ile żyjący Mistrz, o mało nie pociągnął za sobą Szawła, o tyle kłamstwo Jego Zmartwychwstania oburzyło go i odepchnęło od Niego... Mesjasz, który ma przyjść, rozważał, jest nadzieją i siłą, która rodzi nadzieję. Ale Mesjasz ukrzyżowany — to przegrana, to klęska, to pogodzenie się z najgorszym, to stan bardziej pożałowania godny, niż najdłuższe czekanie. Lepszy żyjący wódz, niż zmartwychwstały siewca słów. Nie! Nie! Można się było zgodzić na Mesjasza — przywódcę amhaarezów. Nie można się zgodzić na mesjasza — widmo." (str. 97 n.).

Przerażony myślą, iż szerząca się wiara w zmartwychwstanie Nazarejczyka, paraliżując siły bojowe narodu, może przekreślić raz na zawsze nadzieje na udanie się ruchu powstańczego, wyzwającego Izraela spod rzymskiego jarzma, Szawel postanawia działać, wytępić sektę Nazarejczyków. W tym celu bierze listy od władz synagogalnych i poczyną szerzyć terror wśród pierwszych wyznawców Zmartwychwstałego. Morduje, pali, kamieniuje. W poszukiwaniu głównego przywódcy nowej sekty zapędza się pod Damaszek. I tam przychodzi nań kryzys, kończący się radykalną przemianą: Zmartwychwstały powala go na ziemię, by powstał z niej już innym człowiekiem.

Dwukrotnie porusza Dobraczyński sprawę przełomu duchowego Pawła pod Damaszkiem; w obu wypadkach w formie odtwarzanych już po długim szeregu lat wspomnień, jaką scena damasceńska pozostawiła w umyśle apostoła. Raz, gdy Paweł przemawia do chrześcijan rzymskich na zebraniu nocnym w Ogrodach Emiliańskich, urządzonym z okazji przybycia do Rzymu Piotra — drugi raz, gdy pociesza w więzieniu nawróconego już na chrześcijaństwo, umierającego swego szpiega i prześladowcę, Ariego.

„...Na zawsze pozostała w jego pamięci ta rozpalona godzina południa... Paweł szedł zmęczony, ale gdy zobaczył przed sobą biały kształt miasta... w niepamięć poszły trudy ośmiodniowej wędrówki... Poniósł go zapał. Pod kuttoną czuł list arcykapłana. Był przecież wysłannikiem Sanhedrynu. Miał rozkaz walki z sektą czcicieli umarłego Mesjasza... W głowie układał już sobie słowa, zarządzenia, rozkazy... I właśnie wtedy, gdy pozostawiwszy w tyle towarzyszków, niepomny na skwar i palącą pod stopami glinę, szedł ku miastu, wydało mu się, że nagle roziskrzony krążek słońca, który mu wisiał nad głową, zsunął się z przeraźliwie wysokiego nieba... by paść — oślepiającym blaskiem — na drogę. Właściwie to nie było to: słońce pozostało na niebie i jego żar płonął dalej w powietrzu; natomiast na drodze przed Pawłem zapaliło się coś drugiego, niby błysk słoneczny odbity od wypolerowanej stali, bardziej jeszcze rażący oczy, niż samo słońce. Paweł każdym swym krokiem... zbliżał się do płomienistego kręgu. Ale także i światło zdawało się toczyć ku Pawłowi z coraz większą szyb-

kością... zbliżając się, rosło w siłę. Przejmujący ból dotknął oczu Pawła. Gałki oczne poczęły go piec, jakby się w nie wkręcał świder. Odruchowo zatrzymał się, zakrył dłonią twarz. Nadlatujący obłok blasku bluznął żarem w jego policzki. To było jakby uderzenie, miękkie, a przecież przemożne. Paweł zatoczył się i padł na ziemię. Straszliwa światłość była nad nim, leżała mu na twarzy, niby rozpalony do białości żelazny krąg. Próżno mrużył zbolące oczy: powieki nie były już żadną zasłoną; miał uczucie, że mógłby patrzeć przez nie. Leżąc na ziemi... zobaczył nagle w samym środku ognistego kręgu Postać ludzką... Zdawał sobie z tego sprawę, że to nie jest złudzenie, ale że Człowieka przed sobą widzi naprawdę. Umiałby opisać każdy szczegół twarzy i wyglądu Tamtego. Jednego tylko nie umiał sobie wówczas przypomnieć: skąd zna tę twarz... Nie próbował się podnieść. Leżał wyciągnięty na ziemi, zda się przyciśnięty niewidzialną dłonią. Milczał i czekał... Wtedy Człowiek w kole blasku powiedział. Jego głos był cichy, a jednocześnie tak przeszywający, że Paweł każde słowo nie tylko słyszał, ale i czuł całym ciałem...

— Dlaczego Mnie prześladujesz?...

Odpowiedział pytaniem:

Lecz właściwie nie potrzebował pytać. Wiedział dobrze, kto mówi do niego.

— Kto jesteś?

Znał Go pod wieloma imionami: Jahwe, Elohim, Adonaj, Sabaoth... Leżąc na ziemi... oczekiwał... na mający nadejść Znak — Imię. Czekał. Ale kiedy głos rozległ się, młody faryzeusz zamarł w osłupieniu. Wszystkiego oczekiwał, tylko nie tego. Słowo usłyszane było zaprzeczeniem spraw, które czuł, które myślał, którymi żył. Było zaprzeczeniem samego Pawła... Przesłał oddychać, oddech zamarł mu w piersiach. Przez jakąś niepojęcie krótką chwilę wątpił, wątpił tak, jak się wątpi w chwili największej, śmiertelnej rozpacz: we wszystko i we wszystkich...

— Jam jest Jezus, którego prześladujesz...

To była klęska, klęska niewypowiedziana, przepaść, w którą nagle spadł i w której wciąż leciał i leciał nie napotykając dna. Po dziś dzień żyły w nim wszystkie bóle tamtej rozpacz. Gwałtownie wyciągnął przed siebie ręce. Głos mu się załamał, jak załamało się w nim wówczas wszystko... Miał wtedy uczucie, że leci w dół, a jednocześnie rozpryskuje się na drobne kawałki, ale to go nie unicestwia... Konał, a wciąż czuł, że żyje. Wolałby być unicestwiony, niż znosić to cierpienie. Unicestwienie jednak nie nadchodziło... Wtedy postanowił się bronić... Nie należał do ludzi, którzy zgadzają się ginąć. Skoro Jahwe przemówił ustami Nazarejczyka, trzeba było uznać w Nazarejczyku Boga wbrew wszystkiemu w sobie. Innej drogi nie było... Dlatego zapytał:

— Co chcesz, abym uczynił?

Uznał się za zwyciężonego. Ale nie uczynił najmniejszego ruchu. Dalej leżał wyciągnięty, nie próbując się podnieść. Jeżeli pytał: co chcesz, abym uczynił, to była w tych słowach nadzieja, że wpierw, zanim cokolwiek trzeba będzie uczynić, Ten, który go rzucił na ziemię, poda mu litościwą rękę.

— Wstań i idź do miasta; tam ci powiedzą, co macz czynić...

I to było wszystko. Człowiek stojący w kręgu światła wyciągnął ku Pawłowi Swe dłonie gestem wiążącego miłosierdzia. Były białe i przebite, dłonie oder-

wane od krzyża, których krwawy otwór mówił więcej, niż miliony najśodszych słów. Pawłowi wydało się, że te dłonie zbliżają się ku niemu, kładą mu się na twarz, na oczy. Pod ich dotknięciem zgasły wszystkie blaski, głowa zatonała w mroku. Nie widział już teraz nic. Nowe cierpienie jednocześnie sprawiało ból i koito go. Leżał nieruchomo... czekał..." (str. 298 nn.).

W taki sposób przedstawia sobie Dobraczyński zewnętrzną stronę faktu nawrócenia Szawła pod Damaszkiem. Jak jednak wyobraża sobie psychiczny proces wewnętrznej przemiany Szawła pod wpływem ujrzenia Zmartwychwstałego? Szawel Dobraczyńskiego opowiada o tym sam krótko ale jędrnie:

"...Jezus... uderzył mnie w serce pełne nienawiści. Oślepiłem. Ale przedtem byłem stokroć bardziej ślepy... Wiedziałem: obalił mnie Bóg... bom zawsze Bogu służył. Ale zgodzić się na to, że to Jezus jest Bogiem — to wydawało się niepodobieństwem. Myślałem: pręcej umrę, niż to uznam. Raczej wyrzeknę się Boga, a nie pójdę za Jezusem... Lecz czy ja, Żyd, Beniamińczyk, mogłem wyrzec się Boga? Bóg był dla nas w dziejach wszystkim... Myśmy zawsze tylko Bogu służyli. Wyrzec się Boga, znaczyło dla mnie odejść od narodu. Lecz przyjąć Jezusa — to było także odejście od narodu!... Miłość... walczyła we mnie z nienawiścią. Wydawało mi się, że albo muszę znienawidzić swój naród — a tego zrobić nie mogłem, albo znienawidzić Jezusa — a przecież On jest Bogiem." (str. 321 n.).

Myśl zawarta w przytoczonym wynurzeniu Pawła występuje jasno, jeśli tylko rozważymy ją na tle stanu psychicznego Apostoła przed widzeniem damasceńskim. Tym, co wzbraniało Pawłowi uznać za Mesjasza Nazarejczyka ukrzyżowanego, była obawa o zaprzepaśczenie w ten sposób nadziei na wyzwolenie polityczne swego narodu. Ku Nazarejczykowi czuł wprawdzie sympatię, bo widział w Nim rzecznika swych własnych uniwersalistycznych marzeń o zbliżeniu się do szerokich mas szarych ludzi, do człowieka jako takiego. Ale ku własnemu narodowi czuł nie tylko sympatię, lecz miłość żywiołową, głęboką, zakorzenioną poprzez szeregi pokoleń. Rzecz jasna, że miłość musiała przeważać nad sympatią, entuzjazm nacjonalistyczny nad marzeniami uniwersalistycznymi, skoro tylko dostrzegł niemożliwość ich pogodzenia z sobą w konkretnym wypadku. Dlatego to Szawel bez żadnego wahania odrzucił, a nawet znienawidził Nazarejczyka, rzecznika sprawy amhaarezów.

Trzeba jednak pamiętać, że nacjonalizm, który w tym wypadku przeważał u Pawła, nie był zwyczajnym świeckim nacjonalizmem. Był to właściwy Żydom nacjonalizm teokratyczny. Naród izraelski uważał się i uchodził w oczach każdego ze swych członków za naród boży, przez Boga wybrany, kierowany i w przymierzu z Bogiem pozostający. W nacjonalizmie izraelskim pietyzm względem Boga był równoznac-

ny z pietyzmem względem narodu i odwrotnie. Stąd też, dopokąd Paweł uważał Mesjasza-Nazarejczyka tylko za człowieka, dotąd rozwiązanie dylematu: „z narodem przeciw Nazarejczykowi, czy z Nazarejczykiem przeciw narodowi“ — było dla niego rzeczą prostą i łatwą i bez wahania wybierał człon pierwszy. Gdy jednak nagle pod Damaszkiem poznał, że Mesjasz-Nazarejczyk to sam Jehowa-Bóg — poznanie tego rodzaju skomplikowało mu od razu całą sprawę, uczyniło dylemat wprost nierozwiązalnym, a dotychczasowe rozwiązanie go przedstawiało jako rażącą sprzeczność. Skoro bowiem Nazarejczyk jest Bogiem, to w świetle teoretycznego nacjonalizmu odrzucenie Go byłoby równoznaczne z zaprzeczeniem narodu. Odrzucając Nazarejczyka-Boga, Szawel sprzeniewierzałby się eo ipso również własnej idei teokratyczno-nacjonalistycznej. Tak więc cały punkt ciężkości w widzeniu Pawła pod Damaszkiem leżał — według Dobraczyńskiego — nie w tym, iż Apostoł ujrzał żywym tego Nazarejczyka, którego uważał dotychczas za umarłego, lecz w tym, że ów Nazarejczyk powalił go na ziemię, powalił w podobny sposób, jak tylko sam Jahwe powalał niegdyś swych proroków. Nie przekonanie o rzeczywistości zmartwychwstania Jezusa było dla Pawła decydującym momentem pod Damaszkiem, lecz poznanie, że Jezus jest Bogiem. To poznanie wprowadziło nagle Apostoła w ulicę bez wyjścia, zburzyło cały jego dotychczasowy sposób myślenia, wywołało w jego głowie całkowity chaos.

„...Czy pojmujecie bracia, co czułem?... Czy rozumiecie cały ten chaos myśli, jaki we mnie powstał? To tylko jedno pojmowałem dobrze: wszystko co było, musi być odwrócone. Świat mój winien stanąć na nogi, bo dotąd stał na głowie — i dłużej tak stać nie może! Lecz czy człowiek potrafi pogodzić się z tak odwróconym światem? Czy można się wszystkiego wyrzec, i tego, z czym się zrosło, i tego, czemu się służyło, i wszystkiemu zaprzeczyć? Sobie także? O bracia, to było straszne. A przecież czułem, że jestem w Ręku Żywego Boga. I że jeśli sobie nie zaprzeczę — muszę zaprzeczyć Jemu!” (str. 301).

I nie więcej. Ów chaos był — według Dobraczyńskiego — właściwie jedynym rezultatem Damaszku. Ale był to chaos twórczy, zawierający w sobie już zarodki drogi, którą się Apostoł z niego wydobył. Tylko, że wydobywanie się z chaosu, znalezienie pozytywnego rozwiązania problemu, przyszło dopiero później, po Damaszku i przyszło powoli. Zaczęło się zaś, gdy oślepy pod wpływem widzenia damasceńskiego Apostoł znalazł się w mieście, dokąd zanieśli go jego towarzysze podróży.

„Nie musiał zbyt nężyć pamięci... Leżał wtedy zgorączkowany w domu swego wuja Judy. Nie chciał jeść, nie chciał pić. Uderzał pięściami w osłepłe, palące oczy... Drugiego dnia wieczorem wydało mu się, że w purpurowym mroku, jaki miał przed oczami, zobaczył nieznanego mężczyznę. Tamten szedł ku Pawłowi z wyciągniętą ręką. Potem położył dłoń na porażonych oczach. I znikł. Paweł... był przekonany, że to była tylko wizja, czy może gorączkowy sen, ale nie mógł oprzeć się chęci upewnienia się. Zawołał Judę. Stary nadbiegł ciężko z pytaniem na ustach. „Może chciałbyć nareszcie co zjeść?...” Niechętnie rzucił głową. „Nie! Nie! Powiedz mi tylko, czy tu kto był? Tutaj?... Nie, nie było nikogo...” Postanie było twarde i obrzydliwie rozgrzane. Dzień wlokący się upałem... dobiegał końca. Paweł znowu modlił się... Ale choć się wysilał, modlitwa słyła na ustach... Po mrokach nocy nadszedł mrok poranku... Juda i Marta poszli do niego. Znowu go o coś pytali. Był przekonany, że pytają, czy nie zjadłby czego... „Ja to wiem, że nic jeść nie chcesz, podjął Juda, ale ja nie o to pytam. Przyszedł człowiek, który chce cię zobaczyć... Człowiek? Tutejszy? Tak, tutejszy. Wiesz od tych no — nazarejczyków. Chce cię widzieć. Nazarejczyk chce mnie widzieć?” O mało nie powiedział: drogo Nazarejczycy płacą za oglądanie mojej osoby. Obudził się w nim dawny, czujny Szaweł. Prawie zapomniał o chorobie. Poczuł się jak pies, który przypadkowo trafił na podniecający ślad. Usiadł na posłaniu. Usta skrzywił mu porywczy grymas. „Gdzież ten Nazarejczyk? Niech wejdzie...” Przybyły szedł od drzwi. Powiedział: „Pokój niech będzie temu domowi przez Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Jak to dziwne brzmiało! Zbliżył się do postania Pawła... Powiedział głosem zduszonym: „Szawle, bracie... Zowią mnie Ananiaszem... a przysłał mnie Jezus... Przejrzyj!” W miarę jak tamten mówił, blask spływał w obolałe oczy Pawła... Z czerwonego mroku wyszło tysiące przedmiotów i człowiek, stojący przed Pawłem... Wyglądał na zwykłego amhaareza. Paweł poznał od razu, że jest to człowiek ujrany w gorączkowym widzeniu. Uśmiechnął się — nagle onieśmielony. Tamten także się uśmiechając, ciągnął: „Dziś w nocy widziałem Go. Powiedział mi, bym szedł do ciebie. Bo ty jesteś Jego naczyniem wybranym i poniesiesz Jego Ewangelię do pogan, i królów, i Izraelczyków. On także cię pouczy, iż wiele wycierpieć musisz dla imienia Jezus...” (str. 273 nn.).

Opisując w przytoczony sposób przejrzenie Pawła w domu Judy, nie bez powodu podkreśla Dobraczyński z naciskiem szczegółów, że pierwszym ujrany przez Apostoła po odzyskaniu wzroku człowiekiem był „zwyczajny amhaarez”. Pragnie w ten sposób zaznaczyć, że tu właśnie był drugi, dalszy punkt w naturalnym procesie psychicznym Pawła, o który zaczęła nadprzyrodzona Łaska, nawracająca go i wskazująca mu pozytywną drogę wyjścia z chaosu myślowego, w jaki go wtrąciła pod bramą damasceńską. Idea mesjańska Pawła mieściła w sobie mianowicie, jak widzieliśmy wyżej, dwa różne aspekty: nacjonalno-polityczny i uniwersalno-demagogiczny. Pierwszy z nich wysuwał się wprawdzie zrazu tak bardzo na czoło, że przesłaniał i spychał w cień aspekt drugi, aczkolwiek go bynajmniej nie niwelował.

Dowodem na to fakt, że właśnie ów drugi aspekt pociągnął zrazu Szawła ku Nazarejczykowi. Wpatrzony jednak przede wszystkim w aspekt pierwszy, nacjonalno-polityczny, Apostoł zrazu odrzucił Nazarejczyka na widok Jego śmierci, potem począł Go nienawidzić i prześladować Jego wyznawców, a wreszcie pod Damazkiem znalazł się w ślepych zaułku i wpadł w całkowite oszołomienie, gdy nagle w Nazarejczyku dostrzegł samego Boga. Wydawało mu się bowiem, że uznanie Nazarejczyka jest równoznaczne z porzuceniem nadziei na wybawienie narodu, a więc tym samym i z całkowitym porzuceniem idei mesjańskiej jako takiej. Gdy tak szamota się w chaosie krzyżujących się myśli, nagle odzyskując w domu Judy wzrok, dostrzega jako pierwszy przedmiot widzenia postać prostego amhaareza Ananiasza, którego w wyraźnie cudowny sposób przysłał doń Pan. Ta okoliczność stanowi dla Szawła jak gdyby nagłe olśnienie, objawienie z góry; nagle staje mu w świadomości spychany dotychczas w cień drugi aspekt idei mesjańskiej, uniwersalno-demagogiczny, i zaczyna się wysuwać na czoło. Wprawdzie równocześnie z tym cały świat zdaje się Szawłowi wywracać do góry dnem: to co uważał za podrzędne, staje się najważniejsze, a to co uważał za najważniejsze, schodzi do roli podrzędnej — nie mniej jednak od tej chwili zaczyna się zarysowywać w jego umyśle nowa sylwetka Mesjasza, wykluwać nowa idea mesjańska, dająca się pogodzić z miłością zarówno ku Nazarejczykowi-Bogu, jak ku własnemu narodowi. Mesjasz to przede wszystkim Zbawiciel całej ludzkości. Rola Jego jest uniwersalna, ogólnoludzka. Zbawienie jednak całej ludzkości pociągnie za sobą w konsekwencji wyzwolenie również ludu izraelskiego. Paweł Dobraczyński mówi to wyraźnie w zakończeniu swego opowiadania o nawróceniu pod Damazkiem:

„...w końcu pojąłem. Pojąłem, że miłość do Jezusa jest miłością do wszystkiego i że nic w niej nie ginie. Bo kiedy się wszystko w niej zatopi, wszystko cdnaleźć można.” (str. 322).

Rzecz jasna, że musiało przy tym nastąpić u Szawła przetransponowanie samego pojęcia „wybawienie“ z tonacji politycznej na tonację etyczną, a to przynajmniej w tym sensie, iż wyzwolenie od grzechu i zła pojęte zostało jako główny i pierwszorzędny moment „wybawienia“ mesjańskiego, pociągający za sobą jako konsekwencję również uregulowanie spraw ziemskich, narodowo-politycznych, po linii dobra, sprawiedliwości i miłości. Dla ówczesnego faryzeusza-teokraty, uzależniającego ściśle pomyślność i siłę narodu wybranego od dochowywania wierności Jahwe, a więc od poziomu etyczno-religijnego

członków narodu, nie było takie przetransponowanie rzeczą trudną. Wszak cały faryzajm jako taki osnuty był około myśli, że jeżeli przy pomocy najdokładniejszych przepisów rytualno-etycznych podniesie poziom moralny ludu izraelskiego, wówczas Bóg wierny przymierzu ześle napewno Mesjasza, który wyprowadzi swe wybrane dzieci z niewoli pogańskiej. Przygotowanie etyczne było uważane zatem za warunek mesjańskiego wyzwolenia.

Od pierwszego przebłysku idei uniwersalistyczno-etycznej mesjanizmu do całkowitego jej skryształizowania się w umyśle Pawła, od pierwszego przelamania podnoszących się przeciwko tej idei oporów uczuciowych Apostoła, aż do ich całkowitego usunięcia — było jednak na razie jeszcze daleko.

„Lat całych trzeba było, by ta myśl w nim dojrzała. Nie łatwo było wyrwać się z kręgu marzeń mesjańskich. Ileż wymagało już trudu, aby uwierzyć, że Mesjasz jest Panem serc ludzkich. Pozostawała wiara, że On poprzez serca zdobędzie świat... nie zakończy się nigdy. Będzie trwała do ostatniego dnia... Będzie walką nie tylko ze światem, który nie słyszał o Jezusie i nie chce o Nim słyszeć, ale i ze światem, który o Jezusie usłyszał i przyjął Go — bezdusznym: „Panie! Panie!” (str. 59).

Dlatego to Paweł sam powiada:

„Jezus obalił mnie od jednego Swego spojrzenia. Ale po to, bym poszedł za Nim, bym Mu służył, musiała się toczyć we mnie walka przez długie dni, miesiące, lata...”(str. 320).

Samo nawet pojęcie uniwersalizmu ulegało u Pawła dopiero powolnej krystalizacji, przechodząc pewną ewolucję. Między połowicznym uniwersalizmem, wyznawanym przez Apostoła w okresie pierwszej podróży misyjnej na Cypr, a pełnym, bezkompromisowym uniwersalizmem, jaki go ożywiał, gdy powracał po latach do miasta świętego z trzeciej misyjnej podróży, była kolosalna różnica:

„...Sądził wtedy, że naród żydowski ma nawrócić świat. Dziś już tak nie myślał. Miał powstać naród inny, nie żydowski, nie grecki, nie rzymski, ziemią, językiem czy obyczajem nie związany, nowy naród, naród Chrystusa... To była prawda, którą uświadomił sobie wtedy, gdy padł pod kamieniami na równinie między Listrą a Derbe. Zabijano go wtedy jako zdrajcę. Ale on sobą pozostał!...” (str. 53).

Krystalizowanie się pojęcia uniwersalizmu następowało u Pawła w toku jego pracy misyjnej i w dużej mierze pod wpływem konkretnych wypadków, zaszłych w czasie tej pracy, a zmuszających Apostoła do ustawicznej rewizji dotychczasowych poglądów i wysnuwania coraz to nowych, dalszych wniosków.

Przełomowym wypadkiem, który połowiczny zrazu uniwersalizm Pawłowy począł zamieniać na uniwersalizm pełny, było — według Dobraczyńskiego — zetknięcie Apostoła już w czasie pierwszej podróży na Cypr z tamtejszym namiestnikiem rzymskim, prokonsulem Sergiuszem Paulusem, a zwłaszcza z jego córką Sergią. Rozmowa z Sergią była dla Pawła jak gdyby nowym objawieniem, nagłym zapłodnieniem jego umysłu nową zupełnie ideą, która odtąd drażyła w nim bez ustanku coraz głębiej i coraz silniej, aż dopokąd jej nie zrealizował. Zaczęło się od zaznajomienia Sergii przez Apostoła z najważniejszymi punktami jego wiary w Zmartwychwstałego Nazarejczyka.

„...Nie zadrwiła, jak drwili próżniacy ateńscy... Błądą dłonią... gładziła rulon z homerową pieśnią. „To rzeczywiście ciekawe, co mówisz, i piękne. Więc zginął dla ludzi? Dlaczego, że ich kochał? A potem zmartwychwstał? I mówił... że wszyscy zostaliśmy wezwani i wszyscy możemy być odrodzeni... że trzeba tylko wyrzec się zła... trzeba kochać i umieć cierpieć i chcieć cierpieć... Czy tak, Szawle?” Tak dostojna Sergio. Trzeba swoje cierpienia dodać do Jego cierpień...” Inaczej mówi o waszym judejskim Bogu Elymas... „On mówi — ciągnęła — że ten Jahwe jest groźny, potężny i straszny. Każe się bać siebie ludziom... Czy nie jesteście obaj Żydami?” Powiedział twardo: „Masz słusność, dostojna Sergio. Jesteśmy obaj Żydami. Ale należymy do dwóch różnych czasów. Czas Elymasa już się skończył, umarł... czas mój narodził się dopiero. Narodził się z krwi rozlanej za bramami miasta... Powstał z miłości i tylko na miłość czeka...” „Więc miłość jest w waszej filozofii wszystkim? Jeśli tak, to zwyciężyliście świat!... Zwycięzasz łatwo i prędko. Czemu jesteś Żydem!” Zmarszczył brwi. Począł żywo: „Jesteśmy starym narodem, dostojna Sergio... Chowaliśmy obietnice. A dziś — Szawle — zawołała z zapalem. Jeśli nawet twój Jezus był Żydem, to świat dla Niego musi zdobyć Rzymianin. Świat jest rzymski. Nad światem czuwa pax Romana. Świat — Szawle — patrzy na Rzym, nie na Jerozolimę...” Milczał. Wbrew sobie uświadomił sobie prawdę brzmiącą w ustach dziewczyny... Widząc, że nie oponuje, potrząsnęła zwojem... „Lecz ty — powiedziała nagle — możesz zostać Rzymianinem... Należysz — ciągnęła — do naszego świata. Nigdy nie myślałam, że Żyd może ta pięknie wypowiedzieć strofy Odyssei... Jeśli chcesz zdobyć świat, to płyn jak Odys...” Urwała i zdawała się czekać. On zaś myślał o tym, co mu powiedziała. Miał uczucie, że doznaje olśnienia. Od tamtego południa odkrycia rodziły się w nim nagle, jak kształty wydarte mrokowi wystrzałem błyskawicy... Miała słusność córka prokonsula: świat rzymski mógł zdobyć tylko Rzymianin. Człowiek, który potrafił przezwyciężyć nawet wołanie własnej krwi. Przezwyciężyć samego siebie. Skoro skończył się czas ofiar — skończył się także czas pierwszego przymierza. Nie ma już narodów wybranych. Nie czas na walkę o prawdę jednego tylko narodu... Skłonił głowę. „Powiedziałas prawdę, dostojna Sergio. Trzeba mi zapomnieć, że jestem Żydem. Zapomnę... Jestem także obywatelem rzymskim. Jeszcze mój ojciec kupił to obywatelstwo za duże pieniądze. Mogę być Rzymianinem dla Rzymian...” (str. 27 nn.).

Rozmowa z Sergią uświadomiła Pawłowi, że chcąc być rzeczni-kiem uniwersalizmu, trzeba odrzucić wszelką połowiczność. Ze wyzwolenia człowieka jako takiego nie można głosić całej ludzkości, stojąc dalej na platformie idei jednego, wybranego, uprzywilejowanego narodu, że trzeba się wznieść ponad wszelki nacjonalizm, stanąć na platformie ogólnoludzkiej. Inaczej nic z tego nie wyjdzie. Uniwersalizm może być albo pełny, albo żaden.

Całe to nowe zrozumienie rzeczy przybrało u Pawła zewnętrzną postać pragnienia dotarcia do stolicy całego znanego naówczas, kulturalnego świata, do Rzymu, i rozpoczęcia stamtąd głoszenia nowych religijnych haseł. Około tego pragnienia skupiły się teraz wszystkie myśli Apostoła oraz osnuły wszystkie wysiłki jego woli, przyzwyczajonej już od młodości do realizowania podjętych planów szybko, energicznie i z niezłomnym uporem.

W rzeczy samej w przeciągu najbliższych lat Apostoł, z hasłem całkowitego, bezkompromisowego uniwersalizmu na ustach, począł ogarniać swym zasięgiem misyjnym coraz to szersze tereny, nie porzestając na Małej Azji, ale przeprawiając się również do Europy (Grecji i Macedonii). Towarzyszyło mu wszędzie nadzwyczajne powodzenie, w którym widział potwierdzenie ze strony Boga, iż straszną i zgodną z bożą wolą obrał drogę. Gdy zdawał sprawę swym współwyznawcom jerozolimskim po powrocie z trzeciej podróży misyjnej.

...ze zdumieniem dowiadywali się o ludziach, których istnienia nawet nie przypuszczali. Jerozolima i Judea zdawały się maleć. Stawały się ziarnkiem, na którym wyrastał coraz bujniej wielki, rosochaty krzew... — Chcecie wiedzieć, jak jest? — mówił Paweł. Wszyscy do nas idą. Wszyscy tęsknią do wybawienia, bowiem świat czuje, że ciąży na nim piętno grzechu. Ale nie każdy może iść do Jezusa tak samo. Jeden jest słaby, drugi silny... Trzeba nam być dla każdego wszystkim... Dla wszystkich Chrystus dał się ukrzyżować. Ale to my musimy Jego zbawienie zanieść wszystkim... Schodziliśmy całą Achaję i Macedonię... Wszędzie Duch zstępuje na ochrzczonych i wszędzie szatani poddają się nam... A to jest znak dla nas, że słuszną jest nasza droga. Byliśmy w Koryncie, w mieście rozpusty... I tam Duch był z nami. Doszedłem do Aten, miasta zarozumiałego w swej mądrości... Kpiono tam ze słabości mojej. A przecież choć zostałem wyśmiany, poszli za mną ludzie, a wśród nich mędrzec, wielki Dionizy... Nie ja ich zdobyłem, bracia, bo niczym jestem i gdy mi przychodzi nauczać, stoję przed ludźmi z lękiem wielkim i słabością... Ale podoba się Panu przez moją nędzę ukazywać swoją moc... Nikogo bym nie zdobył, gdyby nie Pan. Pan wszystko. Więc i to jest znak, że trzeba poganom opowiadać Ewangelię. Dobra nowina dla wszystkich przyszła." (str. 69 n.).

Na ten moment świadomości Pawła, iż zarówno on sam, jak i jego dzieło pozostaje pod bezpośrednim kierownictwem samego Boga, że pełni tylko wolę bożą, nie swoją, że nie on działa i osiąga sukcesy, ale działa Łaska, że wszystko jest dziełem Boga, a on stanowi tylko boże narzędzie — kładzie Dobraczyński silny nacisk (por. str. 55, 41, 16, 21, 60, 25).

Ten bowiem moment daje mu drugi — obok sprawy nawrócenia — wdzięczny temat do obszernych refleksji nad przeżyciami psychicznymi człowieka wybranego na narzędzie boże i kierowanego we wszystkim boską łaską. Myśl zasadnicza, jaką w tym wypadku pragnie Dobraczyński przedstawić poglądowo na opracowanej po literacku postaci Pawła, jest następująca: Człowiek w ręku Boga zachowuje mimo wszystko poczucie własnej indywidualności i wartości. Ta okoliczność sprowadza jednak niebezpieczeństwo wytworzenia się w człowieku przekonania, jakoby go Bóg wybrał na swe narzędzie właśnie dla jego uzdolnień osobistych. By usunąć niebezpieczeństwo podobnej pychy osobistej i uświadomić człowiekowi, że jedynym czynnikiem działającym jest w gruncie rzeczy sama tylko Łaska boska, Bóg niejednokrotnie posuwa się aż tak daleko, że krzyżuje wprost wszystkie jego plany i nadzieje, stawiając go wobec coraz to nowych pozornych niepowodzeń i bolesnych zawodów.

Takie właśnie krzyżowanie się planów człowieka z wolą boską, a raczej jakby umyślne krzyżowanie przez Boga planów ludzkich, powziętych zresztą pod wpływem samego Boga, przedstawia Dobraczyński na tle postanowienia Apostoła dotarcia do Rzymu.

Plan wykroczenia poza misyjny teren Azji, a przerwania się do Europy i dotarcia do ówczesnego jej centrum — Rzymu, nie był wyłącznie pomysłem Pawła. W sposób zupełnie wyraźny pędził go w tym kierunku również Bóg. Zwłaszcza trzecia podróż obfita była w widome znaki boskiego kierownictwa.

„...To była najdziwniejsza z jego wypraw, to obijanie się o zamknięte drzwi. W Stratonikei otrzymał pierwsze ostrzeżenie. Obudził się ze świadomością, że ma opuścić Azję. Natychmiast więc zmienił plan drogi. Postanowił iść do Bitynii. Szli pośpiesznie przez Prusę i Nikaję do Nikomedii. Ale w Nikai rozkaz mocny, jak uderzenie, nakazał znów Pawłowi zmianę kierunku. Zawrócił. Błędnie teraz, bez wyczucia, gdzie ma iść, znalazł się w Paimanenon, na wielkim szlaku wiodącym do Sardes, Filadelfii, Laodycei. Poczul się nagle źle. Choroba, nad którą panował zwykle mocą woli i zapału... zaczynała go zwyciężać. Dwa dni leżał... w chacie litościwego chłopa. Kiedy wstał, wyglądał jak cień. „Musimy iść do morza — powiedział do Sylasa. Więc chodźmy do Adramyttion“.

Dopiero gdy z górzystego płaskowzgórza poczęli zstępować na niziny nadbrzeżne... poczuł się lepiej... „Nie pójdziemy do Adramyttion, lecz do Troady — zadcycdował Paweł. Tam łatwiej o okręt...” (str. 25).

Tym dziwniejsze zatem wydało się Apostołowi, gdy nagle otrzymał z góry — w formie wewnętrznego nakazu, nasilającego się coraz bardziej — zlecenie przerwania dalszej podróży na zachód, a powrócenia do Jerozolimy. Zlecenie to uderzyło go niby grom spadający z jasnego nieba; było dlań nie tylko nad wyraz bolesne, ale i zupełnie niezrozumiałe na tle dotychczasowych zleceń bożych. Już niegdyś jednak, zaraz w początkach po nawróceniu, Paweł ślubował Bogu bezwzględne posłuszeństwo, oparte na szalonej miłości, jaka się w nim zrodziła gdy został porwany ekstazą niebiańską i otrzymał wizję tego, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało (str. 45). Na myśl mu nawet nie przyszło, by nie słuchać i teraz dziwnego rozkazu umiłowanego Boga. Przerywa natychmiast list, który zaczął pisać do wiernych w Rzymie, zawiadamiając ich o swym do nich wkrótce przybyciu — i zmienia jego tenor, zapewniając, że przybędzie dopiero po powrocie z Jeruzalem.

Mimo faktycznie szybkiej decyzji, pójście za głosem bożym i zawrócenie do Jerozolimy musiało być dla Pawła krokiem, który kosztował go wiele wewnętrznych zmaganiań. On, który od pierwszej chwili zrozumienia znaczenia Rzymu dla misji chrześcijańskiej wyrwał się do niego, miał nagle teraz podróż swą przerwać, gdy uszedł już taki kawał świata, gdy był niemal u progu.

Wnikliwie analizując, przesuwając Dobraczyński przed czytelnikiem całą galerię pokus, jakie kolejno nawiedzały Pawła, pragnąc go zawrócić z drogi do Jerozolimy. Każda z pokus dopuszczała atak do Apostoła od innej strony jego życia psychicznego, i każda była silniejsza od poprzedniej.

Zaczęło się od tego, iż w przeddzień projektowanego wyjazdu z Troady odwiedził Pawła dawno nie widziany Łukasz, lekarz, a zarazem zaufany towarzysz i przyjaciel i w imię względów zdrowotnych starał się odwieść Pawła od podróży (str. 18). Zdrowie cielesne nie odgrywało już od dawna żadnej roli u Apostoła. Stąd ta pierwsza pokusa nie była dlań trudna do przewyciężenia.

Ale zaraz przyszła druga, silniejsza: Łukasz donosi Apostołowi, że do Troady przybył Piotr, właśnie w przejeździe do Rzymu. Ta wiadomość poruszyła już znacznie głębiej Pawłem.

— „Więc już można jechać do Rzymu?”

— Można...

— Więc już można tam płynąć. — Paweł powiedział to, jakby sam do siebie... Można. I Piotr się spieszy. Mocno, boleśnie zacisnął wargi. Będzie tam wczesniej...

Lukasz przyjaźnie ogarnął ramieniem ramię Pawła. Czemu — powiedział łagodnie — nie mielibyście popłynąć razem? Byłbyś nareszcie w Rzymie.

Czuł, jak przez ciało Apostoła przebiegł długi dreszcz. Paweł począł odychać prędko, jak ktoś, kto pasuje się z niewidzialnym nieprzyjacielem.

— Wiesz przecież — wyszeptał — że ja idę do Jerozolimy...

— Nie musisz tam iść. Idź do Piotra, a on... Paweł przerwał mu gwałtownie:

— Nie popłynę z nim! Muszę do Jerozolimy...

— Pawle... Jesteś mu niechętny. A Jezus nakazał...

— Nie jestem mu niechętny... Sprzeciwiłem mu się raz... Masz rację, nie byłem sprawiedliwy... Nie rozumiemy się z Piotrem. On postępuje tak, jakby miał nigdy nie umrzeć. Ja tak nie mogę. Nie potrafię. Mój czas jest krótki. Ja muszę ciągle dalej, dalej i więcej... — Więc Marek jest z Piotrem? To dobrze... Rzym jest środkiem świata; tam trzeba budować... Nie w Jerozolimie...

— Ty jednak idziesz do Jerozolimy...

— Muszę tam iść... Szczęśliwy Piotr... Ale niech płynie, niech płynie... Tamto jest moja ziemia, bo kazano mi iść do pogan... Ale niech płynie... Niech mu Pan szczęści i pomaga..." (str. 20 nn.).

Jeszcze silniejsza była następna pokusa, jaka uderzyła na Apostoła w drodze z Troady do Assos, gdzie miał się spotkać z towarzyszami i wsiąść z nimi na okręt jadący do Jerozolimy. Podróżującego samotnie Apostoła napadł w drodze atak febry. Półżywego zaciągnęła para pasterzy (brat i siostra) do grotty mieszkalnej. Po przyjściu Apostoła do przytomności wywiązała się między Pawłem a pasterką rozmowa, w trakcie której ogarnął ją nagle szal, z którego Paweł poznał, że dziewczyna jest opętana.

...Wrzasnęła i zakryła twarz rękoma. Poczęła miotać się jakby w konwulsjach... Parsknęła gniewnie:

...O, ja wiem, gdzie idziesz! — zawołała triumfująco — ...Chcesz żaglować do czarnego miasta na górze. Myślisz, że za twoje kochanie... teraz wreszcie... usłuchają cię. Ha, ha, ha!... Słuchaj! Ja ci mówię, ja wiem — nikt ci nie uwierzy. Nikt cię nie posłucha! Założą ci za to łańcuch... Nie będziesz już potem pływał po morzach! Będziesz więźniem! Więźniem! Wiesz co to znaczy? Nie będziesz już nic mógł zrobić — dla twego Boga...

Paweł doznał uczucia, jakby na jego gardle spoczęła zimna dłoń. Wbrew woli zadrżał. W krzykach opętanej przejrzał nagle swój los. Nie mógł zlekceważyć tych słów. On sam, ulegając przemożnej woli, która nakazała mu płynąć do Jerozolimy, miał przecież świadomość, że ma się tam dokonać coś decydującego. A jeśli czekało go tam naprawdę więzienie? Poczuł lęk. Więzienie, to było zamknięcie w beczynności, niepotrzebny postój w zdobywczej wędrówce. Nie lękał się ciemnicy, łańcuchów czy batów. Ale dla niego życie bez działania nie warte było nic.

Dziewczyna krzyczała dalej:

— Wiem! wiem! Nie zobaczysz wielkiego miasta, za którym tęsknisz... Cokolwiek zapragniesz — wszystko stanie się inaczej. Na odwrót! Wierz mi... Jakiś ty głupi! Człowiek, którego nienawidzisz, uprzedził cię!

— Nie nienawidzę go — próbował się bronić — szanuję go, staram się go kochać...

— Ha, ha, ha!... — drwiła. Znowu sam przed sobą kłamiesz. Nienawidzisz go! Ale masz rację. On nie jest godny tej czci, którą go otaczają... Gdzież jemu mierzyć się z tobą?... (str. 40 nn.).

„...Przemocą strząsnął ucisk, który czuł w gardle. Przemógł lęk i słabość. Ten, który go rzucił na ziemię, nakazywał często rzeczy niepojęte. Ale jeśli On, któremu Paweł służył, kazał mu iść do Jerozolimy, to nie było o czym mówić! Pan mógł nie chcieć jego nauczania, zdobywania ludzi... Jednego chciał: posłuszeństwa. To znaczy miłości... Zgarnął ostatek sił, jakie mu jeszcze zostały. Zamienił je w jeden rozpaczliwy krzyk: — Idź precz! W Imię Jezusa (str. 41 nn.).

Jak gdyby dla ulżenia sobie po wysiłku, który go tak dużo kosztował, Paweł postanowił wysłać napisany jeszcze niegdyś, ale dotychczas nie wysłany list do Rzymian. Uczynił to za pośrednictwem zdrowej już teraz pasterki Feby.

Pokusa została przewyciężona — przewyciężona wysiłkiem woli; nie zostało jednak całkowicie unicestwione jej działanie. Rozum nie da się tak prędko ugiąć, jak wola. Echo refleksji rozumowych powtarza się zawsze długo jeszcze po wyciągnięciu pierwszego wniosku. Tak było teraz i u Pawła. Wola zdecydowała wprawdzie, odzywały się jednak jeszcze silne echa w rozumie. Przewyciężona została pokusa emocjonalna — zazdrości względem Piotra, obawy przed bezczynnością; ale w echach zimnych refleksji poczęła się odzywać nowa, gorsza jeszcze pokusa, pokusa rozumowa. Poczęła się odzywać, gdy Paweł miał już wsiadać w Seleucji na okręt.

„...Powiedział sobie, że popłynie, gdy wróci z Jerozolimy. Ale teraz już nie wiedział, czy wróci. Raczej sądził, że nie wróci... Więc po co tam jedzie? Czy naprawdę musi... złożyć ofiarę, ofiarę przebrzmiałego Zakonu? Paweł zamyślił się boleśnie. Piotr go wyprzedził. Swym wolnym, zda się, lęklwym chodem, zawędrował do stolicy świata... Paweł, choć biegł gorączkowo, nie zdołał go minąć. Przypomniało mu się, co mu kiedyś, dawno już, powiedział „kochany uczeń” Jan: „Szymona można wyprzedzić, ale na Szymona trzeba czekać”. — Trzeba czekać. Dlaczego? Dlaczego nie zawrócić jeszcze dziś i zamiast płynąć dalej na południe, pożeglować pierwszym napotkanym okrętem prosto na zachód?... Kto wie, czy nie przegoniłby Piotra... Zdobyłby to miasto pośpiesznie, jak zdobywał inne. Umiał przemawiać do pogan... Łukasz... jakby odgadując wahania i wewnętrzną walkę Pawła, powiedział raz jeszcze: — A najlepiej to nie jedźmy wcale do Jerozolimy. Mówiłem ci Pawle, że mam złe przeczucie.

Na ciemnej twarzy Pawła odbił się wyraz walki, jaką toczył. Pokusa przychodziła w nowej formie. Nie przez usta opętanej dziewczyny, ale w słowach najwierniejszych przyjaciół... Nie odpowiedział, a oni, widząc niepewność na jego twarzy, zaczęli mówić wszyscy razem: — Słusznie mówi Łukasz. Nie jedź do Jerozolimy. Kto wie, co cię tam czeka. Zwiłżył językiem zeschłe wargi. Nieogarnięty wzrokiem przestwór morza wołał i pociągał, chyba równie mocno, jak słowa przyjaciół. Ale naprzeciw pokusom stał rozkaz, wyraźny rozkaz, jemu zaś Paweł nauczył się być ślepo posłuszny. Kazano mu płynąć do Jerozolimy, a on to pojmował jako żądanie ustępstwa wobec współbraci. Jako ostatni gest wyciągniętej ręki. Teraz jednak, patrząc na morze, poczuł budzący się w nim gniew. A jeżeli ten gest kosztować go będzie życie lub wolność? Jeżeli za niego zapłaci tym wszystkim, co dać może sprawie?... Lecz w tej chwili uświadomił sobie, że wie, iż poza Grecją, Italią, Galią, Iberią są jeszcze dalsze ziemie, do których on nigdy nie dotrze! Nigdy! Cóż z tego, że i tam czekają ludzie na Ewangelię? Ten, który go obalił, znajdzie sobie innych Szawłów. Ten, który go obalił, chce od niego tego, czego pragnie Paweł. On, chce go mieć w Jerozolimie, a nie gdzie indziej! Jeśliby wbrew temu Paweł powędrował na zachód, przestanie być potrzebny, jak przestaje być potrzebne najpożyteczniejsze narzędzie, które jednak nie chce służyć... Czyż swoją wolą ma przepierać wolę Pańską? Kimże jest, aby się buntował?... Ciężko przełknął ślinę, nakazem całej woli narzucił sobie opanowanie. Powiedział: Pojedziemy do Jerozolimy... Ja wiem, co mnie tam czeka... W głosie jego był spokój i łagodna, lecz nieugięta stanowczość." (str. 52 nn.).

Przewyciężywszy siebie, pogodzony już z myślą, że Pan chce go mieć nie gdzie indziej tylko w Jerozolimie, Paweł dociera po dłuższej podróży do świętego miasta. Nie myśli już więcej na razie o Rzymie, nie zastanawia się już nad tym, dlaczego Bóg niegdyś wiódł go sam ku stolicy świata, a teraz nagle cofnął go z drogi. W Jerozolimie nie ma zresztą Paweł czasu myśleć o problemach rzymskich, bo od razu absorbują go sprawy aktualne: najpierw sprawa stosunku do chrześcijan judaizujących, później sprawa stosunku do Żydów. Dochodzi do pochycenia Apostoła w świątyni, potem do próby zlynczowania go, wreszcie do osadzenia w więzieniu przez trybuna rzymskiego Lyzjasza. Paweł ledwie żyje, pobity srogo przez motłoch żydowski. Nic to jednak; on, który od tylu lat nie miał większego ideału, jak cierpieć, a nawet oddać życie dla imienia Jezusowego, mężnie znosi najgorsze dolegliwości, zda się pragnąć jak najwięcej cierpieć. Nagle, gdy wyrwany przez trybuna półżywy z rąk rozwścieżonego tłumu, zostaje przez niego skazany na karę biczowania, w momencie najmniej spodziewanym, zamiast przyjąć spokojnie i to cierpienie dla imienia Jezusowego, uchyla się przed nim, powołując się na swoje obywatelstwo rzymskie, chroniące go prawnie przed karą chłosty.

Zreflektował się już po fakcie dokonanym, zwłaszcza gdy osadzono go w więzieniu w Cezarei:

„...opanowały go gorycz i przygnębienie. Bez przerwy myślał o śmierci, której się wyrzekł... Nie lęk przed zbrojnymi w bice żołnierzami, ale wewnętrzny nakaz zmusił go do powiedzenia setnikowi o swym obywatelstwie. On, mógł i ten nakaz odrzucić. Nie był nigdy niewolnikiem, nawet wtedy, pod bramą Damaszku. Nie odrzucał go jednak nigdy... Z latami narosło w nim przekonanie o konieczności zniszczenia siebie w sobie. Swej woli, własnej i jedynej. Niszczył ją. Ale ona odżywała tysiącem pragnień. Dziś kazała mu wdychać do śmierci... Lecz Paweł czuł, że i pragnienie śmierci jest pokusą... Jeśliby bowiem żył sobą, zdradzałby Pana... Siadłszy na słomie i skupiwszy całą uwagę, tłumaczył sobie: Krzyż? Któż ma do niego prawo?... Nie wolno tego robić, zwłaszcza jemu. Czy nie otrzymał potwierdzenia, że tak było dobrze? Czy nie widział w ciemnych lochu Antonii swego Zwycięzcy i usłuchał Jego słów? To, czego się wyrzekł, zostało mu przyobiecane. Miał zobaczyć Rzym i miał w Rzymie złożyć świadectwo. Dlaczego więc ulega smutkowi?... I znowu dźwigał się wzmacniony. Ale pokusa nie odchodziła. Wisiała nad nim dalej, żałością pustki i beznadziejnością upływających dni. Na nowo zaczynała: uciekłeś od śmierci...; na nowo męczyła: tam ludzie czekają, a ty jesteś więźniem...” (str. 120 n.).

Tak Paweł był jak gdyby zawieszony duchowo między niebem a ziemią. Wiedział, że ma kiedyś jechać do Rzymu, a jednak w tej chwili perspektywa wyjazdu była zupełnie nieokreślona. Na razie tkwił beczynn timer w więzieniu nie wiedząc, jak długo przyjdzie mu tak pędzić czas w beczynności. Tym razem uderzył go Bóg od strony jednej z jego najbardziej znamienitych cech charakteru, mianowicie od strony niecierpliwości, gorączkowości — tej cechy, którą różnił się od Piotra i która doprowadziła nawet do powaśnienia się z nim.

„...Paweł pojął, że Feliks (prokurator) obroni go wprawdzie przed Sanhedrynem, ale też nie wypuści go, póki coś na tym nie zyska. Dlatego wciąż osaczały go smutek i przygnębienie. Tęsknie patrzył na okręty wypływające na granatowe morze... Za tym morzem był Rzym. Ten Rzym, którego się wyrzekł a który mu został przyznany. Nie od razu jednak miał doń popłynąć... Rzym miał nadejść na końcu, niewiadomego w swej dłużyźnie, okresu czekania. Lecz człowiek był słaby i łamał się. Nie chciał czekać. Nie buntował się otwarcie, ale popadał w zniechęcenie, w gorycz, w przygnębienie... Oh, to śmiertelne, uparte ciało... Siłą brał się w karby... poczynał się modlić. Modlitwa ciężko spływała z warg. Trwała tylko trwaniem słowa. Potem gasła. Nie pocieszała. Zwycięzca przychodził tylko wówczas, gdy sam chciał przyjść. Paweł wiedział o tym dobrze. Więc pozostawało nieustępliwe trwanie...” (str. 126).

Wreszcie nadszedł moment apelacji Pawła do cesarza. Ostatecznie więc skończyło się więzienie. Wyjechał — wprawdzie jako więzień — lecz do Rzymu. Podróż pełna przygód upłynęła szczęśliwie, Apostoł do Rzymu przybył, a nawet uzyskał dość korzystne warunki

pobytu. Ale tu właśnie Bóg gotuje mu drugą niespodziankę: godzi w drugi rys jego charakteru: w pewną zarozumiałość ze swych zdolności i z tego, co dokonał.

Niegdyś wyobrażał sobie Rzym jako teren masowego zdobywania dusz dla Chrystusa — teren swej najżywszej i najenergiczniejszej działalności. On, który tyle zdziałał i tyle energii rozwijał w miastach Macedonii, Grecji, Achaji, ileż dopiero rozwinie w wymarzonej stolicy świata! A tymczasem ma wprawdzie względną swobodę, nie siedzi w więzieniu lecz mieszka w domku prywatnym za miastem jako internowany w ustawicznym towarzystwie strażnika, nie może się jednak swobodnie, szybko i energicznie (swoim zwyczajem) poruszać, działać, biegać. Musi czekać na tych, co sami się zgłaszają.

Nie było to jednak najgorsze. Zawsze zostaje nadzieja, że może wyrok sądowy da mu swobodę ruchów. Gorsze, że stwierdził, iż istniejący już w Rzymie chrześcijanie odnoszą się do niego nie tylko nieufnie, ale wręcz podejrzliwie, jak gdyby ulegając jakiejś uprzedzającej go, wroziej mu propagandzie.

Do tego uwikłano go zaraz na samym początku w niezmiernie trudny do rozwiązania spór o to, czy chrześcijanin może malować postać ludzką Dobrego Pasterza, jako motyw religijno-dekoracyjny. I tak już niewielka gromadka otaczających Pawła chrześcijan rzymskich stopniała do połowy, gdy Apostoł rozstrzygnął spór po myśli malarza.

„...Uśmiechał się, ten uśmiech jednak był coraz boleśniejszy, coraz większym wysiłkiem wydobyty na wynędzniałą po chorobie twarz. Czy mógł oczekiwać, że taki będzie wynik jego pracy w Rzymie? To miasto marzeń wydawało mu się miejscem, gdzie wreszcie będzie mógł zdobyć wszystkich: Żydów i pogan. Stało się inaczej. Odeszli od niego Żydzi, odchodzili poganie... Nie mógł temu zapobiec. Był więzniem, przykutym do małego domku za bramami miasta. Choroba dokuczała mu przy tym bardziej niż kiedykolwiek... A mimo to nie chciał ulec w walce o uśmiech. To tylko na pozór była sprawa mała, zewnętrzna, błaha. Naprawdę ten uśmiech był zasadniczym krokiem w zmaganiu się o przyjęcie tego, co mu jego Zwycięzca zsyłał. Reszta już nie należała do Pawła; na resztę trzeba było czekać. Ale uśmiech był początkiem. ...Jego gromadka topniała niby kawał lodu rzucony na rozprażone kamienie. Nikt nowy nie przychodził teraz, nikt nie prosił o chrzest. Trwali przy nim jedynie ludzie poprzednio zdobyli... Efez i Tessaloniki, Korynt i Filadelfia... to były lata wędrówek niełatwych, bolesnych, ciężkich... I wtedy był prześladowany, obrzucany zarzutami i kamieniami... I wtedy byli tacy, co odchodzili. Ale równocześnie byli i ci, których zdobywał. Tylko tu w Rzymie nie zdobył nikogo!...” (str. 216 nn.).

Nie dość na tym. Jak gdyby dla większego kontrastu odwiedza Pawła dawno nie widziany, niegdyś wierny współpracownik Epafras, świeżo przybyły do Rzymu, i donosi Apostołowi, że w Kolossie zdołała wreszcie utworzyć się gmina chrześcijańska.

„...Paweł podniósł głowę i zamrugał powiekami. Ale nie powiedział nic. Zanadto drżały mu usta, za silne ściskanie czuł w gardle. Kolossa zdobyta! Czy można się nie cieszyć? To było miasto odporne i trudne. Próżno wiele razy wysyłał tam z Efezu uczniów... zawsze wracali zniechęceni... A teraz nagle udało się! Czemu to przypisać? Gdy był blisko, w Efezie, nic nie wychodziło z ich prób. A gdy teraz jest daleko i w łańcuchach, zdobył Kolosę. Może właśnie dlatego, że jest daleko i w więzach... Pan dobry — szepnął. Pańskie dzieło...” (str. 219).

Ten kontrast był upokorzeniem Pawła, przy równoczesnym jednak pogłaskaniu go. Ale przyszło wkrótce jeszcze większe upokorzenie, już bez pogłaskania. Nieliczni chrześcijanie rzymscy, jacy nie dali się porwać wrogiej Apostołowi propagandzie, postanowili salwować jego honor, osobę i pracę wobec reszty, która od Pawła odeszła, otumaniona propagandą, jakoby fałszywą głosił naukę. Celem salwowania Apostoła uzyskują za pośrednictwem przełożonego gminy rzymskiej, presb. Linusa, że sprawę prawowierności Pawła rozpatrzy sam Piotr, wracający właśnie z chwilowej podróży.

Paweł nie boi się sądu Piotra, zwłaszcza, że przybyły wraz z Epafrasem Marek przywiózł mu pozdrowienie Piotrowe, zapewniając, iż Piotr oburza się na skargi, jakie doń na Pawła nadsyłają. Nie mniej jednak na tę wiadomość Apostoł

„...ciężko osunął się na ławkę. Wolno podniósł ręce i zastonił twarz dłońmi. Marek przyniósł mu zaufanie Piotra. Lecz jakżeż to było mało dla człowieka jak Paweł? Marząc o Rzymie, sądził, że przyplynie tutaj by zdobywać, a nie, by usprawiedliwiać się! Przecież to, co mówił, było Prawdą. Prawdą, objawioną mu przez samego Jezusa. Ale ta Prawda rozpraszała się widać w jego ustach. Nie rozumiano go. Gorszono się. Kim stał się tutaj on, który uważał się za Apostoła, jak tamci? Człowiekiem, który przekreśla słowa Pańskie. Człowiekiem, którego Piotr musi bronić... Czyż to nie jest karą za pychę, za grzeszną ambicję, jaką było, że chciał przyplynąć tutaj?

Lecz po chwili otrząsnął się z tych myśli, jak ptak z wody. Jeżeli jest słaby, to znaczy był sobą. Jeśli źle sądził, to dlatego, że jest sobą. Bóg tylko może dać wszystko: moc, wymowę, jasność widzenia. Ale on, sam z siebie, posiada tylko słabość i kruchość. Tylko nędza ciała i ułomność ducha mogą być jego chlubą. Wszystko inne — to Jezus... I jeszcze raz, odsunawszy od twarzy ręce, przymusił się do uśmiechu...” (str. 221).

To ostatnie doświadczenie Pańskie zdołało całkowicie przemóc wszystko, cokolwiek jeszcze było w Pawle z zarozumiałości i szukania

siebie. Jakże inny już jest Apostoł, gdy mu oświadczają, że jutro stanie przed trybunałem cesarskim!

„...Wiadomość spadła na Pawła jak grom... Apostoł podniósł się na swym posłaniu i rozłożywszy ręce, począł się modlić... Schyliwszy głowę, powtarzał: Niech będzie jak Ty chcesz, niech będzie wola Twoja... Lecz ciało uchylało się w żalną prośbę: niech będę wolny... Nie! Nie! — zaprzeczał mu gwałtownie Paweł. — Jak Ty chcesz, jak Ty zechcesz, niech tak będzie, nie inaczej...“ (str. 248).

Nie były to tylko czeze słowa. Nie był to tylko jednorazowy akt woli, był to początek zmiany postawy zasadniczej. Dowodzi tego zachowanie się Pawła, gdy już po wyroku uwolnienia spotyka się po raz pierwszy w Rzymie z Piotrem. Spotkanie to odmalowuje cudownie nie tylko obecną pokorę Pawła, ale również istotną różnicę w charakterze, postawie i podejściu do rzeczy obu Apostołów. Gdy Piotr wszedł nie zapowiadziany do mieszkania Pawła,

„...Paweł zerwał się ze swego stolka... Stał teraz przed Piotrem cały drżący, przyciskając mocno ręce do piersi. Jego usta poruszały się, jakby coś prędko mówił. Lecz... dopiero po dobrej chwili powiedział cicho i chrypliwie:

— Już stąd odchodzę, Cefasie...

— Gdzie chcesz iść, Pawle?... Dlaczego?

— Przecież — Paweł łamał się ze słowami — tu jest twoja ziemia... twoja rola... Ciszej, bardzo boleśnie dodał: — Nic tu po mnie... Jestem już wolny, mogę iść... I pójdę... pójdę...

— Nie twoja rola? — Piotr... nagle przystąpił do Pawła. Położył mu swe wielkie... dłonie na ramionach. — Nie rozumiem cię — wyznał prosto.

— Ależ tu, tu, w Rzymie jest dość roli dla wielu. Dla nas obu starczy miejsca.

— Dla nas obu... — Paweł powtórzył głucho. — Zbyt dobry jesteś, Cefasie. Ale ja...

Olbrzymi rybak wzruszył porywczo ramionami.

— Nie jestem wcale dobry!... Wszak wiesz, że zaparłem się Pana... Nie jestem dobry... To wcale nie przez dobroć, mówię ci, że tu jest miejsce i dla mnie i dla ciebie. Sam widzisz, ilu tu ludzi! Zeszli się ze wszystkich stron. Rzym jest jak morze, do którego spływają rzeki ze wszystkich stron. Ale to morze jest naszym morzem... W mroku posłyszał okrzyk:

— Cefasie!... Więc ty tak naprawdę myślisz?

— Tak myślę... I tak jest, Pawle...

— Więc i ty tak myślisz? — Głos Pawła drżał. Bo widzisz, Cefasie... Ja, ja już tak dawno myślę... Mnie już dawno, zdaje się, że świat cały do Rzymu spływa i z Rzymu się rozrasta. A skoro jest rzymski, można go zdobyć tylko tutaj, w Rzymie! Świat ma swoje drogi i nie naszą jest sprawą je odmieńcać... Musimy iść drogą świata i na niej, Cefasie, głosić Ewangelię... — Trząśnięcie się coraz mocniej ze wzruszenia. Głos mu rósł. Chwilami załamywał się, chwilami wybuchał.

— Świat, Cefasie — wykrzyknął — dziś jest rzymski! Może jutro będzie partyjski, może gallicki, może germański. Ale jaki jest — musi być Jezusowy i musi pozostać Jezusowy!

Jak gromkie echo powtórzył Piotr:

— Musi pozostać Jezusowy!

Stali naprzeciwko siebie, pełni wzruszenia, że wreszcie — po tylu latach — złączyła ich jedna myśl.

— Siądź, Cefasie... — Cieszę się, że myślimy tak samo..." (str. 270 n.).

Przeprowadzona analiza trzech typów prorockich w ujęciu Dobraczyńskiego dała nam ciekawy, obszerny, wnikliwy i oryginalny materiał, poświęcony jednemu z najtrudniejszych zagadnień teologicznych: problemowi działania łaski boskiej i współdziałania z nią człowieka. Chęć usunięcia rąbka zasłony z tego misterium, które w swym istotnym jądrze na zawsze pozostanie wyłączną własnością Boga samego, niejednokrotnie pasjonowała umysły głęboko katolickie. Dobraczyński zdawał sobie sprawę z trudności piętrzących się przed nim, gdy na swym literackim warsztacie umieścił to zagadnienie i podjął się próby odtworzenia po literacku tajemniczych dróg, którymi łaska boska prowadzi człowieka do spełnienia misji zleconej mu przez Boga. Jeśli Dobraczyński na bohaterów swych powieści wybrał trzy nadzwyczajne, znane i ściśle historyczne postacie świętych (Joanna D'Arc, Jeremiasz i Paweł), postacie wyraźnie kierowane przez Boga w swej dziejowej misji, to u podstaw tego wyboru leżała niewątpliwie świadomość z jednej strony wyjątkowych trudności, które wyrastają z samego zagadnienia, a z drugiej przekonanie, że na tych jaskrawych przykładach można stosunkowo jeszcze najlepiej śledzić, podpatrywać, obserwować i naświetlać sposoby, jakimi Bóg posługuje się w przeprowadzaniu swych planów.

Postarajmy się zebrać szczegóły wydobyte przez Dobraczyńskiego w jeden krótki i zwięzły obraz.

Łaska w postaci głosu bożego, dającego wytyczne całej misji powierzonej przez Boga człowiekowi, objawia się Joannie, Jeremiaszowi i Pawłowi nagle, w postaci specjalnego powołania ich do czynów przez Boga zaplanowanych — powołania wyraźnego co do samego faktu, ale nie zawsze jasnego co do treści. Nie ma przed nim ucieczki i ciężko jest wymknąć się z rąk „Żywego Boga“.

Rozkazy boże bywają często „straszne“, nie idą one po linii upodobań człowieka. Jedynie poczucie posłuszeństwa Bogu kieruje tymi, co ulegają Łasce. Najczęściej wykonawcy bożych nakazów chcieliby coś wręcz przeciwnego. Joanna marzy o powrocie w zacisze życia

wiejskiego. Bóg każe jej walczyć i stać na czele armii. Paweł najchętniej udalby się do Rzymu, by stamtąd zdobyć świat dla sprawy Chrystusowej, a tymczasem odbiera rozkaz wyjazdu do Jerozolimy, gdzie czekają go kajdany. Jeremiasz wreszcie, kochający swój naród, zmuszony jest głosić jego zupełną zagładę.

Konkretne zlecenie dyktuje Bóg stanowczo i wyraźnie. Joannę mianuje prorokinią i wodzem zwycięstwa, Pawła narzędziem postępu swojej nauki, Jeremiasza prorokiem upadku własnego narodu, co czyni zeń najbardziej tragiczną, ale i najciekawszą postać spośród trzech typów prorockich.

Rozkazy boże wydają się częstokroć alogiczne. Nie dają się wytłumaczyć w kręgu ludzkiej myśli i granicach czasu. Tak np. Jeremiasz, wbrew rozsądkowi, głosi walkę z potężnym Egiptem. Dawca łaski nie pozwala by człowiek, będący tylko narzędziem Jego planów, nabrał przekonania o własnej mądrości, wadze i wartości. Dlatego to Paweł nie zdobywa powodzenia w Rzymie i ukorzyć się musi przed Piotrem, a prorok i doradca królewski Jeremiasz traci zaufanie i szacunek u ziomków po strasznej klęsce Izraela z Egipcjanami.

Chociaż Bóg swoimi wybrańcami kieruje stale i nie tylko przez jedno pełnienie ich w kierunku przez siebie wyznaczonym, lecz przez ustawiczne podniety i oświecenia, to jednak bywają oni przez Niego od czasu do czasu stawiani jak gdyby na rozdrożu, zostawieni jak gdyby w zawieszaniu. Brak odczucia, że są kierowani przez Boga, całkowite zamilknięcie „Głosu“ bożego, wszystko to poddaje wybrańców bolesnej próbie, z której tylko dzięki żywej pamięci pierwszej chwili powołania wychodzą zwycięsko. Ostatni promień łaski dopiero przynosi im zwykle pogodę i radość. Joanna z uśmiechem przebaczenia dla sędziów pozwoliła się objąć płomieniom stosu, rzymskie spotkanie Pawła z Piotrem przyniosło wzajemne, pełne zrozumienie obu Apostołów, wrzucony do błotnistej studni Jeremiasz tam wreszcie po długim czasie po raz pierwszy się uśmiechnął, bo oto Pan objawił mu ostateczny triumf Nowego Przymierza. Lecz zanim to nastąpiło, każdy z wybrańców Łaski w momencie, gdy dochodził do kulminacyjnego punktu swej misji, był przez Boga zupełnie i całkowicie opuszczony i zostawiony sobie, oddany na pastwę udręki płynącej z poczucia pozornej bezcelowości i bezsensowności swego posłannictwa. Dopiero wtedy, gdy wypaliło się w nim wszystko co ludzkie, gdy wyzwolił się z mniemania, jakoby dzieło którego dokonał było jego własnym dziełem, gdy załamało się i legło w gruzach to wszystko co było rachubą

czysto naturalną — wtedy dopiero przychodził Bóg, rozpromieniał i opromieniał wszystko swą łaską i dźwigał gmach życia, nadając sens wszystkiemu co dotąd było niejasne i zagmatwane.

Czyniąc w ten sposób z człowieka swoje własne narzędzie, oraz uświadamiając mu to i przypominając ustawicznie i wyraźnie, Bóg nie chce jednak bynajmniej, by człowiek przestał być człowiekiem, tj. istotą świadomą i wolną. Wybrańcy boży doskonale zdają sobie sprawę, że wszelki pasywizm z ich strony, wszelki wygodny, bezczynny kwietyzm byłby przeciwny myśli bożej. Pamiętają ustawicznie, że człowiek ma nie tylko poddać się Łasce, ale i współdziałać z nią, rozwijając pod kierownictwem bożym pełną, własną aktywność. Słowa Joanny: „walczcie a cud się dokona, prężcie ramiona z wysiłku, a Bóg da im moc wszechkruszącego młota. Bóg chce, aby człowiek działał. Nic za nikogo robić nie będzie“ — te słowa są zewnętrznym wyrazem postawy ducha nie tylko Joanny, ale i wszystkich innych wybrańców bożych. Joanna — według Dobraczyńskiego — ukazuje się nam jako żywe wcielenie najwyższego wysiłku ze strony człowieka, który współpracuje z Łaską bożą. Tak samo cały tragizm Jeremiaszowy, jak również dynamizm Pawłowy, są jednym silnym protestem przeciwko postawie kwietystycznej, zwalającej i przerzucającej na Boga wyłącznie całą działalność i odpowiedzialność za skuteczność względnie bezpłodność Łaski.

Każda z wybranych przez Boga osób zachowuje w ciągu swej misji własną indywidualność i posiada własne i mocne oblicze. Bywa to pomocą lub przeszkodą w dalszych kolejach jej życia. Osobowość Pawła ożywiona ideą uniwersalno-demagogiczną zbliżenia ludu do Zakonu i Zakonu do ludu, zdaje się być — pomijając późniejsze konflikty — predestynowana na stanowisko głosiciela słów bożych; wygląd zewnętrzny Joanny nie razi wśród żołnierzy; Jeremiasz natomiast życie całe targa się i szarpie na ciężkim łańcuchu powołania anachorety i głosiciela nieszczęść narodowych.

To właśnie zachowanie przez wybrańców bożych pełnej indywidualności i rozwinięcie pełnej osobistej aktywności ludzkiej, staje się dla nich przyczyną szeregu głębokich i bolesnych nieraz konfliktów duchowych. Konflikty te bywają różnorodne. Najczęściej polegają one albo na wzajemnym ścieraniu się duchowej i cielesnej sfery natury ludzkiej, albo na rozdźwięku między rozumem, wolą i uczuciem. Najsilniej zarysowuje się walka ponadczasowej i ponadprzestrzennej

Łaski z zacieśnioną do granic czasu i przestrzeni naturą ludzką w postaci i dziejach Jeremiasza.

Celem nadania silniejszego akcentu konfliktom wewnętrznym, właściwym procesowi kierowania człowieka przez łaskę boską, maluje Dobraczyński w „Dwóch stosach“ postać Husa, jako żywą antytezę nie tylko Joanny d'Arc, ale wszystkich w ogóle prawdziwie świętych wybrańców bożych.

Osobę rektora praskiego pominęliśmy przy rozpatrywaniu postaci prorockich opisywanych przez Dobraczyńskiego, bo ściśle biorąc do takich postaci ona nie należy. Nie od rzeczy będzie jednak zwrócić w zakończeniu naszych wywodów uwagę na przeciwieństwa, jakie widzi Dobraczyński między prawdziwym prorokiem Pańskim, a pseudo-prorokiem. O ile u świętych rzuca się w oczy stały konflikt między ezłowiekiem a Bogiem, między naturą a Łaską — konflikt, z którego oczywiście Bóg i Łaska wychodzą zawsze zwycięsko — to u Husa istnieje jeden tylko i jedyny konflikt, mianowicie konflikt z otoczeniem, które rzekomo nie rozumie jego wybraństwa bożego. O samym własnym wybraństwie bożym Hus od początku do końca jest niezłomie przekonany. Pod tym względem w ogóle nie ma żadnych wahań, wątpliwości czy załamania. Nie ma także u Husa śladów jakiegokolwiek rozdźwięku między jego własnymi, ludzkimi planami i przewidywaniami, a planami, które uważa za plany boże. Hus robi raczej wrażenie, jakoby sam doskonale wszystkie plany boże rozumiał, jakoby on sam tylko był w nie bez reszty wtajemniczony. W postępowaniu wreszcie Husa nie ma żadnych wahań, niepewności, nawrotów; przeciwnie, linia jego postępowania w przeciwieństwie do linii postępowania prawdziwie świętych postaci wydaje się być od początku do końca logiczną, konsekwentną i jednolitą. Ale to wszystko co pozornie przemawiałoby na korzyść wybraństwa bożego mistrza z Husińca, jest — według Dobraczyńskiego — w gruncie rzeczy zaprzeczeniem tego wybraństwa. Hus nie jest żywym narzędziem w rękę Boga właśnie dlatego, że naturalna strona ludzka w nim, zamiast naginać się uciążliwie do działania nadprzyrodzonej Łaski zaraz od początku wszelkie nadprzyrodzone działanie stłumiła, sama ujmując inicjatywę w swe ręce, choć pod pozorną firmą Łaski.

Na ostatek jeszcze jedna uwaga: Można na wywody Dobraczyńskiego patrzeć się w ten czy inny sposób, można je oceniać tak czy inaczej, krytykować je lub aprobować w całości lub w części. Jakiegokolwiek jednak zajmowałby ktoś wobec nich stanowisko, musi przy

tym pamiętać zawsze o uwadze jaką zrobiliśmy już powyżej. Dobraczyński nie jest ani historykiem, ani psychologiem, lecz literatem. Jako taki nie chce on kopiować swych świętych. Jego Joanna, Jeremiasz czy Paweł to nie najświeższe wydanie kopii uzyskanych drogą żmudnych badań źródeł historycznych — ale postacie pulsujące żywą krwią, postacie-symbole zrodzone w sercu powieściopisarza, utkane z jego osobistych przeżyć, doznań i poglądów, to personifikacje religijnych wzlotów jednostek ludzkich ulegających tajemniczemu działaniu boskiej Łaski. Na tego rodzaju personifikacje musimy patrzeć nie pod kątem widzenia zwiększenia naszej teoretycznej wiedzy historycznej czy psychologicznej, ale pod kątem widzenia zwiększenia naszego własnego praktycznego samopoznania religijnego.

Kraków

KS. JÓZEF SYKULSKI

SPISEK HERODA ANTYPY NA ŻYCIE CHRYSTUSA PANA

(Łuk. 13, 31—33).

Uczniowie mieli słuszość, kiedy zwrócili uwagę Chrystusa Pana, decydującego się pójść z powrotem do Judei, aby w Betanii wskrzesić zmarłego Łazarza: „Rabbi, dopiero chcieli cię Żydzi ukamieniować, a znowu tam idziesz?” (Jan 11, 8). A determinacja Tomasza Dydymusa nie była czczą przechwałką, lecz wyrazem woli gotowej na śmierć za swego mistrza, gdy odezwał się w chwilę później do swych towarzyszy-apostołów: „Pójdźmy i my, abyśmy z nim pomarli” (Jan 11, 16). Nienawiść, jaką powzięli do Chrystusa Pana starszyzna jerozolimska, kapłani i faryzeusze, urosła już tak wysoko, że otwarcie postanowili go zabić. Teraz szło o to, aby zwać go do Judei, gdzie sanhedryn wykonywał swą władzę swobodnie; tam miano go pojmać i zasądzić na śmierć.

Stoimy prawdopodobnie w miesiącu styczniu i od paschy, której Chrystus Pan już nie miał dożyć, dzielą nas mniej więcej dwa i pół miesiąca. Pan Jezus znajduje się w Perei, podległej Herodowi Antypie. Świadomość, że naród wybrany odrzuci ostatecznie swe wybraństwo, pograży się w niewierze i minie się z swym posłannictwem, ciśnie na usta Chrystusa Pana gorzkie prawdy i straszne groźby dla Jerozolimy i jej mieszkańców. W takiej chwili ukazują się na widowni znów wy-

slannicy jerozolimscy, faryzeusze — tym razem z przyjaznym ostrzeżeniem dla Chrystusa Pana. „Tegoż dnia przyszli niektórzy z faryzeuszów, mówiąc mu: Wyjdź, a uchodź stąd, bo cię Herod chce zabić“ (Łuk. 13, 31). Po ludzku mówiąc, nie miał Pan Jezus w tej sytuacji innego wyboru, jak uciec na drugą stronę Jordanu, do Judei, gdzie kończyła się władza Heroda. Bo Galilea należała, podobnie jak Perea, do tetrarchii Heroda Antypy.

Pan Jezus nie chciał skorzystać z tego ostrzeżenia danego mu przez jego otwartych wrogów; ostrzeżenia zresztą przejrzonego w swej obludzie i sztytego grubymi nićmi. Odpowiedź, jakiej udziela podstępny przyjacielom, ujawnia równocześnie jego suwerenny sąd, głęboki spokój duszy i stanowczą wolę wypełnienia swego posłannictwa do końca. Nie Herod stanowi o jego zamiarach i jego życiu, lecz wola Ojca niebieskiego, która każe mu, coprawda jeszcze przez krótko tylko czas, działać i pracować. Herodowi kazał zatem powiedzieć: „Oto wyrzucam czarty i sprawuje uzdrowienia dziś i jutro, a trzeciego dnia koniec mieć będę“ (Łuk. 11, 32).

O. Lagrange poddaje sugestię, że te krótkie okresy, nazwane tu dniami, oznaczać mogą miesiące; więc dwa i pół miesiąca życia i działalności, jakie pozostają jeszcze Chrystusowi Panu na ziemi. Herod nie jest władny skrępować tej działalności, ani nie ma mocy przerwać nici życia Chrystusowego przed tym terminem, ustanowionym przez Boga.

Równocześnie otrzymują także faryzeusze dosadną odpowiedź. Pan Jezus hamuje niejako ich niecierpliwą niepowściągliwość, w której nie mogą doczekać się jego śmierci; z odcieniem utajonej ironii zapewniają ich, że „nie może być, aby prorok zginął poza Jerozolimą“. Jerozolimie zarezerwowany jest ten fatalny przywilej, że „zabija proroków i kamieniuje tych, którzy do niej bywają posłani“ (Łuk. 13, 34). Więc doczekają się przecież tego upragnionego widoku, że ujrzą przed murami Jerozolimy przybitego do krzyża Mesjasza. Ale nie teraz jeszcze! „Wszak trzeba mi iść dziś i jutro i pojutrze...“ Ten krótki czas wypełnią wędrówki misyjne po żydowskiej ziemi — bo taka jest wola Ojca Niebieskiego.

Pan Jezus wyraźnie dał znać obludnym przyjacielom, że zna ich zamiary, że przejrzał ich podstępny plan, aby zwabić go już teraz do Judei, strasząc go knowaniami Heroda Antypy.

Tutaj powstaje pytanie, czy faryzeusze są w zмовie z Herodem. I dalej, czy Herod rzeczywiście zamierzał zabić Chrystusa Pana i dla-

czego chciał to uczynić. Chcąc odpowiedzieć na te pytania, zdani jesteśmy jedynie na teksty ewangelijne. Bo Flavius Josephus w XVIII księdze „Antiquitatum“ rozpisuje się, co prawda, szeroko o życiowych perypetiach Heroda Antypy; ale nie porusza bliżej stosunku tetrarchy do Jezusa z Nazaretu, któremu żydowski dziejopis poświęca przecież tylko krótką wzmiankę w swym dziele.

Jeżeli nie chcemy puszczać wodzy fantazji i gubić się w dowolnych domysłach, nie możemy twierdzić (jak to niektórzy komentatorowie czynią), że ostrzeżenie dane Chrystusowi Panu przez faryzeuszów było ich wymysłem — a Herod nie miał żadnego zamiaru zabić Chrystusa Pana. Faryzeusze chwycili się tego fortelu, aby zmusić Pana Jezusa do powrotu do Judei. Lecz faryzeusze musieli liczyć się z tym, że powiedzenie ich dojdzie jakimś sposobem do wiadomości Heroda, który nie omieszka ich skompromitować i przy sposobności ukarać. Chodziło przecież w tej sprawie o osobistość znaną w całej ziemi żydowskiej, o człowieka, którego ludzie wysoko cenili a nawet, częściowo, uważali za oczekiwanego Mesjasza. A Herod Antypa zupełnie nie życzył sobie narażać się niepotrzebnie opinii publicznej. Upadek i wygnanie brata rodzonego Archelaosa były mu dostatecznym ostrzeżeniem. Gdzie mógł, schlebiał żydom a ludu nie chciał do siebie rozgoryczać. A zresztą miał już dość kłopotów z powodu nieogłędnego wyroku śmierci na Jana Chrzciciela. Sw. Mateusz pisze (14, 5): „A chcąc go zabić (t. zn. Jana Chrzciciela), bał się ludu, albowiem mieli go za proroka“. A kiedy zabił go jednak za poduszczeniem Herodiady, zaślepiony chucią do młodej tancerki Salome, wtedy prześladowało go choć nie sumienie — którego syn Heroda Wielkiego nie miał zbyt wiele — lecz pewien lęk zabobonny. „Wówczas usłyszał Herod tetrarcha wieść o Jezusie — opowiada ewangelia w w. 14, 1 nn — i rzekł sługom swoim: Ten ci jest Jan Chrzciciel; on to zmartwychwstał, i dlatego cuda dzieją się przezeń“.

Dominujące uczucie, jakie ogarnęło Heroda wobec postaci Pana Jezusa, była płocha i pusta ciekawość. Sw. Łukasz referując paralelne opowiadanie do codopiero przytoczonego tekstu Mateusza dodaje: „I starał się go zobaczyć“ (Łk. 9, 9): A kiedy podczas swej męki Zbawiciel stanął przed tymże Herodem „Herod uradował się bardzo; bo od dawnego czasu pragnął go widzieć, dlatego iż wiele o nim słyszał i spodziewał się, że jakiś cud zobaczy przez niego uczyniony i zadawał mu wiele pytań...“ (Łk. 28, 8. 9.). Faryzeusze oślepieni nienawiścią i złością szatańską orzekli, że Chrystus Pan działa mocą Belzebuba.

Herod zaś, człowiek płytki, bezmyślny światowiec, oddany używaniu życia i miotany kapryśnie sprzecznymi namiętnościami, nie miał nawet zmysłu, aby spostrzec wielkość i majestat tej jedynej w historii ludzkości postaci: dla niego był Chrystus sztukmistrzem i czarodziejem, który mógłby rozproszyć nudę jego próżniaczego życia i zabawić go w gronie równych mu dworaków.

Jeżeli zatem Herod zdecydował się obecnie na zbrodnię i chciał zgładzić Chrystusa Pana, to musiał mieć ku temu jakieś racje. Nic nie upoważnia nas przypuszczać, że wchodziły w grę jakieś jego osobiste sprawy lub urazy — tak jak to miało miejsce z Janem Chrzcicielem. Co prawda Pan Jezus nie krył się z swą odrazą do niego; przestrzegął przed „kwasem faryzejskim i kwasami Heroda“ (Mk. 8, 15). A odesłany przez Pilata do Heroda Antypy i stawiony przed jego sąd, nie zaszczylił go ani jednym słowem. Ten lichy charakter, człowiek miękki, oddany zupełnie poziomemu używaniu, wyuzdany, bezmyślny i próżny zasługiwał jedynie na wzgardę. Ale taki osąd jego osoby nie docierał na razie do uszu Heroda. Więc nie mógł również wpłynąć na niego i usposobić go nieprzyjaźnie dla Chrystusa Pana.

Obecnie co prawda Pan Jezus nie szczędzi narodowi ostrej krytyki — owszem, pojępijącego wyroku. Lecz to ma miejsce już po werdykcie Herodowym o zabiciu Chrystusa Pana, nie może zatem również być uważane za powód do gniewu i zemsty ze strony Heroda. Z drugiej strony słowa Chrystusa Pana o Herodzie wypowiedziane do poselstwa faryzeuszów zdają się potwierdzać prawdziwość niecnego planu Antypy, by zabić Chrystusa.

Bo kiedy obłudni przyjaciele faryzejscy przystąpili do Zbawiciela, aby go ostrzec przed zasadzką Heroda, Pan Jezus odpowiada, że jeszcze nie nadszedł czas jego śmierci — i każe zanieść tę odpowiedź „temu lisowi“ (Łuk. 13, 32).

Grecki tekst u św. Łukasza (13, 32) brzmi co prawda dość obojętnie, neutralnie — jeżeli idzie o sąd na bezecny zamiar mordu na niewinnym człowieku. Tam powiada mianowicie Pan Jezus do wysłanników jerozolimskich, aby *poreuthentes eipate tē alôpeki tautê* — i następują słowa Zbawiciela, które wyżej cytowaliśmy. Wulgata tłumaczy też: *vulpes*. A ks. Wujek przesadza nawet w dokładności i tłumaczy dosłownie z greckiego tekstu: „Powiedzcie tej liszce“. Tymczasem proponuje Delitzsch w swym hebrajskim tłumaczeniu ewangelii takie brzmienie: *lekhû wehaggidû laš-šû'âl haz-zè*.

Chrystus Pan, który mówił do owych faryzeuszów jerozolimskich oczywiście po aramejsku, byłby się posłużył tutaj wyrazem *šū'āl* dla scharakteryzowania Heroda Antypy, zwłaszcza w tej chwili, kiedy donoszą mu o jego planach zabicia Chrystusa Pana. *Szu'al* oznacza także lisa — i nieraz używa się tego wyrazu na oznaczenie lisa. Ale właściwe znaczenie *szu'al* jest: szakal. Szakal też dużo częściej zachodzi w Palestynie niż lis. Należałoby też przeważnie, gdzie w tekście hebrajskim mowa jest o *szu'al*, tłumaczyć przez „szakal“, a nie przez „lis“ (np. w historii Gedeona). Można zatem przypuścić, że *alôpex* tekstu Łukasowego jest także tłumaczeniem hebrajskiego *szu'al* — i że Herod Antypas został przez Chrystusa Pana przezwany nie „litem“, lecz „szakalem“. Choć szakalowi przypisuje się podobnie jak lisowi przebiegłość i sztukę podstępnych forteli — to szakal w przeciwieństwie do lisa, lubi dobierać się do trupów, wygrzebuje je z ziemi i pożera je. Szakal jest tchórzliwy. Szakalami nazywamy ludzi, którzy nie uznają żadnej świętości, żadnej moralności a nawet zwykłej przyzwoitości, gdy chodzi o zdobycie jakiegoś zysku; po żer idą nawet na trupy.

Herod — sądząc z tekstu i kontekstu Łukasowego — nie okazał w swym nieczym planie zamordowania Chrystusa Pana jakiejś szczególnej przebiegłości ani nie posługuje się podstępem lub wymyślną rachubą — co uzasadniłoby przewisko lisa. Chce brutalnie mordować, i nawet nie kępuje się z tym. Niedawno stał się mordercą Jana Chrzciciela, tego największego z pomiędzy ludzi, wedle świadectwa Pana Jezusa. Pochodząc z rodziny, w której mord i zabójstwo należały do codziennych i przyjętych praktyk, nie stronił od niego, byle by mu korzyść przyniosło. A teraz zagraża życiu Zbawiciela.

Ponieważ, jak już zaznaczaliśmy, wyłączyć należy jako motyw do zabójstwa jakieś osobiste porachunki Heroda ze Zbawicielem, nasuwa się przypuszczenie, że chodzić tu może o powody publicznej natury, o politykę. A ponieważ w sprawę całą zamieszani są faryzeusze, więc nie popełnimy błędu przypuszczając, że faryzeusze już teraz, także wobec Heroda posługują się tymi insynuacjami i okarzeniami, którymi operować będą później podczas procesu Pana Jezusa: że podburza lud, że mianuje się królem, że lada chwila podniesie bunt i wpląta kraj w wojnę z potężnym Rzymem, co skończyć się musi katastrofą dla całego kraju. A na takie argumenty był Antypas bardzo czuły. Drżał przecież o swoją koronę i wiedział dobrze, jak niewiele trzeba, aby wzbudzić podejrzliwość i wyrok potępiający u groźnego samotnika na odludnym Capri, cesarza Tyberiusza i jego zausznika Sejana. To też

mogli faryzeusze takimi oszczerstwami łatwo nastraszyć tchórzliwego tetrarchę — i osiągnęli swój cel. Heród postanowił, bez długiego namysłu, zabić Chrystusa Pana, aby uwolnić się od ewentualnego buntu i powikłań politycznych z Rzymem.

Lecz dużo więcej, niż wydać Jezusa w ręce tyrana, pragnęli faryzeusze i starszyzna jerozolimska pochwycić znienawidzonego Nazarejczyka we własne ręce, aby zasądzić go przed własnym trybunałem na haniebną śmierć. Więc wysyłają, urobiwszy poprzednio skutecznie Heroda Antypę, poselstwo do Jezusa, które ma go ostrzec. A może postanowi ujść przed siepaczami Heroda? Wtedy nie ma innego wyboru, jak przejść przez Jordan i udać się do Judei. A wówczas wpadnie w ich mściwe ręce.

Widzieliśmy już, jak Chrystus Pan odpowiedział faryzeuszom: odpowiedź to przejmująca swą szczerością i zaprawiana jakąś tragiczną ironią. Będą mieli swą ofiarę; tylko nie zaraz; lecz już w krótkim czasie. Herodowi Antypie zaś kazał odpowiedzieć, że na nic jego zamysły, bo inna jest wola Boża, przeciwko której nic nie znaczy herodowa potęga. A ponieważ Antypas znów zamierzał mordować, aby tchórzliwie bronić własnej skóry; ponieważ weszyl znów za trupem, byle by siebie osłonić — więc nazwał go Chrystus szakalem.

Lisami okazali się w tej sprawie raczej faryzeusze. Oni to chcieli chytrą zwyciężyć niewygodnego im proroka. Herod Antypas zaś zachowywał się jak szakal, żądny łupu, który zdobyć może tylko przez mord i zabójstwo.

Warszawa

KS. SEWERYN KOWALSKI

WAŻNIEJSZE ODKRYCIA BIBLIJNE NA PRZESTRZENI PÓŁ WIEKU

Jeżeli biblistyka ostatniej doby poszczycić się może znaczniejszymi osiągnięciami, zawdzięcza to w niemałej mierze licznym odkryciom archeologicznym, które mają doniosłe znaczenie dla studium ksiąg świętych zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, już to umożliwiając dokładniejsze poznanie historii ich tekstu, już też otwierając drogę do rozszerzenia znajomości tła historycznego wydarzeń biblijnych, już też wreszcie ułatwiając zrozumienie właściwości literackich poszczególnych ksiąg. W artykule niniejszym ograniczamy się do omówienia

ważniejszych tylko materiałów, mających bezpośredni lub bliższy związek z tekstem biblijnym, a więc przede wszystkim znalezionych rękopisów, nie poruszając wcale innych znalezisk i wykopalisk będących przedmiotem archeologii, asyriologii czy egiptologii, których nie sposób by nawet było tu wyliczyć, a które przecież, aczkolwiek w dalszym tylko stoją związku z naukami biblijnymi, mają jednak niemniej wielkie dla nich znaczenie.

Na wstępie wymieniłem wypada odkryte jeszcze w ostatnich latach ubiegłego stulecia manuskrypty, ważne dla studium tekstu biblijnego.

W r. 1892 dokonały panie Lewis i Gibson w klasztorze św. Katarzyny na Synaju zdjęcia fotograficznego palimpsestu, którego naukowe opracowanie doprowadziło do nieoczekiwanego wniosku, że chodzi tu o starosyryjski rękopis Ewangelii. Tekst tego kodeksu, który niestety nie jest wolny od znacznych luk, wykazuje wielkie podobieństwo do znanego dotychczas pod nazwą Codex Syrus Curetonianus starosyryjskiego tekstu Ewangelii, jest jednak od niego niezależny i jako taki stanowi ważne świadectwo rozwoju Ewangelii syryjskiej. Od powstałej w II wieku harmonii ewangelicznej w języku syryjskim, t. zw. Diatessaron Tacjana, doprowadziły różne etapy tego rozwoju wreszcie do rewizji tekstu dokonanej z początkiem V w. przez biskupa Edessy Rabbulę, której rezultatem jest znany nam dzisiaj tekst, od dawna już określony jako „Peszitta“.

Niemniej ciekawym było odkrycie, jakiego w dwa lata później dokonał w Bibliotece Ambrojańskiej w Mediolanie jej bibliotekarz Mercati. Stwierdził on mianowicie, że w kodeksie Ambros. o. 39, zawierającym dzieło św. Jana Damasceńskiego, znajdują się pod tekstem, pochodzącym z XIII, lub XIV w., resztki jakiegoś starszego pisma, którego piękne minuskuły wskazują na wiek X. Dawniejszy tekst tego palimpsestu ucierpiał nie mało przez to, że kodeks, którego pierwotne rozmiary były większe, pocięto na mniejsze części. Z 110 kart tego manuskryptu zdołano jednak zestawzić 27 kart tekstu pierwotnego, stanowiących, jak się okazało, część wspaniale wykonanego kodeksu, który zawierał poszczególne teksty psalterza, jakie Orygenes zestawiał w swej Heksapli w kolumnach obok siebie, a więc grecką transkrypcję tekstu hebrajskiego, przekłady Akwili i Symmacha, oraz teksty Septuaginty i Teodocjona. Brakuje jedynie tekstu hebrajskiego. Nie trudno zrozumieć, jak wielką wartość przedstawiają te fragmenty Heksapli. Zyskuje przez nie nie tylko znajomość samych tekstów zestawionych przez Orygenesesa, która opiera się przecież na materiale bardzo

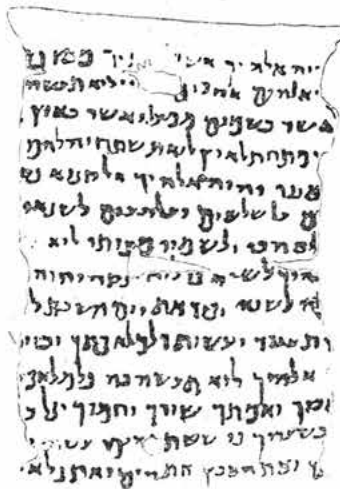
szczętkowym, ale, dzięki zachowaniu się także transkrypcji greckiej, przede wszystkim również zagadnienie, jak dalece rozpowszechnione były tego rodzaju transkrypcje i w jakim stopniu używano ich — zamiast tekstu pisanego literami hebrajskimi — jako podkładów do różnych tłumaczeń. Również dla gramatyki historycznej języka hebrajskiego ma ta transkrypcja swoje znaczenie, ze względu na to, że zaznajamia nas z wymową hebrajską w czasie wyprzedzającym o całe wieki działalność masoretów, którzy zwłaszcza przez wokalizację tekstu nadali mu dopiero ową stałą formę, w jakiej nam dziś jest znany.

Najcenniejszy jednak rezultat poszukiwań tego okresu przyniósł r. 1896. Nabyta przez panie Lewis i Gibson kartka z hebrajskim tekstem księgi Jezusa Syracha (Ekklezjastyka) naprowadziła na ślady zachowania się dalszych jeszcze części tekstu oryginalnego, który jeszcze w X w. znał Rabbi Saadia Gaon a który uważano za bezpowrotnie zaginiony. Dzięki dalszym poszukiwaniom szeregu badaczy (Sayce, Schlechter, Margoliouth, Adler, Lévi) zdołano istotnie odnaleźć w synagodze w Kairze w latach 1896—1900 w całości 30 kart z hebrajskim tekstem księgi Syracha, stanowiących fragmenty czterech różnych rękopisów z XI i XII w., które po części te same zawierają ustępy. Zestawiono z nich mniej więcej trzy piąte tekstu oryginalnego tej księgi. Wysunięto wprawdzie zrazu szereg wątpliwości co do jego pochodzenia, spowodowane jednak przez to dyskusje i rozprawy doprowadziły do tym pewniejszego wniosku, że nie chodzi tu, jak sądzono, o tłumaczenie z tekstu syryjskiego czy perskiego, ale o oryginalny tekst hebrajski.

Wspomnieć tu wreszcie jeszcze trzeba o tekście arabskim Dziejów Apostolskich i siedmiu listach katolickich, wydanym w r. 1899 przez panią Gibson na podstawie zdjęć fotograficznych rękopisu z VIII czy IX w., znajdującego się w posiadaniu klasztoru św. Katarzyny na Synaju. Przekład ten rzuca pewne nowe światło na historię tekstu N. Testamentu.

Liczniesze jednak i cenniejsze jeszcze odkrycia przyniósł wiek XX. Już w r. 1903 ogłoszono tekst t. zw. papiirusu N a s h'a, nabytego krótko przedtem w Egipcie, a pochodzącego najpóźniej z II w. po Chr., może już nawet z II w. przed Chr. Jest to mały fragment, zawierający dekalog, częściowo według Ex. 20, 2 nn, a częściowo według Deut. 5, 6 nn, oraz następujące po nim *šema'*, jak je znamy z Deut. 6, 4 nn. Znamiennym jest, że *šema'* poprzedzone jest formułą wstępną, której nie ma w tekście masoreckim, którą jednak spotykamy w greckim

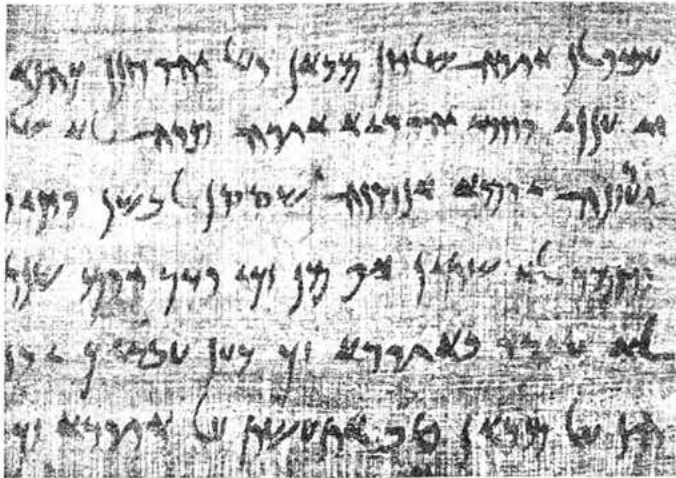
tłumaczeniu Septuaginty. Świadczyłyby to o tym, że fragment ten, stanowiący prawdopodobnie część jakiejś księgi liturgicznej, jest pozostałością tekstu, który znacznie jeszcze różnił się od tej jego formy, jaką przekazali nam masoreci. Potwierdza to również szereg innych wariantów — po części zgodnych z tekstem Septuaginty — zawartych w tym krótkim, bo zaledwie 24 wiersze liczącym tekście, pozbawionym wszelkich akcentów i znaków diakrytycznych. Jakkolwiek więc materiał porównawczy jest bardzo szczupły, to jednak jako najstarszy do niedawna (do r. 1947) i jedyny przed opracowaniem masoreckim świadek tekstu biblijnego ma papirus Nash'a ogromne znaczenie dla historii tekstu.



Papirus Nash

Zdarzeniem o niezwykle znaczeniu było znalezienie w pobliżu miejscowości Assuan w południowym Egipcie, przy pierwszej katarakcie Nilu, wzgl. na położonej na przeciw wyspie Elefantynie, większej ilości starych tekstów aramejskich, pisanych przeważnie na papirusach. Na uwagę zasługuje wśród nich przede wszystkim dziesięć dokumentów z lat 471—411 przed Chr., które wchodziły prawdopodobnie w skład jakiegoś archiwum rodzinnego a dotyczą kontraktów małżeńskich wzgl. prawa własności w jakiejś rodzinie żydowskiej osiadłej w tej miejscowości. Nabyto je w r. 1904 w Egipcie, a obecnie są częściowo w posiadaniu uniwersytetu Oksfordzkiego. Opublikowali je w r. 1906 Sayce i Cowley.

Niedługo potem, w latach 1906—1908, dokonano na tym samym miejscu ważniejszego jeszcze odkrycia. W trakcie poszukiwań prowadzonych z polecenia zarządu muzeów berlińskich znalazł Rubensohn szereg dalszych papyrusów aramejskich, które świadczą o istnieniu większej kolonii żydowskiej, prawdopodobnie wojskowej, na tych terenach. Przenoszą nas one w lata 494—407 przed Chr., tj. w czasy kiedy rozległym państwem perskim do którego wówczas należał i Egipt, rządzili kolejno Dariusz I, Kserkses, Artakserkses I i Dariusz II. Znaczenie tych dokumentów polega więc przede wszystkim



Pismo aramejskie z Elefantyny

na tym, że rzucają wiele światła na okryte dotychczas mrokiem najdawniejsze dzieje diaspory żydowskiej w Egipcie. Biorąc pod uwagę stosunkowo bliskie kontakty polityczne i religijne, jakie łączyły od dawna państwa Izraela i Judy z Egiptem, można przyjąć, że i wcześniej już emigrowali niektórzy mieszkańcy Palestyny do kraju faraonów. Zwłaszcza po upadku państwa północnego mogły się tu przenieść większe grupy pokonanego narodu. Z pewnością zaś skierowały tu tragiczne losy państwa południowego i Jerozolimy w r. 586 znaczną liczbę uchodźców żydowskich. O życiu jednak powstałej w ten sposób najpóźniej z początkiem VI stulecia kolonii żydowskiej w Egipcie, o panujących wśród emigrantów stosunkach religijnych i prawnych

w tym okresie, nie mieliśmy do czasu znalezienia tego materiału żadnych wiadomości. Papirusy zaś z Elefantyny pozwalają nam poznać nie tylko życie prywatne tamtejszych rodzin żydowskich, lecz również ich sytuację prawną i polityczną, oraz stosunki, jakie łączyły kolonistów z Jerozolimą, ich dążenia do przywrócenia kultu i ożywienia życia religijnego, jak również ich starania o odbudowę zburzonej świątyni. Potwierdzają one więc i uzupełniają nasze wiadomości odnoszące się do historii Izraela w VI i V w. przed Chr., oparte jedynie na stosunkowo skąpym materiale biblijnym. Traktujące zaś o odbudowie świątyni na Elefantynie rzucają znamienne światło na te części księgi Ezdrasza, które mówią o odbudowie świątyni jerozolimskiej a których autentyczność starali się niektórzy krytycy zakwestionować. Niemniejszą wreszcie wartość przedstawiają owe teksty jako świadectwo dawniejszego języka aramejskiego, znanego nam dotychczas tylko z aramejskich części St. Test. i z nielicznych napisów. Nie spotykamy się w nich z językiem literackim, ale z używanym w życiu codziennym dialektem. Są one również ciekawe pod względem paleograficznym, gdyż znać w nich rękę różnych pisarzy i jako takie dostarczają one obfitego materiału porównawczego dla badań nad formą pisma używanego w V stuleciu i mogą przyczynić się do rozwiązania niejednej trudności związanej z tekstem St. Testamentu.

Znajomość języka staroaramejskiego wzbogacona została jeszcze dzięki dalszym odkryciom całego szeregu napisów aramejskich, z których dwa najważniejsze mają nadto niemałe znaczenie dla poznania dziejów politycznych Syrii i Palestyny.

W r. 1908 opublikował Pognon między innymi tekstami w języku asyryjskim, perskim, hebrajskim, a przede wszystkim syryjskim, również tekst staroaramejski, który znalazł na czterech częściach stanowiących podstawę jakiejś steli. W napisie tym, który niestety wykazuje poważne luki, wspomina Zakar, król państwa Hamat, o koalicji książąt północno-syryjskich, którzy pod wodzą Bar-Hadada, króla Damaszku, obleżyli należące do jego królestwa miasto Chazrik, ale dzięki pomocy boga Ba' alšamain zostali pokonani. Wzmianka o królu Bar-Hadadzie, znanym nam z II Król. 13 pod nazwą hebrajską Ben-Hadad jako współczesnym królom izraelskim Joachazowi i Joasowi, przenosi nas do pierwszej połowy VIII w. przed Chr. Tak więc napis ten, którego język aramejski wykazuje jeszcze ślady wpływów kanaanejskich, stanowi cenny dokument historyczny z czasów, odpowiadających mniej więcej panowaniu króla asyryjskiego Salmanasara III.

Drugi z tych dokumentów, przewyższający co do objętości wszystkie inne znalezione dotychczas napisy aramejskie, opublikowany został w r. 1930. Jest to tekst pisany na steli, którą między licznymi innymi znaleziono w miejscowości Sudżin w pobliżu miasta Aleppo. Treść jego stanowi układ państwowy, jaki zawarli między sobą w VIII w. przed Chr. nieznanym nam skądinąd król miasta Ktk (?) Bar-Ga'ja i Matie'el, król Arpadu, którego znamy również z innego układu, jaki z nim zawarł król Aššurnirari VI (753—746). Znaczenie tego dokumentu, który jest jednym z nielicznych tego rodzaju, polega więc w pierwszym rzędzie na tym, że zapoznaje nas bliżej ze stosunkami politycznymi panującymi w VIII w. w państwach sąsiadujących z państwem judzkim i izraelskim, tj. w czasie poprzedzającym upadek państwa izraelskiego. Prócz tego ma on również znaczenie dla historii religii. Spotykamy w nim bowiem szereg imion teoforycznych i całą listę bogów, których obaj panujący przywołują na świadków swego układu. Są to przeważnie bóstwa pochodzenia akkadyjskiego. Między nimi wymieniony jest bóg 'El i znany nam z Gen. 14 'Elion, który zachodzi także jako bóstwo fenickie w historii fenickiej Herenniosa Filona z Byblos.

Do najważniejszych odkryć ostatnich czasów należą wykopaliska wydobyte na światło dzienne jako rezultat prac poszukiwawczych, prowadzonych od r. 1929 przez francuską ekspedycję naukową w Minet-el-Beida i w *Ras Szamra*, w pobliżu starożytnej Laodycei. Okazało się, że znaleziony materiał ma niezmiernie wielkie znaczenie dla nauki, większe nawet, niż odkryte w r. 1877 w Tell-el-Amarna w Egipcie tabliczki z pismem klinowym, zawierające korespondencję książąt azjatyckich z faraonami Amenofisem III i IV i pozwalające nam poznać stosunki polityczne panujące w Egipcie i w Azji Przedniej, w latach 1450—1370. Wykopaliska z *Ras Szamra* bowiem dają nam stosunkowo dokładny obraz kultury kanaanejskiej okresu od XV do XIII stulecia, w której widoczne są wpływy różnych prądów kulturalnych idących od wschodu z ośrodków asyryjsko-babilońskich, od północy z sąsiedniego państwa Hettytów¹⁾ i z kraju Mitanni, od zachodu ze świata egejskiego, a od południa z krainy faraonów.

¹⁾ Kulturę Hettytów pozwalają nam bliżej poznać pochodzące z ich archiwum państwowego teksty klinowe, znalezione w r. 1906 przez H. Wincklera w miejscowości, noszącej dziś nazwę Bogazköi.

Wśród bogatego materiału archeologicznego znajdują się tu również teksty, pisane nieznanym dotychczas pismem klinowym, zawierające fragmenty bogatszej niewątpliwie literatury starożytnej. Odczytanie tego pisma nastęrczało początkowo nieprzezwyćżone, jak się zdawało, trudności, gdyż brak tu jakiegokolwiek tekstu porównawczego w jakimś innym, znanym języku. Wkrótce jednak stwierdzono, że pismo to zawiera tylko 30 różnych znaków klinowych, które nie przedstawiają ideogramów wzgl. sylab, jak w piśmie akkadyjskim, ale stanowią alfabet klinowy, poza tym nigdzie nie spotykany. Znak dzielący poszczególne wyrazy pozwolił poznać ich stosunkowo niewielką objętość, co doprowadziło do wniosku, że chodzi tu prawdopodobnie o pismo spółgłoskowe; miejsce znalezienia zaś tych tekstów kazało przypuszczać, że pisane one są w jakimś języku semickim, należącym może do grupy kanaanejskiej północno-zachodniej rodziny języków semickich. Żmudna praca szeregu uczonych (m. in. Virolleaud, Dhorme, Bauer, Albright, Barton, Montgomery) potwierdziła te przypuszczenia i doprowadziła do odczytania szeregu tekstów. Ponieważ jednak w wielu miejscach są one bardzo uszkodzone, a nadto język ich — zwany ugaryckim, od miejsca wykopalisk, noszącego w samych tekstach nazwę Ugarit — nastęrcza jeszcze zbyt wiele trudności, nie można jeszcze dzisiaj mówić o definitywnych rezultatach tej pracy. Zdołano wszakże wniknąć w ogólną treść i stwierdzić, że obok krótszych tekstów — jak listy, spisy, imion własnych, urywki o charakterze liturgicznym — znajdują się między nimi i dłuższe utwory epiczne o treści mitologicznej, mające wielkie znaczenie dla historii religii. Należą do nich: opowiadanie noszące tytuł: „Narodziny miłych i pięknych bogów”; dłuższe epos o Alein-Baalu; legenda o Danelu; legenda o królu Keret; hymn do bogini Nikal.

Ze tabliczki klinowe z Ugarit przedstawiają ogromną wartość również dla nauk biblijnych St. Testamentu, jest rzeczą oczywistą²⁾. Rzucają bowiem jasne światło na panujące w Kanaanie stosunki kulturalne i religijne przed wejściem Izraelitów. Niektóre praktyki ofiarne i odnośna terminologia St. Test. mają swoje odpowiedniki w tekstach ugaryckich. Różne przepisy rytualne St. Test., dotychczas zagadkowe — jak np. zakaz gotowania koźlęcia w mleku jego matki — stają się zrozumiałe jako świadome przeciwstawienie do panujących zwyczajów ka-

²⁾ Por. Ks. J. Jelito, Znaczenie wykopalisk w Ras Szamra dla Pisma św. St. Testamentu, *Collect. Theol.* 16, 1955, str. 245—257.

naanejskich. Również z właściwą St. Testamentowi symboliką liczb, w której liczby 7 i 70 odgrywają dominującą rolę, spotykamy się w tekstach z Ras Szamra. Rytmika poezji hebrajskiej i charakterystyczny dla niej paralelizm członków zachodzą także w hymnach i mitach ugaryckich. Występujące w tych tekstach imiona bóstw, wśród których zachodzą również 'El i Ba'al, jak również role, w jakich są przedstawione, pozwalają nam lepiej poznać znany nam ze St. Testamentu świat bóstw kanaanejskich. Imiona zaś różnych bóstw nieznanych tłumaczą nam zachodzące w St. Test. liczne imiona własne i ich charakter teoforyczny.

Napis króla Abibaala

Przede wszystkim zaś podkreślić należy znaczenie historyczno-literackie tekstów z Ras Szamra, gdyż obalily one panujące w dobie panbabilonizmu przekonanie, jakoby bezpośrednia zależność Izraela od babilońskiego wschodu — pod względem zarówno religijnym jak i literac-

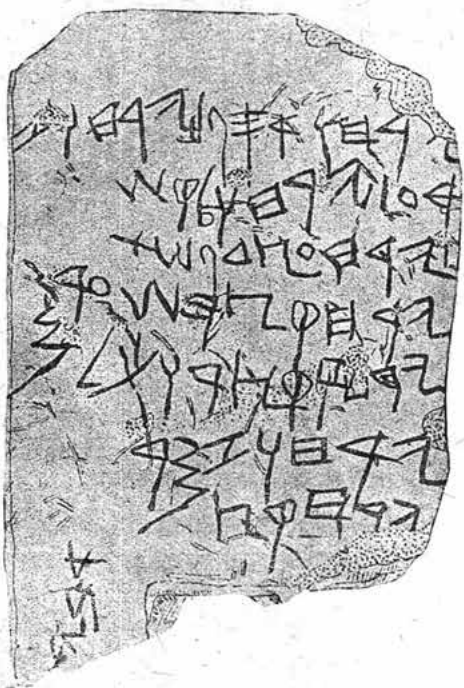
Napis na grobowcu króla Achirama

kim — była jedynym tłumaczeniem dla zrozumienia St. Testamentu. Teksty te bowiem odsłaniają nam nowy świat, z którym naród izraelski musiał się z konieczności zetknąć i który znalazł swoje odbicie w jego literaturze, jak również i w niektórych jego urządzeniach religijnych. Nie jest atoli rzeczą wykluczoną, owszem bardzo prawdopodobną, że kultura ugarycka ze swej strony pod niejednym względem pozostawała pod wpływem babilońskim. Cały szereg ksiąg św. St. Test. znajduje nowe wyjaśnienie w zestawieniu z tekstami ugaryckimi, jak na to wskazują liczne już prace z tego zakresu.

Kwestia powstania alfabetu klinowego nie jest jeszcze dostatecznie wyjaśniona. Interesującym jest zwłaszcza pytanie, jaki jest jego stosunek do alfabetu starych Fenicjan, spokrewnionego z pismem staro-

hebrajskim, gdyż stwierdzenie ewentualnej zależności rzuciłoby wiele światła na historię tekstu najstarszych ksiąg St. Testamentu.

Znajomość historii pisma starofenickiego wzbogacona została przez znalezienie szeregu napisów, z których najważniejsze są: pochodzące z X w. napisy królów Abiba'ala i Eliba'ala z Byblos, napis Jechimilka z XII w. i napis na sarkofagu króla Achirama z By-



Kalendarz rolniczy z Gezer

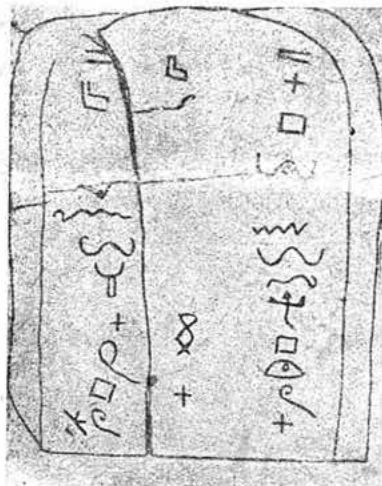
blos, pochodzący prawdopodobnie z w. XIII. Dłuższy napis fenicki z drugiej połowy IX w., wspominający króla Kilamu z Sam'al, znaleziono w r. 1902 wśród wykopalisk w miejscowości Zendzirli, na półn. zachód od Aleppo.

Prócz znanego dotychczas najstarszego napisu w języku hebrajskim, pochodzącego przypuszczalnie z czasów króla Ezechiasza a odnoszącego się do budowy kanału Siloe, znaleziono w r. 1908 w czasie prac poszukiwawczych w Gezer inny jeszcze tekst starohebrajski, pi-

³⁾ Por. H. Buchman, Powstanie form alfabetu klinowego z Ras Szamra, Przegl. Hist., 1934, str. 215—254.

sany na małej tabliczce kamiennej. Stanowi on część jakiegoś staropalestyńskiego kalendarza gospodarczego, a pochodzi prawdopodobnie z w. VI przed Chr.

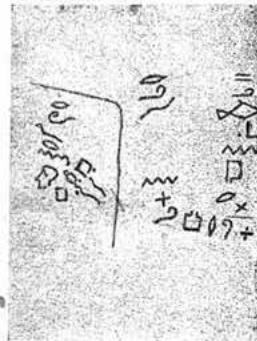
Daleko donioślejsze znaczenie mają znalezione na początku naszego stulecia „napisy starsynajskie“, które tłumaczą nam powstanie i rozwój północno i południowo-semickich systemów pisma alfabetycznego oraz zależność ich, a w szczególności alfabetu fenickiego, od pisma starożytnych Egipcjan. Ze względu zaś na fakt przejścia pisma fenickiego przez Greków, wskazują również na ostateczne źród-



Pismo starsynajskie

ło alfabetów europejskich. Odkrył je w r. 1904 w okolicy Synaju Flinders Petrie, a opublikowane zostały po raz pierwszy przez Gardinera i Peeta w r. 1917 na podstawie odbitek fotograficznych i odcisków. Pozostawione na miejscu znalezienia oryginały przeniesiono dopiero w r. 1927 do muzeum w Kairze. W r. 1930 odkryła ekspedycja uniwersytetów Harvarda i Waszyngtońskiego na tym samym miejscu jeszcze 18 napisów, a 4 dalsze znaleziono w r. 1935. Największą zasługą przy odczytaniu tych napisów ma orientalista niemiecki H. Grimme, jakkolwiek nie wszystkie jeszcze szczegóły zostały dotychczas dostatecznie wyjaśnione. Osiągnięte wyniki wskazują, że pismo to przedstawia najstarszy alfabet semicki, powstały w oparciu o wzory egipskie. Przechodził on później różne formy rozwoju w krajach południowo i północno-

semickich. Na podstawie 5 mniejszych tekstów, pochodzących z południowej Palestyny i z miasta Byblos, a należących do okresu między XVI a XIII w., stwierdził Grimme, że i najstarszy alfabet północno-semicki, tj. fenicki, nie powstał jak dotychczas przypuszczano, przez dowolne dobieranie różnych znaków, ale wskazuje, przynajmniej częściowo, pewien związek z pismem synajskim. Język tych napisów pokrywa się zarówno pod względem słownictwa jak i co do składni zasadniczo z najstarszym językiem hebrajskim. Wielkie znaczenie napisów starsynajskich leży nie tylko w tym, że pouczają nas o historii pisma i rozwoju języka hebrajskiego, ale i w tym, że dostarczają nam



Pismo starsynajskie

historycznego tła opowiadań biblijnych o życiu Izraelitów przed wyjściem z Egiptu, dowodząc tym samym wiarygodności tych opowiadań, uważanych dotąd często za legendarne.

Zrozumiałe zainteresowanie wywołały odkrycia dokonane w r. 1935 przez „Wellcome Archaeological Research Expedition to the Near East“ w Tell-el-Duweir, na miejscu starożytnego miasta L a k i s z ⁴⁾. Znalezione tu większą ilość skorupki glinianej z tekstami stanowiącymi ważne źródło do historii chylącego się ku upadkowi państwa Judyjskiego. Przenoszą nas one w ostatnią fazę walki państwa południowego z najeźdźcą babilońskim, w okres najżywszej działalności politycznej proroka Jeremiasza. Wielka część tych skorupki jest tak uszkodzona, że odczytanie tekstu jest wręcz niemożliwe; część jednak zachowała

⁴⁾ Por. „Ruch Bibl. i Liturg.“ II, 6, str. 409.

się w tak dobrym stanie, że przy drobnych tylko uzupełnieniach łatwo odczytać ich treść, którą stanowi korespondencja między komendantem twierdzy Lakisz, noszącym imię Jaosz, a jego poddanyimi, stojącymi na innych odpowiedzialnych placówkach wojskowych. Nie ryte, ale pisane atramentem na glinianych skorupach teksty przedstawiają ciekawy dokument paleograficzny. Przede wszystkim jednak ważne one są pod względem językowym, gdyż stanowią świadectwo języka hebrajskiego używanego w VI w. przed Chr., a więc w czasie, kiedy literatura hebrajska przeżywała swój złoty wiek. Dowodzą one tedy autentyczności tych ksiąg okresu klasycznego piśmiennictwa hebrajskiego, które krytyka liberalna chętnie przenosiła w czasy po niewoli babilońskiej. Z punktu widzenia historii religii ciekawy jest fakt, że w tekstach tych, podobnie jak w księdze Jeremiasza i w częściach ksiąg historycznych odnoszących się do tego okresu, często spotykane są imiona, których część składową stanowi imię Boże Jahu, co prawdopodobnie ma swoje źródło w reformie Jozjasza.

Ze literatura hebrajska przekazana nam w księgach St. Test. nie rozwijała się w zupełnej izolacji od wpływów innych ośrodków kulturalnych, ale nosi na sobie wiele cech wspólnych z pomnikami kultury innych narodów starożytnych, jest rzeczą zrozumiałą. Tak np. literatura mądrościowa Izraela wykazuje wiele podobieństwa do egipskiej literatury mądrościowej, jak tego dowodzi księga mędrca egipskiego Amen-em-ope, którą W. Budge znalazł w r. 1923 między papirusami hieratycznymi w British Museum. Treść jej jest bardzo podobna do księgi Przysłów 22, 17—24, 22, co mogłoby nasuwać wniosek, że autor ks. Przysłów korzystał ze starszej księgi mędrca egipskiego. Wniosek jednak o bezpośredniej zależności byłby tu zbyt pochopny, bo zważyć należy, że przysłowia są w pewnej mierze wspólną własnością narodów w ogóle, a narodów starożytnego wschodu w szczególności⁵⁾. Nie jest jednak rzeczą wykluczoną, że obaj autorzy czerpali ze źródła wspólnego.

Sensacyjnego, a dla krytyki tekstu zarówno St. jak i N. Test. najważniejszego w tym okresie odkrycia dokonał w r. 1930 Chester Beatty, który nabył w Egipcie 12 różnych kodeksów papirusowych, zawierających grecki tekst Pisma św., a pochodzący przeważnie z III

⁵⁾ Por. „Ruch Bibl. i Lit.” II, 4, str. 240.

w. po Chr. Kilka papirusów należących do tych kodeksów nabył uniwersytet Michigański, a jeden uniwersytet Wiedeński. Miejszem ich znalezienia jest prawdopodobnie 'Alâme, miejscowość położona po prawej stronie Nilu. Papirusy te, które stanowiły zbitą masę i były bardzo uszkodzone, oddano zrazu Dr Ibscherowi z Berlina, który jako najwybitniejszy specjalista w tej dziedzinie starannie je pooddziałał i posegregował, a ich odczytaniem i ustaleniem czasu powstania zajął się następnie papirolog angielski Kenyon. Już w r. 1933 ogłosił Kenyon pierwsze rezultaty swych studiów odnoszące się do ksiąg N. Testamentu.

Z 12 kodeksów ani jeden niestety nie zachował się w całości, a pozostały z nich tylko następujące fragmenty:

1. 44 kart zawierających części ks. Genesis, pochodzących z 4 w.;
2. 22 karty innego rękopisu, zawierającego również część ks. Gen.; pochodzący z końca 3. w.;
3. 55 kart z ks. Num. i Deut., o pięknym charakterze pisma, z 2 w., prawdopodobnie nawet z jego pierwszej połowy;
4. 27 źle zachowanych kart z fragmentami ks. Izajasza, z pierwszej połowy 3. w.;
5. krótki fragment z ks. Jeremiasza, pochodzący z końca 2. lub początku 3. w.;
6. 16 kart z częścią tekstu ks. Ezechiela i ks. Estery, z końca 3. w.;
7. 13 mocno uszkodzonych kart manuskryptu ks. Daniela, z pierwszej połowy III w.;
8. półtora kartki z tekstem J. Syracha, prawdopodobnie z 4 w.;
9. 30 kart zawierających fragmenty Ewangelii i Dziejów Apost.; z pierwszej połowy 3. w.; po 2 karty przypadają na Ew. św. Mateusza i św. Jana, 6 na Ew. św. Marka, a 7 na Ew. św. Łukasza;
10. 10 kartek z listów św. Pawła, z pierwszej połowy 3. w.;
11. 10 kart zawierających kilka rozdziałów Apokalipsy, z końca 3. w.;

12. fragmenty apokryficznej księgi Henocha i części jakiejś nieokreślonej bliżej homilii chrześcijańskiej, z 4., a może nawet 5. w.

Zasadnicze znaczenie tych papirusów polega na tym, że tekst ich jest o całe 100 lat starszy od dotychczas znanych tekstów kodeksów pergaminowych, pochodzących z IV w., tj. watykańskiego i synajskiego. Są one nowym świadectwem integralności przekazanego nam tekstu Pisma św., gdyż nie znaleziono w nich żadnych istotnych różnic w stosunku do znanych nam dotychczas kodeksów. Ważne one są zwłaszcza w odniesieniu do ksiąg N. Testamentu, gdyż zbliżają nas znacznie do samego czasu ich powstania.

Z punktu widzenia krytyki tekstu ważnym jest fakt, że papirusy Chester Beatty'ego podważyły przekonanie, jakoby najlepszym tekstem greckim N. Test. był t. zw. „tekst neutralny“, oparty na kodeksie watykańskim i synajskim, w odróżnieniu od tekstu bizantyńskiego, zwanego „textus receptus“, a uważanego dawniej za najwierniejszy, oraz do tekstu zachodniego, którego głównym przedstawicielem jest t. zw. kodeks Bezy. Skierowały one uwagę krytyków raczej na inną grupę tekstów, do której należą także znalezione w latach 1912 i 1913 kodeksy Freera z Egiptu, pochodzący z V w. i Koridethi z gruzińskiego klasztoru na Kaukazie, pochodzący z VII w. Grupa ta ma swoje korzenie prawdopodobnie w Egipcie. Tekst ten nie przeszedł jeszcze recenzji Hezychiusza, Lucjana czy Orygenesusa. Używał go jednak Orygenes w czasie pobytu swego w Cezarei, jak to wykazał Streeter, i dlatego nazwano go cezarejskim. Ponieważ Orygenes używał go jednak również już w Aleksandrii, nazwać by go raczej trzeba precezaryjskim wzgl. egipskim, bo do Egiptu prowadzą jego ślady. Potwierdzają to właśnie znalezione w Egipcie papirusy, których tekst przedstawia w przeważnej części typ cezaryjski.

Ciekawe są wreszcie omawiane papirusy i z tego względu, że pozwalają nam poznać dokładniej stronę techniczną powstawania ksiąg św. w pierwszych wiekach chrześcijańskich. Nie przedstawiają one bowiem formy zwojów, ale kodeksów, tworząc w ten sposób etap przejściowy między zwojem papirusowym a kodeksem pergaminowym. Prawdopodobnie ubóstwo chrześcijan egipskich było powodem, że pragnąc lepiej wykorzystać drogi bądź co bądź materiał do pisania, jakim

był papirus, zapisywali go po obu stronach i, nie mogąc mu wskutek tego nadać formy zwoju, gdyż odwrotna strona pisma byłaby w takim razie narażona na rychle zatarcie liter, układali poszczególne karty po zgięciu ich w środku w formę zeszytu, przy czym sposób łączenia poszczególnych arkuszy bywał różny, jak to widać w znalezionych kodeksach. Kodeks taki miał i tę zaletę, że można było w nim umieścić wszystkie cztery Ewangelie — a o nie przecież głównie chrześcijanom chodziło — podczas gdy forma zwoju na to nie pozwalała, gdyż zwoj taki musiałby mieć długość ok. 70 m. Tak więc już w II w. — bo z tego czasu pochodzą papirusy z fragmentami ks. Num. i Deut. — znany był kodeks papirusowy, gdy tymczasem najstarszy dotychczas znany kodeks pergaminowy pochodzi z w. V^o).

Starszymi jeszcze od papirusów Chester Beatty'ego świadkami tekstu greckiego St. Test. są fragmenty zwoju papirusowego, odkryte w r. 1936 przez profesora uniwersytetu Oksfordzkiego Roberta w Bibliotece Rylanda w Manchester, a zawierające r. 23—28 ks. Deut. Na podstawie kryteriów paleograficznych stwierdzono z całą pewnością, że pochodzą one z połowy II w. przed Chr., co potwierdza ponadto notatka handlowa umieszczona później na stronie odwrotnej jednego z tych fragmentów, odnosząca się do końca II w. przed Chr. Tekst tego zwoju spisany więc został w czasie o jeden zaledwie wiek późniejszym od chwili, kiedy w Egipcie dokonano przekładu ksiąg św. St. Test. na język grecki. Jeżeli już tekst znalezionych przez Chester Beatty'ego rękopisów uważać musimy za nieskażony jeszcze przez późniejsze recenzje, to w odniesieniu do tekstu tych fragmentów, pochodzących z ery przedchrześcijańskiej, nie można żywić nawet podejrzeń o jakiegokolwiek poprawki, podyktowane przez doktrynę chrześcijańską. A przecież i w nim nie znaleziono żadnych różnic w stosunku do przekazywanego nam przez wieki tekstu, tak że i on również stanowi ważne świadectwo jego integralności.

Tenże prof. Roberts znalazł w r. 1935 w tej samej bibliotece wśród nabytych już w r. 1920 papirusów, pochodzących z Egiptu, mały fragment, mający ogromne znaczenie dla tekstu N. Testamentu. Zawiera on bowiem kilka wierszy z Ewangelii św. Jana (18, 31—33. 37. 38),

^o) Szerzej traktuje o tym ks. Dr Mazerski w artykule: „Papirusy Chester Beatty'ego i ich znaczenie dla bibliistyki“, *Pnzegl. Bibl.* 1937, str. 33 nn.

a pochodzi z pierwszej połowy II w., dokładniej może z czasu między r. 125 a 130 po Chr. Jest to więc najstarszy znany nam tekst N. Testamentu. Jakkolwiek objętość jego jest bardzo mała, to przecież ważność jego dlatego jest taka wielka, że obala on długo brzoną przez niektórych krytyków liberalnych teorię, według której Ewangelia św. Jana miała powstać dopiero pod koniec II w. Poza tym, spisany zaledwie kilkadziesiąt lat po powstaniu tej Ewangelii, a nie zawierając żadnego istotnego odchylenia od używanego dziś tekstu, stanowi on wymowne świadectwo, z jaką wiernością przepisywano tekst święty już w czasach najdawniejszych. Znamiennym również jest fakt, że już w r. 125 znalazł się w Egipcie odpis Ewangelii, którą św. Jan napisał ok. r. 100 w Azji Mniejszej^{?)}.

Pewne świadectwo co do czasu powstania Ewangelii św. Jana przyniosły również urywki jakiejś nieznanej Ewangelii, znalezione wśród papirusów nabytych w r. 1934 przez Muzeum Brytyjskie. Zdaniem bowiem papirologów pochodzą one najpóźniej z r. 150 po Chr., a z pięciu zawartych w nich perykop dwie wykazują wielkie podobieństwo do Ewangelii św. Jana. Dwie dalsze noszą cechy Ewangelii synoptycznych, a jedna stanowi część jakiejś odmiennej od opowiadań ewangelicznych historii życia Chrystusa. Chodzi tu więc widocznie o jedną z ewangelii apokryficznych, jakie powstały w II w. pod wpływem gnostycyzmu.

Wspomnieć przynajmniej wypada również o znalezionej w r. 1933 w miejscowości Dura-Europos nad Eufratem resztkie zwoju pergaminowego z krótkim tekstem harmonii ewangelicznej w języku greckim. Badania wykazały, że tekst ten, pochodzący z początku II w. po Chr., jest przekładem syryjskiej harmonii Tacjana znanej pod nazwą „Diatessaron“.

Do znanych dotąd dwóch rękopisów arabskiej wersji „Diatessaronu“, znajdujących się w Bibliotece Watykańskiej, doszedł w r. 1935 trzeci, znaleziony w bibliotece patriarchatu koptyjskiego w Kairze, a w r. 1939 nabył uniwersytet Bodlejański w Oksfordzie jeszcze czwarty.

Za największe jednak bezsprzecznie odkrycie naszego wieku uważać musimy znalezione w r. 1947 w grocie nad Morzem Martwym manuskrypty biblijne z II— III w. przed Chr., a nawet starsze, przyno-

^{?)} Por. Collect. Theol. 17 (1936), str. 536; Aten Kapł. 39 (1937), str. 98.

szące nam tekst hebrajski St. Test. o II co najmniej wieków starszy od masoreckiego⁸⁾. Całą ich wartość pokażą dopiero wyniki prowadzonych obecnie nad nimi badań.

Bielsko

KS. KONRAD MARKLOWSKI

IDEA ŻYCIA POZAGROBOWEGO W KSIĘDZE MĄDROŚCI

Księga Mądrości, będąca traktatem filozoficzno-religijnym, w szczególności sposób zajmuje się zagadnieniami eschatologicznymi. Sam bowiem problem mądrości został przedstawiony w tej księdze głównie, rzecz można, z punktu widzenia ostatecznych rzeczy człowieka. Ponieważ i w innych księgach Starego Testamentu znajdujemy liczne wypowiedzi, dotyczące zagadnień eschatologicznych, nasuwa się pytanie, w jakim stopniu księga Mądrości wzbogaca biblijną doktrynę eschatologiczną i co wnosi do ogólnej treści Objawienia, zawartego w Starym Testamencie.

Mówiąc o eschatologii w księdze Mądrości, uwzględnimy to, co w tej księdze jest może najbardziej charakterystyczne, a mianowicie istnienie i los człowieka po śmierci.

1.

Na wstępie należy słów kilka powiedzieć o samej księdze Mądrości. Księga ta, pomimo że w oryginalnym języku greckim nosi tytuł „Mądrość Salomona“, jest, jak wiadomo, najmłodszą bodaj z ksiąg Starego Testamentu. Powstała najprawdopodobniej w drugiej połowie II wieku, a może nawet w początkach I w. przed Chr.¹⁾, a więc wtedy, kiedy ostateczna redakcja ksiąg Starego Testamentu była już zakończona i gdy już nawet istniał grecki przekład Biblii hebrajskiej czyli t. zw. Septuaginta²⁾. Niezmiernie ważną, jeśli chodzi o zawartą w tej księdze doktrynę eschatologiczną, jest ta okoliczność, że autor księgi Mą-

⁸⁾ Obszerniej omówione w „Ruchu Bibl. i Lit.“ II, 6, str. 405 nn.

¹⁾ Por. A. Vaccari, *De libris Veteris Testamenti. De libris didacticis (Institutiones Biblicae)*, Roma² 1935, 91.

²⁾ Autor księgi Mądrości przytacza teksty z ksiąg St. Testamentu w brzmieniu Septuaginty; por. A. Vaccari, dz. cyt., 91.

drości żył w środowisku greckim w Egipcie (prawdopodobnie w Aleksandrii — jednym z ważniejszych ośrodków kultury hellenistycznej) i że pisał po grecku. Zarówno bowiem grecka myśl filozoficzna jak i filozoficzna terminologia grecka zdecydowanie przyczyniły się do swoistego ujęcia i wyrażenia idei eschatologicznych. To też słusznym jest zdanie M. J. Lagrange'a, że aczkolwiek trudno było by uważać księgę Mądrości za wykwit filozofii greckiej, to jednak bez rozwoju filozofii i myśli greckiej księga ta nie byłaby taką, jaką jest³⁾. Autor księgi Mądrości, Żyd z pochodzenia i znawca ksiąg Starego Testamentu, dzięki zetknięciu się z kulturą grecką na diasporze był więc w stanie w odmienny, niż dotąd sposób i za pomocą nowego języka wyrazić idee eschatologiczne⁴⁾.

Następną ważną okolicznością jest sam temat, poruszony w księdze Mądrości. Jak już wspomniano, zagadnienie mądrości zostało w omawianej księdze ujęte głównie w świetle ostatecznych rzeczy człowieka. Na takie ujęcie zagadnienia mądrości wpłynęły niewątpliwie okoliczności, w jakich księga Mądrości powstała. Z licznych stosunkowo aluzji, jakie występują w tej księdze, można wnioskować, iż autorowi w szczególny sposób chodziło o przedstawienie życia pozagrobowego, jako etapu istnienia człowieka, etapu, w którym na tle nagrody lub kary życiowa mądrość człowieka wystąpiłaby w całej swej wyrazistości. Ubocznie dodać należy, iż na fakt ten wpłynęły okoliczności historyczne, a mianowicie ciężka sytuacja diaspory żydowskiej w Egipcie za czasów panowania ostatnich Ptolemeuszów. Wtedy to, kiedy wielu Żydów poniosło śmierć męczeńską niezasłużenie, z całą siłą narzucało się pytanie, czy śmierć za ideały religijne pozostanie bez nagrody, czy prześladowcy będą wolni od odpowiedzialności za swe czyny, a przede wszystkim, po czyjej stronie jest słusność wobec triumfującego zła. Właśnie księga Mądrości miała dać odpowiedź na te pytania, miała być apologią monoteizmu wobec walczącego pogaństwa. Autor księgi Mądrości, określając prześladowców terminem „głupcy“ (*áfrones*), oraz podkreślając, iż „Lepszą jest mądrość, aniżeli siła i mąż

³⁾ Por. Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières, art. w Revue Biblique 1907, 87; 91.

⁴⁾ Jak wiadomo, natchnienie biblijne dzięki któremu powstała i księga Mądrości, polega, ogólnie mówiąc, na tym że Bóg posługuje się umysłowością człowieka (hagiografia), a więc jego zasobom wiedzy, pamięcią, sposobem myślenia i jego pojęciami dla bezbłędneho wyrażenia prawd religijnych w formie napisanej przez hagiografa księgi.

roztropny, anizeli mocny" (6, 1), prowadził całe zagadnienie nie tylko na płaszczyznę zagadnień moralnych, ale i na płaszczyznę rozważań filozoficznych. Przy czym nie ujął swej problematyki filozoficznej w sposób abstrakcyjny, lecz tak, jak autorowie innych ksiąg filozoficznych („mądrościowych”) Starego Testamentu, w sposób praktyczny, wychodząc z założenia, że mądrość prawdziwa przejawia się w postępowaniu człowieka, zgodnym z przykazaniami Bożymi. Sprawdzian zaś mądrości lub głupoty (w sensie moralnym) przeniósł do sfery życia przyszłego, a mianowicie pojął ten sprawdzian jako nagrodę lub karę po śmierci. Charakterystycznym więc dla treści całej tej księgi jest podział na sprawiedliwych i złych, czyli stosownie do terminologii ksiąg Starego Testamentu, na mądrych i na głupich.

2.

Samo pojęcie nagrody lub kary za czyny człowieka, i to zarówno jednostki jak i zbiorowości, nie było obce księgom Starego Testamentu. Wymiar jednakże kary dokonywać się miał i rzeczywiście dokonywał w sferze życia ziemskiego. Wprawdzie w księgach proroków Izraela jest często mowa o „dniu Jahwy“, o „dniu nawiedzenia“ (w sensie karaniam), jednakże aczkolwiek w opisach tego dnia sądu Bożego (bo tak należy rozumieć ów „dzień Jahwy“) znamiennym jest moment wyłącznie eschatologiczny, odpowiedzialność zaś jednostek za czyny popełnione w życiu względnie nagroda za życie bogobojne następowały w sferze życia ziemskiego.

Nie znaczy to bynajmniej, by księgi Starego Testamentu nie mówiły o nieśmiertelności, o życiu człowieka poza grobem. Jednakże pomimo wielu niewątpliwych wypowiedzi Starego Testamentu co do istnienia człowieka po śmierci, sposób, w jaki przedstawiano sobie tę nieśmiertelność nie był jasno i całkowicie określony⁵⁾. Wynikało to stąd, że Hebrajczycy nie mieli pojęcia duszy ludzkiej, jako substancji duchowej, istniejącej niezależnie od ciała. Wiedzieli wprawdzie, że człowiek składa się z elementu materialnego (*basár* — mniej więcej tyle, co „ciało“) i niematerialnego, „duchowego“. Brakowało im jednakże terminu dla wyrażenia tego ostatniego elementu względnie tej „duchowości“. To też to, co przeciwstawiali ciału, było raczej pierwiastkiem życiowym w człowieku i przejawiało się w procesie oddychania, jako

⁵⁾ Por. A. Vaccari, De immortalitate animae in Veteri Testamento, art. w *Verbum Domini*, 1921, 262 nn.

w przejawie życia. Wynika to z terminów, jakimi ten niematerialny element określano, a mianowicie: *ruach*, *nephez* i *neszema*, terminów, z którymi związane jest zasadnicze pojęcie: „wiewu, powiewu, dechu, oddechu“. Pomimo, że na przykład w języku łacińskim odpowiednikiem *rúah* jest wyraz „spiritus“, a odpowiednikiem *nephez* i *neszamá* — „anima“, należy pamiętać, iż tego rodzaju tłumaczenie wspomnianych terminów hebrajskich nie jest ściśle i nie oddaje istoty rzeczy. Żaden z nich bowiem nie oznacza tego, co my dzisiaj nazywamy „duszą“. *Rúah* — to właściwie „tchnienie, dech, oddech“ (znaczenie podstawowe: „wiatr“), warunkujące zarówno w człowieku jak i w zwierzęciu życie. Śmierć polegała na wyjściu tego *rúah* z ciała istoty żywej. A zatem może tu być mowa jedynie o pierwiastku życia.

Termin *néphesz*, oprócz znaczenia podstawowego ⁶⁾, oznacza głównie siłę życiową (zwłaszcza w człowieku, por. Gen. 33, 18), a następnie i „życie“ ⁷⁾. Co więcej, terminem tym określano istotę żywą (człowieka lub zwierzę), indywiduum ⁸⁾. Wreszcie *néphesz* zastępował zaimiek zwrotny (siebie, się), co wskazywałoby, że w ten sposób chciano wyrazić to, co jest najbardziej istotne w człowieku ⁹⁾. Termin *neszamá*, choć w zasadzie dotyczył tylko człowieka ¹⁰⁾, nie odbiegał znaczeniem swym od dwóch poprzednich terminów.

Wobec takiej terminologii jest rzeczą zrozumiałą, że i należyte określenie stanu człowieka po śmierci nie było łatwe. Zmarłych nigdy nie nazywano „duchy“ (*ruhót*) lub „dusze“ (*nephaszót*) ¹¹⁾, lecz określano ich ogólnie: „umarli“ (*métim*) ¹²⁾ lub częściej *repháim*, co oznaczało mieszkańców krainy podziemnej (*széol*), krainy zmarłych („cień“? por. łac. *manes*). Już te określenia wskazują, że Hebrajczycy, wie-

⁶⁾ Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et amaraicum Veteris Testamenti*, Roma 1942, 525.

⁷⁾ Por. takie zwroty, jak: „kłaść duszę (*nephez*) swą w ręce“ (1 Sam. 19, 5) — narażać się na utratę życia; „czynić coś *benephezót*“ (Nu 17, 3) — czynić coś z narażeniem życia.

⁸⁾ W odniesieniu do zwierząt: Gen. 2, 48.

⁹⁾ Przykład: „tragicie dusze wasze“ (Lev. 16, 29, 31) — tragicie się; podobny sposób mówienia spotykamy (jako semityzmy) i w Ewangeliach.

¹⁰⁾ Por. A. Bea, *De Pentateucho*, Roma² 1953, 149.

¹¹⁾ Odpowiednikiem tego, co dzisiaj nazywamy „duchami“ zmarłych, przychodzącymi na ziemię, był hebrajski termin *ob* (liczba mnoga: *obót*); takie *obót* wywoływali wróżbici i czarownicy.

¹²⁾ Charakterystyczne jest wyrażenie *nephez met* (dosł. „dusza martwa“) w znaczeniu „trup“ (por. Lev 21, 11).

rząc w istnienie człowieka po śmierci i wiedząc, że ciało zmarłego rozsypuje się w proch, nie potrafili sobie jednak wyobrazić, jak istnieje człowiek w szeolu. Z odnośnych tekstów ksiąg Starego Testamentu wynika, że przebywający w szeolu prowadzili życie, które było właściwie cieniem życia, nudne i beczynne: mieli zdolność uczuć i świadomość; prowadzili nawet rozmowy (Iz. 14 9 nn.).

Do szeolu szli wszyscy po śmierci: dobrzy i źli. Szeol nie był miejscem kary, a tym więcej — miejscem nagrody. Człowiek otrzymywał nagrodę lub karę na ziemi, w życiu doczesnym. Szczęście człowieka było pojmowane w sferze jego życia na ziemi i wyrażało się długim życiem, licznym potomstwem i majątnością. Była to nagroda za życie bogobojne. Podobnie i karę wymierzał Bóg człowiekowi w życiu doczesnym, zsyłając nań zasłużone nieszczęścia wszelkiego rodzaju. Nic więc dziwnego, że wobec takich pojęć co do życia człowieka po śmierci, nie umiano sobie wytłumaczyć cierpienia ludzi niewinnych. Dowodem tego może być powstała już w czasach po niewoli babilońskiej (przynajmniej co do swej ostatecznej redakcji) księga Job: ¹³⁾, która właśnie rozpatruje zagadnienie cierpienia niezasłużonego. Rzecz charakterystyczna, że w epilogu tej księgi główny bohater utworu (Job) po zesłanym nań przez Boga doświadczeniu (cierpieniu) odzyskuje nie tylko zdrowie, ale i liczniejsze jeszcze potomstwo oraz majątek, a ponadto Bóg obdarza go długim życiem. Takie rozwiązanie problemu cierpienia niezasłużonego jest bardzo znamienne dla epoki, w której idea nagrody w życiu przysłym nie była jeszcze dokładnie znana.

3.

Natomiast w księdze Mądrości zagadnienie życia człowieka po śmierci, a stąd i wymiaru sprawiedliwości zostało postawione na innej zgoła płaszczyźnie, przede wszystkim dzięki temu, że autor, piszący po grecku, wprowadził termin *psychê* — dusza. Grecy starożytni nie mieli jednolitego poglądu, czym właściwie było to *psychê*. U Homera *psychê* uchodzi z człowieka w chwili śmierci i idzie do hadesu, gdzie istnieje nadal, jako cień. Od Arystotelesa uważano *psychê* za formę substancjalną istot żywych i utrzymywano, iż ginie ona wtedy, gdy człowiek umiera; natomiast przypuszczano istnienie w człowieku *nûs*.

¹³⁾ Por. A. Vaccari, De libris Veteris Testamenti, dz. cyt., 72.

(myśl), czegoś, co było niezależne od ciała, a więc i istniejące po śmierci¹⁴).

Autor księgi Mądrości, zapożyczając termin *psychê* ze słownika filozofii greckiej, stanął niejako na pograniczu pomiędzy greckim a hebrajskim sposobem pojmowania tego terminu. W 9, 15 na podstawie paralelizmu, właściwego poezji hebrajskiej, wnioskować możemy, że *psychê* odpowiada wyrazowi *nûs*:

*bô ciało podległe zniszczeniu obciąża duszę,
a ziemskie mieszkanie przygniata umysł wiele myślący.*

Jednakże równocześnie można dostrzec, że oprócz wpływu filozoficznej myśli greckiej, autor tkwił także w pojęciach właściwych Hebrajczykom, jak to widać z następujących słów:

15, 11 *(człowiek zły) nie poznał Tego, który go ulepił,
i który weń tchnął duszę, która działa,
i tchnął weń ducha życia.*

16, 14 *Ale choć człowiek w złości zabije,
to jednak gdy wynijdzie duch, nie może go sprowadzić,
ani przywołać duszy, która jest przyjeta.*

Z uwagi na paralelizm stychów w przytoczonych wierszach, widzimy, że w tekście pierwszym „dusza“ (*psychê*), jako odpowiednik hebr. *nephesz* (pierwiastek życia i działania człowieka), jest synonimem (paralelizm synonimiczny) wyrazu *pneuma* — duch (hebr. *rúah* i to z określeniem: *rúah hajim* — „duch życia“; por. np. Gen 6, 17). Bliskoznaczność wyrazów *psychê* (*nephesz*) i *pneuma* (*rúah*) występuje jeszcze wyraźniej w następnym tekście.

Niezależnie od tych reminiscencji z ksiąg Starego Testamentu co do sposobu określania duszy ludzkiej, autor księgi Mądrości ma swój odrębny pogląd na duszę ludzką. Wprawdzie mówi on o uformowaniu człowieka co do ciała (7, 1) i o właniu w to ciało duszy (*psychê*), ale jakże odbiega on w tym względzie od przedstawionego na przykład w księdze Genesis (2, 7) tchnięcia *neszamá* (duszy) w nozdrza uformowanego z gliny człowieka:

8, 19 *Byłem dzieckiem dobrze uformowanym
i otrzymałem w udziale duszę dobrą;*

¹⁴) Por. C. F. Jean, *Le milieu biblique avant Jesus-Christ*, Paris 1922, II, 480.

20. *albo raczej, będąc dobrym,
wszedłem w ciało nieskalane*¹⁵⁾.

Ze słów tych wynika, że otrzymana od Boga dusza jest czymś więcej, niż tylko „tchnieniem życia”; jest czymś, co stanowi osobowość człowieka.

Najważniejsze jednak jest to, że autor księgi Mądrości, zachowując właściwą księgom Starego Testamentu różnicę pomiędzy ciałem i duchową stroną człowieka (1, 4; 15, 10. 11), wprowadza termin *psyché* na określenie tego, co istnieje po śmierci człowieka, a więc substancji niematerialnej, niezależnej od ciała i będącej istotną częścią człowieka:

3. *1 Ale dusze sprawiedliwych są w ręku Boga
i nie dotknie ich męka złości.*
2. *Zdało się oczom głupich, że umarli,
jako kara była uważana śmierć ich,*
3. *i odejście ich jako zatracenie,
lecz oni są w pokoju.*
4. *I choć przed ludźmi męki cierpieli,
nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności.*
5. *Po małych utrapieniach wiele dźbrodziejstw otrzymają,
bo Bóg ich doświadczył i uznał za godnych siebie;*
6. *jako złoto w piecu próbował ich,
i jako ofiarę całopalenia przyjął ich,
i czasu swego będzie wzgląd na nich.*

Przytoczony tekst uważać można za klasyczny, jeśli chodzi o pogląd autora księgi Mądrości już nie tylko na duszę ludzką ale i na los człowieka po śmierci. Mianowicie mamy tu stwierdzenie, że dusze męczenników wróciły do Boga, a więc przeszły do wieczności. Już nie męczennicy, ale ich dusze, po wyzwoleniu się z ciał, które uległy zniszczeniu, idą do Boga, jako istotna część człowieka, mająca otrzymać nagrodę.

Autor księgi Mądrości nie mówi wyraźnie o tym, jak istnieje dusza po śmierci człowieka. Określa tylko błogi stan dusz męczenników terminem „pokój”¹⁶⁾. Podobnie i w innym miejscu stan ten nazywa *aná-*

¹⁵⁾ Por. R. Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Strassbourg 1933, 28 nn.

¹⁶⁾ Termin „pokój” oznacza tu niewątpliwie stan szczęścia po śmierci; por. R. Schütz, dz. cyt., 78.

pausis — „odpoczynek“ (4, 7; Vulgata: „refrigerium“). Oba te określenia są wprawdzie ogólne, jednakże nie mają nic wspólnego z krainą zmarłych, zwaną *szeol*¹⁷⁾.

Przytoczony wyżej tekst nie pozwala niestety stwierdzić, czy zmarli męczennicy otrzymali nagrodę szczęścia po śmierci w wyniku jakiegoś sądu. Również i z terminu *episkopê* (w. 6 „wzgląd“, Vulgata: *respectus*), który znów zdradza swe pojęciowe pokrewieństwo z hebr. *pakad* („nawiedzić“ w sensie „karać, sądzić“) a nawet z innego terminu *egzê-tazis* („badanie“; por. 1, 9), jasno to nie wynika. Jedno jest pewne, że po śmierci męczenników dusze ich nie znalazły się w szeolu, lecz w miejscu nagrody. Ten fakt, podobnie jak i opis samej nagrody po śmierci pozwala przypuszczać, że autor księgi Mądrości przynajmniej nie wyklucza możliwości sądu nad duszą zaraz po śmierci człowieka, ale przeciwnie — sąd taki suponuje. Jeżeli jednak o tym sądzie „szczegółowym“, mówiąc naszym językiem, wyraźnie nie mówi, to tylko dlatego, że umysłowością swoją tkwił jeszcze w pojęciach Hebrajczyków, którzy, jak już wspomniano wiedzieli o „dniu Jahwy“, a więc o sądzie w sensie „eschatologicznym“ (sąd ostateczny).

Stąd to zarówno opis szczęścia sprawiedliwych (3, 7—9), jak i kary bezbożnych (3, 10—11; 4, 7—20) może się równie dobrze odnosić do sądu ostatecznego, jak i szczegółowego. Pomimo tak niewyraźnego jeszcze przedstawienia sądu człowieka bezpośrednio po śmierci z całą pewnością można stwierdzić, iż autor księgi Mądrości taki właśnie sąd ma również na myśli, a przynajmniej wyraźnie czyni doń aluzję¹⁸⁾.

4.

Pozostaje rozstrzygnąć pytanie, w jakim stopniu podana przez autora księgi Mądrości doktryna o ostatecznych rzeczach człowieka jest nową w stosunku do idei eschatologicznych, zawartych w innych księgach Starego Testamentu.

Przede wszystkim, biorąc pod uwagę wprowadzony przez autora termin grecki *psychê*, widzimy, że o ile w księgach Starego Testamentu określenia istnienia człowieka po śmierci poruszano raczej z punktu

¹⁷⁾ Autor księgi Mądrości, używając terminu *hâdes* (17, 14, 21), mógł mieć na myśli hebr. *szeol*; jednakże termin ten pomieścił w swoistym kontekście, czyniąc aluzję do miejsca kary Egipcjan, ścigających Hebrajczyków, zbiegłych z Egiptu; por. R. Schütz, dz. cyt., 109.

¹⁸⁾ Por. R. Schütz, dz. cyt., 112.

widzenia działania człowieka¹⁹⁾, o tyle w księdze Mądrości — z punktu widzenia stanu człowieka w życiu przyszłym. Opisując więc stan sprawiedliwych i bezbożnych po ich śmierci, autor natchniony, uczynił wielki krok naprzód w tym względzie. Pomijając termin *szeol*, w dużym stopniu usunął niejasności co do losu człowieka po śmierci.

Po wtóre, co się tyczy idei nagrody lub kary w życiu przyszłym, to jak już na początku wspomniano i pod tym względem możemy stwierdzić jeśli nie nowe, to przynajmniej bardziej wyraźne stanowisko autora księgi Mądrości. A. Vaccari w przytoczonej już publikacji o nieśmiertelności duszy ludzkiej w Starym Testamencie, usiłował wykazać, że i w księgach Starego Testamentu można znaleźć aluzje do kary lub nagrody po śmierci, powołując się na „głębie szeolu“ jako miejsc przebywania ludzi złych po śmierci²⁰⁾, lub wskazując na teksty (Hi 19, 23—37, Psalmy: 48; 72; 15; 16), mające świadczyć, że nieobcą była Hebrajczykom idea nagrody po śmierci²¹⁾. Niestety nie wszystkie argumenty mogą być uważane za przekonujące, choć z drugiej strony przyznać trzeba, że jeśli chodzi o ideę nagrody po śmierci, psalmy 15 i 16 są bardzo znamienne.

Natomiast bezsprzecznie nowym jest to, co autor księgi Mądrości mówi o szczęściu kobiety nieplodnej, eunucha i młodzieńca przedwcześnie zmarłego (por. 3, 13—14; 4, 7—15) w życiu przyszłym. Wyowiedź taka jest bowiem wyraźnym przeciwstawieniem się autora księgi Mądrości zakorzenionym poglądom Hebrajczyków, którzy uważali, iż właśnie liczne potomstwo i długie życie było wyrazem nagrody, pojętej w sferze życia ziemskiego, a zarazem była możliwa z punktu widzenia losu duszy ludzkiej po śmierci.

Jeżeli zbyt ryzykowną rzeczą byłoby sądzić, że to, co księga Mądrości mówi o losie człowieka po śmierci, jest nowym, to jednak pozostanie faktem niezaprzeczalnym, iż zagadnienie istnienia człowieka po śmierci w nowym zostało przedstawione światło przez autora natchnionego. Księga Mądrości pod względem swych idei eschatologicznych stanowi niejako pomost, łączący pojęcia Starego Testamentu z pojęciami Nowego.

Warszawa

S. BOGUSŁAWA CHMIELOWSKA

¹⁹⁾ Por. A. Vaccari, art. cyt., 262: „Denominationem ergo status post mortem desumpserunt Hebraei a ratione potius operandi“.

²⁰⁾ Por. A. Vaccari, art. cyt., 306 ns.; Prov 7, 27; Iz. 14, 9—20.

²¹⁾ Por. A. Vaccari, art. cyt., 307—309.

„MIEDŹ DŹWIĘCZĄCA I CYMBAŁ BRZMIĄCY”

Pisma św. Pawła bogate są w obrazy, alegorie, porównania, stopniowania i inne figury poetyckie i oratorskie. Czytając I list św. Pawła Apostoła do Koryntian, spotykamy zaraz w pierwszym wierszu 13 rozdziału przepiękne porównanie, zapożyczone z dziedziny muzyki. Chcąc człowieka zagrzać do prawdziwej i doskonałej miłości Boga i bliźnich, pisze Apostoł: „*Gdybym mówił językami ludzi i aniołów a miłości bym nie miał, byłbym jako miedź dźwięcząca i cymbał brzmiący*”. Ze porównanie to ma swoje uzasadnienie i głęboką wymowę, dowodem tego niech będą te oto następujące wyjaśnienia.

Czytelnik polski słysząc o cymbałach przypomni sobie zaraz cymbały z „Pana Tadeusza”, na których można było wszystko pałeczkami po mistrzowsku wygrać: polonezy, mazurki itd. Cymbały z „Pana Tadeusza” to instrument strunowy, składający się z pudła rezonansowego w kształcie trapezu, z napiętymi strunami metalowymi różnej długości, z których dźwięk wydobywa się przez uderzanie dwiema pałeczkami. Cymbały te zachowały się do obecnych czasów. Instrument ten spotyka się w szczególności w orkiestrach cygańskich na Węgrzech¹⁾. Z tych cymbałów, połączonych z mechanizmem klawiszowym powstał później klawesyn (lub klawicymbał). Tymczasem cymbały, o których wspomina św. Paweł i w ogóle Pismo św. Starego Testamentu, to instrument zupełnie różny od wyżej wspomnianych cymbałów, to prototyp dzisiejszych „talerzy”, czyli dwóch okrągłych, wypukłych pośrodku od strony zewnętrznej płyt metalowych o płaskich brzegach, które wydają ostre, przenikliwe i nieokreślonej wysokości dźwięki przez uderzanie jednym talerzem o drugi, lub też przez uderzanie w jeden tylko z talerzy pałką od bębna lub kotła. Przypatrzmy się bliżej starym cymbałom.

Cymbały posiadają w języku hebrajskim dwie nazwy: *meçil-taim*²⁾ oraz *çelçelim*³⁾. Na pozór mogło by się wydawać, że chodzi tu o dwa różne instrumenty. Ale nie ma na to żadnego potwierdzenia

¹⁾ Sikorski K., Instrumentoznawstwo 1950, str. 87.

²⁾ I. Chron. 15, 8; 15, 16; 25, 1; 25, 6; II. Chron. 5, 12 i 13; 29, 25; Neh. 12, 27; Esdr. 3, 10; Nazwa pochodząca prawdopodobnie od „meçilla” cf. Bauer — Leander, Histor. Grammatik der hebr. Sprache, § 61 w p; (verbum y”y).

³⁾ Ps. 150, 5; II. Sam. 6, 5; nomen utworzone drogą redukcji. Wzór: qal-qal jak galgal = koło; a w zamkniętej zgłosce przechodzi na i jak w nazwie miejscowości Gilgal. A więc najpierw çalçal, potem çilçal, w dalszej odmianie çilçal, pokrewne z nim çelaçal u Izaj. 18, 1 cf. Bauer-Leander, § 61 db.

w starożytnym świecie orientalnym. Najprawdopodobniej obie nazwy służą do oznaczenia jednych cymbałów. Nigdzie też w Piśmie św. nie widzimy *meçiltaim* i *çelçelim* razem zestawionych: albo używa się jednej, albo drugiej formy. Właściwa nazwa cymbałów jest *meçiltaim*. *Çelçelim* to raczej forma poetycka i dlatego umieścił ją psalmista w ostatnim majestatycznym psalmie 150.

Nazwy *meçiltaim* wzgl. *çelçelim* wywodzą się ze wspólnego korzenia *çall*. Słowo to razem z wszystkimi rzeczownikami i czasownikami pochodnymi jest zarówno w języku hebrajskim jak i arabskim oznaczeniem dla ostrych i przeraźliwych dźwięków i wyrażeniem czysto onomatopeicznym, tzn. przedstawiającym pewną harmonię między brzmieniem słowa a przedmiotem lub czynnością, oznaczonymi przez to słowo. U Arabów znajdujemy kilka pokrewnych wyrazów: *çalla* to spadanie deszczu, szum spadającej wody; *çalçala* znaczy brzmieć, dźwięczeć, brzękać, grzmocić itd. Izajasz używa słowa *çalçal* w znaczeniu: łopocić, brzęczeć skrzydłami i nazywa Etiopię „ziemią brzęczących skrzydeł“⁴⁾, ponieważ kraj ten obfitował i obfituje nadal w liczne owady. Stąd nawet owady nazwano *haçelaçal* z powodu brzęczenia ich skrzydeł⁵⁾. Czasownik hebrajski *çalal* znaczy więc szeleścić, brzęczeć, brzękać, drzeć, szczełkać, dźwięczeć (łac. *tinnire*), jednakowoż nie w znaczeniu łagodnym i przyjemnym, ale raczej w przenikliwym, ostrym i przerażającym. W ten sposób używa np. prorok Habakuk tego słowa, gdy opisuje przerażenie, jakie go ogarnia podczas przeżywania wizji zbliżającego się na sąd Boga: „Usłyszałem i wzruszył się żywot mój, a od głosu zadrżały wargi moje“⁶⁾. Podobnie Jeremiasz: „Oto ja przywiodę ucisk na to miejsce, tak iż każdemu, który o nim usłyszy, zabrzmi w uszach jego, przeto iż mię opuścili“⁷⁾. Coś niecoś z tego przerażającego, przenikliwego i ostrego charakteru posiada dziś jeszcze brzmienie talerzy i dlatego kompozytorzy bardzo chętnie posługują się nimi dla wywołania efektów przerażających i ostrych.

W Starym Testamencie jest mowa o dwóch rodzajach cymbałów: *meçiltaim* wzgl. *çilçele-szama'* oraz *meçiltaim* wzgl. *çilçele-teru'ah*⁸⁾.

⁴⁾ Iz. 18, 1; Wulg. a za nią Wujek tłumaczą niezrozumiale: „Biada ziemi, cymbałowi skrzydeł“.

⁵⁾ Deut. 28, 42.

⁶⁾ Hab. 3, 16.

⁷⁾ Jerem. 19, 5; oprócz tego 1. Król. 3, 11.

⁸⁾ Ps. 150, 5.



Czym się jedne od drugich różnią? Otóż *čilçele-teru'ah* to cymbały starożytnego typu, gdy tymczasem *čilçele-szama'* są pochodzenia znacznie późniejszego. Słowo *teru'ah* pochodzi od rdzenia *ru'*, co znaczy ogólnie być niespokojnym, hałasować; *Hiph'il* = głośno krzyczeć. Pod te głośne krzyki podciągnąć trzeba wszystkie hałasy, okrzyki wojenne, zawołania pogrzebowe, okrzyki weselne⁹⁾, a w końcu głośne, hałaśliwe trąbienie lub grzmienie trąb i rogów¹⁰⁾. *Çilçele-teru'ah* oznacza więc: cymbały krzykliwe, hałaśliwe. Ilustracja pierwsza przedstawia asyryjskiego cymbalistę właśnie z takimi cymbałami. Wydawać one musiały głosy bardzo krzykliwe i przeraźliwe, podobne do dźwięku pokrywek do garnka. Cymbały te spotyka się w całym świecie starożytnym: u Sumerów, Hetytów i Babilończyków. Ale już Egipcjanie, a potem Grecy wcześniej zrozumieli, że cymbałom należy dać formę bardziej płaską, by otrzymać głosy coraz dźwięczniejsze¹¹⁾. Zaczęto formę cymbałów spłaszczać. Dwie następne ilustracje wykazują nam najlepiej proces spłaszczania. Przedstawiony na drugiej ilustracji drugi muzykant po prawej stronie trzyma w ręku i gra na cymbałach już mocno płaskich. Ilustracja trzecia, to cymbały greckie, płaskie, bardzo już podobne do naszych talerzy. Im bardziej je spłaszczono, tym dźwięczniejszy wydawały głos. Cymbały krzykliwe i hałaśliwe były przy tym powoli wycofywane z użytku, a zastępowane przez cymbały nowsze i dźwięczniejsze. Izraelici przyjęli również nową formę tego instrumentu, zachowali jednak i pierwszą. I to są właśnie owe *meçiltaim* wzgl. *čilçele-szama'*, cymbały spłaszczone, wydające jasny, metaliczny, piękniejszy od pierwszych dźwięk. Słowo *szama'* oznacza jasny, piękny dźwięk. Łączy się to słowo z czasownikiem *szama'* = słuchać; *Hiph'il* = spowodować kogoś do słuchania, głośno śpiewać¹²⁾, i to głosem jasnym, wysokim, a potem w ogóle: grać¹³⁾. A cymbały te były sporządzone z miedzi¹⁴⁾. *Meçiltaim szama'* można by więc przetłumaczyć najlepiej przez „jasnodźwięczne cymbały“. Nowy łaciński przekład psalterza tłumaczy obydwie rodzaje cymbałów przez „cymbala sonoris“ i „cymbala crepitanlia“, Staff w swojej Księdze Psalmów:

⁹⁾ I. Chr. 15, 28.

¹⁰⁾ 3. Mojż. 25, 9.

¹¹⁾ André Schaeffner: Les instruments de musique. Paris 1946 (Ed. Larousse).

¹²⁾ Neh. 12, 42.

¹³⁾ I. Chr. 16, 5; cf. arabskie *szima'* = muzyka.

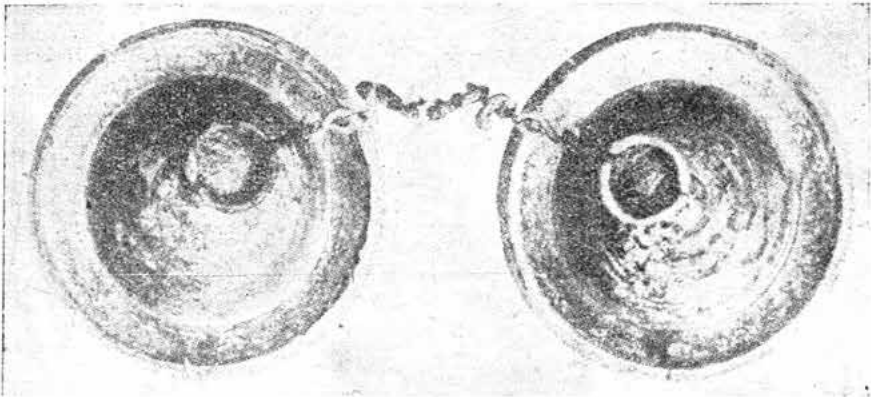
¹⁴⁾ I. Chr. 15, 19.



„cymbały dźwięczne“ i „cymbały gromkie“, ks. Klawek: „cymbały mile dźwięczące — głośno brzmiące“. Czytając psalm 150 ma się wrażenie, że psalmista chciał w swym zapale powiedzieć: „Chwalcie Pana cymbałami dźwięcznymi, chwalcie Go n a w e t cymbałami halaśliwymi“. W każdym razie proces splaszczenia cymbałów, jaki obserwujemy na starożytnym Wschodzie, pomógł nam doskonale do rozwiązania kwestii dwóch rodzajów cymbałów, o których Pismo św. wspomina.

Wracając do 13-go rozdziału I. listu św. Pawła do Koryntian, spotykamy tam inne jeszcze porównanie: *chalkos êchôn* = miedź dźwię-

cząca. Prawdopodobnie był to zwyczajny gong, albo coś w rodzaju gongu, w każdym razie płyta miedziana, pionowo zawieszona, w którą uderzało się pałką. Dzisiejszy gong, zwany w orkiestrze „tam-tam“ jest naturalnie bardzo udoskonalony przez wklęsłość płyty w środku i zagięcie brzegów oraz przez uderzanie pałką o filcowej główce. Wydaje to głęboki metaliczny i dźwięczny głos z długobrzmiącym poddźwiękiem. Dawniej jednak tego pięknego głosu na pewno nie było. Gongi spotyka się w wielkich ilościach na Dalekim Wschodzie, na wschód od Indii, gdzie jest ich ojczyzna, mniej zaś na zachodzie Indii. Jeżeli św. Paweł wspomina dźwięczącą miedź, to chciał przez to wska-



zać na orgiastyczny kult indyjskiego pochodzenia, jaki pojawiał się wtedy i na Bliskim Wschodzie. Kult ten doprowadzał zajmujących się nim do ekstazy¹⁵⁾ przez ogłuszanie zmysłów gongami i przez wszelkie inne hałasy, połączone z grą fletów, a pobudzające do stanu najwyższego podniecenia nerwowego. Tymczasem charyzmaty pierwszych chrześcijan, a szczególne dar proroctwa i mówienia językami, były pewnego rodzaju ekstazą, wywołaną już nie hałasami, lecz działaniem Ducha św., którego jednak najlepszym darem — jak mówi św. Paweł, — którego chrześcijanin powinien pragnąć¹⁶⁾, jest i będzie miłość.

Stwierdzić tu trzeba, że św. Paweł użył po mistrzowsku zapożyczonego z dziedziny muzyki obrazu¹⁷⁾, ilustrującego życie chrześcija-

¹⁵⁾ Weiss: Der erste Korintherbrief (Krit.-exeg. Kommentar über das N. T. V. Abtl. 9. Aufl. Göttingen, 1910).

¹⁶⁾ I. Kor. 12, 31.

¹⁷⁾ Werner Straub, Die Bildersprache des hl. Apostels Paulus, Tübingen 1957 str. 52.

nina bez miłości Boga i bliźniego. Cóż pomoże gra na samych cymbałach, bez innych, właściwych instrumentów, które dopiero dają melodię i piękno? Samo uderzanie cymbałów jeden o drugi nie posiada żadnej muzykalnej i artystycznej wartości. To samo można by powiedzieć o bezsensownym uderzaniu w gong. Dopiero melodia, składająca się ze złożonych i połączonych ze sobą tonów daje muzykę. Cóż podobnie pomoże życie chrześcijanina bez miłości? Choćby był obdarzony nie wiem jakimi zdolnościami, godnościami i charyzmami, jak mówienie „językami ludzi i aniołów“, chrześcijanin taki nie przedstawia żadnej wartości bez miłości, która w słowo i w działanie wkłada duszę i czyni je w ten sposób żywymi. Inaczej jest „miedzią brzęczącą i cymbałem brzmiącym“ i to tym najstarszym, krzykliwym, robiącym tylko dużo hałasu... *meçiltaim teru'ah*.

Katowice

KS. ROMUALD RAK

CZWARTY EWANGELISTA W ŚWIETLE LEGENDY I SZTUKI

Nie tylko legenda tworzy się wokół wielkich postaci, ale dla przedłużenia ich żywota do pomocy przychodzi także sztuka, w którą zakute poczynają żyć i żyją w sposób jedynie sobie właściwy: na pniu historycznym wyrastają stale świeże pęki i zielenią się soczyste liście ozdób i symboli, zapewniające niejako przechodniów, że dusza tych postaci żyje wiecznie, żyje w każdej epoce rozwoju myśli ludzkiej i poglądów na piękno. I stąd choć w pogoni wieków niektóre z tych emblematów zwiędną i przejdą do lamusu studiów i badań tylko, inne wyrastają na ich miejsce, przyobleczone w nowy strój a czasem i w nowy charakter, zbliżony do tych, którzy go wymyślili i sporządzili. Tym bardziej, jeżeli owa wielkość nosi znamiona tego, co nazywamy pociągającym i drogim, a jeszcze bardziej, gdy należy ona do dziedziny religijnej.

Do takich niewątpliwie postaci, posiadających wszystkie wyżej wspomniane znamiona, należy św. Jan Ewangelista. Jest on wielki ową mocarną wielkością ducha, na którą wyniosła go Łaska boża, jest miły dzięki niezwyklej głębi serca i wreszcie jest u samego

źródła nowej religii. Nic dziwnego, że sztuka wszystkich okresów usiłowała go wynieść na poczesne miejsce ¹⁾).

I. STAROZYTNOSC CHRZESCIJANSKA.

a. Legend a:

W okresie starożytności chrześcijańskiej przychodzi do głosu najpierw legenda, rozpowszechniana przez samych Ojców Kościoła, prosty lud i gnostyków.

Św. Ireneusz (Adv. haer. 3, 3, 4), uczeń św. Polikarpa, który znów należał do grona słuchaczy naszego Apostoła, opisuje zdarzenie o rzekomym spotkaniu się św. Jana z gnostykiem Keryntem w Efezie. Kiedy święty zauważył heretyka, miał natychmiast opuścić owo miejsce ze słowami: „Ucieknijmy stąd, aby się nie zawalił nad nami ten dom, albowiem wróg prawdy znajduje się w nim!”

Klemens Aleksandryjski w piśmie „Któryż bogacz może się zbawić“ (c. 42) opowiada historię pewnego młodzieńca, którego spotkał rzekomo św. Jan wracający z Patmos. Młodzieniec ten zwrócił uwagę Apostoła dla jego nadzwyczajnej odwagi i siły, więc okazał mu Jan szczególną życzliwość i polecił go opiece miejscowego biskupa. Młodzieniec ów atoli sprzeniewierzył się zaufaniu swego duchowego opiekuna, pierzchnął pewnej nocy do lasu i przyłączył się do bandy rozbójników, których został nawet hersztem. Po pewnym czasie zjawił się w owym mieście św. Jan, a dowiedziawszy się o smutnym wydarzeniu, wsiadł natychmiast na koń i nie pomny na swoją starość, gotów dla nieszczęśliwca poświęcić nawet własne życie, pobiegł natychmiast do bandy, domagając się widzenia z hersztem. Młodzieniec, dowiedziawszy się o tym i poznawszy swego duchowego wybawcę, próbował ratować się ucieczką, ale na próżno. Św. Jan dopędził go wkrótce. Młodzieniec pozwolił się zwyciężyć po raz wtóry i odtąd został wiernym uczniem Chrystusowym. — Jest to śmiała fantazja, przypisująca jednakże Apostołowi te cechy charakteru, którymi się odznaczał: wielką miłością do bliźnich (por. Ewangelię i jego listy) i popędliwością (stąd nazywa Chrystus synów Zebedeuszowych „synami gromu“ Mar. 3, 17).

I wreszcie św. Hieronim (Comm. ad Gal. 3, 5. MSL 26, 462) zna — być może za pośrednictwem Orygenesesa — rzewne opowiadanie

¹⁾ Por. pracę: H. Preuss. Johannes in den Jahrhunderten. Gütersloh 1959.

o tym, jak to Apostoł będąc starcem kazał się nosić uczniom na zebranie chrześcijan, gdzie miewał stale to krótkie kazanie: „Synaczkowie, miłujcie się!“ A na zapytanie, dlaczego kazanie swoje ogranicza tylko do tych kilku słów, odrzekł: „Ponieważ jest przykazaniem Pańskim, a gdy to zachowacie, wystarczy“.

Przytoczone właśnie opowieści mają jeszcze pewne oparcie historyczne i nie są zbyt legendarnie przemalowane. Jaskrawością, dziwacznością, groteską i tendencyjną przesadą gnostycką są zabarwione niemal wszystkie opowiadania o życiu naszego Ewangelisty w dwóch apokryfach, spisanych w V w.: *Acta Joannis* i *Virtutes* lub *Miracula Joannis*.

Pierwszy apokryf opisuje podróż św. Jana w celach apostołskich do Azji, ale w drodze rozbił się okręt i św. Jan został zmuszony zamieszkać w Efezie. Fantastyczny jest opis rzekomych wyczynów św. Jana w łaźni miejskiej wobec jej kierowniczkii, która go chciała spalić w piecu. Tymczasem demon wypadłszy z pieca wrzucił tam ją samą, a kamień, który na niego rzucono, trafił w boginię Artemidę. Stąd udaje się na Patmos, gdzie uzdrawia niezliczonych chorych, wypędza czarty, wskrzesza umarłych oraz dysputuje z Filonem na temat właściwego tłumaczenia Pisma św. Pod wpływem cudów i trzęsienia ziemi nawraca się cała wyspa. Na prośby nawróconych zabiera się do napisania Ewangelii i w tym celu udaje się na małe wzgórze (*Katapausis*), gdzie przebywa z Prochorusem trzy dni na modlitwie i poście, a następnie każe sobie przynieść papirus i atrament i wśród gromów i błyskawic, podobnie jak na górze Synaj, zabiera się do ważnego przedsięwzięcia. Prochorus pisał a Jan dyktował. Praca trwała trzy dni i sześć godzin. Następnie Prochorus przepisał ją pięknie i starannie na pergaminie. Należy dodać, że podobnie jest opowiedziana w wielu rękopisach historia powstania Apokalipsy. Przed udaniem się na Patmos miał św. Jan przebywać 9 lat w Efezie, 15 lat na Patmos i jeszcze 26 lat w Efezie po powrocie z wyspy, a kiedy przybył do Efezu po raz pierwszy, miał lat 50 i siedem miesięcy; umarł zatem mając dokładnie 100 lat.

W „*Miracula Joannis*“ czytamy o rzekomej rozmowie św. Jana z filozofem Kratonem na temat wyrzeczenia się świata. Uczniowie Kratona rozbijają drogocenne kamienie, na co oburza się Apostoł i cudownie je skleja mówiąc, że owymi kamieniami można przecież wspomóc biednych. Wobec takiego cudu nawraca się Kraton.

Dziwacznie i groteskowo jest przedstawiona śmierć Apostoła. W podeszłym wieku udał się on z siedmiu uczniami za miasto Efez, gdzie polecił wykopać grób wielkości człowieka, a następnie wszedł do jego wnętrza, położył się w nim i polecił przysypać się piaskiem do pólwy a głowę zakryć chustą. Kiedy słońce zaszło, św. Jan wyzionął ducha. Zasmuceni uczniowie udali się do miasta, a kiedy powrócili, nie zastali już ciała jego...

Opisy gnostyków są jeszcze bardziej dziwaczne. Niejaki Leucjusz Charinus jeszcze w II w. pisze fantastyczną opowieść o św. Janie jako bohaterze. Gdziekolwiek się pokazuje, tam czyni liczne cuda, leczy ciężko chorych i wskrzesza umarłych. W czasie jednego z jego kazań zapada się świątynia Artemidy, przy czym spadająca belka zabija kapłana, ale za wstawiennictwem Janowym kapłan ów zostaje wskrzeszony.

W stylu groteski franciszkańskiej jest utrzymane opowiadanie o pluskwach, które w nocy napadły nocującego w danym miejscu Apostoła. Święty każe im opuścić swoje kryjówki i czekać świtu za progiem.

Już zupełnie nie licujące z szacunkiem dla spraw religijnych i osoby św. Jana są gnostyckie rojenia na temat nierzeczywistej rękono śmierci Chrystusa, w czasie której Jan z innymi Apostołami miał w płaśach tanecznych ujawniać swoją radość.

b. Symbolizacja:

W ślad za zdobieniem postaci św. Jana w legendzie i literaturze popularnej postępuje również jej symbolizacja. Starożytność chrześcijańska widzi w tym Apostole ucieleśnienie najwyższych wzlotów mistycznych i kontemplacyjnych duszy ludzkiej i stąd podkreśla trzy ważne jego cechy: św. Jan był dziewicą, mistykiem i teologiem, zgodnie z przyjętymi w antycznej filozofii działaniami: ascezy, kontemplacji i samego poznania.

Głównym szermierzem dziewictwa Apostoła Jana był Tertulian (de monog. 17) oraz św. Hieronim. Ten ostatni dowodził, że dlatego to miłość Apostoła była tak wielka, że zachował dziewictwo. Dla tej to również przyczyny mógł wznieść się na najwyższe szczyty zjednoczenia mistycznego i dlatego wreszcie otrzymał głębsze poznanie prawd bożych niż reszta Apostołów.

Obrano orla jako symbol jego duchowych wzlotów. Wprawdzie św. Ireneusz (adv. haer. 3, 11) próbuje nadać ten symbol św. Mar-

kowi dlatego, że jego ewangelia zaczyna się od świętych prorocत्व (1, 2) i dąży ku górze, Janowi zaś przypisuje lwa, jako oznakę królewskiego urodzenia Chrystusa z Boga Ojca, opisanego we wstępie do Ewangelii. Przeważało jednak zdanie św. Augustyna: „Jan bystrym okiem wypatruje rzeczy wieczne jak orzeł słońce“ i odtąd orzeł utrzymuje się w symbolice św. Jana Ewangelisty.

c. Malarstwo:

Malarstwo starożytnego chrześcijaństwa interesuje się postacią naszego Apostoła stosunkowo dość często. Występuje ona nieraz na mozaikach i w malarstwie książkowym lub wyrobach z kości słonowej, rzadziej na sarkofagach. Rzecz godna podkreślenia, że św. Jan nie doczekał się wówczas rzeźby statuowej, a przynajmniej takie się nie dochowały. W czasach pokonstancjańskich poczyniono krok naprzód, próbując mu nadać dość wyraźne cechy indywidualne, oczywiście czysto fantastyczne.

Jako typ występuje w sposób podwójny: albo jako młodzieniec bez zarostu albo jako starzec z obfitą brodą i łysiną. Pierwszy wykształcił się na zachodzie, gdyż źródło stanowiła sama Ewangelia, a drugi na wschodzie, gdzie się opierano na własnej tradycji efezkiej, a więc na pobycie Apostoła w Efezie, jego pracy tamże i śmierci, oraz na pobycie na wyspie Patmos. Jako starzec występuje on także u Klemensa, Hieronima i Grzegorza Taumaturga²⁾. Brytyjczycy i Szkoci, broniąc swojej tonzury, polegającej na ostrzyżeniu przedniej części głowy, powołują się na św. Jana Ewangelistę³⁾.

Na wschodzie zatem wyrażano św. Jana z coraz to dłuższą brodą. I tak na karcie tytułowej kodeksu z Rossano⁴⁾ przedstawiony jest jeszcze z krótką, białą brodą, ale z łysą głową. Wszędzie tam na zachodzie, gdzie przedostawały się wpływy bizantyńskie, widzimy św. Jana z brodą. Przede wszystkim w Rawennie: u św. Witalisa na czterech medalionach wyobrażających czterech ewangelistów przedstawiony jest św. Jan jako brodaty starzec, z długim, powłóczystym włosiem na głowie, na tle skalnego krajobrazu z przyrządami do pisania i stojącym obok orlem. Natomiast na medalionach wyrażających Apostołów po-

²⁾ Preuss, o. c., s. 21.

³⁾ J. Fieker, Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst, 1887, str. 51n.

⁴⁾ Preuss, o. c., s. 22.

kazany jest już Jan jako młodzieniec bez zarostu. W kaplicy Piotra Chryzologa widzimy go z małą brodą, a u św. Jana in fonte w postaci starszego mężczyzny z długą brodą⁶⁾. Ponadto dodajemy, że Jan stojący jest wyobrażeniem chrześcijańskim (syryjskim), a siedzący jest kopią malarstwa antycznego⁶⁾.

Na zachodzie zasługuje na uwagę wieko sarkofagu w Spoleto, na którym wyrzeźbiona jest łódź z Chrystusem jako sternikiem i z czterema Ewangelistami za nim (do dzisiaj dochowali się tylko trzej: Marek, Łukasz, Jan, jak świadczą napisy), wyrażonymi w osobie młodzieńców wiosłujących. Ostatnim (a raczej przedostatnim) jest św. Jan. Jest on młody, krótko strzyżony i bez brody. W Rawennie znajduje się rzeźba z kości słoniowej, na której widnieje św. Jan bez zarostu.

W sztuce starochrześcijańskiej da się zauważyć jeden szczególny rys w ujmowaniu postaci naszego Ewangelisty, który następnie będzie się powtarzał dość często, zwłaszcza w sztuce średniowiecznej: Jan stojący pod krzyżem i podpierający rękami zwisającą głowę lub też opierający zgięte palce na policzku dla wyrażenia żalości i smutku⁷⁾. Również już wówczas występuje Jan stojący pod krzyżem i wyciągający ku niemu ręce w rzewnej boleści.

II. ŚREDNIOWIECZE.

a. Poezja

Postacią św. Jana Ewangelisty zajęła się w średniowieczu najpierw poezja, a pokarm do swojej twórczości znalazła w motywach starożytności chrześcijańskiej, skrzętnie gromadzonej przez zbieraczy tej miary, co Izydor z Sewilli († 634) w piśmie *De ortu et obitu patrum*, anglosaksończyk Orderyk († 1143), powołujący się na Mellitona i na św. Hieronima oraz zagadkowy do dzisiaj Honoriusz Augustodunensis w swoim *Speculum ecclesiae*. Podobnie tradycją starochrześcijańską karmi się *Legenda Aurea* Jakuba de Voragine († 1298). Od nich to dowiadujemy się, że na weselu w Kanie Galilejskiej Jan był oblubieńcem a Maria Magdalena oblubienica (Honorius August.), jednakże na skutek cudu porzuca oblubienicę i idzie za Jezusem —

⁶⁾ Tamże.

⁶⁾ O. Wulff, *Altchristliche u. Bizant. Kunst*, I, 1914, s. 296.

⁷⁾ Strzygowski J., *Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst*, 1936.



Fresk Mikołaja Gerini

virginis filio ipse virgo adhaerens i dlatego też Jezus ukochał go tak serdecznie. O legendzie tej wspomina również pseudo-Bonawentura w swoich Medytacjach.

Oryginalnym i typowo średniowiecznym jest wykorzystanie św. Jana do religijnych misteriów i dialogów pobożnych, traktujących o Męce Pańskiej, gdzie to Matka Najświętsza skarży się na okrucieństwo ludzkie przed Janem, a ten ją pociesza jak może⁸⁾.

Św. Jan doczekał się także pieśni. Do najznakomitszych należy sekwencja Verbum Dei, której autorem jest Adam od św. Wiktora:

Verbum Dei, Deo natum,
quod nec factum nec creatum
venit in caelestibus:
Hoc vidit, hoc attrectavit.
hoc de coelo reseravit
Joannes hominibus.

A pod koniec średniowiecza woła nieznaną autor:

Contemplator trinitatis,
speculum virginitatis,
meam in te spem repono.
te patronum eligo...
reprime daemonia...
Confer vitae sanctitatem.
corpori da sanitatem
et quietia tempora⁹⁾.

Również Dante poświęcił mu kilka strof w swojej Boskiej Komedii:

„Oto ten, który skłaniał niegdyś lica
Na przenaświętsze łono Pelikana
I z krzyża wybran Matce na dziedzica“

(Raj. XXV, 118)

oraz:

Ten, co przed skonem we łzach widział powieki
Oblubienicy, zdobytej ofiarnie,
Na krzyżu lancą i krwawymi ćwieki.
Jest przy nim:“

(Raj. XXXII, 118n).

b. Malarstwo:

Podobnie jak poprzednio w starożytności chrześcijańskiej rozróżnić można było typy malarstwa wschodniego i zachodniego, tak samo i teraz zachowuje się ten sam podział i to nawet z tymi samymi cechami.

⁸⁾ Mone, Schauspiele des Mittelalters, 1846, I, 27n.

⁹⁾ Por. Preuss, o. c., s. 25n.

Malarstwo bizantyńskie w dalszym ciągu przedstawia św. Jana z długą brodą starca. Przedstawiony jest w postaci stojącej pod krzyżem w pobliżu Marii, z ręką podpierającą głowę lub wspartą na policzkach ¹⁰).

Od bizantyńskiego wschodu zależy ściśle sztuka malarska zachodu. Przedstawia go jednak jako młodzieńca bez zarostu. Z surowych początków irlandzkiej sztuki ornamentacyjnej powstaje sztuka karolińska, która do poprzedniej prostoty i zastoju dodaje do postaci św. Jana mnóstwo ozdób ornamentacyjnych i architektonicznych: sadza go na antycznym tronie, do ręki wkłada mu pergamin, obok znajduje się pulpit do czytania, a nad nim orzeł. Wspaniałość ta blednie w w. X. Pod wpływem apokaliptycznych nastrojów epoki Ottona św. Jan staje się zwiastunem rzeczy ostatecznych i niebieskich. Motyw ten będzie się powtarzał przez całe średniowiecze aż do Dürera włącznie. Ale nie przestaje się ukazywać św. Jan pod krzyżem w postawie żałobnej z rękoma, podpierającymi głowę. Od 12/13 w. poczyną się także pojawiać „Jan w oleju“ ¹¹).

Do największego rozkwitu doszła sztuka malarstwa świętojańskiego w okresie gotyku. Św. Jan przedstawiony jest teraz zazwyczaj w otoczeniu Matki Najśw., nie rzadko św. Jana Chrzciciela lub patrona danego kościoła i innych świętych. Twarz jaśnieje pogodą zdrowego i silnego młodzieńca, dochodzącą niejednokrotnie do zachwyty rzeczy niebieskich. Wyraszający przechodzi nieraz w kontemplację i ekstazę, w którą uniesiony zda się widzieć rzeczy dalekie i przyszłe. Jednym słowem: skala uczuć bardzo szeroka. Głowa jest pokryta pełnym, gęstym włosiem, który w późniejszym, końcowym okresie gotyku przechodzi niemal we falującą perukę. W zasadzie trzyma on w prawej ręce kielich, a lewą błogosławi trucizną, usymbolizowaną w postaci wychodzącego z kielicha węża. (We Włoszech kielich należy do rzadkości). Czasami trzyma ewangelista w ręku księgę ewangelii. Oto kilka przykładów: św. Jan stojący na czele pochodu weselnego w niebie (Złota brama we Fryburgu, z w. 13); Jan pod krzyżem (katedra w Naumburg z r. 1270); Jan jako jasnowidz z podręcznika ilustracji do Apokalipsy z w. 14 (Hamburg, Bibl. Miejska); piękną jest np. grupa Chrystusa z Janem,

¹⁰) Strzygowski J., o. c., s. 67, 139, 154, 172, 275, 462.

¹¹) Ilustracje do średniowiecza i innych okresów zob. Rohault de Fleury, *Les Saints de la Messe et leurs monuments*, 8 tomów, Paris 1899; Preuss, o. c. przy końcu, H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athosklosteren*, 2 wyd. 1924.

w której Jan łagodnie składa swoją głowę na piersi Jezusowej, a Chrystus w zadumie podtrzymuje jego rękę (w. 14, Muz. ces. Fryderyka, Berlin) itd. Bardzo efektowny jest św. Jan pod krzyżem z katedry z Erfurtu, pochodzący z 15 w.: twarz zwrócona do krzyża w rzewnym współczuciu, a ręce wyciągnięte lekko także w kierunku Chrystusa. Głowa otoczona umiarkowaną peruką barokową.

Podkreślić wreszcie trzeba, że tematyka świętojańska została potraktowana w gotyku bardzo szeroko. Uwzględniony jest Jan ewangeliczny, opierający głowę na piersi Chrystusowej, Jan zatopiony w ekstazie, Jan pod krzyżem, znany jest również Jan jako apokaliptyk na wyspie Patmos (por. Jan na wyspie Patmos — miniatura z modlitewnika Filipa Dobrego 1455, Bruksela, Biblioteka Królewska) i wreszcie fantazja średniowieczna sięga także po motywy legendarne jak np. przedstawia śmierć N. M. P.: Jan koło Piotra przy wezgiłowiu z wyrazami największego bólu (fasada południowa katedry w Strassburgu z r. 1240).

Dla podkreślenia symboliczności postaci św. Jana posługiwano się także dobranymi kolorami, przyjętymi jako symbole pewnych uczuć: czerwień oznaczała miłość, zieleń — kontemplację¹²⁾. Stosowano je przeważnie w mozaice np. Jan — młodzieniec w zielonym palium z purpurową tuniką.

c. Kościoły poświęcone św. Janowi.

Obok malarswa i poezji również budownictwo pozostawiło dość sporo pomników kultu świętojańskiego.

Jeszcze w starożytności chrześcijańskiej wybudowano na cześć św. Jana wspaniałą katedrę w Efezie. Wzniósł ją ces. Justynian na miejscu dawnej kaplicy grobowej¹³⁾. Wykopaliska świadczą, że obwód jej wynosił 120×60 m. Pozostałości malowideł i mozaik dowodzą wielkiego przepychu. Z pozostałych wykopalisk można wnioskować, że katedrę przykrywała ogromna kopuła, pod którą przypuszczalnie było umieszczone mauzoleum św. Jana. W jego wschodniej części znajdował się starannie wymurowany grób 1,60×0,90 m szerokości i 0,90 głębokości. Zapewne w tym zagłębieniu mieściły się jego zwłoki¹⁴⁾.

¹²⁾ Durandus, *Rationale divinorum officiorum* I, 3, 3. 9.

¹³⁾ Wilpert, *Rom. Mosaiken* I. 195.

¹⁴⁾ v. Schultze, *Altchristl. Städte* II, 2, 104

Anastasius Bibliothecarius († 879) wspomina o oratorium św. Jana w Bazylice Konstantyna W. oraz o ołtarzu na jego cześć w starym Watykanie ¹⁵⁾. Kościółek przy Porta Latina czczono już za czasów Gela-zego († 496) jako miejsce pamiątkowe, zaopatrzone w relikwie ¹⁶⁾.



Dürera głowa św. Jana

Na szczególną uwagę zasługują tu te miejsca pamiątkowe, które były związane z rzeczywistym lub domniemanym pobytem Apostoła. Należy tu zatem wymienić przede wszystkim Efez i grotę Apokalipsy na wyspie Patmos, gdzie zbudowano kościół.

I wreszcie znamienne, że najwięcej pamiątek architektonicznych znajduje się w Anglii. Rohault naliczył ich w samym średniowieczu 170,

¹⁵⁾ Ficker, *Apostel*, s. 22, Kraus, *RE* 2, 64nn.

¹⁶⁾ Rohault, o. c. t. VIII, tabl. III.

w w. XVI ok. 40, w r. 1833 było ich 233 a w następnych latach 60 aż 270 — były to lata ożywienia katolickiego w tym kraju.

III. OKRES REFORMACJI.

W okresie reformacji szczególnie interesuje się św. Janem zaprzyjaźniony z Melanchtonem, ale wierny Kościołowi A. Dürer. W „Czterech Apostołach“ przedstawia Jańa jako myśliciela. W r. 1498 powstaje jego „Niebieskie Objawienie Jana“, w którym daje wyraz mistycznemu ujęciu tej postaci. W r. 1523 umieszcza go w Męce Pańskiej na jej tle i osobno z dziecinnie smutną miną. Uszanował tradycję, przedstawiając Apostoła w tradycyjnych kolorach czerwonym i zielonym, z obliczem młodzieńczym bez zarostu, ze średniowiecznymi kędziorami. Nowość stanowi wyraz twarzy i kształt głowy. A więc z twarzy bije skupienie i duchowość, a lekko otwarte usta nadają twarzy rumieńców życia. Czoło wielkie i otwarte przypomina głębię nauki. Malarz chciał za pomocą czterech Apostołów oddać cztery temperamenty, w których Jan miał wyrażać melancholię.

W rzeźbie uwydatnił się typ Janowy w dwóch kierunkach: klasycznym i średniowiecznym.

Pierwszy to człowiek uduchowiony, o regularnych i pięknych rysach. Takim przedstawia go rzeźba w kościele mariackim w Lubece. Na głowie jest umieszczony gołąb, duże falujące włosy spływają na ramiona, a w rękę trzymają kielich błogosławiąc go. Oczy zapatrzone są w dal w jasnowidztwie, ale nie w sposób marzycielski; przeciwnie, wyrażają siłę i męstwo.

Temu spokojnemu, klasycznemu ujęciu przedstawia się typ Jana, mający głęboki związek ze sztuką średniowiecza. Ból wydobywa się z olbrzymiej postaci św. Jana w ołtarzu Wita Stwosza w kościele mariackim w Krakowie. Te same cechy charakterystyczne uwidaczniają się w innej rzeźbie tej postaci, znajdującej się w Norymberdze w kościele św. Sebalda. Czasami i u Dürera napotykamy rysy powłóczystości, jak np. w ukrzyżowaniu (w miedziorycie z 1511 r.).

IV. BAROK.

W okresie baroku do głosu przychodzi przede wszystkim gorąca wiara katolicka, która wpływa także na sztuki wszelkiego rodzaju. W religijności barok podkreślał nie czynnik istotny, ale zwracał również

uwagę na stronę formalną. Jeżeli postać św. Jana doznała w tym czasie szczególnego potraktowania w sztuce, to trzeba to zawdzięczać św. Franciszkowi Salezemu, św. Franciszce de Chantal, św. Małgorzacie Alacoque i kaznodziei francuskiemu Bourdaloue. Ich ujęcie odzwierciedliło się w malarstwie. Pełnym słodyczy jest wyraz twarzy złotowłosego Jana pędzla Domenichino, Rubens przedstawia go jako dziewiczego, powabnego młodzieńca z orłem i ewangelią, Velasquez nadaje swemu Janowi w natchnieniu nieco surowe rysy iberyjskie, podkreślone jeszcze silniej przez mocną obwódkę czarnych brwi.

Z dziedziny plastyki przypominamy statuę Legrosa († 1719) w bazylice laterańskiej¹⁷⁾ lub statuę pozłacaną dłuta Justusa Gleskera (ok. 1648), znajdującą się w katedrze w Bambergu. W Poznaniu (ok. 18) w kościele św. Jana znajduje się statua św. Jana w barokowej ekstazie a pod nią napis: „Tak Bóg umiłował świat“. Miłość jest tu cierpieniem.

V. WIEK XVIII i XIX.

W wieku XVIII spotykamy się z podwójnym typem św. Jana: jeden to słodkawo-sentymentalny młodzieniec o marzycielskim spojrzeniu na świat. Artyści chcą w nim wyrazić owo ciche, spokojne piękno duszy, za którym powszechnie wówczas tęskniono i dlatego skierowali uwagę na św. Jana tak w literaturze jak i w malarstwie. Stał się ucieleśnieniem tego, co nazywano wówczas „piękną duszą“. Jako „piękna dusza“ ukazuje się w Mesjaszu Klopstocka. Nie jest to „syn gromu“, żądający ognia z nieba na niewiernych, ale kontemplator spoczywający na piersi Zbawiciela. W takim ujęciu został jednak św. Jan ograbiony z wszelkich rysów nadprzyrodzonych, zwłaszcza w późniejszym nieco okresie. Dokonali tego głównie Lessing i Goethe.

Drugi typ — to młodzieniec grecki. Mianowicie pod wpływem obudzenia się neoklasycyzmu postać św. Jana nabrała cech greckich. Przed oczyma naszymi jawi się nie tylko młodzieniec z piękną i szlachetną duszą, ale także mędrzec i filozof. Fichte we wstępie do „Die Anweisung zum seligen Leben“ (1806) przedstawia św. Jana jako czystego przedstawiciela filozofii idealistycznej, jako filozofa między filozofami: „Chrystus Jana mówi to samo, czego my uczymy i czego dowodzimy, wyraża to nawet tymi samymi słowami, którymi się my posługujemy“...

¹⁷⁾ Dehio, Kunstgeschichte in Bildern 5, 15, 4.

Okres ten to wyzucie postaci św. Jana z wszelkich wartości nadprzyrodzonych, to poddanie i zacieśnienie go albo do cichych marzeń poetyckiego sentymentalizmu, nie mającego jednak nic wspólnego z prawdziwym uczuciem religijnym, albo też uczynienie zeń ilustracji do obudzonego piękna neoklasycznego.

Z późniejszych prac zasługuje na uwagę jedynie statua św. Jana dłuta protestanta Danneckera. W spuściźnie artysty dochowała się karteczka z takim komentarzem do stworzonego dzieła: „Jan ewangelista i jego charakter. Z bezgranicznym uszanowaniem i miłością, przechodzącą w uwielbienie: był on nieodłącznym zwolennikiem, stałym towarzyszem i najzaufanszym uczniem Jezusa. Otrzymał od Jezusa święcenia na apostoła i przydomek Boanerges = syn gromu (Mar. 3, 17). Odznaczał się nieco przedwczesną gorliwością (Mar. 9, 38, Łuk. 9, 49. 52, 56. Mat. 20, 20). Dlatego sądziłem, że należy mu dać nieco silne czoło, wysoki szczyt głowy i bardziej obfite aniżeli delikatne owłosienie: proporcja ponad barkami nieco szeroka, tułów lekki z silnymi, ale delikatnymi ramionami i nogami. Za moment wyrazu przyjąłem wyjątek z listu św. Jana 5, 8: „A trzej są, którzy świadectwo dają na ziemi: duch, woda i krew, a ci trzej jedno są“«. Artysta nie przydał figurze żadnego atrybutu we formie książki lub orła: ma ona przemawiać sama za siebie. Jest to oczywiście statua klasyczna, oddycha ona szlachetną prostotą i cichą wielkością, ale nosi też rysy indywidualne. Oczy są otwarte w jasnowidzeniu. Mistrz pracował nad tym dziełem w latach 1823—1829.

Wśród katolików podkreśla się w w. XIX i XX mistycyzm św. Jana. M. Nissen powiada: „Podobnie jak Piotr ze swoimi następcami jest skałą Kościoła, tak Jan — ze swymi następcami — jest rdzeniem Kościoła. Rdzeniem Kościoła jest mistyka. Trwa ona od objawienia św. Jana aż po objawienie w Lourdes. Wszyscy, którym się Jezus objawiał i do których przemawiał, ci leżeli na jego piersi. Są to uczniowie Apostoła Jana“¹⁸⁾.

Sztuka beurońska przedstawia go w dalszym ciągu w postaci bardzo młodej, jak np. w Ukrzyżowaniu w kaplicy Maurusa koło Beuron, w Stacjach Drogi Krzyżowej w kościele mariackim w Stuttgardzie¹⁹⁾. Występuje on także w ekstazie lub jako uosobienie mnichów. Ładną jest rzeźba, przedstawiająca św. Jana leżącego na kamieniu, skupio-

¹⁸⁾ Der Geist des Ganzen 1950, s. 164.

¹⁹⁾ A. Müller, Christliche Kunst, 1951.

niego w sobie, trzymającego w ręku ewangelię, na której znajduje się orzeł. Również trzeba wspomnieć o żywej sztuce z Oberammergau z piękną głową młodzieńca.

Postać św. Jana stała się szczególnie popularną w Anglii i w Hiszpanii. W Anglii podkreśla się w nim typ gotycki (O. Wilde w swoim piśmie *De profundis*), a w Hiszpanii polot mistyczny. Głębokie zamyslenie widnieje także w rzeźbie Dunikowskiego.

W powyższym pobieżnym szkicu celowo zwróciliśmy uwagę także na rozwój sztuki świętojańskiej na terenie wpływów protestanckich, aby lepiej uwydatnić, jak w ślad za obniżeniem czy podwyższeniem ducha religijnego, obniżała swój lot lub podnosiła sztuka religijna. I jeszcze jedno: w ucieleśnieniu św. Jana w sztuce dało się zauważyć, czy i do jakiego stopnia działa i powinien oddziaływać w sztuce religijnej duch ewangelii i jakie są konsekwencje, jeżeli artysta rozmyślnie mija się z najważniejszym źródłem, jakie stanowi Ewangelia. Szczyt rozwoju w apoteozie artystycznej św. Jana ewangelisty odnajdziemy nie w okresie renesansu, ale w średniowiecznym gotyku, kiedy obok żywej wiary w Chrystusa ewangelicznego pulsowało głębokie, niemal mistyczne życie religijne. Wskazuje na to tak bogactwo ornamentów i póź, jak również obfitość tematyki. Pod wpływem reformacji i stopniowego obniżania lotu mistycznego, do artystycznej twórczości świętojańskiej dołącza się coraz więcej pierwiastków humanistycznych i postać św. Jana choć piękna owym pięknem wyrobionego pędzla czy dłuta, została ograbiona z tego, co przecież stanowi istotną treść sztuki religijnej, mianowicie natchnienia i lotu ku wieczności.

Kraków

KS. JAN DROZD

WIADOMOŚCI I UWAGI

„PAROISSE ET LITURGIE” NA CENZUROWANYM

Popularne czasopismo liturgiczne, wydawane przez opactwo św. Andrzeja w Belgii pod nazwą „Paroisse et Liturgie” ogłosiło wyniki swej ankiety: rozesłano pytania do 4 tysięcy czytelników, z których odpowiedziało półtora tysiąca. Ankieta dotyczyła samego czasopisma, jego redakcji i jego sposobów działania. Odpowiedzi tak liczne jak rozmaite dały ciekawy obraz wymarzonego przez czytelników pisma liturgicznego. Ale nie tylko to, bo pozwoliły wydobyć na światło dzienne potrzeby najróżniejsze, inne w parafiach większych i mniejszych, miejskich i wiejskich, w okolicach mniej i więcej chrześcijańskich. Co więcej, inne potrzeby starszych, inne młodszych księ-

ży, którzy nie mają czasu czytać, i tych, co go mają za dużo. Możliwe, że i samo P. L. brakiem wyraźniejszego oblicza duchowego podnieciło pióra uczestników, dość, że organizatorom udało się uzyskać obraz wszystkich oczekiwań czytelnika.

Sprawozdanie jest niezmiernie interesujące i pouczające: wyszła na jaw potrzeba czegoś skrajnie praktycznego:

„Nous, Français et surtout nous Algériens — pisze ktoś z afrykańskich duszpasterzy — nous sommes tout à fait practico-pratiques“...

„Może to autorowi sprawia przyjemność porównywać „Gelasianum“ z „Gregorianum“ — skarży się inny teolog znad Sekwany na uczone rozprawy Dom. Ludwika Grou z Quarr Abbey, — „ale mnie to nie daje absolutnie nic!“

Co gorzej, nawet artykuły praktyczne chybiają: pomysły i rady dawane przez P. L. są zbyt śmiałe i nie wszystkie wytrzymują próbę życia. Zarzut ten skądinąd jest niebezpieczny, ale redakcja się broni, że nie może ponosić odpowiedzialności, gdy drukuje prace własnych czytelników. Zresztą i nieudane próby grają swą rolę w szukaniu takich, które by się udały, a pewna postępowość pisma tylko pomaga sprawie. To jednak prawda, że działalność redakcji jest nacechowana raczej amatorskim zapalem niż fachowością.

Z drugiej strony, czytelnicy wiedzą dobrze że w liturgii ważniejsza jest strona duchowa niż techniczna, i domagają się, by ich czasopismo informowało ich również o zagadnieniach życia wewnętrznego.

Inne życzenia dotyczą rozszerzenia działów jak np. nauk pasterskich, kaznodziejskiego itd. Ponieważ P. L. już nieraz zmieniało swą zewnętrzną szatę, dawni czytelnicy żałują tych ilustracji, które pierwotnie zdobiły jej zeszyty.

Druga część ankiety odnosi się do tak bardzo we Francji omawianego zagadnienia paraliturgii. To znamienne, że naogół życzenia czytelników zmierzają do ich ograniczenia, zwłaszcza w okolicach bardziej religijnych. Poruszył umysły numer P. L., specjalnie poświęcony nabożeństwom majowym, które by chciano zbliżyć do liturgii i nasycić Pismem św. Według tego projektu przebieg nabożeństwa przypomina wigilie brewiarza z ich inwatorium, psalmami względnie pieśniami, homilią, responsoriami i końcową modlitwą. Przedmiotem homilii była by rola Matki Najśw. w planie Bożym względem człowieka, omawiana w związku z komentarzem którejkolwiek z ksiąg Pisma św. Naturalnie podniosła się burza za i przeciw. Ankieta zamierzona na tak wielką skalę, pozwoliła wykryć, że sprzeciw pochodzi ze stron, gdzie trwa nieprzerwanie zwyczaj nabożeństw majowych i tam nie potrzeba nic zmieniać. Przeciwnie, gdzie tego zwyczaju nie było, w młodych, dopiero budzących się parafiach przyjęcie projektu było życzliwe jeśli nawet nie entuzjastyczne.

Nie chcąc przedłużać sprawozdania, podkreślimy tylko rolę, którą może odegrać dobrze zorganizowana ankieta.

Daj Boże, aby P. L. wprowadziła w życie te wszystkie dobre postanowienia, którymi kończy swe samooskarżenie.

INNE CZASOPISMA

Dla dopełnienia obrazu trzeba by jeszcze omówić działalność innych czasopism liturgicznych, których jest bardzo wiele. Wchodziłyby tu w rachubę rzymskie „Ephemerides Liturgicae”, pełne doskonałych rozpraw naukowych, obok tego liczne niemieckie wydawnictwa. To ogólnikowe omówienie pokazuje jednak wielkie bogactwo poruszanych zagadnień i metod pracy, jak również różnorodność ludzi, których to ciekawi. Nic dziwnego, bo wszystko, co należy do Kościoła św. i o jego życiu mówi, jest własnością wszystkich Jego członków.

DOŚWIADCZENIA DUSZPASTERSKIE

Żywa parafia. W Marsylii udało się ożywić ospałą parafię św. Michała. Już w 4 lata po objęciu kierownictwa, ks. G. Mollard zauważa ogromny postęp. Praca — jak zawsze — idzie dwoma torami. Ochotnych wciąga się do bliższej współpracy w luźnej organizacji „ruchu parafialnego”, gdzie wszyscy mają wstęp otwarty. Każdy tam otrzymuje zgodnie ze swym stanem przydział w chórze, w kościele, w zakrystii. W miesięcznych zebraniach uczestniczy 100—250 osób. (Parafia liczy około 40 tys.). Na program zebrania składa się krótki, jasny wykład Pisma św. — zasadą jest, by nie powiedzieć co by nie było potrzebne a przynajmniej pożyteczne dla słuchaczy w ich życiu. W braku tekstów wszyscy posługują się mszalikami — naza jutrz z tymiż mszalikami w ręku otoczą ołtarz. Potem kwadranś śpiewu i wreszcie kilka słów o liturgii, o nadchodzącym święcie, o okresie roku kościelnego, o takim czy innym świętym znaku. Za przykładem tej grupy i reszta wiernych brać musi żywy udział w nabożeństwach parafialnych. Przeszkodę stanowi indywidualizm marsylski i niezrozumiałość, pewna obcość liturgii (język, symbolika itd). Nadto sprawia trudność jej skostnienie. Autor sprawozdania chciałby w liturgii widzieć żywiołowy wyraz radości ludu złączonego i zbratanego dla uwielbienia swego Boga. Dla ożywienia liturgii nie wystarczy jej tłumaczenie, jest ono konieczne, niemniej lud marsylski nie byłby sobą w monotonnej modlitwie liturgicznej, w śpiewie gregoriańskim naginając grzbietu pod jarzmo rubryki. W tak pojętej modlitwie Kościoła może zasmakować jedynie po dłuższym przygotowaniu. Na razie dla ogółu wiernych ks. Mollard i jego współpracownicy posługują się paraliturgią, to prawda, naściślej związana z duchem modlitwy Kościoła. Wszystko jest skierowane pośrednio lub bezpośrednio ku liturgii, ku parafialnemu kościołowi, ku Bogu. Już po kilku latach pracy wyniki są widoczne i mimo, że jeszcze ogromna większość parafii w życiu Kościoła swego nie bierze żadnego udziału, kierownictwo parafii żywi na przyszłość wielkie nadzieje.

Doświadczenia brukselskie. Na rynku ukazała się książka pt. „La paroisse vivante”, która wywołała duże zainteresowanie zarówno ze względu na swą treść jak i na osobę autora. Ks. Ryckmans jest człowiekiem doświadczenia, wieloletnim proboszczem u św. Zuzanny w Brukseli. We wspomnianej książce wypowiada swe duszpasterskie „credo”. Wszystko musi być na właściwym miejscu, w hierarchii wartości. I tak głównym celem działalności proboszcza jest życie parafialne. Wszystko się w tym zawiera. Po-

dobnie i parafianin musi mieć uporządkowane wartości. Jeśli na przykład wierni nie chodzą do kościoła, a jest to zjawisko niezmiernie dla duszpasterza groźne, to jest błąd w hierarchii wartości: znak, że sobie wyżej cenią swe niedzielne kino, którego tak łatwo nie opuszczają, niż obowiązki religijne. Trzeba zatem zastosować środki inne względem tych, którzy jeszcze do kościoła chodzą (nauczyć ich cenić właściwie swą Mszę św. niedzielą jako coś niezmiernie ważnego), i inne względem niechodzących. To wymaga długiej i cierpliwej kuracji, która się streszcza słowami autora: „les ré-apprendre à penser” na nowo nauczyć myśleć, myśleć po chrześcijańsku i po chrześcijańsku porządkować wartości. Jest rzeczą duszpasterza i jego gorliwości, jak uchwycić, jak przemówić do tych którzy go słuchać nie chcą. Autor wyraża również optymistyczne przekonanie, że duszpasterz może znaleźć w łonie swej parafii wszystkie potrzebne pomoce. Mowa tu o sekretariacie parafialnym prowadzonym przez osoby świeckie.

To prawda, że wskazania i osiągnięcia ks. Ryckmansa są cenne i zastanawiające, nie zapominamy wszakże o najkonzystniejszych warunkach jego pracy.

Wskazania misjonarza. Tegoż samego tematu, bo kwestii budzenia parafii, dotyczy artykuł ks. Jana Vinatier, członka zespołu misyjnego, działającego na terenie Francji. Dla autora życie chrześcijańskie i liturgiczne to jedno i to samo: prawdziwy chrześcijanin żyje z Kościołem, a więc myśli, czuje i modli się razem z Nim, a to właśnie jest liturgia. Kapłan musi ześrodkować swe życie dla liturgii, tam znajdzie wszystko: swoje niedzielne kazanie, naukę dla penitenta i pożywkę dla swego życia wewnętrznego. W pracy na wsi — bo tę ma ks. Vinatier przede wszystkim na oku — trzeba być dobrym obserwatorem, dobrze poznać miejscowe warunki, ich dobre i złe strony, wykorzystać miejscowe zwyczaje, co dobre w nich rozwijać a słabsze strony stopniowo usuwać, nigdy nie omijając sposobności tłumaczenia, dlaczego się tak robi. W kazaniach zaleca autor przeehodzić od rzeczy widzialnych do niewidzialnych. Szczególnie starannie trzeba przygotować te uroczystości, które ściągają większy napływ wiernych, można nawet wtedy wzbogacić nabożeństwo czymś przemawiającym do wyobraźni (paraliturgia). Duszpasterz oczekiwać może owoców swego osobistego stykania się z wierzniymi, w rozmowach, w konfesjonale i wszędzie, gdzie go ludzie widzą i słyszą. Jest rzeczą roztropności zacząć z tym, co się ma, i stopniowo wychowywać sobie ludzi np. lektora, małą zrazu grupę gorliwych pomocników itd.

Powyższy rzut oka wystarczy, aby spostrzec, jak bardzo liturgia, tak ongiś okrzyczana jako niepraktyczne nowatorstwo, dzisiaj staje wśród głównych zagadnień duszpasterskich.

NOWE KSIĄŻKI

WILLIAM F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1946, s. XII i 238.

Zagadnienie nad którym zastanawia się w swoim dziele prof. A., poruszył już po raz pierwszy w drugiej połowie XIX w. F. Vigouroux w swojej pracy: „La Bible et les découvertes modernes en Egypte et en Assyrie”. (Wyd. I, w dwóch t. w r. 1877, VI w czterech t. 1896). Od tego czasu liczni egzegeci po ostatnie lata uzupełniali nowymi danymi archeologicznymi wyniki prac Vigouroux. Ale zagadnienia, któremu poświęcili swe trudy, naleźycie nie rozwiązali. Pierwszy naświetlił je dopiero prof. A. z właściwą sobie i kompetencją i metodą.

Przed wszystkim przystąpił do swej pracy z odpowiednim przygotowaniem. Jako specjalista archeolog, wytrawny historyk, doświadczony lingwista i wnikliwy filolog, mógł się podjąć zadania, jakie sobie nakreślił: na podstawie faktów wydobytych z ziemi, potwierdzić prawdziwość Pisma św. Do tego stwierdzenia przystępuje z wielką ostrożnością. Gdy innych archeologów cechuje zbytnia pochopność w wydawaniu sądów, co w rezultacie zmusza ich nieraz do odwoływania swoich twierdzeń, on sądu nie wydaje, jeśli nie znajdzie wszechstronnego dowodu swej tezy. Nagromadzenie materiału archeologicznego, to jeszcze nie wszystko, twierdzi prof. A. (s. 2), trzeba umieć dać z tego materiału syntezę. Przed wszystkim, trzeba pamiętać o ewolucji pojęć, mowy, sposobów bytowania dzisiejszego dzikiego człowieka, w porównaniu z pierwotnymi ludami, jeśli na podstawie obserwacji tych dzisiejszych dzikich ludów (np. Nuba, Howa, Kirkiżi) wydaje się sądy o pierwotnym człowieku. Dzisiejsza bowiem „dzikość” jest zupełnie inna od „dzikości” dawnych plemion (s. 4). Uległa ona już mimowoli wpływom kultury. Dlatego archeolog, chcąc słusznie wydawać sądy o przeszłości, musi się pozbyć wszelkich wpływów dzisiejszych i „wgryźć się” w umysłowość człowieka, sprzed V czy IV tysięcy lat. Prof. A., czyni to z właściwą sobie erudycją i pewnością siebie.

Dzieło jego nie jest tylko suchym zestawieniem wszystkich pomników przeszłości z ugaryckimi włącznie (rysunki prymitywne na kamieniach, resztki budowli, rzeźb, napisy na monetach, fragmenty literatury), ale przede wszystkim szczegółową analizą każdego z nich w oparciu o historię sąsiednich plemion i narodów. I tu leży prawdziwa wielkość wyników jego pracy. Przez nowe dane archeologiczne, historia Izraela, w oświetleniu prof. A. tak jak ją nam przedstawia St. Test., jest dziś dla nas o wiele bardziej zrozumiała, aniżeli była 50 lat temu.

Całą pracę prof. A. można podzielić na pięć rozdziałów. Pierwsze trzy rozdziały stanowią wprowadzenie w temat i są przygotowaniem czytelnika do właściwego zagadnienia: w jakim stopniu i jak daleko cofając się wstecz, można na podstawie faktów wydobytych z ziemi odtworzyć całokształt religii Izraela? (s. 4).

Nie można tego uczynić nie znając ani ducha ani umysłowości ludów starożytnego bliskiego Wschodu. Dlatego tym zagadnieniem zajmuje się prof. A. w rozdz. I, stawiając tezę, że ludy starożytne od prymitywnego stanu swego ducha, wyzwalając się z ziemskich horyzontów swego życia, starały się powoli wejść w kontakt z bóstwem. Prof. A. rozróżnia u tych ludów trzy procesy myślowe: 1) estetyczne i wrażeniowe, 2) afektywne, które są źródłem życia duchowego i 3) siłę koncepcji i rozumowania. Nawet w najbardziej odległych wiekach, które możemy zbadać, estetyczna forma i wyobrażeniowa, odgrywała bardzo wielką rolę w literaturze, a szczególnie w poezji. (s. 7). Izraelici nie byli na tym polu oryginalni. Choć mieli artystów, to jednak importowali dzieła sztuki od Fenicjan i Syryjczyków, których wiernie naśladowali. Sztuka Izraela od X do VI w., jest odbiciem sztuki fenickiej (s. 13). W dziedzinie muzyki i poezji, wzorem dla Izraela byli Kanaaniejczycy, najbardziej muzykalny i poetycki naród, którego poezja stała wyżej nawet od egipskiej. Izraelici zapożyczali od nich w tej dziedzinie wszystko, nawet instrumenty muzyczne, odrzucając jednak to, co miało charakter politeistyczny i prostacki. (s. 15). Literatura Izraela jednak, jest tak wzniosła i głęboka, że nie można po za Palestyną na starożytnym bliskim Wschodzie znaleźć jej podobnej. Od innych narodów Izrael odbija wyższym stylem narracyjnym i poziomem uczucia. Prof. A. stwierdza, że nie ma nic piękniejszego w utworach Wschodu nad historię Józefa, nad dzieje Jakuba, nad opowiadanie o moabitce Rut, czy nad wspaniałą sceną opisującą ból Dawida nad śmiercią Absaloma. (s. 25).

Co specjalnie charakteryzuje religię Izraela, to nawrócenia religijne, które nie mają miejsca u innych narodów Wschodu. Jeśli chodzi o zdolności rozumowania u ludów starożytnych, to rozróżnia Prof. A. na podstawie analizy pomników archeologicznych zasadniczo trzy okresy: 1) myślenie prelogiczne, 2) doświadczalno-logiczne i 3) logiczne. Ludy z III tysiąclecia przed Chr., cechowało myślenie empiriologiczne, które w dziedzinie religijnej doprowadziło Izraela do monoteizmu, zaś w stosunkach doczesnych, w czasie od 1000 do 500, stworzyło księgę Przysłów, której jeśli chodzi o praktyczną mądrość życiową nie udało dotychczas przewyższyć. Empiriologiczne myślenie osiągnęło swój szczyt w St. Test. i odgrywa w nim naczelną rolę. Myślenie prelogiczne już wtedy straciło swe znaczenie, a reminiscencje jego w Piśmie św. są bardzo nikle.

Oprócz takiego myślenia, stwierdza prof. A., narody starożytne kierowały się od pierwszego swojego okresu, tak zw. życia w stadzie, ideami dynamicznymi, abstrakcyjnymi, co odróżniało człowieka od zwierzęcia i pozwalało mu na stworzenie poezji, legendy, mitologii, a przez to stawiało go w obecności Bożej. (s. 29). To intuicyjne myślenie, uważa autor, za „kanał o wiele bardziej prosty i jasny Objawienia Boskiego, aniżeli jakikolwiek zbiór reguł rozumowania logicznego“ (s. 184). Wszystkie wywody powyższe, wyprowadza autor, jak sam stwierdza, tylko z danych archeologicznych. Chwytny go tu jednak na pewnej niekonsekwencji, bo choć się zarzeka, że nie bierze pod uwagę wyników badań dzisiejszych psychologów i filozofów, to jednak ulega im prawie że na całej rozciągłości rozdz. I, wprowadzając

do swej pracy rezultaty ich badań, ich podziały i terminologię. (por. s. 6, 18, 26, 27).

Rozdz. II nie harmonizuje z całością pracy i jest tak napisany, że stanowić może odrębną całość, ale nie mniej jest ciekawy i ważny zwłaszcza dla każdego początkującego archeologa. Zawiera on zestawienie prawie ze wszystkich wykopalisk po ostatnie lata w Syrii, Palestynie, Mezopotamii, Persji, Egipcie, Etiopii, zaś z Azji Mniejszej: z państwa Hetytów, z Arabii, Cypru i świata egejskiego. Przy tym wszystkim podaje równocześnie pewne reguły, którymi trzeba się kierować przy korzystaniu z powyższych wykopalisk. W rozdz. tym jak stwierdza autor, „nie będziemy usiłowali nakreślić historii odkryć i ich interpretacji, ale opiszemy główne typy materiału”. (s. 37). Materiał ten dzieli na pisany i niepisany. Ważną jest rzeczą, aby materiał pisany rozważył najpierw filolog, zanim dostanie go do ręki historyk.

Z pisanych tekstów na pierwsze miejsce wysuwa autor teksty ugaryckie, akkadyjskie i egipskie. Te ostatnie, rzucają wiele światła na religię Kanaanu, od której znowu, jak to zobaczymy w rozdz. III, w wielkiej mierze zależały pojęcia religijne Izraela. Źródła nienapisane obejmują świątynie, miejsca kultu, rzeźby, obrazy i ceramikę. Wielką wagę przypisuje autor dokumentom niepisany z Ugarit, gdzie odkryto świątynie Baala, Dagona, oraz różne przedmioty kultu, jak ołtarz, kadzielnice, kubki itp. Wiele przedmiotów kultu można zidentyfikować przez rzeźby na kolumnach, ceramice, oraz przez rysunki na kamieniu. Najbardziej szczerzy materiał archeologiczny posiadamy z Egiptu, a to dlatego, że na miejscach, po których by się można najwięcej spodziewać, stoją dzisiaj miasta, lub zalały je i zanosły mulem wody Nilu. Egipskie źródła dostarczają nam głównie danych o wierze w życie pozagrobowe i pochodzą głównie z napisów na sarkofagach. Dla historii religii są te napisy ważne, które opowiadają nam o dramatycznych misteriach Ozyrysa, podają hymny do niego, do Nilu, oraz do bogini Izys. (s. 51).

Wielką wagę przypisuje prof. A. i wiele się spodziewa po wykopaliskach w państwie Hetytów. Kultura hetycka jest wysoce synkretyczna. Modlitwy i hymny religijne są rzadkie, a to dlatego, że nie wykopano do tej pory żadnej świątyni hetyckiej. Nasze wiadomości o nich pochodzą jedynie z tekstów klinowych i rzeźb na skale z XIV—XIII w., odkrytych w wiosce Jazilikaja, obok Boghazköi (Turcja). Dokumenty te wymagają od archeologa wielkiej ścisłości naukowej i głębokiego wszechstronnego przygotowania, albowiem w przeciwnym razie, pochopne wyciąganie z nich wniosków zmusza nieraz ich autorów do odwołania swych poglądów i do kompromitacji, jak to miało miejsce z Virolleaud i Dussaud i z ich tezami o Terah, Bersabei, lub pustynnym Kadesz. (s. 59 n).

Podobną wnikliwość w wydawaniu sądów trzeba zachować, jeśli chodzi o materiał niepisany. Dawniej jak tylko wykopano jakieś kolumny, twierdzono zaraz, że są to resztki świątyni lub ołtarza. A tu np. w r. 1927 Bade wykopał w Tell-en-Nasbeh obok Jerozolimy szereg filarów, w pierwszej chwili wskazujących, że ma się tu do czynienia z jakąś świątynią. Gdy zaczęto kopać dalej, odkryto szereg takich samych filarów, w okolicy których nie znaleziono żadnych przedmiotów kultu religijnego, a bliższa ich analiza wy-

kazała, że chodzi tu o zwykle domy mieszkalne wyższych urzędników państwowych, w których filary służyły często do podtrzymywania dachu pierwszego piętra. W Transjordanii też wykopano resztki filarów, które jak się okazało, są pozostałością po stajniach Salomona. Jedynie filary w Gezer i A-ler mają charakter religijny, jak wskazują na to ślady kultu religijnego. Takie jest tło religii Izraela, najszerszej namalowane. Wydawało by się, że to nie potrzebne, a jednak bez niego nie zrozumielibyśmy rozdz. III, który należy uważać za najbardziej oryginalny.

Jest on bezpośrednim wprowadzeniem nas do właściwego tematu: Czy i w jakim stopniu religia Kanaanu wpłynęła na Izraelitów? Dotychczas mogliśmy na to pytanie odpowiedzieć tylko na podstawie stosunkowo późnych danych pochodzących z pism Filona z Byblos. Wykopaliska w Ugarit, prowadzone już od 20 lat, dostarczyły nam świeżego materiału porównawczego. Na jego podstawie możemy stwierdzić, że chociaż Izraelici wchodzili w kontakt z religią Kanaanejczyków, to o wiele częściej stosunek ich do niej był negatywny, wprost wrogi. Prof. A. podkreśla silną reakcję i separowanie się Izraela od Kanaanu pod względem religijnym, a jeśli jakieś ślady religijnych wpływów kanaanejskich spotykamy w Jahwiźmie, to w każdym razie nie pochodzą one z okresu wkroczenia Izraela do Kanaanu, ale są daleko późniejsze (s. 94). Z głównych przyczyn, nie sprzyjających wpływowi religii Kanaanu na Izraela, należy wymienić sam panteon kanaanejski. (s. 71), który był płynny i niezrozumiały, jeśli chodzi o osobowość, funkcję i zakres działania poszczególnych bóstw, jak również, jeśli chodzi o etymologię ich imion i przerwisk. Wiele imion bóstw da się wytłumaczyć z dialektu sumeryjsko-huryckiego, ale większość jest wogóle niezrozumiała. Ważnym jest także argument, natury ekonomiczno-politycznej, o którym prof. A. nie wspomina. Przecież Izraelici podbili Kanaan w ciągu ok. 50 lat i zajęli tam prawie 90% terytorium. Będąc zatem z nimi w ciągłym stanie walki, nie mogli ulegać ich wpływowi, bo z samej natury rzeczy separowali się od nich całkowicie, a nawet wykazywali bezsilność ich bóstw w porównaniu z potężnym Jahwą, jak to wynika z pochodzącej z tego okresu pieśni Debory. (por. Sędz. V). Religia Kanaanu, jak i ich bóstwa, miała charakter bardzo prymitywny. Bóstwa były tak skomplikowany sposób z sobą spokrewnione, że właściwie trudno powiedzieć, kto czym był bratem, siostrą, żoną, czy matką. Z głównych ich bóstw, czołowe miejsce zajmuje bóstwo „Illum“, które później przeszło w „El“. „El’a“ zdetronizował Baal, bóg burzy, który prowadził także walkę z Dagonem. Znanne są także trzy boginie: Astarta, Anatha i Aszerah. Tej ostatniej wyobrażenie spotykamy w Syrii i w Palestynie, między 1700 a 1500 r., stojącą na lwie z lilią w jednej a z wężem w drugiej ręce. Lilia symbolizuje wdzięki a wąż płodność. Wiele innych bóstw Kanaanu jeszcze nie zidentyfikowano i dlatego nie można bliżej określić ich charakteru, bo jeszcze nie odnaleziono opisu misterii, w których one występowały.

Religię Kanaanu cechują także pewne przeciwieństwa, np. bóg, który powoduje chorobę, jest tym który ją leczy. Prof. A. stwierdza, że „w żadnej religii w starożytności nie można odkryć tak silnej tendencji do łączenia przeciwieństw, jak w wierzeniach i praktyce Kanaanu i Fenicjan“ (s. 80).

Z odkrytych tabliczek w Ugarii dowiadujemy się jeszcze o bogu rzemiosła Koszar (Kuszar?), który do czasu odcyfrowania tych tabliczek, był wogóle nieznanym bóstwem. Jemu przypisywali Kanaanajczycy wszelkie wynalazki, jego uważali za twórcę pierwszego złożonego łuku, narzędzi rybackich, on uchodził za obrabiacza metali i patrona muzyki.

Ciekawe są dla nas niektóre praktyki religijne Kanaanu, które w zestawieniu z Izraelem pod tym względem wskazują wyższość tych ostatnich. Jest niewątpliwe, że Kanaanajczycy składali ofiary z ludzi, czego nie spotykamy w religii Izraela. Bóg Izraela był o tyle wyższy zarówno pojęciowo jak i etycznie od bóstw pogańskich że zapożyczenia ze źródeł Kanaanu nie są po prostu do pomysłenia.

Postawienie takiej tezy pozwala autorowi przejść w rozdz. IV, do innego tematu, tj. do charakterystyki religii Izraela we wczesnym (r. IV) i późniejszym (r. V) okresie. Wydawało by się na pierwszy rzut oka, że będzie tu mówił o religii na podstawie danych zapisanych w księdze Jozuego i Sędziów. Tymczasem autor polega na tych tekstach, ale zestawia je z danymi archeologicznymi, aby wykazać mono-teistyczny charakter religii Izraela. To co jest najciekawsze w tym rozdziale, to obalenie przez autora tezy, jakoby Izraelici prowadzili nomadyczny charakter życia. Zdaniem jego archeologowie popełniają ciągle ten sam błąd, porównując dzisiejszych beduinów arabskich do Izraelitów z okresu Jozuego. Izraelici nie mogli prowadzić nomadycznego życia, bo nie znali wielbłądów, z którymi spotykamy się według świadectw archeologii dopiero w XI w., Jeździli na osłach, a to zmuszało ich do odbywania krótkich i nie męczących podróży, zwykle w okolicy roślinnej nie dalej niż ok. 20 mil od wody. To wpłynęło na ich pasterski tryb życia. Wprawdzie byli podzieleni na rody, często żyjące w niezgodzie, ale historia ich i zapał religijny były dla nich spójnią łączącą ich w jeden naród. (s. 99). Ten charakter Izraelitów uwypuklił się zaraz po podbiciu Kanaanu (Prof. A. przyjmuje datę od 1250 do 1195). Religia odgrywała w ich życiu dominującą rolę. Wskazują na to odkopane miejsca kultu. Przeciwno Sellinowi i Nothowi stwierdza prof. A. (s. 103 n) że pierwotnym miejscem kultu było nie Sychem lecz Sziloh. Wykopaliska w nim prowadzone wykazują że było ono już w XII w. rozległym osiedlem i zostało zniszczone po bitwie pod Ebenezer przez Filistynów. Potwierdzenie tego, że Sziloh było pierwotnym miejscem kultu mamy w ks. Sędziów 20, 26 i I Sam. 1, 3 nn. Jest pewne, stwierdza autor (s. 105) że Sziloh było jedynym sanctuarium Jahwy w okresie Sędziów, inne miejsca kultu, jak Gibeon, Bethel, Gilgal, Dan, Bersabee miały tylko lokalne znaczenie.

Z kultem religijnym łączą się dwa pojęcia: kapłana i ołtarza ofiarnego. Pod tym względem też prof. A. jest oryginalnym. Twierdzi że kapłaństwo było już przed Mojżeszem, trudno jednak jest dokładnie zdefiniować zarówno jego charakter jak i czynności wykonywane przez kapłanów i lewitów. Jest pewne, że składali oni ofiary na wysokich miejscach, „bamot“, (s. 105), które stanowią najprymitywniejszą formę dawnego ołtarza. Na takim ołtarzu kładziono ofiary i przedmioty kultu. Ofiary składano Jahwie, którego uważano za Boga narodowego. Cechy, jakie mu Izraelici przypisywali już wtedy, były: 1) jeden, 2) święty i sprawiedliwy, 3) niewidoczny i graficznie

niedający się przedstawić, 4) wszędzieobecny, wyższy od stworzeń, 5) połączony z Izraelem przez wybranie i przymierze. Potwierdzenie tych cech Jahwy na podstawie danych z wykopalisk widzi autor w najstarszym pomniku literatury Izraela, w pieśni Debory (s. 116 n).

Autor jednak nie patrzy tylko różowo na religię Izraela. Widzi także ich błędy i upadki, wynikające ze zbytnej poufalości z Kanaanem, zwłaszcza na polu moralnym i etycznym. Ratunkiem tu dla Izraela jest potężny ruch prorocki, który budzi, już za Dawida i Salomona, usypiające sumienia wyznawców, przestrzegając ich przed synkretyzmem religijnym. Wielką rolę odegrały tu same rządy króla Salomona, jak również warunki społeczno-ekonomiczne, które sprzyjały rozwojowi państwa Izraela, a tym samym i religii Jahwy.

Szerokie tło do religijnych stosunków maluje autor w rozdz. V, który jest i mniej systematycznie zredagowany od poprzednich. Jak by się należało spodziewać, powinien się autor opierać na danych archeologicznych, gdy tymczasem podstawą jego rozważań są w tym rozdziale głównie teksty ksiąg Królewskich, Kronik i Ezechiasza. Autor dużo psychologizuje, a mało popiera teksty danymi z wykopalisk. Główne zagadnienie tu przez niego poruszane, jest świątynia Salomona i ołtarz. W związku z tym nasuwa się pytanie, skąd król czerpał wzory do budowy świątyni, i jaki miał cel w samej budowie. Architektura świątyni przypomina wzory greckie, wiele jest jednak jeszcze niejasności odnośnie do tej budowy. Jest faktem, że wznosili ją architekci z Tyru (s. 143), a wykopana w r. 1936 świątynia w Tell Tainât, przemawia za wzorami syryjsko-feniczkimi. Nie można się zgodzić z autorem, że świątynia miała mieć charakter kaplicy pałacowej, bo wtedy miała by znaczenie prywatnej budowli, a przecież wiemy skąd inąd, jak bardzo zależało Salomonowi na centralizacji kultu i narodu, wobec separatystycznych dążeń poszczególnych plemion. Pewne elementy w budowie świątyni, jak kolumny Jakhina i Boaza, które miały jej nadać charakter kosmiczny, jak twierdzi prof. A., są mało prawdopodobne.

Bardzo ważne znaczenie dla religii Izraela miał podział na dwa królestwa, który przyczynił się wiele do wzrostu poganizmu, zarówno w Judei jak i w Samarii. Przecistawiali się temu i walczyli z nim prorocy, główne tacy, jak Izajasz i Ezechiel którzy pojawiają się na widowni jako odnowiciele najszczerzego monoteizmu. Ostateczna jednak reforma nastąpiła dopiero za Ezdrasza (s. 174). Walka z poganizmem jeszcze trwała, ale każdy konflikt z nim przynosił nowe obostrzenia, zarówno w dziedzinie duchowej jak i etycznej. Autor kończy książkę swoją zdaniem, które jest podsumowaniem wyników jego pracy: „W zasadzie ortodoksyjny Jahwizm pozostał ten sam od Mojżesza do Ezdrasza, od początku do końca, etyczny monoteizm pozostał sercem religii Izraela, choć było wiele kryzysów, przez które musiał przejść od prymitywnej prostoty Sędziów do wysokiego kulturalnego poziomu V w. przed Chrystusem“ (s. 175).

Za ujemną stronę książki można uważać brak zupełny ilustracji, które przecież tyle światła rzucają na wyjaśnienie całego zagadnienia i są dzisiaj niezbędne w każdej książce naukowej z tej dziedziny.