

SŁOWA BOŻE

Z PROROKA IZAJASZA

1.

Obietnica pokoju (r. 57, 14—21)

SŁOWA JAHWY DO LUDU:

*Budujcie, budujcie drogę, prostujcie ją,
usuwajcie przeszkody na drodze mego ludu.
Tak bowiem mówi Najwyższy, Najdostojniejszy,
którego tron wieczny, którego imię prześwięte:*

*„Na wysokości, w świątynicy, ja mieszkam,
ale i w tym, który jest znękany,
który w duchu jest upokorzony,
aby pokrzepić ducha znękanych,
by serce ożywić upokorzonych.*

*Nie zawsze bowiem ja pod sąd pozywam
i nie jestem wiecznie zagniewany.
Bo inaczej duch ustałby (w was),
ustałby oddech, który ja wam dałem“.*

*„Dla jego grzechu
zawrzałem złością na lud ten przez chwilę,
ukryłem się gniewnie, schłostałem go!
Sprzeniewierzył się bowiem, poszedł drogą swej chuci,
a ja widząc jego drogi,
chciałem go leczyć, prowadzić
i pocieszenie mu zesać,
chciałem pieśń włożyć w usta cierpiącym.
Pokój, pokój — bliskim i dalekim,
tak woła Jahwe — ja ich ulecę“.*

*Grzesznicy natomiast podobni do toni wzburzonej,
której uśmierzyć niesposób,*

której fale brud wyrzucają i błoto.
 „Nie masz pokoju u ludzi złych“
 tak mówi mój Bóg.

2.

Postem Bożym — miłosierdzie (r. 58, 1—12)

SŁOWA JAHWY DO PROROKA:

Wołaj na całe gardło a nie hamuj się,
 niechaj jak trąba zagrzmi twój głos,
 i wypominaj ludowi memu jego nieprawości,
 domowi Jakuba jego grzechy.

Wprawdzie każdego dnia mnie szukają,
 pragną poznawać me drogi,
 i jako naród, który „sprawiedliwie“ żyje
 a nie zaniedbuje praw swego Boga,
 żądają ode mnie sądów przychylnych,
 chcą, aby Bóg się do nich przybliżył:
 „Poco nam pościć, jeśli tego nie widzisz,
 i się umartwiać, jeśli na to nie zważasz?“
 (tak do mnie mówią).

A przecież w dniu postu ¹⁾ do pracy chodzicie
 i nakazujecie ciężkie roboty!
 Oto pościecie wśród kłótni i tajań,
 bijecie biedaków pięścią występłą.
 Post wasz dzisiejszy to wcale nie post,
 który posłuch wyrobi w górze waszym głosem.
 Czyż to jest post, który mnie się podoba:
 gdy człowiek przez dzień się umartwia
 i jak sitowie swą głowę opuszcza
 i na popiele i worze się kładzie?
 To postem nazywasz,
 dniem, który się Jahwie podoba!

To raczej jest post, który kocham:
 — tak oto mówi Bóg Jahwe —

¹⁾ Post był połączony z dniem świątecznym, w którym nie było wolno pracować. Por. też artykuł ks. Grzybka: Post w Starym Testamencie, w RBL II (1949) s. 94 nn.

niesprawiedliwe pęta rozwiązać,
 rozerwać więzy ucisku,
 wyzwolić uciemiężonych,
 połamać jarzmo wszelakie!
 Otóż się chlebem dzielić z łaknącym,
 brać do swej chaty biedaka,
 widząc nagiego, wraz go przyodziać,
 nie gardzić nikim, który ma ciało jak ty!
 Wówczas jak brzask ci światłość zabłyśnie,
 zagoją się szybko twe rany.

Przed tobą kroczyć będzie twoja sprawiedliwość
 a „chwała Jawy“ cię sobą osłoni.
 Gdy tedy zawołasz, Jahwe się odezwie,
 na zew twój odpowie: tu jestem.
 Gdy spośród siebie ucisk usuniesz,
 szyderstwa i drwiny krzywdzące,
 gdy podasz chleb twój biednemu
 i uciśnionego nasycisz,
 wszędzie dla ciebie światło w ciemności,
 i zajaśnieją jak południe twe mroki.
 I Jahwe stale prowadzić cię będzie,
 w kraju pustynnym nawet cię nakarmi
 i twoje kości pokrzepi,
 abyś się stał jak ogród, który obficie zroszony,
 jak źródło, w którym woda nie wysycha.

Ruiny pradawne twój ród odbuduje,
 wykończysz budowy wielu pokoleń.
 Nazywać się będziesz: „wskrzesicielem rumowisk“
 i „odnowicielem siedzib zniszczonych“²⁾.

²⁾ Prorok nie potępia postu bezwzględnie, ale domaga się, by poszczący nie grzeszyli i nie krzywdzili bliźnich. Wśród dobrych uczynków stawia na pierwszym miejscu miłosierdzie a na ostatnim ćwiczenia zewnętrzne jak post.

Tekst Izajasza 58, 1—12 w przekładzie ks. Wujka

By sobie uprzytomnić różnicę między tekstem hebrajskim (masoreckim), na którym polega przekład wyżej podany, a tekstem łacińskiej Wulgaty, która jest podstawą tłumaczenia ks. Wujka, podajemy niżej tekst Izajaszowy według Biblii Wujkowej z r. 1599. Pomimo wielu pięknych zwrotów jest on częściowo niezrozumiały.

Wołaj, nie przestawaj, jako trąba wynoś głos swój: a opowiadaj ludowi memu złości ich, a domowi Jakubowemu grzechy ich.

Bo mię od dnia do dnia szukają, i chcą znać drogi moje, jakoby naród, który sprawiedliwość czynił, a sądu Boga swego nie opuścił: pytają mię o sądy sprawiedliwości, chcą się do Boga przybliżyć.

Przecześmy pościli, a nie wejrzałeś? poniżyliśmy dusze nasze, a nie widziałeś? Oto w dzień postu waszego znajduje się wola wasza, a wszystkie dłużniki wasze pociągacie.

Oto się na swary i na zwady pościcie, a bijecie pięścią niezbożnie: nie pościecie jako aż do tego dnia, aby słyszano głos wasz na wysokości.

Izali taki jest post, którym obrat, przez dzień trapić człowiekowi duszę swoją? izali zakrzywić jako obręcz głowę swoją, a wór i popiół pościelać? izali to nazwiesz postem i dniem przyjemnym Panu.

Izali nie to jest raczej post, którym obrat? Rozwiąż związki niezbożności, rozwiąż brzemiona ciężące, wypuść niewolą uciśnione wolno, a wszelakie brzemie rozerwij.

Ułam łaknącemu chleba twego, a ubogie i tułające się wprowadź do domu twego: gdy ujrzysz nagiego, przyodziej go, a nie gardź ciałem twoim.

Tedy wyniknie jako zaranie światłość twoja, a zdrowie twoje rychlej wznijdzie, i pójdzie przed obliczem twoim sprawiedliwość twoja, a chwała Pańska zbierze cię.

Tedy wzywać będziesz, a Pan wysłucha; zawołasz, a rzecze: Owom Ja. Jeśli odejmiesz z pośrodku siebie łańcuch, a przestaniesz wyciągać palca i mówić, co nie jest pożyteczno.

Gdy wylejesz łaknącemu duszę twoją, a duszę utrapioną nasycisz: wznidzie w ciemności światłość twoja, a ciemności twoje będą jako południe.

I dać Pan odpocznienie zawždy, i napełni jasnością duszę twoją, a kości twoje wyzwoli: i będziesz jako ogród wilgotny i jako źródło wodny, którego wody nie ustaną.

I będą budowane przez cię pustki wieków, fundamenty rodu i rodu wywiedziesz: i będziesz nazwan budownikiem płotów, odwracający ścieżki na odpocznienie.

Kraków

Przełożył i zestawił Ks. ALEKSY KLAWEK

DWIE DROGI

(Psalm 1)

**Błogosławiony jest człowiek,
który za radą nędzników nie chodzi
i na drodze grzeszników nie staje
i w niegodziwców gronie nie siada;
lecz który prawo Jahwy miłuje
i we dnie i w nocy o Jego prawie rozmyśla.**

**Jest on jak drzewo, nad wód sadzone strugami,
które owoc w swym czasie wydaje,
którego liście nie więdną:
we wszystkim, co czyni, szczęście mu sprzyja.**

**A nie tak grzesznicy, nie tak:
są jako plewy, które wiatr rozwiewa!
Przeto się w Sądzie nie ostoją nędznicy
ani grzesznicy w sprawiedliwych gromadzie.
Bo Jahwe o drodze sprawiedliwych pamięta
a droga grzeszników do zguby prowadzi.**

Psalm 1 tworzy wstęp do całego psalterza. Nie jest on dziełem króla-poety Dawida, lecz powstał później, może w epoce Jeremiasza, może w czasie niewoli babilońskiej, tj. w VI lub V wieku przed Chrystusem, kiedy lud izraelski znalazł na wygnaniu główną ostoję w księgach świętych i z nich czerpał obfitą pociechę. Wówczas to naród, przesiedlony na obcą ziemię, goręcej niż kiedykolwiek garnął się do Boga; thora czyli prawo Boże, złożone szczególnie w pięcioksięgu Mojżeszowym, stało się fundamentem życia i podstawą czę-

stych rozważań, a pod wpływem czytania tekstów biblijnych na sobotnich zebraniach w bożnicach wzrastało umiłowanie Pisma św. Na takim tle dopiero treść psalmu jest zrozumiała.

Kochać prawo Boże, wnikać w jego najdrobniejsze przepisy, rozczytywać się w nim i rozmyślać o nim we dnie i w nocy — to ideał wiernych Jahwie dusz w owym okresie, kiedy już nie było świątyni i ustały ofiary a ich miejsce zajęły nabożeństwa modlitewne w synagogach. Słowo Boże i prawo Boże tworzą ramy życia osobistego i narodowego. Pewne preludium do tego sposobu myślenia tworzą wiersze, znajdujące się w księdze Jozuego (1, 8), które jednak swoją stylizację zawdzięczają późniejszym czasom. Brzmia one:

„Miej nieustannie tę księgę prawa na ustach swoich i rozmyślaj o niej we dnie i w nocy, abyś przestrzegał, co w niej napisane, bo wtedy szczęście sprzyjać ci będzie na drodze twojej i dobrze ci się powiedzie“.

Główna treść psalmu to charakterystyka „dwóch dróg“, z których jedna prowadzi przez Boga do szczęścia a druga przez grzech ku zatraceniu. Ten sam obraz znajduje się u proroka Jeremiasza, jeszcze dokładniej i szerzej rozproszony. Otóż co pisze wieszcz z Anatoł (17, 5—8):

*„Przeklęty człowiek, który na ludziach polega
i istotę cielesną czyni podporą swoją,
a którego serce od Jahwy się odwraca.
Jest on jak nagie drzewo pustynne
i nie doczeka się doli szczęśliwej.
I mieszkać będzie na rozżarzonych piaskach pustyni,
w ziemi bezludnej, solą pokrytej.*

*Błogostawiony zaś człowiek, który na Jahwie polega,
którego nadzieją jest Jahwe.
Jest on jak drzewo nad wodą sadzone,
które nad potok puszcza swe korzenie.
Nie lęka się wcale, gdy nadchodzą upały,
a jego liście są zawsze zielone.
Nie martwi się w latach posuchy
i nie przestaje owoc wydawać“.*

Częściowo też z obrazu tego korzysta Boski Mistrz, ale przerabia go na swój sposób. Mówi w kazaniu na górze (u Mateusza 7, 13—14) o „bramie szerokiej“, która do zguby wiedzie, i o „bramie wąskiej“, która prowadzi do żywota.

Temat „dwóch dróg“ będzie i później aktualny, właśnie pod wpływem naszego psalmu. Najstarsze pismo poapostolskie, Didache rozpoczyna się od scharakteryzowania obu dróg: „Dwie są drogi: jedna żywota, druga śmierci...“, a tak samo zawiera list Barnaby dłuższy ustęp, rozwijający te same myśli: „dwie są drogi nauki i mocy: jedna światła, druga ciemności“ (r. 18—21).

Zasadnicza treść psalmu jest jasna i prosta. Miłe jest bardzo porównanie „człowieka sprawiedliwego“ z „drzewem sadzonym nad wodą“, obraz częściej zachodzący w Biblii, a wzięty z życia Wschodu. Tak w Palestynie, jak w Egipcie i Babilonii, ziemia jest spalona przez skwar słoneczny i potrzebuje obfitej wilgoci, której deszcz lub rosa dostarczają albo też sztuczne kanały, nawadniające pola i ogrody. O takich właśnie kanałach myśli autor psalmu, kiedy wspomina o „strugach wód — *palgê mâjim*“. Odpowiednie nawadnianie ziemi jest aż po dzień dzisiejszy ważnym problemem w Palestynie, bo gdzie woda, tam i plon obfity, a gdzie jej nie ma, zmienia się ziemia w nieużyteczną pustynię. Ten kontrast wegetacyjny przenosi psalmista na życie religijne i moralne. W łączności z Jahwą, w zespoleniu z Bogiem jako źródłem żywota, zaznacza się bujny rozkwit pobożności, natomiast w razie oddalania się od prawa Bożego zasycha wszelka religijność i moralność¹⁾.

Analogiczne porównanie mamy w wyżej przytoczonym ustępie Jeremiasza — z tą różnicą, że prorok konsekwentniej obraz przeprowadza i także grzeszników przyrównuje do drzew zeschniętych. Psalmista natomiast ostrzej jeszcze krytykuje ludzi stroniących od prawa Bożego, mianowicie uważa ich za nieużytecznych członków społeczeństwa, których rozpędzić należy i zmieść z powierzchni ziemi — jak wicher plewy rozmiata przy wianiu zboża. Wprowadza więc nowy obraz z codziennego życia palestyńskiego, znany nam dobrze z kazania św. Jana Chrzciciela, który mówi o Mesjaszu (Mat. 3, 12):

„Ma on wiejadło w ręku swoim
i wyczyści swoje boisko
i zsypie pszenicę do gumna,
a plewy spali w ogniu niegasnącym“.

¹⁾ Niektórzy autorzy zastanawiają się nad tym, o jakim właściwie drzewie myśli psalmista. Dalman (*Arbeit und Sitte in Palästina I*, s. 101) myśli o drzewie figowym. Pytanie to jest niepotrzebnie stawione, bo psalmista umyślnie wyraża się ogólnikowo, bo to mu wystarcza do przeprowadzenia obrazu i porównania.

Wianie zboża odbywało się na klepisku, położonym zwykle na otwartym wzgórzu, by wykorzystać silniejszy podmuch wiatru. Gospodarz podrzucał zboże wiejadłem, tj. widłami pięciozębowymi, a wiatr oddzielał cięższe ziarno od lekkich plew (por. dołączoną ry- cinę). Trafny to obraz sądu Bożego, kiedy to Jahwe oddzieli dobrych



od złych. Psalmista i Jan Chrzciciel uzupełniają się doskonale. Ale i prorok Izajasz dorzuca do obrazu pewne szczegóły. Wspominając w rozdziale 17 o zniszczeniu Asyrii, pisze (w. 13):

*Huczą narody, jak huczą wody wezbrane,
ON zgromi je a w mig uciekną daleko,
pędzone jak plewy wiatrem na wzgórze,
jak liście porywane wicherą.*

Jakież to trafne porównanie! Grzesznicy są — jak plewy przez wichurę — miotani na ziemi namiętnościami a w dzień sądu, gdy Jahwe się zjawi jako sędzia świata, „nie ostoją się“, czyli usłyszą wyrok potępiający i znów „jak plewy“ rozlecą się nie wiadomo gdzie i znikną. Nie ma tu ani wzmianki ani aluzji o piekło, ponieważ wiara w kary piekielne nie była jeszcze dość jasno określona i za mało znana. Dlatego nieszczęsny ich koniec jest tak ogólnikowo

tylko przedstawiony, ale ta tajemniczość kary — jak tajemniczym jest znikanie plew — nawet silniejszy na nas urok wywiera. Zniknie bezbożny, to fakt, ale gdzie i jak, to zagadka nierozwiązalna dla psalmisty.

Obrazowość psalmu zachowuje swą wartość po wszystkie czasy. Z tym samym rozrzewnieniem, z jakim kiedyś psalm ten czytano, i my go odmawiamy, chociaż nasze pojęcia o losie grzeszników i sprawiedliwych uległy pewnej zmianie dzięki Objawieniu Nowego Testamentu. Owszem, dziwimy się, że autor zanadto akcentuje dolę i niedolę w życiu naszym doczesnym, a tylko domyśleć nam się każe, że istnieje kara i nagroda w życiu pozagrobowym. Nie zapominajmy, że autor i jego pierwsi czytelnicy żyli w epoce objawienia starozakonnego, które w wielu punktach było niekompletne. Dopiero Chrystus Pan nam ogłosił tę wielką dawniej nieznaną a tylko przeczuwaną prawdę: „*Wasza zapłata obfita jest w niebiesiech*“ (Mat. 5, 12).

Autor psalmu jest idealistą, rysuje obraz idealny, ale nie całkiem realny. Wierząc całą głębią duszy w sprawiedliwość Bożą, wierzy z tym samym uporem, że sprawiedliwemu szczęście sprzyja a grzesznika czeka zguba i niedola, chociaż niewątpliwie wie dobrze z obserwacji życia, że często, bardzo często, inaczej się dzieje. Podkreśla to cały szereg innych psalmów, podkreśla to i tłumaczy księga Joba, że sprawiedliwi nieraz cierpieć muszą. Autor 1 psalmu staje do nich w opozycji, ale opozycja ta nie jest wynikiem innych wierzeń religijnych, lecz ma swe źródło w innym, chwilowym nastawieniu psychicznym.

Celem jednak głównym psalmisty to upomnienie do posłuszeństwa wobec Jahwy i jego prawa. Psalm stanowi przepiękne memento etyczne dla czcicieli Jahwy:

a) negatywnie winni unikać towarzystwa „grzeszników, niegodziwców“, ci ostatni dosłownie nazwani są „szydercami“, tj. ludźmi, którzy drwią sobie z Boga, sądząc, że Bóg daleki, że ich czynów nie widzi, jak to szeroko opisuje psalm 94, 7 nn.;

b) pozytywnie winni mieć „upodobanie“ w prawie Bożym. Nie tylko przestrzegać mają prawa Jahwy, ale je kochać, nim się zachwycać, o nim rozmyślać we dnie i w nocy. Autor więc domaga się pogłębienia życia religijnego, żąda, aby całe życie człowieka we

wszystkich swoich przejawach — bo to jest właściwy sens słów: „we dnie i w nocy“ — opierało się na Bogu, poleca niejako mistyczne zbliżanie się do Bóstwa, które jest najdojrzalszym owocem „drzewa, posadzonego nad wód strugami“, czyli zraszanego strumieniem obfitym łask nadprzyrodzonych.

Głęboka jest religijność autora; nie jest to zwykła, przeciętna pobożność wierzącego izraelity. Niesłusznie zarzuca mu krytyka, że jest za mało oryginalny, że tuzinkowe głosi nauki. W duszy jego góruje przede wszystkim niezłomna wiara w sprawiedliwość Jahwy i namiętne pragnienie zbliżenia się do niego. Za mało wie o niebie i piekle, mało go też interesuje mieszkanie Jahwy w niebiosach, sam Jahwe jest dla niego rzeczą najważniejszą i istotą jemu najbliższą. Tak samo myśli autor psalmu 73, kiedy pisze w wierszu 25: „Cóż ja mam w niebie — oprócz Ciebie“...

Także porównanie psalmu z tekstem Jeremiaszowym nasuwa pewne refleksje. Prawdopodobnie znał autor ten wiersz, a jednak, chociaż surowo karci grzeszników, ustępu o „przekleństwach“ nie przejmuje, nie pisze, jak Jeremiasz: „Przekłęty człowiek, który na ludziach polega“ lub podobnie, unika tego „liturgicznego przekleństwa“, jak je nazwać można na podstawie Deut. 28, 15 nn. Dla niego jest Jahwe raczej Bóstwem błogosławiącym a nie przeklinającym, chociaż sprawiedliwym. Mglisto tylko zaznacza, że niedola spotka grzeszników, a nie wspomina, że Jahwe sam będzie sędzią, że On ich do zguby doprowadzi. Subtelnie myśli nasz psalmista i misternie zbudował swój psalm.

W liturgii jest psalm 1 bardzo często używany, ale może dlatego tylko, że jest psalmem pierwszym. Nieraz stosuje się go w sensie alegorycznym do Chrystusa, np. w jutrzni Wielkanocnej, gdzie ma antyfonę: Ego sum qui sum et consilium meum non est cum impiis, sed in lege Domini voluntas mea est; innymi słowy, owym beatus vir to Chrystus, który jest równy Bogu-Ojcu, bo może także o sobie powiedzieć: ego sum qui sum — jam Jahwe²⁾. Dawniejsi egzegeci nawet twierdzili, że psalm 1 jest psalmem mesjańskim „in sensu generico literali“³⁾, ale to przesada, tylko in sensu accomodato

²⁾ Ego sum qui sum — jam jest, którym jest — to etymologia imienia Boga Jahwe, podana w księdze Exodus 3, 14.

³⁾ Thalhofer-Wutz, Erkläerung der Psalmen⁸. Regensburg 1914, s. 50.

można go odnieść do Chrystusa. Czyni to św. Augustyn, który rozpoczyna swój komentarz do psalmu 1 tymi słowy: *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum: de Domino nostro Jesu Christo, hoc est: homine Dominico, accipiendum est* ⁴⁾.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

S Y R I A

w czasach przedhellenistycznych

1.

Aż do wybuchu pierwszej wojny światowej, Syria była politycznie składową częścią państwa tureckiego. Po przegranej wojnie, na konferencji w San Remo w roku 1920, Turcja musiała się zrzec zwierzchnictwa nad tą ziemią; władzę nad Syrią w formie mandatu otrzymała Francja ¹⁾. Niezadowolenie z nowego porządku, który poświęcał Syrię na mniejsze terytoria, doprowadziło zamieszkałe tam plemiona w roku 1925 do wielkiego powstania. Dopiero nowa wojna światowa stworzyła jednolitą republikę syryjską, która graniczy na północ z państwem nowotureckim, na wschód i częściowo na południe z Irakiem; granicę południową tworzą Jordania i Palestyna, zaś zachodnią Morze Śródziemne. Dzisiejsza Republika syryjska obejmuje nie tylko właściwą dawniejszą północną Syrię, ale i części górnej i średniej Mezopotamii, przez którą płynie rzeka Eufkrat.

Pod względem archeologicznym Syria północna była aż do wybuchu pierwszej wojny światowej w stosunku do innych ziem starożytnego Wschodu niedostatecznie zbadana ²⁾. Sprawa uległa zmianie po objęciu mandatu przez Francję. Cały szereg ruin zdołano już zbadać, mniej lub więcej dokładnie, niektóre z nich można

⁴⁾ Migne, *Patr. Lat.* 36, c. 69. — Także *Liber pontificalis* wspomina psalm w modlitwie przy święceniach kapłańskich: *ut in lege tua die ac nocte meditant es quod legerint, credant, quod crediderint, doceant, quod docuerint, imitentur.*

¹⁾ Hans Kohn, *Nationalismus und Imperialismus im Vorderen Orient*, 1931, str. 245.

²⁾ Peter Thomsen, *Die neueren Forschungen in Palästina-Syrien 1925*, str. 13 nn.

już było zidentyfikować z starożytnymi osadami, wymienionymi w dokumentach już dawniej skądinąd nam znanych. Co do wieku sięgają one częściowo najstarszej epoki dotąd znanej czyli epoki kamienia. Z nowszych badań archeologicznych, które wzbudziły wielkie zainteresowanie świata naukowego, poświęcimy w niniejszym artykule szczególną uwagę pracom nad przeszłością miast Ugariti Mari.

Ugarit, czyli dzisiejsze Ras Szamra, leży nad wybrzeżem śródziemnomorskim w północnej Syrii, pomiędzy dawniejszą Antiochią i Laodiceą, prawie naprzeciw wyspy Cypr. Na północ od Ras Szamra wznosi się góra Kasius 1770 m wysoka, dzisiaj Dźbel el Akra zwana, gdzie natrafiono na ogromny nasyp ziemi, 8 m wysoki, o średnicy 55 m, pochodzący prawdopodobnie z składanych w starożytności w tym miejscu ofiar na rzecz czczonych tam bóstw³⁾.

Pierwszych systematycznych prac archeologicznych w Ras Szamra dokonali w r. 1929 Claude F. A. Schaeffer i Georges Chenet z misji francuskiej. Badania objęły dwie grupy ruin; jedną w pobliżu portu naturalnego, zwanego Minet el-Beida, zaś drugą w odległym jaki kilometr na wschód pagórku zwanym Ras Szamra. Miasto to pod nazwą Ugarit wspominają dokumenty znane już dawniej, jak korespondencja z El-Amarna w Egipcie, tabliczki z archiwum w Boghazköi w Azji Mn., poemat egipski Pentaura⁴⁾.

Minet el-Beida to dzielnica zamieszkiwana dawniej przez marynarzy, rybaków, kupców, przeważnie przez obcych. Osada sięga XV wieku przed Chr., starszej tu nie znaleziono. Rozwój tej dzielnicy przypada na czas silnej imigracji z Cypru i innych wysp objętych kulturą mikeńską. Tu znajdowały się warsztaty dla wyrabiania farby purpurowej, na co wskazują masy stłuczonych ślimaków (*murex*)⁵⁾.

Osada zwana później Ugarit, dzis. Ras Szamra, wznosiła się na małym pagórku, obok którego przepływa teraz strumyk Nahr el Fidd. Wał i mury, na które natrafiono u stóp pagórka od strony północnej, miały prawdopodobnie służyć dla ochrony przeciw wylewom pobliskiej wody⁶⁾. Ponieważ nie znaleziono tu żadnych bu-

³⁾ Syria 1938, t. 19, str. 325.

⁴⁾ Ch. Virolleaud, La légende phénicienne de Danel 1936, str. 45 nn.

⁵⁾ Syria 1935, t. 16, str. 168.

⁶⁾ Syria 1934, t. 15, str. 108.

dowli, przypuszczać można, że u stóp wału rozciągały się kiedyś ogrody miasta po obydwóch brzegach rzeki 7).

Schaeffer rozpoznał w ruinach Ras Szamra pięć warstw czyli cywilizacji następujących z rzędu po sobie. Najniżej położoną, bo przylegającą do skały naturalnej, licząc od góry powierzchni w dół, 18 m głęboką, nazwał V. warstwą. Narzędzia w niej znalezione są z kamienia lub kości; nie ma śladu ceramiki, brak metali. Dopiero między 16 a 17 m natrafiono na ułamki ceramiki nie malowanej, lecz zdobionej wcięciami, wypełnionymi białą materią. Wiek V. warstwy liczebnie nie da się określić 8).

Wyżej od poprzedniej warstwy, na głębokości 16—12 m czyli 4 m grubości, odkrył Schaeffer tzw. IV. warstwę, która odpowiada epoce zwanej chalkolithicum, to znaczy epoce miedzi, w której jeszcze posługiwano się narzędziami z kamienia i kości. Znalezione tu skorupki pięknej ceramiki wielobarwnej, jaką spotyka się i w innych osadach jak Tell Halaf, Karkemisz itd. Według obliczeń warstwa ta sięga końca 5. tysiąclecia.

W wyższej od niej warstwie mieści się tzw. III. warstwa, którą oblicza się na 4. i 3. tysiąclecie. Znika ceramika wielobarwna. W połowie 3. tysiąclecia pojawia się ceramika kanaanejska, tak nazwana, ponieważ wykopaliska w Palestynie wykazały podobną z końcem 3. tysiąclecia 9).

Z epoki tzw. średniego bronzu pochodzi warstwa druga; wtedy powstały odnalezione świątynie Dagona i Baala. Miasto Ugarit utrzymuje wówczas dalekie stosunki z Egiptem (średnie państwo), Kretą i Mezopotamią (Mari nad rzeką Eufkrat).

Wspaniale rozwijało się Ugarit i port jego w 15./14. wieku przed Chr. Datę tej najmłodszej warstwy I. potwierdza synchronizm hetyckiego króla Szuppiluliumasz i Npmd, króla m. Ugarit; również alabastrowa waza z kartuszą Ramsesa II., faraona z czasów nowego państwa. Charakterystyczne dla tej epoki są groby odnalezione w fundamentach, które są pochodzenia mikeńskiego. Literatura przeważnie w języku semickim oraz sztuka objawiająca się w zachowanych jeszcze zabytkach w złocie nadają tej epoce specjalne piętno 10).

7) Syria 1937, t. 18, str. 126.

8) Syria 1936, t. 17, str. 136.

9) Syria 1935, t. 16, str. 167.

10) Syria 1936, t. 16, str. 146; 1939, t. 20, str. 375 nn.

Miasto Ugarit uległo zniszczeniu częściowo przez ogień, ale też z powodu trzęsienia ziemi. Wschodni basen Morza Śródziemnego z jego wybrzeżami i wyspami należy do tych części ziemi, w której najczęściej tak ląd jak i głęb morza podlegają trzęsieniom. Stwierdzono to przy wykopaliskach w Knosos na Krecie jak i w Hisarlik¹¹⁾. Mimo spustoszenia, jakiemu uległo Ugarit z końcem epoki mikeńskiej, było ono jeszcze zamieszkane aż do epoki hellenizmu, o czym świadczy skarb odnaleziony w kształcie wazy zawierającej greckie monety srebrne z 6. wieku przed Chr. Z tych czasów pochodzi też grecka nazwa »*Leukos limên*«, w arabskim »*minet el-beida*«, tj. biały port¹²⁾.

Przy drodze z Ugarit na wschód do Babilonii leży nad średnim biegiem rzeki Eufkrat pagórek zwany Tell Hariri. W sierpniu 1933 r. natrafili beduini, poszukujący miejsca dla pochowania trupa, na figurę z napisem klinowym, co spowodowało podjęcie prac archeologicznych. Na czele komisji archeologów francuskich stanął André Parrot. Okazało się, że pogrzebane tu było miasto Mari. Prawdopodobnie bierze ono swoją nazwę od boga Mer, czczonego od dawna u Sumerów jako boga wiatrów i burz, pokrewnego z zachodnio-semickim bogiem Hadad, Adad. Kodeks babilońskiego króla Hammurabiego wspomina to miasto pod nazwą Me-ra. Jeszcze w pierwszym wieku po Chr. figuruje ono jako Merran; Mari jest więc inną odmianą tej nazwy¹³⁾.

Miasto Mari, jak szereg innych (Tirqa, Hana, Dura-Europos, Tutul, Rapiku), położone było po prawej stronie rzeki Eufkrat ze względu na to, że Eufkrat stale przesuwiał swoje koryto na wschód i zagrażał osadom, położonym po lewej stronie; tak np. znikło starożytne miasto Hindani. Mari miało idealne położenie na głównej trasie prowadzącej wzdłuż rzeki Eufkrat aż do zatoki perskiej, na zachód zaś ku portom nad Morzem Śródziemnym i łączyło w ten sposób świat Sumerów z światem egejskim¹⁴⁾.

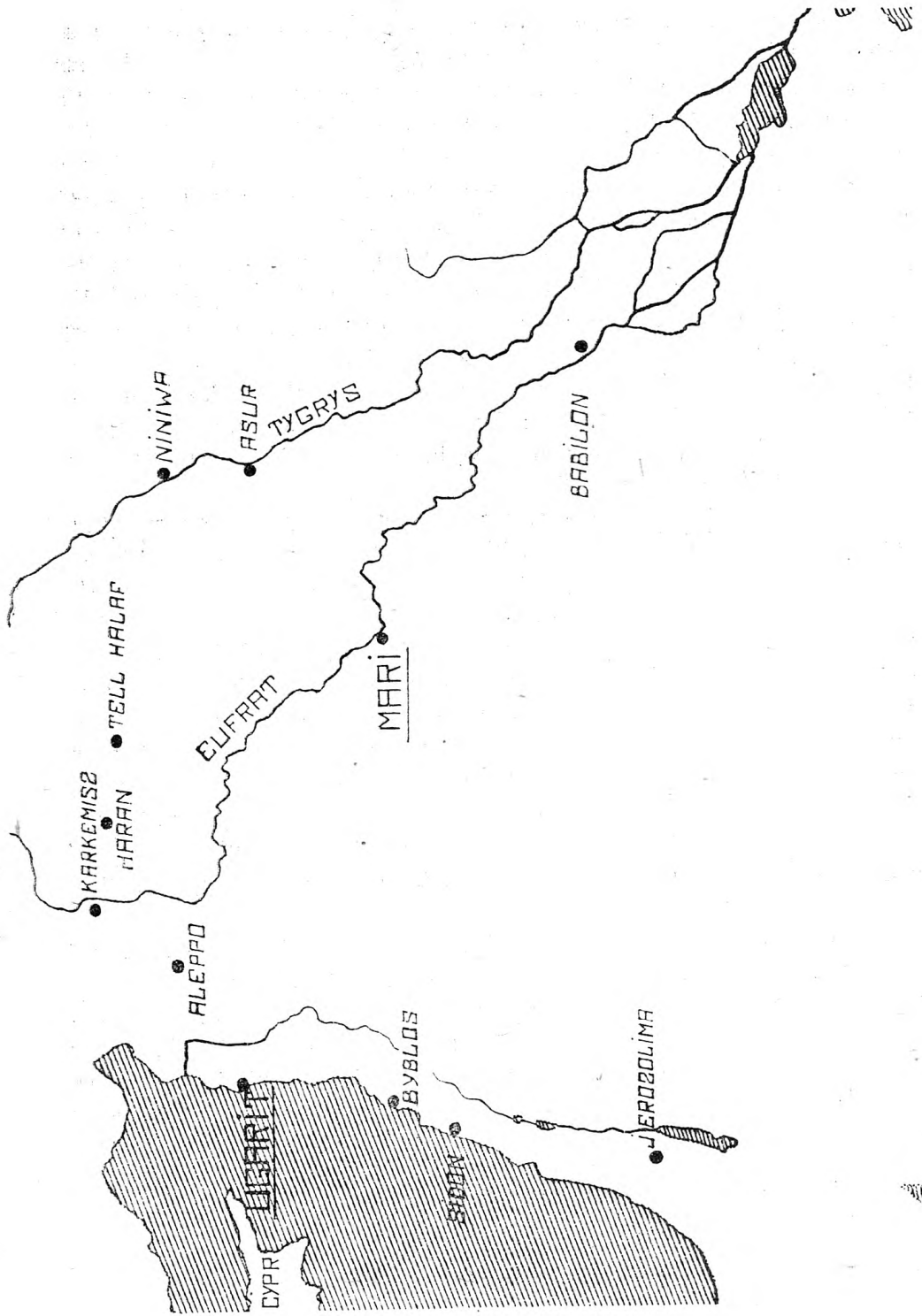
Najwyższy punkt ruin przed rozpoczęciem prac archeologicznych wznosił się 14,55 m ponad równiną; w tym najwyższym miejscu stała obok świątyni tzw. ziggurat. wieża na podobieństwo znanych nam z Babilonii. Podczas badań tejże ziggurat jak i świątyń odkry-

¹¹⁾ Syria 1937, t. 18, str. 138 nn.

¹²⁾ Syria 1935, t. 16, str. 154; 1937, t. 18, str. 153.

¹³⁾ Syria 1940, t. 20, str. 157 n.

¹⁴⁾ A. Parrot, Mari 1936, str. 31 n.



tych w Mari stwierdzono konstrukcje sięgające starszych epok, czasów wielkiego Sargona z dynastii Akkad (3. tysiąclecie). Miasto zburzone zostało przez wojska babilońskiego króla Hammurabiego¹⁵⁾.

W pobliżu Tell Hariri, idąc w górę rzeki Eufrat, odkryto w dzisiejszym Salihije starożytne miasto Dura Europos, słynne z swych malowideł, którymi przyozdobione były ściany synagogi pochodzącej z czasów hellenizmu, przedstawiających sceny biblijne z St. Testamentu. Wśród ruin odnaleziono i świątynię starszą pogańską, poświęconą bogini Atargitis; znalazł się tu fragment tabliczki z pismem klinowym, na której odczytano nazwę *Da-ma-ra*, wymawianą *Da-wa-ra*, *Da-u-ra*, przekształconą później na *Dura*. Dokument pochodzi z królestwa Hana, którego władcą był Hammurabi, panujący w epoce znanego już nam babilońskiego króla Hammurabiego. Stolicą królestwa Hana było Tirqa, dziś. Tell Aszara, 12 km na północ od Dura¹⁶⁾.

Tam gdzie w górnym biegu rzeka Eufrat skręca ku północy, wznosiło się nad lewym brzegiem Til-Barsib ukryte w dzisiejszym Tell Ahmar. Na monolicie asyryjskiego króla Salmanasara III. (9. wiek przed Chr.) brzmi ta nazwa Til-Bur-si-ib; Gudea (3. tysiąclecie) wspomina w swoich napisach »górze Barsib«. Dla Asyrii stanowiło Til-Barsib bramę do ziem położonych nad Morzem Śródziemnym, jak długo nie posiadała jeszcze miasta Karkemisz nad rzeką Eufrat. Dziś przewozi się tu na promach karawany z Aleppo do Urfa. Prócz steli z rzeźbą przedstawiającą Abdimilkutti, króla miasta Sidon, korzącego się przed asyryjskim królem Asarhaddonem, podobnej do tej z Sendżirli, odnaleziono tu pałac asyryjski z malowidłami, przedstawiającymi m. in. audiencję u króla Tiglatpilesara III. (8 wiek)¹⁷⁾.

Z innych jeszcze ważnych osad, odkrytych na terenie dzisiejszej republiki syryjskiej, zasługuje na uwzględnienie starożytne miasto *Byblos*, znajdujące się 200 km na południe od Ras Szamra, położone również nad morzem Śródziemnym. Nazwa »Byblos« jest przekształcona przez Greków z pierwotnego Gubal wzgl. Gubla, biblijne Gebal, egipskie Kbn (tak pisano aż do czasów XI. dynastii) wzgl. Kpn (od XII. dynastii), dzisiejsze Dżbeil, tj. mała góra¹⁸⁾.

¹⁵⁾ Syria 1939, t. 20, str. 4; 1940, t. 21, str. 3, 16, 28.

¹⁶⁾ Revue d'Assyriologie 1937, t. 34, str. 183 nn.

¹⁷⁾ Syria 1929, t. 10, str. 185 nn.

¹⁸⁾ Revue Biblique 1931, t. 40, str. 278 nn.

Pisarze starożytni, jak Filon z Byblos i Lucian w dziele »de dea Syria«, twierdzili na podstawie tradycji zachowanej u kapłanów, że Byblos i jego świątynie sięgają czasów »herosów«. Jednak badania archeologiczne przeprowadzone tu w latach 1860/1 przez Ernesta Renana (Mission de Phénicie — Paryż 1864) wykazały zabytki przeważnie z epoki hellenizmu i czasów rzymskich, bardzo mało z egipskiej przeszłości miasta. Dopiero badania nowszych archeologów i egiptologów jak Montet (Byblos et l’Egypte 1928—1931) i M. Dunand (Fouilles de Byblos I 1926—1932) dały lepsze wyniki. Dunand dotarł aż do epoki kamienia, w której znalazł ceramikę i najstarsze groby. Na akropolu odkryto świątynię, zachowaną w fundamentach z czasów XII. dynastii egipskiej; znalezione tu inskrypcje faraonów prowadzą nas nawet do czasów faraonów IV.—VI. dynastii (Cheops, Menkaure) a nawet do II. dynastii. Mury otaczające dawniejsze miasto, technika w obrabianiu kamienia, różne wyroby brązowe świadczą o postępach ówczesnej kultury. Niżej na północ od świątyni, położona była nekropolia królów miasta. Do ważniejszych zdobyczy archeologicznych należy sarkofag króla Achirama, pochodzący przypuszczalnie z 13. wieku przed Chr.¹⁹⁾.

Nad rzeką Orontes w północnej Syrii odkryto w Miszryfe starożytne miasto Qatna. Dokumenty pisane w piśmie klinowym i języku akkadyjskim, mianowicie zachowane spisy inwentarza świątyni poświęconej bogini Ninegal, pouczają, jakie skarby mieściły się kiedyś w tej świątyni. Budowa jej sięga czasów III. dynastii Ur ok. 2200 przed Chr., zaś zniszczenie świątyni i pałacu dokonane zostało przez Szubbiluliuma, króla Hetytów, ok. 1375 przed Chr. Znamienne są dzbany z szkieletami dzieci (od dwóch miesięcy do 3 lat), złożone kiedyś pod podłogą świątyni Ninegal²⁰⁾.

Na północ od Ras Szamra w pobliżu Antiochii, odkrył L. Wolley w r. 1937 w dzisiejszym Tell Atszana miasto Alalach, stolicę państewka Mukisz. Wśród ruin świątyni znalazła się statua króla Idrimi (15. wzgl. 14. wiek przed Chr.), której wartość polega w umieszczonej na niej inskrypcji, o czym później jeszcze będzie mowa²¹⁾.

W poszukiwaniu starożytnego miasta Simyra dokonała w r. 1938

¹⁹⁾ Revue Bibl. 1950, t. 57, str. 583 nn. — Syria 1940, t. 21, str. 338 nn.

²⁰⁾ Syria 1930, t. 11, str. 157.

²¹⁾ Revue Bibl. 1950, t. 57, str. 474 nn.

ekspedycja wschodniego Instytutu uniwersytetu w Chicago odkryć dwóch starożytnych osad nad wybrzeżem śródziemnomorskim w północnej Syrii, jednak bez pewności, czy lub która z nich mieści w swoich gruzach poszukiwane miasto. Jedna z ruin to Tabbat al-Hammam w pobliżu Mantar, druga to Tell Simiriyan ok. 4 km na wschód od Mantar a około 45 km na północ od syryjskiego Tripolis. Pierwsza zawiera warstwy z epoki bizantyńskiej, hellenistycznej, rzymskiej, żelaznej, brązu i chalkolithicum; w drugiej natomiast zdołano dojść tylko do wczesnego brązu. Simyra musiała leżeć nad morzem, ale podobnie jak Ras Szamra mogła być nieco oddalona od morza; pod tym względem odpowiadałby najlepiej Tell Simiriyan ²²⁾).

Już w górnej Mezopotamii nad granicą syryjsko-turecką, ale na terytorium dzisiejszej Syrii leży Tell Halaf, który kryje w sobie ruiny nieznanego miasta starożytnego. Ruiny wznoszą się 26 m ponad wodami rzeki Chabur, lewego dopływu rzeki Eufrat. Tu nad Chabur, jak wiadomo z II Reg. 17,6, deportował Sargon, król asyryjski, Izraelitów. Okolice jest bardzo urodzajna dzięki licznym źródłom i dzięki wulkanicznemu charakterowi ziemi. Ruiny należą prawdopodobnie do byłej stolicy asyryjskiej prowincji Guzana, którą to nazwę stwierdzono na tabliczce z pismem klinowym, pochodzącej z 8. wieku przed Chr. Oppenheim, który już przed pierwszą wojną światową jak i po jej zakończeniu przeprowadzał tu na własny koszt wykopaliska, odkrył tutaj pałace i świątynię w górnych warstwach, pochodzących z 12. wieku przed Chr. W niższych położonych warstwach znalazł ceramikę kolorową, gliniane naczynia z narzędziami kamiennymi, mniejszą ilość miedzi i brązu. Płyty kamienne z rzeźbami przedstawiającymi walki zwierząt oraz postacie o charakterze ludzko-zwierzęcym noszą napisy klinowe władcy Kapara; napis sam może pochodzić z 12. wieku, natomiast płyty kamienne mogą być starszego pochodzenia. Brak innych dokumentów utrudnia datowanie tych ciekawych zabytków. Miasto zostało prawdopodobnie zniszczone przez Hetytów; zaś po upadku państwa Mitanni około 1300 r. osiedlają się tu Aramejczycy, których przedstawicielem jest wspomniany Kapara ²³⁾).

Odkrycia dokonane przede wszystkim w Ras Szamra-Ugarit

²²⁾ Syria 1940, t. 21, str. 183 nn.

²³⁾ v. Oppenheim, Der Tell Halaf 1931. — A. Götze, Hethiter, Churriter u. Assyrer 1936, str. 87 nn.

i Tell Hariri-Mari mają wielkie znaczenie dla ustalenia chronologii niektórych epok starożytnego Wschodu. Dotychczasowe daty muszą ulec poważnym zmianom. Stwierdzono, że zabytki odkryte w Ras Szamra, które przydzielono epoce babilońskiego króla Hammurabiego, znajdowały się w warstwie młodszej od tej, która dostarczyła pomników z czasów egipskich władców Senusrita II (1895—1877) i Amenemheta III (1837—1789). Kiedy dawniej uważano panowanie Hammurabiego za wcześniejsze od egipskiej XII dynastii, to nowsze badania zmuszają naukę do przesunięcia daty panowania babilońskiego władcy na późniejszy okres. Również badania tekstów odnalezionych w Mari pouczyły archeologów, że asyryjski król Szamszi-Adad I. objął władzę nad Asyrią przed babilońskim królem Hammurabim. Szamszi-Adad panował bowiem równocześnie z Jahdunlim, królem m. Mari, zaś syn króla Szamszi-Adad, Jasmah-Adad, panował przez pewien czas w Mari po śmierci Jahdunlim'a, a syn tegoż, Zimrilim, objąwszy władzę w Mari, był sprzymierzeńcem a później wrogiem króla Hammurabiego. Dalszym ważnym dokumentem dla chronologii okazał się synchronistyczny spis królów babilońskich i asyryjskich z Korsabad; jest to duplikat listy znanej już z Aszur, tylko lepiej zachowany. Rezultat badań archeologicznych jest taki, że chronologię starożytnego Wschodu w starszych jego epokach trzeba zredukować o jakie ± 200 lat w stosunku do dotąd przyjętych dat. Tak więc trzeba czas dynastii Akkad, do której należy Wielki Sargon, zredukować na ok. 2450—2250 (dawniej ok. 2630). Dalej panowanie króla Szamszi-Adada na ok. 1750, Hammurabiego, króla babilońskiego na ok. 1728—1686; najazd Murszilisa, króla Hetytów, na Babilon trzeba przełożyć na czas ok. 1522 zamiast dawn. 1758²⁴⁾.

2.

Dokumenty odkryte na terenach dzisiejszej Syrii są dla nas również cennym źródłem dla poznania mieszkańców i ludów tych ziem w epoce przedhellenistycznej. W dzisiejszej Syrii przeważa element semicki. Imiona własne zachowane w dokumentach z el Amarna, Byblos, Ugarit, Qatna, Mari wykazują, że obok elementu semickiego zamieszkiwała te ziemie w 2. tysiącleciu także ludność

²⁴⁾ Revue Biblique 1946, t. 53, str. 328 nn. — Revue d'Assyriologie 1945, t. 46, str. 17 nn.

niesemickiego pochodzenia²⁵); jednak Semici stanowili rodzimy element wśród mieszkańców ówczesnej Syrii.

Wśród Semitów trzeba znowu odróżniać Semitów pochodzenia akkadyjskiego czyli wschodnio-semickiego i tych pochodzenia zachodnio-semickiego, zwanych Amorytami. Pierwszą wzmiankę o Amorytach czyli Semitach zachodnich mamy w dokumentach klinowych z 23. wieku przed Chr. Są oni jeszcze nomadami, przebywającymi w pustyni syryjsko-arabskiej, w okolicach Palmiry. Dążą oni do osiedlenia się w Mezopotamii. Tak np. osiedla się w południowej Babilonii, w Larsa, dynastia pochodzenia amoryckiego. Amoryci mają później swoich przedstawicieli w królach należących do tzw. I. dynastii babilońskiej, wśród których zasłynął w 18. wieku Hammurabi. Z królem Szamszi-Adad I. w 18. wieku przed Chr. opanowali Amoryci także państwo asyryjskie. Dokumenty z Mari potwierdzają, że władcy miast położonych nad średnim biegiem rzeki Eufrat byli Amorytami. Amorytami byli również władcy miasta Ugarit i Alalah, noszący imię Niqme-Had²⁶).

Głównym kryterium dla rozpoznania imion amoryckich różniących się od akkadyjskich, jest składnik w formie czasownika 3. osoby męskiej liczby pojedynczej, która brzmi *ja-* w odróżnieniu od akadyjskiego *i*, np. *Jaszma-dDagan* a *Iszme-dDagan*²⁷). Znamiennym jest, że Amoryta Szamszi-Adad I. objąwszy władzę nad Asyrią, nadał synowi swemu jako przewidzianemu następcy tronu imię tworzone na sposób akkadyjski, tj. *Iszme-dDagan*; natomiast drugiego syna swego, któremu powierzył rządy nad Mari, nazwał po amorycku, tj. *Jasmah-Adad*²⁸). Innym kryterium dla rozpoznania imion zachodnio-semickich jest składnik *ja-tar*, np. *Jatar-dNergal*; także biblijny *Abjatar* w historii o Saulu i Dawidzie (I Sam. 22, 20). Natomiast w języku akkadyjskim mamy *watar*, co znaczy »wybitny«²⁹). Już w dawno znanej korespondencji z El Amarna, która zawiera szereg listów pochodzących od książąt Syrii i Palestyny, zredagowanych w języku akkadyjskim, można stwierdzić pierwiastki zachodnio-semickiego języka³⁰).

²⁵) Der Alte Orient 1936, str. 10 nn.

²⁶) Revue Bibl. 1946, t. 53, str. 342 nn. — Zeitschr. d. deutsch. Palästina-vereins 1942, t. 65, str. 32. — Syria 1939, t. 20, str. 174 nn.

²⁷) Z. d. dt. Palästina-ver. 1942, str. 223 n.

²⁸) Revue d'Assyriologie 1937, t. 34, str. 137 nn.

²⁹) Syria 1934, t. 15, str. 141 n.

³⁰) F. Böhl, Die Sprache der Amarnabriefe, 1909, str. 64.

Zapatrywania niektórych orientalistów, jak Th. Bauera³¹⁾ albo A. Alta³²⁾, jakoby nazwa babilońska »Amurru« (stąd »amoryci«) będąc tylko geograficznym określeniem, tj. »zachodni«, a nie oznaczając ludności zamieszkałej w Syrii, nie była określeniem etnicznym, są mylnie. Hipotezę Bauer'a, według którego babilońskie *MAR.TU* = *Amurru* w 3. tysiącleciu szukać należy na wschód od Babilonii a nie na zachodzie, poddał dokładnej krytyce swego czasu już J. Lewy³³⁾. Dziwnym też wydawałoby się, żeby autorzy biblijni przebywający na zachodzie, mówiąc o Amorytach (Emori), mieli posługiwać się tą nazwą, która by nie oznaczała nic więcej jak »ludzie zachodni«. Amurru oznaczające w języku akkadyjskim także »zachód«, przyjęło to znaczenie, ponieważ Amoryci zamieszkiwali ziemie zachodnie, tj. Syrię.

W odróżnieniu od nazwy »Amurru«, która obejmuje mieszkańców całej Syrii, oznacza określenie »*Kinahna*«, tj. Kanaan, pojawiające się w dokumentach od 15. wieku przed Chr., prawdopodobnie strefę nadbrzeżną Syrii; oznaczała więc zapewne Fenicję w szerszym znaczeniu³⁴⁾.

Do rasy nie-semickiej, zamieszkałej w Syrii i ziemiach sąsiednich, zaliczamy przede wszystkim ludność zwaną w dokumentach Subartu albo *Hurri* (Huryci). Zajmowali oni z końcem 3. tysiąclecia góry otaczające Mezopotamię. Z biegiem czasu schodzą oni w doliny rzek Tigryst i Eufrat jak i ich dopływów. Spotykamy ich w Chagar Bazar w górnym biegu rzeki Habur, w Alalah w północnej Syrii, w Mari nad średnim biegiem rzeki Eufrat, w Qatna, znani są zresztą i na ziemiach Palestyny³⁵⁾. Asyriolog niemiecki, A. Ungnad³⁶⁾ jest zdania, że kraina rozciągająca się nad wodami rzeki Habur i jej dopływów była głównym ośrodkiem Subartu wzgl. Hurytów oddawna tu już osiadłych; natomiast francuski uczone R. Dussaud³⁷⁾ twierdzi, że Mezopotamia nie była centrum Subarów; nie można twierdzić, że od 3. tysiąclecia Subarowie stanowili ro-

³¹⁾ w dziele zatyt. „Die Ostkanaanäer“ 1926, str. 82 nn.

³²⁾ *Der Alte Orient* 1936, t. 34, str. 23.

³³⁾ *Zeitschr. f. Assyriolog.* 1928, str. 243 nn.

³⁴⁾ *Revue Bibl.* 1946, t. 53, str. 339. — *Der Alte Orient* 1936, t. 34, str. 24 nn.

³⁵⁾ *Revue Bibl.* 1946, t. 53, str. 345 nn. — *Revue d'Assyr.* 1941, t. 38, str. 1 nn.; 1948, t. 46, str. 17 nn.

³⁶⁾ Subartu, str. 152.

³⁷⁾ *Syria* 1939, t. 20, str. 165.

dzimą ludność Mezopotamii i północnej Syrii. Że Huryci (Subartu) dopiero później od Semitów przybyli na wyżej podane tereny, tego dowodem są np. odkrycia dokonane w Nuzi, mieście położonym na wschód od miasta Ninewe. Tu w Nuzi pod warstwą hurycką natrafiono na cywilizację prehurycką. Odnalezione teksty, pochodzące z 3. tysiąclecia, są po większej części zredagowane w języku staroakkadyjskim (semickim), to znaczy, że wtedy w Nuzi Hurytów jeszcze nie było³⁸⁾. Brązowa tabliczka zwana »Samarra« według miejscowości położonej nad rzeką Tigrys, pisana w archaicznych znakach klinowych w języku akkadyjskim, zawiera imiona o charakterze huryckim, co również wskazuje na to, że dopiero po połowie 3. tysiąclecia pojawia się ludność huryccka na ziemiach na wschód od rzeki Tigrys³⁹⁾. W Mari znaleziono teksty o charakterze religijnym, pochodzące z epoki I. dynastii babilońskiej (18. wiek), zredagowane są w języku huryckim⁴⁰⁾. W korespondencji znalezionej już w 1887 roku w El Amarna wskazują glosy i zwroty językowe na pochodzenie hurycckie⁴¹⁾. Przede wszystkim zaś wyrazy i imiona zachodzące w dokumentach z Qatna świadczą o ludności hurycckiej tamże osiadłej⁴²⁾. Wspomniany wyżej napis, mieszczący się na pomniku króla Idrimi, (15/14. wiek) znaleziony w Alaláh w północnej Syrii, chociaż zredagowany w języku akkadyjskim, także wskazuje na wpływy hurycckie. Król nazywa siebie sługą boga IM, tj. Teszup i sługą bogini Hebat, to znaczy bóstw czczonych przede wszystkim u Hurytów. Po powrocie z banicji, opowiada sam Idrimi, zawarł on traktat z królem konfederacji hurycckiej, Szutarna, znanym nam z dokumentów hetyckich⁴³⁾. Znaleziona w pałacu w Ugarit część zbroi w formie pancerza łuskowego z brązu wskazywałaby również na pochodzenie hurycckie. W Nuzi bowiem, na wschód od rzeki Tigrys, zamieszkałym w późniejszej warstwie przez Hurytów, znaleziono podobne uzbrojenie, nieznane natomiast żołnierzom z Miken ani z Krety⁴⁴⁾.

³⁸⁾ Syria 1939, t. 20, str. 89.

³⁹⁾ Revue d'Assyriol. 1912, t. 9, str. 4.

⁴⁰⁾ Syria 1939, t. 20, str. 102.

⁴¹⁾ Knudtzon, Die el-Amarna-Tafeln 1915, t. II, str. 1551. — A. Götze, Hethiter, str. 99. — Der Alte Orient 1936, t. 34, str. 122.

⁴²⁾ Revue d'Assyriol. 1949, t. 43, str. 7.

⁴³⁾ Revue Bibl. 1950, str. 474 nn.

⁴⁴⁾ Syria 1938, str. 316.

Są to, jak widzimy, dokumenty pochodzące już z późniejszych czasów, kiedy ludność o charakterze huryckim zaczęła napływać na tereny dotąd zamieszkałe przez Semitów.

Dalej na północ od Ugarit dają się już zauważyć wpływy innej ludności i kultury, mianowicie hetyckiej. Świadczy o tym list znaleziony w Alalach; pisany w piśmie klinowym, ale w języku hetyckim, znanym z dokumentów hetyckich pochodzących z Azji Mn. Asyriolog niemiecki Ehelolf jest zdania, że list pochodzi z północnej Syrii, a nie wprost z stolicy państwa hetyckiego⁴⁵). Jeżeli w kronikach asyryjskich, począwszy od króla Tiglatpilesara I. (ok. 1000 przed Chr.), północna część Syrii nosi nazwę »kraina Hatti«, to tylko dlatego, że przez pewien czas podlegała ona wpływom Hetytów a po upadku ich państwa (ok. 1200) część ludności hetyckiej zaczęła się osiedlać na ziemiach północnej Syrii⁴⁶).

Co do samej nazwy »Subartu« jak i »Hurri«, która oznacza kraj wzgl. ludność zamieszkałą na terenach poprzednio wspomnianych, należy nadmienić, że »Subartu« ma prawdopodobnie związek z nazwą »zabar, zubar«, tj. bronz, który znany był już Sumerom i eksploatowany w kopalniach w górnej Mezopotamii. W języku semickim określa się »miedź« przez słowo *nu-ha-sza*, skąd wyprowadza się nazwę krainy »*Nuhaszse*«, położonej na południe od syr. miasta Aleppo, a więc krainy, gdzie wydobywa się kruszce. Nazwa »*Hurri*« oznacza w pisowni klinowej LU.MESZ *hurri* czyli »ludzie kopalni«, którzy wydobywali miedź. Podobnie nazwa wyspy »Kypros« nie pochodzi z języka greckiego, ale sumerskiego, gdzie sumer. *kabar* znaczy bronz, podobnie jak greckie »*Chalkos*« pochodzi od sumerskiego »*kalga*«, co znaczy »miedź twarda«⁴⁷).

Archeologów dziwią zdobycze poczynione w metalach w Syrii i Mezopotamii tak bogate w porównaniu z ubóstwem, jakie pod tym względem wykazują osady przedhistoryczne w Anatolii w połowie 2. tysiąclecia. Hisarlik, Aliszar Hoyuk, Kültepe, Boghazköi dały dotąd mało broni i narzędzi metalowych. Rzadko też spotyka się ceramikę kypryjską i inne produkty wyspy Cypr w Anatolii w porównaniu z Ras Szamra, chociaż Cylicia i Pamfilia leżały tak blisko wyspy Cypr. Prawdopodobnie Cypr nie eksportował miedzi do Anatolii. Przyczyna tego leży może w tym, że Anatolia, kraj gó-

⁴⁵) Zeitschr. f. Assyriol. 1939, t. 45, str. 73 n.

⁴⁶) Der Alte Orient 1936, t. 34, str. 21 n.

⁴⁷) Revue d'Assyriol. 1948, t. 42, str. 29 nn.

rzysty, o klimacie surowym, miała jeszcze cywilizację o »chłopskim« charakterze. Metale wydobywane na Cyprze i w Armenii, skierowane bywały drogą handlu do krajów wówczas bogatszych jak Iran, Mesopotamia, Syria, Egipt. Sytuacja zmieniła się dopiero, kiedy Hetyci podbili Mitanni w górnej Mezopotamii i Armenii i gdy handel metalami przeszedł w ich ręce ⁴⁸⁾.

Syria północna miała dla narodów starożytnego świata przede wszystkim znaczenie gospodarcze. W północnej Syrii bowiem schodzą się drogi, które łączą z sobą Babilonię, Asyrię, Małą Azję i Egipt. Tutaj otwarła się też i droga morska poprzez Morze Śródziemne. A na wszystkich tych drogach rozwijała się oddawna najżywsza wymiana dóbr tak materialnych jak i kulturalnych. Mezopotamia, to kraj bez drzewa, kamienia i kruszcu — potrzeba tych surowców wskazała jej drogę do Syrii północnej i Azji Mniejszej, które to ziemie łączy rzeka Eufrat. Również Egipt skazany był na sprowadzanie szczególnie drzewa z gór Libanon i Amanus dla budowy okrętów ⁴⁹⁾.

Jak daleko wstecz sięgają wpływy egipskie na Syrię, wykazały badania w starożytnym Byblos—Gebał ⁵⁰⁾. Z epoki wielkich piramid mamy wazy, noszące imiona faraonów Cheopsa i Mykerina. Po przerwie rozpoczynają się z końcem VI. dynastii nowe ekspedycje do Byblos. Szczególnie zaznaczają się silne wpływy w czasach XII. dynastii. W Byblos panuje gubernator egipski. Następuje epoka wielkich podbojów Syrii przez Egipcjan za Tutmosysów. Korespondencja z El Amarna dowodzi, że Syria wtenczas była wasalem Egiptu, miała gubernatorów mianowanych przez Egipt. Takim gubernatorem (*hazanu*), ale podwładnym inspektorom egipskim, był Rib-Addi w Byblos. Rib-Addi woła o pomoc, bo wszystko się chwieje, miasta Syrii przystępują do Habiri. Na jednej z rzeźb w Nahr el-Kelb widnieje imię Ramsesa II., również na dwóch wazach alabastrowych, znalezionych w grobowcu Ahiramà. Za ostatnich Ramesidów, autorytet Egiptu upadł całkiem w Syrii ⁵¹⁾.

Wpływy egipskie zaznaczają się również dalej na północ w Syrii, w Ugarit. Na południe od odgrzebanej biblioteki znaleziono zabytki egipskie, pochodzące z czasów 12. dynastii w formie naszyjników,

⁴⁸⁾ Syria 1939, t. 20, str. 384 nn.

⁴⁹⁾ A. Götze, Hethiter, str. 129.

⁵⁰⁾ Revue Bibl. 1950, t. 57, str. 589.

⁵¹⁾ Revue Bibl. 1931, t. 40, str. 282 nn.

skarabeuszów, figurek różnych jak np. statuetki księżniczki Chnumit, późniejszej żony faraona Senusrit II. (19. wiek). Dalej natrafiono na resztki sfinksa z napisem Amenemhet III., dalej na rzeźbę przedstawiającą grupę osób; hieroglify donoszą, że chodzi tu o ofiarę pośmiertną, złożoną na cześć wezyra Senusrit-Anch. Był to wielki dygnitarz egipski, który niewątpliwie rezydował tu jako ambasador. Wszystko to wskazuje na ścisłe stosunki, jakie łączyły Egipt z miastem Ugarit od początku 2. tysiąclecia ⁵²⁾.

Poprzez Syrię przedostawały się wpływy egipskie dalej na północ, objawiając się w różnych symbolach, np. w egipskim kwiecie lotosu albo w skrzydlatym dysku słońca. Kwiat lotosu pojawia się na sarkofagu króla Ahirama w Byblos ⁵³⁾, w ikonografii miasta Ugarit na rzeźbie przedstawiającej dwie męskie postacie, stojące obok stołu, ale także w Tell Halaf; tu pojawia się także dysk słońca. To pozwala na określenie daty niektórych pomników odnalezionych w Tell Halaf; te symbole egipskie mogły bowiem się przyjąć w Syrii od egipskiej dynastii 18., kiedy ziemie te zetknęły się bliżej z Egiptem ⁵⁴⁾.

Przy omówieniu wykopalisk dokonanych w Ras Szamra zwrócono uwagę na groby, które są pochodzenia mikeńskiego, że trzeba się liczyć z silną imigracją kolonistów z Cypru i innych wysp zachodnich. Napisów i pism żadnych oni po sobie nie zostawili, przynajmniej dotąd żadnych nie znaleziono. Czy wśród imion własnych, figurujących w spisach znalezionych w archiwum miasta Ugarit, zachodzą również i takie, których nosicielami byli owi koloniści z Cypru i innych części Morza Śródziemnego, nie da się na razie stwierdzić ⁵⁵⁾.

3.

Przypatrzmy się teraz bliżej ówczesnym ludziom, jakie oni prowadzili życie, jaką rozwinęli kulturę w 2. tysiącleciu przed Chr.

Dzięki typograficznemu położeniu miasta i portu starożytnego Ugarit, nastawionego na handel z zachodem, z przeciwległą wyspą Cypr, tym największym ośrodkiem metalurgicznym starożytnego

⁵²⁾ Syria 1934, t. 15, str. 113 nn.

⁵³⁾ Syria 1931, t. 12, str. 90. — A. Götze, Hethiter, str. 82.

⁵⁴⁾ Syria 1936, t. 17, str. 115 n.

⁵⁵⁾ Zeitschr. d. dt. Palästinaver. 1942, t. 65, str. 60 nn.

świata, a na wschód z Mezopotamią, stało się to miasto jakby bramą, przez którą szedł cały transport od Morza Śródziemnego do wnętrza Mezopotamii częściowo drogą lądową a dalej biegiem rzeki Eufrat⁵⁶). Taką drogą dostać się mogła np. waza fajansowa w postaci głowy kobiecej, podobna do tych z Enkomi na Cyprze, a znaleziona na gruncie miasta Aszur nad rzeką Tigrys i to w warstwie odpowiadającej 13. stuleciu przed Chr. Również dwie wazy mikeńskie znalezione w Qatna na południowy wschód od Ras Szamra, a pochodzące z wyspy Rodos przedostały się tutaj drogą przez Cypr, Ras Szamra, Hana⁵⁷. Podobnie sprawa się ma z ceramiką egejską, znaną w Alalach w północnej Syrii⁵⁸). Wpływy egejskiej kultury, stwierdzone w grobach w Ras Szamra, sięgają nawet czasów 18/17. wieku przed Chr.⁵⁹).

Miasto Ugarit było na owe czasy mocno obwarowane, o czym świadczą odkryte fortyfikacje szczególnie po stronie zachodniej, skąd stale od strony morza groziło mu niebezpieczeństwo najazdu. Znawcy widzą w tych fortyfikacjach wpływy architektury mikeńskiej i wskazują na analogiczne obwarowanie w Hisarlik-Troja⁶⁰). Po stronie zachodniej stała prawdopodobnie rezydencja króla wzgl. gubernatora, jeżeli sądzić można według urządzeń wewnątrz pałacu, jak stajni dla koni, remizy dla wozów, arsenału; tu odkryto archiwum dyplomatyczne i ekonomiczne władców miasta Ugarit. Tu rozgorzały też najzaciętsze walki z wrogiem, który najechał to miasto, na co wskazuje liczna broń odnaleziona i poważna ilość kości młodych ludzi tu pogrzebanych. U jednego z poległych tu bojowników znaleziono jeszcze grot bronzowy tkwiący mu w kości pachowej⁶¹).

Na południe od rezydencji mieściła się cała dzielnica z 2 świątyniami, nazwanymi przez archeologów według bogów Baala i Dagona. Przestrzeń między jedną a drugą wynosi 52 m. Pod jedną z nich trafiono na ślady starszej świątyni, pochodzącej jeszcze z czasów odpowiadających średniemu państwu egipskiemu. Czy istniało jeszcze więcej świątyń na terenie miasta Ugarit, wykażą

⁵⁶) Syria 1929, t. 10. str. 285 n.

⁵⁷) Syria 1929, str. 298.

⁵⁸) Syria 1939, str. 87.

⁵⁹) Syria 1938, str. 251.

⁶⁰) Syria 1939, str. 289 nn.

⁶¹) Syria 1939, t. 20. str. 281 nn.

jeszcze przysłe badania. Tu, mieściły się i mieszkania kapłanów, szkoła, biblioteka; świadczą o tym odnalezione tu teksty o treści mitologicznej. Różne figury bóstw, czary ze złota przedstawiające polowanie na lwa z rydwanu, o motywach znanych z Mikene, Cypru, Fenicji, Asyrii, należały prawdopodobnie do skarbcza świątyni (14. wiek) ⁶²). Zauważono też schody przy świątyniach, prowadzące prawdopodobnie na dach czy taras, skąd kapłan wznosił swe ramiona do modlitwy ⁶³).

Jak gęsto zaludnione było miasto Ugarit, tego dowodem liczne prywatne mieszkania; każde zaopatrzone w sklepiony grobowiec rodzinny w fundamentach ⁶⁴). Każdy dom miał swoje wewnątrz umieszczone podwórko, w którym zbierały się wody deszczowe odprowadzane osobnym kanałem. Tu też znajdowała się studnia a obok niej kadz z kamienia jako rezerwuar na wodę, dalej piec do wypiekania chleba. Po schodach wchodziło się do właściwego mieszkania wyżej położonego. W jednym z grobowców naliczono 44 szkielety, co wskazuje na długi okres używania grobowca. Dzieci i noworodki grzebano w dzbanach, które zakopywano pod podłogą mieszkań. Same domy przylegały do ulic. Kilka takich ulic biegnących w kierunku wschód—zachód jak i północ—południe zdołali archeolodzy ustalić. Z mieszkań zdołano wy dostać różne cenne zabytki, dające nam wyobrażenie o ówczesnej kulturze jak ceramikę, wazy różnego rodzaju, przedmioty z kości słoniowej, z brązu pokrytego złotem, pieczętki, sierpy brązowe, parę szal brązowych jako części wagi, ciężarki brązowe w kształcie wołu lub głowy ludzkiej, groty i in. W wazach zaś mieściły się klejnoty jak części zausznicy, bransoletki. Niejedna cenna rzecz przepadła na zawsze z powodu kradzieży uprawianej oddawna ⁶⁵).

Najcenniejszym oczywiście źródłem dla poznania ówczesnego człowieka, jego sposobu myślenia, jego poglądów są dokumenty pisane. Posługiwano się wtenczas na Wschodzie pismem klinowym. Dokumenty znalezione w Ugarit zredagowane są w dwóch rodzajach tego pisma; jedno to dawno już znane sylabowe i ideogramowe; drugie to alfabetyczne-klinowe, dotąd nieznanne. Tamtego używano,

⁶²) Syria 1934, t. 15, str. 124 nn. — 1935, t. 16, str. 157.

⁶³) Syria 1938, t. 19, str. 321.

⁶⁴) Syria 1939, t. 20, str. 278.

⁶⁵) Syria 1935, t. 16, str. 142 nn. — 1936, t. 17, str. 106, 138 nn. — 1937, t. 18, str. 147 nn.

pisząc w języku akkadyjskim, który służył równocześnie jako język dyplomatyczny; w nim układano pisma urzędowe, służące do korespondencji między Ugarit a dworami sąsiednich państw. Natomiast sprawy dotyczące wewnętrznych stosunków miasta, sprawy świątyń, kapłanów, urzędników, teksty religijno-mitologiczne, przedstawiano w piśmie alfabetycznym i w języku kanaanejskim; tzw. preferickim, pochodzącym z 14. wieku ⁶⁶). Tak np. pisze z miasta Aszur niejaki Belubur do El-szar w Ugarit w języku akkadyjskim i piśmie klinowym-sylabowym; podobnie zwraca się w tym samym języku i piśmie niejaki Mahhaza do króla miasta Ugarit, zapewniając go, że i on tak jak jego ojciec pragnie z nim żyć w przyjaźni. Zachował się dalej list króla miasta Bêrûti, dzis. Beirut; nazwa tego miasta znana już była z korespondencji z El Amarna. O dobrych stosunkach panujących między Ugarit a królem Hetytów świadczy spis darów przekazanych królowi-słońcu; prawdopodobnie chodzi o Szuppiluliuma, w alfabetycznym piśmie Špllm ⁶⁷).

Wgląd w sprawy wewnętrzne miasta i państwa dają nam listy miast, w których przy każdej nazwie dopisano ilość dni, które mieszkańcy mieli prawdopodobnie przepracować. W innych zaś spisach podano, ile GUR (hebr. kor, miara) mąki albo bydła lub też ile dzbanów wina miały wykazane miasta dostarczyć. W dalszych dokumentach w piśmie alfabetycznym wykazane są miasta oraz korporacje — garncarze, kamieniarze, foluszownicy, kupcy, ludzie zajęci przy tłoczni królewskiej, kapłani — które dostarczyć mają pewną ilość ludzi (żołnierzy), uzbrojonych w łuk ⁶⁸). Zachował się jeszcze rachunek za pobraną wełnę purpurową z wykazem osób, zredagowany w języku akkadyjskim ⁶⁹). Ciekawym jest też akt wyzwolenia niewolnicy; dowiadujemy się z niego, jak to według zwyczaju tamtejszego wylano w symboliczny sposób oliwę na głowę wyzwolonej; porównać należy babiloński zwyczaj oczyszczania czoła niewolnikom ⁷⁰).

O wiele zasobniej przedstawia się archiwum odkryte w pałacu królewskim miasta M a r i nad rzeką Eufrat. Pałac królów miasta

⁶⁶) Syria 1937, str. 135 n.

⁶⁷) Syria 1935, t. 16, str. 188 nn. — 1940, t. 21, str. 247 nn., 262. — *Revue d'Assyriol.* 1941, str. 1 nn.

⁶⁸) Syria 1940, t. 21, str. 123 nn.

⁶⁹) Syria 1934, t. 15, str. 137 nn.

⁷⁰) Syria 1937, str. 254.

Mari, zajmujący ponad 2 ha terenu, nazwał O. Vincent klejnotem archaicznej architektury orientalnej⁷¹⁾. Pochodzi on z końca 3. tysiąclecia. Ostatnim władcą w nim rezydującym był Zimrilim, król Mari, sojusznik a później przeciwnik babilońskiego króla Hammurabiego, którego żołnierze po zdobyciu miasta splądrowali i spalili wspomniany pałac. Mury jego zachowały się częściowo jeszcze do wysokości 4—5 m, co dotąd w archeologii było nieznane. Pałac zbudowany był na wzór wschodni. Dokoła otwartych i obszernych dziedzińców grupują się mieszkania i pokoje połączone z sobą przejściami. Największy z dziedzińców mierzy 49 × 33 m, było to centrum życia urzędowego i administracyjnego. Okien nie znano, światło dzienne przedostawało się z dziedzińca przez wysokie (do 5 m) portale. Na zbiór wody deszczowej służyły rynny, wyłobione w ziemi ubitej. Znana już była wtenczas kanalizacja w formie składanych glinianych pierścieni, zapuszczanych na kilka metrów głęboko pod fundamentami. Urządzenia te okazały się tak praktycznymi, że kiedy w lutym 1935 r. przyszła wielka nawałnica deszczowa, kanalizacja starożytna działała jeszcze po 4 tysiącach lat przerwy. Grubość murów pałacu wynosi od 7 do 15 m.

Z urządzeń domowych znaleziono jeszcze dwie wanny służące do kąpieli; dalej odkryto kuchnię z dwoma piecami sklepionymi, całe kolekcje naczyń przeznaczonych na stół królewski, dalej magazyny, składy, piwnice z wielkimi dzbanami i kadziami. Że starano się nie tylko dogodzić pragnieniom cielesnym, ale i potrzebom duchowym, o tym świadczą sale szkolne, w których znalazły się jeszcze *in situ* rzędy ławek sporządzonych z suszonej cegły. Ściany pałacu pokryte były malowidłami *al fresco*, najstarszymi dotąd na ziemiach Mezopotamii, o tematach wziętych z życia wojskowego i z kultu⁷²⁾.

W jednym z licznych (ponad 300) pokoi pałacowych odnaleziono wspomniane już archiwum królewskie, składające się według treści z korespondencji i tekstów ekonomicznych⁷³⁾. Dzięki korespondencji zachowanej, zredagowanej w języku akkadyjskim i piśmie klinowym, jesteśmy dziś w stanie śledzić rozwój wydarzeń i walk, wśród których tworzył król Hammurabi państwo babilońskie. Czytamy

⁷¹⁾ Revue Bibl. 1939, str. 156.

⁷²⁾ A. Parrot, Mari, Une ville perdue 1936, str. 155 nn., tego samego autora dzieło: Archéologie mésopotamienne 1946, str. 508 nn.

⁷³⁾ Syria 1939, t. 20, str. 97 nn

o ruchach wojsk i o wielkiej koalicji, obejmującej państwo Elam i inne ziemie a skierowanej przeciw Babilonowi, którego władca dąży do hegemonii nad Mezopotamią⁷⁴). Słyszymy ciągle o niespokojnych plemionach, nomadyzujących nad brzegami rzeki Eufkrat. Dowiadujemy się, że już dawno przed Persami, już od 2.000 lat przed Chr. posługiwano się sygnałami świetlnymi, ogniami wzgl. pochodniami. Za pomocą tych świateł wzywano do gromadzenia się wojsk. Podwójne wzniesienie pochodni, oznaczało wezwanie do broni⁷⁵). Zwyczaj ten był na Wschodzie daleko rozpowszechniony, skoro o nim donoszą teksty biblijne (Jer. 6, 1; Joz. 20, 38), jak i dokumenty znalezione w Palestynie, w Tell ed Duwer, starożytnym Lakisz, pochodzące z 6. wieku przed Chr.⁷⁶). Ciekawy jest i ten objaw, że na czele szczepów górskich zmierzających ku południowej Babilonii, stała kobieta zwana Nawaritum⁷⁷).

Dokumenty z archiwum m. Mari zawierają także korespondencję króla Szamszi-Addu, naświetlającą czas tzw. interregnum asyryjskiego w państwie Mari. Szamszi-Addu panując nad Asyrią, wykorzystał prawdopodobnie niesnaski panujące w państwie Mari, które spowodowały upadek Jahdunlim'a, ojca Zimrilim'a⁷⁸). Z ramienia Szamszi-Addu panuje nad państwem Mari jako wicekról syn jego, Jasmah-Adad. Jednak ten nie dobrze się sprawował; Szamszi-Addu zarzuca mu, że »biesiaduje wśród kobiet«⁷⁹). Z śmiercią Szamszi-Addu musiał Jasmah-Adad pewnie ustąpić a syn dawniej utraconego Jahdunlim'a, Zimrilim, objął panowanie. Do państwa Mari należały jeszcze inne miasta, położone nad rzeką Eufkrat jak Terqa, Hana. W Terqa, dzis. Tell Aszara, ok. 70 km na północ od Mari, siedział namiestnik wzgl. gubernator Kibri-Dagan; o stosunkach między Zimrilim a Kibri-Dagan świadczy obszerna korespondencja⁸⁰).

Węzły polityczne, handlowe i kulturalne łączyły Mari z zachodem, szczeg. z północną Syrią, wyspą Cypr i Kretą. Dowiadujemy się o przesyłkach materiałów, szat, waz złotych i srebrnych, pierścieniach, naramiennikach, dzbanach z winem, które królowie róż-

⁷⁴) Revue d'Assyriologie 1948, t. 42, str. 35 nn.

⁷⁵) Rev. d'Assyr. 1938, t. 35, str. 183.

⁷⁶) Rev. d'Assyr. 1938, str. 176 nn.

⁷⁷) Rev. d'Assyr. 1948, t. 42, str. 50.

⁷⁸) Rev. d'Assyr. 1937, t. 34, str. 138.

⁷⁹) Rev. d'Assyr. 1939, t. 35, str. 116.

⁸⁰) Rev. d'Assyr. 1947, t. 41, str. 149 nn.

nych miast Mezopotamii i Syrii posyłali władcy miasta Mari. Dossin⁸¹⁾ zestawił listę jakich 30 królów i ich rezydencji, z którymi władca m. Mari utrzymywał bliższe stosunki. Miasto Gubla (Byblos) produkowało specjalne szaty zwane »szatami z Gubla«; wyspa Cypr (alaszum) była znana ze swej miedzi. Także produkty z Kaftor (Kreta) były pożądane⁸²⁾.

Widzimy, jakie mniej lub więcej ściśle stosunki utrzymywały państwa i państewka starożytnego Wschodu z sobą mimo wielkich odległości już na przestrzeni 2. tysiąclecia przed Chr. Władcy pojedynczych państw czy to w Mari czy w Babilonii byli dokładnie poinformowani o tym, co na ziemiach sąsiednich się działo, a to przez swych posłów czy ambasadorów. Tak utrzymywał Zimrilim z Mari swego ambasadora na dworze króla w Karkemisz, położonym nad górnym biegiem rzeki Eufrat⁸³⁾. Król Hammurabi z Babilonu utrzymuje korespondencję nie tylko z władcą m. Mari, choć rzadziej, ale szczególnie żywą z prefektem pałacu w Mari, któremu w listach swych stale przypomina, »żeby informacje twoje regularnie mnie dochodziły«⁸⁴⁾.

Korespondencja z Mari nie tylko naświetla nam epokę Hammurabiego, króla babilońskiego, z punktu widzenia politycznego i historycznego, ale również pozwala nam wejrzeć w ówczesne życie kulturalne. Żalą się urzędnicy króla Zimrilim, że przybywszy do pałacu króla Hammurabiego, nie zostali przyjęci na audiencję, bo nie otrzymali przepisanego ubrania nadwornego, że ich potraktowano jak »wieprze«⁸⁵⁾. Król Aplahanda z Karkemisz informuje dwór w Mari o koniach; jak wiemy, Karkemisz było wówczas centrum handlu końmi; oferuje także różne wina. Nie pisuje natomiast nic o wojnie ani o traktatach politycznych, widocznie go te sprawy mało zajmowały.

Jak niepewne były drogi w Mezopotamii z powodu napadów urządzanych przez beduinów, wiemy z opowiadań podróżujących w naszych czasach; nie było inaczej już w 2. tysiącleciu przed Chr. Listy z Mari donoszą o zabranii dziewczyny z pałacu, to znowu o uprowadzeniu czyjejś żony⁸⁶⁾. Podczas napadu na karawanę, skła-

⁸¹⁾ Syria 1939, t. 20, str. 109.

⁸²⁾ Syria 1939, str. 110 nn.

⁸³⁾ Rev. d'Assyr. 1938, t. 35, str. 122.

⁸⁴⁾ Rev. d'Assyr. 1948, t. 42, str. 35 nn.

⁸⁵⁾ Rev. d'Assyr. 1938, t. 35, str. 111 nn.

⁸⁶⁾ Rev. d'Assyr. 1938, t. 35, str. 117 nn.

dającą się z 13 ludzi, ocalało 10 dzięki ucieczce, jedną niewolnicę zabito, uprowadzono 10 wołów i jednego konia⁸⁷⁾. Atmosferyczne przeszkody dawały się ówczesnym ludziom również we znaki; piszą bowiem synowie króla Zimrilim swemu ojcu, że nie mogli przybyć, ponieważ zatrzymały ich deszcze i śniegi⁸⁸⁾. Niejaki Jakim-Adad donosi królowi Zimrilim, że przyłapano lwa i zamknięto go w stodołę; prosi króla, żeby mu doniósł, co ma z nim zrobić; chętnie by go królowi przesłał w klatce drewnianej na statku via Eufkrat. Na pożywienie dano mu psa i świnie⁸⁹⁾.

Jak władcy Wschodu starożytnego starali się o dobro swego kraju, wiedzieliśmy dotąd z korespondencji Hammurabiego, króla babilońskiego, którą prowadził z swymi namiestnikami Sinidinnam i Szamaszhasir⁹⁰⁾. Korespondencja z Mari przedstawiała nam również takiego namiestnika w osobie Kibri-Dagan z Terqa. Głównym jego staraniem było utrzymywanie w porządku kanałów, służących do nawodnienia pól, od czego zależał dobrobyt ludności. Troska o kulturę roli podyktowana była i własnym interesem, aby uzyskać jak najwięcej i własnych dochodów. Dobra państwowe musiały być obszerne, skoro Kibri-Dagan zmobilizować musiał do robót wszystkich mieszkańców miasta. Dalej trzeba się było troszczyć o utrzymanie wałów i murów, bram miasta jak również budynków i świątyń. W listach jest mowa o robotnikach zwykłych i wykwalifikowanych, o technikach, co mieli pieczę około utrzymania tam i grobli w dobrym stanie. Wszelkie nakazy swego zwierzchnika Zimrilim trzeba było pilnie wykonać, jak np. sprowadzenia drzewa lub lodu; lasów w okolicy Terqa nie było, więc trzeba było budulec sprowadzać z dalszych stron, także lód z krain górzystych daleko na północ położonych. Transporty szły przeważnie drogą wodną; droga lądowa była niepewna i niebezpieczna z powodu napadów. Starać się trzeba było i o dobrą organizację kurierów, przynoszących korespondencję⁹¹⁾.

Liczne dokumenty zawierające rachunki pouczają nas, jak się przedstawiało życie ekonomiczne na dworze króla Mari. Mamy długie spisy personelu robotniczego, wśród niego figurują i kobiety,

⁸⁷⁾ Rev. d'Assyr. 1942/44, t. 39, str. 79.

⁸⁸⁾ Rev. d'Assyr. 1942/44, str. 71 nn.

⁸⁹⁾ Rev. d'Assyr. 1942/44, str. 74.

⁹⁰⁾ A. Ungnad, Babylonische Briefe 1914.

⁹¹⁾ Rev. d'Assyr. 1947, t. 41, str. 175 nn.

zatrudnione w tkactwie. Czytamy o wydatkach na żywność, napoje, ubrania, o dostarczaniu drzewa, żelaza, miedzi, bronzu, ołowiu, złota, srebra, o kamieniach szlachetnych, o bydle, osłach, narzędziach rolnych, wozach, sierpach itd. Dowiadujemy się o podróżach króla, o łupach zdobytych przez Zimrili na wyprawach wojennych. Wśród tych zdobyczy znajdują się i kobiety. Widzimy, jaką drogą dochodzili władcy Wschodu do swoich bogactw, ale też jak prędko to wszystko się znowu rozpadło ⁹²⁾.

Do ciemnych stron życia ówczesnego należy wiara w wróżbiarstwo. Zachowały się modele wątroby z gliny preparowane, pokryte pismem klinowym. Trzeba wiedzieć, że na Wschodzie ówczesnym uważano wątrobę za istotny organ myśli i uczuć. Badanie wątroby barana lub kozła służyło do badania przyszłości. Wszelkie anomalie stwierdzone na wątrobie spowodować miały takie a takie wydarzenia. Przed rozpoczęciem jakiegokolwiek ważnego aktu radził się król wpięrow swoich augurów. Modele znalezione służyły prawdopodobnie dla szkolenia augurów. W pewnym liście prosi petent, żeby wysłanemu fakirowi(?) wydano żmiję zwaną sarsar (gatunek bliżej nieznaną), potrzebną do zbadania przyszłości ⁹³⁾. W świątyni bogini Ninhursag w Mari znalazła się figurka bez głowy, przedstawiająca kobietę siedzącą. Za pomocą sznurka można ją było uwiesić i balansować; prawdopodobnie w związku z jakim starym rytym agrarnym, aby wyprosić u bogini urodzaj ⁹⁴⁾.

Gdyby religijność mieszkańców należało sądzić tylko według praktyk kultu i według ilości świątyń, stanęłoby miasto Mari w pierwszym rzędzie. Teksty mówią o licznych ofiarach składanych bóstwom Mari. Władcy miast starali się, aby pozyskać względy bóstw czczonych w innych miastach; tak np. Zimrilim z Mari ofiarował statwę bogu Adad w mieście Halab (Aleppo) ⁹⁵⁾. Szczególnie wzięcie u ludu miała świątynia poświęcona bogini Isztar, o czym świadczą liczne wota, kiedyś tu złożone a ocalałe z zniszczenia dokonanego tu przez żołnierzy króla Hammurabiego ⁹⁶⁾. Inna świątynia poświęcona bogu Dagan, stała pod opieką ok. 40 lwów bron-

⁹²⁾ Syria 1939, t. 20, str. 163 nn.

⁹³⁾ Rev. d'Assyr. 1938, t. 35, str. 36 nn. — 1942/44, t. 39, str. 82. — 1948, t. 42, str. 53

⁹⁴⁾ Syria 1940, t. 21, str. 15.

⁹⁵⁾ Syria 1939, t. 20, str. 107 nn.

⁹⁶⁾ A. Parrot, Mari, str. 81.

zowych; z nich po złupieniu przez wojska babilońskiego króla zostały w gruzach tylko oczy z kamienia wykonane. Jak w każdym większym mieście Mezopotamii wznosiła się wieża tzw. ziggurat ponad wszystkie budowle, tak i Mari miało swoją ziggurat; najwyższy punkt tell'u przed jego odgrzebaniem, wynoszący 14,55 m pokrywał właśnie resztki tej wieży⁹⁷⁾.

Dokładny obraz kultury i życia mieszkańców miasta Mari otrzymamy dopiero, skoro muzeum w Luwrze opublikuje wszystkie teksty uzyskane z wykopalisk.

Katowice

Ks. JÓZEF JELITO

ROLA TRADYCJI W POWSTAWANIU PENTATEUCHU

Jak w Nowym Testamencie do najbardziej roztrząsanych zagadnień należy problem powstania Ewangelii synoptycznych, tak znów w Starym Testamencie takim nie mniej szeroko roztrząsanym zagadnieniem jest problem powstania Pięcioksięgu. Z jednej bowiem strony liczne teksty mieszczące się w księgach biblijnych obu Testamentów¹⁾ wraz z całą Tradycją zarówno żydowską²⁾, jak i chrześcijańską³⁾ świadczą się zdają, iż Pięcioksiąg jest dziełem Mojżeszowym. Z drugiej strony Pięcioksiąg, wzięty pod szkła nowoczesnej krytyki, zda się temu przeczyć, domagając się raczej powolnego powstawania w ciągu stuleci. Byłby to raczej utwór nie mający nic wspólnego z Mojżeszem⁴⁾ albo co najwyżej bardzo mało⁵⁾.

⁹⁷⁾ Syria 1939, t. 20, str. 4.

¹⁾ Mojż. 17,14; 24,4; 34,27; 4 Mojż. 31, 19,22; Joz. 1,7; 3, 3,30; 23,6; 24,26; 1 Król. 2,3; 2 Król. 22,1; Ezdr. 7,14; Jer. 2,8; 18,18; 26,4—5; Dan. 9,10 itd. W N. Test. np. Mk 12,26; Łk 2,22 a szczególnie Jan 5, 45—47 itp.

²⁾ Ant. Jud. 4, 8,48.

³⁾ Zob. E. Mangenot art. Pentateuque w Dict. de la Bibl. V 1912, col. 73—75.

⁴⁾ Tak utrzymywali zwolennicy tzw. hipotezy uzupełnień, a szczególnie zwolennicy tzw. nowej hipotezy źródeł z głównym jej propagatorem na czele J. Wellhausenem, który pojmował Pięcioksiąg jako dzieło złożone z 4 głównych źródeł J, E, D, P pochodzących z czasów pomojżeszowych. Por. Robert-Tricot, Initiation biblique, Paris 1948, 93.

⁵⁾ Takie było zapatrywanie najstarszych krytyków Pięcioksięgu jak tzw. zwolenników starej szkoły (Astruc-Einhorn), oraz hipotezy fragmentów, której twórca A. Geddes mniemał, iż Pięcioksiąg jest zbiorem różnych fragmentów, z których przynajmniej niektóre są pochodzenia Mojżeszowego. Zob. Ks. J. Archutowski, Wstęp do ksiąg St. Test. Kraków 1927, 20—24.

Nie brakowało też takich uczonych, którzy starali się stworzyć pomost, który by wypełnił przepaść oddzielającą owe dwa powyższe zapatrywania na genezę Pięcioksięgu. Jedni ⁶⁾, jak z protestantów Klostermann, Dachse, Eerdmans, Wieder, Löhr, Volz, Rudolf itp., a z katolików Hoberg, Zschokke-Döller, Kugler, Hummelauer, Murillo, Bea itp. starali się zmniejszyć trudności wysuwane przeciw pochodzeniu Pięcioksięgu od Mojżesza. Inni ⁸⁾, że wspomnimy tylko katolików, jak Hügel, Lagrange, Vetter, Nickel, Šanda, Heinisch, Junker, Göttberger, Stoderl, Ricciotti, choć przyjmowali pochodzenie pewnych części Pięcioksięgu od Mojżesza, to jednak innym jego częściom większym czy mniejszym przypisywali pomojżeszowe pochodzenie od różnych, bliżej nam nieznanym autorów.

I.

Jedna jest jeszcze możliwość, na którą nie zwrócili należytej uwagi katolicy uczeni przy swych studiach nad genezą Pięcioksięgu, a mianowicie uwzględnienie roli tradycji ustnej, jaką niechybnie odegrała ona w tworzeniu się Pięcioksięgu. Katolicy badacze ulegając w biblistyce większemu, czy mniejszemu wpływowi protestantyzmu, nie uwzględnili za ich przykładem roli tradycji.

Dopiero na tradycję zwróciła uwagę powstała w ostatnich czasach szkoła form (Gattungsforschung), rekrutująca się z takich protestantów, jak Gunkel ⁹⁾, Mowinckel ¹⁰⁾, Sellin ¹¹⁾ i inni ¹²⁾, którzy w swych badaniach nad powstawaniem ksiąg biblijnych w przeciwieństwie do dawniejszej krytyki biblijnej rozróżniającej w Piśmie św. wielkie dokumenty, z których ono miało być rzekomo zło-

⁶⁾ Robert-Tricot, Dz. cyt. 84.

⁷⁾ Heinisch, Das Buch Genesis, Bonn 1930, 61—65.

⁸⁾ Heinisch, dz. cyt. 64 nn. oraz Robert-Tricot, dz. cyt. 99—102.

⁹⁾ Zob. art. Die Grundprobleme der isr. Literaturgeschichte w Deutsche Literaturzeitung 1906 (1797—1800; 1861—1866). Por. Das Buch Genesis, Tübingen 1901.

¹⁰⁾ Zob. art. Oppkomsten avprofitlitteraturen w Norsk teologisk tidskrift 1942 (65—111).

¹¹⁾ Einleitung in das Alte Testament 1933.38: „Die Einzelerzählungen werden schon seit Jahrhunderten in jüdischem Volksmunde mehr oder weniger feste Formen angenommen haben, anderes kann auch schriftlich fixiert gewesen sein“.

¹²⁾ Można tu wspomnieć także Gressmanna (1910—1922), Hempela (1930), Eissfelda (1932), Alta (1934), Jirku (1937). Por. Robert-Tricot dz. cyt. 95.

żone, zwrócili uwagę raczej na małe ustępy, by z ich formy literackiej poznać milieu i czas ich powstania. Księgi bowiem święte, a więc i Pięcioksiąg miały być konglomeratem tradycji, stąd jeden z uczonych proponuje nazwać ten nowy kierunek szkołą »historyczno-tradycyjną« (Cullmann).

Tradycje te jednak nie pochodzą od tych osób, jakim je w oparciu o źródła biblijne przypisujemy, ale od różnych społeczności. W społeczności bowiem ma drzemać rzekomo pęd życiowy do tworzenia tradycji, pęd żywy zwłaszcza w cieniu różnych sanktuariów, którym to tradycjom nadaje ów pęd różne formy, już to autochtoniczne, już to zapożyczone z różnych środowisk. Małe tedy ustępy biblijne nie są tworem pisarza, ale są rzekomo wynikiem nieosobowym społeczeństwa. Forma tych ustępów ma rzekomo zdradzać okoliczności, sytuację, w jakich owe ustępy powstały wśród pewnej grupy ludzi o odpowiedniej wspólności życiowej. Każda tedy forma ma swój, jak to określają zwolennicy tej szkoły, „Sitz im Leben“. Zbadanie tedy form tych ustępów jest rzekomo zbadaniem powstania tradycyjnych ustępów¹³⁾. Forma bowiem i treść są od siebie zależne. Jeżeli tedy idzie o genezę Pięcioksięgu, to nie można mówić o autorze piszącym na podstawie źródeł czy autopsji, ale co najwyżej o zbieraczu istniejących już tradycji.

Według innych uczonych, jak H. S. Nyberg¹⁵⁾, społeczność sama miała być zbieraczem tych z początku luźno wiązanych ze sobą ustępów biblijnych, gdyż dopiero gdzieś po niewoli babilońskiej zaczęto na piśmie utrwalać treść tych opowiadań. Mieli w tym względzie Izraelici być naśladowcami innych Semitów.

Nie zamierzamy poddawać szczegółowej analizie powyższego twierdzenia krytyków, tu tylko tyle na marginesie interesującej nas kwestii chcemy zauważyć, iż powyższe twierdzenia są sprzeczne z zasadami zdrowej krytyki historycznej. Szkoła owa bowiem, nie mogąc w sposób naturalny wyjaśnić powstanie religijnej tradycji Pięcioksięgu o treści transcendentnej przez pochodzenie jej od człowieka jednego, gdyż to równałoby się uznaniu owego człowieka za nad-

¹³⁾ Por. M. Dibelius. Die Formengeschichte des Evangeliums, Tübingen, 1919; K. L. Schmidt, Die Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919; R. Bultman, Die Synoptischen Streitgespräche, Berlin 1921; G. Bertram, Die Leidensgeschichte und der Christuskult, Göttingen 1922, itp.

¹⁴⁾ Studien zum Hoseabuche, Upsala 1935.

¹⁵⁾ Zum hebräischen Traditionswesen (Die Komposition der prophetischen Bücher des Alt. Test). Oslo 1938.

zwyczajny instrument w rękę Boga, przerzuca ów problem bezpodstawnie na całe społeczeństwo. To zaś z natury swej jest bardziej niezdolne do wytworzenia takiej tradycji. W myśl bowiem zasady, iż „mens agit at moem“ należy raczej przyjąć za zjawisko stwierdzone obserwacją i historią, że wielkie idee, które przenikają masę, są raczej płodem jakiejś wybitniejszej jednostki, która je masie narzuciła. Konkretnie się wyrażając, trzeba zaznaczyć, iż jak nie można odciąć racjonalnie i zupełnie chrześcijaństwa od Chrystusa, tak też nie można odciąć zupełnie i rozumnie mozaizmu od Mojżesza. Nie można odmówić pochodzenia zasadniczych przynajmniej elementów religii Mojżeszowej od Mojżesza. Do takich zaś zasadniczych elementów mozaizmu należy bezsprzecznie monoteizm, nie spotykana nigdzie poza Izraelem synteza nakazów etycznych, wyrażona krótko w dekalogu, a jeszcze krócej w dwóch przykazaniach miłości Boga i bliźniego, czysty kult obrzędowy Jahwy oraz oczekiwania przyjścia z narodu izraelskiego przyszłego Zbawcy świata.

Nie można też zdaniem naszym iść za krytykami starszymi, którzy hołdując ewolucjonizmowi religijnemu i nie uwzględniając kodeksów etycznych i obrzędowych pozaizraelskich, oraz akcentując zbyt różnice stylistyczne i literackie w Pięcioksiągu, wyróżniali w nim cztery bloki literackie ułożone w kilka wieków po Mojżeszu przez bliżej nam nieznanymi autorów. Odkrywcze prace światowej sławy etnologów, jak W. Schmidta¹⁶⁾, W. Koppers'a¹⁷⁾, czy różnych prehistoryków, jak Krafsta¹⁸⁾, czy też historyków religii, jak Erman'a¹⁹⁾, Deimel'a²⁰⁾ wykazały, że monoteizm nie jest terminus ad quem, ale terminus a quo czyli nie jest kresem, ale początkiem religijnej historii ludzkości. Dociekania tychże uczonych stwierdziły również, iż z wysoką ideą Bóstwa harmonizuje też odpowiednio wysoka etyka, oraz odpowiednio czysty kodeks rytualny. Ze znalezionych dokumentów w Ras Szamra, pochodzących z czasów możeszowych wiemy, że wiele takich obrzędów i ofiar, o jakich jest mowa w księdze Leviticus, było znanych i taką samą nazwą określanymi w owym mieście²¹⁾.

¹⁶⁾ Origine et évolution de la Religion (tł. franc. z niem. przez A. Lemonier) Paris 1931, 105.

¹⁷⁾ Der Urmensch und sein Weltbild, Wien 1949

¹⁸⁾ Der Urmensch als Schöpfer: Die geistige Welt des Eiszeitmenschen, Berlin 1942.

¹⁹⁾ Die ägyptische Religion, Berlin 1904.

²⁰⁾ Panteon Babylonicum, Romae 1912.

²¹⁾ Ks. E. Dąbrowski, Studia biblijne, Warszawa 1951, 23—35.

Nie można też dziś utrzymywać, jak to czyni Nyberg czy Birkenland, że dopiero po niewoli babilońskiej zaczęto spisywać ustnie dotąd przekazywaną treść Pięcioksięgu, gdyż temu apriorystycznemu twierdzeniu przeczą przeliczne teksty biblijne i to nawet znajdujące się w takich księgach, które powstały gdzieś zaraz po niewoli, a więc wtedy, kiedy rzekomo poczęto spisywać Pięcioksiąg. Szukanie zaś przez owych uczonych analogii u innych narodów wyjdzie tylko na korzyść tradycyjnego zapatrywania pod warunkiem, że czynione jest beztendencyjnie, sprawiedliwie. Literatura bowiem religijna znana była na liczne wieki przed Mojżeszem w Egipcie czy Babilonii. Toteż ustne nauczanie Izraelitów przez Mojżesza w ciągu 40 lat kierowania nimi na pustyni mogło być spisane dla utrwalenia tej jego nauki.

Czy jednak ta nauka była spisana przez jednego czy też przez kilku pisarzy? Z różnic stylowych występujących zarówno w historycznych częściach Pięcioksięgu jak i prawniczych należy raczej przyjąć dwu autorów spisujących historię, a dwu autorów kodyfikujących prawa, a ponadto, oprócz owych 4 bloków wyróżnionych w Pięcioksięgu z racji stylistycznych, należy też wyróżnić jeszcze cały szereg mniejszych ustępów nie dających się zamknąć w owych 4 blokach mających swój swoisty styl. Noszą one stylowo i treściowo znamiona pomojżeszowego pochodzenia.

Zachodzi teraz pytanie, czy Mojżesz posiadający bezsprzecznie sztukę pisania (por. 2 Mojż. 2,5, 5,15; Dz. Ap. 7,22) był autorem jednego z owych bloków? Z racji licznych zajęć Mojżesza, jakie wynikały z jego powołania, raczej trzeba tylko przyjąć, że powstała w nim inicjatywę spisania swego nauczania powierzył do wykonania kronikarzom, wybranym z Izraelitów, z których wielu posiadało niewątpliwie sztukę pisania. Przecież w owym czasie istnieli także kronikarze przy boku faraonów egipskich czy królów babilońskich, spisujący i ważniejsze czyny i prawa swych władców. Mojżesz, znający owych kronikarzy, mógł ich instytucję erylować przy swoim boku — tym więcej, że za życia jego dokonywały się tak wielkie rzeczy nie tylko ważne dla własnego narodu, ale i dla całej ludzkości. Byli tacy kronikarze znani w Izraelu w czasach królewskich, ich kronika była głównym źródłem dla autora ksiąg królewskich, na które ciągle się powołuje. Jednym z takich kronikarzy byłby ów pisarz „Jahwista“, który pospisywał początki ludzkości (1 Mojż., 2, 4b—11, 32), powołanie Abrahama, jego dzieje, jak i dzieje Izaaka,

Jakuba (1Mojż. 12, 1—25, 18), oraz częściowo historię Józefa (1 Mojż. 25—36), oraz tzw. dekalog jahwistyczny. Opisał te fakty barwnie z wielkim dynamizmem, starając się zapewne o wierne odtworzenie dynamizmu mów Mojżesza. Zachował nam ów kronikarz kunszt tych mów oraz gorącą duszę Mojżesza. Boga nazywa on głównie „Jahwe“, dlatego możemy za krytykami nazwać owego anonimowego kronikarza „Jahwistą“. Drugi kronikarz — nazwijmy go „Elohista“ — opisał już to nowe, już to te same szczegóły o patriarchach. Ma ta kronika opowiadania własne: pobyt Abrahama w Gerarze (1 Mojż. 20), ofiarowanie Izaaka, jak też pewne opowiadania z życia Józefa (1 Mojż. 41,42,45), czy też opowiadania o zwycięstwie nad Amalecytami (2 Mojż. 17), przybycie Jitra do obozu (2 Mojż. 18), złoty cielec (2 Mojż. 32), szemranie Marii i Aarona (4 Mojż. 22) i przepowiednie Balaama (4 Mojż. 23). Ma fragmenty poetyckie (2 Mojż. 15,21; 17,6; 4 Mojż. 10,35; 21,14—29; 23,7—24). Ma też niektóre prawa, jak kodeks Przymierza (2 Mojż. 20,23—23, 19). Autor tej kroniki jest znakomitym psychologiem, malującym trafnie stany duchowe swych bohaterów.

Innym kronikarzem byłby któryś z doradców Mojżesza, któremu Mojżesz oddał sędowniczą władzę. Ten pospisywał owe prawa, które krytyka przypisuje Deuteronomiście; z tym zastrzeżeniem, iż wielu praw jeszcze tam nie było, które zawiera wyróżnione przez krytyków źródło D. Zawierał ów kodeks prawa etyczne, cywilne, karne. Komuś wreszcie z kapłanów polecił spisać ustanowione przez siebie prawo rytualne, tyżące się kultu, świąt, miejsca kultu, podział Transjordanii itp.

Następnie dał Mojżesz owe 4 kroniki kapłanom i polecił je ich opiece i straży. Uchodziły one w opinii Izraelitów za spuściznę Mojżeszową i razem z jego imieniem i żywymi wciąż wspomnieniami ustnymi o Mojżeszu należały do najcenniejszych skarbów religijno-narodowych. Im to uczucie religijno-narodowe było żywsze, tym cześć dla tych „Mojżeszowych“ kronik była żywsza. Gdy z czasem wiele wyrazów tych dokumentów było niezrozumiałych, zaczęto je, jak to się dzieje z Wujkową Biblią, unowocześniać. Zabrano się najpierw do unowocześniania tego dokumentu, który najlepiej oddawał osobę Mojżesza, do dokumentu jahwistycznego. Lagrange²²⁾ przypuszcza, iż styl tego dokumentu pokrywa się z stylem 2 Sam.

²²⁾ Rev. Bibl. 1938, 176—183.

9—20, czyli ten sam kronikarz mógł być go modernizować, który spisywał ówczesne rządy króla Dawida, opisane w tych rozdziałach. Nie będziemy dalecy od prawdy utrzymując, że kronikarz ów rekrutujący się zapewne z pokolenia kapłańskiego, w pracy tej się radził króla Dawida. Z jego polecenia niejeden ważny szczegół, który był znany tylko z ustnego opowiadania, został dodany do owego zmodernizowanego dokumentu. Wielki zaś czciciel Mojżesza Elias (zob. 1 Król. 19,1—21) lub któryś z innych proroków działających w królestwie północnym, gdzieś w IX wieku, jak na to zdaniem Lagrange'a wskazują raczej stylowe, unowocześnił drugi dokument o Mojżeszu, zwany elohistycznym, a równocześnie uzupełnił go tradycjami ustnymi, jakie żywe były w tym królestwie. Po upadku królestwa północnego (722) gorliwy o święte księgi król judzki Ezechiasz (721—693), o którym mówi Pismo św., że pozbierał przypowieści Salomona (Przyp. 25,1), zreformował lewitów, polecając im chwalić Jahwę pieśniami Dawida i Asafa (2 Kron. 32,27—29), por. 2 Król. 20,13; Iz. 39,2) i który sam układał natchnione pieśni (Iz. 38,9—20), kazał połączyć to dzieło elohistyczne z dokumentem jahwistycznym.

Tenże sam król nakazał kapłanom i uczonym przejrzeć dokument D z prawami Mojżesza i dołączyć doń wszystkie prawa, jakie w ciągu wieków na podstawie tychże praw wydano, zarówno w królestwie judzkim jak i izraelskim. Wczesna śmierć nie pozwoliła temu królowi na ogłoszenie owego dzieła. Ukryte w świątyni przetrwało tam prześladowanie Manasses (693—639) i Amon (639—638). W ciągu tak długiego czasu prześladowania być może, iż zapomniano o nim, toteż słusznie można mówić o jego odkryciu za czasów Jozjasza przy restauracji świątyni w 622 roku przez arcykapłana Helcjasza. W całym tym dokumencie wprowadzie Mojżesz przedstawiony jest jako jedyny prawodawca, ale może to być pewnego rodzaju przesada literacka, aby zaznaczyć, iż znajdujące się tam prawa podstawowe, że Izrael jako lud Jahwy winien być święty, miłować Boga i wszystkich ludzi, jako siebie samego, są prawami Mojżeszowymi rozwiniętymi przez proroków i kapłanów.

Kiedy upadło także królestwo judzkie (587) i kiedy razem z upadkiem tego państwa znikł kult Jahwy z powodu zburzenia świątyni jerozolimskiej, a kapłani dostali się do niewoli babilońskiej, wówczas gorliwi patrioci z inicjatywy proroka Ezechiela postanowili zmodernizować ostatni dokument spuścizny Mojżeszowej — rytuał obrzęd-

dowy. Dotąd potrzeby tej modernizacji nie odczuwano, nie było też potrzeby wpisywania do tego dokumentu licznych ustnie przekazywanych przepisów rytualnych, gdyż dynastyczne kapłaństwo lewickie znało praktycznie nie tylko ów spisany rytuał, ale też wszystkie inne prawa tego rodzaju ustnie dotąd przekazywane, tak te, które miały pochodzić od Mojżesza, jak i te, które jako nowele wydano w czasach pomojżeszowych. Ale obecnie lękano się, by przez brak praktyki nie poszedł w zapomnienie ów rytuał i dla tego go zmodernizowano i uzupełniono tym wszystkim, co odnosiło się do kultu, względnie ów kult usprawiedliwiała (np. 1 Mojż. 1,1—2,2). Ezdrasz po powrocie swym do Palestyny ogłosił ten kodeks (Neh 7,73), aby kapłani według jego przepisów odbywali liturgię w nowoodbudowanej świątyni. Ponadto Ezdrasz połączył ów rytuał z innymi już razem złączonymi dziełami, zawierającymi naukę Mojżesza.

Taka koncepcja powstania Pięcioksięgu zadość czyni przekonaniu tyłowiekowemu tak żydów, jak i chrześcijan, co więcej samych autorów ksiąg biblijnych obu Testamentów, oraz wypowiedzi samego Chrystusa, gdyż Mojżesza stawia jako inicjatora **spisania** głoszonej przez niego nauki. Czyni też zadość i racjom krytyków, wyjaśniając podnoszone przez nich — zresztą słusznie²³⁾ — różnice stylowe w poszczególnych częściach Pięcioksięgu. Koncepcja powyższa zgodnie z ekonomią Bożą w N. Test., która niechybnie podobną była do ekonomii Bożej w Starym Testamencie, podkreśla rolę tradycji ustnej w genezie Pięcioksięgu. Pięcioksiąg wtedy to rzeka wytrysła ze źródeł tradycji ustnej. Jak zaś źródło jest wcześniejsze od rzeki, jak rzekę wciąż zasila, tak było też z Pięcioksięgiem; jest on niby rzeka późniejszy od tradycji i wciąż przez nią zasilany.

II.

Zachodzi z kolei pytanie, czy owa ustna tradycja, na którą się tyle powołujemy, zasługuje na wiarę czyli czy nam z taką wiernością przekazała naukę Mojżeszową względnie przedmojżeszową, jak ją zachowały dokumenty Mojżeszowych sekretarzy. Zachodzi pytanie, czy ów ustny sposób przekazywania wiadomości o wydarzeniach i prawach był podległy zmianom, jak to się dzieje dzisiaj z opowiadaniem o pewnych osobach czy zdarzeniach, czy też cieszył

²³⁾ E. Aman, art. w Dict. de Théol. cath., s. v. Pentateuque t. 12, col. 1181.

się taką samą stałością, jaką cieszy się dzisiejsza tradycja religijna w koncepcji katolickiej.

Na powyższe pytanie stara się nam dać odpowiedź nie tylko Biblia, ale też dzisiejsza nauka.

Ta ostatnia, badając współczesne ludy dzikie, konstatuje rozproszone wśród nich te opowiadania, które stanowią treść prehistorii biblijnej (1Mojż. 1—11). Są to ludy najbardziej prymitywne, które z niewytłumaczonych powodów odznaczają się wielkim konserwatyzmem form materialnej i społecznej kultury. Można z tego konserwatyzmu wnioskować, iż najwierniej zachowały też te ludy tradycje, jakie ożywiały ludzkość według opowiadania początkowych rozdziałów Genesis. Tacy uczeni, jak Dhorme czy Vaux, a ostatnio Chaine wykazali zgodność z danymi historycznymi opowiadań Genesis o patriarchach²⁴). Szczególniej tę zgodność wykazał znany archeolog Albright²⁵). Odrzuca on usiłowania krytyków, pragnących określić owe opowiadania o patriarchach biblijnych jako etiologiczne legendy, mające za cel wyjaśnienie ludowe nazw różnych miejscowości. Zdaniem tego uczonego takie tłumaczenie jest przesadą, jeśli bowiem ludowa wyobraźnia zajęła się pewnymi miejscowościami, to musiało tam się zdarzyć coś nadzwyczajnego. Ciekawość bowiem wytłumaczenia nazwy jakiejś miejscowości jest wynikiem pewnych faktów uprzednich. Nie można tedy utrzymywać a priori, że legendy etiologiczne tworzyły dopiero swój przedmiot. Na dowód zaś wierności w przekazywaniu ustnej tradycji powołuje się Albright na treść Iliady. Wypadki w niej rozegrane sięgają końca okresu myceńskiego (1180 zdobycie Troji). W tym okresie Grecy nie posiadali pisma, alfabet bowiem fenicki przyjęli dopiero pod koniec 8 wieku. Treść Iliady przekazywali ustnie aż do 7 wieku, kiedy to powstały pierwsze fragmentarycznie spisane ustępy tego utworu i aż do 6 wieku, kiedy to ostatecznie ujęto piśmiennie całą treść Iliady. Przechowali zaś ową treść wiernie, gdyż Iliada mimo spisania jej w 6 wieku jest obrazem cywilizacji myceńskiej. Tak kultura myceńska zachowała się w opisie budowy domu, broni oraz w sposobie prowadzenia wojny. Przekazała nam też warunki międzynarodowe, jakie zapanowały w Azji po upadku

²⁴) Zob. J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Paris 1948, 220.

²⁵) *The Archeology of Palestine and the Bible*, Baltimore, 1934, 184 por. *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1946, 33—42.

państwa hetyckiego i jakie były przed najazdem Dorów i kolonizacją grecką. Tradycja tedy okazała się tutaj gwarantką autentyczności nie mniej wierną jak pismo. A co ważniejsza, choć później spisano Iliadę, to ją interpolowano, jak interpolowało średniowiecze epepeje Nibelungów czy pieśń o Rolandzie ²⁶).

I dziś u wielu szczepów istniejąca tradycja o przeszłości narodowej jest znakomitym środkiem do przekazywania potomnym z wielką wiernością najdrobniejszych szczegółów tej przeszłości. Musil ²⁷), opisując zwyczaje dzisiejszych beduinów arabskich, nadmienia, iż przy ognisku słuchają z wielką uwagą opowiadań o genealogii, o historii pokolenia, po tysiąckroć i gdyby recytator pomylił się, to natychmiast go poprawiają. Wszyscy tedy znają na pamięć historię pokolenia czy rodziny. Przy ognisku recytują też opowiadania poetyckie czy epickie. Niekiedy recytacje te są dość długie. Nigdy poeci nie układają ich od razu. Raz ułożą parę wierszy dla swych czy obcych dzieci, to znów im dalsze wiersze podają. Liczne recenzje tego samego utworu są uznawane przez poetę jako pochodzące od niego.

F. Ashkenazi ²⁸), opisując życie dzisiejszych półkoczowniczych plemion palestyńskich, wspomina o deklamatorach recytujących różne poematy, genealogie i historie pokolenia. Są powszechnie szanowani, gdyż dzięki nim historia pokolenia trwa.

Pamięć ludzka ma granice, dlatego dłuższe utwory utrwalono na piśmie, przynajmniej podstawowe i ważniejsze ich części. Dre-rupp ²⁹) utrzymuje, iż niektórzy recytatorzy zdołali przechować w pamięci — do 15.000 wierszy należących do różnych utworów, jeśli zaś chodzi o śpiewaków serbskich to od 30.000—70.000 wierszy, lecz zdaje się, iż ci nie od razu deklamowali całość. Muzułmanie dość często umieją dziś Koran na pamięć, stanowiący 70% Nowego Testamentu. Św. Hieronim pisze, iż Orygenes miał mieć całe Pismo św. na pamięć ³⁰). Powszechnie wiadomym jest, iż angielski poeta Milton swój słynny utwór „Paradise Lost“, liczący 12.000 wierszy,

²⁶) E. Drerupp, Das Homerusproblem in der Gegenwart, Würzburg 1921, 326.

²⁷) Arabia Petrea, III.

²⁸) Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord, Paris, 1938, 98.

²⁹) Dz. cyt. 260.

³⁰) Ep. 98,8.

ułożył będąc ślepy, dyktując go swej żonie względnie jednej z dwu córek.

Dziś nauka skonstatowała, że ludy posiadają liczne sposoby dla ułatwienia sobie wiernego przekazywania tradycji. Do takich środków należy: poezja, formuły typowe, paralelizmy, antytezy, które wbijają się w pamięci i dopomagają do wiernego przechowania ustnych podań³¹⁾.

Powyższe przykłady pozabiblijne stanowią paralele do opowiadań biblijnych w ogólności, w szczególności zaś do treści Pięcioksięgu całego, a zwłaszcza księgi Genesis. Choć opisy biblijne w tych księgach mogą nosić na sobie pewne cechy pochodzenia od redaktora, to jednak w całości są wiernym odbiciem opisywanej epoki. Nie są one tworem wyobraźni, gdyż tętnią życiem, epoką i kolorytem lokalnym. Również imiona wskazują na historyczność owych opisów. Imię Abrahama jest spotykane w dokumentach mezopotamskich, zaś imiona Izaak, Jakub są imionami amorejskimi, rzadko spotykanymi u Izraelitów przed Dawidem. Także znamienym jest, iż w okresie patriarchów sławne są takie miasta jak Betel, Hebron, Bersabe; gdyby to był wytwór legendarny tradycji, którejby nie odpowiadała rzeczywistość, to by były sławne inne miasta, jakimi były w okresie recenzji tychże opowiadań: Silo, Gabaon, Gilgal, Mispa, Jeruzalem itp. Toteż słusznie tak konkluduje wspomniany Chaine swoje rozważania o historyczności księgi Genesis: „Iż opowiadania te zawierają stare pamiątki osób realnych i choć nawet nie zasługują na miano historii w dzisiejszym słowa znaczeniu, to niemniej są one cennym zabytkiem do poznania początków Izraela i jego objawienia“³²⁾.

Tak ujęte powstanie Pięcioksięgu w Starym Testamencie z uwzględnieniem niezwyklej roli tradycji, jaką w genezie tego dzieła ona odegrała, harmonizuje do pewnego stopnia z powstaniem 4 Ewangelii kanonicznych w Nowym Testamencie, których również tradycja była źródłem i wierną towarzyszką. Ponadto podkreślenie tradycji w powstaniu Pięcioksięgu ujawnia nam lepiej wszechmoc i mądrość Bożą, która swe objawienie przekazała nam nie tylko przez martwe litery pisma, ale też przez żywe słowa tradycji. Nie jest zaś to ujęcie sprzeczne ani z tekstami biblijnymi, ani też z od-

³¹⁾ Por. M. Jouse, *Le style oral mnémotechnique chez les Verbomoteurs*, Paris, 1925.

³²⁾ Por. J. Chaine, *Dz. cyt.* 457.

nośnymi orzeczeniami Komisji Biblijnej, tak z 28. VI. 1906, gdzie jest powiedziane, iż Mojżesz mógł posłużyć się sekretarzami³³⁾, ani też z ostatnią enuncjacją Komisji Biblijnej do kard. Suharda z dnia 16. I. 1943, gdzie wyraźnie jest powiedziane, iż „nie ma dziś nikogo, kto by poddawał w wątpliwość istnienie źródeł, jak też nie przyjmował stopniowego narastania praw Mojżeszowych, spowodowanych warunkami społecznymi, religijnymi, czasów późniejszych. Rozwój ten widoczny jest też w opowiadaniach historycznych“³⁴⁾.

Tarnów

Ks. STANISŁAW ŁACH

ZNACZENIE I SENS MESJAŃSKI KUSZENIA CHRYSTUSA

Z dziejów ziemskiego życia Pana Jezusa uderza dziwnie czytającego Ewangelię synoptyczne opowiadanie o kuszeniu Chrystusa. Narzuca się tu szczególnie naszej uwadze fakt, że Syn Boży poddał się poduszczeniom szatana. Na skutek bardzo szczupłej i fragmentarycznej relacji synoptyków¹⁾ o tym tajemniczym zdarzeniu, natura kuszenia, sposób walki Chrystusa z szatanem, jest niejasny i sprawia wiele trudności, gdy chcemy zbadać jej szczegóły. Opinie egzegetów są podzielone: Ojcowie Kościoła i dawniejsi tłumacze przyjmują zewnętrzny charakter pokus, tzn. zmianę miejsca, ludzką postać szatana, fizyczne przeniesienie lub pieszą wędrówkę Chrystusa. Uczeni nowszych czasów²⁾ oświadczają się natomiast za wewnętrznym charakterem pokus. Kuszenie według nich byłoby czymś w rodzaju wizji, jakimś sugestywnym oddziaływaniem szatana na zmysły i wyobraźnię Chrystusa Pana³⁾.

³³⁾ Ench. Bibl. 176—177.

³⁴⁾ Tekst podany w RBZ I (1948) s. (126—129). Do całości por. artykuł ks. Jakubca pt. „Historyczna tradycja izraelska“ w RBL III (1950) s. 340—350.

¹⁾ Mt 4, 1—11; Mk 1, 12—13; Łk 4, 1—11.

²⁾ Le Camus, La vie de N. S. Jésus-Christ, I, Paris, 236—253. — Tobac, Revue d'histoire ecclésiastique XVIII (1922) I, 318—319. — Lebreton, La vie et enseignement de Jésus - Christ, Notre Seigneur, I, 80, notatka w przypisku. — Vogels, Die Versuchung Jesu (Bibl. Zeitschrift 17) 253. — Lauck, Matthäus und Markus (Die Heilige Schrift für das Leben arklärt XI) 34.

³⁾ Opinia pojmowania pokus jako wewnętrznej wizji, której wyłącznym sprawcą pozostaje szatan, jest możliwa i dotychczas nie potępiona przez teologię dogmatyczną. Por. Lagrange, Evangile selon saint Matthieu, Paris 1923, 65.

O wiele jaśniej i wyraźniej uwypukla się na tle ogólnej działalności Jezusa charakter mesjański i znaczenie kuszenia. Szczegóły walki z szatanem okryte są mgłą tajemnicy, w ogólnym jednak ujęciu zdarzenie to w chwili publicznego wystąpienia Jezusa rzuca światło na późniejszą działalność mesjańską Syna Bożego, na zasadnicze rysy Jego postępowania, na stosunek do Ojca Niebieskiego, do zbawienia ludzi i do szatana.

Od okresu starożytnych Ojców Kościoła aż po wiek XX egzegeza tłumaczyła pokusy Chrystusa na tle ogólnoludzkich pożądliwości. Według nauki Ojców przedmiotem kuszenia Jezusa było łakomstwo w pierwszej pokusie, próżna chwała w drugiej i chciwość w trzeciej. Na tym tle snuli Ojcowie w homiliach moralne nauki dla słuchaczy, nawiązując często do pierwszych rodziców w raju: odpowiednikiem pierwszej pokusy było kuszenie Ewy do zerwania owocu z zakazanego drzewa; obietnica szatana: „*będziecie jako bogowie*“ (Gn 3, 6), mająca za przedmiot pychę, ukazuje się w drugiej pokusie Chrystusa, gdy mówi do Niego szatan „*Jeśli jesteś Synem Bożym, spuść się na dół*“; chciwość wiedzy, przez którą kusił szatan rodziców w raju mówiąc im, że będą znali dobro i zło, odpowiada trzeciej pokusie Jezusa, gdy szatan „daje“ Mu wszystkie królestwa świata⁴⁾.

W egzegezie Ojców Kościoła zastosowanie praktyczne i życiowe kuszenia Chrystusa wysuwa się na pierwszy plan. Spotykamy je u św. Ambrożego⁵⁾, Augustyna⁶⁾, Jana Chryzostoma⁷⁾ i innych. Zwracają oni szczególną uwagę na czasowy związek między chrztem i kuszeniem Jezusa i wyprowadzają stąd ostrzeżenia dla katechumenów oraz zachęty do mężnego odpierania pokus⁸⁾. W kuszeniu Jezusa widzą wzór walki naszej z szatanem: „Na to bowiem walczysz wódz, aby żołnierze uczyli się“ — powiada św. Augustyn⁹⁾; „kuszenie Jezusa jest dla nas nauką“.

Z nauki Ojców wynika, że kładli oni specjalny nacisk na naukę moralną, jaką można wysnuć z tego zdarzenia. Według nich Ewangelisci podali fakt kuszenia, aby pouczyć nas o nieskalanej czysto-

4) Por. S. Gregorius Magnus, Hom. XVI in Evangelia. ML 78, 1134—1138.

5) Expositio in Lucam. ML 15, 1701.

6) Enarratio in Psalmum VIII, ML 36, 116.

7) Homilia XIII in Mat., MG 57, 212.

8) Św. Jan Chryz. l. c MG 57, 208—210

9) Sermo CXXIII, 2, ML 38, 685.

ści i bezgrzeszności Chrystusa Pana. Wyraźnego związku między kuszeniem a powołaniem mesjańskim Chrystusa u Ojców nie znajdujemy. „Że w egzegezie Ojców Kościoła mniej zwracano uwagi na ten moment — pisze Ketter — tłumaczy się to przeważnie homiletycznym rodzajem ich egzegezy, jak również tym, że inne problemy przy naukowym badaniu życia i działalności Jezusa wysuwały się na czoło tych zagadnień“¹⁰⁾.

W ślad za Ojcami Kościoła idą późniejsi egzegeci średniowieczni, jak błog. Beda Venerabilis¹¹⁾, Teofilakt¹²⁾, Eutymiusz Zigabenus¹³⁾. Całe średniowiecze, a nawet złoty okres egzegezy XVI i XVII stulecia nie wzbogaca wyjaśnień sensu kuszenia Chrystusa nowymi rozwiązaniami. Nowe poglądy na ten temat zjawiają się w egzegezie dopiero na początku XX w. Ścisły związek chrztu Jezusa z kuszeniem był wskazówką, że pokusy Jezusa oprócz znaczenia ogólnoludzkiego mają specjalny sens, wypływający z Jego roli Mesjasza. J. Fillion pisze, że „doświadczenie jakiego doznał Jezus na pustyni nie polegało jedynie na potrójnej pokusie łakomstwa, próżnej chwały i chciwości. Komentatorowie ewangelii wszyscy dziś uznają, że Jezus nie jako zwykły człowiek, ale przede wszystkim jako Mesjasz był kuszony w tym czasie, kiedy miał okazać narodowi swe mesjańskie posłannictwo“¹⁴⁾.

Jakie zatem momenty i rysy walki Chrystusa z szatanem wskazują na charakter mesjański pokus? Najpierw już samo przeciwstawienie osób, które biorą udział w konflikcie, jaki rozegrał się na pustyni. Z jednej strony wódz społeczeństwa złych, „książę tego świata“ (J 12, 31), z drugiej prawdziwy władca Królestwa Bożego. Przemawiają za tym również okoliczności czasu. Kuszenie następuje zaraz po chrzcie Jezusa nad Jordanem, gdzie otwarły się nad Nim niebiosa a Bóg w tak uroczysty sposób przedstawił Go ludzkości: „*Ten jest Syn mój miły, któremu upodobał sobie*“ (Mt 3, 17). Wyraźny znak, że obiecany Mesjasz od tej chwili rozpocznie publicznie budować Królestwo Boże na ziemi. Wie szatan, że to kres jego panowania, więc nie wzleka, lecz przy najbliższej sposobności atakiem pokus uderza w Chrystusa.

¹⁰⁾ P. Ketter, Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker, Münster 1918, 133.

¹¹⁾ Expositio in Mat. Evang., lib. I, c. IV, ML. 92, 20.

¹²⁾ Enarratio in Evang. Mat., IV, MG 123, 182.

¹³⁾ Comment. in Mat., MG 129, 182.

¹⁴⁾ L. Cl. Fillion, Vie de N. s. Jésus-Christ, II, Paris 1929, 58.

Dalszym potwierdzeniem mesjańskiego charakteru pokus jest ukryta pod szatą poduszczeń intencja szatana, skierowana ku temu, aby upewnić się, czy Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem i Synem Bożym, a potem sprowadzić Go z wyznaczonej Mu linii posłannictwa. Szatan bowiem zwraca się do Jezusa jako osoby obdarzonej cudotwórczą mocą. Moc ta była przypisywana tylko Mesjaszowi. Nadto samo żądanie zamiany kamieni w chleb oprócz głodu ma jeszcze inne podłoże psychologiczne i historyczne. Pustynia judzka przypomina pustynię, przez którą prowadził Mojżesz lud wybrany, cud zaś przemiany kamieni w chleb, żywo stawiał w pamięci manę, którą karmili się Izraelici podczas wędrówki. Zamiana ta byłaby symbolem twórczego czynu mesjańskiego¹⁵⁾, a zarazem spełnieniem pragnień ówczesnego Żyda, który karmiony nauką rabinów i pism apokryficznych wiązał czasy mesjańskie z okresem największego dobrobytu, na jaki może zdobyć się wyobraźnia człowieka Wschodu. Im bardziej przygniatało go jarzmo niewoli rzymskiej, tym śmielsze i jaśniejsze snuły się w jego marzeniach wizje szczęśliwej przyszłości królestwa mesjańskiego. Przedstawiał ją sobie na palestyńskiej ziemi, kwitnącej bujną i nadzwyczajną roślinnością, która przynosi tysiąckrotne plony, tak że żniwa i zbiory trwać będą bez przerwy. Wielkie nagromadzenie żywności pozwoli każdemu korzystać z wszelkiego rodzaju artykułów spożywczych bez trudu i kłopotu przechowywania ich na przyszłość. Zniknie troska o chleb powszedni, gdyż wiatr od strony Libanu rozsiewe po ziemi mąkę w takiej ilości, iż nikomu nie zabraknie. Ukaże się manna jak niegdyś na pustyni. Nowa Jerozolima będzie zbudowana wyłącznie z drogich kamieni, upiększona ogrodami i wszelkim przepychem. Świątynia otrzyma gigantyczne rozmiary i ozdoby przechodzące wyobraźnię ludzką. Życie stanie się ciągłą rozkoszą. Żadne smutki ani choroby nie zaćmią jego radości — po prostu będzie raj na ziemi¹⁶⁾. Sprawcą tej szczęśliwej wizji przyszłości ma być Mesjasz, który wystąpi jako niezwyciężony wódz i mieczem ust swoich skruszy potęgę rzymską, uwalniając naród z pęt niewoli. Rozpocznie on nową erę w dziejach

¹⁵⁾ Jan, 6, 30—31: „Rzekli Mu tedy (Żydzi): Cóż więc za cud uczynisz, abyśmy ujrzeni i uwierzyli ci? Ojcowie nasi jedli manę na pustyni, jako jest napisane: »Chleb z nieba dał im do spożycia«.“

¹⁶⁾ Strack-Billerbeck, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neues Testaments, München 1928. 881 i nast. — J. Teodorowicz, Herold Chrystusa na tle epoki. Poznań 1937, 130.

narodu wybranego. Myśl o odrodzeniu duchowym, o tym że Mesjasz będzie miał władzę odpuszczenia grzechów i oczyszczania sumień nie mieściła się w pojęciach ówczesnych Żydów¹⁷⁾. Życie Mesjasza pełne cierpienia i ofiarnego poświęcenia nie mogło znaleźć u nich zrozumienia.

Kusiciel przypuszczał, że propozycja uczynienia cudu, mając przygotowany grunt w duszy każdego Żyda, zostanie szybko wykonana także i przez Jezusa. Wtedy szatan zatriumfuje, bo uda mu się w ten sposób sprowadzić Chrystusa na drogę ziemskiego mesjaństwa, skurczyć linię Jego posłannictwa i zamknąć ją w granicach własnych potrzeb i materialnych pragnień narodu wybranego. Pierwsza zatem pokusa wnikała już głęboko w problem posłannictwa mesjańskiego Chrystusa, zakreślała ramy Jego działalności i dotykała natury królestwa, jakie miał założyć na ziemi. Zadaniem Jego miało być usunięcie biedy i nędzy w Izraelu i zaprowadzenie dobrobytu materialnego. Poduszczenie szatańskie zręcznie usuwało wszelką myśl o niewygodach i cierpieniach Mesjasza, przekreślało istotny cel przyjscia Syna Bożego na ziemię: Odkupienie przez ofiarę krzyża.

Odrzucając pokusę Chrystus podkreśla, że wiernie stać będzie przy woli Ojca Niebieskiego i ani na krok nie odstąpi od wyznaczonej mu linii posłannictwa. Mocy cudotwórczej nigdy nie zwróci ku sobie dla własnego użytku, ale podda się warunkom życia zwykłego człowieka nie starając się złagodzić ich w cudowny sposób. Zbawienie dusz i wyzwolenie ich z niewoli grzechu — oto centrum, około którego będzie obracać się Jego działalność mesjańska, bo *„Syn Człowieczy nie przyszedł aby Mu służyono, ale aby służyć”* (Mt 20, 28.)

Postępowanie szatana przy drugim kuszeniu wskazuje również na to, że osobą, do której kierował swe podszepty, był Mesjasz i dlatego nadaje pokusie specjalny charakter. Chce wywołać u Chrystusa postanowienie ukazania się w sposób publiczny i cudowny ludowi izraelskiemu. Wybiera odpowiednie ku temu miejsce, świątynię. Już prorocтва St. Testamentu czyniły pewne aluzje do tego, że Mesjasz ma objawić się w świątyni¹⁸⁾. Apokryficzna literatura pozabiblijna posiada wiele miejsc, gdzie jest mowa o nagłym zjawieniu się Mesjasza. Czytamy w 4 księdze Ezdrasza, która nigdzie

¹⁷⁾ Por. Mt. 9, 1—8; Łk. 7, 48. B. Frey, Le conflit entre le Messianisme de Jésus et le Messianisme des Juifs de son temps, Biblica 14 (1933), s. 144 i 271.

¹⁸⁾ Mal. 3, 1—4; Agg. 2, 7—10.

nie wspomina o narodzeniu się Mesjasza, następujące zdanie: „Objawi się syn mój, Mesjasz, z tymi którzy są z nim“; w innym zaś miejscu: „Kiedy się to wszystko stanie i wypełnią się znaki... wówczas zjawi się mój syn, którego zobaczysz jako wznoszącego się w górę meża... on sam stanie na szczycie góry Syjonu“¹⁹). Echa zapatrywań na niespodziane zjawienie się Mesjasza znajdujemy w Ewangelii św. Jana. Tłumy w Jerozolimie prowadząc rozmowę na temat Chrystusa i Jego mesjaństwa mówią: „*O nim wiemy skąd przychodzi. O Chrystusie zaś gdy się zjawi, nikt wiedzieć nie będzie, skąd przychodzi*“ (J 7, 27). Opierając się na prorocत्वach Daniela 7, 13 i Zachariasza 9, 9, tradycja żydowska opowiada o podwójnym zjawieniu się Mesjasza, albo wspaniałym i triumfalnym na obłoku, lub też pokornym, przedstawiającym Mesjasza jadącego na osłicy. Zwolennicy pierwszego poglądu umieszczają ukazanie się Mesjasza na świątyni: „Nauczyciele nasi uczyli: gdy zjawi się król Mesjasz, wtedy przyjdzie i stanie na dachu świątyni. Wówczas obwieści Izraelitom i powie: „Biedni, czas waszego wybawienia już nadszedł“²⁰).

Nagłe zjawienie się Mesjasza w Jerozolimie połączone z jakimś olśniewającym, cudownie wywołanym zjawiskiem, w opinii Żydów miało być legitymacją mesjańskiego posłannictwa. Wskazuje na to późniejsza historia Jezusa. Żydzi będą domagać się od Niego uczynienia cudownego znaku na niebie (Mt 12, 38, Łk 11, 16). Cuda miłości i miłosierdzia nie będą przemawiać do ich wyobraźni i przekonań. „*Bracia*“ będą Go namawiać, aby szedł do Jerozolimy i okazał cudami, że jest Mesjaszem posłanym od Boga (J 7, 3—5).

Niespodziane ukazanie się Mesjasza na świątyni mogło mieć jeszcze inne skutki. Byłoby doskonałą okazją do wywołania powstania przeciwko Rzymianom. Momentu takiego napewno nie omieszkaliby wykorzystać zwolennicy orężnej walki z ciemieźcą rzymskim — na czele i pod przewodnictwem oczekiwanego Mesjasza²¹). Historia notuje wypadki wystąpienia fałszywych mesjaszów, którzy na dowód swego posłannictwa od Boga często obiecywali ludowi wykonywa-

¹⁹) Rozdz. 13, 32, 35; — Riessler, Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Augsburg 1928, 273. Por. Bonsirven, Judaïsme palestinien en temps de Jésus-Christ, I. Paris 1934, 405—407.

²⁰) Strack - Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, I, Das Evang. nach Matth., München 1928, 151.

²¹) Pickl, Messiaskönig, München, 243—254.

nie cudownych rzeczy. Tak Judasz z Egiptu za czasów namiestnika Feliksa podając się za proroka zamierzał wyprowadzić lud na górę Oliwną, z której miał pokazać, że na jego słowa rozpadną się mury Jerozolimy²²⁾. Inny Judasz z Egiptu w tym samym czasie usiłował wyprowadzić lud na pustynię, gdzie miał pokazać znaki i cuda potwierdzające jego posłannictwo²³⁾. Niejaki Teudas za rządów Faddusa obiecywał rozszcześcić Jordan i przeprowadzić przezeń swoich stronników. Podobnie też szatan podsuwa Jezusowi plan łatwego zdobycia popularności u współziomków, dla których przez takie salto mortale z wyżyn świątyni przemówiłby językiem najbardziej zrozumiałym, podbił ich umysły i zwyciężył na raz serca. Oszczędziłoby Mu to trudu trzechletniej pracy, niewygód i wędrówek po Ziemi Świętej. Dalekim jest Jezus od takiego postępowania. Królestwo Boże, którego On będzie propagatorem, nie nadejdzie dostrzegalnie (Łk 17, 20). Nie będzie polegać na zewnętrznym blasku, nie zabłyśnie od razu triumfami, ale powoli będzie przeorywał dusze i serca ludzkie, w których znajdują się fundamenty pod jego budowę.

Najwyraźniej charakter mesjański ukazuje się w trzecim kuszeniu. Tutaj przemawia już szatan do Jezusa bezpośrednio jako do Mesjasza. Proponuje Mu przyjęcie z jego szatańskiej ręki wszystkich królestw świata. Wprawdzie prorocтва Starego Testamentu przypisują Mesjaszowi godność królewską, natura jednak jego królestwa nie ma polegać na politycznym panowaniu, ale zasadać się na wewnętrznym odnowieniu człowieka. W ostatnim stuleciu przed Chrystusem pojęcie królestwa mesjańskiego a nawet roli Mesjasza uległo u Żydów wielkiej zmianie. Zniknął jego charakter duchowy, nabrało ono natomiast cech czysto ziemskich i politycznych. Istotą jego miało być panowanie Izraela nad wszystkimi narodami, które pobite przez Mesjasza w pokorze miały przyjąć jarzmo niewoli²⁵⁾. Mesjasz miał być panem, królem i władcą politycznym. Głównym jego zadaniem było uwolnienie narodu wybranego spod jarzma niewoli rzymskiej²⁶⁾. Takim przedstawia go apokaliptyka i nauka rabinów, spisana w późniejszym Talmudzie. „Istniał w nich tylko jeden typ Mesjasza — nacjonalisty, wielkiego zwycięzcy i wyswobo-

²⁰⁾ Frey, op. c. 144.

²²⁾ Józef Flawiusz, *Antiquitates* XX, 8, 6.

²³⁾ Tamże XX, 8, 10; por. Dz. Ap. 21, 38.

²⁴⁾ Graetz, *Historia Żydów*, Warszawa 1936, 100—101.

²⁵⁾ Por. Psalmi Salomona, rozdz 17 (wg Riesslera, op. c. 897—902).

dziciela Żydów“²⁷). „Idea mesjańska miała za punkt wyjścia cel polityczny, mianowicie gorące pragnienie odzyskania utraconej potęgi politycznej i powrotu prawego królestwa Dawida“²⁸). Takie też wyobrażenia i pragnienia narodu izraelskiego przedstawia nam Ewangelia (Por. J. 6, 14—15; Mt. 20, 20—28; Łk. 24, 21; Dz. 1, 6).

Szatan proponując Chrystusowi królestwo ziemskie sądził zapewne, że podziela On współczesne pojęcia o mesjaniźmie politycznym, że chętnie zgodzi się na przyjęcie władzy i uzna w szatanie swego zwierzchnika. Jezus odrzuca natychmiast tę sugestię. Także później w czasie swej publicznej działalności wypowie zamiarom szatana wyraźną walkę. Sprzeciwi się pragnieniom narodu żydowskiego, który po rozmnożeniu chleba będzie chciał obwołać Go królem (J. 6, 15). Zgani Piotra, gdy będzie usiłował odwieść Go od zamiaru pójścia do Jerozolimy, aby tam poniósł śmierć dla zbawienia ludzkości (Mt 16, 21—23). Wobec Piłata oświadczy wyraźnie: „*Królestwo moje nie jest z tego świata*“ (J. 18, 36).

Odrzucając trzecią pokusę rzuca Jezus zasadnicze rysy programu swego mesjańskiego posłannictwa. Będzie ono całkowitym przekreśleniem wyobrażeń i marzeń ludu izraelskiego, antytezą planów szatana. Budowę Królestwa Bożego rozpocznie od walki z królestwem ciemności, na gruzach potęgi szatana założy jego fundamenty. — „*Teraz książę tego świata precz wyrzuconym będzie*“ (J. 12, 31). Dlatego idzie na pustynię, aby tam w walce z szatanem zaraz na wstępie swej mesjańskiej działalności okazać zwycięstwo nad księciem ciemności. Potwierdzi je później, gdy na Jego rozkaz szatani opuszczać będą ciała opętanych, uznając poniesioną poprzednio przez ich wodza klęskę. W czasie wprowadzania w czyn wyznaczonej Mu przez Ojca misji wyrzeknie się Chrystus dobrobytu materialnego oraz ziemskiego blasku mesjaństwa. Królestwo swoje okupi krwawym znojem i męką Golgoty. Utwierdzi je nie na mocy ziemskiej, ale na potędze duchowej. Podwaliną i węzłem tego Królestwa będzie dusza ludzka odrodzona, uświęcona i zjednoczona z Jezusem przez miłość i łaskawość nadprzyrodzoną. Obdarzy swe Królestwo taką mocą z krzyża, że „*bramy piekielne nie przemogą go*“ (Mt. 16, 19).

²⁷) Teodorowicz, op. c. 151.

²⁸) Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Kraków 1903, 119.

Streszczając dotychczasowe rozważania możemy słusznie powiedzieć, że Chrystus był kuszony o program Królestwa Bożego na ziemi i sposób jego zrealizowania. Odpierając poszczególne pokusy odsłonił nam zasadnicze rysy swej działalności mesjańskiej i linie wytyczne przyszłego Królestwa.

Kraków

Ks. HENRYK NOWAKOWSKI

Z DZIEJÓW OFFICIUM DIVINUM

I.

NAZWA MODLITWY BREWIARZOWEJ

Najdawniejszą nazwą modlitwy brewiarzowej jest OFFICIUM DIVINUM lub krótko OFFICIUM. Nazwy tej używano w starożytności i średniowieczu. Używa się jej i dzisiaj, zachowała się ona w „rubricae generales“. Nazwa „officium“ określa modlitwę brewiarzową jako modlitwę oficjalną, a przydawka „divinum“ wskazuje na służbę Bożą, jaką wykonujemy odmawiając brewiarz. Dlatego też św. Benedykt w swej regule nazywa ją „opus Dei“ względnie „opus divinum“. Nieraz mówi się też „officium ecclesiasticum“, gdyż odmawiamy ją w imieniu Kościoła i według norm przez Kościół ustalonych. Ponieważ oficjum odmawia się o różnych godzinach, przyjęła się też nazwa „preces horarum“ lub „preces horariae“ lub najczęściej używane „horae canonicae“, ponieważ godziny zostały ustalone przepisami kościelnymi (canones) i także obowiązek ich odmawiania normują kanony czyli przepisy kościelne. Godziny kanoniczne służyć mają uświęceniu czasu za pomocą modlitwy brewiarzowej. Jak słońce, księżyc i gwiazdy mają codziennie wyznaczoną sobie drogę (bieg = cursus), tak też ci, co codziennie o tych samych godzinach wielbią Boga modlitwą brewiarzową, mają wytkniętą drogę modlitewną wśród dnia lub wśród nocy; dlatego to mówi się też o „cursus diurnus“ i o „cursus nocturnus“. Officium Beatae Mariae Virginis nazywano często „Cursus Marianus“. Ponieważ większą część modlitwy brewiarzowej zajmują psalmy, już za czasów Ojców Kościoła przyjęła się nazwa „psalmodia“. Urban VIII mówi w bulli poprzedzającej wydanie przez niego zrewidowanego brewiarza o „divina

psalmodia“. Również Kard. Bona swój traktat o modlitwie brewiarzowej zatytułował „De divina psalmodia“. Modlitwa brewiarzowa z natury swej jest modlitwą wspólną, publiczną, dlatego też u Greków nosi nazwę *synaxis*, a u łacinników „collecta“. Trafiają się nawet określenia jak: „Missae Matutinae“ (Laudes) i „Missae Vespertinae“ (Nieszpory), przypominające uroczystą odprawę (*missio* = *missa*) wiernych, jaka odbywała się na zakończenie tych godzin kanonicznych.

Obecnie oficjum nazywamy modlitwą brewiarzową, a księgę je zawierającą *breuiarzem*. Tytuł „Breviarium Romanum“ nosi brewiarz Piusa V. Jednak nazwy tej używano już od XII wieku. W późniejszej łacinie „breviarium“ oznacza skrót lub krótki wyciąg z większego dzieła, a także krótkie zestawienie obrzędów Mszy św. i oficjum na sposób dzisiejszej rubryceli albo tylko samego oficjum wraz z podaniem początkowych wyrazów psalmów, lekcji, hymnów itd. Przy właściwym odmawianiu posługiwano się poszczególnymi księgami, a więc psalterium, antiphonarium, lectionarium, hymnarium itd. Gdy od XII stulecia począwszy zestawiono całe oficjum w jednym tomie dla duchownych i zakonników podróżujących, niektórzy uważali, że nazwa przeszła ze skrótu na całość. Prawdopodobniej jednak księgę zawierającą całość oficjum nazywano pierwotnie „compendium“, a później *breviarium* używano w sensie *compendium*, gdyż było tam wszystko potrzebne do odmawiania oficjum zawarte in *compendio*. Dla modlitwy chórowej posługiwano się nadal poszczególnymi księgami, a nawet wtenczas, gdy wszystko było już zestawione w jednym tomie. Tom ten nosił nazwę „*liber horarum*“ i posiadał krótką część wstępną zwaną *breviarium* — rodzaj zebranych rubryk i wskazówek ułatwiających recytację (dziś siejsze *ordinarium*). Tak np. „*Liber horarum*“ z roku 1493 wydany w Augsburgu składa się z takich części: *Calendarium*, *Psalterium*, *Hymni* (wszystkie zebrane), *Breviarium et Commune Sanctorum*. Jeszcze Tridentinum mówi, że kapłani mają posiadać: „*breviaria*“, in quibus possunt suas horas legere, quando sunt in itinere“. Kapituła generalna dominikanów robi wyraźną różnicę między księgami potrzebnymi do modlitwy chórowej a *breviaria portabilia*, używanymi do recytacji prywatnej.

II.

DLACZEGO ODMAWIAMY OFFICIUM ?

Jeśli liturgia obejmuje całkowicie kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, to właśnie brewiarz jako część składowa tegoż kultu jest oficjalną modlitwą Kościoła. Kościół nie oznacza tu autorytetu prawnego, który daje przepisy rubrycystyczne, ani autorytetu moralnego, który nakazuje nam odmówić każdą godzinę kanoniczną pod groźbą grzechu ciężkiego; Kościół nie oznacza tu też osobowości historycznej, lecz raczej Mistyczne Ciało Chrystusowe, którego my wszyscy jesteśmy członkami. Kościół to święta Oblubienica Boga-Człowieka. Z Kościołem i Chrystusem, Głową Jego łączymy się, o nich pamiętać winniśmy odmawiając modlitwę brewiarzową. Mistyczne Ciało ma różne funkcje, wśród których najgłówniejsze są: składanie ofiary, cierpienie, wielbienie Boga, modlitwa, nauczanie. Chrystus za swego życia ziemskiego zadanie to doskonale wypełnił, a Kościół je kontynuuje w swych członkach i dopełnia w ten sposób, czego niedostaje cierpieniom Chrystusowym (Kol. I, 24).

Chrystus modlił się dużo. Jego modlitwa nie była jakąś czynnością dodatkową, lecz zasadniczą, istotną, bardzo ważną, idącą w parze z nauczaniem. Od modlitwy rozpoczął Pan Jezus swą publiczną działalność, mianowicie od 40-dniowego postu. Wśród modlitwy otrzymał na falach Jordanu Swoją misję mesjańską i legitymację Swego urzędu. Ewangelia stwierdza, że Pan Jezus przed każdą ważną czynnością się modlił. W pełnej czynności przerywał Swą pracę i szedł na ustronie, aby się modlić. Modlił się przed powołaniem Apostołów, przed obietnicą Eucharystii, przed Swą Męką i Śmiercią (por. Marek I, 35; Łukasz VI, 12). Ten obowiązek modlitwy przejął Kościół od Swego Oblubieńca i wykonuje go od samego początku. Pograżeni w modlitwie Apostołowie z Najświętszą Maryją Panną oczekują chwili narodzenia Kościoła; w Wieczerniku „trwali jednomyślnie na modlitwie“ (Dz. Ap. I, 14). Kościół Jerozolimski wierny był swemu zadaniu pielęgnując wspólną modlitwę. I tak Kościół po wszystkie wieki kontynuuje pracę modlitewną Swego Założyciela i Oblubieńca.

Ciało idzie za Głową. Możemy powiedzieć, że modlitwa jest oddechem Mistycznego Ciała Chrystusowego. Oddech zaś jest nieomylną oznaką życia; tam gdzie zauważymy oddech, tam jeszcze

organizm żyje, choćby był, nie wiem jak słaby. Tam, gdzie wierni się modlą modlitwą kościelną, tam Kościół żyje, czy ta modlitwa odbywa się w parafii, w rodzinie, czy nawet w duszy odosobnionej, bo wszyscy są żywą komórką organizmu Ciała Chrystusowego.

Obowiązek modlitwy brewiarzowej, który spoczywa na Kościele i jego członkach, w praktyce odnosi się raczej tylko do kapłanów, zakonników i ewentualnie zakonnice, na których ciąży odpowiedzialność za życie organizmu Chrystusowego. Istotę brewiarza określa encyklika „Mediator Dei“: „To, co nazywamy Bożym Oficjum jest modlitwą Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, zanoszoną do Boga w imieniu wszystkich chrześcijan i na ich pożytek, skoro odprawiają ją kapłani i inni słudzy Kościoła oraz zakonnicy upoważnieni w tym celu postanowieniem samego Kościoła“. Zakonnicy i kapłani podtrzymują więc przez modlitwę brewiarzową oddech Mistycznego Ciała Chrystusowego. Oni są do tego upoważnieni przez Kościół i wykonują to zadanie. Ponieważ jesteśmy członkami Ciała Chrystusowego i ponieważ jesteśmy upoważnieni do modlitwy brewiarzowej, dlatego ją odmawiamy. Powinniśmy ją uważać nie za ciężar, lecz za zaszczyt i poświęcić temu zadaniu najlepsze chwile dnia i najlepsze siły nasze. „Divino officio nihil antepnatur“ (św. Benedykt).

W czasach obecnych do odmawiania officium divinum zobowiązani są tylko kapłani, zakonnicy i zakonnice należące do ordo w ścisłym tego słowa znaczeniu (np. benedyktyнки), ale ten stan rzeczy nie koniecznie musi trwać zawsze. Według zdania O. Parscha jest on przejściowy, a obowiązek względnie prawo do odmawiania powinny przejść i na osoby świeckie.

Oby brewiarz stał się książką modlitewną licznej rzeszy dusz pobożnych w Kościele Katolickim! Obok mszału, brewiarz jest drugą cenną księgą liturgiczną. On jest oficjalną książką modlitewną Kościoła, nad którą Duch Św. pracuje od 19 stuleci. Jest on jakby drogocennym albumem, w którym wielcy bogomódlcy wszystkich czasów złożyli swoje myśli, wrażenia, modlitwy.

Modlitwa brewiarzowa jest zatem w pierwszym rzędzie modlitwą liturgiczną. Nie wolno nam lekceważyć modlitwy prywatnej ani nabożeństw ludowych. Encyklika „Mediator Dei“ wyraźnie to zaznacza. Jednak modlitwa liturgiczna ma pierwszeństwo przed prywatną, gdyż w niej modlimy się oficjalnie z Chrystusem zjednoczeni. „Modli się Jezus za nas, jako nasz kapłan; jako nasz

kapłan. w nas się modli, modli się w nas jako głowa nasza; jako do Boga naszego my się doń modlimy... Rozpoznajemy i nasze głosy w Nim i w nas głosy Jego... Przyjmuje modlitwy jako Bóg, modli się jako sługa: tam Stwórca, tu stworzony, nie zmieniający się, przywdziewa na się zmianie podległe stworzenie i czyni nas jednym z sobą człowiekiem, Głową i ciałem“ („Mediator Dei“, str. 83). Dlatego to modlitwa liturgiczna ma pierwszeństwo przed prywatną. W modlitwie liturgicznej na pierwszym miejscu nie „ja“ się modłę, lecz Kościół, Oblubienica Chrystusa, która modli się w intencjach Królestwa Bożego na ziemi. W modlitwie prywatnej modlimy się sami i nieraz w intencjach tylko swoich, ciasnych, egoistycznych. Inaczej w modlitwie liturgicznej. Tu wznoszę się ponad swoje sprawy ziemskie, indywidualne, łączę się z Chrystusem i całym Kościołem w intencjach wielkich, wspaniałych, powszechnych, katolickich.

Modlitwa brewiarzowa spełnia jednak jeszcze inne zadanie, jest mianowicie i głosem naszej duszy, jest jakby ową drabiną, po której dusza unosi się ku Bogu, ku niebu. Rok liturgiczny z swymi okresami i uroczystościami jest dla duszy tym, czym pory roku dla przyrody. W oparciu o rok liturgiczny dusza dojrzewa, a brewiarz jest umiejętnym jej przewodnikiem wśród roku liturgicznego. Ale nie tylko wśród roku, nawet wśród tygodnia i dnia każdego. Nieraz wskazuje nam piękne postacie świętych jako drogowskazy do nieba (nulla dies sine linea). Z brewiarza czerpiemy dużo pięknych myśli dla własnego życia wewnętrznego i dla pracy duszpasterskiej. Brewiarz spełnia wobec nas podobne zadanie, co Archanioł Rafał wobec młodego Tobiasza. Towarzyszy kapłanowi od subdiakonatu codziennie aż do deski grobowej, nieraz kładzie się nam go do trumny.

Modlitwa brewiarzowa łączy się wreszcie ściśle z liturgią mszalną; brewiarz i Msza św. tworzą jedną całość jakby jeden system planetarny, w którym Msza św. wyobraża słońce, a poszczególne godziny kanoniczne planety. Jak planety krążą koło słońca, tak poszczególne godziny kanoniczne otaczają Mszę św.; one są przygotowaniem do Mszy św. i ułatwiają nam utrwalenie jej owoców w życiu codziennym. Brewiarz jest więc zupełnie na usługach Eucharystii, a zarazem stanowi dla kapłana znakomitą pomoc duszpasterską, gdyż modlitwą tą uprasza on sobie u Boga skuteczność swych zabiegów i czerpie zachętę i naukę ze skarbcza jej myśli.

III.

ZARYS ROZWOJU HISTORYCZNEGO BREWIARZA

Brewiarz nie od razu był taki, jakim dziś go znamy. Przechodził dłuższy rozwój historyczny, aż doszedł do formy dzisiejszej. Możemy podzielić historię brewiarza na trzy okresy, które pokrywają się zresztą z okresami powszechnej historii Kościoła:

- 1) Starożytność aż do Grzegorza Wielkiego (ok. r. 600);
- 2) Średniowiecze (do roku 1520);
- 3) Czasy nowsze (od Piusa V do Piusa XII).

Na końcu pierwszego okresu modlitwa brewiarzowa jest już ustalona w ogólnych zarysach, w drugim okresie starano się o wypełnienie treścią odziedziczonych form i o jej uzupełnienie, co nie zawsze się udawało i liczne błędy i nieściśności wkradły się do brewiarza jako wyraz czynnika ludzkiego. Trzeci okres, który właściwie jeszcze trwa, charakteryzuje dążność do reformy i uproszczenia officium.

I okres: Od czasów apostoelskich aż do Grzegorza Wielkiego.

Ponieważ pierwsi chrześcijanie w początkach wspólnie z Żydami cześć oddawali Bogu w świątyni jerozolimskiej i w synagogach, jest rzeczą jasną, że zwyczaje żydowskie wywarły wpływ zasadniczy na formę kultu chrześcijańskiego. W świątyni jerozolimskiej dzień był poświęcony przez modlitwy i ofiary składane o dwóch porach. Praktyka ta przyjęła się również w synagogach, lecz tu były tylko modły i błogosławieństwa bez ofiar. Także modlitwa prywatna pobożnego Izraelity wzorowała się na tej praktyce, czyli że pobożni Izraelici zwykli byli odprawiać swe modły o trzeciej i dziewiątej godzinie dnia według sposobu liczenia w starożytności. Modlitwę w południe — o godzinie szóstej wspominają jako zwyczaj żydowski Dzieje Ap. 10, 9. Pierwsza modlitwa połączona z ofiarą poranną odprawiała się w świątyni rano, między wschodem słońca a godziną trzecią (dziewiątą). Na zakończenie ofiary śpiewano psalmy, odmawiano uroczyste modły, a ceremonia kończyła się błogosławieństwem kapłana. Mamy tu pierwowzór Tercji brewiarzowej. Około godziny dziewiątej (piętnastej) odbywała się ofiara wieczorna (sacrificium vespertinum) i trwała wśród różnych modłów aż do zachodu słońca. Z tego w czasach chrześcijańskich rozwinęła się dzisiejsza Nona.

Z modlitw prywatnych, odmawianych w południe, zrodziła się z czasem Seksta.

Chrześcijanie czasów apostołskich uczestniczyli nie tylko w nabożeństwach odprawianych w świątyni i synagodze, ale w swej prywatnej modlitwie stosowali się do zwyczajów uświęconych długoletnią tradycją. Dzieje Apostolskie wyraźnie o tym wspominają (II, 46—47; II, 15; X, 9; III, 1). Choć chrześcijanie wyzwolili się spod wpływów synagogi, zachowali jednak zwyczaj podziału godzin, przeznaczonych na modlitwę (3-cia, 6-ta, 9-ta) i nawet ich liczbę powiększyli.

Po raz pierwszy spotykamy przepis odnoszący się do modlitwy w I-szym liście św. Pawła do Tymoteusza: „Proszę tedy przede wszystkim, aby zanoszono prośby, modlitwy, błagania i dziękczynienia za wszystkich ludzi: za królów i za wszystkich władzę mających, abyśmy ciche i spokojne życie wiedli we wszelkiej pobożności i czystości“ (II, 1—2). Jednak nie da się stwierdzić, czy w tym wypadku chodzi o modły oficjalne, w każdym bądź razie mamy tu najstarszą wzmiankę o modlitwie społeczności chrześcijańskiej. Ślady jej spotykamy w „orationes sollemnes“ Wielkiego Piątku.

Świadczenie modlitwy odmawianej trzy razy dziennie znajdujemy w „Didaché“ (I wiek), poleca ona wiernym odmawiać trzy razy dziennie Ojcie nasz, ale tu chodzi raczej o modlitwę prywatną. Na początku III stulecia mamy już w chrześcijaństwie modlitwę nocną, ranną i wieczorną, ale i tym razem jest to jeszcze modlitwa prywatna. O modlitwach kanonicznych wspomina św. Hipolit w „Tradycji Apostolskiej“, gdzie szczególnie pięknie uzasadnia modlitwę nocną: „O tej porze wszystko stworzenie spoczywa i chwali Boga. Gwiazdy, drzewa, woda milczą, wszystkie zastępy Aniołów z duszami sprawiedliwych odprawiają officium divinum. Chwałą Boga wszechmogącego o tej godzinie, a wierni również powinni Go chwalić w tej chwili. Pan Jezus powiedział: „O północy rozlega się głośny okrzyk: „Otóż Oblubieniec nadchodzi, idźcie Mu naprzeciw“. I dodaje: „Czuwajcie, bo nie wiecie ani dnia, ani godziny, której przyjdzie Syn Człowieczy“... Wstań więc o godzinie, której kur zapieje i módl się! W tej chwili, w której synowie Izraela zaparli się Chrystusa, my, którzy weń wierzymy, poznaliśmy Go przez wiarę. Pełni nadziei spoglądamy ku owemu dniu wiecznej światłości, który nad nami roznieci swój blask w chwale zmartwychwstania“. Tak poucza wiernych św. Hipolit o znaczeniu nocnej modlitwy.

Możemy stwierdzić, że dawne zwyczaje żydowskie i rzymskie przyczyniły się do rozwoju trzech godzin dziennych, obecnej Tercji, Seksty i Nony. Natomiast godziny wieczorne, nocne i poranne są raczej pochodzenia chrześcijańskiego.

Obok modlitwy prywatnej wiernych występuje modlitwa publiczna Kościoła, która zajmuje miejsce modłów odprawianych w synagodze i w świątyni jerozolimskiej. Św. Paweł mówi o tym w cytowanych już słowach z I listu do Tymoteusza (II, 1—2). Św. Klemens Rzymski w liście swym (ok. 96 r.) pisze, że Apostołowie na polecenie Chrystusa Pana wydali przepisy odnośnie godzin przeznaczonych na modlitwę i resztę kultu. Ponieważ odróżnia modlitwę od reszty kultu, słusznie można przypuszczać, że ma na myśli modlitwę publiczną. Pliniusz Młodszy (około 110 roku) również wspomina w liście do cesarza Trajana, że chrześcijanie mają zwyczaj zbierać się w ustalonym dniu przed wschodem słońca i śpiewać pieśń Chrystusowi jako Bogu („stato die ante lucem convenire carmenque Christo canere quasi Deo“). Tu po raz pierwszy jest mowa o tzw. wigiliach czyli modlitwie nocnej. Początkowo zwykli byli chrześcijanie czuwać na modlitwie w nocy przed Paschą i przed każdą niedzielą, którą uważa się przecież za wznowienie Wielkanocy. Czuwanie nocne przed Wielkanocą trwało aż do rana (*pannychis*), w innych wypadkach poświęcono tylko kilka godzin na nocne czuwanie. Ponieważ jednak długa modlitwa nocna była zbyt męcząca, odłączono pierwszą jej część i odmawiano ją późnym wieczorem (= Nieszpory), a zakończenie odmawiano wczesnym rankiem przed wschodem słońca o godzinie, w której odzywa się kur (*gallucantus* = *Laudesy*). Wigilie są pierwowzorem naszego Matutinum, ale dały one też początek dzisiejszym Nieszporom i *Laudesom* (teza *Batifolla*). Nieszpory, Matutinum i *Laudesy* są pochodzenia chrześcijańskiego i tworzą początki kanonicznej modlitwy Kościoła. Pisarze kościelni II i III wieku potwierdzają istnienie tej nocnej modlitwy Kościoła (*Tertulian*).

Gdy chodzi o pochodzenie nocnej modlitwy, należy zaznaczyć, że w życiu żydowskim była ona zupełnie nieznaną, jest to zupełnie nowa modlitwa Kościoła męczenników. Niewątpliwie prześladowania przyczyniły się do jej rozwoju, gdyż chrześcijanie nie mogli się zbierać na modlitwę za dnia, dlatego przenieśli modlitwę i ofiarę eucharystyczną na godziny nocne. Być może, że wigilię czyli nocne czuwanie spowodowało oczekiwanie bliskiej paruzji, czyli przyjścia

Chrystusa na Sąd Ostateczny, a powszechne było przekonanie, że Chrystus przyjdzie na sąd o północy (por. przypowieść o pannach mądrych „*media autem nocte clamor factus est: ecce sponsus venit*“ — Mt. XXV, 6). Św. Hieronim potwierdza to w swym komentarzu do ewangelii św. Mateusza: „U Żydów panuje tradycja, według której Mesjasz zjawi się około północy, jak Anioł Śmierci zjawił się w czasie niewoli egipskiej o tej porze. Dlatego zachował się od czasów apostołskich zwyczaj wigilii wielkanocnych, nie chciano bowiem przed północą odprawić ludu oczekującego przyścia Chrystusa Pana“.

Tak przedstawia się modlitwa Kościoła na początku IV stulecia. Skoro jednak za Konstantyna Wielkiego Kościół uzyskał zupełną swobodę (313), nabożeństwa jego przeniosły się do wspaniałych bazylik, co przyczyniło się do znacznego rozwoju kultu publicznego. A rozwój życia zakonnego (monachizm) dodał nowego blasku i znaczenia modlitwom kanonicznym.

Życie zakonne, które tak bujnie zaczęło się rozwijać z zadziwiająco szybkością w całym Kościele, począwszy od IV stulecia (św. Antoni, Paweł, Pachomiusz, Bazyli, Benedykt), szczególnie wiele gorliwości poświęciło modłom kanonicznym. Co ludzie w świecie czynili z dobrej woli, uważano w klasztorach za główne zajęcie obowiązkowe. Odtąd w zespołach monastycznych wspólnie i uroczyście odmawiano względnie śpiewano wszystkie dotychczas znane godziny kanoniczne. Równocześnie w kościołach wierni wraz z kapłanami odmawiali codziennie Nieszpory i Laudesy, a w niedzielę dochodziło jeszcze Matutinum.

Św. Hilary twierdzi, że około roku 365 w całym Kościele łacińskim odmawiano codziennie Nieszpory i Laudesy. Wielu autorów podaje, że w niedzielę i święta kapłani na przemian z wiernymi recytowali wigilię czyli Matutinum. Szczególnie rozwinęły się godziny kanoniczne w Jerozolimie. Klasyczny opis kultu chrześcijańskiego w stolicy Palestyny pozostawiła nam zakonnica z Gallii pochodząca, Etheria, w swym dzienniku pielgrzymki do Ziemi świętej (385). Św. Bazyli, organizator życia zakonnego na Wschodzie, mówi w swej regule szczegółowo o godzinach kanonicznych owych czasów. Wspomina ich sześć: modlitwę nocną, poranną, Tercję, Sekstę, Nonę i modlitwę wieczorną. W Konstytucjach Apostołskich spotykamy po raz pierwszy próbę uregulowania oficjum kanonicznego. Nakazują one zbierać się w kościele rano i wieczór na modlitwę.

Jeżeli zapytamy się o treść ówczesnych godzin kanonicznych, możemy powiedzieć, że składały się one najczęściej z lektury Pisma św., po której następowało recytowanie lub odśpiewanie psalmów i hymnów, a zakończenie tworzyła modlitwa podobna do obecnej kolekty. Pewne ślady starożytnej wigilii znajdziemy w odczytywaniu prorocत्व w Wielką Sobotę, względnie w Wigilię Zielonych Świąt. Nieszpory były pierwotnie modlitwą wieczorną i odmawiano je w chwili, gdy ukazała się pierwsza gwiazda na niebie i zmierzch zapadał, stąd też ich pierwotna nazwa „lucernarium“ czyli modlitwa przy zapaleniu światła (lux). Właściwie lucernarium to nie to samo co Nieszpory (Vesperae), ale ponieważ bezpośrednio poprzedzało odmawianie Nieszporów, różnice między jedną a drugą modlitwą zacierają się i jedno i drugie określenie z biegiem czasu oznaczało to samo. Może poświęcenie ognia i świecy paschalnej w Wielką Sobotę (Lumen - Christi) jest pozostałością po starożytnym lucernarium. Dopiero od czasów św. Benedykta Nieszpory należą do godzin dziennych (Horae diurnae).

Trochę później powstały w klasztorach jeszcze dwie godziny kanoniczne dotąd nieznanne, mianowicie Pryma i Komplet. Cassianus w swoich „Collationes“ pisanych około 417 roku wspomina, jak w klasztorze w Betlejem bracia zakonni po oficjum nocnym i Laudach wracali do swych cel, aby trochę wypocząć względnie się pomodlić dla siebie. Mniej gorliwi jednak pograżyli się we śnie i spali aż do godziny dziewiątej, na co się gorliwi poskarżyli u przełożonych. Po długim wahaniu przełożeni sprawę rozstrzygnęli w ten sposób, że pozwolono mnichom na wypoczynek aż do wschodu słońca; potem wszyscy musieli wstać i wspólnie odmówić modlitwę poranną, składającą się z trzech psalmów oraz modlitwy na rozpoczęcie pracy. Zwyczaj ten rozpowszechnił się z biegiem czasu w całym Kościele. Godzinę tę nazwano Prymą, jako pierwszą godzinę dnia (nie zawsze odmawiano ją o szóstej, zależało to bowiem od wschodu słońca).

Kompletę po raz pierwszy wymienia się wyraźnie w regule św. Benedykta. Chociaż już u św. Bazylego znajdują się ślady modlitwy wieczornej odmiennej od Nieszporów z psalmami 4 („Cum invocarem“) i 90 („Qui habitat“), jednak musimy św. Benedykta uważać za twórcę Completorium jako godziny kanonicznej. Trzeba też zaznaczyć, że u św. Benedykta po raz pierwszy spotykamy zupełne i szczegółowe zestawienie godzin kanonicznych w dzisiejszym

porządku Kościoła Zachodniego. Bez wątpienia założyciel benedyktynów, samodzielnie przeprowadził podział psalmów na cały tydzień (stara zasada, by cały psalterz odmówiono w ciągu tygodnia), ale teksty wziął z Kościoła rzymskiego. Z drugiej strony Kościół Rzymski często w psalmodii i podziale godzin wzorował się na regule św. Benedykta.

Zauważymy u niego pięć zasad, które stały się normą dla oficjum rzymskiego:

- 1) Co tydzień recytować cały psalterz, co rok przeczytać całe Piśmo św.
- 2) W oficjum nocnym przestrzegać uświęconej liczby 12 psalmów (zasada, która w brewiarzu rzymskim przetrwała aż do reformy Piusa X).
- 3) Podczas dnia i latem krótsze preces, w niedzielę i podczas nocy dłuższe preces.
- 4) Nie należy zbyt długo przedłużać oficjum nocnego. (Dlatego też Benedykt Nieszpory przeniósł na porę dzienną, a na czas poproprzedzający pójście na spoczynek przeznaczył Kompletę).
- 5) Każda godzina kanoniczna powinna tworzyć harmonijną całość co się osiąga przez odpowiedni podział psalmów, hymnów i modlitw.

Oprócz św. Benedykta decydujący wpływ na formowanie się oficjum rzymskiego mieli św. Ambroży i św. Damazy papież.

Św. Ambroży, który utrzymywał stosunki z św. Bazyliem, przeniósł ze Wschodu na Zachód tzw. śpiew antyfonalny (w dwóch chórach) psalmów, a także hymny, które sam układał. W ten sposób przyczynił się do wzbogacenia oficjum. Rola św. Damazego odnośnie brewiarza nie jest jeszcze dostatecznie wyjaśniona, jednak jest rzeczą pewną, że św. Damazy czynnie współdziałał przy układaniu oficjum brewiarzowego. Być może, on pierwszy przeprowadził w rzymskim oficjum podział psalmów na cały tydzień.

Z biegiem czasu powstał zwyczaj zobowiązujący duchownych do odmawiania godzin kanonicznych. Do tego zwyczaju nawiązał cesarz Justynian, gdy w roku 528 ustawą nałożył na kler obowiązek odmawiania oficjum nocnego, rannego i wieczornego: „Sancimus, ut omnes clerici per singulas ecclesias constituti per se ipsos nocturnas et matutinas et vespertinas preces canant“ (Cod. I, 3).

Okres starożytności kończy się na Grzegorz Wielkim. On to dał liturgii rzymskiej formę, którą zachowała z małymi zmianami

do dnia dzisiejszego. Możemy powiedzieć, że doprowadził on do końca rozwój oficjum brewiarzowego i wytyczył drogę ujednoczenia liturgii na Zachodzie. Nie wiemy jednak, co Grzegorz zastał już gotowego i co dodał od siebie. W każdym razie antiphonarium i responsoriale słusznie nazywamy gregoriańskimi. Oficjum gregorianum szczególnie rozpowszechniali synowie św. Benedykta, którzy pełnili służbę Bożą w bazylikach rzymskich, a także rozwinęli wielką akcję misyjną.

II okres: Średniowiecze aż do Soboru Trydenckiego.

Oficjum brewiarzowe już było ustalone co do tekstu i co do formy. Średniowiecze nic istotnego nie dodało, co by mogło służyć do wzbogacenia treści lub do rozwoju formy. Niektóre dodatki średniowieczne nie odpowiadały już klasycznej linii rozwoju w okresie starożytności. Tylko niektóre z nich miały trwałe znaczenie. Dodanie kantyku Symeona „Nunc dimittis“ w Completorium słusznie przypisuje się jeszcze Grzegorzowi Wielkiemu. Drugą część Prymy tzw. „Officium capituli“ zaprowadził Chrodegang z Metz (766). Antyfony Mariańskie weszły do brewiarza na początku XIII stulecia. Możemy więc powiedzieć, że w średniowieczu przyjęły się w modlitwie brewiarzowej niektóre z drugorzędnych składników. W tym okresie zaprowadzono większość hymnów, choć kościoły rzymskie długo jeszcze opierały się ich zaprowadzeniu. W średniowieczu rozwinęły się szczególnie uroczystości Świętych Pańskich i powstała większa część ich oficjów i w ogóle Kalendarium brewiarzowe znacznie się rozszerzyło; w tym czasie powstaje oficjum adwentowe, officium defunctorum i inne. Dokładną datę powstania znamy tylko dla oficjum Bożego Ciała, które ułożył św. Tomasz z Akwinu z polecenia papieża Urbana IV, byłego archidiacona w Leodium ¹⁾.

Jeden fakt szczególnie trzeba podkreślić, mianowicie średnio-

¹⁾ Por. Ks. St. Szymański, *Historia Oficjum Bożego Ciała*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, 1950, str. 219—229. Innego zdania jest Dom Hubert Vanderhoven, który stara się udowodnić, że officium Corporis Christi używane obecnie w brewiarzu rzymskim powstało w Rzymie po roku 1279, a zatem św. Tomasz nie mógł być jego autorem. Tomasz ułożył z polecenia papieża Urbana IV specjalne officium na Boże Ciało, tzw. officium z Orvieto, które się jednak nie zachowało (Dom Hubert Vanderhoven, *Saint Thomas d'Aquin a-t-il composé un office de Fête-Dieu?* w „Paroisse et Liturgie“, 1951, Nr 3, str. 168—173).

wieczce stworzyło brewiarz w dzisiejszym znaczeniu. Dotąd bowiem do recytowania względnie odśpiewania oficjum służył cały szereg ksiąg, a więc psalterz, Biblia, teksty Ojców Kościoła, antiphonarium i responsoriale, hymnarium. Długość lekcji nie była zwykle ustalona, zależało raczej od woli przełożonego, przewodniczącego chóru (lectio continua). Wtedy to opracowano w Rzymie dla pracowników Kurii papieskiej, którzy często byli w podróży, tom zawierający wszystkie części oficjum złączone w jedną całość; księgę tę nazwano „breviarium secundum consuetudinem Romanae curiae“. Lekcje zostały tu ściśle określone i bardzo skrócone w porównaniu z dotychczasowym oficjum rzymskim. Odtąd przyjęła się też nazwa breviarium w znaczeniu zestawienia całości. Księga ta była przeznaczona jednak tylko do prywatnego użytku, podczas gdy w chórze posługiwano się jeszcze długo poszczególnymi tomami, co po części nawet przetrwało do dzisiaj (antyfonarz). Nowemu układowi oficjum zapewnił powodzenie mały format brewiarza w jednym tomie; w wielu kaplicach rzymskich w przeciwieństwie do bazylik panowała tendencja do skracania różnych tekstów, co odpowiadało również franciszkanom zaabsorbowanym licznymi zajęciami duszpasterskimi. Należy stwierdzić, że takie skracanie, a nieraz mechaniczne okrojenie tekstu osłabiało wewnętrzną wartość brewiarza. Wspólne recytowanie względnie śpiewanie oficjum coraz więcej wychodzi z użytku; brewiarz odmawia się coraz częściej modo privato, tak że w nowszych czasach nawet w zgromadzeniach zakonnych już nie ma chórowego odmawiania oficjum.

III okres: **Czasy nowsze.**

Okres ten znamionuje dążność do reformy, szczególnie w tym kierunku byli czynni papieże Pius V i Pius X.

W ciągu średniowiecza zakradły się do brewiarza pewne nieściśłości na niekorzyść dawnych zasad modlitwy kanonicznej. Liczne uroczystości Świętych Pańskich złamały starą zasadę, według której co tydzień recytowano cały psalterz, a co rok czytano wszystkie księgi Pisma św. W dniu Świętego czytano w trzech noktornach jego żywot i recytowano psalmy de communi, niektóre psalmy powtarzano codziennie, a inne prawie były zapomniane. Taki stan rzeczy wywołał przy końcu XV stulecia pragnienie reformy.

Reformatorzy dzielili się na trzy grupy. Pierwsza składała się przeważnie z humanistów, dla których główna wada brewiarza po-

legała na tym, że nie był ułożony w łacinie klasycznej a w języku szorstkim, barbarzyńskim. Idealny brewiarz według ich zdania miał być zredagowany w łacinie Cyncerona, a hymny miały się wzorować na Horacym. Z polecenia papieża Leona X Zachariasz Ferreri zrobił pierwszą próbę nowej redakcji, mianowicie ułożył nowe hymnarium na cały rok liturgiczny, gdyż dotychczasowa forma hymnów była szczególnie kamieniem obrazy dla miłośników łaciny klasycznej. Wszystkie hymny zostały na nowo ułożone, z dawniejszych nic nie pozostało. Próba ta chybiła, gdyż nie była ulepszeniem, lecz raczej pogorszeniem dotychczasowego stanu.

Druga grupa, nie zamykając oczu na błędy brewiarza, chciała pozostać wierną tradycji liturgicznej. Może jej zamiłowanie do form starych było zbyt wielkie, dlatego nie mogła się zdobyć na żaden krok stanowczy. Dopiero na Soborze w Trydencie zaznaczyła swój wpływ i swe stanowisko i przygotowała reformę, zrealizowaną przez Piusa V.

Przed tym jednak trzecia grupa podjęła się próby reformy. Grupa ta obrała nieco inną drogę; można by ją scharakteryzować jako grupę ludzi praktycznych. Do niej należał kardynał bazyliki św. Krzyża Quignonez, hiszpański franciszkanin, który z polecenia papieża opublikował w roku 1535 nowy brewiarz, nazwany „Breviarium St. Crucis“. Wydanie to znamionuje zupełne zerwanie z tradycją liturgiczną. Bez wątpienia dzieło to znacznie przewyższało poczynania Ferreri'ego, jednak wydawca za bardzo kierował się względami praktycznymi i wymogami modlitwy prywatnej, usunął np. zupełnie wszelkie capitula, wersety, sponsoria, a po części również hymny i antyfony. Każda godzina kanoniczna miała tylko trzy psalmy, nigdy się nie zmieniające ani podczas ferii, ani podczas świąt. Szeroko uwzględniono lekturę Pisma św., którego wszystkie księgi czytano wśród roku prawie w całej rozciągłości. Aby należycie ocenić wartość tego brewiarza, trzeba wziąć pod uwagę, że był on przeznaczony wyłącznie do prywatnego odmawiania, a nie dla chóru. Kapłanom świeckim wolno było posługiwać się brewiarzem św. Krzyża w odmawianiu prywatnym. Jednak reforma Kard. Quignonez'a spotkała się z ostrym sprzeciwem wielu teologów (zwłaszcza Sorbony), a w roku 1558 Paweł IV, który był zwolennikiem drugiej grupy reformatorów, zabronił posługiwać się tym brewiarzem; utrzymał się więc zaledwie 20 lat.

Brewiarz św. Krzyża jednak pomimo wszystko zwrócił uwagę ogółu duchowieństwa na pilną potrzebę reformy. Wreszcie Sobór Trydencki podjął się tego zadania. Owocem zabiegów był brewiarz wydany w roku 1568 przez papieża Piusa V (*Breviarium Pianum*). Prace przygotowawcze tej reformy zostały dyskretnie wykonane przez założyciela Zgromadzenia Teatynów św. K a j e t a n a i późniejszego papieża P a w ł a IV. Nowy brewiarz trzymał się ściśle dawnej tradycji, starając się usunąć największe błędy. Uroczystości Świętych zostały zredukowane; oficja dodatkowe; jak np. *Officium Defunctorum*, *Officium Parvum Beatae Mariae Virginis*, psalmy *graduales*, które obficie nagromadziły się w średniowieczu, zostały usunięte lub znacznie ograniczone. Wrócono do starej zasady odmawiania całego psalterza w ciągu tygodnia oraz czytania wszystkich ksiąg Pisma św. w ciągu roku. Apokryficzne życiorysy Świętych zostały skreślone lub skorygowane. Rubryki (*rubricae generales*) umieszczono na początku brewiarza. Nowy ten brewiarz przyjęto z radością, gdyż położył on kres niepewności i wszelkim przesadnym dążeniom reformatorskim. Nie trzeba się jednak dziwić, że krytyka i w tym dziele znalazła niejedną słabą pozycję. Szczególnie budził zastrzeżenie II Nokturn, w którym żywoty Świętych nie odpowiadają wymogom krytyki historycznej. Nowy brewiarz Piusa V zaprowadzono prawie we wszystkich kościołach obrządku łacińskiego. Jedynie diecezje względnie zakony, które posiadały swój brewiarz własny od 200 lat, mogły się nim dalej posługiwać.

W następnych stuleciach *Breviarium Pianum* doznało jeszcze nowych poprawek; nie miały one jednak zasadniczego znaczenia. K l e m e n s VIII skorygował niektóre żywoty Świętych, zmienił stopień wielu świąt, zrewidował tekst *Wulgaty*.

Większe znaczenie miały próby U r b a n a VIII dotyczące zmiany tekstu hymnów, jednak próby te nie wypadły na ogół szczęśliwie. W pogoni za pięknem klasycznym hymnów, poważono się korygować i wygładzać hymny takich autorów, jak Prudencjusz, Wenancjusz, Fortunat, św. Ambroży. W całości 952 błędów prawdziwych lub tylko pozornych zostało skorygowanych; hymn na uroczystość *Dedicationis Ecclesiae* został zupełnie nowo ułożony. Niestety mamy do dnia dzisiejszego te skorygowane, a może zniekształcone teksty hymnów, które się gwałtownie domagają powrotu do pierwotnego stanu.

W czasie po Piusie V zaprowadzono znów około 100 uroczystości Świętych Pańskich, wskutek czego bardzo ucierpiały oficja ferii i niedziel, a stan brewiarza przypominał czasy przed reformą Piusa V, tak że mądry i uczonej papież Benedykt XIV (1740—58) chciał przeprowadzić reformę. Postanowił podczas swego pontyfikatu nie włączyć żadnego officium sanctorum do brewiarza i dotrzymał słowa. Na inną jednak nie zdobył się reformę.

We Francji w XVII i XVIII wieku powstał ruch zmierzający do zaprowadzenia partykularnych brewiarzy w poszczególnych diecezjach dotkniętych herezją jansenizmu. Jednak te brewiarze galikańskie nie trwały długo. Dzięki zabiegom znanego pioniera liturgii rzymskiej Dom Guérangera brewiarz rzymski znów przyjął się we wszystkich diecezjach francuskich.

Najnowsza reforma brewiarza pochodzi od papieża błog. Piusa X, który pracę sobie podzielił na kilka części. Takie prace, jak np. lekcje historyczne, rubryki ogólne, rewizję tekstu Wulgaty, odłożono na czas późniejszy. Niestety jednak nie dokończono ich do dnia dzisiejszego. Lecz drugą część prac Pius X przeprowadził za swego pontyfikatu. Podzielił psalterz na wszystkie dni tygodnia; w święta Świętych, o ile nie są duplex I lub II classis, odmawia się zwykle psalmy de feria, a niedziela również ma pierwszeństwo przed świętami Świętych o stopniu duplex majus i niżej. Rewizji tekstu Wulgaty dotąd nie dokończono, natomiast z polecenia papieża Piusa XII Księża Jezuita w Papieskim Instytucie Biblijnym dokonali nowego tłumaczenia psalmów z tekstu hebrajskiego. Papież Pius XII w swoim Motu proprio „*In cotidianis precibus*“ z dnia 24 marca 1945 roku pozwolił wszystkim kapłanom używać tekstu nowego czy to w recytowaniu prywatnym czy publicznym²⁾.

Pelplin

Ks. JÓZEF GROCHOCKI

²⁾ O nowszych propozycjach reformy brewiarza por. art. Ks. A. Naumczyka C. M., Ogólna reforma liturgiczna, z RBL 1950, 365—373.

SZKICE

MYŚLI O PIŚMIE ŚWIĘTYM

WEDŁUG ERNESTA HELLO

Świat katolicki dzisiaj ogólnie się domaga, by coraz głębiej wnikać w treść Pisma św., aby nie tyle egzegezę krytyczną, ile duchową uprawiać, aby ustalać sens duchowy — *sensum spiritualem* — poszczególnych części i wierszy biblijnych. Jest to postulat słuszny, który już przed 70 laty postawił Ernest Hello, za którym ostatnio poszedł Paul Claudel. Słynni francuscy literaci pierwsi o tym pomyśleli, a teologowie, uznając w zupełności ich wywody, zaczynają raczej na treść teologiczną ksiąg biblijnych baczniejszą zwracać uwagę. Jest to po prostu powrót do metody egzegetycznej św. Augustyna.

Redakcja postanowiła odtąd w każdym numerze RBL podawać w nowym przekładzie jedno z rozważań biblijnych Ernesta Hello. Tuż przed wybuchem wojny w r. 1939 wydano w Warszawie przekład polski dzieła Hell'a „*Paroles de Dieu*“, pióra Jana Rapackiego, ale cały nakład spłonął w czasie powstania warszawskiego. Kilkanaście zaledwie egzemplarzy ocalało (SŁOWA BOZE). Rozważania o tekstach Pisma św. Ernesta Hello. Wstęp i życiorys autora napisał, przekładu dzieła w 50-letnią rocznicę jego zgonu dokonał — Jan J. Rapacki, Warszawa 1939, str. 245).

O wspomnianym nowym kierunku egzegezy por. uwagi ks. Dąbrowskiego w „*Studiach Biblijnych*“ (Warszawa 1951) str. 64 nn.

Ernest Hello, słynny pisarz francuski, żyjący w latach 1825—85, walczył z francuskim racjonalizmem i niemieckim idealizmem. Pisma jego odznaczają się głębią wiary psychologicznej i oryginalnym wnikaniem w myśli Objawienia. Do najbardziej znanych dzieł należą: „*Du Néant à Dieu*“ (synteza jego poglądów filozoficznych), „*Psysionomies de Saints*“ (zbiór ciekawych uwag o psychice świętych), „*Paroles de Dieu*“ (dzieło traktujące teksty biblijne z punktu widzenia mistyki).

Blizszą charakterystykę autora podaje J. Rapacki w cytowanym dziele str. 15—33, dalej Walery Gostomski w pracy pt. „Ernest Hello. Studya i szkice, Lwów 1912, str. V—XI“.

Z dzieł Ernesta Hello tłumaczyli na język polski: Walery Gostomski, *Z życia i ze sztuki*, Warszawa 1902 — J. Rapacki, *Człowiek*, Kraków 1907 — J. Rapacki, *Filozofia i ateizm*, Warszawa 1909 — J. Rapacki, *Oblicza Świętych*, Warszawa 1910 — W. Gostomski, *Studya i szkice*, Lwów 1912 — oraz J. Rapacki: wyżej cytowany przekład „*Słów Bożych*“.

O głębi i prostocie Pisma świętego

Pismo święte jest głębią przepastną. Nie podobna oznaczyć jego głębi, jak nie podobna określić jego prostoty.

Jeśli jedna z tych dwóch właściwości mogłaby we mnie wywołać zdumienie, to raczej prostota niż głębia.

Na głębię jesteśmy z góry przygotowani, ale nie na prostotę, bo człowiek jest w sobie istotą skomplikowaną, a nie prostą.

Ani dziecko ani szary człowiek nie zdumiewa się, słuchając słów Ewangelii, nie znajduje w niej żadnego słowa, powiedzianego tylko dla wywołania wrażenia. Ani jeden wyraz tu nas nie zadziwia.

Usta Jezusowe wypowiadają jedynie słowa proste i zwykłe, a sprawy, o których najczęściej wspomina, to sprawy życia codziennego. Życie wiejskie, praca codzienna, zwykła, kwiaty polne, tworzą ramy Jego przemówień, a to, co my naszym językiem nazywamy nauką, jest Mu całkiem obce. Wyrażeń abstrakcyjnych tam prawie nie znajdziesz. Gdybyśmy nie znali Ewangelii i na sposób naszych konstrukcji myślowych tworzyli sobie o niej własne wyobrażenie, przyjęłaby ona język zupełnie inny.

Dzieci i ludzie prości słuchają Ewangelii bez zdumienia. Skoro jednak te same słowa, które są tak proste, że aż ducha zawstydzają, stają się chlebem codziennym myślicieli i badaczy, teologów i świętych, wówczas rodzi się zdumienie, którego dzieci nie zaznają. Okazuje się, że te proste słowa są tak mądre i głębokie, że nikt nie zdoła przeniknąć ich głębi przepastnej. A im więcej się je rozważa, tym wyraźniej się poznaje, że więcej a więcej należy je zgłębiać i badać. A im jaśniej się je pojmuje, tym dobitniej się wykazuje, że ich jeszcze nie rozumiano.

Człowiek prosty sądzi, że je rozumie, a nie myli się wcale, gdyż w rzeczywistości coś niecoś z nich pojmuje. Człowiek myślący, który całe swe życie strawił na ich zgłębianiu, widzi z dnia na dzień jaśniej, że nie odsłonił mu jeszcze wszystkich tajemnic, i w tym nie myli się.

Prostota słów Chrystusowych ma swoją głębię, nie tylko przez swą treść myślową, ale także ze względu na czyn, do którego zachęca. Z nich rodzi się siła ku dobremu, one nie tylko są proste, lecz czynią nas prostymi. One dają prostotę i każą się z nią zżywać. Myśliciele, tak pragnący onej prostoty, mogą tu przybywać i gasić swe pragnienie: źródło bezustannie tryska.

Człowiekowi grozi niebezpieczeństwo utonięcia w potoku komplikacji myślowych. Zwątpienie zwłaszcza, rodzące się niekiedy w nas, wnosi chaos tam, gdzie powinna panować prostota.

Wiara to czyn prosty. Skupienie myśli, to zwycięstwo jedności w głębi duszy. Wiara i skupienie stanowią warunek nieodzowny przy czytaniu Słów Bożych. Umysł sam nie wystarcza, by człowiekowi dać postawę konieczną do zgłębiania tych słów.

Gdyby nawet największy myśliciel, idący własnymi drogami, bez wiary, zdala od Kościoła, badał Pismo święte, byłby z wszech stron narażony na niezliczone pomyłki i błędy.

Nam potrzeba wiary, nam potrzeba prostoty.

Musimy o tym pamiętać, że Kościół — Oblubienica Chrystusa — tych skarbów strzeże, je wyklada i przechowuje.

Na kolanach zbliżać nam się trzeba do tych skarbów, by zrozumieć ich głębię. Kto nie klęka, narażony jest na błędzenie.

II.

O czterech Ewangelistach

Apokalipsa mówi nam o czterech zwierzętach¹⁾. Ich właściwości, w swej istocie różne, są symbolami właściwości czterech ewangelistów. Podobnie i w Starym Zakonie mamy czterech wielkich proroków.

Świętego Mateusza symbolizuje człowiek, świętego Marka lew, świętego Łukasza wół, świętego Jana orzeł.

1. Czyż pierwsza ewangelia, ewangelia świętego Mateusza, którego symbolem jest człowiek, nie jest także symbolem pierwszego okresu Kościoła?

Pierwszą z czterech epok jest epoka niosąca z sobą stworzenie nowego człowieka. Zatarły w człowieku obraz Stwórcy został ponownie wskrzeszony.

Wybawienie kształtuje człowieka na wzór Syna Bożego. *Czyj jest ten obraz i napis? Oddajcie Bogu co jest Bożego!*

Śmierć starego człowieka, narodziny nowego, powstanie społeczności i osobowości chrześcijańskiej, są dziełem pierwszego okresu, tak właśnie, jak symbolem pierwszej ewangelii, ewangelii świętego Mateusza, jest postać człowieka.

2. Po świętym Mateuszu następuje święty Marek, którego symbolem jest lew. Na tron wstąpił Konstantyn; ujrzał tajemniczy sztandar; zwyciężył w znaku, który mu został objawiony. W nim potęgą właściwą; następuje bitwa, bitwa wygrana!

Drzewo wyrosłe ma silne korzenie: jego gałęzie osłaniają cały świat. Święci nie ukrywają się więcej w katakumbach; oni teraz przemawiają, nauczają i niekiedy panują. Nie jest to jeszcze najwyższe zwycięstwo, które jest równoznaczne z pokojem, jest to jedynie zwycięstwo w pewnym stopniu, które jeszcze nosi w sobie pierwiastek wojny.

¹⁾ Apokalipsa św. Jana mówi o czterech istotach (zwierzętach), które wyglądem przypominają człowieka, lwa, cielca, orła, a które otaczają tron Boży (rozd. 4, 7). Obraz ten wzięty jest z proroka Ezechiela (1, 5—10) i już od III wieku te cztery istoty uważano za symbol czterech ewangelistów.

Jest to potęga zrodzona z ziemi, ale nie potęga zrodzona z nieba; lecz ta potęga ziemska, zdobyta teraz i ujarzmiona, ciągnie rydwan króla niebios. To nie jest jeszcze potęga wyrównująca wszystko, lecz potęga obronna. Pazury lwa się zmieniły, ale są to jeszcze zawsze pazury lwa. Pazury te pomagają i ochraniają, ale są to pazury czworonoga a nie skrzydła ptaka.

Święty Marek był w szczególniejszy sposób uczniem świętego Piotra. W drugiej epoce Kościół, pod egidą następców świętego Piotra, wzrasta w siłę, dając światu prawo braterstwa, stając się kamieniem węgielnym ówczesnych i przyszłych pokoleń.

Nauka i życie wstępuje do świątyni. Lew świętego Marka ochrania ziemski świat, trzymając na nim swą straszną łapę.

Sercem drugiej epoki jest święty Ludwik. Przy jej końcu chrystianizm przeżywa straszną próbę. Łódź Piotrową nawiedzają znowu burze wewnętrzne, o których prawie zapomniała. Wiatr huczy, błyskawice szaleją. Święty król francuski już w zapomnieniu.

3. Trzecia epoka należy do świętego Łukasza. Symbolem jego znak wołu.

Wół przeznaczony jest do ciężkiej pracy dla dobra człowieka. Cechą tej epoki jest ciężka praca, pełna poświęcenia, praca dla wyższych ideałów Bożych i humanitarnych, praca dla dobra bliźniego. Mistyka ustępuje na dalszy plan. Wół zamieszkuje stajnie i równiny, ale nie góry.

Sercem trzeciego okresu jest święty Wincenty a Paulo.

4. Czwarty okres: *O Domine libera animam meam*: „Panie ratuj duszę moją“. To okres orła, okres świętego Jana.

W czasie wizji, święta Gertruda zarzuciła świętemu Janowi niejasność jego pism i wówczas przyrzekł jej, że w czasie ekstazy odsłoni przyszłemu światu tajemnicę, którą on podczas snu widział — widział w sercu Jezusa przy Ostatniej Wieczerzy.

Ogólny ruch, katolicki ruch, w pełnym tego słowa znaczeniu, doprowadza świat Chrystusowy do Serca Jezusa. Wszystkie strumienie spływają do tego morza i oto godzina ich zanurzenia nadeszła.

To ogólne poruszenie wskazuje na to, że nadszedł czas świętego Jana.

Ukochany uczeń Jezusa, mąż subtelny, mąż miłości, ten który został powierzony Marii jako syn, Jan, powszechnie lubiany, jest także zwany synem gromu i ta nazwa daje innym jego przydomkom moc i powagę. Do syna gromu winniśmy się z prośbą udać o zrozumienie imienia i istoty tej miłości, którą przedstawia święty Ewangelista.

Jest on synem Marii. W Apokalipsie nam mówi, że niewieście dano dwa duże orle skrzydła, by mogła ulecieć na pustynię, ze swoim orlim wzrokiem widział niewiastę odzianą w słońce, w koronie z gwiazd, pod której stopami księżyc się ścielił.

Najświętsza Panna i Najświętsze Serce, Matka Chrystusa i Serce Jezusa, są przedmiotami mów, które święty Jan kierował do świata; Najświętsza Panna i Najświętsze Serce są w tym momencie dwoma wyraźnymi znamionami naszej uniwersalnej religii.

To ukazanie się niewiasty w szacie słońca, w koronie z gwiazd, z księżycem u swych stóp nam tłumaczy, dlaczego się ukazała oczom orła Najświętsza Dziewica.

Inni inaczej na nią patrzyli. Święty Jan widział ją tak, jak widzi ją orzeł.

Czwarta epoka stoi pod znakiem orła: słowo to więcej mówi niż wszystkie jego objaśnienia.

Orzeł wlatuje i wznosi się w górę. Skrzydło orła w błękitie niebios, a oko jego w promieniach słońca.

A orle pazury dierzą błyskawicę.

Chrystus Pan rozmawiał z uczniami w Emmaus, lecz oni Go nie poznali. „*Ty sam obcym jesteś w Jeruzalem*“ rzekł Kleofas do Jezusa, *a nie wiesz, co się w nim działo tymi dniami?*“.

A rozmawiali z Jezusem o Jezusie, a Jezusa nie poznali.

Gdyby przyzwyczajenie nie stępiło w nas odczucia wielkości tego zdarzenia, przeraziłaby nas nauka w nim zawarta.

Przybliżając się do miasteczka, zwrócili się do tego, którego spotkali, słowami: „*Zostań z nami, bo się ma ku wieczorowi*“.

I Jezus wstąpił z nimi i wiemy, w jaki sposób poznali Chrystusa. Prostota tego opowiadania zdumiewa. Poznali Go przy łamaniu chleba. I otwarły im się oczy i poznali Go, a On zniknął z ich oczu.

Wówczas mówili między sobą: „*Czyż serce nasze nie paliło w nas, gdy mówił w drodze i Pisma nam otwierał?*“

Opowiadanie to ma w sobie coś tajemniczego i płomiennego, coś, co porywa do modlitwy.

Tajemnica ta pali jak ogień i zmusza duszę, by zawołała: „*Pozostań z nami, bo ma się ku wieczorowi*“.

Tłumaczyła: I. W.

PISMO ŚW. W ŻYCIU KATOLIKA

Tomasz a Kempis w swej książeczce o „Naśladowaniu Chrystusa“ mówi, że w kościele katolickim są zastawione dla wiernych dwa stoły: „Jeden to święty stół ołtarzowy, na którym spoczywa chleb święty, czyli drogocenne Ciało Chrystusa. Drugi stół to prawo boże, które zawiera naukę świętą i uczy prawdziwej wiary“¹⁾. Z tego zestawienia Pisma św. z Eucharystią wynika od razu jasno, w jak wielkiej cenie były w tradycji kościelnej księgi święte i jak pierwszorzędną rolę odgrywały w ekonomii zbawczej człowieka. Wskazuje na to także i ten fakt, że w pierwszych wiekach przechowywano Pismo św. w specjalnym tabernakulum na ołtarzu obok Najśw. Sakramentu, a w uroczystych procesjach niesiono je z wielką czcią i powagą tuż za monstrancją. Cesarze rzymscy zdawali sobie dobrze sprawę z tego, jaką rolę odgrywa w życiu wyznawców Chrystusa Pismo św., dlatego chcąc zniszczyć chrześcijaństwo, rozpoczęli swoją akcję od wydawania edyktów, nakazujących odbieranie i niszczenie ksiąg świętych. Martyrologium rzymskie, wymienia wielu męczenników, którzy życie swoje oddali w obronie Pisma św.²⁾.

Źródłem tego szacunku dla Biblii była nie tyle wiara, ile niezachwiane przekonanie i pewność, że zawiera ona nieskażone Objawienie Boże. Autorowie natchnieni od Mojżesza począwszy aż do św. Jana, od księgi Rodzaju aż po Apokalipsę często podkreślali jedno: że Pismo św. jest słowem, mową Boga do człowieka. Oni zaś w Księgach swoich tylko to umieścili, co albo słyszeli bezpośrednio od Boga, albo co obcując z Nim widzieli własnymi oczyma. Często wyraźny rozkaz Boży był dla nich głównym motywem napisania księgi. Mojżesz po odnowieniu przymierza z Jahwą i ustanowieniu nowych świąt mówi w Ks. Wyjścia: „*I rzekł Pan do Mojżesza: napisz sobie te słowa którymi zawarłem z tobą i z Izraelem przymierze*“³⁾. Prorok Izajasz często powołuje się na wyraźny rozkaz pisania swej księgi, jakby chciał przez to podkreślić większą jej wartość. Nie jest ona dziełem ludzkim, ale Boga. „*I rzekł Pan do mnie — mówi Prorok — weźmij sobie księgę wielką i napisz na niej pismem człowieczym*“⁴⁾. Często powtarza się u Izajasza refren: „*I znowu mówił Pan do mnie rzekąc*“⁵⁾. Potem następują słowa Boże, zawierające już to wyraźny rozkaz Boży, już to pewne polecenia Jahwy. Jeremiasz, rozpoczynając drugą część swej księgi i opisując przyszłe czasy mesjańskie, wyraźnie wskazuje, że podaje tylko słowa Boże: „*To słowo, które się stało do Jeremiasza od Pana rzekąc: To mówi Pan Bóg Izraela: napisz sobie wszystkie słowa, którymi mówiłem do ciebie w księdze*“⁶⁾. Kiedy Joakim król judzki spalił księgę prorocत्व Jeremiasza, otrzymał prorok

¹⁾ Księga IV, roz. XI, 4.

²⁾ Anton Koch, Homiletisches Quellenwerk, Freiburg in Br. 1937, I, s. 147.

³⁾ Ks. Wyj. 34, 27.

⁴⁾ Iz. 8, 1.

⁵⁾ Iz. 8, 5.

⁶⁾ Jer. 30, 1n

ponowny rozkaz Boży, powtórnego spisania mów Pańskich i wydał od siebie polecenie, aby je czytano w świątyni. Wynika z tego, że mają one odgrywać b. ważną rolę w życiu religijno-moralnym Izraela. „Weźmij znów inną księgę — mówi P. Bóg do Jer. — i napisz na niej wszystkie mowy pierwsze, które były w pierwszej księdze, którą spalił Joakim król judzki⁷⁾). Zwracając się zaś do swego ucznia Barucha wyda mu takie polecenie: „Jam jest zamknięty i nie mogę iść do domu Pańskiego, ale ty idź i czytaj z księgi na której spisałeś z ust moich słowa Pańskie.⁸⁾ Św. Jan Ew. w Apokalipsie powołuje się także na rozkaz spisania księgi. „Coś widział napisz w księgę“⁹⁾, a w pierwszym swoim liście wyraźnie powie: „Co było od początku, cośmy słyszeli, co widzieliśmy oczyma naszymi, cośmy oglądali i czego ręce nasze dotykały... to wam opowiadamy... to wam piszemy, abyście się radowali, żeby radość wasza była pełna“¹⁰⁾.

Wszyscy autorzy natchnieni zdawali sobie dobrze sprawę z tego co piszą i w jakim celu piszą. Byli głęboko przekonani, że pisma ich, jako żywa mowa, mają się stać treścią życia każdego człowieka, mają być dla niego chlebem powszednim, mają odgrywać rolę tego zaczynu, który przerabia i daje wzrost, oraz tego kleju, który zespala i jednoczy wewnętrznie najpierw samego człowieka, a potem ludzi między sobą a Bogiem. Wskazał na to zresztą całkiem wyraźnie św. Paweł w liście do Rzymian: „Cokolwiek bowiem jest napisane, dla naszej nauki jest napisane, abyśmy przez cierpliwość i pociechę Pisma św. nadzieję mieli“¹¹⁾.

Nie ulega zatem wątpliwości, że Pismo św. dał Pan Bóg dla człowieka, na wyłączną jego własność, by jak się wyraża Psalmista, „było ono pochodnią nogom moim i światłem ścieżek moich“¹²⁾. Jest ono zatem wspaniałym darem Bożym, jak mówi św. Grzegorz W., „listem Wszemocnego Boga do swego stworzenia“¹³⁾. I w tym sensie rozumieli i podchodzili do Pisma św. pierwsi chrześcijanie. Było ono dla nich wszystkim, skarbcem pełnym wiedzy o Bogu i o człowieku, było teologią moralną i dogmatyczną, podręcznikiem prawa kanonicznego i homiletyki, było na co dzień najwznioślejszym modlitewnikiem, w najidealniejszy sposób kontaktującym człowieka z Bogiem. Takiemu modlitewnikowi słusznie już od czasów Tertuliana nadano nazwę „diatheke“ = testament. Pismo św. uważano w Kościele od pierwszych wieków za testament, zostawiony człowiekowi przez Boga do zrealizowania w codziennym życiu. Realizować mógł go każdy, bez różnicy wieku, stanu, pochodzenia czy wykształcenia, bo każdy znaleźć mógł w nim odpowiadające jego psychice rady i wskazówki. Mógł nie tylko znaleźć, ale wybierać między nimi, stosownie do upodobania czy stanu swej duszy. Pismo św.

7) Jer. 36, 28.

8) Jer. 36, 5, 6.

9) Apok. 1, 11.

10) I Jn 1, 1—4.

11) Rzym. 15, 4

12) Ps. 118, 105.

13) Grzegorz W. ep. 4, 31, Migne t. 77, s. 706.

bowiem to nie jedna księga, ale zbiór ksiąg, właściwie mała biblioteka bogata w treść, oryginalna w swoim ujęciu.

I taką księgę dał Bóg człowiekowi w rękę, dał pierwsze jej karty około trzy tysiące lat temu. A człowiek, gdy ją wziął w swoje posiadanie i zaznajomił się z jej treścią nadał jej tytuł: „*siphre qodesz*“ = księgi święte. Święte nie tylko ze względu na pochodzenie ale i ze względu na treść, bo wskazujące i oświetlające drogę do świętości. Święty Jan Chryzostom twierdzi, „że niezliczone zło wyrosło z nieznamości Biblii“¹⁴), św. Hieronim zaś rzuca dobrze znaną maksymę: „*Ignoratio scripturarum, ignoratio Christi*“¹⁵).

Każdy katolik buduje na fundamencie Pisma św. gmach swej doskonałości chrześcijańskiej. Niech nikt się nie obawia, że zabraknie dla niego rad i wskazówek, że dziś Pismo św. już się przeżyło, i jest nieaktualne. Pięknie na ten zarzut odpowiada w XIX w. ks. Stojałowski: „Pismo św. jest niewyczerpanym źródłem, z którego nie ubyło... pomimo, iż od blisko 2000 lat najgłębsze umysły z niego wzięły swe najpiękniejsze i najwznioślejsze myśli“¹⁶). „Nieprzerwanie płyną — mówi Norbert Peters — strumienie światła, siły i potęgi z tego świętego źródła do serc synów i córek Adama“¹⁷). I nie tylko płyną, możemy dodać, ale nieustannie oświecają, ożywiają wzmacniając i krzepiąc, pomagają człowiekowi osiągnąć ostateczny jego cel życia: Wszechmocnego Boga. Z tego względu odgrywa Pismo św. niezwykle ważną rolę w życiu chrześcijanina-katolika.

Przede wszystkim pozwala mu wzmocnić i ugruntować swoją wiarę. Wiemy z doświadczenia, że drogą rozumowych dociekań tylko znikomy procent ludzi dochodzi do Boga, a jeszcze mniejszy z Nim się zespala i jednoczy. Człowiekowi współczesnemu bardziej odpowiada obrazowy sposób mówienia, a z takim spotykamy się prawie na każdej karcie Pisma św. Wspaniała postać patriarchy Abrahama, którego P. Bóg wystawia na niezliczone próby, a który mimo tego nie załamuje się i ufa nadal Bogu, jest dla nas po dzień dzisiejszy wzorem i przykładem człowieka wierzącego i żyjącego z wiary. Słusznie nazwie go św. Paweł „*ojcem wszystkich wierzących*“ i słusznie powie o nim, że „*Abraham uwierzył Bogu i poczytano mu to ku sprawiedliwości*“¹⁸). Za grzechy niewiary P. Bóg karze. Mojżesza za wątpliwości tylko we wierze ukarał, nie pozwolił mu doczekać tej chwili by razem z ludem mógł przekroczyć rzekę Jordan i objąć w posiadanie obiecaną ziemię Kanaan. Ponieważ jednak przeprosił P. Boga mógł z wysokości góry Nebo oglądać ziemię obiecaną. Problem wiary i niewiary jak również kary czy nagrody za nią stanowi główny temat nauczania proroków, zwłaszcza takich jak Jeremiasz czy Ozeasz. Albowiem wiara jest niodzwoynym środkiem zapewniającym nam zbawienie. Dlatego św. Paweł w II

¹⁴) Chryzostom, in Rom. prolog., t. 60, s. 391.

¹⁵) Hieronim, in Is. prolog., t. 24, s. 17.

¹⁶) Ks. Stojałowski, Nowy Testament Ks. J. Wujka, Kraków 1872, s. 37.

¹⁷) N. Peters, Unsere Bibel, Paderborn 1935, s. 2

¹⁸) Rzym. 4, 3, 11.

liście do Tymoteusza będzie go upominał: „Ty trwaj w tym czegoś się nauczył... ty znasz od dziecka Pisma św., one cię mogą pouczyć o zbawieniu przez wiarę w Jezusa Chrystusa“¹⁹⁾.

Lecz P. Bóg nie żąda od nas ślepej wiary w siebie. Zanim każe wierzyć w siebie, najpierw pokaże, jakim jest w całej swojej istocie. Ale żeby tę istotę Jego poznać, trzeba otworzyć karty Pisma św., trzeba się w nich rozczytać, trzeba wprowadzić w czyn Chrystusowe słowa: „Rozbierajcie Pisma... bo one są, które świadectwo dają o mnie“²⁰⁾. Mistrzem w ukazywaniu nam istoty Boga jak również i jego przymiotów jest król Dawid, zarówno w swoich psalmach, które nie mają sobie równych w poezji starożytnego świata, jak też i w swoich przepięknych, tak bardzo nabrzmiałych Bogiem modlitwach. Autor księgi Kronik podaje nam jedną z takich modlitw zanesioną przez Dawida do Boga z okazji budowania świątyni:

„Bądź uwielbiony Jahwe, Boże Ojca naszego Izraela od wieków po wszystkie wieki. Twoją o Jahwe jest wielkość i moc i panowanie i chwała, bo Twoim jest wszystko co na niebie i na ziemi. Twoje są bogactwa i Twoja jest sława. Ty jesteś panującym nad wszystkim, w Twoim ręku leży moc i siła“²¹⁾.

Dlatego takiemu Bogu należy się cześć i uwielbienie i w ręce takiego Boga spokojnie może człowiek złożyć wszystkie troski swoje. Myśl tę odzwierciedla pięknie Psalm 8:

„O Jahwe Władco nasz,
o jak wspaniałe imię Twe na całej ziemi.
Gdy na niebiosa Twe patrzę, dzieło palców Twoich
na księżyc i gwiazdy, które Ty stworzyłeś —
czymże człowiek, że o nim pamiętasz,
czymże syn człowieczy, że się nim opiekujesz“²²⁾.

Analizowanie takich i tym podobnych tekstów i zestawianie ich z wydarzeniami, na których tle zostały wypowiedziane, zmusza nas niejako do stwierdzenia tego prostego faktu, że nie można być dobrym chrześcijaninem, nie sięgając w życiu codziennym raz po raz po rady, czy wskazówki do Pisma św. Tą myślą kierowali się twórcy tzw. nowej Teologii na Zachodzie, z O. Henrykiem de Luback'iem na czele. Dlatego rzucili hasło, wróćmy w naszym nauczaniu do źródeł chrześcijaństwa. Mieli na myśli Pismo św., komentowane przez Ojców Kościoła. Dlaczego Pismo św.? Odpowiedź prosta, bo ono, jak się wyraża już św. Paweł, „jest żywą mową Bożą, i skuteczną, i przeraźliwszą niż wszelki miecz obosieczny i przenikający aż do rozdziału duszy i ducha“²³⁾.

Pismo św. daje jasne odpowiedzi na problemy interesujące człowieka. Takim drugim problemem, który ludzkości nigdy nie dawał

¹⁹⁾ II Tym. 3, 14, 15.

²⁰⁾ Jn 5, 39.

²¹⁾ I Kron. 29, 10 nn.

²²⁾ Ps. 8, 1 nn.

²³⁾ Żyd. 4, 12.

spokoju, oprócz wiary jest zagadnienie Prawdy. Człowiek po dzień dzisiejszy powtarza pytanie Piłata: „Quid est Veritas“. I trudno by nam było znaleźć na nie właściwą odpowiedź, gdybyśmy nie wzięli pod uwagę odpowiedzi samego Boga. Sformułował On ją bardzo jasno i bardzo prosto. „*Jam jest prawda*“ i dalej „*Jam się na to narodził i na to przyszedł na świat, aby dać świadectwo Prawdzie*“²⁴⁾. I rzeczywiście Chrystus dawał to świadectwo Prawdzie, całym swoim życiem. Prawdę kochał, Prawdy uczył, Prawdę, nieraz bardzo gorzką, mówił w oczy i ostatecznie za Prawdę umarł na krzyżu. Niezapomniana będzie nigdy postać pobożnego Tobiasza, który przechodził gehennę na ziemi, „*Jednak drogi prawdy nie odstąpił nigdy*“²⁵⁾. Psalmista składa przyrzeczenie Bogu: „*Od pokolenia do pokolenia Prawdę Twoją usta moimi wypowiadać będą*“²⁶⁾. Takie przyrzeczenie powinno być dewizą życia każdego wyznawcy Chrystusa. Widocznie ten temat był drogi Psalmiście, skoro o nim mówi w około 40 psalmach, przedstawiając tego Boga w różnym oświeceniu, ale zawsze, jako „*Summa Veritas*“, tę „*najwyższą Prawdę*“. Tego Boga ma każdy kto weń wierzy, kochać, jak mówi św. Jan Ew., ale nie „*słowem czy językiem, lecz uczynkiem i Prawdą*“²⁷⁾. Znowu apel do nas, byśmy na fundament tej odwiecznej Prawdy, budowali całe swoje życie. Św. Paweł w liście do Galatów stwierdza wyraźnie, że właściwie cała jego działalność apostołska, wszystkie wysiłki, zmierzają ku temu, aby „*Prawda Ewangelii wśród was przetrwała*“²⁸⁾. Prawda jest potężną siłą. Ona zwycięża wszystko. Do niej należy panowanie nad światem. I taka prawda przemawia do nas, z każdej stronicy Pisma św., niemal z każdego jego słowa. Takie słowa mają i swoją wymowę i tajemniczą, powiem magiczną siłę, która z nich wypływa. O Chrystusie mówi Biskup Keppler³⁰⁾, że „*dziwna siła wychodziła z Niego, która wszystko uzdrawiała*“. Tak można powiedzieć o Piśmie św., że dziwna siła Prawdy jest w nim zawarta, tak bardzo potrzebna każdemu człowiekowi. Zwraca nam na to uwagę sam Wszechmogący Bóg kiedy przez usta proroka Jeremiasza mówi: „*Czyliż słowa moje nie są jako ogień — mówi Pan — i jako młot kruszący skałę*“³¹⁾. Prawda zawsze była i jest i pozostanie nadal bezkompromisowa, twarda, a nieraz nawet bardzo bolesna, ale jakże prosta i niewymownie przyciągająca ku sobie. Taką prawdę podaje nam Pismo św. Nic więc dziwnego, że szczerze pokochali je ci, którzy na serio tej Prawdy szukali. Pismo św. przyczyniło się im do odnalezienia siebie i Boga we wszechświecie. Chrześcijaninowi-katolikowi, który się zagubił, stało się ono światłem na jego drodze życia.

²⁴⁾ Jn 14, 6.

²⁵⁾ Jn 18, 37.

²⁶⁾ Tob. 1, 2.

²⁷⁾ Ps. 36, 6.

²⁸⁾ I Jn 3, 18.

²⁹⁾ Gal. 2, 5.

³⁰⁾ Bp Keppler, Kraft aus der Höhe, Kempten 1951, s. 2.

³¹⁾ Jer. 23, 29.

Czytamy w życiorysie św. Antoniego pustelnika, że gdy usłyszał w kościele słowa Ewangelii: „*idź sprzedaj co masz, a będziesz miał skarb w niebie*“³²⁾, rozważył głęboko te słowa, porzucił wszystko, poszedł na pustynię i został świętym. Albo św. Augustyn, który długo błąkał się po manowcach manicheizmu, aż dopiero jedno zdanie z listu św. Pawła, całkiem przypadkiem nawet przeczytane i rozważone, uczyniło go chrześcijaninem, a po św. Hieronimie największym spośród Ojców Kościoła, znawcą Pisma św. Podobnie św. Ignacy Lojola, przez lekturę Pisma św. staje się ze zwykłego żołnierza, rycerzem Chrystusowym i założycielem zakonu T. J. Sprawdza się tu zdanie Lacordaire'a, który twierdzi, że „*jest rzeczą niemożliwą, aby ktoś czytając Ewangelię, nie obudził w sobie choćby najmniejszego pragnienia, stania się lepszym*“³³⁾. Czytanie Ewangelii St. Test., tj. Zakonu Pańskiego stało się jedynym źródłem powrotu do Boga, upadłego króla Dawida, zaś dla ludu przebywającego w niewoli assyryjskiej czy babilońskiej było słupem ognistym na drodze ich życia, który sprawił, że wytrwali w wierze ojców swoich i nie ulegli wpływom bałwochwalstwa. Król Dawid stwierdza w Ps. 18, że „*Zakon Pański nieskalany, nawraca dusze*“³⁴⁾, dlatego nosi go w środku serca swego³⁵⁾, i rozmyśla w nim we dnie i w nocy, i stwierdza, że chociaż „*powrozy grzeszników oplotły mnie, niezapomniałem Zakonu Twego*“³⁶⁾. Kto prawdziwie ukochał Pismo św. i przylgnął do niego całą swoją duszą, choćby się kiedyś potknął na drodze swego życia, a nawet i upadł, to jednak jest pewne, że kiedyś wróci do Boga, bo ziarno Prawdy, jakie wpadło do serca jego właśnie z kart ksiąg świętych jest tak potężne, że wcześniej czy później, ale owoc swój zawsze przyniesie. Dlatego mówił Bóg do Jeremiasza: „*Będziesz im czytał... może dotrze ich błaganie przed oblicze Pana, a nawróci się każdy z swej drogi złej*“³⁷⁾.

Studium Pisma św. budzi w człowieku sumienie i sprawia, że jednak człowiek musi stwierdzić i uznać swoją słabość, musi przyznać, że grzech jest nawet czymś pozytywnym, i że tak łatwo nie można nad nim przejść do porządku dziennego. „*Jeśli mówimy, że grzechu nie mamy — mówi św. Jan Ew. — sami siebie zwodzimy, a prawdy w nas nie ma. Jeśli wyznajemy grzechy nasze to On wierny i sprawiedliwy, odpuści nam grzechy nasze i oczyści nas od wszelkiej niesprawiedliwości*“³⁸⁾. Pismo św. budzi w człowieku także poczucie winy za grzechy i z tego powodu jest źródłem tych przezwspaniałych błagalnych modlitw, które jeszcze dziś nic nie straciły ze swego znaczenia i w całości mogą być przez nas powtarzane, choćby w modlitwach przed spowiedzią. Klasycznym przykładem są tu psalmy

³²⁾ Mt. 19, 21.

³³⁾ Koch, IV, s. 323.

³⁴⁾ Ps. 18, 18.

³⁵⁾ Ps. 39, 9.

³⁶⁾ Ps. 118, 61.

³⁷⁾ Jer. 36, 7.

³⁸⁾ I Jn 1, 8, 9.

68 i 129. Oba w obrazach przedstawiają człowieka grzesznego, który błaga Boga o przebaczenie i litość dla swojej duszy. Żeby nie mnożyć zbytnio cytatów, urywek Ps. 68:

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

Kto dobrze rozważy wszystkie słowa tego Psalmu i w wyobraźni swej odtworzy sobie obraz grzechów, które jak potop zalewają duszę człowieka, trudno przypuścić, aby łzy żalu nie popłynęły z jego duszy i nie wzruszyło się serce jego.

Ale jak grzesznik, tak i doskonały i święty człowiek może stąd czerpać zbawienny pokarm dla swojej duszy. Świętość życia była naczelnym hasłem w nauczaniu patriarchów i proroków. Już Mojżesz wołał na pustyni do swojego ludu, słowami samego Jahwy: „*Świętymi bądźcie bom i ja święty jest*“³⁹⁾. Wszystkie księgi moralno-dydaktyczne są jednym nieprzerwanym wołaniem o wzrost w cnocie i w świętości. Kto usłuchał tego głosu, bardzo szybko zespałał się z Bogiem, czemu dawał wyraz nawet na zewnątrz. Obrazem tego zespolenia się duszy świętej z Bogiem jest choćby Pieśń nad Pieśniami, gdzie łączność człowieka z Bogiem jest przedstawiona pod obrazem miłości oblubieńca do oblubienicy. Tylko w duszy zespolonej z Bogiem mogła wyrósć taka modlitwa jak Psalm 62 (Vulg.).

„O Jahwe, Tyś Bóg mój, Ciebie ja szukam,
Ciebie pragnie dusza moja,
za Tobą wdycha me ciało,
jak ziemia sucha spalona,
jak kraj bez wody.
W świątyni przeto wpatruję się w Ciebie,
by ujrzeć Twą chwałę i Twoją potęgę...
Ty bowiem jesteś wspomóżeniem moim,
jam w skrzydeł Twych cieniu pełen radości.
Do Ciebie się tuli ma dusza,
a Twoja prawica mnie obejmuje“.

Słusznie nazwano Pismo św. szkołą świętości. Nic więc dziwnego, że z tej szkoły wyszły święte postacie mężczyzn i niewiast, których życie i czyny są dziś dla nas wzorem do naśladowania. Wystarczy, że wspomnę tu choćby Józefa egipskiego czy Mojżesza, pokutującego Dawida, czy cierpliwego Joba, pełnego tragizmu Jeremiasza, czy mężnych braci Machabeuszów. A z niewiast pracowitą Deborah czy bohaterską

³⁹⁾ Kpł. 11, 44.

Judytę, pobożną prorokinię Annę i tylu tylu innych. Świętość swoją budowali oni na Piśmie św., szczególnie na Psalterzu, który w ich czasach był urzędowym modlitewnikiem synagogi. Kościół przejął ten modlitewnik, włączył go w tekst modlitw brewiarzowych i nadal na nim bazując, buduje gmach doskonałości w duszach swoich wyznawców. Jaki jest wpływ Psalterza na duszę ludzką niech świadczą o tym słowa samego św. Augustyna: „O jakżem ja płakał, przy tych hymnach i pieśniach Twoich, o Boże, wzruszony głęboko głosami Kościoła Twojego, który tak wdzięcznie je wyśpiewuje. Te głosy wnikały w uszy moje, a prawda wpływała do serca mego i rozżarza uczucia pobożne i płynęły łzy i tak mi dobrze było z nimi“⁴⁰⁾. Oto obraz jak działa Pismo św. na człowieka, który poddaje się jego wpływowi i na jego nauce kształtuje swoją osobowość.

Trudno jest znaleźć jakąkolwiek dziedzinę życia ludzkiego, dla której Pismo św. nie miało by swego odpowiednika, wzorca do naśladowania, rady, czy wskazówki. Jak bogate jest życie ludzkie i w formie i w treści, tak również bogate jest w to samo Pismo św. Szeroki jest wachlarz zagadnień w nim poruszanych, boć przecież szerokie jest życie, z którego ono wyrosło. Nic więc dziwnego, że św. Jan Chryzostom, zastanawiając się nad tym stosunkiem Pisma św. do życia, nazwie Pismo św. apteką, w której znajdują się lekarstwa na wszelkie niedomagania duszy ludzkiej. „Jeśli jest kto gniewliwy — powie on — niech czyta: a ja wam powiadam, iż każdy kto się gniewa na brata swego, będzie winien sądu“ (Mt. 5, 22), jeśli kto jest skąpy, niech czyta: „nie możecie Bogu służyć i mamonie“ (Mt. 6, 24), jeśli kto jest pyszny, niech rozważa: „Jam jest cichy i pokornego serca“ (Mt. 11, 29). Każdy zatem człowiek na jakimkolwiek byłby stopniu, czy doskonałości, czy upadku, może śmiało w Piśmie św. znaleźć dla siebie i rady i lekarstwo. Pismo św. obejmuje całego człowieka, jego duszę i ciało i stanowisko w świecie. Jest ono najlepszym termometrem, wykazującym z wielką dokładnością stan naszego wnętrza. Św. Grzegorz W. mówi, że „Pismo św. stoi przed oczyma naszymi, jak zwierciadło, w którym możemy dobrze oglądać nasze wewnętrzne oblicze. W nim widzimy co w nas jest pięknego, a co obrzydliwego. W nim widzimy, ile postąpiliśmy naprzód, względnie jak daleko jesteśmy jeszcze oddaleni od prawdziwego postępu“⁴¹⁾.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

⁴⁰⁾ Ks. J. Archutowski, Co to jest Pismo św., Poznań 1922, s. 37.

⁴¹⁾ Grzegorz W., Migne, t. 75, s. 553.

UWAGI I WIADOMOŚCI

PSALM 148 A SZTUKA KOŚCIELNA

Podając w ostatnim numerze RBL (rok 1951, nr 5/6) egzegezę psalmu 148, wspominałem o wpływie psalmu na literaturę średniowieczną, szczególnie na powstanie pieśni o słońcu św. Franciszka z Asyżu.

Po ukończeniu druku tego artykułu, dostałem do rąk książkę: Hans Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, wydaną w Augsburgu r. 1939. Znalazłem w niej na str. 257—259 obszerne uwagi o wpływie psalmu 148 na sztukę średniowieczną, przede wszystkim w dziedzinie architektury.

„Jest to prawdziwą niespodzianką, móc skonstatować, jak wezwanie psalmu 148 (skierowane do całej przyrody i wszystkich warstw ludzkości), aby słać Stworzyciela, zostało zrealizowane w budowlach średniowiecznych“, pisze autor i przytacza na to dowody, jak architekci, wiersz po wierszu, psalm wykorzystali przy ornamentacji katedr i kościołów.

„Chwalcie Pana na niebiosach, chwalcie go na wysokościach, chwalcie go, aniołowie Jego, chwalcie go, zastępy Jego“, woła psalmista, więc architekci umieszczają wysoko nad ołtarzem i chórem postacie aniołów i chórów anielskich. Wezwanie psalmu, aby słońce, księżyc i gwiazdy swego Stwórcę słały, powoduje, że nad bramami daje się wyobrażenia ciał niebieskich, rzeźbione lub malowane. Tak samo w oparciu o psalm, umieszcza się rzeźby lub obrazy drzew, cedrów, zwierząt, węzów i ptaków zewnątrz i wewnątrz kościoła. A wezwanie: „*laudate Dominus, dracones et omnes abyssi*“ stało się powodem, że przy dachach przyprawiano rzeźby potworów czyli smoków (*dracones*), tzw. rzygulce, z których paszczy — jak z głębi przepaści (*abyssus*) — lały się strumienie wody. A wody z nich spływające miały przypominać deszcze, które również są przez psalmistę wezwane do uczczenia Boga. Sufity niejednokrotnie są przeładowane malowidłami rozmaitych drzew i roślin, znów w tym celu, by i one — według słów psalmu — Boga chwaliły

Nawet umieszczanie posągów królów i książąt przed katedrami lub w ich wnętrzu uważa autor za realizację słów psalmu: „*królowie świata i wszystkie narody, książęta i wszyscy sędziowie ziemi, chwalcie Pana*“.

Autor przytacza inny jeszcze ciekawy szczegół. Mianowicie ściąganie ptaków, szczególnie gołębi, na dachy kościołów i czułe opiekowanie się nimi, tłumaczy się wpływem psalmów na zwyczaje ludowe i kościelne. Otóż psalm 148 wzywa w wierszu 10: *volucres pennatae* — ptactwo skrzydlate — do chwaleń Boga, a psalm 83, 5 mówi: *etenim passer invenit sibi domum et turtur nidum suum, ubi ponat pullos suos* — „oto ptaszyna znajdzie sobie przytułek a synogarlica gniazdko, w którym chowa pisklęta swoje... (przy przybytkach Pana)“. Było to pragnieniem wiernych, aby także ptaszęta śpiewem, świergotem i gruchaniem swego Stwórcę przy świątyni wysławiały, jak żąda tego słowo Boże, przez psalmistę nam ogłoszone.

Autor rozdział ten ogromnie sumiennie opracował, przy każdym szczególe

podaje odpowiednie źródło, stwierdza dokładnie, gdzie owe ornamenty się znajdują.

Poza tym trzeba by jeszcze stwierdzić, jacy autorzy średniowieczni tę właśnie symbolikę opisują i uzasadniają, bo o tym książka Rosta milczy.

Warto by i polskie kościoły i katedry pod tym względem przebadać.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

RUCH LITURGICZNY ZA GRANICĄ

Rozpatrując ruch liturgiczny na arenie wszechświatowej w ciągu 1951 roku, musimy uwzględnić dwie zasadnicze grupy, na które można podzielić problemy liturgiczne. Pierwsza o charakterze ściśle naukowym, druga obejmuje raczej dziedzinę praktyczną, opracowując metody rozpowszechniania liturgii wśród wiernych, a więc duszpasterskie. Wobec tego, że w ostatnich czasach kierunek duszpasterski zaczął coraz bardziej przeważać nad kierunkiem naukowym, zaczęły od omówienia najważniejszych prac i osiągnięć na tym polu.

Na czoło zagadnień wzbudzających największe zainteresowanie, wysuwają się trzy problemy.

Pierwszym z nich jest sprawa nowej liturgii Wielkosobotniej. Zdania są tu podzielone; i tak np. Niemcy opowiedziały się zdecydowanie przeciwko jej wprowadzeniu, w Belgii głosy są podzielone mniej więcej w połowie za i przeciw, tak, że sprawa jest wciąż jeszcze kwestią otwartą.

Drugim palącym problemem jest sprawa języka narodowego w liturgii. Dyskusja trwająca od przeszło pięćdziesięciu lat staje się coraz gorętsza, zaczynające się zarysowywać już rozstrzygnięcie zdaje się raczej zapowiadać kompromis w postaci liturgii dwujęzycznej.

Wreszcie trzecim budzącym wielkie zainteresowanie problemem jest reforma brewiarza, o której jest coraz głośniejsze, mimo, że same prace Komisji otoczone są kompletną tajemnicą.

A teraz przejdę do przeglądu prac liturgicznych o charakterze pastoralnym na terenie poszczególnych krajów.

Belgia. — Ruch liturgiczny wykazuje coraz większą aktywność, powstają niebezpieczalnie Komitety liturgiczne o dużej dynamice i wysokich ambicjach. (Np. Komitet w Malines projektuje odrodzenie całego ruchu liturgicznego flamandzkiego). Odbywają się stałe okresowe zebrania delegatów dekanalnych dla dyskusowania spraw liturgicznych. Ruch ten jednak napotyka na poważne trudności, szczególnie z powodu konserwatyizmu pewnych kół kościelnych. Dużą przeszkodą jest poza tym brak centralnej organizacji naukowej, która by dostarczała dokumentacji i informacji, na wzór C.P.L. we Francji. Taki międzydiecezjalny kontakt teologa z duszpasterzem stworzyły odpowiedni pomost, pomost, którego brak daje się obecnie dotkliwie odczuwać.

Francja. — Najciekawszym wydarzeniem był Kongres Liturgiczny zorganizowany przez C.P.L., poświęcony tzw. Komunii Uroczystej. (We Francji

rozpowszechniony jest zwyczaj, że oprócz I-szej Komunii dzieci nieco starsze przystępują do Komunii Uroczystej, połączonej z odnowieniem przyrzeczeń chrztu św.). Nie wchodząc w szczegóły dla nas dość obce, warto zanotować dwie zasadnicze konkluzje: 1) Wtajemniczenie chrześcijańskie winno się dokonywać społecznie, podczas ogólnych zebrań liturgicznych. 2) Formowanie dziecka w duchu chrześcijańskim powinno, tak, jak dawniej dorosłych katechumenów, zawierać trzy elementy: urobienie moralne, urobienie doktrynalne, oraz wtajemniczenie sakramentalne. Należy zawsze baczyć, aby te trzy elementy występowały nierozdzielnie razem. Stoimy wobec nowych problemów w wychowaniu chrześcijańskim dziecka; dawne rozwiązania już się nie nadają.

Z wydawnictw należy zanotować ukazanie się Przewodnika dla duszpasterstwa Sakramentalnego¹⁾, zatwierdzonego przez Plenarne Zebranie Episkopatu dla wszystkich diecezji francuskich. Należy spodziewać się ukazania się dalszych przewodników co do Mszy św. i Katechizmu.

W **Luksemburgu** odbył się Kongres Liturgiczny, podczas którego miał miejsce szereg spotkań między reprezentantami ruchu odrodzenia liturgicznego w Niemczech, a C.P.L. we Francji. Główny nacisk był położony na stronę duszpasterską w liturgii. Poruszano też sprawę bardzo ścisłej łączności między liturgią a katechizacją oraz sprawę rytuału jako narzędzia duszpasterstwa liturgicznego.

W **Anglii**, a raczej Wielkiej Brytanii, ruch liturgiczny w praktyce właściwie nie istnieje, dopiero zaczyna kiełkować. Inicjatywa wychodzi głównie z kilku opactw benedyktyńskich, ale pewien postęp widać raczej w małych parafiach, niż w większych ośrodkach, gdzie katolicyzm zubożony liturgicznie przez wieki prześladowań boryka się z szeregiem ogromnych trudności płynących z konserwatyzmu, złej tradycji oraz braku wyrobionego liturgicznie kleru. Zdanie apostoła ruchu liturgicznego w Anglii, jezuita Clifford Howell'a, co do odrodzenia liturgicznego Wielkiej Brytanii jest bardzo pesymistyczne.

Ameryka. — Ruch liturgiczny amerykański choć jeden z najmłodszych na świecie odrazu przybrał postać bardzo aktywną. Jest on jednak zbyt młody, aby można już było zanotować większe rezultaty, szczególnie w życiu parafii. Tym niemniej szereg poważnych prac i osiągnięć, zarówno w dziedzinie szkoleniowej, (szereg kursów teoretycznych i praktycznych, Tygodnie Liturgiczne itp.), jak i naukowej, (prace prof. J. Quasten'a na Uniwersytecie Katolickim w Waszyngtonie) rokuje jaknajlepsze nadzieje na przyszłość.

Przechodząc do drugiej grupy, naukowej, zagadnień liturgicznych, mamy do zanotowania szereg prac o dużym znaczeniu.

1) Jako rewelacja naukowa, ukazało się wyczerpujące dzieło Jungmann'a, S. J. — *Missarum Sollemnia*. W języku niemieckim wyszły już dwa wydania tego dzieła, poza tym I-sza część ukazała się w tłumaczeniu francuskim²⁾. Praca ta stanowi maximum naszej dzisiejszej wiedzy o Mszy św., obejmuje ona kompletną literaturę, nawet dzieła polskie. Zasluguje ona na dokładniejszą recenzję, którą kiedyś damy.

2) Staraniem Ephemerides Liturgicae zostały wydane ku czci 70-lecia L. Cuniberti Mohlberg'a O. S. B. 2 tomy *Miscellanea Liturgica*³⁾. Jest to zbiorowe wydanie 54-ech artykułów różnych wybitnych liturgistów, o ogromnej rozpiętości tematów. Warto zanotować ciekawe studia nad liturgią IX — XI wieku. (Ważne dla nas, gdyż dotyczą epoki bezpośrednio poprzedzającej chrystianizację Polski). Poza tym studia nad liturgią wschodnią oraz nad Sakramentarzami, zwłaszcza Leonińskim. Pewną wadę dzieła stanowi brak chronologicznego uporządkowania artykułów, co utrudnia orientację.

3) Jako nowa pozycja kolekcji Watykańskiej „*Studi e Testi*“ ukazało się wydane przez J. M. Hanssens'a S. J. zbiorowe wydanie dzieł Amalariusza w 3-ch tomach⁴⁾.

4) Ks. Michał Andrieu wydał *Pontyfikały Rzymskie Średniowieczne*, w 4 tomach⁵⁾. Przygotowuje on również *Pontyfikał średniowieczny rzymsko-niemiecki*. Dzieła tego, jak on liczy, można oczekiwać za dwa lata.

5) W Holandii (Haarlem) ukazało się wydane przez firmę Jan H. Gottmer nowe, bardzo staranne wydanie *Mszału Rzymskiego*⁶⁾.

6) Należy wreszcie wspomnieć o ukazaniu się dwu rozpraw na temat pochodzenia obrządku rzymsko-słowiańskiego św. Cyryla i Metodego.

Omawiając problemy ruchu liturgicznego nie możemy pominąć milczeniem ściśle związanej z nim sprawy śpiewu liturgicznego. I tu także mamy do zanotowania, z jednej strony prace ściśle naukowe, a z drugiej metodologiczne, mające znaczenie raczej praktyczne. Z pierwszych podkreślić należy ukazanie się wznowienia *Paleografii Muzycznej* (K. Biblioteki Kapitulnej Benewentu⁷⁾), oraz *Graduał Dominikański o. Lalande'a O. P.*⁸⁾, ciekawy jako studium najwcześniejszych źródeł śpiewu dominikańskiego gregoriańskiego. Z dzieł o znaczeniu praktycznym na pierwszy plan wysuwa się dzieło Dom Baron'a pod tytułem „*Wyras Śpiewu Gregoriańskiego*“. Jest to komentarz liturgiczny do muzyki mszy niedzielnych i głównych świąt roku, niezbędne uzupełnienie dzieł liturgicznych Parsch'a i Dom Gueranger'a⁹⁾.

Muzyka liturgiczna we Francji jest przedmiotem stałych wykładów w całym szeregu ośrodków uniwersyteckich, takich, jak Instytut Gregoriański w Paryżu i Lyonie, Instytut muzyki religijnej w Lille itp. Poza tym istnieje cały szereg kursów muzyki liturgicznej, korespondencyjnych i wakacyjnych.

Na zakończenie wspomnieć należy i o stratach w szeregu liturgistów. W maju 1950 r. zmarł w Udine Giuseppe Vale, wybitny historyk, a w listopadzie tegoż roku O. Placyd de Meester O. S. B., znawca liturgii wschodniej.

Odnośniki.

1) *Directoire pour la pastorale des Sacrements à l'usage du clergé, adopté par l'Assemblée plénière de l'Episcopat pour tous les diocèses de France.* Edition Bonne Presse.

2) J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Traduction française intégrale* T. I. Aubier, Paris, 1951. 318 pp.

3) *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg.* 2 vol. 493 et 570 pp. *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae*, Roma, 1948 — 1949.

I *Introductio, Opera minora*, 1948, 390 pp. — Tomus II. *Liber officialis*,

4) J. M. Hanssens, S. J., Amalarii episcopi opera liturgica omnia. Tomus I. Introductio, Opera minora, 1948, 390 pp. — Tomus II. Liber officialis, 1949, 580 pp. — Tomus III. Liber de ordine antiphonarii. Eclogae de ordine romano. Appendix. Indices. 1950, pp. 488. („Studi e Testi“ NN. 138, 139, 140). Citta del Vaticano, Bibliotheca Ap. Vaticana.

5) M. Andrieu, Le Pontifical Romain au Moyen Âge. I. Au XII siècle, 1938. II. De la Curie Romaine, 1940. III. De Guillaume Durand, 1940. IV. Tables alphabétiques, 1941.

6) Missale Romanum. Ed. J. H. Gottmer, Haarlem (Hollande), 1951.

7) Paléographie musicale — tome XV. Codex VI — 34 de la Bibliothèque capitulaire de Bénévent. (Ed. Desclée et Cie).

8) Dominique Delalande O. P., Vers version authentique du Graduel gregorien: Le Graduel des Prêcheurs, Recherches sur les sources et la valeur de son texte musical. (Les Editions du Cerf), 288 pp.

9) Dom Baron, L'expression du chant gregorien, 3 vol. 345, 389, 328 pp. Abbaye de Sainte-Anne de Kergouan, Plouhamel, Morbihan.

Tyniec

O. Jan Wierusz-Kowalski OSB.

PROJEKT ROZWIĄZANIA KWESTII POLSKICH ŚPIEWÓW MSZALNYCH

Kwestia jest następująca: co wierni mają śpiewać po polsku w czasie mszy św.? Wiadomo, że na ogół wierni nasi śpiewają najrozmaitsze pieśni, przygodne, okolicznościowe, okresowe, stosowne i niestosowne, wszystko co się da. Czasami śpiewają tzw. polskie msze.

Lecz tu właśnie nasuwają się pewne trudności: 1) Nie wszystkie pieśni są odpowiednie dla mszy św. np. Serdeczna Matko na Gloria; 2) Gdy idzie o tak zwane msze polskie, to jest ich kilka, których teksty w poszczególnych wzorach są rozmaite. A także melodie są różne, nie tylko w pojedynczych mszach, lecz również czasami w jednej mszy dla poszczególnych części. Trudno więc wiernym nauczyć się tych wszystkich tekstów i melodii.

Jak wtedy wybrnąć z tej przykrewj sytuacji?

Sądzę, że sama liturgia mszalna podaje nam sposób rozwiązania tej kwestii.

Liturgia mszalna odróżnia bowiem śpiewy stałe i zmienne. Śpiewy stałe (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus i Benedictus, Agnus Dei) są to śpiewy o tekście ustalonym, a o różnej melodii. Śpiewy zmienne (Introit, Graduał i Alieluja, Offertorium i Communio) są to śpiewy o tekście zmiennym i melodii różnej.

Chcemy tedy za liturgią i w polskich mszach odróżnić śpiewy stałe i zmienne.

1. Dla śpiewów stałych należałoby ustalić raz na zawsze polski tekst, tj. dać dosłownie polskie tłumaczenie tekstu łacińskiego. A nadto należałoby napisać dla tych tekstów rozmaite melodie, z trzy, cztery. Wierni mieliby tę krczyć, że potrzebowaliby nauczyć się tekstów tylko raz. I już łatwiej im nauczyć się rozmaitych melodii. Niech by wierni przykładowo nauczyli się jedną melodię w ciągu pół roku, to w ciągu dwóch lat mogą opanować cztery melodie, i to wystarczyłoby, by w trzecim roku mogli zmieniać melodię każdej niedzieli, co byłoby przyjęte z ulgą i przyjemnością.

Takie rozwiązanie śpiewów stałych ma w dodatku jeszcze dwa plusy. Raz, że śpiewając zawsze te same teksty, wierni uświadamiają sobie tożsamość każdej mszy; różnorodność zaś melodii pozwoli im te równe teksty odczuć na każdej mszy inaczej.

Po wtóre, te śpiewy stałe łączyłyby się organicznie i bezpośrednio z akcją mszalną. Tak np. na Prefację kapłan kończy ją słowami „dicentes“, i w tej chwili oczekuje już samego śpiewu „Sanctus“, w którym ziemia łączy się z niebem, a nie dopiero pewnego wstępu, który by był jakby parafrazą Prefacji, np. „Śpiewajcie wspólnie głosami swymi, — Anieli w niebie, a my na ziemi, — Święty, Święty...“.

Dopóki nie mamy melodii dla śpiewów stałych o tekście ustalonym, można by w pewnych częściach zadowolić się namiastką. I tak np. możemy śpiewać *Kyrie* i *Agnus Dei* po polsku na melodię *litanijną*.

2. Jeśli idzie o śpiewy zmienne, to chcemy zauważyć, że liturgia bierze wtedy wzgląd na daną uroczystość czy też okres kościelny, rzadziej uwzględnia w tych momentach akcję mszalną przy ołtarzu.

Jeśli jest tak, to wtedy możemy w polskich mszach w tych miejscach śpiewać pieśni okolicznościowe względnie okresowe, a więc na *Adwent* pieśni *adwentowe*, w okresie *Wielkiego Postu* pieśni *postne*, na uroczystość *Matki Boskiej* pieśni o *Matce Boskiej* itp. I tutaj nie znajdziemy się w wielkim kłopotcie, bo nasi wierni na ogół wiele znają takich pieśni.

Ze śpiewami zmiennymi możnaby uporać się i w ten sposób, że wprowadzimy w nasze polskie msze wprost dosłowne polskie tłumaczenia tekstów łacińskich, jakie znajdujemy w polskich mszalach. Wtedy albo lektor je przeczyta, albo zespół muzyczny odśpiewa *recitando*.

3. W trakcie odprawiania mszy św. powstają jeszcze pewne pauzy, w których liturgia dopuszcza śpiew dowolny. I tak podczas *Ofiarowania* po odśpiewaniu *Offertorium*, po *Podniesieniu*, podczas rozdzielania *komunii* św. wiernym oraz na zakończenie. Chóry zazwyczaj śpiewają wtedy łacińskie motety.

W polskich mszach można na *Ofiarowanie* zaśpiewać pieśń okolicznościową względnie okresową, albo i taką pieśń, która by wypuklała akcję *Ofiarowania*. Łacińskie *Offertorium* — jak się już powiedziało przy innej okazji — uwzględnia raczej daną uroczystość czy dany okres aniżeli akcję przy ołtarzu.

Po *Podniesieniu* i przy rozdzielaniu *komunii* św. wiernym, śpiewać należy pieśni *eucharystyczne* względnie do *Serca Pana Jezusa*. Na zakończenie mszy łatwo znajdziemy odpowiednią pieśń, np. „*My chcemy Boga*“, „*Pod Twoją obronę, Ojczyzno na niebie*“ itp.

Z powyższego rozważania wynika taki *dezyderat*:

- a) ustalić polskie teksty dla śpiewów stałych (dosłowne tłumaczenia z łaciny);
- b) napisać dla nich cztery melodie.

Dla reszty śpiewów mamy dosyć pieśni w naszym polskim repertuarze.

RECENZJE

Daniel Rops. **Das Volk Gottes. Die Geschichte seiner Auserwahlung.** Matthias Gruenewald - Verlag; Mainz 1948, 200.

W r. 1943 wydał znany pisarz katolicki we Francji, Daniel Rops, historię narodu wybranego, pt.: „Le peuple de la Bible“ (Naród Biblii). Dzieło to nie mogło się jednak rozejść wśród publiczności francuskiej, ponieważ z nakazu władzy hitlerowskiej okupującej podówczas Francję uległo konfiskacie. Po ukończonej wojnie Autor zabrał się ponownie do opracowania powyższego dzieła i wydał je w czerwcu 1947 w formie nieco zmienionej i poprawionej. (Recenzja „Narodu Biblii“ ukazała się w Ruchu Biblijnym i Liturgicznym r. 1950, s. 375—6, pióra ks. St. Grzybka).

Niemal równocześnie z drugim wydaniem powyższego dzieła ukazał się jego skrót pod tytułem „L'Histoire Sainte de mes Filleuls“ przeznaczony dla młodzieży szkolnej. W przekładzie niemieckim dokonanym przez Hansa Broemsera tytuł brzmi: „Die heilige Geschichte für meine Patenkinder“ (Historia święta dla moich chrześniaków“).

Nie mam niestety tej „Historii“ w tekście oryginalnym, lecz tylko w przekładzie niemieckim, przypuszczam jednak, że tłumaczenie niemieckie nie odbiega w swej treści od oryginału i dlatego też za jego pośrednictwem chciałbym Czytelników RBL. zapoznać z tym podręcznikiem do nauczania S. T., napisanym przez człowieka świeckiego o nazwisku powszechnie znanym, jakim jest Daniel Rops. Niewielki stosunkowo podręcznik do St. T., obejmujący 198 stron, w 20 rozdziałach, zawiera wiele bogatej i interesującej treści.

Tytuły tych rozdziałów są następujące: I. Mały naród, który uczył świat wielkich rzeczy. II. Abraham, mąż przymierza z Bogiem. III. Małżeństwa i wydarzenia za czasu patriarchów Izaaka i Jakuba. IV. Jak starożytni Hebreowie przedstawiali sobie powstanie ziemi i człowieka. V. Ciąg dalszy poematu o początkach: złość człowieka i gniew Boga. VI. Historia Józefa w Egipcie. VII. Rozkaz Boga do Mojżesza dla uwolnienia Izraela. VIII. Bóg daje Mojżeszowi dziesięć przykazań. IX. Kraj Kanaan i jak Jozue wtargnął do niego. X. Średniowiecze hebrajskie: Walki i wydarzenia w okresie Sędziów. XI. Historia o królu Dawidzie, bohaterze i poecie. XII. Majestat i mądrość wielkiego króla Salomona. XIII. Droga Izraela do upadku. Prorocy przypominają mu jego zadanie. XIV. Okres bólu dla Izraela. Niewola babilońska. XV. Co sobie Izraelici opowiadali podczas niewoli babilońskiej. XVI. Powrót Izraela do Ziemi Obiecanej. XVII. Piękność i mądrość Biblii. XVIII. Życie wiernego na łonie społeczności żydowskiej. XIX. Bohaterski opór ostatnich stuleci przeciw bałwochwalstwu. XX. Wielka nadzieja w sercu Izraela: Mesjasz - Zbawca.

Na ostatnich trzech stronach (196—8) znajdują się trzy mapki: Mezopotamii i Małej Azji, Egiptu i Synaju, wreszcie Palestyny.

Jak z przedstawionej powyżej treści dzieła Daniel Ropsa wynika, Autor umiał zręcznie i trafnie ze wszystkich ksiąg St. Testamentu wybrać te ustępy

i te najbardziej charakterystyczne sceny z życia narodu wybranego, które potrzebne są młodzieży katolickiej do wytworzenia sobie należytego sądu o jego wielkim znaczeniu i wybitnej roli w dziejach ludzkości. Podręcznik do St. T. w opracowaniu francuskiego pisarza czyta się z prawdziwą przyjemnością i z niesłabnącym zainteresowaniem. Umie on bowiem rzeczy, egzegezie zawodowemu skądinąd dobrze znane przedstawić jasno, przystępnie i zajmująco. Szczególniej uderzają w jego dziele piękne i malownicze opisy natury (potopu, pustyni, Synaju itp.), w czym jest prawdziwym mistrzem, ciekawe również i nadzwyczaj trafne i wnikliwe są charakterystyki niektórych osób biblijnych, jak Samsona, Saula, Dawida i Salomona; praktyczne i pożyteczne dla młodzieży jest nawiązanie historii narodu wybranego do dziejów ówczesnych cywilizowanych narodów, z którymi się stykał, i z którym bliższe lub dalsze utrzymywał stosunki. Pisząc dla młodzieży francuskiej, stara się Rops wyszukiwać w historii Izraela pewne podobieństwa z dziejami ojczystej Francji: okres sędziów przypomina mu średniowiecze w historii Francji, a słynna Debora przywodzi mu na pamięć Dziewicę Orleańską. Przez tego rodzaju porównania nauka religii staje się żywą, pożyteczną i zajmującą. Szczególniej piękne są uwagi Autora skierowane do młodzieży w r. XX, odnoszące się do czasu, w którym wśród narodu wybranego miał się ukazać obiecany mu od wieków Zbawiciel-Mesjasz.

W historii Izraela trzyma się Rops następującej chronologii: Powołanie Abrahama na Ojca narodu wybranego nastąpić miało około r. 2000, — Jakub żył ok. r. 1800, — Józef, syn jego bawił w Egipcie ok. r. 1740(?) albo 1630(?), — exodus czyli wyjście Izraelitów z Egiptu nastąpić mogło albo ok. r. 1440 albo 1225, — przy czym Autor opowiada się raczej za tą ostatnią bardziej dla niego prawdopodobną datą. Ok. r. 1180 Jozue wkracza do Kanaanu. Należałoby jednak daty te skorygować, bo trudno je pogodzić z dokumentami z Mari. Panowanie Dawida miało miejsce według R. w latach 1012—975, trwałoby zatem tylko 37 lat a nie 40, jak to czytamy w III Król. 2,11. Autor nie jest tu ze sobą w zgodzie, bo na str. 107 twierdzi, że Dawid miał 30 lat, kiedy rozpoczął rządy nad Izraelem, a na str. 110 pisze, że umierając miał 70 lat, rządzić zatem musiał 40 lat, a nie 37. Dalsze daty historyczne podaje Autor według schematu ogólnie przyjętego.

Oto jeszcze niektóre ciekawe szczegóły. W księdze Wyjścia (Exodus) r. 12 37 n. czytamy: „I wyciągnęli synowie Izraelowi z Ramesses do Sokot około sześćuset tysięcy pieszych mężów, okrom dzieci. Ale i gmin pospolity niezliczony siedli z nimi...“ Z powyższego tekstu wynikałoby, że z Egiptu do ziemi Obiecanej wyruszyło ok. dwóch milionów Hebrzejczyków, co oczywiście na ówczesne stosunki wydaje się wprost niemożliwe. Wobec tego liczbę powyższą należy uznać za błędną, a błąd ten mógł powstać przy przepisywaniu pierwotnego tekstu biblijnego. Nic też dziwnego, że Rops w swym podręczniku s. 74 poprawił tę liczbę na 30—40 tysięcy (w dziele „Le peuple de la Bible“ s. 110, przyjął 40 000). Ta cyfra jest bardziej zgodna z rzeczywistością niż biblijna, która musi uchodzić za skażoną, a wobec tego za nieautentyczną. A jeśli się już przyjmie jako właściwą poprawkę powyższej liczby dokonaną przez R., to konsekwentnie należało by uznać jako nieautentyczną cyfrę 24 000 pobitych, skutkiem bałwochwalstwa Izraelitów na

pustyni, jak to czytamy w księdze Liczb 25,9. (W liście I św. Pawła do Koryntian mamy 23 000, zamiast 24 000 — przypuszczać należy, że liczba ta powstać musiała skutkiem błędnego przepisywania tekstu biblijnego).

Przy zdobywaniu Jerycha przez Jozuego (która to słynna biblijna miejscowość obejmowała niespełna 3 hektary przestrzeni, dokładnie 283 ary, a obwód murów wynosił zaledwie 600 m — nieco więcej niż obwód rzymskiego Kolosseum). Autor przyjmuje z jednej strony cudowną pomoc Bożą, ale z drugiej zdaje się podsuwać czytelnikowi myśl, że mury Jerycha paść mogły skutkiem podkopów dokonanych pod nimi przez Izraelitów (ew. skutkiem trzęsienia ziemi). („Le peuple...” 163).

Bardzo piękna i pożyteczna książeczka R. zawiera jednak i pewne nieścisłości. Wymienię niektóre, a mianowicie: s. 77: nie wiem, czy słuszne jest twierdzenie Autora, że góra Synaj jest rzeczywiście wulkanem i czy zdawała się dymić, gdy Mojżesz wchodził na tę górę celem odebrania od Jahwy dekalogu. Góra Nebo liczy tylko 835 m. wysokości, a nie 1500, jak to podaje R. na s. 83. Na s. 86 n. Autor twierdzi, że Izraelici po zdobyciu Kanaanu zajmowali się rolnictwem, pasterstwem i handlem. Otóż jeśli chodzi o handel, to prof. Kalt w swej archeologii biblijnej (s. 54, § 17 w ustępie pt.: „Handel”) twierdzi nie bez słuszności, że Izraelici w kraju Kanaan w okresie biblijnym nigdy właściwym narodem handlu nie byli, handlem zajmowali się Kananejczycy-Fenicjanie; leżało to bowiem w zamiarach Boga, który chciał lud swój możliwie jak najdalej trzymać od wszelkiego zbytku i moralnego upadku, który idzie zazwyczaj w parze ze stosunkami handlowymi.

Zdaniem Autora dwie księgi Pisma św. składają się z przysłów (sentencji krótkich), a mianowicie: księga Eklezjastesa i Madrości — a gdzie się podziały księga Przypowieści (Przysłów) i Eklezjastyk, które nie mniej jak poprzednie zawierają różne praktyczne i życiowe sentencje mędrców ludowych!

Według Autora arcykapłan wchodził do miejsca najświętszego w przybytku, kiedy święto było bardzo uroczyste; tych świąt bardzo uroczystych było kilka w roku kościelnym Izraelitów; w rzeczywistości zaś arcykapłan wchodził do miejsca najświętszego tylko raz w roku, a mianowicie w dzień „sądny“ (kippurim) 10 Tiszri. Podczas święta Namiotów (Kuczek) odbywało się przez 7 dni rytualne czerpanie wody nie z najpiękniejszej studni w Jerozolimie, jak chce Autor, lecz z jedyne go źródła Siloe, znajdującego się w dolinie Cedronu u stóp Ofelu. Najwyższa Rada żydowska, tj. Synedrium, składała się nie z 60 członków, ale siedemdziesięciu, co jest rzeczą powszechnie wiadomą z archeologii hebrajskiej. Na str. 189 Rops twierdzi, że za czasów Chrystusa Pana w całym państwie rzymskim używano tylko jednej mowy, to jest łacińskiej, co pomagało w znacznym stopniu do szybkiego rozwoju chrześcijaństwa w ówczesnym cywilizowanym świecie, podległym imperatorom rzymskim. W rzeczywistości nie język łaciński sprzyjał rozwojowi chrześcijaństwa, ale ówczesny język grecki, zwany *kojnē*.

W całości jednak książka R. zasługuje na uznanie i należałoby ją przełożyć na język polski.

Custodia di Terra Santa 1342—1942, Gerusalemme 1951, s. 298 in 4

W roku 1342 bullą Klemensa VI „*Gratias agimus*“ została erygowana „Custodia Ziemi św.“, a tym samym uregulowana opieka nad sanktuariami palestyńskimi i duszpasterstwo katolików przebywających w Palestynie. Franciszkanie byli już w Ziemi św. od czasów św. Franciszka, dokładnie od 14. V. 1217 r., i jako „kustosze“, pełniący straż miejsc św., przetrwali tam do dnia dzisiejszego. Ku uczczeniu 600-lecia erekcji Kustodii opracowano księgę jubileuszową, która obecnie została opublikowana — z pewnym opóźnieniem, które się tłumaczy wypadkami wojennymi.

Księga zawiera 15 artykułów, jest zaopatrzona w liczne ilustracje i daje dobry pogląd na stan kustodii dawniej i dzisiaj. Biskup Bernardin Collin pisze o uregulowaniu międzynarodowym położenia prawnego miejsc świętych i wysuwa pewne własne koncepcje, które już przedtem dokładniej rozprowadził w książce: *Les lieux saints* (Paryż 1948). Najciekawszym dla biblisty artykułem jest zestawienie prac archeologicznych przeprowadzonych przez Franciszkanów na terenie Ziemi św. w latach 1858—1951. Szczególnie wykopaliska na górze Nebo — na miejscu śmierci Mojżesza — rozpoczęte w roku 1932, wzbudziły ogólne zainteresowanie. Odkopano tam ruiny kaplic i kościoła ze wspaniałymi mozaikami, pochodzące z IV—VII w. po Chr. Śladów z epoki Mojżeszowej nie znaleziono.

Dla historyka liturgii dużo zawiera materiału opis podróży do Ziemi św. z dokładnym zestawieniem miejsc świętych i ceremonii tamże dokonywanych, sporządzony w roku 1542 przez kupca mediolańskiego Bernardino di Nali, a obecnie po raz pierwszy wydany z rękopisu, przechowywanego w bibliotece w Lucca.

Niektóre kwestie poruszone w księdze omówiono już w roczniku III (1950) naszego pisma na str. 250—254.

A. K.

Ks. dr F. Kłoniecki: **Co sądzić o raju biblijnym?** Miesięcznik Kościelny, nr. 4—5 (1951), str. 123—128.

Rosnące w kraju zainteresowanie Pismem św. sprawia, że także w diecezjalnych czasopismach, przeznaczonych dla praktycznych potrzeb duchowieństwa, ukazują się raz po raz artykuły dotyczące problematyki biblijnej. W formie zwięzłego rzeczowego wykładu — z pominięciem aparatu naukowego — informują one o stanie badań w danej dziedzinie, a nawet przynoszą własne propozycje do rozwiązań. W nr-ze 4—5 poznańskiego Miesięcznika Kościelnego ukazał się artykuł ks. dra F. Kłonieckiego pt.: „Co sądzić o raju biblijnym?“ Zagadnienie to roztrząsa autor w trzech krótkich rozdziałach wyjaśniając kolejno, na czym polega według myśli hagiografa istota raju, gdzie doszukiwać się jego położenia, a wreszcie jakim rodzajem literackim posłużył się pisarz święty w opisie *gan be eden*, tzn. (w tłum. Wulgaty) *paradisus voluptatis*. Ostatecznie swe twierdzenie formułuje autor na str. 127. „uważając opis cały (raju) za rozprowadzaną przenośnię, uwypuklającą „historyczny fakt wyniesienia człowieka i jego upadku“.

Podjmując ten temat autor dotknął trudnego i skomplikowanego zagad-

nienia zakresu użycia przerośni w Piśmie św., a szczególnie w St. Testamencie. Wiadomo bowiem, że Ojcowie Kościoła — pragnąc dotrzeć do myśli Bożej w Biblii — stosunkowo wiele obrazów poczytywali za alegorie i właściwie dopiero Grzegorz Wielki wyprowadził na dobre dosłowne pojmowanie tekstów Pisma św., nawet pierwszych rozdziałów Genezy. Dzisiejsza więc egzegeza w tych miejscach, w których użycie alegorii nie jest całkiem pewne, trzyma się zasadniczo pojmowania dosłownego; do przypisywania jakiemuś obrazowi charakteru alegorii skłania się tam, gdzie niewątpliwe, uznane już za pewniki wyniki nauk specjalnych wykluczają sens dosłowny (por. np. stworzenie świata w ciągu „6 dni“). Przyjęcie jednak jakiejś jednolitej zasady pojmowania jest niemożliwe. Ogromnie ważnym jest natomiast stwierdzenie, że tam, gdzie egzegetom brak wyraźnych punktów oparcia w tekście, tradycja Kościoła decyduje o tłumaczeniu przerośnym. Przy tym trzeba pamiętać, że różne wyrażenia przerośne, uzupełniając często w St. Testamencie brak pojęć filozoficznych i abstrakcyjnych, mogą się wiązać w tekście bezpośrednio tak z właściwymi przerośniami (Wschód lubował się w mowie obrazowej) jak i z wyrażeniami o znaczeniu realnym, na swój sposób przedstawiającymi fakty historyczne. To wszystko stwarza naturalnie znaczne trudności w interpretacji tekstów. Do tego dochodzi jeszcze jeden szkopuł: oto istniały niegdyś rodzaje i gatunki literackie dziś nam obce, których charakterystycznych cech nie umiemy wyróżnić z łatwością. Względ na te właściwości ściśle literackiej natury zmusza nas do jaknajostrożniejszej wykładni. Do tej pracy wzywa biblistów Ojciec św. w encyklice *Humani Generis*. Przypomina o tym czytelnikom autor pracy, którą omawiamy.

Jego artykuł jest właśnie próbą odnalezienia właściwej myśli hagiografa pod „szatą literacką“ związaną z przedstawieniem biblijnego raju. Obraz Raju uważa ks. dr Kłoniecki za „historię orientalną, snującą myśli religijne i pouczenia dydaktyczne około wątku historycznego“ (str. 127). Do takiego pojmowania tekstu czuł się zachęcony sugestiami encykliki, jak również orzeczeniami Komisji Biblijnej z dnia 30. 7. 1909 r. (Ench. Bibl. n. 334). Orzeczenie to bowiem każe zatrzymać sens literalny historyczny (*sensus litteralis historicus*) pierwszych trzech rozdziałów Genezy, ale unikając w tym miejscu wyrażenia „sens literalny właściwy“ (s. 1. *proprius*) chce dozwolić interpretatorom, aby pojmowali niejedno alegorycznie lub symbolicznie, byleby ostatecznie przyznali, że przy pomocy tych alegorii i symbolów autor święty przedstawił fakty historyczne.

Dokładne przyjrzenie się rozdziałowi 2 Genezy (stworzenie Adama, Raj, stworzenie Ewy) pozwala stwierdzić, że jest on podobny do przypowieści Chrystusowych. Ponieważ przy tym zawiera niewątpliwie antropomorfizmy, zezwala (por. Ench. Bibl. n. 336) na tłumaczenie przerośne nie tylko szczegółów odnoszących się do stworzenia człowieka, lecz także danych dotyczących Raju. Dlatego to przekonujące jest dowodzenie autora artykułu, gdy przez cztery rzeki, częścią znane (Eufrat, Tygrys), częścią nie zidentyfikowane (Piszon, Gihon), rozumie po prostu podkreślenie nadzwyczaj korzystnych warunków kultury rolnej. Z nowszych badaczy obcych wypowiada się podobnie Charles Hauert (*Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible. Genèse I-III*. Paris 1950): „W początkach ludzkości, tzn. 40, 50 czy 100 tysięcy lat temu

(minimum!), nie było na pewno mowy o Tygrysie czy Eufracie, o ziemi Kusz lub mieście Aszur“ (str. 128). Te imiona własne w topografii ogrodu Eden są więc zdaniem Hauret'a, jawnym anachronizmem, który dlatego pozwala uważać je jedynie za szczegóły należące do szaty literackiej historycznego opowiadania. Malując odległą przeszłość hagiograf używa współczesnych sobie obrazów w tym celu, by być zrozumianym. Te cztery rzeki więc oznaczają — zdaniem H. — „urodzajność, która na Wschodzie zależy od nawodnienia“ (str. 125).

Ale wróćmy do artykułu ks. Kłonieckiego! Pojmując *gan be eden* (lepiej: *gan be Eden* — gdzie „Eden“ byłoby nomen proprium) jako urodzajny obszar ziemi, dobrze nawodniony, częściowo obsadzony drzewami, krzewami i warzywami, posiadający obfity zwierzostan (Gn. 2,19), „odbiegamy daleko — mówi autor — od tego, co się niekiedy mówiło na temat ziemskiego raju prarodziców ludzkości“ (str. 124). Jeżeli „to, co się niekiedy mówiło“ pojmiemy jako opinie potoczne, popularne, ludowe (obfitujące w cudowności rajskie) lub nawet jako sens wypowiedzi kaznodziejów, to autor ma słuszość. Jednakże w naukowej egzegezie przy komentowaniu wersetów Genezy o Raju nie „odbiegano daleko“ od umiarkowanej wykładni dzisiejszej, choćby ze względu na Gn. 2,15 (człowiek otrzymuje tutaj polecenie „uprawiania roli“ jeszcze przed upadkiem!).

Ostateczny wniosek autora artykułu, że cały opis raju trzeba uważać za przenośnię, symbolizującą wzniesienie człowieka do stanu nadprzyrodzonego, budzi we mnie nieco wątpliwości. Wprawdzie i wspomniany powyżej Charles Hauret wypowiada się podobnie: że ogród rajski oznacza „klimat łaski“ (climat de grâce), w którym żyli pierwsi rodzice (dz. cyt. str. 154), jednakże sam H. na tej samej stronie dzieła czyni charakterystyczną uwagę: że bardzo trudno jest rozstrzygnąć, czy jakiś obraz biblijny trzeba tłumaczyć jedynie przenośnię, czy także „oprócz znaczenia przenośnego należy bronić też jego znaczenia reprezentującego rzecz realną.“ Otóż co do biblijnego obrazu Raju nasuwają się pewne wątpliwości. W drugim rozdz. Genezy hagiograf przedstawia akt stworzenia człowieka jako istoty doskonalszej od innych (por. Gn 2,20), a nadto cieszącej się życzliwością i przyjaźnią Bożą (Gn 2,18). Tego człowieka Pan Bóg umieszcza na ziemi. Ani przez chwilę nie można wątpić, że dał mu Pan dobre, owszem szczególnie miłe warunki życia ziemskiego. Czy hagiografa, piszącego zarys początkowej historii człowieka, wcale nie interesowała myśl, jak Bóg przygotował ziemię, na której stanął pierwszy człowiek, gdzie się też ona — choćby w przybliżeniu — znajdowała? Czy zresztą, gdyby obraz raju oznaczał jedynie wzniesienie człowieka do stanu nadprzyrodzonego, byłby on zrozumiały dla ludzi współczesnych np. Mojżeszowi, myślących — jak to wiemy skądinąd — tak przyziemnie i realistycznie? A przecież ta księga święta dla ludzi Starożytności głównie była pisana. A jeśli w opisie raju mieliśmy do czynienia nie tylko z faktem natchnienia, lecz i objawienia wtórnego prawdy przez ludzkość zapomnianej (Hauret bardzo sprzyja temu przypuszczeniu), czy Duch św. nie podsunąłby hagiografowi raczej pojęć innych, które by wykluczały tłumaczenie realistyczne, skupiając całą uwagę na rzeczach istotnych, duchownych? — Nam zaś przy pojmowaniu obrazu raju jedynie przenoś-

nym sprawia trudność zrozumienie tego, że po grzechu Bóg przeklina ziemię, skazując Adama na pracę trudniejszą („w pocie czoła“), aniżeli miał ją poprzednio w raju (Gn 2,15). To by bowiem prowadziło nas do wniosku, że przynajmniej pewne elementy „życia rajskiego“ trzeba pojmować dosłownie, czyli w znaczeniu realnym.

Nasze zapatrywanie zdaje się podzielać ks. Czesław Jakubiec w artykule pt. „Adam i Ewa“ (Ateneum Kapł. t. 52/1950), str. 115—123), gdy pisze o raju: „Skonkretyzowaniem stanu szczęśliwości dla mieszkańca Wschodu, gdzie roślinność i woda tak są cenione, mógł być ów dobrze nawodniony kawał pola porośnięty drzewami („raj“) (str. 121). Pojęcie „stan szczęśliwości“ dopuszcza bowiem możliwość pojmowania pewnych przynajmniej szczegółów opisu raju w znaczeniu realnym jako opisu szczęśliwości doczesnej, ziemskiej (nie tylko nadprzyrodzonej), na którą człowiek Wschodu tak bardzo był nastawiony. Myśl ks. prof. Jakubca nawiązuje — jak się zdaje — do słów użytych w orzeczeniu Komisji Biblijnej: „*originalis protoparentum felicitas*“ Ench. Bibl. n. 334).

Jakkolwiek więc proponowane przez autora artykułu rozwiązanie Raju ziemskiego jest pomyślane głęboko i usuwa wiele trudności (znaczenie rzek, drzew rajszych itd.), przecież jednak zasługuje to zagadnienie nadal na dociekania naukowe (głównie z zakresu historii porównawczej) celem wyraźniejszego odróżnienia prawdy historycznej początków życia ludzkości oraz początków Objawienia Bożego od szaty zewnętrznej, szaty literackiej, w którą autor święty wyposażył swoje opowiadanie.

Kraków

Ks. MICHAŁ PETER

Harold Roper, *Jesus in His Own Words*, London 1950, str. IX-314.

Książka „Jezus w świetle własnych słów“ została wydana w Anglii, posiada zaś Imprimatur indyjskiej władzy kościelnej, arcybiskupa Bombaju. Ten fakt da się wytłumaczyć długim pobytem autora w Indiach.

Chociaż autor nazywa siebie skromnie kompilatorem, działał więcej niż słowo to może sugestionować. Prawdą jest, że zestawił słowa Jezusa, które są tematem książki. Ułożył je w porządku chronologicznym, wyjaśnił sytuację, w której były wypowiedziane oraz dodał wiadomości potrzebne do zrozumienia tych słów. Te wyjaśnienia nie są i nie miały być komentarzem w zwykłym tego słowa znaczeniu. Podane są one w takim stylu, aby można łatwo je czytać i zawierają taką dawkę informacji, jakiej czytelnik może sobie życzyć. Podamy przykład wzięty z fragmentu o Błogosławieństwach:

„W Błogosławieństwach wskazuje Jezus pewien typ ludzi, u których najprawdopodobniej nauka Jego znajdzie oddźwięk i rzeczywiście znalazła. To byli ci pobożni Izraelici, o których wspominają psalmista i księgi prorocत्व, a także Magnifikat — to byli wszyscy biedni, potrzebujący, pokorni, cisi; innymi słowy to były te gorliwe dusze, które bolały nad utrapieniami Izraela, lecz które cierpienia zbliżały do Boga, które zdawały sobie sprawę ze swej słabości i szukały wybawienia u Boga, i które znosiły swoje cierpienia w cierpliwości i z pokornym umysłem. Oni byli w rzeczywistości „błogosławieni“ ponieważ byli najlepiej przygotowani na przyjście Mesjasza. Różne błogosławieństwa nie odnoszą się do różnych typów ludzi, lecz do różnych aspektów danego typu“.

Kraków

Ks. SMEREKA

E. Mauris, *Le Travail de l'homme et son oeuvre*. Neuchâtel 1950.

Bardzo ruchliwe protestanckie wydawnictwo Delacheux-Niestle w Neuchâtel w Szwajcarii, w serii *Cahiers théologiques*, wydało drobną pracę wykładowcy wydziału teologicznego w Lozannie E. Mauris'a o biblijno-teologicznych podstawach pracy.

Autor odróżnia w swym dziełku pracę, z którą łączy się pojęcie trudu (*travail*) od działalności wywodzącej swój początek z łaski, a dążącej do chwały Bożej (*oeuvre*). W stanie bezgrzesznym pierwszych rodziców praca była współpracą z Bogiem zarówno przez panowanie nad naturą jak i przez posłuszeństwo rozkazowi Stwórcy. W tym stanie praca była błogosławieństwem dla człowieka i równocześnie wyrazem czci wobec Boga. Przez grzech jednak fizyczna praca stała się dla człowieka środkiem realizacji kary Bożej. Odkupienie, którego Chrystus Pan dokonał, objęło również ludzką pracę. Dlatego mówiąc o pracy nie trzeba uważać jej w epoce Nowego Testamentu za przekleństwo. Praca jest sama w sobie czymś obojętnym, a wartość jej nadaje cel, dla którego jest wykonywana. I tak następuje uszlachetnienie pracy.

Ogólną tę myśl autor przeprowadza, jak mu się wydaje, w oparciu o biblijne teksty. Rozróżnienie pojęcia pracy opiera o treść greckich wyrażeń używanych w Nowym Testamencie na określenia pracy. Sam jednak przyznaje, że zarówno podane w Nowym Testamencie określenia nie są ściśle rozróżnione w sposób przez niego podany (str. 24), jak i odpowiednie wyrażenia hebrajskie ze Starego Testamentu (str. 26). Wobec tego więc zawisła w powietrzu piękna jego myśl przeprowadzona w całości pracy.

Zdaniem autora Pismo św. nie rozróżnia pomiędzy pracą duchową (*travail d'esprit*) — myśli tutaj o apostołskiej pracy św. Pawła — a pracą fizyczną. Rozróżnienie to szeroko rozpowszechnione w krajach o chrześcijańskiej cywilizacji pochodzi zdaniem autora bezpośrednio z pogańskiej starożytności (str. 21). Wydaje się jednak, że twierdzenie to było by trudno obronić, gdyby oprócz tekstów św. Pawła wziąć pod uwagę już długo przed Chrystusem i długo po Chrystusie dyskutowaną kwestię o stosunku pracy fizycznej do umysłowej, przez którą rozumiano przede wszystkim studium mojżeszowego Prawa. Rozróżnienie zatem było znane, a ustosunkowanie się poszczególnych osób do tej kwestii nie było jednakowe. Znamy bowiem wielu uczonych, którzy prócz studium oddawali się fizycznej pracy na utrzymanie, i wiemy o autorze księgi *Ekklesiastyka*, który uważał, że kto pracuje fizycznie, ten nie może być uczonym; wiemy o Chrystusie Panu, że pracę fizyczną porzucił gdy rozpoczynał nauczanie, a wiemy równocześnie o św. Pawle, że na sposób uczonych żydowskich nauczał równocześnie oddając się intensywnej pracy fizycznej.

Niezależnie od tych niedociągnięć autor potrafił w swej krótkiej rozprawce uchwycić i podkreślić wiele aspektów fizycznej pracy ludzkiej. Chwała Boża poprzez opanowanie przyrody, zużytkowanie tych sił, które Bóg złożył w człowieku, uznanie nad sobą czynnika, który nie zależy od naszej woli, to pozytywne walory; konieczność zdobycia środków utrzymania przez pracę, trud z nią związany, a równocześnie nikłe i nietrwałe skutki wysiłków ludzkich, to jakby stygmat przekleństwa pracy po grzechu pierworodnym. Przede

wszystkim jednak podkreślenie celu, dla którego praca jest wykonywana i dzięki któremu człowiek nie staje się niewolnikiem maszyny, jak w systemie kapitalistycznym, jest tym, co rozprawce E. Mauris'a daje dużą wartość. Szkoda przy tym, że autor nie rozprawdził szerzej zaznaczonej tylko na ostatniej stronie kwestii rozróżniania pracy kobiet i mężczyzn.

Temat wartości fizycznej pracy ludzkiej oddawna nie dawał ludziom pokoju. Dziś jest on jeszcze bardziej aktualny, niż kiedyś. Próba teologicznego określenia religijnych wartości pracy, której dał wyraz E. Mauris w swej rozprawce, jest zbyt krótko ujęta na to, żeby była wyczerpująca. W temat jednak ciekawy wnosi nowe sformułowania i dlatego warto jej poświęcić trochę uwagi. Warto temat szeroko i dokładnie opracować.

Lublin

Ks. F. GRYGLEWICZ

CZASOPISMA NADESŁANE DO REDAKCJI:

PRZEGLĄD ORIENTALISTYCZNY wydawany przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne, zawiera w zeszytcie 3 następujące artykuły:

Witold Jabłoński: Kaligrafia chińska. — Stefan Strelcyn: Kilka pieczęci abisyńskich. — Szems-ed-Hafiz Szirazi: Gazelijat, Część II. Przełożył z perskiego Ananiasz Zajączkowski. — Józef Bielawski: Poezja turecka okresu republikańskiego a twórczość Nazima Hikmeta. — Nazim Hikmet: Wiersze wybrane. Przełożył z tureckiego Zygmunt Abrahamowicz. — Władysław Tubielewicz: Z liryki Ibn Gabirola. — Włodzimierz Zajączkowski: Wielcy uczeni Azji Środkowej Farabi i Biruni. — Jan Reychman: Literatura polska w krajach Bliskiego Wschodu. — Ananiasz Zajączkowski: Pół wieku orientalistyki polskiej a plan nowych prac (dział Bliskiego Wschodu). — Witold Jabłoński: Nowa problematyka sinologii. — Kronika orientalistyczna. Ciekawe myśli dla bibliotów zawiera artykuł Stefana Strelcyna.

BIBLICA Fasc. 4 A. 1951:

A. Vogel: Studien zum Pešitta-Psalter. — G. Bressan: Il Cantico di Anna. — H. Schürmann: Lk. 22, 19^b—20. — M. B. Dagut: The Habbakuk Scrolls and Pompey's Capture of Jerusalem. — S. Talmin: Yom Ha-kippurim in the Habakkuk Scrolls. — J. P. Jung, Hab 2, 5. — N. Uricchio: La teoria delle transposizioni nel Vangelo di S. Giovanni.

THE CATHOLIC BIBLICAL QUARTERLY wydawany przez The Catholic Biblical Association of America, Washington, zeszyt 4, rok 1951:

N. M. Haring: Historical Notes on the Interpretation of John 13:10. — Frank J. Montalbano: Canaanite Dagon: Origin, Nature. — Eric F. F. Bishop: Jesus and the Lake. — Gilmore H. Guyot: Messianism in the Book of Genesis. — Bernard J. Le Frois: The Spiritual Motherhood of Mary in John 1:13. — Joseph L. Lilly: Missal Epistles from I Corinthians. — John F. Mattingly: Jehovah's Witnesses Translate the New Testament. — Charles G. Heupler, Dominic J. Unger: Survey of Periodicals — Michael J. Gruenthaner: Biblical and Archeological News.