

SŁOWA BOŻE

ŚMIERĆ MOJŻESZA

Deuteronomium 32,48—52

Tego samego dnia tak Jahwe przemówił do Mojżesza: Wstąp na wzgórze Abarim, na górę Nebo, która leży w ziemi moabskiej naprzeciw Jerycha, i oglądaj ziemię Kanaan, którą dam na własność synom Izraela. A potem umrzesz na górze, na którą wstąpiłeś, i połączysz się z przodkami swoimi — jak i Aaron umarł na górze Hor i połączył się z przodkami swymi — boście przy wodach Meriba pod Kadesz w pustyni Sin na oczach synów Izraela zawinili przeciw mnie, boście na oczach synów Izraela nie uszanowali mej świętości.

Oto z naprzeciwka tylko ziemię oglądać będziesz, ale nie wejdziesz do ziemi, którą ja daję synom Izraela.

(Por. też Numeri 27, 12—14, gdzie mniej więcej ten sam tekst podany).

Deuteronomium 34,1—12

I wstąpił Mojżesz z pól moabskich na górę Nebo, na jej szczyt Pisga, który leży naprzeciw Jerycha. I ukazał mu Jahwe wszystką ziemię: Gilaad aż po Dan, całą krainę Neftali i ziemię szczepów Efraim i Manasse i całą krainę judejską aż po morze zachodnie, krainę południa i okolice Jordanu, równinę pod Jerycho (pod miastem palm) aż po Soar.

I rzekł Jahwe do niego: Oto ziemia, którą przysięgą przyobiecalem Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, oświadczając: dam ją potomstwu twojemu. Pozwalam ci ją oglądać oczyma własnymi, ale nie wejdziesz do niej.

I zmarł Mojżesz, sługa Jahwy, tam w ziemi moabskiej, jak Jahwe był powiedział.

I pochowano go w dolinie naprzeciw Bet Peor, w ziemi moabskiej, a nikt nie zna grobu jego aż po dzień dzisiejszy.

Mojżesz miał w chwili śmierci lat 120 — nie było osłabione jego oko ani wyczerpana jego siła.

I oplakiwali synowie Izraela Mojżesza na polach moabskich przez dni 30, kiedy to się skończył okres żałoby i płaczu po Mojżeszu.

Odtąd już nie powstał w Izraelu żaden prorok, taki jak Mojżesz, do którego by się Jahwe zbliżył twarzą w twarz — głośny tyłu znakami i cudami, jakich mu Jahwe jako postańcowi swemu dokonywać pozwolił w Egipcie wobec faraona i wszystkich sług jego i całej ziemi jego, i sławny tak potężną ręką i tak straszną mocą, jakiej dowody dawał Mojżesz wobec całego narodu izraelskiego.

PARAFRAZA TEKSTU WEDŁUG KORNELA UJEJSKIEGO

(Por. Kornel Ujejski, *Melodie biblijne*, Warszawa 1949, s. 34).

Owoż ostatnia gospoda już bliska!

Na górze Nebo, tu na Fasga szczycie,

Jak pielgrzym składa kij swój u ogniska,

U nóg Twych, Panie, złożę moje życie.

Jestem zmęczony, smutek mnie uciska,

Słaniam krokami trwożliwy, jak dziecię,

Albowiem jestem wracającym sługą,

Co z Twoim skarbem błędził w świecie długo.

I nie wiem, jakim sercem mnie powitasz,

Twojemu słudze czy dasz dobrą słowo,

Czy go odepchniesz i z gniewem zapytasz:

„Cóżeś uczynił? Przecz to, a nie owo?”

A wszak Ty, Panie, w mojej duszy czytasz,

Wiesz, jak Izrael miotał się przodkowo,

I stąd nabawiał mnie boleścią wielką,

Jakobym jego miał być rodzicielką.

Twardego karku był Twój lud, o Panie!

Przed Twoim okiem hardo się prostował,

A ku mnie zwracał swą złość i szemranie;

Maluczko raz mnie nie ukamienował.

Jako cień, za mną chodziło stroskanie —

I długom, długo z tym ludem biedował,

Nie miałem ulgi, widząc jego zakął,

Jeno, gdym sobie w zakątku popłakał.

Miałem ja serce pokorne i ciche,
 Kiedyś rozkazał, bym przed Tobą stawał;
 I mnie wybrałeś sobie, koźlę liche,
 Bym lwa srogiego przed ludem udawał;
 Więc w smętne oko kładłem blask i pychę,
 I z tem udaniem zbiegłem świata kawał,
 Spokojny, głowy nie nakryłem dachem,
 A miłujący, wiodłem braci — strachem.

Bo też buntowny on lud wciąż się srożył,
 Wiecznie pragnący, pełen win i brudów,
 I ledwie syty do snu się położył,
 Otwierał oczy i znów wołał: „Cudów“!
 Jakiegoż króla on by nie zubożył!
 Ale nie Ciebie, Panie, Króla ludów!
 Boś Ty mu wszystko dawał, co potrzeba,
 W rodzajną niwę zamieniwszy nieba.

Wiem, pocoś wodził nas morzem i lądem,
 Jam myśl Twą odgadł w błyskawicy gromu:
 „Pamięć doznanej niewoli jest trądem!
 W kraj obiecany, do mojego domu
 Nikt z nią nie wejdzie!“ — Pod strasznym tym sądem
 Nie przepuściłeś Ty, Panie, nikomu,
 Bo zmarli moi rówieśni i bratni
 Wszyscy — a ja tu umieram ostatni!

Ale te dzieci to już się zrodziły
 W puszczy, niepomne egipskiego jęku,
 I nie lży hańby, lecz Twą rosę piły,
 A jam je wszystkie wynosił na rękę.
 Niechże się staną ramieniem Twej siły,
 I głoszą imię Twe w orężnym szczęku,
 A groby ojców mając za podstawę,
 Niech patrzą w niebo i niech rosną w sławę!

Twojej ten naród poruczam opiece,
 Sam, już niezdatny, na ziemię się kładę;
 Wždy lżę ostatnią czuję na powiece,
 A w sercu czuję niepokój i zwadę;
 Wyciągam ręce, poglądam ku rzece:
 Piękna ta ziemia nasza! — Przez mgły blade
 Widzę świecącą Jozuego dzidę...
 Lecz Ty mnie wołasz, Panie — to już idę.
 Nakryłem głowę starą — jak mi smutno!
 Raz jeden jeszcze zrobię sobie szparę
 Dla słońca — próżno odchyliłem płótno...
 Szumy, a wiatry, a obłoki szare...
 Chanaan! Chanaan!.....

O b j a ś n i e n i a

Góra „Nebo“ to wzgórze należące do pasma górskiego Abarim, na wschód od Morza Martwego. Nazwa jest pochodzenia babilońskiego i oznacza górę, bożka Nabu-Nebo, który kiedyś i w tych okolicach był czczony. Jeden ze szczytów nazywał się *Pisga* (według Wulgaty: *Phasga*); z tego właśnie miejsca oglądał Mojżesz ziemię Kanaan i tam też umarł.

Góra ta jest także wzmiankowana w 2 księdze Makabejskiej 2, 4 nn: prorok Jeremiasz ukrył na niej w pewnej jaskini arkę przymierza (po zburzeniu świątyni jerozolimskiej w r. 586).

O śmierci Mojżesza wspomina również w Nowym Testamencie list św. Judy w wierszu 9, podając, że Archanioł Michał walczył z szatanem o ciało Mojżesza. Jest to szczegół, wzięty — jako przykład — z księgi apokryficznej pt. „Wniebowzięcie Mojżesza“, lecz tekst tej księgi jest tylko w fragmentach znany a brak w nim ustępu cytowanego przez Judę.

Dzisiaj wzgórze to nosi nazwę *dżebel en Neba*, jest 835 m wysokie nad poziomem Morza Śródziemnego a 1225 m nad poziomem Morza Martwego. Szczyt *Pisga* jest prawdopodobnie identyczny z dzisiejszą górą *Ras es-Syaga*, 710 m wysoka, więc niższą niż Nebo, ale za to ma się z tego miejsca widok szerszy na całą Palestynę, od północnego Dan po Soar (na południe od Morza Martwego).

Szczyt *Ras es-Syaga* został w roku 1930 wykupiony przez Kustodię Ziemi św. celem przeprowadzenia wykopalisk. Znaleziono tam ruiny kościoła ku czci św. Mojżesza oraz szereg kaplic z pięknymi mozaikami. O takim kościele wspominają już pielgrzymi z IV i V wieku.

Por. dokładnie zestawienie materiału: Abel, *Géographie de la Palestine* I (Paris 1933) s. 397—348; Szczeпаński, *Geographia historica Palaestinae antiquae, Romae 1928*, s. 78.

Przełożył i zestawił Ks. ALEKSY KLAWEK

JAHWE TWIERDZĄ NASZĄ

Psalm 46 (Wulg. 45)

**Bóg nam ucieczką i murem obronnym,
od dawna pomocą w potrzebach jedyną!
Więc trwogi nie znamy, choć ziemia się trzęsie,
choć góry w głąb morza wpadają,
choć nurty się pienia i szumią
a skały aż drżą od ich huku:**

**Z nami jest Jahwe Zastępów,
nam twierdzą jest Bóg Jakubowy!**

**Z rzeki, z jej ramion, dumny gród Boży,
ten Najwyższy przybytek prześwięty!**

W nim Jahwe przebywa, paść przeto nie może,
 już wczesnym rankiem Bóg pomoc mu daje.
 Gdy ludy się burzą, królestwa się chwiejają,
 ON zagrzmi swym głosem a świat się korzy!
 Z nami jest Jahwe Zastępów,
 nam twierdzą jest Bóg Jakubowy!

Chodźcie i patrzcie na Jahwy potęgę,
 jakich dzieł strasznych na ziemi dokonał,
 jak kres kładzie wojnom po ziemi rubieże,
 jak depcze łuki i włócznie druzgocze,
 jak pali w ogniu puklerze.
 „Dość już tych walk — a wiedźcie: jam Bóg,
 ja ludom władam, ja władam ziemi!“
 Z nami jest Jahwe Zastępów,
 nam twierdzą jest Bóg Jakubowy!

1.

„Bóg nasz jest ucieczką i mocą“ — tak brzmi dosłownie przekład pierwszego wiersza psalmu 46 według tekstu Wulgaty: *Deus noster refugium et virtus*. Także w nowym psalterzu (psalterium Pianum) mamy podobny tekst: *Deus est nobis refugium et robur*.

Czy teksty te odpowiadają oryginałowi hebrajskiemu? Odpowiedź brzmi: tak i nie. Tak — bo słowa hebrajskie są dobrze oddane; nie — bo myśl oryginału jest właściwie inna. Wszystkie tłumaczenia, poczynwszy od LXX aż do najnowszych, biorą tekst w przenośnym znaczeniu, ale wnikając głębiej w sens oryginału należy go wziąć w sensie konkretnym, realnym. Dokładne mniej więcej wyobrażenie tekstu oryginalnego dał O. Tournay w tzw. Biblii jerozolimskiej (1950), tłumacząc: „Dieu est pour nous un refuge en lieu fort“, tj. Bóg jest dla nas schronieniem w silnej fortyficy. Dlatego też winniśmy tekst na polskie tłumaczyć: „Bóg nam ucieczką i twierdzą“ lub: „Bóg nam ucieczką i murem obronnym“, a w komentarzu obraz jeszcze bliżej określić, mianowicie, że Bóg jest dla nas jakoby twierdzą, jakoby silnym grodem, do którego w razie napadu nieprzyjaciela ratują się ucieczką mieszkańcy przyległego kraju. Takiego wyjaśnienia domaga się wstępny wiersz

psalmu ze względu na kontekst, a szczególnie ze względu na następny refren, który brzmi:

*Z nami jest Jahwe Zastępów,
nam twierdzą jest Bóg Jakubowy.*

Taka wypowiedź konkretna silniej działa na duszę ludzką, dosadniej tłumaczy główną myśl autora: że Bóg jest dla nas niezawodzącym nigdy wspomoczyicielem i obrońcą. Umysł ludzki potrzebuje tej obrazowości, aby zrozumieć myśli abstrakcyjne, a tym więcej myśli nadprzyrodzone, do których tylko dochodzimy drogą analogii czyli przy pomocy obrazów.

Obraz, jaki narysował psalmista w swym utworze, wzrusza swą siłą i trafnością, wzbudzą wiarę niezłomną w pomoc i potęgę Boga Jahwy, wlewa spokój i ufność w serca trwożliwe. W owych odległych czasach gród warowny, szczególnie na górze położony i zaopatrzone dostatecznie w wodę, był po prostu nie do zdobycia, chyba po bardzo długim oblężeniu. Więc nic dziwnego, że takiego właśnie obrazu użył autor.

Ale Bóg Jahwe jest dla swego narodu „ucieczką i twierdzą“ o d a w i e n d a w n a. Tę myśl wyraża następny wiersz stwierdzając krótko, że Jahwe jest „pomocą silnie wypróbowaną“ — jak brzmi dosłowny przekład hebrajskiego. Autor każe czytelnikowi sięgać pamięcią wstecz, jak to Jahwe — począwszy od wyzwolenia z niewoli egipskiej przez okres Sędziów i za czasów królewskich — stale ratował swój lud i z największych niebezpieczeństw potrafił naród ocalić.

Wszystkie nieszczęścia, jakie dotąd spotykały lud wybrany i w przyszłości spotykać mogą, są w oczach psalmisty wstrząsem duchowym, podobnym do trzęsienia ziemi, które jednak pomimo swej potęgi i pomimo zniszczenia, jakie szerzy, zachwiać nie może umysłami w Jahwę wierzącego ludu. Izrael bowiem nie zna trwogi, bo ufa swemu Bogu i wie, że z nim jest Jahwe Zastępów, *Jahwe Sebaot*, — to jest Jahwe jako władca Zastępów czyli hufców bojowych czy też, jak później mniemano, jako władca hufców anielskich.

Okrzyk: „*Z nami jest Jahwe Zastępów, nam twierdzą jest Bóg Jakubowy*“ powtarza się trzykrotnie i streszcza krótko sens psalmu; nim kończy się każda z trzech strof utworu. Wyrażenie „Bóg Jakubowy“ jest może mniej zrozumiałe, ale trzeba wiedzieć, że imię

Jakub = Izrael oznacza nie tylko osobę, ale i naród, czyli że „Bóg Jakuba“ i „Bóg Izraela“ to wyrażenia równoznaczne.

Treść pierwszej zwrotki jest dość ogólna. Druga już wchodzi w szczegóły, mówi o grodzie Bożym czyli Jeruzolimie jako stolicy Boga Jahwy, która dzięki temu, że ON w świątyni tam mieszka, nigdy „zachwiać się nie może“, to jest, że zawsze silnie stać będzie, że paść nie może, że nieprzyjaciel jej zdobyć nie potrafi, bo już przed świtem, zanim wojska nieprzyjacielskie atak rozpoczną, Bóg pomyśli o pomocy. A co więcej, lud Boży nie zna trwogi bo skoro Jahwe zechce, zagrzmi swym gromem, a w oka mgnieniu cała ziemia ulegnie jego woli.

Nie całkiem jasny jest początek drugiej zwrotki: „*Rzeka — jej odnogi — radują gród Boży*“. Autor wywołuje w nas wyobrażenie, że około grodu płynie rzeka, która swoimi odnogami czy też sztucznymi kanałami miastu wody dostarcza, tak że jej nie zabraknie mieszkańcom, chociaż by oblężenie się przeciągało. „Grodem Bożym“ jest Jeruzolima, a jak wiadomo żadna rzeka pod miastem nie płynie, bo „czarny potok“ — Cedron — mający tylko rzadko w korycie trochę wody nie wchodzi w rachubę. Stąd wniosek, że obraz rzeki jest metaforą, wyrażającą potężną i trwałą opiekę Boga nad miastem. Wniosek ten jest słuszny, bo dość często jest woda w Biblii wzmiankowana symbolicznie. Znane *Vidi aquam*, śpiewane w okresie Wielkanocnym przy pokrapianiu wodą święconą, wzięte jest z proroka Ezechiela rozdz. 47, 1—12: prorok widzi obfite źródło wypływające spod świątyni, a tworzące z czasem ogromną rzekę, której nawet przepłynąć nie można. Wizja ta jest obrazem obfitości szczęścia w czasach mesjańskich. U Izajasza jest podobna metafora jeszcze wyraźniej zaznaczona. Pisze bowiem prorok (63, 12):

„Tak mówi Jahwe:

*Otóż jak rzekę na ciebie, Jeruzalem, pokój sprowadzę,
jak potok obfity bogactwo narodów.*

W rozdziale zaś 33,21 podobną wprowadza symbolikę:

*Tam na Syonie Jahwe jest z nami, pełen majestatu,
Zamiast rzek i szerokich strumieni*“.

A więc psalmista i Izajasz przemawiają tu do nas podobnym językiem.

Interpretacja 3 strofy nie nasuwa większej trudności, lecz to jest dla niej charakterystyczne, jak i dla całego psalmu, że nam daje

obraz Jahwy w innych zupełnie barwach. Jahwe jest najczęściej przedstawiony jako *Deus Sebaot*, jako Bóg w boju potężny, a tu odwrotnie — jakkolwiek nosi miano Boga Zastępów — występuje jako władca świata, który pokoju pragnie a nie chce wojny. Całkiem realistycznie autor odpowiedni obraz maluje, a przy końcu zmienia tok opowiadania. Wprowadza apostrofę, każe Jahwie przemawiać i oto słyszymy głos Boży, zakazujący bezwzględnie wszelkich wojen i walk.

Psalm 46 stoi jakoby na progu Nowego Testamentu. Pojęcia religijne, ogólnie przyjęte w epoce Starego Testamentu, zmieniają się powoli, a tu właśnie jesteśmy świadkami, jak autor jeszcze tkwi w terminologii i ideologii Starego Testamentu, ale jak równocześnie już w sobie tworzy nowe pojęcia, jak dokonuje w swej duszy sublimacji uczuć religijnych. Jahwe jest jeszcze dla niego Bogiem Zastępów, ale wyrażenie *Jahwe Sebaot* jest mu raczej usankcjonowaną przez wieki formułą liturgiczną, która straciła dawny swój sens, jak o tym świadczy opuszczenie słowa 'elohe przed *sebaot*¹⁾. Autor czuje, że Jahwe nie chce wojny, i to instynktowne odczucie zbliża się tak bardzo do św. Pawła, który utworzył nowy dla Jahwy przydomek: Bóg pokoju, Pan Pokoju — *theos eirênês* (Rom 15,33; 16,20 2 Kor. 13,11, Fil. 4,9), *kyrios tês eirênês* (2 Tes. 3,6).

Psalm jest rytmicznie doskonale ułożony, składa się z wierszy o równej strukturze 4 + 4, refren ma 3 + 4 akcenty. Strofika całkiem jasna i wyraźna.

2.

Wśród egzegetów przeważa dzisiaj interpretacja, że psalm posiada wyraźne tło historyczne, chociaż za wzorem św. Augustyna niektórzy jeszcze bronią interpretacji alegorycznej i eschatologicznej. Nie dziwny się św. Augustynowi, bo on wszędzie, gdzie może, podkreśla łączność między Starym a Nowym Testamentem w myśl zasady: *Vetus Testamentum in Novo patet*, więc i w psalmie 46 widzi przepowiednię zdarzeń Nowego Przymierza. Nie dziwny się i Gunklowi, bo on eschatologię uważa za główną treść ksiąg Sta-

¹⁾ Pierwotna formuła brzmiała: *Jahwe 'elohe sebaot*, tj. „Jahwe Bóg Zastępów“, bo to konstrukcja logicznie słuszna. Później 'elohe opuszczono i formuła stała się właściwie nielogiczna.

rego i Nowego Testamentu, więc wszędzie jej szuka i ją znajduje. Jednak całość psalmu robi niewątpliwie wrażenie opisu poetycznego pewnych faktów, pewnych wypadków wojennych, zakończonych zwycięstwem wojsk judzkich.

Najprawdopodobniej powstał psalm z okazji ocalenia Jerozolimy od agresji króla asyryjskiego Sennaheryba. Było to w roku 701 za rządów Ezechiasza panującego w Jerozolimie w latach 721—693. Wojska asyryjskie wkroczyły do Palestyny, niedawno temu zniszczyły północne państwo izraelskie a teraz przygotowują atak na południowe królestwo judzkie, oblegają grody warowne Judei, zdobywają miasto Lakisz i rozpoczyna się oblężenie Jerozolimy, jak o tym świadczą poza Biblią źródła asyryjskie (Walec-Taylor). Liczne wojska stoją przed stolicą, „jak w klatce“ zamknięto króla, zdaje się, że nikt i nic już nie ocali miasta. U proroka Izajasza szuka Ezechiasz pociechy a ten mu w imię Jahwy przepowiada, że Bóg uwolni kraj od Asyryjczyka. Opis pertraktacji między królem a Sennaherybem i jego pełnomocnikiem oraz wystąpienie stanowcze Izajasza jest zawarty w 2 Król. 18,1—35 oraz w Księdze Proroctw Izajasza 37,1—38, a obfituje w wiele momentów wzniosłych i tragicznych. Słowa, które rzekł Izajasz (w. 33—35):

*„Przeto mówi Jahwe o królu asyryjskim:
Do grodu tego nie wkroczy
i żadnej strzały do jego wnętrza nie ciśnie
i z tarczą przed nim nie stanie
i szaniców przed nim żadnych nie usypie.
Tą samą drogą, którą przyszedł, on odejdzie
i do grodu nie wtargnie, mówi Jahwe.
Tak oto grodu bronić i ocalić go pragnę
ze względu na siebie i sługę swego Dawida“*

miały się spełnić. Albowiem „w tejże nocy przybył anioł Jahwy i pobił w obozie asyryjskim 185 tysięcy; a gdy rano wstawano, oto leżały tam same tylko ciała pomarłych“. Innymi słowy, zaraza wybuchła w wojsku asyryjskim i ta zmusiła Sennaheryba do odstąpienia od dalszej akcji wojennej²⁾.

Jerozolima jest wolna, niebezpieczeństwo minęło, stąd radość i duma rosła w kraju, a poeta nieznanym w uniesieniu radosnym, pełen wdzięczności dla Jahwy, psalm nasz ułożył. Był nim prawdo-

podobnie jeden z uczniów proroka Izajasza, bo w wielu wierszach spotykamy pokrewieństwo myśli. Już sam refren: „Z nami jest Jahwe Zastępów“ przypomina 7 rozdział proroka, gdzie Mesjasz otrzymuje nazwę: „Immanu-el — z nami Bóg“. O motywie wody i rzeki już wyżej wspomniano, a słowa Izajasza (2,4):

*„Przekują miecze na lemieszce i włócznie na sierpy,
już naród przeciw narodowi miecza nie podniesie,
już wojowania uczyć się nie będą“*

wykazują ten sam pacyficyzm, jakim zabarwiona jest trzecia strofa psalmu 46.

Według tytułu, umieszczonego w oryginale hebrajskim przed psalmem, należy on do zbioru pieśni „synów Qoracha“, ale szczegół ten nie wystarcza, by ustalić bliżej autora.

Jeżeli damy psalmowi odpowiednie obramowanie historyczne, poszczególne wiersze nabierają żywości i wyrazistości. Obraz trzęsienia ziemi w pierwszej strofie byłby aluzją do oblężenia grodu. Słowa: „*gdy ludy się burzą, królestwa się chwieją*“ wskazywałyby na ówczesne stosunki polityczne, bo wojną objęty był cały obszar od Eufratu do Nilu. „*Wczesnym rankiem*“ Jahwe zesłał pomoc, bo nagle w jednej nocy opuściły wojska nieprzyjacielskie Judeę. Że psalmista użył obrazu symbolicznego „*rzeki*“, można by sobie tym wytłumaczyć, że Ezechiasz się szczycił wybudowaniem wspaniałego kanału, którym z doliny Cedronu wodę do miasta sprowadzano. W trzeciej zwrotce mamy opis pobojowiska, na które psalmista patrzył własnymi oczyma; widział tam połamane włócznie i łuki, widział płonące tarcze, które się pozapalały od niepogaszonych ogni obozowych.

Dalej zdawało się poecie, że nad polem bitwy ukazuje się Jahwe, pełen grozy i majestatu, aby jednym słowem kres położyć wszelkim walkom, aby przypomnieć światu, że On jeden jest Panem ziemi i Władcą narodów.

²⁾ Źródła asyryjskie wspominają tylko o odrocie wojsk. Trudno sobie wyobrazić, by całe wojsko — 185 tys. — zmarło na zarazę. Może ostatni wiersz opisu źle jest tłumaczony. Ponieważ *peger* oznacza także szczątki, ruiny, można by równie dobrze wiersz oddać w języku polskim: „*Oto zastano tam same tylko szczątki zamarte*“. Wtenczas staje się zrozumiałe, że psalm nie wspomina o trupach (jak np. psalm 110).

Wyraz hebrajski tu użyty: *'ârûm* — jestem wywyższony, jestem triumfotorem“ ma głębszą i bogatszą treść aniżeli odpowiedniki w językach współczesnych³⁾. By tekst lepiej zrozumieć, przytoczę porównanie. Słowo *ârûm* — jestem triumfotorem — można by tak samo włożyć w usta Sennaheryba, przedstawionego na płaskorzeźbie w Niniwie⁴⁾. Władca Asyrii siedzi na wysokim tronie, otoczony swiłą wojskową, a poniżej zwyciężeni w Lakisz judejczycy śpieszą boso z hołdem do jego stóp. Ma w ręce dwie strzały z grotem ku górze skierowanym na znak pokoju i łaski (bo grot w dół odwrócony oznaczał wojnę i niełaskę). Niewątpliwie psalmista w podobnej postawie sobie wyobrażał Jahwę jako triumfatora nad Sennaherybem, jako władcę królującego z tronu niebieskiego nad całym światem, nad wszystkimi ludami.

Pomimo swej wzniosłej treści psalm 46 poszedł częściowo w zapomnienie. W liturgii jest on nieraz używany, ale wyznaczono mu tam miejsce poślednie bez uwzględnienia wielkich myśli w nim zawartych. Zapomniał o nim zupełnie homileta i katecheta, a przypomniał go niedawno teologom i duszpasterzom O. Closen⁵⁾, dając do psalmu piękny duchowy komentarz i rozwodząc się szczegółowo nad tym, co psalm dzisiaj daje chrześcijanom.

Oto kilka jego myśli:

„Kiedy chrześcijanin mówi o zwycięstwie Boga nad wrogami, to przede wszystkim myśli o zwycięstwie łaski nad złem w duszach ludzkich.

Wzywanie modlitwne „Boga Zastępów“ ma dla nas o wiele głębszą treść aniżeli dla wyznawców Starego Przymierza. My w słowa te wkładamy całą pełnię zjednoczenia mistycznego z Chrystusem, życie w Chrystusie — in Christo Jesu — które ożywia cały Kościół. Jeżeli Kościół Chrystusowy wypowiada te słowa Boże Starego Zakonu, wówczas jakoby nowym blaskiem jaśnieje wiecznie

³⁾ Wulgata: *exaltabor*; psalterium Pianum: *excelsum* — Calès: *dominant les nations*; Tournay: *exalté sur les peuples*; Renard: *je domine* — Kalt: *erhaben*; Gunkel: *hoch unter den Völkern erhaben* — Wójcik: *rządzą narodami, panują nad światem*; Staff: *wyniesiony nad wszystkie ludy*; Szeruda: *wywyższę się między narodami*.

⁴⁾ Por. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, Berlin 1927, ryc. 138.

⁵⁾ Wege in die hl. Schrift, Regensburg 1939, s. 244—253.

stary, a stale nowy sens psalmu, bo słońcem Chrystusowym oświecony, nowymi się mieni barwami i światłami, których nie przeczuwał nikt z modlących się słowami psalmu w Starym Zakonie. Wspaniały hymn o „ufności“ człowieka wierzącego w Objawienie Starego Przymierza staje się w Nowym Przymierzu wyznaniem najgłębszych uczuć chrześcijańskich, płynących z cnót nadprzyrodzonych wiary i nadziei“⁶⁾).

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

⁶⁾ Warto i o tym wspomnieć, że pokrewną myśl wypowiedział Horacy:

„Si fractus illabatur orbis,
impavidum ferient ruinae“

(I choćby wszechświat runął, gruz w oczy mu ciskał,
bez trwogi stanie w zwałiskach!

— tłum Morstina),

ale brak u poety rzymskiego pierwiastka nadprzyrodzonego, który psalmowi nadaje szczególną potęgę i siłę.

Także Luter przerobił psalm na pieśń bojową: „Ein feste Burg ist unser Gott Und wenn die Welt voll Teufel wär', so fürchten wir uns nicht so sehr“. Niepotrzebnie włożył reformator w pieśń zwroty antypapieskie.

WSCHÓD STAROŻYTNY W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH BADAŃ¹⁾

1.

Okres międzywojenny przyniósł dla rozwoju wiedzy o Wschodzie starożytnym ogromny postęp powodując zrewidowanie dotychczasowych osiągnięć historii orientalnej i oparcie jej na nowych podstawach²⁾. Złożyło się na to kilka przyczyn. Wydoskonalila się mianowicie metoda badań; podczas gdy celem archeologa w w. XIX i jeszcze z początkiem XX było głównie znalezienie przedmiotów wartościowych, dziś przez zastosowanie metody stratygraficznej uzyskuje badacz wgląd w następstwo warstw kulturalnych i ich bogatą zawartość. Rozszerzył się znacznie horyzont badań archeologicznych obejmujących dzisiaj coraz to nowe obszary Azji, co pozwala wykorzystać rezultaty badań w krajach peryferycznych, leżących poza klasycznym obszarem Wschodu starożytnego, dla wyświetlenia problematyki historii orientalnej. Uległa dalej zagęszczeniu sieć stanowisk archeologicznych na terenie Azji Przedniej, szczególnie w Mezopotamii półn. i Syrii, opuszczone i uchodzące za wyczerpane stanowiska rozkopano ponownie, uzyskując ogromne powiększenie materiału wykopaliskowego i to zarówno pod względem ilościowym jak i jakościowym. Można było wreszcie planować wieloletnie prace w jednym miejscu aż do jego zupełnego wyczerpania.

Aczkolwiek proces intensyfikacji badań wykopaliskowych rozpoczął się przed r. 1914, to jednak punkt szczytowy przypadł na okres międzywojenny, choć już przy końcu tego okresu zaznaczył się spadek nasilenia prac wywołany sporami o podział zabytków (np. w Iraku). W okresie II wojny światowej praca archeologów na Wschodzie prawie zupełnie ustała i dotychczas nie została jeszcze na poważniejszą skalę podjęta. Tym intensywniejsza natomiast jest

¹⁾ Zakresem poniższych badań objęta jest zasadniczo Azja Przednia, Egipt zaś i Egea o tyle, o ile wyniki prac z tych terenów przyczyniają się do wyjaśnienia problemów przednioazjatyckich.

²⁾ Dziełem podstawowym orientującym w całokształcie problematyki orientalnej jest G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*. T. I-III. Paris 1927-31, dziś już w części przestarzały, natomiast T. IV, Paris 1947, stanowi niezbędną podstawę wyjściową dla wszelkich prac, choć w wielu punktach wymaga uzupełnienia dalszą literaturą cytowaną w toku pracy.

praca wydawnicza i to zarówno w dobie wojennej jak i powojennej, mnożą się publikacje, toczy się dyskusja na sporne tematy.

W niniejszym artykule opartym na dostępnej literaturze, głównie o charakterze podręcznikowym³⁾, postawił sobie autor za cel nie tyle podanie systematycznego przeglądu badań wykopaliskowych na Wschodzie starożytnym, co danie w syntetycznym ujęciu obrazu sytuacji, w jakiej znajduje się obecnie historia Wschodu, zaznaczenie osiągnięć na rozmaitych odcinkach badań, naszkicowanie tendencji, perspektyw i możliwości prac badawczych na Bliskim Wschodzie. Szkic ten będzie bardziej przejrzysty, jeśli poprzedzi go zarys dotychczasowych wyników archeologii orientalnej i jej roli w całokształcie wiedzy o Wschodzie starożytnym⁴⁾.

Zanim udostępnione zostały dzięki wysiłkom językoznawców źródła rodzime, tj. okragło biorąc ok. połowy XIX wieku, mógł historyk kreśląc dzieje Wschodu starożytnego oprzeć się jedynie na szczupłych, wielokrotnie rozbieżnych i mocno zabarwionych legendarnie relacjach autorów greckich oraz na St. Testamencie. W rachubę mogli wchodzić tacy autorowie jak Herodot, Ktezjasz, Berossos, Maneton czy Diodor. Relacje tych historyków tworzyły bardzo tylko wąską podstawę źródłową, której wartość z innego nadto względu przedstawiała się problematycznie. Zmysł bowiem historyczny obudzili w sobie Grecy dopiero ok. r. 600, a więc wtedy, gdy Wschód miał już za sobą trzy tysiące lat historii. Co się tyczy relacji St. Testamentu, to wartość jego jako źródła historycznego, uchodzącego przez wieki za kanoniczną, zachwiana została w połowie XIX w. przez szkołę Wellhausena, Graafa i Meyera. Badania tej szkoły przyniosły wykrycie kilku warstw narastającej tradycji biblijnej, której część najważniejsza, Pentateuch, jak utrzymywano, oparta na niepewnych i nie dających się skontrolować źródłach, miała być spisana prawdopodobnie ok. połowy I tys. Znaczenie więc St. Testamentu jako źródła historycznego uległo by tym samym znacznemu osłabieniu.

Ale mimo rosnącego przeświadczenia o słabości tej podstawy źródłowej kreślono obraz kultur Wschodu starożytnego długo jeszcze

³⁾ Do jakich rozmiarów rozrosła się specjalna literatura, np. związana z problemem Ugarit, świadczy zestawienie umieszczone u R. de Langhe, *Les textes de Ras-Shamra-Ugarit*. T. I, Paris 1945, obejmujące 42 strony *petitem*.

⁴⁾ Nazwy obce przedstawione są zasadniczo w formie spolszczonej w oparciu o transkrypcję zastosowaną przez Contenau, *op cit.*

po odcyfrowaniu pisma hieroglificznego i klinowego w oparciu o dane autorów greckich i Biblii. A więc wyznaczano pierwsze miejsce Egip-
towi, a obok niego kulturom Mezopotamii, tj. Asyrii i Babilonii,
a dalej Izraelitom i Fenicjanom, a dzieje Wschodu zamykano hi-
storią Medów i Persów. Przewodzącą rolę w kształtowaniu kultury
orientalnej przyznawano Semitom, co wywołało powstanie tzw.
pansemityzmu w nauce. Silne podkreślenie roli Asyrii i Babilonii,
przejaskrawienie politycznej roli państwa żydowskiego, wydeduko-
wane z Biblii, tendencja do odnajdywania na całym obszarze Mo-
rza Śródziemnego śladów kolonizacji fenickiej były głównymi obja-
waniami tego kierunku.

Zasadniczej zmiany nie wywołało początkowo samo odcyfrowa-
nie pisma hieroglificznego i klinowego. Szczupłość bowiem dostęp-
nego materiału epigraficznego uniemożliwiała rewizję raz ustalonych
poglądów. Stanowczy zwrot przyniosło dopiero podjęcie prac wy-
kopaliskowych na Bliskim Wschodzie i wywołany tym stały i co-
raz bardziej obfity napływ materiału archeologicznego zarówno
epigraficznego jak i zabytków materialnych. Początkowo bowiem
archeologowie działali pod wpływem wskazówek zaczerpniętych
z tradycji klasycznej i koncentrowali badania na dwóch ośrodkach,
tj. Egipcie i Asyrii. Wczesne, bo już w r. 1822 dokonane odcyfrowa-
nie pisma hieroglificznego było zaczątkiem intensyfikacji prac
badawczych na terenie Egiptu, ułatwionej polityczną sytuacją tego
kraju, szukającego na Zachodzie oparcia przeciw Turcji, a to do-
prowadziło do wysunięcia się Egiptu na plan pierwszy w badaniach
archeologicznych. Konsekwencją tego faktu było ugruntowanie się
opinii z górą wiek panującej w nauce o politycznym i kulturalnym
prymacie Egiptu na Wschodzie starożytnym. Wprawdzie odcyfrowa-
nie klinów ok. 1847 i podjęcie prac wykopaliskowych na terenie
Mezopotamii w latach 1842/3 otworzyło nowe perspektywy przed
archeologią i doprowadziło do wytworzenia się asyriologii obok bar-
dziej zaawansowanej egiptologii, ale sytuacja polityczna, w jakiej
znajdował się Bliski Wschód, podległy w przeważnej części Turcji,
przez długi czas hamowała postęp prac na tym terenie. Zapowiedzią
przesunięcia się punktu ciężkości badań z północnej Mezopo-
tamii do południowej było podjęcie przez de Sarzecą prac wykopa-
liskowych w Tello (Lagasz) od r. 1877, które ujawniły nieznany do-

tań lud Sumerów i skierowały na zupełnie nowe tory historii Wschodu starożytnego⁵⁾.

Z końcem w. XIX zaczęła się nowa faza badań wykopaliskowych na Wschodzie. Wzrastające zainteresowanie archeologią i jej osiągnięciami przejawiało się w założeniu specjalnych towarzystw naukowych wyposażonych w poważne fundusze, często subwencjonowanych przez rządy, a to pozwoliło na gruntowniejsze przygotowanie kampanii wykopaliskowych i kontynuowanie jej na tym samym stanowisku przez wiele lat. Równocześnie rozszerzył się bardzo horyzont badań podejmowanych obecnie nie tylko na terenie Egiptu i Mezopotamii, ale również na większą skalę w Palestynie, Azji Mniejszej, Krecie, Persji, a nawet w Turkestanie. Odsłonił swe tajemnice Babilon (Koldewey), Assur (Andrae), Oppenheim natrafił w Tell Halaf na ślady nieznaną dotąd kultury, dzięki badaniom Sellina (Jerycho), Petriego oraz współpracowników, archeologia Palestyny stanęła na mocniejszych podstawach. Donioślejsze jeszcze znaczenie miały prace podjęte przez Evansa na Krecie (od r. 1900, misji francuskiej w Suzie (od r. 1899) i przede wszystkim odkrycie przez H. Wincklera w Boghazköi stolicy państwa Chetytów — Chattuszasz (1905). Szczególne znaczenie miały badania Wincklera, ponieważ zapoczątkowały nową gałąź archeologii orientalnej, chetytologię, dążącą do zajęcia równorzędnej pozycji obok egiptologii i asyriologii.

Pomyślny rozwój badań wykopaliskowych przerwany został przez wybuch pierwszej wojny światowej, ale z tym większym rozmachem, planowością i systematycznością podjęte one zostały po jej zakończeniu. Warunki prac archeologicznych w Mezopotamii i Syrii dotąd uzależnionych od kaprysów rządu tureckiego polepszyły się obecnie. Równocześnie wzrosło zainteresowanie rodzimych czynników dla prac wykopaliskowych. W parze ze wzrostem zainteresowań Bliskim Wschodem szło dalsze rozszerzenie horyzontu badań archeologicznych. Tu dałyby się z grubsza wydzielić dwa

⁵⁾ Przegląd badań wykopaliskowych dokonanych w 19 stuleciu podaje A. Michaelis, *Die archaeologischen Entdeckungen des neunzehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1906. Ilościowo i jakościowo materiał zabytkowy grecko-rzymski góruje jeszcze nad orientalnym.

ośrodki, na których skupiła się uwaga archeologów⁶⁾. Z jednej strony odkrycie w latach dwudziestych starożytnych kultur na obszarze doliny Indusu dało impuls do powiązania tego centrum z głównym ogniskiem promieniowania kulturalnego w Azji Przedniej, Mezopotamią, poprzez eksplorację Iranu, Beludżystanu i Afganistanu. Z drugiej strony daje się obserwować stopniowe przesuwanie się punktu ciężkości badań na teren wielkiego pomostu biegnącego od gór Kaukazu poprzez Armenię, Pół. Mezopotamię i Syrię do granic Egiptu. Pomost ten odgrywał początkowo w archeologii rolę obszaru łącznikowego między głównymi centrami kulturalnymi Wschodu, a to Egiptem, Mezopotamią i Azją Mniejszą. W świetle jednak ostatnich badań zaznacza się coraz dobitniej jego samodzielna rola w kształtowaniu kultury Wschodu starożytnego.

Nie sposób oczywiście w krótkim szkicu wymienić wszystkich stanowisk rozkopanych w omawianym okresie, choć stanowią one niezbędne ogniwa ściśle zązębiającego się łańcucha archeologicznego. Czytelnik przytłoczony by został mnogością nazw miejscowych i numerowanych warstw kulturowych, których opanowanie możliwe jest tylko i potrzebne dla specjalistów-archeologów. Ograniczę się tylko do wymienienia najważniejszych, przynoszących istotne pomnożenie wiedzy o Wschodzie, podkreślając, że stanowią one jakby rodzaj kamienia węgielnego historii orientalnej, obok których doniosłą rolę odgrywa cały materiał archeologiczny uzyskany na drodze wykopalisk na terenie Wschodu starożytnego.

Na plan pierwszy wysuwają się badania wykopaliskowe w Muqayyar — Ur — pod kierunkiem archeologa C. Woolleya (1922—33)⁷⁾. Przyniosły one rozkopanie części świątynnej i pałacowej z najlepiej zachowanym na terenie sumero-akkadyjskim zikkurat (= wieża), którego zachowane resztki górują i tak ok. 20 m.. ponad pole ruin, dalej domów prywatnych z różnych epok, a wreszcie odkrycie, bodaj najbardziej sensacyjne, ogromnej ilości grobów, ogółem ok. 1850, w tym grobowców królewskich. Te ostatnie ze względu na swą budowę, obecność ofiar ludzkich i bogate wyposażenie stały się punktem wyjścia ożywionej dyskusji i za-

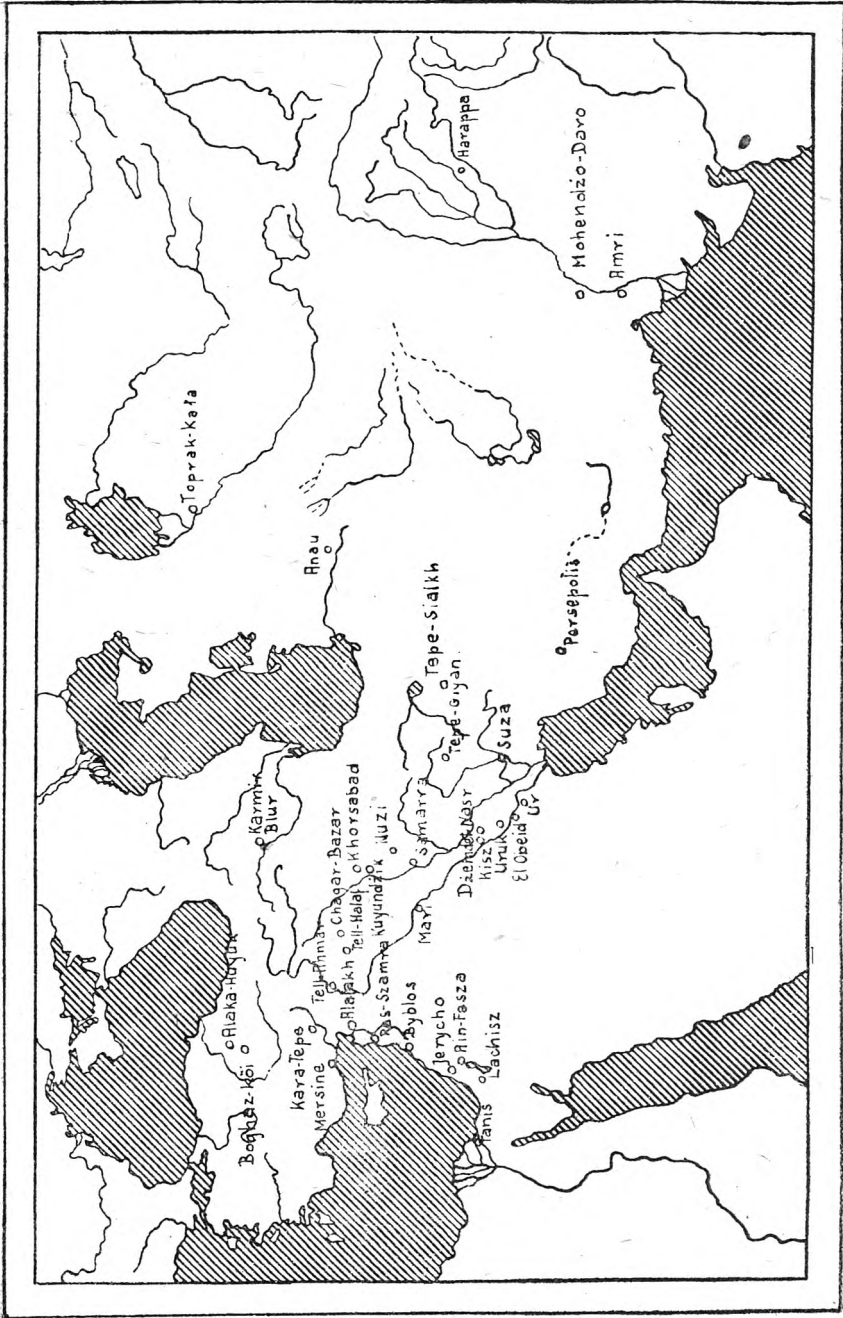
⁶⁾ Częściowo ten okres prac wykopaliskowych pokrywa L. Speleers, *Les fouilles, en Asie Antérieure*. Liège 1928.

⁷⁾ *Zarys badań archeologicznych na terenie Międzyrzecza oparty został na książce A. Parrota, Archéologie mésopotamienne. Les étapes*. Paris 1946.

sadniczo zmodyfikowały poglądy panujące w nauce na wczesnosumerską sztukę. Zawarte w nich bowiem przedmioty ze złota jak klejnoty królowej Szubad, złote sztylety, kask króla Meskalamduga, dowiodły wysokiego poziomu rzemiosła sumeryjskiego w trzecim tysiącleciu. Uzupełnieniem tych badań było rozkopianie Tell Obeid (6 km od Ur) przez Halla, Wolleya i Delougaza w latach 1919, 23—24, 37. Poza dokumentami o dużej wartości historycznej — tabliczka fundacyjna świątyni z imieniem Annipady założyciela I dynastii z Ur uważanego dotąd za postać legendarną — Tell Obeid ujawnił ceramikę malowaną, którą archeolodzy odnieśli do najstarszej protohistorycznej epoki mezopotamijskiej, tzw. okresu El Obeid. Ceramika tego typu odnaleziona została w wielu stanowiskach nie tylko Sumero-Akkadu, ale również na różnych terenach Azji Przedniej. Tym samym stworzono podstawy nowej periodyzacji protohistorii Mezopotamii, której ramy wkrótce zostały wypełnione przez dalsze prace wykopaliskowe.

Ważnym etapem na tej drodze było odkopanie przez ekspedycję niemiecką pod kierunkiem Jordana i Nöldekego Warki-Uruk — w latach 1928—39. Poza rozkopaniem wielkiej ilości świątyń, w tym zikkuratu, najważniejszym rezultatem prac w Warce było wydzielenie nowej wartwy protohistorycznej, następującej po okresie El Obeid, zwanej też okresem Uruk, a dalej wielkiej ilości tabliczek archaicznych, pokrytych pismem piktograficznym, a więc najstarszą fazą pisma mezopotamijskiego poprzedzającą wprowadzenie pisma klinowego.

Uzupełnieniem i jakby zamknięciem okresu protohistorycznego w Mezopotamii były odkrycia dokonane przez mieszaną ekspedycję naukową pod kierunkiem Mackaya i Langdona w El Oheimer, staroż. Kisz, w latach 1923—33 i w sąsiednim Dżemdet Nasr w latach 1925—8. Dzięki obserwacjom poczynionym na ceramice, narzędziach, na występowaniu bardziej rozwiniętych anizeli w Uruk form pisma piktograficznego można było wydzielić dalszą epokę protohistoryczną, tzw. okres Dżemdet Nasr, pokrywający się z najstarszymi warstwami z Kisz. Poza tymi miejscowościami na wzmiankę zasługują jeszcze badania wykopaliskowe prowadzone w miejscowościach Abu Szahrein (staroż. Eridu), Tello (Lagasz) Senkere (Larsa) i Fara (Szuruppak). Zainteresowanie archeologów obudziło wykrycie w Szuruppak podobnie jak w Ur



i Kisz mniej lub więcej grubej warstwy piasku przerywającego ciągłość kulturową, a odoszonej do potopu. Ponieważ piasek nie występuje w tych miejscowościach na tych samych poziomach, należało by przyjąć nie jeden „potop“ ale kilka ⁸⁾).

W rezultacie wymienionych badań wykopaliskowych protohistoria mezopotamijska przedstawiałaby już pewną ciągłość rozwojową, a nawiązanie do okresu zwanego dynastycznym, najlepiej znanego z prac wykopaliskowych z Lagasz, było już możliwe. Przy dalszych badaniach okazało się, że między tymi epokami istnieje okres przejściowy nazwany przez Frankforta wczesnodynastycznym. Badania wykopaliskowe nad środkowym Tygrysem i jego lewobocznym dopływem Diyala w miejscowościach Tell Asmar (Aszunnak), Khafadze (proponowana identyfikacja Akszak — Opis) oraz w Tell Agrab (nie zidentyfikowany) prowadzone przez Frankforta w latach 1930 do 1937 przyniosły głównie dane natury architektonicznej, pozwalające wypełnić lukę między okresem protohistorycznym a dynastycznym. Na tym odcinku kontynuowano prace badawcze w ciągu ostatniej wojny, zresztą w bardzo szczupłym zakresie. Prowadziły je instytucje archeologiczne Iraku w miejscowościach Tell Uqair, Aqarquaf i Tell Harmal. Teren Asyrii przeorany już od wieku łopata archeologa był w okresie międzywojennym widownią poważnych prac wykopaliskowych, których rezultatem było między innymi powiązanie protohistorii Asyrii z resztą Mezopotamii. W miejscowości Yorgan -Tepe i na pobliskich wzgórzach odkrył Chiera (1925—31) starożytne miasto znane pod podwójną nazwą Gasur w III i Nuzi w II tysiącleciu. Głównym łupem wyniesionym z Nuzi było odnalezienie licznych (ok. 4.000) tabliczek z tekstami akkadyjskimi z glossami churryckimi oraz najstarszej mapy geograficznej sięgającej III tysiąclecia. Badania Chiery w Khorsabadzie (Dur-Szarrukin) w latach 1930—35 przyniosły poza nieznanymi dotychczas ściennymi malowidłami asyryjskimi znalezisko epigraficzne pierwszorzędного znaczenia, a to listę królów asyryjskich obejmującą 107 nazwisk od Assur-Nirariego V (VIII w.) do Iriszuma (III tys.). Kujundżik (Niniwa) był terenem prac pod kierunkiem Thompsona w latach 1927—32 i podobnie jak badania Mallowana w sąsiednim Arpatszysia (1933) pozwolił stwierdzić identyczne niemal następstwo warstw protohistorycznych jak na terenie sumero-akkadyjskim.

⁸⁾ Por. w tej kwestii uwagi Parrota, op. cit. 318.

Szczególne zainteresowanie wzbudziło znalezienie w Arpatszyia w warstwie protohistorycznej leżącej powyżej warstwy El Obeid budowli o typie „*tholoi*“ uważanych za prototyp identycznych budowli mykeńskich, oraz amuletów w formie podwójnych toporów (*labrys*), znanych doskonale z Krety, co zdaje się potwierdzać hipotezę Evansa o ich wschodnim pochodzeniu. Niespodziewane rezultaty przyniosło rozkopanie przez Speisera dwóch leżących obok siebie wzgórz Tell Billa i Tepe Gawra (1930—38). Brak zabytków epigraficznych utrudniał pracę ale następstwo warstw kulturalnych dające się śledzić w tych stanowiskach z dużą wyrazistością i obserwacje form architektonicznych — formy monumentalne w okresie El Obeid, kiedy w Sumero-Akkadzie znane były tylko chałupki z błota i trzciny — dały podstawę Speiserowi do wysnucia daleko idących wniosków co do kolejnych migracji różnych elementów etnicznych, głównie Churrytów. Bogactwo form ceramicznych i kulturowych skłoniły Speisera do przyjęcia czwartej epoki protohistorycznej w Mezopotamii, nazwanej od poprzednio już zbadanego stanowiska okresem Tell Halaf.

Środkowy Eufrat i jego lewoboczny dopływ Khabur był ośrodkiem nader doniosłych prac wykopaliskowych. Pomijając stanowisko Salihiye, staroż. Dura — Europos, którego odkopanie przyniosło rezultaty interesujące przede wszystkim okres schyłku starożytności, należy tu wymieniać prace wykopaliskowe podjęte przez A. Parrota w Tell Hariri (1933—39), pod którym kryło się starożytne miasto Mari, ważny handlowy i strategiczny punkt na drodze z dolnej Mezopotamii do Syrii. Nadzieje, jakie wiązano z rozkopaniem Mari, miały uzasadnienie w fakcie, iż znane było z tekstów babilońskich jego zniszczenie przez Hammurabiego. Odkrycie zaś miasta z pocz. II tys. mogłoby mieć ogromne znaczenie dla tej epoki, do której dotąd informacje źródłowe były bardzo skąpe. Wyniki badań w pełni zaspokoili nadzieje archeologów. Odkryto pałac królewski największy ze znanych dotąd z terenu Wschodu starożytnego, liczący w momencie przerwania prac ok. 260 izb i podworców, ze ścianami sięgającymi nieraz 5 metrów wysokości. W doskonałym stanie zachowały się instalacje domowe, świadczące o wysokim poziomie sztuki inżynierskiej i wymaganiach higieny w II tysiącleciu. Ogromne zainteresowanie wzbudziło znalezienie malowideł ściennych, ale w pierwszym rzędzie ogromnego archiwum królów Mari liczącego ok. 20.000 tabliczek, zawierającego materiał źródłowy wiel-

kiej wartości historycznej, między innymi korespondencję ostatniego władcy Mari Zimrilima, współczesnego Hammurabiemu⁹⁾. Wyjątkowość odkrytego stanowiska polegała jeszcze na tym, że można było *in situ* obserwować akcję niszczycielską armii Hammurabiego.

Stanowiska w Arslan-Tasz (Hadatu) i Tell Ahmar (Til Barsib) badane przez Thureau-Dangin w latach 1927—31 ujawniły dwa prowincjonalne ośrodki asyryjskie z VIII w. W Arslan-Tasz poza pałacem przypominającym swym planem pałac Sargona II w Dur-Szarrukin odkopano inne budynki, a w jednym z nich znaleziono ok. 100 płytek z kości słoniowej w przeważnej części roboty fenickiej z silnymi wpływami egipskimi a częściowo roboty damasceńskiej. Z pewnych oznak wysnuł Thureau-Dangin wniosek, że tabliczki te tworzyły część haraczu wojennego przesłanego przez króla Damaszku Ben-Hadada III królowi Asyrii Adad-Nirariemu III. Tell Ahmar, początkowo stolica niezależnego państwa aramejskiego Bit Adini, podbity w IX w. przez Asyrię stał się ośrodkiem prowincjonalnym asyryjskim. W pałacu gubernatora odkryto freski długości 130 m, mające podstawowe znaczenie dla znajomości malarstwa asyryjskiego. W miejscowości tej w warstwach najniższych natrafiono na ceramikę typu Tell Halaf, El Obeid i Arpatszyia, co wskazywało by na długotrwałe zasiedlenie punktu położonego na skrzyżowaniu wpływów z rozmaitych stron. Do podobnych wniosków doszedł Mallowan, który w latach 1935—9 rozkopał dwie miejscowości położone nad dopływami Khaburu a to Tell Brak i Chagar Bazar. Stwierdzono tu ślady wpływów kultury Indusu ale przede wszystkim z terenu Sumero-Akkadu, co z kolei zwróciło uwagę archeologów na ten zakątek Mezopotamii. Prospekcja dokonana w okolicach Khaburu aż na wschód w stronę Niniwy pozwoliła Mallowanowi ustalić położenie 62 „tell'ów“ świadczących o bardzo gęstym zaludnieniu w starożytności tego dziś prawie pustynnego terytorium.

Ujawniona dzięki tym i innym pomniejszych badaniom protohistoria półn. Mezopotamii z położeniem głównego nacisku na formy ceramiki i traktowanie jej jako motywu przewodniego w wyznaczeniu kolejności warstw zwróciła uwagę archeologów na dawne badania Oppenheima w Tell Halaf (1911—13, 1927—29) oraz Sar-

⁹⁾ Teksty klinowe z Mari są obecnie w toku publikacji w ramach zbioru „Les textes cuneiformes“ wydawanego przez Muzeum w Luwrze. Dotąd ukazały się Les archives royales de Mari. T. I. w opr. G. Dossin. Paris 1946 oraz T. II w opr. Ch.-F. Jean. Paris 1941.

rego i Herzfelda w Samarra nad górnym Tygrysem (1912—14). Ponieważ ceramika typu Tell Halaf zaobserwowana zresztą dziś w wielu miejscach półn.-zach. Azji, wyprzedza poza terenem sumero-akkadyjskim ceramikę typu El Obeid, ze strony pewnych badaczy (Speiser) wysunięto przypuszczenie, że przed okresem El Obeid istniała epoka Tell Halaf - Samarra. Epoka więc protohistoryczna na terenie Przedniej Azji rozpadalaby się nie na trzy ale cztery okresy. Pilniejsza jednakowoż obserwacja całokształtu materiału archeologicznego, a to broni, narzędzi, obrządku grzebalnego, zachwiały tą koncepcją opartą wyłącznie na ceramice powodując równocześnie osłabienie roli tego kryterium jako motywu przewodniego w archeologii. Zdaje się, że Tell Halaf — Samarra i El Obeid są objawami tej samej jednolitej kultury różniącej się jedynie na odcinku ceramiki¹⁰⁾. Dodać tutaj należy, że stanowisko El Obeid nie jest już dziś uważane za typowego reprezentanta epoki noszącej tę nazwę, formy bowiem ceramiki i obrządku grzebalnego z tej miejscowości wykazują już pewną doskonałość i dowodzą przebycia pewnych stadiów ewolucyjnych. Jak jednakowoż niepewne są te wyniki i jak dalece mają one charakter prowizoryczny, świadczą o tym badania podjęte w r. 1945 przez Settona i Fuada Safara w Tell Hassuna również na obszarze półn. Mezopotamii, które ujawniły nowy typ ceramiki malowanej, starszej od jakiegokolwiek znanej, sięgającej zapewne początków IV tysiąclecia¹¹⁾. Cechą charakterystyczną prac wykopaliskowych na terenie półn. Mezopotamii było stwierdzenie istnienia w III i II tys. wpływów churryckich zarówno w ceramice jak i innych zabytkach kultury materialnej. Doniosłość roli odegranej przez ten zapoznany element etniczny w dziejach Azji Przedniej miały potwierdzić dalsze prace badawcze¹²⁾.

Na obszarze półn. Syrii wysiłek archeologów koncentrował się w okolicach dawnej Antiochii nad Orontesem, gdzie obok wpływów sumeryjskich i akkadyjskich można się było spodziewać elementów churryckich, chetyckich i cypryjskich, a dalej egejskich a nawet egipskich. Spośród rozkopanych stanowisk większe znacze-

¹⁰⁾ Dyskusję na temat treścił Contenau, op. cit. IV 1949 nn.

¹¹⁾ Informacja zaczerpnięta z rozprawy P. Van der Meer, *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt*. Leiden 1947.

¹²⁾ Doniosłość roli elementu churryckiego podkreśla dziś szczególnie Speiser, *Introduction to Hurrian*. New Haven 1941.

nie posiada Atszana (staroż. Alalakh), gdzie Woolley w latach 1936—9 odkrył pałac królewski oraz zespół tabliczek z tekstami klinowymi. Badania wykopaliskowe w Atszana posiadają wielką doniosłość dla problemu chronologii I dynastii babilońskiej będącej dziś kluczowym zagadnieniem chronologicznym nie tylko Mezopotamii ale całego Wschodu starożytnego.

Miejscowością, której rozkopanie zgotowało światu naukowemu największą niespodziankę w ostatnim dwudziestoleciu, była Ras-Szamra, starożytny Ugarit, wraz z portem tego miasta odkrytym koło dzisiejszego Minet-et-Beïda. Prowadzone tu prace wykopaliskowe przez Schaeffera i Chenesta w latach 1929—39 pozwoliły zidentyfikować Ras-Szamra z Ugarit, miejscowością znaną z korespondencji z Tell-el Amarna i z tekstów chetyckich z Boghaz-köi. Niespodzianką dla archeologów było odkrycie miasta, którego doniosłość przerastała wszelkie dane zawarte o nim w źródłach¹³⁾. Rola, jaką odegrał Ugarit w III, ale przede wszystkim w II tysiącleciu, kiedy był głównym centrum produkcji purpury, rzuca jakby przekrojowo snop światła na tego typu środowisko miejskie, położone na wybrzeżu syryjskim, chłonące rozmaite wpływy działające z różną intensywnością w różnych epokach. Przewaga elementu churryckiego zaznaczona występowaniem ceramiki typu Tell Halaf, Chagar Bazar, Arpatszyia ustępuje wzrastającym wpływom mezopotamijskim - sumeryjskim, które osiągają szczyt w połowie III tysiąclecia. W drugim tysiącleciu, okresie największej świętości Ugarit, krzyżują się w nim wpływy Churrytów, Amorrytów a nawet Kasytów a w miarę upływu stuleci dominujący staje się wpływ egipski a obok niego egejski. Im bliżej końca II tysiąclecia tym silniejsze są znów elementy churryckie i chettyckie; zależność jednak od tych ostatnich nie była zbyt długa i Ugarit staje się jakby kolonią mykeńsko-kreteńską. Wreszcie miasto, które już w XIV w. nawiedzone zostało trzęsieniem ziemi i zalewem fal morskich, niknie z horyzontu politycznego w zawierusze wywołanej najściem tzw. ludów morskich ok. 1200. Na każdym polu badania wykopaliskowe w Ugarit przyniosły cenne wyniki. Najważniejsze chyba było jednak odkrycie tekstów klinowych w dialekcie churryckim, stwier-

¹³⁾ Podstawowym dziełem dla zagadnień związanych z tekstami alfabetycznymi z Ras-Szamra jest dziś R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra - Ugarit et leur rapports avec le milieu biblique de l'Ancien Testament. I—II.* Paris 1945. Schaeffer podjął prace wykopaliskowe w Ras-Szamra w r. 1949.

dzające penetrację tego elementu aż do wybrzeży M. Śródziemnego, ale w pierwszym rzędzie tabliczek pokrytych „alfabetem“ klinowym spisanych w języku uważanym za starofenicki. W tekstach tych datowanych na w. XV/XIV zawarta była bogata literatura treści głównie mitologicznej, tworząca nieocenione tło dla relacji biblijnej, i rzucająca obecnie nowe światło na zagadnienie kultury fenickiej w ogóle.

Zagadnienie alfabetu fenickiego naświetliły prace podjęte w latach 1922—28 przez Monteta i Dunanda w Gebeil (Byblos), które pod innym względem zawiodły oczekiwania archeologów.

Teren Palestyny był również widownią ożywionej działalności wykopaliskowej¹⁵⁾. Przypadkowe, ale honoris causa wymienione na pierwszym miejscu, jest odkrycie tekstów starotestamentowych w Ain Fesza nad Morzem Martwym w r. 1947. Ponieważ najstarsze znane przekazy St. Testamentu pochodzą z IX w. po Chr., nowo ujawnione teksty, między nimi komplet pism Izajasza, datowane na II/I w. przed-Chr., dają do ręki biblistów materiał rękopiśmienny o tysiąc lat wcześniejszy. Stwierdzają one ponad wszelką wątpliwość, że w ciągu tego tak długiego okresu czasu tekst tradycji biblijnej uległ minimalnemu tylko zepsuciu, co ma wielkie znaczenie dla krytyki ksiąg biblijnych. Intensywne badania krytyczne zapoczątkowane w wielu krajach przyczyniły się już do wyświeetlenia wielu zagadnień, z których na plan pierwszy wybija się wyjaśnienie dzięki tzw. dokumentowi sekty różnic zachodzących pomiędzy ideologią mesjanistyczną reprezentowaną przez rozmaitych „mesjaszów“ a chrystianizmem¹⁶⁾.

W rezultacie prac wykopaliskowych prowadzonych na terenie Palestyny wyjaśniono wiele spornych lub niejasnych kwestii odnoszących się zarówno do czasów prehistorycznych jak i historycznych. Dzięki pracom Garroda, Neuvillea i Mallona (tego ostatniego w Theleilat el Ghassul w Transjordanii) oraz Garstanga w Jerycho można było ustalić kolejność najstarszych epok kamiennych aż do pojawienia się metali. Po paleolicie trwającym do ok. 12000—8000

¹⁴⁾ Wynika to z onomastyki kassyckiej. Langhe, op. cit. II 333.

¹⁵⁾ Archeologię Palestyny omawia ostatnio W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*. Pelican Books. 1949.

¹⁶⁾ Por. na ten temat Ks. Grzybek, *Nowe rękopisy biblijne*. Ruch Bibl. — Lit. 1950, 405—411; Ks. E. Dąbrowski, *W trzy lata po odkryciu manuskryptów hebrajskich*. Życie i myśl. II 1/2 1951.

powstają kultury epipaleolityczne o charakterze mikrolitycznym. A więc najpierw okres natufski do 6000, po nim zaś tahuński, zwany też przez Albrighta neolitem do 4500 lub 4000. Najlepiej dziś znanym stanowiskiem neolitycznym w Palestynie jest Jerycho, gdzie natrafiono na najstarsze dotąd, znane domy mieszkalne. Około r. 4500 lub 4000 pojawia się miedź, co prowadzi do epoki chalkolitycznej zwanej Ghassul, sięgającej do 3200, kiedy rozpoczyna się epoka brązu. W tym czasie jest już rzeczą możliwą powiązać prehistorię Palestyny z Egiptem i Mezopotamią uzyskując wiele wzajemnie się uzupełniających punktów stycznych. Ze stanowisk palestyńskich wymienić należy Samarię, badaną przez Crowfoota w latach 1931—35, gdzie znaleziono około 70 ostraka o treści administracyjnej pochodzących z VIII w. a nadto płytki z kości słoniowej odkryte również w Megiddo. Stanowią one wspólnie z płytkami z kości słoniowej znalezionymi w Khorsabad, Nimrud, Arslan Tasz, na Krecie i w końcu w Karmona w połud.-zach. Hiszpanii produkt rozwiniętego przemysłu fenickiego pokrywającego okres czasu od w. XII do VIII.

W rozkopanym w latach 1925—39 przez Fishera Megiddo najwięcej zainteresowania obok tzw. protojońskich kolumn wzbudziły stale Salomona nazwanego przez Gluecka królem miedzi. Usprawiedliwieniem dla tego przydomku było odkrycie przez tegoż Gluecka w Tell el Kheleifel koło Akaby, staroż. Ezion Geber, wielkich hut miedzi uruchomionych na rozkaz Salomona w oparciu o metody fenickie, których tajemnicy nie zdołała dotąd przeniknąć współczesna metalurgia. Z dalszych stanowisk wspomnieć należy o Tell el Adzul, koło Gazy, gdzie Petrie zastosował zdyskredytowaną już w nauce chronologię wydłużoną oraz o Lachisz, zidentyfikowanym dziś z Tell ed-Duweir, a nie Tell el Hesy, gdzie Starkey w latach 1932—38 odkrył między innymi 21 ostraka prawie wyłącznie listów (18), z których sześć dotąd odcyfrowano. Ponieważ datować je można na r. 589/8, a więc moment zdobycia Lachisz przez Nabuchodonozora, posiadają one duże znaczenie historyczne, a nadto ich język i treść zbliżone są najbardziej do pism Jeremiasza, a przez to posiadają duże znaczenie dla krytyki biblijnej. Dokumenty z Samarii, Lachisz oraz z Gezer naświetlają liczne zagadnienia związane z pobytem Żydów w Palestynie. Natomiast w dalszym ciągu mgłą tajemnicy okryty jest moment pojawienia się Żydów w Ziemi Obiecanej. Spodziewano się rozstrzygnięcia tej

kwestii po rozkopaniu Jerycha przez Garstanga, ale uzyskany materiał nie wystarczy do wyznaczenia absolutnej daty zdobycia miasta przez Jozuego. Garstang opowiada się za r. ok. 1400, P. Vincent, Rowley za datą późniejszą, 1250—1200. Aczkolwiek na tym odcinku archeologia zawiodła, to bezsprzecznie wiele niejasnych zagadnień, np. kwestia Hyksosów, dziś rysuje się już dostatecznie wyraźnie. Mylne wyobrażenia, jakie na temat historycznej Palestyny szerzyły się w nauce, rozwiały się definitywnie. Sceptycznie odnoszono się do wypowiedzi St. Testamentu o „krajnie mlekiem i miodem“ płynącej, a główny zwolennik tej tezy Ed. Meyer uważał dolinę Jordanu za obsłutnie bezpłodną. Po badaniach jednak Gluecka — *The River Jordan* (1946) — pogląd ten trzeba uznać za chybiony. Studia bowiem topograficzne pozwoliły stwierdzić, że dolina Jordanu mogła być „rajem“ i to nie tylko w części południowej, jak podaje ks. *Genesis*, ale i w części północnej, gdzie od strony wschodniej wysłedził Glueck ślady dwunastu dopływów. Z biegiem tysiącleci, gdzieś z końcem II tys. nastąpiły zmiany klimatyczne powodujące osuszenie terenu i przeniesienie się ludności jak również miejscowości wraz z nazwami z doliny na wzgórze, co ogromnie utrudniło ich identyfikację. Na kwietnych pastwiskach mogły się więc wypasać stada bydła, miały gdzie zbierać kwietne miody pszczoły. Tym samym potwierdzono wiarogodność *Genesis* 13,10 podważanej podobnie jak i cały Pentateuch przez część krytyki. Naprawienie tego mylnego wyobrażenia nie wyczerpuje listy błędów, jakie zakradły się do historii narodu żydowskiego. Poważniejsze konsekwencje miał popularny pogląd W. Sombarta — *The Jews and The Modern Capitalism* (1913) — oparty na powierzchownej analizie źródeł głównie epoki salomońskiej. Widział on mianowicie w Izraelitach bogaczy posiadających częściowy monopol złota i srebra w świecie starożytnym. Jednak pogląd ten w świetle danych archeologicznych okazał się zupełnie bezpodstawny. W porównaniu ze skarbami odkrytymi w warstwach współczesnych Egiptu, Mezopotamii czy Azji Mn. ilość drogich kruszców wydobytych na terenie Palestyny jest znikoma.

Jeśli uzyskanie podobnych rezultatów zawdzięcza nauka badaniom archeologicznym, to wyświechtlenie zagadnień demograficznych Palestyny z pocz. II tys., a więc okresu stosunkowo najmniej znanego, związane jest z opublikowaniem przez Sethego (1926) tzw. tekstów z wyklęciami występującymi na wazach egipskich z Muzeum

berlińskiego, jak również przez Posenera (1940) podobnych tekstów zamieszczonych na statuetkach z Muzeum brukselskiego, a w przygotowaniu z kairskiego. W tekstach tych spisanych w piśmie hieratycznym a pochodzących z XX i XIX w. występują nazwy ewentualnych wrogów faraona, których chciano unieszkodliwić przy pomocy zaklęć magicznych. Wynika z nich, że Kanaan z pocz. II tys. gęsto był usiany miastami-państwami, a stan ten tłumaczy nieco późniejszą inwazję Hyksosów składających się w znacznej mierze z elementów semickich.

Z terenu Egiptu z ostatniej doby zanotować można odkopanie przez Monteta w Tanis grobu faraona Psusennesa z XXI dynastii żyjącego w X w. Jest to drugi obok grobowca faraona Tutank-Amona nietknięty grób faraonów egipskich i stąd znaczenie tego odkrycia. Porównanie zawartości obu grobowców i analiza ich formy dała niespodziewane rezultaty. Oto przekonano się, że w dobie świetności Egiptu zależność jego sztuki od wpływów zagranicznych była większa aniżeli w okresie upadku, kiedy wykazuje ona oryginalność i kontynuowanie rodzimych pierwiastków artystycznych¹⁷⁾.

W kręgu mało-azjatyckim naczelną uwagę skupiały w dalszym ciągu zagadnienie chetyckie. Obok prac prowadzonych przez Bittela od r. 1931 w Boghaz-köi wymienić należy badania wykopaliskowe podjęte przez ekspedycje tureckie w Aliszar, Kül-Tepe (Kanesz) oraz w Alaka-Huyuk, rozpoczęte jeszcze w okresie przedwojennym a kontynuowane aż do chwili obecnej. Poważne rezultaty przyniosły szczególnie badania wykopaliskowe w Alaka-Huyuk, gdzie znaleziono między innymi trzy groby „królewskie“ z bogatym wyposażeniem, które zdaje się pochodzić z epoki poprzedzającej wytworzenie się państwa chetyckiego, a więc jeszcze z końca III tys. Świetne wyniki przyniosły prace archeologiczne na terenie Cylicji. W r. 1947 odkrył mianowicie Bossert wraz z tureckimi współpracownikami w miejscowości Kara-Tepe napisy dwujęzyczne, a to w piśmie fenickim oraz w hieroglifach chetyckich, datowane na w. VIII. Odkrycie to zapowiada zlikwidowanie jednej z zagadek epigrafiki orientalnej. Prace wykopaliskowe Garstanga i Setona Lloyda w Mersine (1937—9) przesunęły dolną granicę prehistorii przednioazjatyckiej o całe dwa tysiąclecia. Poniżej bowiem war-

¹⁷⁾ P. Montet, Douze années de fouilles dans une capitale oubliée du Delta égyptien. Paris. 1942.

stwy z ceramiką Tell-Halaf, którą można w przybliżeniu datować na pierwszą połowę IV tysiąclecia, odnaleziono warstwy neolityczne grubości ok. 10 m, sięgające ok. 6000. Jak wynika z informacji z ostatniej chwili również na terenie Asyrii natrafiono na stanowiska neolityczne z ceramiką stylu Pre-Tell-Halaf, datowane na V tys., a nawet na stanowiska paleolityczne, jakie na obszarze przednio-azjatyckim znane były tylko z Palestyny i Syrii¹⁸⁾.

Wypełniające dotkliwą bardzo lukę w archeologii Przedniej Azji były badania uczonych radzieckich głównie Mieszaninowa i Piotrowskiego, prowadzone w radzieckiej Zakaukazji, a to w miejscowości Karmir-Blur, w górach czeczeńskich i nad brzegiem Morza Kaspijskiego. Dzięki nim udało się scharakteryzować rolę obszaru kaukaskiego jako ważnego ośrodka metalurgicznego w zespole kultur metalowych Wschodu starożytnego i powiązać go z wielkimi centrami Bliskiego Wschodu. Znaleziona płaskorzeźba z reprodukcją dwukołowego wozu, przypominającego wóz znaleziony w Kisz, a datowany na koniec IV tys., świadczy o starożytności kultury zakaukaskiej, która przeżyła okres świetności w chalkolicie i brązie. Badania te ujawniły dalej na terenie Aserbejdżanu mury cyklopskie, pochodzące z okresu państwa Urartu (IX—VII w.) i przyczyniły się do podkreślenia roli tzw. ludów jafetyckich dla etnogenezy Wschodu.

Z terenu Iranu poza klasycznym już stanowiskiem Suzy (Szusz) badanym od r. 1899 przez komisję francuską, najpierw pod kierunkiem Morgana, po wojnie zaś Mecquenema, zanotować można pewną ilość stanowisk rozsypanych na wielkim obszarze i na skutek tego tworzących na razie zbyt wąską podstawę do wysnucia ogólniejszych wniosków. Z tych stanowisk na wzmiankę zasługuje Tepe Giyan badane przez Contenau i Ghirsmana w latach 1931—2. Stratygrafia Tepe Giyan pozwoliła skorygować zaproponowaną przez niego ceramikę stylu I i II, między które jako okres upadku włącza się ceramikę stylu I bis. Dzięki Tepe Giyan można było stwierdzić, że ceramika stylu I bis. wyprzedza ceramikę stylu I. Dalsze prace wykopaliskowe prowadzone były w Bender Buszire, gdzie odkryto ceramikę typu El Obeid, w Tepe-Mussian, dalej pod kierunkiem Ghirsmana w Tepe Sialk (na zachodniej krawędzi Pu-

¹⁸⁾ Wiadomość tę zawdzięczam P. Prof. J. St. Gąsiorowskiemu.

¹⁹⁾ B. B. Piotrowski, Soobszczenija Gosudarstwiennowo Ermitaża. I. Leningrad 1940.

styni Słonej), w Tureng Tepe (na połudn.-wschód od M. Kaspijskiego), w Tepe Hissar koło Damaghanu, w Tell-i-Bakun (staroż. Persepolis) i łącznie ze starszymi badaniami z Anau (w radzieckim Turkiestanie) dały możliwość powiązania rozwoju kulturalnego Iranu z Mezopotamią, do której ciążą szczególnie tereny półn.-zach. W związku z Iranem należy wspomnieć o badaniach archeologicznych prowadzonych w dobie przed- i powojennej przez ekspedycję radziecką pod kierunkiem Tołstowa w Toprak Kała w Chorazmii, które ujawniły łączność tego terenu z kulturami Syberii, Środkowej Azji a nawet Indii ²⁰⁾.

Pomostowość Iranu potwierdziły dalej znaleziska zabytków kultury Indusu przez A. Steina w Beludżystanie i Ghirsmana w Afganistanie. Obszary te szczególnie Beludżystan silnie ciążyły ku dolinie Indusu, z którego centrami kulturalnymi łączyły mieszkańców wymienionych obszarów ożywione stosunki handlowe. Odkrycie prastarej kultury Indusu w latach dwudziestych bieżącego stulecia przyniosło nauce dalsze rozszerzenie horyzontu badawczego. Prace wykopaliskowe prowadzone przez Marschalla w Harappa (Pendżab) i Mohendżo Daro (Sind od r. 1921 oraz Majumdara w Amri (Sind) od r. 1930 i w Czanu Daro od r. 1935, wreszcie w Sari-Dehri (na granicy afgańskiej), od r. 1936 przez Gordona stworzyły dostatecznie silne podstawy, by można było sobie wyrobić wyobrażenie o jej trwaniu, fazach rozwojowych, punktach kontaktu z otaczającym światem, głównie z Mezopotamią, jak również o jej cechach odrębnych. Archeologowie wydzielili cztery fazy tej kultury dające się w przybliżeniu datować na podstawie zabytków mezopotamijskich. I tak faza Amri (koniec IV tys.) przechodzi w fazę Harappa, będącą okresem szczytowym, po czym zaznacza się upadek tej wysokiej kultury, której zanik (z końcem III tys.) przypisać można, jak się zdaje, wylewem Indusu, znacznie gwałtowniejszym podówczas aniżeli dzisiaj. Rozwiązanie zagadki tej bezimiennej, ale z pewnością przedaryjskiej kultury, po której silne przeżytki, np. w dziedzinie religii, przetrwały do naszych czasów, przynieść może rozkopanie środkowych i południowych Indii, skąd zdają się pochodzić w kulturze Indusu elementy obce środowisku mezopotamijskiemu, ale

²⁰⁾ Por. S. Tołstow, Po śladach drewniechorezmijskiej cywilizacji. Moskwa 1948.

w pierwszym rzędzie odcyfrowanie na poły piktograficznego pisma występującego na pieczęciach ²¹⁾.

W rezultacie badań wykopaliskowych naszkicowanych powyżej problematyka Wschodu starożytnego doznała ogromnego wzbogacenia, a przed nauką otworzyły się nowe perspektywy badawcze. Równocześnie ogromnemu pomnożeniu uległa literatura, na którą składają się publikacje tekstów i materiałów czysto archeologicznych, a obok nich wymienić trzeba literaturę specjalną poświęconą próbom wykorzystania udostępnionych źródeł i włączenia nowych wyników badań w całokształt dziejów Wschodu. Oczywiście jest rzeczą, że wobec nieukończenia prac badawczych i istnienia wielu spornych zagadnień na syntezę trzeba będzie jeszcze poczekać, ale dziś już można scharakteryzować rolę nowego materiału źródłowego i jego wartość dla poszczególnych odcinków historii orientalnej. Formułując wnioski ogólniejsze trzeba stwierdzić, że nowe źródła nasunęły konieczność zmodyfikowania ogólnie przyjętych poglądów w kilku dziedzinach historii Wschodu. Na odcinku antropologii nowy materiał kраниologiczny stworzył podstawę do przedyskutowania zagadnienia rasowej struktury Wschodu starożytnego. Poddany został rewizji problem etnogenezy orientalnej i na plan pierwszy wysunięte zostały ludy, których doniosłość w budowaniu zrębów kultury Wschodu nie była dotąd w dostateczny sposób doceniona. W świetle nowo udostępnionych zabytków materialnych można dziś lepiej scharakteryzować oryginalność pewnych regionów i wielkość ich wkładu do kultury Wschodu w różnych epokach. Zachwiane zostały podstawy chronologii orientalnej, a przy próbach nowego jej uporządkowania znacznie większy nacisk niż dotychczas położono na zabytki kultury materialnej niż na źródła epigraficzne. Skomplikowana problematyka systemów pisarskich Wschodu nie została wprawdzie w pełni wyjaśniona, ale błyskotliwość metody wykazanej w kilku wypadkach pozwala żywić nadzieję, że niedaleki jest moment przeniknięcia tajemnicy starych i nowo odkrytych systemów pisarskich. Z zagadnień szczegółowych nowe światło padło na kwestię alfabetu fenickiego, czasu jego powstawania i ewentualnych źródeł oraz na problem autentyczności i czasu powstania pewnych partii St. Testamentu. Omówienie tej kluczowej problematyki Wschodu starożytnego z natury rzeczy nosić będzie musiało charakter szkicu

²¹⁾ Por. E. J. H. Mackay, *La civilisation de l'Indus*. Paris 1936.

ograniczonego szczupłymi ramami artykułu i przede wszystkim zależnością od dostępnej, na pewno nie wyczerpującej literatury przedmiotu.

2.

Struktura antropologiczna Wschodu starożytnego oparta w pierwszym rzędzie na obserwacji zabytków (posągów, płaskorzeźb) przedstawiała się w myśl teorii propagowej szczególnie przez F. v. Luschana w sposób dość prosty. Przyjmowano mianowicie powszechnie, że na obszarze Azji Przedniej występowały dwie rasy, a to tzw. *homo mediterraneus*, brunatny, dolichocefaliczny czyli długogłowy, o niskim wzroście, spośród którego rekrutowała się ludność Europy Południowej, Azji Zachodniej i Afryki Północnej i do którego należało zaliczyć również i Semitów oraz tzw. *Homo alpinus*, brunatny, brachycefaliczny czyli krótkogłowy, o niskim wzroście. Rasa ta podzielona była na typy alpejski, dynarski i armenoidalny, przy czym kryterium podziału stanowił wygląd twarzy. Badania wykopaliskowe poczynawszy od końca w. XIX ujawniły istnienie tzw. ludów azjatyckich, do których zaliczono Sumerów, Proto-Elamitów, Proto-Chetytów, Churrytów i Kassytów, reprezentujących starszą warstwę ludności Azji Przedniej, wcześniejszą od Semitów i Indo-Europejczyków, odrębną antropologicznie od późniejszych przybyszów. Ponieważ w kręgu sumeryjskim i chetyckim na zabytkach reprezentowany był typ brachycefaliczny czyli krótkogłowy, nasuwał się wniosek, że ludność azjanicką zaliczyć należy do tego typu rasowego. Oparciem dla tej hipotezy były obserwacje poczynione na ludności współczesnej Bliskiego Wschodu, gdzie dominującym typem antropologicznym są krótkogłowcy. Typ ten najliczniej i w najczystszej formie reprezentowany jest w dzisiejszej Armenii, stąd też idąc w ślady Luschana ukuto termin „armenoidalny“ dla określenia typu najstarszych elementów etnicznych Azji Przedniej. Tego rodzaju ujęcie kwestii rasowej przynależności różnych ludów na Wschodzie starożytnym zdawało się posiadać mocne podstawy i odpowiadać postępowi w dziedzinie nowszych prac na badanym terenie. Tymczasem od lat dwudziestych bieżącego wieku zarówno na obszarze Mezopotamii, jak Syrii, Iranu i Azji Mniejszej odkryto obfity materiał kraniologiczny i kostny, dokładniej datowany, który dał podstawę do zrewidowania zagadnienia rasowej przynależności ludów Wschodu starożytnego ²²⁾.

²²⁾ Por. Contenau, op. cit. I (1927) 80 nn., II (1931) 576 nn., III (1947) 1764 nn.

W czasie prac wykopaliskowych w Kisz i nieco później w Ur i El Obeid (1922—4) wydobyto kilkadziesiąt czaszek, które w olbrzymiej większości były dolichocefaliczne lub nawet hyperdolichocefaliczne. Wyniki więc badań antropologicznych nie pokrywały się z panującą teorią widzącą w ludności krótkogłowej pierwotnych mieszkańców Azji Przedniej. Ponieważ znano początkowo tylko kilka wspomnianych stanowisk a wśród antropologów i archeologów dawna teoria była silnie zakorzeniona, próbowano osłabić siłę dowodową czaszek z Kisz i Ur. Kisz jako centrum semickie miałyby ludność długogłową w zgodzie z przyjętą hipotezą, natomiast wartość czaszek z Ur osłabiono, przedstawiając to stanowisko jako wyjątkowe i rezerwując dalszym badaniom ostatnie słowo w tej kwestii. Tymczasem dalszy materiał kraniologiczny pochodzący z Iranu (przede wszystkim Tepe Sialk, Tepe Hissar, Tepe Giyan iin.) w ilości bardzo poważnej (ponad 200 czaszek) z Azji Mniejszej (Aliszar), z Syrii (Minet-el-Beida, Dżebeil, Megiddo) potwierdził wnioski wysnute z obserwacji czaszek z Kisz i Ur. Ta szeroka podstawa źródłowa umożliwiła daleko pewniejsze sprecyzowanie kwestii rasowej przynależności ludności Azji Przedniej, choć natrafiła na nie dającą się, przynajmniej chwilowo, przezwyciężyć trudność, jaką jest różnica pomiędzy antropologią i archeologią, tj. reprodukcjami głów ludzkich na zabytkach sztuki sumeryjskiej i chetyckiej. Otóż w myśl teorii opracowanej przez Vallois, popartej przez Krogmana i Khérumiana, u pierwotnej ludności Azji Przedniej w III i II tysiącleciu dominowała rasa śródziemnomorska o typie długogłowym. Z punktu więc widzenia antropologii nie ma różnicy między Semitami a Sumerami. Ponieważ zaś czaszki pochodzą nie tylko z grobów królewskich ale i z cmentarzysk ogólnych, odpada hipoteza istnienia jakiejś arystokracji krótkogłowej, panującej nad podbitymi długogłowcami. Podobne stosunki rasowe panują w III tys. w Iranie, Syrii, Azji Mn. i Egipcie. Natomiast od końca III tys. pojawia się typ krótkogłowy alpejski, a nie armenoidalny, którego pierwsze ślady są uchwytnie antropologicznie w Syrii od końca II tys., w Iranie od początku I, w Mezopotamii od czasów perskich, a w Azji Mniejszej dopiero po Chr. Również i rola tzw. nordyków, których pojawienie się na terenie Azji Przedniej łączono z inwazją ludów mówiących językami indoeuropejskimi, uległa zasadniczej rewizji. Nie ma ich w Azji Mniejszej przed i po powstaniu państwa chetyckiego, jak również i w Iranie po wytworzeniu się państwa me-

dyjskiego i perskiego, a na ich pierwsze ślady natrafiono z końcem II tysiąclecia nad jeziorem Wan²³).

Rezultaty osiągnięte dzięki badaniom ostatniej doby mogłyby oznaczać niewątpliwy postęp w dziedzinie poznania stratygrafii rasowej Azji Przedniej, mogłyby się przyczynić do wyświeatlenia budzącego tyle wątpliwości zagadnienia stosunków elementów rasowych i językowych, gdyby ze strony archeologów nie zwrócono uwagi na poruszone już poprzednio momenty, tj. na przedstawienie Sumerów jako krótkogłowców. Typy chetyckie znane głównie z Tell Halaf, Sendzirli, Karkemisz, nie są już dziś przeszkodą dla hipotezy Vallois'a, ponieważ zabytki chetyckie pochodzą z końca II i pocz. I tysiąclecia, a więc z epoki kiedy już krótkogłowcy armenoidalni stwierdzeni są antropologicznie na terenie Azji Przedniej. Zagadnienie Sumerów pozostaje jednak nierozwiązane i stanowi pewnego rodzaju zagadkę. Niewiadomo bowiem, jak odpowiedzieć na pytanie, skąd Sumerowie, skoro nie byli krótkogłowcami i takiego typu w ogóle nie znali, czerpali wzory dla swej sztuki, np. scena z polowania na wazie z Bagdadu ok. 3000, nawet założywszy rzecz mało prawdopodobną w ówczesnej sytuacji, że kierowali się oni jakby umową, sui generis kanonem. W tym stanie rzeczy wobec wspomnianej wyżej sprzeczności trzeba odczekać dalszych wyników badań, a dziś ograniczyć się tylko do stwierdzenia, że stara teoria Luschana nie jest obecnie aktualną.

Z zagadnieniami powyżej przedstawionymi łączy się najbliżiej problem etnogenezy Wschodu starożytnego. Początkowo panujący był pogląd będący odbiciem stanu badań wykopaliskowych w Azji Przedniej, prowadzonych głównie w Asyrii i w Babilonii, który upatrywał w Semitach twórców kultury mezopotamijskiej, przejętej później w tak dogłębny sposób przez ich bliższych i dalszych sąsiadów (pansemityzm). Odkrycie Sumerów zmusiło do zmodyfikowania tego poglądu, a dyskusja poczęła się obracać koło zagadnienia, który z dwóch twórczych elementów pojawił się pierwszy na terenie Międzyrzecza. Początkowe głosy przemawiające za pierwszeństwem Semitów²⁴) musiały umilknąć wobec coraz obfitych

²³) V. Bunak, Ruskij antropologiczeskij żurnał. XVII (1929).

²⁴) Najgorętszym zwolennikiem tego poglądu był Ed. Meyer.

i wyraźniejszych dowodów świadczących o wcześniejszym pojawieniu się Sumerów. Włączenie nowego składnika etnicznego zapoczątkowało proces coraz silniejszego uwydatnienia aktywnej jeśli nie przodującej roli tzw. ludów azjanickich czy raczej jafetyckich w budowie prastarej kultury przednio-azjatyckiej. Do tych ludów zaliczyć należy w pierwszym rzędzie Churrytów a obok nich Chatti (Proto-Chetytów) i Proto-Elamitów oraz Kassytów. Wyjaśnienie tego kompleksu zagadnień wyświetliłoby historię Azji Przedniej w IV—III tysiącleciu i pozwoliłoby wydzielić dobro kulturalne będące tworem poszczególnych ludów. Rozwiązanie tego zagadnienia, aczkolwiek znacznie dziś posuniętego, utrudnia brak dokumentów pisanych, początkowo bardzo rzadkich i tylko powoli i stopniowo narastających w ciągu III tysiąclecia. Pomocy trzeba szukać wśród zabytków kultury materialnej, których interpretacja dla tego celu nastrocza zawsze więcej trudności, stąd też problematyka IV—III tys. łącznie z chronologią wymaga jeszcze wyświetlenia. Natomiast historia II tysiąclecia, szczególnie w swej pierwszej połowie tworząca jakby ciemną plamę, dziś głównie dzięki badaniom w Ras-Szama i Mari, występuje w jaśniejszych zarysach.

Dominującą cechą archeologii orientalnej jest ujęcie zagadnienia sumeryjskiego w całej jego wielopostaciowości. Rozstrzygnięcie bowiem kwestii pierwszeństwa Sumerów przed Semitami na terenie Międzyrzecza będące dużym osiągnięciem orientalistyki nie załatwia problemu. Nasuwają się dalsze pytania, a to autochtonizmu czy allochtonizmu Sumerów, a w drugim przypadku czasu ich przybycia, pochodzenia i ich wkładu kulturalnego w kompleks kultury mezopotamijskiej. Zagadnienia te częściowo tylko zdołały wyświetlić ostatnie prace wykopaliskowe, które za to wzbogaciły dotychczasową problematykę o nowy człon, mający zasadnicze znaczenie dla najstarszej historii nie tylko Mezopotamii, ale całej Azji Zachodniej. Dowody bowiem toponomastyczne i źródła archeologiczne ujawniły fakt, że przed Sumerami Mezopotamię zamieszkiwała ludność irańskiego pochodzenia, czy ogólniej ludność, z której powstały później ludy jafetyckie, a to w pierwszym rzędzie Churryci²⁵). Nazwy takie jak Szuruppak wskazują na Iran (Elam), a rozwój ceramiki

²⁵) Por. E. A. Speiser, *Mesopotamian Origins*. Filadelfia 1930, cyt. za V. Gordon Childe, *L'Orient préhistorique*. Paris 1935. Ludność tę nazywają niektórzy (Ungnad) Subarami, ale zdaje się, że nazwa Subartu jest określeniem geograficznym a nie etnicznym. Contenau, op. cit. IV. 1786.

malowanej typu Tell Halaf, Arpatszyja czy Samarra wskazuje na wpływy płynące z północnej Mezopotamii, a więc z terenu będącego domeną elementu churryckiego, choć oczywiście nie brak powiązań i z Iranem.

W drugiej połowie IV tys., a to w jednej z faz epoki Uruk, pojawiają się Sumerowie²⁶⁾, których pochodzenie stanowi w dalszym ciągu jedną z zagadek historii Wschodu. Próbowano różnych hipotez wywodząc Sumerów bądź z Turkestanu, Azji Środkowej, Chin wreszcie ostatnio, w łączności z nowoodkrytą kulturą Harappa, z północnych Indii. Hipotezy te nie są jednakowoż dostatecznie uzasadnione i miały więcej argumentów przeciw sobie niż za. Przyjmując hipotezę stopniowego formowania się tzw. Azjanitów w Azji Przedniej z wielu następujących po sobie fal, z których jedną byłoby Sumerowie, zwrócono uwagę na podobieństwo rytuału grobowego zaobserwowanego u Sumerów (groby królewskie z Ur) i na terenie Kubania. Na obszarze tym bowiem zamieszkałym później przez Scytów zachował się według Herodota podobny zwyczaj grzebalny (masowe ofiary ludzkie) jak u Sumerów. Ostatnio wykorzystuje się również rodzimą tradycję sumeryjską zanotowaną również u Berossosa, według której pierwotne siedziby Sumerów mieściły się na nadmorskich wybrzeżach Mezopotamii. Tradycja ta, podobnie jak i inna nie dająca się zresztą zlokalizować, mówiąca o pochodzeniu Sumerów z terenu górskiego, jest niewątpliwie śladem różnych etapów ich marszu, aż do momentu ostatecznego osiedlenia się w Dolnej Mezopotamii²⁷⁾.

Tutaj rozwinęli Sumerowie wysoką kulturę, która promieniowała na okoliczne kraje już z końcem IV i przez całe III tysiąclecie, by pod naporem nowych fal azjanickich i przede wszystkim semickich ulec wynarodowieniu.

Podobny los spotkał drugi z elementów etnicznych, który obok Sumerów odegrał poważną, choć dziś jeszcze nie dającą się wyraźniej sprecyzować rolę w Azji Przedniej, tj. Churrytów. Do czasu publikacji korespondencji z Tell el Amarna w r. 1889, zawierającej list w języku churryckim napisany przez króla Mitanni Duszratę do Amenofisa IV, byli oni nieznani w nauce, i długo toczyła się

²⁶⁾ Poglądy archeologów w tej kwestii nie są zgodne. Jedni opowiadają się za epoką El Obeid (Frankfort), inni za pocz. czasów historycznych (Mackay).

²⁷⁾ Stan badań w tej kwestii referuje Contenau, op. cit. I, 113 i IV 1784.

diskusja na temat ich nazwy, Charri czy Churri, rozstrzygnięta ostatecznie na korzyść ostatniej lekcji²⁸). Dalsze pomnożenie materiału epigraficznego churryckiego przyniosło odkrycie archiwum chetyckiego w Boghaz-köi, w którym znaleziono fragmenty churryckiego tłumaczenia sumeryjskiego eposu o Gilgameszu. Od roku 1920 w wielu stanowiskach na terenie Mezopotamii i Syrii odkryto teksty churryckie, względnie w tekstach akkadyjskich stwierdzono występowanie imion zidentyfikowanych jako churryckie. Do pierwszej kategorii należą teksty religijne churryckie z Mari z epoki Hammurabiego, najstarsze z dotychczas znanych, dalej teksty z Boghaz-köi, wspomniany powyżej list Duszraty, teksty religijne z Ras-Szamra oraz słownik akkadyjsko-churrycki z tego miasta, świadczący o roli tego języka w Ugarit, do drugiej teksty z Nuzi, Larsa, Ur, Kwatny w Syrii, Tell Taanak, Tell el Amarna i tzw. tabliczki kappadockie.

Zagadnienie roli Churrytów, nie docenione jeszcze do niedawna przez wielu archeologów ze względu na trudności terminologii i brak obfitych źródeł rodzimych, nabiera dziś znaczenia kluczowego w badaniach etnologicznych i z jego rozwiązaniem łączy nauka daleko idące nadzieje. Złożoność budowy etnicznej i językowej wielkiego pomostu biegnącego od gór Kaukaskich ku granicy Egiptu wystąpiła po uwzględnieniu roli Churrytów w innym świetle, wypełniła się też wielka luka, jaka ciążyła na przeciąg całego tysiąclecia (od ok. 2500 do 1500) nad tą wielką połacią Azji Zachodniej. W Churrytach widzi się dziś głównych pośredników pomiędzy kulturą sumeryjską a zachodnią częścią Azji, co nie pomniejsza ich oryginalnego wkładu do kultury materialnej Wschodu, ujawnionej dziś pod nazwą sztuki tzw. ludów górskich²⁹). W świetle danych źródłowych, onomastyki i zabytków materialnych można dziś skreślić w grubszych zarysach historię tego ludu, którego język należy do tzw. grupy agglutynującej, a więc jest spokrewniony z sumeryjskim.

Z centrum znajdującego się w węźle górskim leżącym na południe od Kaukazu ruszyli Churryci prawdopodobnie w kilku falach, na co wskazują różnice dialektyczne, na południe sięgając do Mezopotamii, wschodniej Azji Mniejszej, Syrii i Palestyny.

²⁸) Por. Contenau IV 1787.

²⁹) Por. A. Götz, Hethiter, Churriter u. Assyrer. Oslo 1938; I. Gelb. Hurrians and Subarians (1944).

Teksty ostatnio opublikowane potwierdzają ich obecność nad Kha-burem (półn. - zach. Mezopotamia) w dobie dynastii Agade³⁰⁾, po czym około 2000 sięgnęliby do Asyrii, gdzie najstarsi założyciele Assuru noszą imiona churryckie, a to Uspia i Kikia. Nie byli więc Asyryjczycy czystymi Semitami, ale mieszaniną elementów semicko-churryckich. Z tym powolnym marszem Churrytów zgadzałyby się wnioski wysnute z tekstów z Nuzi (nad śród. Tygrysem). Miasto to w dobie akkadyjskiej byłoby semickie, nosząc semicką nazwę Ga-sur, natomiast w w. XV stanowiłoby ważne centrum churryckie znane pod nazwą chūrrycką Nuze (Nuzi)³¹⁾. Tabliczki kappadockie pochodzące z kolonii semickich na terenie Azji Mn., a datowane na w. XIX, zawierają imiona churryckie, stwierdzając ich obecność na tym obszarze. Z tekstów z Ras-Szamra i Kwatny wynika, że z pocz. II tys. znajdują się oni w północnej Syrii, podobnie jak z korespondencji z Tell el Amarna, że w tym czasie przebywali na terenie Palestyny. Jeden z książąt Jerozolimy w tym okresie nosi imię Abdu-Kheba utworzone od imienia bogini churryckiej Kheba, a nadto element churrycki występuje u Edomitów pod nazwą Horytów, a w Szehem i Gibeon Hiwitów. Od w. XII poczynają zanikać rozplývając się w masie nowych elementów etnicznych, ale zdaje się przez lat paręset od 1750 do 1450 odgrywali przemożną rolę polityczną w Azji Przedniej mając swe centra w Państwach Mitanni (zach. Mezopotamia)³²⁾ i Churii położonym na prawym brzegu górnego Eufratu. Poza ceramiką typu churryckiego dominującą w półn. Syrii i zach. Mezopotamii w pierwszej połowie II tys. podkreślić należy wpływ sztuki churryckiej lubującej się w przedstawieniu istot fantastycznych, pół ludzi i pół zwierząt, które to cechy przejęli w spadku po nich Asyryjczycy. Aczkolwiek wiele na tym odcinku wyjaśnią dalsze badania, to warto zanotować ciekawe analogie, jakie dzięki tekstom z Nuzi stwierdzono między prawem churryckim a żydowskim dotyczące tzw. prawa lewiratu³³⁾.

³⁰⁾ Por. J. Nougaryol, *Revue d'Assyriologie* XLII (1948).

³¹⁾ Zdaniem Pfeiffera (cytat na podstawie Contenau, op. cit. IV 1718) oba elementy etniczne mieszkały obok siebie od III tys. w mieście mającym podwójną nazwę.

³²⁾ Por. R. T. O'Callagan, *Aram-Naharaim*. Rzym 1948.

³³⁾ C. Gordon, *Parallèles nauziens aux lois et coutumes de l'Ancien Testament*. *Revue Biblique* (1935) 34 nn.

Pojawienie się Churrytów w III tysiącleciu stanowi tylko jeden z rozdziałów skomplikowanej historii etnicznej Azji Przedniej. Zagadnieniem dalszym, czasowo i terenowo związanym z poprzednim, jest kwestia Hyksosów, stanowiących jedno z kluczowych dotąd w pełni nie rozwiązanych problemów historii starożytnej. Postęp badań archeologicznych na terenie Palestyny pozwolił wydzielić okres kulturowy Hyksoski, charakteryzujący się mnogością pieczęci oraz specjalnym typem fortyfikacji z ubitej ziemi, tzw. terre pisée i trwający od 1700 do 1550. Zagadnienie Hyksosów może być rozpatrywane zarówno z punktu widzenia gospodarczego jak politycznego czy etnograficznego i dla żadnej z tych dziedzin wyniki ostatnich badań nie są bez znaczenia. W świetle świeżo udostępnionych dokumentów ruch Hyksosów wiodących konia i wóz bojowy należałoby powiązać z migracją elementu churryckiego i indoeuropejskiego, którego przed okresem Hyksosów nie było w Syrii. Parci więc przez te elementy etniczne ruszyli Hyksosi, w głównej swej masie niewątpliwie Semici, z Palestyny do Egiptu z początkiem XVIII w. W jakim stosunku były reprezentowane wśród Hyksosów różne elementy etniczne, np. Churryci czy znani z materiału onomatycznego z Ras-Szamra Kassyci³⁴), na to dziś jeszcze nie można udzielić ścisłej odpowiedzi, ale całokształt danych źródłowych pozwala scharakteryzować dziś lepiej ich rolę polityczną. Eliminując przesadne wyobrażenia zdyskredytowane już w nauce, wyznaczające granice państwa Hyksosów po Kretę i Bagdad, przyjmuje się dziś dość powszechnie wśród archeologów, że państwo Hyksosów z centrum umieszczonego w Awaris kontrolowało Palestynę, być może Syrię po Eufrat z jednej strony, panując bezpośrednio nad Delta, a pośrednio nad Górnym Egiptem³⁵). Stwierdzone w czasie badań wykopaliskowych bogactwa, głównie grobowe, nieznanne na terenie Palestyny ani przedtem ani potem, mają prawdopodobnie źródło w ożywionym handlu, którego rozmiary wyznaczają wspomniane znaleziska skarabeuszów hyksoskich, a częściowo w łupach wprowadzonych z Egiptu.

Jeśli mowa o innych elementach azjanickich, to sprecyzowaniu uległy stosunki panujące na terenie Azji Mniejszej. Dane źródłowe zaczerpnięte z tekstów mezopotamijskich dowodzą, że już w III tys. obszar ten był zamieszkały przez azjanickich Chatti, wśród

³⁴) Por. w tej kwestii R. de Langhe, op. cit. II 332 nn.

³⁵) Albright, *The Archaeology of Palestine* 86 nn.

których zdaje się od połowy III tys. zaczynają się pojawiać Indo-europejczycy. Kwestia wzajemnego stosunku tych dwóch elementów różnie ujmowana jest przez językoznawców, ale można dziś przypuścić, że było kilka fal indoeuropejskich, z których obok luickiej, najważniejszą była tzw. Nesejczyków. Nazwą tą powszechnie dziś obejmuje się Indoeuropejczyków w miejsce dawnej sztucznej nomenklatury — Protochetyci — Azjanici i Chetyci — Indoeuropejczycy. Czy w języku hieroglifów chetyckich będących w toku odcyfrowania nie odkryje się śladów jeszcze jednej fali indoeuropejskiej, dowiodą dalsze badania³⁶⁾.

W odniesieniu do pochodzenia Kassytów uważanych za jeden z ludów jafetyckich zaznaczają się dwa poglądy. Według jednego z nich Kassyci wtargnęli do Babilonii z gór Zagros i pogląd ten można uważać za panujący. Ostatnio jednak pewne dane zdają się wskazywać, że i oni przybyli z północy z okolic Tirqua i Mari nad środkowym Eufratem, z czym być może łączy się ich pojawienie na obszarze Ras - Szamra³⁷⁾. Również i zagadnienie Elamitów zostało o tyle pogłębione, że ich zasięg względnie promieniowanie ośrodka suzyjskiego rozciągał się daleko na wschód w Iranie, a sami Elemici byłiby pochodzenia indyjskiego, czym tłumaczyłoby się występowanie jeszcze na zabytkach z czasów perskich osobników elamickich o ciemnej cerze.

Zagadnienie Semitów i ich roli w dziejach Wschodu starożytnego uległo daleko idącej rewizji. Obok Sumerów i po nich, semiccy Akkadowie, pierwsza z wielkich fal semickich na terenie Międzyrzecza, odegrali twórczą rolę w kształtowaniu kultury Wschodu, a ich język stał się od końca III tys. międzynarodowym narzędziem wymowy, rugującym inne mniej dobrze rozwinięte dialekty semickie. Najwięcej jednak ostatnio dyskutowany był problem Fenicjan i ich pochodzenia oraz roli kulturalnej w związku z rezultatami badań wykopaliskowych w Byblos i Ras-Szamra. Ujawnione w tych stanowiskach teksty zarówno klinowe, jak i alfabetyczne dały podstawę do rewizji dotychczasowych zapatrywań na rolę Fenicjan i w ogóle Semitów osiedlonych w Syrii. Bogata literatura przede wszystkim mitologiczna odkryta w Ras-Szamra, stworzyła tło kulturalno-literackie dla całego zaplecza syryjskiego, wypełniła dotkliwą

³⁶⁾ Contenau IV 1785. W tej dziedzinie zanotować należy ostatnią publikację J. Friedrich, *Hethitisches Elementarbuch I--II*. Heidelberg 1940—46.

³⁷⁾ Por. Van der Meer, op. cit. 23 jak również Langhe, loc. cit.

lukę powodującą pomniejszenie kulturalnych osiągnięć Fenicjan. Równocześnie dała ona mocne podstawy historyczne dla tradycji biblijnej, której problematyka teraz dopiero w świetle poematów z Ras-Szamra zyskała na jasności. Początkowo z tekstów z Ras-Szamra starano się wydobyć dane pozwalające ustalić praojczyznę Semitów w Arabii, nad Morzem Czerwonym, a tym samym obalić dość powszechnie panujący pogląd, że raczej szukać jej należy na pograniczu północnej Syrii i Mezopotamii, na obszarze gdzie leżało państwo Amurru. Ostrożniejsza jednak interpretacja tych tekstów w pełni zresztą jeszcze nie odczytanych wykazała, że ich horyzont geograficzny zamyka się w ciasnych granicach Fenicji i żadnych tak daleko idących wniosków wysnuć z nich nie można³⁸⁾. Natomiast z dużym prawdopodobieństwem można dziś przyjąć, że Fenicjanie uważani za typowych przedstawicieli narodów kupieckich nie znających wyższej kultury, w rzeczywistości czerpali soki z bogatej tradycji kananeńskiej sięgającej na pewno początków II tysiąclecia, jeśli nie wcześniejszej epoki. Skromność dotychczasowego dorobku kulturalnego Fenicjan tłumaczyć można gruntownym zniszczeniem ich głównych ośrodków zarówno w Syrii jak i Afryce Północnej. Obok pasjonującego nie tylko archeologów ale historyków, lingwistów i epigrafików zagadnienia pisma i języków syryjskich, w sensacyjny sposób naświetlonego przez ostatnie odkrycia, wymienić należy kwestię ekspansji fenickiej, do której najświeższe badania wykopaliskowe przyniosły nowe materiały. Jest mianowicie rzeczą wysoce prawdopodobną, że złamanie przewagi Filistynów przez Dawida (990—80) otworzyło pomyślną erę dla handlu i kolonizacji fenickiej. Znajdiska zarówno epigraficzne jak i materialne z terenu Cypru, Sardyni (Nora, Bosa), Kartaginy (Tanit) i Hiszpanii (Karmona) dowodzą, że Fenicjanie sięgnęli w w. IX na Cypr, i, wbrew poglądom Belocha, na Sycylię, a w w. X osiedlili się w Kartaginie i w Hiszpanii. Posunięta bowiem poważnie znajomość stratygrafii palestyńskiej pozwala dziś na dokładne datowanie zabytków fenickich znalezionych na obszarze ich ekspansji³⁹⁾.

Kwestia stosunku Habiri do Hebrei zdaje się być bliska rozstrzygnięcia w świetle tekstów z Ras-Szamra. Badania w tej tak

³⁸⁾ Przeciw niedostatecznie uzasadnionym poglądom R. Dussaud, *Les decouvertes de Ras-Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*. II ed. Paris 1941 wypowiedziała się większość orientalistów. Por. Langhe II 431 nn.

³⁹⁾ Por. Albright, *The Archaeology of Palestine* 86 n.

ważnej kwestii szły w dwóch kierunkach, a to identyfikacji Habiri oraz ustalenia ich związku z Hebrei, przy czym jedna kwestia jest zupełnie niezależna od drugiej. W źródłach III, II i nawet I tysiąclecia nazwa Habiri występuje dość często, a to w korespondencji z Tell el Amarna, gdzie nazwa ich podana jest raz w formie sylabarnej jako Habiri i ideograficznej jako Sa-Gaz, w tekstach akadyjskich z Larsa i Babilonu z czasów Hammurabiego, na tabliczkach z Nuzu (połowa II tys.), na tabliczkach kappadockich, w korespondencji króla Zimrilima z Mari (pierwsza połowa II tys.) w archiwum Boghaz-köi (XIV—XIII w) oraz w tekstach egipskich pod nazwą Hapiru. Aczkolwiek mianem tym obejmuje się niewolników w tekstach kappadockich i egipskich, to jednak przeważnie oznaczają Habiri ludy koczownicze lub pół koczownicze, często dające się werbować jako najemnicy, np. jak w tekstach chetyckich lub z Larsa, ale przeważnie są łupieżcami grasującymi na wschodniej granicy Syrii i stąd zapuszczającymi zagony w głąb terytorium syryjskiego. W tej sytuacji wielu egzegetów biblijnych zastanawiało się nad stosunkiem zachodzącym między Habiri a Hebrei. Najbardziej przyjęta była hipoteza, iż Hebrajczycy byli częścią Habiri, pod którym to mianem kryli się Aramejczycy pracy od połowy II tys. na teren Syrii i Mezopotamii. Odmienna opinia opierała się na etymologii słowa Habiri, które łączono z tematem „hbr“ oznaczającym jeńca deportowanego, co oczywiście wykluczałoby jakikolwiek związek etniczny powodując zarzucenie hipotezy o łączności Habiri i Hebrei ⁴⁰⁾. Tymczasem w tekstach z Ras-Szamra znaleziono wzmiankę, która w dużym stopniu przyczyniła się do wyjaśnienia problemu ⁴¹⁾. Wspomniani bowiem powyżej Sa-Gaz są tam zidentyfikowani po raz pierwszy w sposób ścisły z „hprm“. Tym samym druga z wymienionych hipotez musi odpaść, a znaczenie terminu Habiri wydaje się być dziś ustalone: są to ludzie pochodzący z pustyni. Biorąc pod uwagę i czas i miejsce ich pojawienia się utożsamienie Habiri z Aramejczykami wydaje się najbardziej prawdopodobne. A w takim razie nie ma przeszkód ani z punktu widzenia historycznego ani fonetycznego do utożsamienia Hebrei (wymiana b na p) z Hapiri. Idąc dalej można nawet wyprowadzić z Hapiri nazwę Arabów (metateza b i r, wymiana p na b).

⁴⁰⁾ Z pierwszą hipotezą wystąpił między innymi R. de Vaux, z drugą w tym samym roku (1938) E. Dhorme. Por. Langhe II 463 n.

⁴¹⁾ Zagadnienie to omawia szczegółowo Langhe, II 458 nn. Por. też Contenau IV 2186.

Obok ludów azjanickich i semickich Indoeuropejczycy odegrali poważną rolę w Azji Przedniej, choć ani w przybliżeniu nie dorównującą wymienionym. Był to wielki sukces lingwistyki, która dzięki studiom porównawczym zdołała wydzielić z materiału onomastycznego nazwiska pochodzenia indoeuropejskiego, ściślej aryjskiego. Poza bowiem środowiskiem małoazjatyckim, gdzie w języku Chetytów przechowały się najstarsze datowane słownictwo i składnia indoeuropejska, starsze aniżeli język Wedów⁴²⁾, na innych terenach Ariowie znani są wyłącznie z nazw bóstw i imion panujących. Elementy indoeuropejskie występują na terytorium państwa Mitanni w II tys., jak o tym świadczą imiona Mattiważa (od ind. Mati-waža — zwycięski dzięki modlitwie), Duszratta (od ind. Dus-Raddha — trudny do pokonania), dalej u Kassytów, gdzie w skład imion władców wchodzi nazwa bóstwa indyjskiego Suryia. Prawdopodobnie również pochodzenia indoeuropejskiego jest słowo Buriasz, może spokrewnione z greckim Boreaszem, oraz Bugasz, oznaczające w językach irańskich boga⁴³⁾. Identyczne z występującymi w księgach Wedów są imiona indyjskie na terenie Syrii i Palestyny, gdzie Ariowie tworzyli klasę arystokracji Marijanni, nazwa pochodząca być może z indyjskiego maria - bohater. Przykładowo przytoczyć można imiona takie jak Indaruta, władcy Achszaf, czy Araunaha, Jebusejczyka, od którego podobno kupił Dawid teren pod budowę świątyni jerozolimskiej; zdaje się, że ten sam pierwiastek kryje się w imieniu Arawana lub Ariwana, jakie nosił książę Damaszku w XIV w.

Z tekstów chetyckich znane są bóstwa indyjskie takie jak Indra, Waruna, Mitra i Nasatya, na terenie Palestyny czczono Indrę, Yamin i Suryia⁴⁴⁾. Uwzględniając obok tych elementów indoeuropejskich Chetytów małoazjatyckich⁴⁵⁾ można ogólnie scharakteryzować rolę Indoeuropejczyków w Azji Przedniej oraz określić kierunki ich mi-

⁴²⁾ Doniosłość elementów indoeuropejskich zawartych w języku chetyckim dla indoeuropeistyki podkreślił w oparciu o tzw. teorię laryngalną prof. Jerzy Kuryłowicz w Symbolae in hon. J. Rozwadowski I. Cracoviae 1927.

⁴³⁾ Materiał onomastyczny zestawił Contenau IV 1792 n.

⁴⁴⁾ Por. Albright, The Archaeology of Palestina 182 n.

⁴⁵⁾ Należy tu zanotować, że językoznawcy nie są zgodni co do tego, czy Chetyci są Indoeuropejczykami z silną przymieszką azjanicką (Hrozný, Sommer) czy Azjanitami o domieszce indoeuropejskiej (Weidner, Bork, Jensen). Por. Contenau I. 170.

gracji. Przedostali się oni do Azji Przedniej prawdopodobnie posuwając się dwoma szlakami. Jedni, do których zaliczyć należy Luitów i Nessejczyków, wtargnęli z końcem III tys. w kilku falach do Azji Mniejszej przez Cieśniny (Bosfor i Dardanele), druga grupa znacznie słabsza, pochodzenia indyjskiego, prawdopodobnie przesunęła się na południe w łączności z migracją Indów na teren Pendżabu poprzez Iran czy Kaukaz, wiodąc ze sobą konia i wóz bojowy. Pod ich parciem dokonały się wielka wędrówka ludów, jaka ogarnęła Azję Przednią od XVII wieku począwszy. Przy współdziałaniu Indoeuropejczyków powstały państwa Mitanni, Churri oraz wiele księstw na terenie Syrii i Palestyny, przestarzałe metody walki zastąpiłaby ich sztuka wojenna przejęta później przez sąsiednie ludy np. Hyksosów, Egipcjan i Asyryjczyków. Ta arystokracja wojskowa lubująca się w hodowli konia⁴⁶⁾, stanowiła warstwę rządzącą nad masami ludności, przede wszystkim pochodzenia azjatyckiego, z nią też po pewnym czasie złała się i w końcu ślady jej w zupełności zaginęły. Najwcześniejszy twór tej fali indoeuropejskiej, państwo Chetytów upadło ok. 1200 pod naciskiem nowych fal Indoeuropejczyków, które wtargnęły na teren Azji Przedniej i pod nazwą Frygów, Scytów, Armeńczyków, Medów i Persów ogarnęły wielkie jej połacie.

W kwestii Filistynów zaliczanych powszechnie do kręgu małoazjatyckiego zanotować należy pogląd łączący ich ze światem indoeuropejskim. Podstawą do tej hipotezy dostarczyły argumenty językowe i archeologiczne. Pierwiastek mianowicie Palaeste występuje na terenie zasiedlenia elementu ilyryjskiego, dokąd prowadziłby też typ domu tzw. megaron, zaobserwowany w Gazie, a poświadczony również na obszarze kultury łużyckiej, przez część archeologów uważanej za twór Ilirów⁴⁷⁾.

Mozaika etniczna ludów Wschodu została dzięki ostatnim badaniom nieco wyjaśniona i choć wiele jeszcze istnieje w tej kwestii luk i ciemnych plam, to jednak dziś już można sobie wytworzyć pogląd na temat stosunków ludnościowych panujących w Azji Przedniej. Były one bardziej skomplikowane niż to pierwotnie można było przypuścić i świadczą o nawarstwieniu się różnych pierwiast-

⁴⁶⁾ W tekstach z Boghaz-köi zachował się podręcznik hippiki napisany przez mitańczyka Kikkuli. Por. L. Delaporte, *Les Hittites*. Paris 1936.

⁴⁷⁾ G. Bonfante, *Who were the Philistines*. *Amer. Journal of Arch.* L (1946) 251 nn.

ków etnicznych na Wschodzie starożytnym. W związku z tym założyć trzeba istnienie ożywionych ruchów ludnościowych w IV—II tys. i od rozwiązania tego zagadnienia zależy w pewnej mierze postęp badań nad historią orientálną. Problem mechanizmu tych ruchów, ich roli w rozprawdzeniu pierwiastków kulturalnych, przyczyn i zasięgu poszczególnych fal migracyjnych leży u podstawy dwóch syntez, które oparte są już na nowych materiałach źródłowych i są próbą ich wykorzystania z rozmaitego punktu widzenia ⁴⁸⁾).

Dokończenie nastąpi.

Łódź

JÓZEF WOLSKI

ŚW. TOMASZ O LITURGII MSZY ŚW.

Według Komentarza do IV księgi Sentencji Piotra Lombarda.

Uwagi wstępne

W pełni słuszne i uzasadnione jest zdanie, iż „początki ruchu liturgicznego sięgają pierwszej połowy XIX stulecia“ ¹⁾. Błędym jednak byłoby opierać na tej podstawie mniemanie, iż wieki poprzednie nie okazywały żadnego głębszego zainteresowania problemem objaśniania liturgii oraz jej uprzystępniania szerszym kołom wiernych. Wprawdzie dążności czynione wówczas w tym kierunku nie miały charakteru jednolitego i zorganizowanego wysiłku, zasługującego na miano „ruchu liturgicznego“, lecz mimo to spuścizna piśmiennictwa tych wieków przekazała nam niejedną ciekawą przyczynę dotyczącą liturgii, którego celem było uczynić Mszę św. i jej obrzędy bardziej zrozumiałe i bliskie kapłanowi oraz duszom wiernych.

I tutaj właśnie za szczególnie cenny dowód służyć może materiał o liturgii Mszy św., jaki znajdujemy w komentarzach św. Tomasza z Akwinu do VI księgi sentencji Piotra Lombarda.

Celem niniejszego opracowania jest zebranie tegoż materiału, jego systematyczne zestawienie oraz — w razie potrzeby — wyjaśnienie. Oprócz powyższego przeznaczenia naukowego, znaleźć będzie można w przedstawionych pismach św. Tomasza, poza tą suchą

⁴⁸⁾ Wzmianka o nich znajduje się przy końcu niniejszego artykułu.

¹⁾ O. Wierusz-Kowalski, Jan, O. S. B. Piusa XII encyklika *Mediator Dei*, Kielce, 1948, Wstęp, str. 6.

szatą metodyczną, wiele myśli i uwag nadających się także do praktycznego zastosowania. Tak np. wdzięczny dla katechety materiał stanowić może omówienie znaków krzyża czynionych w kanonie Mszy św., jako symboliki okoliczności poszczególnych cierpień zadawanych Chrystusowi. Niejedna też myśl może znaleźć zastosowanie w kazaniach liturgicznych, jak np. głęboka symbolika łamania postaci chleba, lub choćby tak prosta uwaga, że trzy języki tekstów Mszy św. są te same, w których Piłat zredagował napis na Krzyżu, napis, będący przecież pierwszym objaśnieniem Krwawej Ofiary Krzyża (por. Jan 19, 20).

Myśl opublikowania niniejszego artykułu zrodziła się w czasie prac nad tematem systematyczno-metodycznego przedstawienia całości kształtu nauki św. Tomasza o Mszy św.

W przekazanej nam twórczości św. Tomasza nie znajdujemy niestety nigdzie dzieła ani traktatu specjalnie i wyłącznie Mszy św. poświęconego. Przypisywany bowiem dawniej św. Tomaszowi traktat pt.: „*Expositio missae quid significant illa quae fiunt ibi*“ pochodzi już z XII wieku a autorem jest — jak wspomina Grabmann²⁾ — Ryszard z Wedinghausen, opat Premonstratensów. Nieautentycznym pismem Akwinaty jest również dziełko „*De SS. Sacramento altaris ad modum decem praedicamentorum*“³⁾. Istnieje jeszcze wzmianka o obszernym traktacie „*De corpore Christi*“, napisanym na prośbę uniwersytetu paryskiego. Dotąd jednak nie ustalono, czy chodzi tu o wyżej wspomniane, nieautentyczne pismo „*De SS. Sacramento altaris...*“, czy też o własne, lecz dotąd nie odnalezione dzieło św. Tomasza.

Tak więc wobec braku jakiegokolwiek rozprawy specjalnie poświęconej tematowi Mszy św., naukę św. Tomasza o Najświętszej Ofierze Ołtarza można odtworzyć jedynie na podstawie dokładnego odszukania i zestawienia wszystkich tekstów odnoszących się do tego zagadnienia, a bogato zresztą rozsianych w większości teologicznych dzieł Akwinaty. Odszukany w ten sposób materiał dogmatyczny jest wielokrotnie większy od materiału liturgicznego. Lecz i te, stosunkowo mniej liczne uwagi liturgiczne, zebrane w całość tworzą ciekawy obraz poglądu św. Tomasza na liturgię mszalną.

²⁾ Grabmann, Martin: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*. Münster, 1931². *Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol. des Mittelalters*, B. XXII Heft 1/2, S. 353.

³⁾ l. c., s. 353/55.

I nie tylko obraz poglądu. Wszystkie bowiem one świadczą o tym, że ich Autor głęboko przeżywał wewnątrz tajemnicę Bezkrwawej Ofiary, bo była dla niego wyrazem ciągle żywego przeświadczenia wiary i ono właśnie stworzyło tak silne podstawy do rozważań o Mszy św. na płaszczyźnie intelektualno-dogmatycznej.

O ile jednak opracowanie odnośnego materiału dogmatycznego wymaga wielkiego i dogłębnego wkładu pracy analitycznej, o tyle przedstawienie liturgicznego materiału nie napotyka na poważniejsze trudności.

Pierwszym chronologicznie źródłem liturgicznych wywodów św. Tomasza jest Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda, napisany w czasie pierwszego pobytu paryskiego w latach 1253—56⁴⁾. On też w pierwszej linii winien stanowić przedmiot omówienia. Odnośny materiał znajdujemy tam przede wszystkim w ramach komentarzy od VIII do XIII (włącznie) dystynkcji IV księgi Sentencji.

Komentarz do Sentencji jest jednym z najwcześniejszych dzieł Tomasza z Akwinu, toteż układem i stylem jest jeszcze bardzo zbliżony do innych tego rodzaju ówczesnych dzieł. To trzeba mieć na szczególnej uwadze w trakcie zapoznawania się z jego treścią. Ujęcie bowiem problemu bywa tam najczęściej formalne, tzn. przedmiotem rozważań są przede wszystkim rzeczy istotowe według definicji, mniej natomiast uwagi zwraca się na rzeczy w ich ujęciu konkretnym. W poniższych wywodach ujawni się to szczególnie dobitnie w podziale kanonu mszalnego, mianowicie przez symboliczne odniesienie jego części do trzech czynników sakramentu Eucharystii. Dalej — omawiane teksty wzięte są w głównej mierze z tzw. „*expositio textus*“. „*Expositio textus*“ nie jest interpretacją tekstu dokonaną w myśl nowoczesnych założeń. Wyjaśniane bowiem poszczególne słowa tekstu Piotra Lombarda, służą niejednokrotnie św. Tomaszowi za punkt wyjścia do wywodów znacznie szerszych od treści danego słowa czy pojęcia. Na przykład — nawiązując do następujących słów Lombarda: „*Consecratio quibus fit verbis*“ (IV. dist. VIII) wyprowadza św. Tomasz kilkustronicowy wykład o modlitwach Mszy św.

Pewną wreszcie trudność stanowi i to, że przedmiotem Komentarza jest Msza św. według rytu domykańskiego, a więc nieco odmienna od rytu ściśle rzymskiego.

⁴⁾ Zob. Grabmann: *Wstęp do Sumy Teologicznej*. Tłum. Ks. Zychliński A. W-wa, 1935.

Wszystkie powyższe spostrzeżenia z konieczności muszą być uwzględnione w niniejszym opracowaniu. Stąd wypływa sposób jego ujęcia. Nie będzie to więc wywód zaciekawiający swą praktycznością. Będzie to natomiast systematyczny wykład całości odzukanego materiału. Duży nacisk położono też na zachowanie podziałów wprowadzonych przez św. Tomasza, bo są nader charakterystyczne. Może przez to razić pewien brak formy narracyjnej, lecz ułatwi to jednocześnie innym odnalezienie potrzebnego materiału do dalszego zużytkowania.

Luźne myśli św. Tomasza zebrane z rozmaitych miejsc rozmieszczone zostały dla lepszej przejrzystości we właściwej kolejności toku Mszy św. Język łaciński celowo zachowano tylko w referowaniu tekstów mszalnych i tam, gdzie tłumaczenie nie oddałoby właściwej myśli Autora.

I. Nazwa — „Msza“

Powołując się na dzieło Hugona „De sacramentis“ (lib. II, part. VIII, cap. XIV, col. 472, t. 2) wyszczególnia św. Tomasz następujące racje zastosowania słowa „Missa“ w odniesieniu do Najśw. Ofiary Ołtarza:

1^o Missa dicitur quasi transmissa — ponieważ wierni przesyłają (transmittunt) Bogu modły, śluby i ofiary za pośrednictwem kapłana, który sprawuje urząd pośrednika między Bogiem a ludźmi;

2^o „Missa“ możemy nazwać samą Hostię świętą (czyli Jezusa Chrystusa), gdyż wpierw została nam przesłana (transmissa) przez Boga Ojca, by przebywać z nami, a później przez nas zostaje przesyłana Ojcu, dla wstawiennictwa za nami.

3^o „Missa ab emittendo dicitur“. „Missa“ bierze swą nazwę od „emittere“ — odesłać, lub odprawić, ponieważ przed rozpoczęciem obrzędów konsekuracyjnych kapłan za pośrednictwem diakona i ostiariusza odsyła, a raczej odprawia z kościoła katechumenów.

4^o Ostatnią rację przyjmuje św. Tomasz za Piotrem Lombardem według tłumaczenia zaczerpniętego z dziełka św. Augustyna „De corpore Domini“. Według tego tłumaczenia stosujemy wyraz Missa dlatego, że niebieski posłaniec (missus) przybywa na konsekrację Najświętszych Postaci, zgodnie ze słowami modlitwy ka-

płana: „Omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, etc.“ (IV dist. XIII, expositio textus).

II. Modlitwy Mszy świętej

„In expositione textus“ XII dystynkcji znajdujemy wzmiankę, która może posłużyć za wytyczną dla właściwego określenia roli słów i roli czynności (ceremonii), towarzyszących składaniu Najśw. Ofiary Ołtarza. Pisze mianowicie św. Tomasz, że kapłan uprzytomnia mękę Chrystusa nie tylko słowami, lecz i czynnościami.

Oczywiście pomijamy tu dogmatyczne rozważania Akwinaty na temat jedności Najśw. Ofiary Krzyża i Ołtarza, gdyż chodzi tu o inne pozadogmatyczne racje „uprzytomnienia“ Męki we Mszy św. za pomocą słów i znaków. Tak więc dalej czytamy: słowa kanonu mszalnego służą do konsekrowania Eucharystii i do wyjednania Jej skutków. — I tu odnośnie samych słów konsekracji przytacza św. Tomasz myśl Inocentego III (lib. V De myster. missae, cap. II), jako słuszne jego zdaniem podkreślenie, że nawet fakt ich umieszczenia w pośrodku Mszy św. a nie przy końcu ma nam przypominać historię Męki, gdyż dopiero po konsekracji dokonanej podczas Ostatniej Wieczerzy rozłożył Chrystus swe ramiona na Krzyżu. Biorąc natomiast pod uwagę jedynie stopień powagi konsekracji, należałoby ją umieścić dopiero przy końcu Mszy św., gdyż jest wypełnieniem i ukoronowaniem całości.

Ten sam wzgląd przypomnienia historii Męki przyjmuje św. Tomasz dla wyjaśnienia roli, jaką spełniają we Mszy św. czynności, a szczególnie znaki krzyża, wykonywane przez kapłana. Mówi bowiem, że znaki Mszy św. mają przypominać historię Męki Pana Jezusa.

Z powyższych danych św. Tomasza można wyciągnąć wnioski, które są ważne ze względu na jasne rozgraniczenie zadań, jakie pełnią słowa we Mszy św. od zadań czynności i znaków tym słowom towarzyszących. Pierwsze i najważniejsze zadanie słów i tylko słów to konsekracja Eucharystii. Dalej, słowa modlitwy służą wyjednaniu skutków Eucharystii oraz przypominają nam Mękę Zbawiciela. Moc konsekrowania przysługuje jednak tylko słowom. Zadanie natomiast czynności jest jedynie symboliczne, gdyż mają one symbolicznie

(tylko) przypominać Mękę. Istota więc Mszy św. leży jedynie w zakresie słów kapłana, nie zaś w jego czynnościach.

Stosownie do tego w pierwszej kolejności rozważmy modlitwy Mszy św., a dopiero potem ceremonie mszalne i inne przepisy rubrycystyczne.

Najobszerniejsze omówienie modlitw towarzyszących składaniu ofiary Mszalnej znajdujemy w komentarzach do IV ks. Sentencji „In expositione textus“ dist. VIII.

W omówieniu tym można zauważyć nast. porządek:

- 1^o wpierw rozważa autor podmiot modlitw mszalnych;
- 2^o następnie wyjaśnia poszczególne modlitwy według z góry ustalonego ich podziału;
- 3^o a w końcu poświęca kilka uwag językowi tekstów mszalnych.

I my, referując odnośną naukę św. Tomasza, posłużymy się powyższym podziałem.

1. Podmiot modlitw mszalnych

1) **K a p ł a n** — jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi i dlatego w słowach kapłana we Mszy św. zawarte jest to, co dotyczy bezpośredniego stosunku między wiernymi a Bogiem.

Słowa kapłana we Mszy św. mają charakter wypowiedzi publicznej albo osobistej:

a) **p u b l i c z n y** — jest sposób wygłoszenia tych słów, które kapłan w imieniu wiernych przedkłada Bogu, tj. chodzi tu głównie o modlitwy i dziękczynienia. Modły w imieniu wiernych zawsze poprzedza kapłan słowami „Dominus vobiscum“, aby myśli wiernych jak najbardziej zjednoczyć z Bogiem. Kapłan występuje jako przewodnik wiernych i dlatego wierni przy końcu każdej jego modlitwy potwierdzają dodając „Amen“. Stąd też nawet oracje prywatim zanoszone kończy kapłan głośnie;

b) **o s o b i s t y** — jest sposób wygłoszenia przez kapłana tego, co należy wyłącznie do jego urzędu, jak poświęcenia (consecrationes) oraz te modlitwy, które sam od siebie znosi za wiernych.

2) **A s y s t a o ł t a r z o w a** (ministri altaris): jej zadaniem jest przysposobić wiernych do tych obrzędów i tajemnic, które z powierzenia Bożego są sprawowane przez innych.

3) **C h ó r**: współdziałal chóru ma na celu wprowadzenie i przygotowania wiernych do uczestnictwa we Mszy św.

Teksty, które treścią swoją przekraczają możliwości rozumowego pojęcia, rozpoczyna kapłan, gdyż są jak gdyby przez Boga powierzone. Teksty zrozumiałe rozpoczyna sam chór.

Podobnie głos chóru poprzedza słowa kapłana lub jego asysty tam, gdzie chodzi o przygotowanie wiernych do przyjęcia spraw Bożych (ad divina percipienda). Niekiedy zaś głos chóru wtóruje słowom kapłana, by dać zewnętrzny wyraz przyjęciu Bożych łask.

2. Kolejne omówienie modlitw Mszy świętej

Poniższe omówienie poprzedzić należy pewną wstępną uwagą metodyczną. Św. Tomasz bowiem wprowadza tutaj liczne podziały i często już przy pierwszym ich wyszczególnieniu dodaje pewne objaśnienia, a później mimo tego raz jeszcze lub więcej razy powraca do poszczególnych punktów i ponownie opatruje je swymi dalszymi uwagami. W poniższym referowaniu dla uniknięcia niejasności zajmiemy się kolejnym omówieniem tekstów mszalnych w takim porządku, w jakim zachodzą we Mszy św. i dlatego przy każdej poszczególniej modlitwie zbierzemy wszystkie odniesione do niej w różnych miejscach uwagi św. Tomasza.

Uzasadnienie głównego podziału. Podstawowy podział modlitw mszalnych (officium missae) na trzy główne części opiera św. Tomasz na zasadzie, że wszelka czynność ludzka od Boga winna się rozpoczynać i z Nim kończyć. Także Msza św. zaczyna się modlitwą, a kończy się dziękczynieniem i stąd jej podział na trzy części: część modlitewną, — która trwa do epistoły (wyłącznie); właściwy obrzęd mszalny — trwający do pokomunii oraz dziękczynienie.

Schemat. Ten zasadniczy podział służy św. Tomaszowi za oparcie do wprowadzenia licznych podpodziałów, toteż dla wstępnej orientacji posłużyć może poniższy schemat, ustalony na podstawie tychże szczegółowych rozgraniczeń św. Tomasza. Schematyczne zestawienie ich pozwoli nam na bardziej przejrzyste i łatwiejsze zapoznanie się ze szczegółami omówień św. Tomasza.

SCHEMAT PODZIAŁÓW ŚW. TOMASZA

Część I. WSTĘP MODLITEWNY (principium orationis)

1. Przygotowanie wiernych do modlitwy następuje przez:
 - 1^o zachęcenie do modlitwy — Introit
 - 2^o skruchę — Kyrie eleison
 - 3^o wskazanie celu: niebios — Gloria in excelsis
2. Modlitwa za wiernych poprzedzona wezwaniem „Dominus vobiscum“.

Część II. WŁAŚCIWY OBRZĘD MSZALNY (ipsa celebratio)

1. Pouczenie wiernych (instructio populi) przez służbę Bożego Słowa, która jest potrójna:
 - 1^o ukryta w figurach Starego Testamentu — sprawują ją w określone dni klerycy niższych święceń
 - 2^o objawiona wyraźnie w (nieewangelicznych — przyp. wł.) Pismach Nowego Zakonu — sprawowana przez subdiakona. Graduał i Alleluja — przygotowują do radości nauki Chrystusa.
 - 3^o oparta na autorytecie Chrystusa w Ewangeliach — sprawowana przez diakona.
Owoce Ewangelii — wyznanie wiary: Credo.
2. Ofiarowanie materii do konsekracji:
 - 1^o wyrażenie radości ofiarowania — Offertorium,
 - 2^o sam akt ofiarowania — „Suscipe Sancta Trinitas“,
 - 3^o prośba o przyjęcie ofiar — Secreta,
3. Obrzędy sakramentalne (pertinet ad sacramenti perceptionem)
 - 1^o przygotowanie — Prefacja:
 - 1) zachęcenie do oddawania chwały Bogu i dziękczynienia „Sursum corda“ oraz „Gratias agamus“,
 - 2) uzasadnienie powinności oddawania chwały Bogu,
 - 3) oddanie chwały przez wiernych: „Sanctus“.
 - 2^o dokonanie sakramentu (perfectio sacramenti):
 - 1) samego tylko sakramentu⁵⁾ — błogosławieństwo materii ofiarowanej, która będzie tylko sakramentem:
 - a) prośba o błogosławieństwo — „Te igitur...“,
 - b) prośba o zbawienne skutki („...in primis quae tibi offerimus“);
 - aa) wspomnienie tych, za których odprawiana jest Msza („Memento...“)
 - bb) wspomnienie tych, ku którym czci odprawiana jest Msza św. („Communicantes...“).
 - cc) wyraźne przedstawienie błagalnego celu ofiary („Hanc igitur...“),
 - 2) rzeczy i sakramentu — konsekracja
 - a) prośba o moc konsekrowania („...benedictam, adscriptam...“),
 - b) sama konsekracja („Qui pridie...“),

- c) wspomnienie rzeczy konsekrowanej („Unde et memores..),
- 3) samej tylko rzeczy — prośba o skutki sakramentu
 - a) o łaskę:
 - aa) prośba o przyjęcie sakramentu — przyczyny łaski („Supra quae...“),
 - bb) prośba o dar łaski („Supplices te rogamus...“),
 - b) o łaskę chwały,
 - aa) dla zmarłych (Memento defunctorum),
 - bb) dla żywych („Nobis quoque...“),
- 3^o przyjęcie sakramentu
 - 1) przygotowanie ogólne
 - a) prośba o sakrament („...panem nostrum quotidianum“),
 - b) ekspiacja („Libera nos...“),
 - c) dopełnienie myśli o pokoju („Pax Domini...“),
 - 2) przygotowanie szczegółowe (prywatne modły kapłana).

Część III. DZIEKCZYNIENIE

1. Wspomnienie otrzymanych dóbr — „Communio“
2. Dziękczynienie właściwe — „Postcommunio“

Pobieżne nawet zapoznanie się z układem powyższego podziału pozwala dostrzec dużą różnicę z powszechnie dziś przyjętym podziałem Mszy św. na Mszę katechumenów i Mszę wiernych. Mimo tego nie można z całą pewnością twierdzić, iż św. Tomasz odrzuca lub nie przyjmuje ostatnio wspomnianego podziału. Podany bowiem schemat nie odnosi się do Mszy św. jako takiej, lecz do podziału jej modlitw. Inna jest przeto płaszczyzna, na której św. Tomasz przeprowadza swe rozgraniczenia.

W każdym bądź razie, charakterystyczny dla podziału modlitw mszalnych na trzy główne części jest bardzo szeroki zakres części drugiej, która do właściwego obrzędu mszalnego, zalicza już nie tylko ofiarowanie, ale i „pouczenie wiernych“, czyli Lekcję i Ewangelię. Jest to zapewne dowód szczególnej uwagi, jaką oprócz względów historycznych, okazywał Autor tak ważnemu zagadnieniu, jakim jest właściwe wprowadzenie i przygotowanie wiernych do czynnego, a nie tylko do biernego współuczestnictwa w liturgii mszalnej. Lektura Pisma św. najładniej to zadanie spełnia.

Przystępując z kolei do samych tekstów św. Tomasza, należy

⁵⁾ Bliższe wyjaśnienie terminu podane zostanie przy omówieniu danych punktów.

zaznaczyć, że w omówieniu ich zachowano to samo oznaczenie numeracji, które wprowadzone zostało w powyższym schemacie.

Część I. WSTĘP MODLITEWNY

(*principium orationis*)

Wstępna, modlitewna część Mszy św. dzieli się na dalsze części.
1. Przygotowanie wiernych do modlitwy — następuje:

1^o przez zachęcenie do modlitwy. Zachęta ta zawarta jest w Introicie, którego zbożna treść łączy się z obchodem danej uroczystości, przy czym dołącza się psalm. (Jak widzimy, św. Tomasz rozpoczyna swoje rozważania od Introit'u, pomijając całkowicie modlitwy u stóp ołtarza. — Wiadomo zaś, że modlitwy te, wyjąwszy ps. 42 „Iudica“, były na ogół powszechnie przyjęte już w XII w.⁶⁾ Być może jednak, iż w czasach współczesnych św. Tomaszowi nie były jeszcze wszędzie zupełnie stałym elementem modlitw mszalnych i stąd ich przemilczenie w toku niniejszego omówienia).

2^o przez skrucę zawartą w „Kyrie eleison“; — słowami tymi proszący o miłosierdzie wyznają swą własną nędzę.

Dziewięciokrotne powtarzanie „Kyrie eleison“ przypomina nam dziewięć chórów anielskich, albo też jest wyrazem wiary w Tróję Świętą, gdyż każda Osoba Boża jest rozważana sama i w stosunku do dwu pozostałych.

3^o przez czystą intencję, która przez „Gloria in excelsis Deo“ winna być skierowana do niebieskiej ojczyzny i chwały, jako przechodzącej ludzkie pojęcia.

„Gloria“ intonuje kapłan, a dalej śpiewa chór.

Omija się je w nabożeństwach smutnych, gdyż przeznaczone jest na uroczystości, które wyobrażają świętowanie niebieskie.

2. Modlitwa za wiernych.

a) poprzedza ją „Dominus vobiscum“ wzięte z księgi Rut 2, 4, biskup natomiast mówi „Pax vobis“, naśladując Chrystusa, który tymi słowami przemówił do uczniów po Zmartwychwstaniu (Jan 20).

b) samą modlitwę przedkłada kapłan w formie modlitwy publicznej.

⁶⁾ Jungmann, A. J. *Missarum Solemnia* I² (Wien 1949) s. 364.

Część II. WŁAŚCIWY OBRZĘD MSZALNY

(*ipsa celebratio*)

1. Pouczenie wiernych (*instructio populi*) następuje za pośrednictwem Słowa Bożego, które do wiernych dochodzi przez głos asysty ołtarza; (św. Tomasz używa tu wyrazów „*per ministros*“, któremu przeciwstawia jako wyższy urząd kapłana i dlatego w dalszym ciągu pisze:) a więc to wszystko co należy do pouczenia wiernych nie bywa wygłaszane przez kapłana, lecz przez jego asystę.

Służba zaś Słowa Bożego jest potrójna:

1^o ukryta pod osłoną figur, a sprawowana przez głosicieli Starego Testamentu. — W czasie Mszy św. odczytuje ją niższa asysta. Czytana bywa nie zawsze, bo tylko w tych dniach, gdy zestawienie scen Starego Testamentu z Nowym Testamentem szczególnie wyraziście się uwydatnia. Ma to miejsce w Suche Dni i w obchody, których figury znajdujemy w Starym Testamencie, a więc: Chrzt, Narodzenie, Męka i inne.

2^o objawiona wyraźnie w Pismach Nowego Testamentu (pozaewangelicznych), a sprawowana przez głosicieli Nowego Testamentu, o których mówi II Kor. 3,6; „On też uzdolnił nas, abyśmy się stali sługami Nowego Przymierza“ itd. Tę naukę Nowego Testamentu przedkładają po stronie Epistoły subdiakoni. Nie przeszkadza to, iż niekiedy czytają tam wyjątki ze Starego Testamentu, bo i głosiciele Nowego Testamentu mówią także o starych prawdach.

Z powyższych dwu rodzajów nauk dla wiernych wynika podwójny skutek, który jest jednocześnie przygotowaniem do nauki samego Chrystusa. Chodzi tu o następujące skutki: a) postęp w cnotach — przypomina go *Graduał*, gdyż mówi o wstępowaniu z jednych stopni (*gradus*) cnoty na drugie. Nazwa „*Graduał*“ może też pochodzić od stopni ołtarza, przed którymi bywa odmawiana; b) drugim skutkiem to nadzieja radości wiecznej — wyrażona i rozwijana w *Alleluja* dla oznaki nastroju całej zmysłowo-duchowej natury człowieka.

„*Alleluja*“ opuszcza się w nabożeństwach wyrażających smutek. W miejsce tego umieszcza się wtedy „*Tractus*“, który surowością wyrażenia i obszernością słów przypomina nam nędzę teraźniejszego wygnania.

W czasie wielkanocnym odmawiamy podwójne Alleluja dla wyrażenia radości zmartwychwstania Głowy i członków.

Po powyższych częściach kieruje diakon do wiernych słowa: „Dominus vobiscum“ dla zwrócenia uwagi ludziom, iż Chrystus (nb. którego słowa usłyszą w ewangelii) jest Bogiem.

Trzeci rodzaj służby Słowa Bożego to nauka

3^o oparta na autorytecie samego Chrystusa, który nazwany jest w Piśmie Świętym sługą (Rzym. 15, 8) i o którym mówi Ewangelia św. Mateusza (7,29): „...uczył ich jako ten, który ma władzę...“

Naukę Chrystusa przedkłada diakon. Tak nauka głosicieli Starego Testamentu, poprzedzających Chrystusa, jak nauka głosicieli Nowego Testamentu, którzy nastąpili po Chrystusie, prowadzą nas wspólnie do tegoż Chrystusa i dlatego nauka samego Zbawiciela umieszczona jest na końcu tej części Mszy św., jako cel części poprzedniej.

Owoce ewangelii jest wyznanie wiary (Credo). Przekracza ono siły ludzkiego rozumu i dlatego symbol wyznania wiary rozpoczyna kapłan, a potem wtóruje mu chór.

Symbol ten odmawia się tylko w te uroczystości, o których jest w nim wzmianka, jak: w Boże Narodzenie, w Zmartwychwstanie, w święta Apostołów, którzy stali się założycielami (fundatores) wiary, jak to mówią słowa I Kor. 3, 10: „...jako roztropany budowniczy założyłem fundament...“.

Porównując tę wzmiankę z obecnie obowiązującymi przepisami rubrycystycznymi, widzimy, że dziś „Credo“ (zachodzi we Mszy św. znacznie częściej⁷⁾. Powyższa jednak uwaga św. Tomasza jest dobrą wskazówką historyczną, jak dawniej odmawiano Credo.

2. Ofiarowanie materii do konsekracji. Dzieli się ono na trzy części:

1^o przygotowanie do niego stanowi Offertorium, które wyraża radość ofiarujących, ponieważ „ochotnego dawcę miłuje Bóg“ (II Kor. 9, 7).

2^o sam akt ofiarowania — zawarty jest w słowach „suscipe Sancta Trinitas“.

3^o prośba o przyjęcie ofiar — następuje przez modlitwy po cichu odmawiane, gdyż tylko do kapłana należy to, by ofiary po-

⁷⁾ Mueller, Umberg: Mały Ceremoniał dla kleryków i kapłanów. Tłum. ks. dr Prumbs A., Poznań, 1949, str. 29.

dobaly się Bogu. W tym celu kapłan przygotowuje się przez skruchę słowami modlitwy: „In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine“.

Po raz pierwszy widzimy tutaj różnicę między kolejnym porządkiem Mszy św. opisywanej przez św. Tomasza, a porządkiem naszej Mszy św., w której ofiarowanie chleba i wina dokonuje się odrębnymi modlitwami, natomiast modlitwę „Suscipe Sancta Trinitas“ odmawia się tylko jako polecenie ofiar Trójcy Świętej. Tymczasem wspomnianą modlitwę wyszczególnia św. Tomasz jako właściwy akt ofiarowania i umieszcza ją przed modlitwą „In spiritu humilitatis“.

Powyższą rozbieżność wyjaśnia fakt, iż św. Tomasz omawia Mszę św. według rytu dominikańskiego, w którym chleb i wino ofiaruje się jednocześnie słowami modlitwy: „Suscipe Sancta Trinitas hanc oblationem, quam Tibi offero in memoriam Passionis Domini nostri Jesu Christi: et praesta, ut in conspectu tuo tibi placens ascendat: et meam, et omnium fidelium salutem operetur aeternam“. Po tym ofiarowaniu następuje według dzisiejszego rytu dominikańskiego „Lavabo“ (tylko do słów „locum habitationis gloriae tuae“), a po nim dopiero wspomniana przez św. Tomasza modlitwa, której pełne brzmienie jest następujące: „In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur Domine a te: et sic fiat sacrificium nostrum, ut a te suscipiatur hodie, et placeat tibi, Domine Deus“.

Poważniejszą trudność stanowi zrozumienie dalszych słów św. Tomasza. Wyraża się bowiem: „A ponieważ trzy powyższe (modlitwy) wymagają wzniesienia myśli ku Bogu, przeto poprzedza je wszystkie „Dominus vobiscum“, w którego miejsce jeżeli należy odmówić sekretę, mówi się „Orate fratres“ (IV dist. VIII, expositio textus).

Z tego zdania zdaje się wynikać, jakoby we Mszy opisywanej przez Tomasza, sekretę odmawiano niekiedy przed ofiarowaniem i to w miejsce dzisiejszego Dominus vobiscum.

Tyle tekst św. Tomasza. — Zrozumienie jego ułatwia nam dopiero oparcie się o historyczne dane rozwoju Mszy św. Przez długie bowiem wieki każdorazowe modlitwy kapłana poprzedzało zwrócenie się jego do wiernych ze słowami „Dominus vobiscum“. Dopiero później (przed IX stuleciem) weszło w użycie jako wstęp do

sekrety „Orate fratres“; odpowiedź: „Suscipiat Dominus“ jest jeszcze późniejszego pochodzenia, bo z X wieku ⁸⁾.

Powyższe przeto dane wyjaśniają nam myśl św. Tomasza, iż w zacytowanym tekście chciał on wyrazić co następuje: a) że każdorazowe modły kapłana poprzedza zwrócenie się tegoż kapłana do wiernych; b) w pierwszym wypadku czyni to przy słowach „Dominus vobiscum“, a w drugim wypadku (czyli przed sekretą) przy słowach „Orate fratres“.

Pewną niejasność i niedokładność tekstu można tłumaczyć jako błąd przepisywaczy albo też niefortunnym sformułowaniem samego Autora.

3. Obrzędy sakramentalne.

Z kolei przechodzi św. Tomasz do następnej części Mszy św., o której mówi, że „pertinet ad sacramenti perceptionem“. Z tych słów wyprowadziliśmy tytuł tejże części Mszy św. „Obrzędy sakramentalne“, który może stosunkowo najlepiej odpowiada myśli św. Tomasza zawartej w przytoczonym cytacie. W ramach tej części znajdzie swe omówienie przygotowanie do obrzędu sakramentalnego, wypełnienie sakramentu lub raczej jego dokonanie, oraz przyjęcie, czyli spożycie sakramentu. Przejdźmy więc do poszczególnych punktów.

1^o Przygotowanie — prefacja.

Przygotowanie wiernych, asysty i kapłana do tak wielkich tajemnic następuje przez oddanie należnej chwały Bogu w prefacji. Dlatego też prefacja zawiera:

1) Zachęcenie wiernych do oddawania chwały Bogu; poprzedza je kapłańskie „Dominus vobiscum“, które tutaj odnieść należy do całej części obrzędu sakramentalnego. Następnie nawołuje do wzniesienia duszy: „Sursum corda“ i zachęca do dziękczynienia: „Gratias agamus Domino Deo nostro“.

2) uzasadnienie powinności oddawania Bogu chwały mieści się w słowach zapoczątkowanych przez: „Vere dignum et justum est aequum et salutare“. Kapłan prosi Boga o przyjęcie tej chwały, podając jej racje:

„godne“ — z racji panowania i dlatego dodaje „Panie Święty“

„sprawiedliwe“ — z racji ojcostwa i dlatego dodaje „Ojczce Wszechmogący“

⁸⁾ zob. Jungmann, A. J. *Missarum Solemnia*. Wien, 1949, B. II², s. 99-105.

„słuszne“ z racji boskości i dlatego dodaje „Wieczny Boże“
 „zbawiennie“ z racji odkupienia i dlatego dodaje „Przez Chrystusa“

Niekiedy, stosownie do rodzaju uroczystości dodaje się jeszcze inny powód chwały, jak np.: „Et te in Assumptione Beatae Mariae semper Virginis collaudare“.

W prefacji jest też zawarty i przypomniany przykład oddawania chwały Bogu przez jego aniołów: „Per quem majestatem tuam laudant Angeli“.

3) oddanie chwały przez wiernych następuje:

a) w stosunku do Bóstwa Chrystusowego — przez powtarzanie słów aniołów: „Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum“ (Izajasz 6,3);

b) w stosunku do człowieczeństwa Chrystusa — przez przybranie słów dzieł: „Benedictus qui venit in nomine Domini“ (Mat. 21,9).

2^o Dokonanie sakramentu (perfectio sacramenti).

Uwaga metodyczna:

Przystępując do najważniejszej części Mszy św. do kanonu, czyni św. Tomasz krótką wzmiankę, że kanon dzieli się na trzy części, podobnie jak sakrament składa się z trzech czynników, z których każdy jest nieodzownym dla całości tegoż sakramentu.

Wyjaśnieniu tego służyć nam może bliższe zapoznanie się ze scholastyczną terminologią formalną, użytą tu przez św. Tomasza. Wyróżnienie bowiem w sakramencie Eucharystii trzech wspomnianych czynników przejął św. Tomasz z komentowanej tutaj VIII dystynkcji IV księgi Sentencji Piotra Lombarda, który w rozdziale „De sacramento et re“ przeprowadza następujący podział:

a) sacramentum (et non res) — stanowią widzialne postaci (species) chleba i wina (pod którymi ukryta jest obecność Chrystusa);

b) sacramentum et res — stanowi Ciało i Krew Chrystusa (caro propria), ukryte pod postaciami;

c) res (et non sacramentum) — stanowi mistyczne Ciało Chrystusa.

Swoje objaśnienia kanonu przeprowadza św. Tomasz w ten sposób, iż:
 ad a) do tego co jest tylko sakramentem odnosi wszystkie modlitwy kanonu przed konsekracją,

ad b) do tego co stanowi rzecz i sakrament odnosi samą konsekrację (od „Quam oblationem“)

ad c) do tego, co stanowi tylko rzecz sakramentalną, odnosi modlitwy kanonu po konsekracji.

Św. Tomasz pragnie tutaj przeprowadzić myśl, że poszczególne trzy części modlitw kanonu można symbolicznie odnieść i zastosować do wspomnianych trzech czynników sakramentu Eucharystii. — O ile jednak zamierzenie to

jest wyraźne, o tyle nieściśle i niewyraźny jest sposób jego przeprowadzenia w toku szczegółowych rozważań. W bezpośredniej bowiem ciągłości znajdujemy np. takie zdanie: „In prima igitur parte continetur benedictio oblate materiae, quae est tantum sacramentum“. Ze zdania tego wyraźnie możnaby wysnuć wniosek, jakoby według św. Tomasza już sama (niekonsekwentnie jeszcze) materia stanowiła to, co nazwano „tylko sakramentem“. Podobnie pisze dalej: „Verba... benedictam, adscriptam, ratam... possunt referri... ad hoc quod est res contenta in hoc sacramento, scilicet Christum“, — wiadomo zaś, że przed konsekracją Chrystus nie jest jeszcze obecny pod postaciami.

Zamiłowanie do tego rodzaju formalnego ujmowania zagadnień odpowiadało duchowi scholastyki, a więc i tu zrozumiała jest taki właśnie sposób ujęcia św. Tomasza.

Mając to wszystko na uwadze, powróćmy do tekstu św. Tomasza, który, jak przypominamy, dzieli kanon na trzy części. Są to części odnoszące się do:

1) samego tylko sakramentu, chodzi tu o błogosławieństwo materii ofiarowanej, która jest (a raczej „stanie się“) tylko sakramentem; tutaj zaliczyć należy następujące modlitwy kapłana, który:

a) w pierw prosi o błogosławieństwo daru ofiarnego, nazywając go darem danym nam przez Boga, daniną Bogu przez nas składaną, ofiarą (sacrificium) przez Boga uświęconą dla naszego zbawienia;

b) następnie prosi o zbawienie dla ofiarujących, lub dla tych, za których ofiara zostaje składana: „...in primis quae tibi offerimus etc.“. Tutaj kapłan w swej modlitwie:

aa) na pierwszym miejscu wspomina tych, dla których dobra jest ta Msza ofiarowana, a więc zarówno cały Kościół, jak pewne szczególnie wzmiankowane osoby (memento vivorum);

bb) potem w „Communicantes“ wspomina tych, ku których czci odprawiana jest Msza św. (...in quorum offertur reverentia), a więc Najświętszą Dziewicę, która Chrystusa złożyła w świątyni, Apostołów, którzy nam powierzyli obrzędy ofiarne i Męczenników, którzy sami siebie ofiarowali Bogu. Słusznie zauważa św. Tomasz, że nie ma wzmianki o Wyznawcach. Uzasadnienie tego stara się znaleźć takie, iż w starożytności nie czczono ich w Kościele, albo też, że pomija się wspomnienie we Mszy, gdyż nie cierpieli jak Chrystus, a przecież sakrament ten jest pamiątką Jego Męki;

cc) i wreszcie wyraźnie określa błagalne cele ofiary; „Hanc igitur oblationem“.

Część odniesioną do:

2) rzeczy i sakramentu — stanowi konsekracja; do niej należy już modlitwa: „*Quam oblationem*“, w której zawarte są kolejno:

a) prośba o moc konsekrowania — jej słowa: „...*benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque*...“ można odnieść do:

aa) rzeczy zawartej w sakramencie — czyli do Chrystusa, który jest żertwą (*hostia*) „*błogosławioną*“ — wolną od wszelkiej zmyzy grzechu; „*uznaną*“ — przepowiedzianą figurami Starego Testamentu i przewidzianą Bożym Przeznaczeniem; „*zatwierdzoną*“ — bo nieprzemijającą; „*rozumną*“ — przystosowaną do mentalności ludzkiej („*propter congruitatem ad placandum*“); „*przyjemną*“ (właściwsze byłoby tłumaczenie: „*zdatną do przyjęcia*“) — dla jej skuteczności.

Innym sposobem można te same słowa odnieść:

bb) do samego tylko sakramentu — czyli do samej *hostii* (a więc znaku chleba i wina), gdyż w słowie „*błogosławioną*“ — prosimy by Bóg je przeistoczył i utwierdził jako pamiątkę; „*uznaną*“ — co do przedmiotu nienaruszalną; „*zatwierdzoną*“ — aby przedtem ją przyjął (Bóg); „*rozumną*“ — co do osądu przez umysł; „*przyjemną*“ — co do upodobania woli.

Wreszcie trzecim sposobem można te słowa zastosować do:

cc) skutków ofiary, gdyż nazywamy ją „*błogosławioną*“ — bo przez nią zostajemy *błogosławieni*; „*uznaną*“ — bo przez nią zostajemy zapisani w niebie; „*zatwierdzoną*“ — bo przez nią uznani zostajemy za członków Chrystusowych; „*rozumną*“ — bo przez nią wyrwani zostajemy ze zwierzęcej zmysłowości; „*przyjemną*“ — bo przez nią stajemy się mili Bogu.

b) sama konsekracja — rozpoczyna się słowami „*Qui pridie quam pateretur*“.

W rozmaitych miejscach Komentarza do IV księgi Sentencji znajdujemy poniższe, luźne wzmianki św. Tomasza poczynione w odniesieniu do niektórych słów konsekracji. Zebrane, nie tworzą wprawdzie zwartej całości, lecz dają niejedno ciekawe wyjaśnienie. I tak np.: istnieje zarzut, że niesłusznie w słowach poprzedzających konsekrację zachodzi zwrot: „*elevatis oculis in caelum*...“, gdyż nie spotykamy go w Piśmie Świętym. Tomasz opowiada się jednak za słusnością umieszczenia tych słów przed konsekracją i to dlatego, że:

1^o zwyczaj ten przejął Kościół od czasów sięgających tradycji apostołskiej;

2^o Chrystus wznosił oczy ku niebu przy wskrzeszeniu Łazarza (Jan 11,41), i podczas modlitwy do Ojca (Jan 17,1). W ten sposób dał nam przykład, że ilekroć zwracać się będziemy do Boga, czynić mamy podobnie, stosownie do słów psalmu 122,1: „Do Ciebie podniosłem oczy, który mieszkasz w niebiesiech“. Najprawdopodobniej więc w czasie Ostatniej Wieczerzy Chrystus również to uczynił, wskazując nam przez to na wzniosłość tego sakramentu, oraz

3^o dla wskazania mocy Bożej, która jest główną przyczyną tego sakramentu (IV dist. VIII, q. 2, a. 1, q1a 5).

W Ewangelii nie znajdujemy też słowa „wszyscy“, które poprzedza w kanonie Mszy św. konsekrację chleba („accipite et comedite ex hoc omnes“);

1^o słowo to jednak wynika z Ewangelii, bo sakramentalnie pożywają wszyscy, choć nie duchowo. I dlatego słowo „wszyscy“ poprzedza już w samej Ewangelii spożycie Krwi, gdyż Krew ta wylana jest ku odkupieniu. Owoce zaś Odkupienia są wystarczające dla wszystkich, choć nie wszyscy są objęci ich skutecznością.

2^o jest również rzeczą zrozumiałą, że to samo co się odnosi do pożywania Krwi, odnieść należy do pożywania Ciała (IV dist. VIII, q. 2, a. 1, q1a 5 ad 3).

Św. Tomasz zajmuje się również wyjaśnieniem, dlaczego w słowach konsekracji wina zachodzi przenośnię użyty wyraz „kielich“. Po pierwsze, może to być sposób określenia za pomocą figury retorycznej („metonymica locutio“), gdzie rzecz zawierająca kładzie się na określenie zawartej. Na przykład zwykliśmy mówić: „wypij kielich wina“, czyli „wypij to, co jest zawarte w tym kielichu“. Taki sposób wyrażenia bardzo nawet odpowiada formie konsekracji wina. Jako drugi sposób tłumaczenia można uznać, iż wyraz „kielich“ jest tu użyty jako metafora (nb. metafora jest to „skrócone porównanie z ominięciem wyrazu porównawczego“⁹⁾). „Kielich“ więc oznacza Mękę Chrystusa. Podobnie bowiem jak kielich wina upaja człowieka, tak samo gorzkość Męki powoduje jakby stan odurzenia (quasi hominem extra se ponit), opisywany już w Trenach

⁹⁾ Jougan, A. ks. dr „Słownik kościelny łacińsko-polski“. Miejsce Piastowe, 1948, str. 386.

3,15: „Napełnił mnie gorzkościami, upoił mnie piołunem“. Tego sposobu wyrażenia używa też Chrystus: „...niechaj odejdzie ode mnie ten kielich...“ (Mat. 26,39). Stąd ten sposób wyrażenia jest bardzo odpowiedni dla użycia go w formie sakramentu celem zaznaczenia misterium Męki, jakie zachodzi w konsekracji Krwi (IV dist. VIII, q. 2, a. 2, q1a 2). Nie można tutaj podnosić zarzutu, że używanie przenośni rozprasza uwagę, ponieważ myśl kapłana winna być tak ściśle zwrócona na to, co mówi, iż nie zdoła jej odwrócić żadna błaha przyczyna (tamże).

Wyjaśniając poważne zagadnienia dotyczące zestawienia słów fermy konsekracji wina, wyszczególnia również św. Tomasz biblijne pochodzenie niektórych poszczególnych słów. Pisze bowiem, iż większość z nich można zebrać z różnych miejsc Pisma św., choć nie znajdziemy tych słów razem tam ujętych:

„Hic est calix“ — Łuk. 22,20 i 1 Kor. 11,25,

„Novi Testamenti“ — Mat. 26,28, Mar. 14,24, Łuk. 22,20,

„Aeterni“ oraz „Mysterium fidei“ — są to słowa Chrystusa, przekazane nam przez tradycję Apostołów i Kościoła, zgodnie ze słowami I Kor. 11,23: „Ja bowiem otrzymałem od Pana, co też wam podałem“.

Krótko, lecz trafnie tłumaczy św. Tomasz brak dosłownego tekstu dzisiejszej formy konsekracji wina w Piśmie św. Mówi bowiem, iż ewangeliści nie zamierzali przekazać form i obrządków sakramentalnych, lecz opowiedzieć słowa i czyny Pana Jezusa (IV. dist. VIII, q. 2, a. 2, q1a 1 ad 1).

Słowa dodane po konsekracji Krwi Najśw. wyrażają własności Męki (*conditiones passionis*), a szczególnie ich działanie w sakramentach:

1^o skutek Męki — odpuszczenie grzechów, stąd słowa: „...qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum“;

2^o środek działania tego skutku — to wiara, za pośrednictwem której skutek odpuszczenia grzechów działa tak u wiernych jeszcze żyjących, jak i w tych, którzy odeszli. Stąd słowa „mysterium fidei“. Chodzi tu o wiarę po pierwsze w tajemnicę Męki, a po drugie w obecność Krwi pod postacią sakramentalną wina;

3^o cel — którym jest przyjęcie do wiecznych przybytków. Wpro-

wadza tam Chrystus przez Krew swej Męki i stąd słowa: „novi et aeterni testamenti...“.

Ponieważ zaś cel jest pierwszy w intencji, przeto umieszczony jest na początku, a po nim środek, przez który dochodzi się do uzyskania skutku Męki. Dlatego więc mamy taką kolejność: „...nowego i wiecznego przymierza: tajemnica wiary: który za was i za wielu przelany będzie na odpuszczenie grzechów“ (IV dist. VIII, q. 2, a. 2, qła 3).

c) wspomnienie rzeczy konsekrowanej (rei consecratae) przedstawione jest w „Unde et memores“.

Ostatnią część „dokonania sakramentu“ odnosi się do:

3) samej tylko rzeczy — zaczyna się od słów: „Supra quae propitio et sereno vultu respicere digneris“. Prosi tutaj kapłan o skutki sakramentu:

a) o skutek łaski i tu

aa) wpierw prosi o przyjęcie sakramentu, który jest przyczyną łaski,

bb) następnie prosi o udzielenia daru łaski — od słów: „Supplices te rogamus“ (IV dist. VIII, expositio textus).

Słowo „angelus“ użyte w następującym zdaniu tej modlitwy: „Jube ergo haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum“ — można tu dwojako rozumieć:

1^o może oznaczać anioła (w znaczeniu ścisłym). Wierzyć bowiem należy, iż przy konsekracji obecny jest anioł. Zadaniem jego nie jest konsekrowanie, bo nie posiada on takiej władzy. Znosi on jednak oraz przedstawia modlitwy kapłana i wiernych Bogu, stosownie do słów Apokalipsy 8,4: „A dym kadzidla pochodzący z modlitw świętych, wstąpił z ręki Anioła przed Boga“.

„haec“ — czyli rzeczy oznaczone przez „haec“, to jest Ciało Mistyczne,

„per manus angeli“ — za pośrednictwem aniołów mają być zaniezione,

„in altare sublime“ — do Kościoła Tryumfującego lub do pełnego uczestnictwa w Bóstwie. Sam bowiem Bóg bywa nazwany „niebieskim ołtarzem“ (altare sublime). W Trójcy Św. nie ma jednak stopniowania, jak to poucza ks. Wyjścia: „Nie będziesz wstępował po stopniach ołtarza mego“ (20,26).

2^o może też oznaczać Chrystusa, który u Izajasza 9,6 (LXX) nazwany jest „aniołem wielkiej rady“. Chrystus bowiem łączy swe Ciało Mistyczne z Bogiem Ojcem i z Kościołem Tryumfującym. (IV dist. XIII, expositio textus).

Powracając ponownie do podstawowego źródła naszych rozważań (tzn. do wykładu dystynkcji VIII) czytamy, iż kapłan dalej prosi;

b) o łaskę chwały — od słów „Memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum“. O tę łaskę chwały prosi kapłan wpierw dla zmarłych — „memento defunctorum“, a potem dla żywych, — „Nobis quoque peccatoribus“.

Kanon Mszy św. kończy się zwyczajem innych modlitw „per Christum Dominum nostrum“, czyli przez Chrystusa Pana, w którym ten sakrament bierze swój początek oraz przedmiot i dlatego mówi dalej kapłan:

„creas“ (stwarzasz) — z powodu natury bytu,

„sanctificas“ (uświęcasz) — z powodu natury sakramentu, w odniesieniu zaś do mocy dodaje:

„vivificas“ (ożywasz) — z powodu skutku łaski, która jest życiem duszy,

„benedicis“ (błogosławisz) — z powodu pomnożenia łaski, a co do działania:

„et praestas nobis“ (i nam udzielasz).

3^o Przyjęcie sakramentu.

Część tę zapoczątkowują słowa: „Oremus. Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere“. Wprowadza to do części poświęconej przyjęciu sakramentu, która zawiera przygotowanie ogólne i szczegółowe.

1) przygotowanie ogólne — stanowią:

a) prośba o sakrament, zawarta w słowach Modlitwy Pańskiej: „Panem nostrum quotidianum da nobis hodie“. — Św. Tomasz nie zajmuje się tutaj objaśnieniem Modlitwy Pańskiej.

Do przygotowania ogólnego należy też:

b) skrucha przyjmujących, wyrażona przez kapłana w modlitwie „Libera nos“ — oraz

c) spełnienie, dopełnienie myśli o pokoju (paxis adimpletio).

które rozpoczyna się od słów „Pax Domini“, albowiem sakrament ten jest sakramentem świętości i pokoju. Ponieważ zaś pokój Chrystusowy przewyższa wszelki zmysł, przeto błagania o pokój rozpoczyna kapłan tymi słowami: „Pax Domini“, a dalej kontynuuje chór przez „Agnus Dei“.

Jest rzeczą charakterystyczną, że zawsze pewne teksty rozpoczyna kapłan, a potem dopiero je podejmuje chór. Chodzi tu o „Gloria in excelsis“, które odnosi się do nadziei, „Credo in unum Deum“, które odnosi się do wiary i „Pax Domini“, które odnosi się do miłości.

„Agnus Dei“ powtarza się trzykrotnie, gdyż wierni proszą przez to o miłosierne odsunięcie zła, nędzy, winy i kary a zarazem o pokój dla dostąpienia wszelkiego dobra.

2) przygotowanie szczegółowe kapłana spożywającego Komunię św. następuje przez modlitwy odmawiane po cichu, *privatim* („Domine Jesu Christe...“ i inne).

Część III. DZIĘKCZYNIENIE

Dziękczynienie stanowi trzecią i ostatnią zasadniczą część Mszy św., na którą składają się:

1. Wspomnienie otrzymanych dóbr — zawarte w śpiewie antyfony pokomunijnej, oraz
2. Dziękczynienie właściwe — zawarte w modlitwie, którą odmawia kapłan, aby zakończenie Mszy św. odpowiadało we właściwy sposób jej początkowi.

Na tym kończy św. Tomasz swe objaśnienia tekstów mszalnych. Wiadomo jednak, że nawet dzisiejsza Msza według rytu dominikańskiego ma zakończenie obszerniejsze i zupełnie zbliżone do rytu naszej Mszy św., gdyż po komunii są wezwania: „Dominus vobiscum“, oraz „Ite missa est“, modlitwa „Placeat“, błogosławieństwo (tu pewna różnica w rycie dominikańskim, gdzie błogosławi się słowami „Benedictio Dei omnipotentis“) oraz Ostatnia Ewangelia.

Pominięcie tych części w powyższych objaśnieniach św. Tomasza można w dużej mierze tłumaczyć względami historycznymi. Na przykład słusznie pisze Jungmann, że w średniowiecznych klasztorach odprawiano wiele prywatnych mszy św. (bez współudziału wiernych), więc nie zachodziła tam potrzeba specjalnego błogosła-

wieństwa wiernych. Stąd też w ordynarium dominikańskim z r. 1256 (a więc czasy współczesne Tomaszowi z Akwinu) spotykamy następującą uwagę: „Et si consuetudo patriae fuerit et extranei affuerint hoc expectantes, det benedictionem secundum modum patriae“. Poza tym nawet jeszcze we mszale dominikańskim z roku 1562 wydanym we Wenecji nie znajdujemy wzmianki o ostatnim błogosławieństwie¹⁰⁾.

W odniesieniu do Ostatniej Ewangelii, mamy wzmiankę dominikanina Bernarda de Parentinis z czasów kilkadziesiąt lat późniejszych od św. Tomasza, bo z roku 1340. Wynika z niej, że jeszcze wtedy czytanie ewangelii św. Jana było fakultatywne, dowolne¹¹⁾. Nic więc dziwnego, że i św. Tomasz nie uwzględnił jej w powyższych wywodach. Być może, że nieznaną była również jemu modlitwa „Placeat“. Aczkolwiek odnajdujemy ją już w IX wieku w sakramentarzu z Amis, to jednak jest możliwe, że w XIII wieku nie była jeszcze wszędzie rozpowszechniona i wprowadzona¹²⁾.

Trudniej natomiast wytłumaczyć milczenie św. Tomasza w odniesieniu do wezwania „Ite missa est“. Wezwanie to bowiem zachodzi już w liturgii rzymskiej od najdawniejszych czasów, a używane niekiedy w jego miejsce „Benedicamus Domino“ wzięte jest również ze starej liturgii gallikańskiej¹³⁾.

Nie jest wykluczone, że powyższe przemilczenia św. Tomasza przypisać można zupełnie prozaicznej przyczynie, jaką jest pośpiech Autora. Nietrudno bowiem zauważyć, że w miarę zbliżania się do końca Mszy św., widzimy w omówieniach św. Tomasza coraz większą pobieżność, a nawet opuszczenia.

3. Język tekstów mszalnych

Poszczególne teksty mszalne sformułowane są w jednym z trzech języków: hebrajskim, greckim lub łacińskim, ponieważ według św. Jana 19,20 w tych trzech językach sporządzony był napis umieszczony na krzyżu Chrystusowym. Msza święta zaś jest uprzytomnieniem Męki.

¹⁰⁾ Jungman, Joseph Andreas: *Missarum Solemnia*, Wien, 1949, B. II², str. 535.

¹¹⁾ l. c. str. 543.

¹²⁾ l. c. str. 530.

¹³⁾ l. c. str. 526/7.

W języku greckim zachodzą słowa „Kyrie eleison“ — oznaczają one „Panie zmiłuj się nad nami“.

Wyraz hebrajski: „Alleluja“ oznacza „Chwalcie Boga“, „Sabaoth“ oznacza Zastępy, „Hosanna“ oznacza „Zachowaj prosimy“, a wreszcie „Amen“ oznacza „Prawdziwie“, „Niech tak się stanie“.

Dokończenie nastąpi.

Kraków

Ks. JERZY BUXAKOWSKI

SZKICE

DE PROFUNDIS

ROZWAŻANIE ERNESTA HELLO

*»Z głębokości wołałem ku Tobie, Panie!
Panie, wysłuchaj głos mój,
nakłoń swe uszy na zew mój błagalny«*

(Psalm 129)

Rozważanie to jest dość trudne do zrozumienia, bo *profunda* — głębią, przepaścią nazywa autor z jednej strony głębię podziemną jako obraz nędzy i rozpacz, a z drugiej strony głębię czyli nieskończoność niebios. Jedną głębią drugą przywołuje, to znaczy: człowiek z padłego płaczu przywołuje Boga nieskończonego. A dalej jest głębią podziemną symbolem największej pokory, która powinna być coraz głębsza, aby człowiek był przez Boga wysłuchany. Tekst Hella jest rozprowadzeniem słów (nie cytowanych tu przez niego) księgi Ecclesiasticus 35, 21: *Oratio humilantis se nubes penetrabit.*

Interpretację psalmu filologiczną podaje RBL III (1950), s. 250 nn. Hello opiera się na tekście Wulgaty, a artykuł w RBL na tekście hebrajskim, stąd różnice w interpretacji, lecz rozważanie Hella nie odbiega od przewodniej myśli oryginału.

„Z głębokości wołałem. Z głębokości do Ciebie wołałem. Panie, wysłuchaj głos mój“.

Gdyby modlitwa moja z równiny się wzbijała, była by się może w drodze zatrzymała, nie osiągając szczytu góry, nie przebijając obłoków. Ale Ty, który wszystko wiesz, Ty wiesz, skąd ona się wzbija. Wzbiła się z głębi przepaści i wznieść się musi ponad najwyższe szczyty. Z przepaści trzeba się wzbijać, by wznieść się na wyżyny. Z głębi przepaści rozpęd wziąć trzeba. Chmura musi się zbliżyć ku ziemi, jeśli burza ma się rozpętać. Głębię przepaści odsłonić trzeba, aby ukazał się szczyt szczytów.

Przepaść woła do przepaści (Ps. 41) głosem swej głębi. Przepaść górna przemawia dopiero wówczas, gdy dolna się odśłania i do niej się odzywa. Pierwsza więc musi się odślonić, aby druga przestała się ukrywać. Przepaść dolna musi na swoim dnie śmierć ukazać, aby przepaść górna jej życie ukazała.

Otwórz więc twoje wnętrze, głębio przepastno, i ukaz w twej głębi bezdennej śmierć, ażeby ci dana była moc życia.

Śmierć, której nic się nie oprze, będzie wołać z głębi przepaści, a Najwyższy odczuje, jak nęci rozkosz zawrotu.

Zawrót ten płynie z głębi przepaści. A Ten, który Potęgą się zwie, przechyła się nad przepaść i czuje, jak zawrót jego głowę ogarnia, i oto wrzuca się w nią.

»Nakłoń uszy Twoje na zew mój błagalny«.

Przyłóż ucho swe do piersi mojej, abys się wsłuchał w moje błaganie.

Oto tego dokonałem: wykopałem przepaść. Nie wystarczyła mi jej głębia, pogłębiłem ją jeszcze. Poszedłem dalej, niż ktokolwiek przede mną; co było niezgłębione, zgłębiłem, wniknąłem w jej głębie, poczyniłem odkrycia. Oczy moje przywykły do ciemności i spojrzały w głębie przepaści, a pod nimi, coraz głębiej pod nimi, ukazywały się nowe głębie, jedno pod drugimi; zstępowałem bez światła, aż stanąłem na dnie i z onej głębi wołałem do nieba o pomoc dla ziemi.

Dlaczego jednak wysokości się nie wzruszyły? Dlaczego dłonie Potęgi nie otwarły się? Dlaczego nie zostałem aż zdruzgotany ich darami?

*»Jeżeli chcesz na nieprawości zważać, Panie,
Panie, któż się ostoi?«*

Skoro aniołowie, którzy są bez grzechu i cierpień, nie są czyści w oczach Twoich, jak mógłby syn przepaści, poczęty w grzechu, błądzący w królestwie zła, poprzez wszystkie jego okropności, które się same przez się mnożą, kruchemu naczyniu równy i jak kamyk ze skały na skałę się toczący w bezbrzeżnym potoku powszechnej nieprawości — jak mógłby on bez skazy ująć wszelkiemu złu? Czyż to konieczność, aby go zmiażdżyć, dlatego tylko, że łatwo upada?

*»Ale u Ciebie jest przebaczenie
i przez wzgląd na prawo Twoje
czekam na Ciebie, o Panie,
dusza moja na Jego słowo czeka«.*

Modlitwy nasze mówiły nam, że ty jesteś miłosierny; uwierzyliśmy w to. Wytrwaliśmy w wierze i nadziei, mówiliśmy sobie: skoro już człowiek, który tak słaby, zdolny jest do miłosierdzia, jakże nie będzie miłosiernym wszechmocny Bóg? On szczęśliwy sam w sobie, wolny od wszelkiej słabości, może być wszystkim, tylko nie bezlitosnym. Skąd miałyby nabrać tej surowości, skoro dobroć jest szczytem jego chwały?

Wargi człowieka nazywają go „dobrym“ Bogiem; a gdyby był zdolnym do dumy, byłby dumny ze swej dobroci.

*»Od świtu aż do zmierzchu pokłada Izrael nadzieję w Panu.
Bo u Pana jest miłosierdzie i obfitość odkupienia.
I on wybawi Izraela ze wszystkich grzechów jego«.*

Jak to! Więc nam nędzarzom wolno się cieszyć nadzieją, nam, którym tak trudno przejąć się nadzieją, że jako cnota nam musi być wlana i Bóg sam ją w nas wlewa? Wolno nam żyć nadzieją, nam nędzarzom, a Bóg chwały, któremu wszystko łatwo przychodzi, prócz odmowy, obsypuje nas pełnią swych darów, wcale nie ganiąc naszych drobnych pragnień?

Podnieś swą głowę i policz gwiazdy, jeśli potrafisz. Wydobył je z nicości, a nicość nie modliła się, nicość nie miała żadnych potrzeb. Nicość nie otwierała swych ust i nie żądała chleba i miliardy słońc mogły bez ujmy dla miłosierdzia Bożego dalej sypiać w swej wiecznej nicości.

Ale spójrz — teraz, gdyśmy nędzarze stracili już możliwość wiecznego snu, teraz, gdy nie jest już możliwy powrót do niebytu, teraz, gdy na każdym z nas ciąży nieśmiertelność,

teraz, gdy mówię do nicości:

Milcz! Ty nic nie wiesz o nędzy, bo w niebycie twoje zadowolenie, teraz, gdy przeniknąłem głębię przepaści, rozrywając jej wnętrze, by wyrwać jej tajemnice,

teraz, gdy przepaść wydała swój krzyk i głębia podniosła obie swe dłonie, teraz, gdy obie »Nędza« i »Chwała« głębiom swoim w twarz spoglądają, teraz, teraz, gdy proszę o swój chleb — miałyby więc rzeczywiście Ten, który mnie takim stworzył, że spragniony jestem chleba, i który mi wskazał prosić go o to, miałyby on naprawdę, On, On, który Bogiem jest, daleki wszelkiej niemocy, wszelkiej słabości, wszelkiej przykrości i wszelkiej bezsilności, miałyby mi tego odmówić, kiedy Izrael trwa silnie przy Bogu, kiedy Izrael padł na oba kolana!

Przeniknąłem głębię ziemi, spuściłem się na dno morza i dociekle jego głębokości; zstąpiłem aż do piekła, aby jeszcze z większej głębi błagać; przeniknąłem głębię przepaści; wzniosłem oczy ku górą, starłem swe kolana, zmęczyłem swą pierś; znużyłem wołaniem echo przepaści i echo gór; z rozpalonymi wargami całowałem niebios i ziemi kolana; krańce ich, nie posiadające już głębi, przebiłem swym krzykiem; niezdolne mój krzyk rozpaczy uchwycić, rozpekły się, jak więzienia za ciasne dla uwięzionych.

Już niebios niebiosą swym krzykiem znużyłem; podobny już jestem do potoku, który wysechł w przepaści i zapomniał szumu swego, z jakim niegdyś jego wody spływały gwałtownie po kamieniach i skałach.

A teraz potok ten woła głosem milczenia i prosi o wodę, której ja

potrzebuję, aby nie umrzeć, gdyż spragniony jestem jak potok, a ten woła z dna przepaści:

»Z głębokości wołam do ciebie, o Panie:
Panie wysłuchaj głos mój!«

Słuchaj rzeczywiście i wysłuchaj naprawdę, jak to odpowiada potędze słowa *Amen* *). Ty widzisz mój proch, moje pragnienia i swoją Chwałę! Postępuj, jak to przystoi mnie, marnemu prochowi, moim pragnieniom i twojej Chwale.

»Z głębokości! Z głębokości!«

A jeżeli gdziekolwiek istnieje przepaść, której nie znam, z której podziemny krzyk jeszcze straszniej by mógł wstrząsnąć górą, gdzież ona jest?

Jeżeli mam inaczej postępować, aby być wysłuchanym, co mam zrobić? Ziemia i niebo, wy nie możecie gardzić tym, który do was woła, gdyż on naprawdę jest słaby!

Odpowiadajcie, odpowiadajcie! Mówcie, co mam czynić! Jeżeli istnieją nieznanne miejsca, ukryte pod niebiosami, proszę je — z głębi przepaści — o przyjacielską radę.

Wy — tajemnicze wysokości mieszkanki, czy wiecie coś o tym?

Jeżeli wiecie — mówcie, mówcie. Nie bądźcie skąpe, otwórzcie dłonie, zdradźcie tajemnice. Słuchaj, ty czarny cieniu, drzemiący ponad mgławicami. Słuchajcie także wy, przestrzenie rozścielone ponad czarnym cieniem; wskażcie mi drogę, która prowadzi do miejsca, skąd modlitwa będzie wysłuchana!

Wy, którzy unosicie się ponad Duchem i których imion nie znam, wy mieszkańcy nieznanego przestrzeni i nieprzejrzanego bezmiarów; odpowiadajcie, odpowiadaj, przepaści; odpowiadaj, ziemia i prochu.

Dokąd mamy pójść?

Ach, wierzę: tęsknota nosi w sobie własną swą odpowiedź. Przepaść sama przywołuje przepaść ku sobie.

*Przepaść głos swój podnosi,
ku górze podnosi swe dłonie.*

(Księga Habakuka 3, 10)

Przepaść! Ileż to treści zawiera to słowo! Należy ono do tych słów, które najczęściej zachodzą w Piśmie św. Dusza jest przepaścią: głębia jest miejscem, z którego dusza woła ku wysokościami: *de profundis!* *De profundis!* Ilekroć człowiek krzyk wznosi ku Bogu, jest to zawsze krzyk *de profundis*.

Głębia wznosi obie swe dłonie, gdyż wichrem wzburzone morze roz-wiera się przed rozchodzącym krzykiem, jak Morze Czerwone przed Moj-

*) O potędze i znaczeniu słowa *Amen* ma autor osobne rozważanie, które później podamy.

żeszem, i jak Morze Czerwone odsłania zakryte przepaście, zdumione przepaście, które po raz pierwszy ujrzały dzień; a przepaście wydały swój pierwszy krzyk, gdyż głębia wzniosła obie swe dłonie.

I dusza ludzka zawiera przepaście, które nie ujrzały jeszcze światła: posiada niezbadane wąwozy, które zawsze pokryte są nurtami wód. Ale nadejdzie chwila, w której głębia wzniesie obie swe dłonie. Modlitwa rzuca wszystkie siły wichrem wzburzonej duszy ku niebiosom; przepaście, dotąd wszelkiemu spojrzeniu zakryte, widzą po raz pierwszy słońce, a ich pierwsze spojrzenie jest jakoby krzykiem wznoszącym się ku Nieskończoności.

Tłumaczyła I. W.

INDYWIDUALNE CZYTANIE PISMA ŚWIĘTEGO.

Jest faktem o niesłychanym znaczeniu — napisał Paul Claudel — że Bóg przemówił do człowieka i że słowa Jego zostały nam przekazane w dokumencie pisanym, zwanym Biblią.

Księgi składające się na Pismo św. są żywym orędziem Boga, są historią działalności Bożej i dziejami człowieka.

Stary Testament sięga do początków istnienia świata i istot żyjących. Najstarsze księgi Starego Zakonu powstały około 1000 lat przed erą chrześcijańską.

Od tego czasu życie i sposób myślenia ludzkiego całkiem się zmienił.

Jako epigoni kultury grecko-rzymskiej nauczyliśmy się myśleć systematycznie. Ponieważ w Księgach świętych systematyki greckiej, udoskonalonej później przez św. Tomasza, a przyjętej w wychowaniu przez Kościół, nie mamy, stąd dla nas Księgi natchnione zwłaszcza Starego Testamentu w wielu miejscach są niezrozumiałe. Nie wszystko jest jasne również w Nowym Testamencie.

Jednak Pismo św. obydwu Zakonów ze względu na swe wartości nadprzyrodzone, nigdy nie przemijające, ma piękną treść życiową, treść wiecznie pouczającą i praktyczną.

Kościół, instytucja Boża, przechował nam Księgi święte w formie nieskażonej i przez wszystkie wieki wyklada i objaśnia je wiernym, starając się w miarę możliwości usunąć wszelkie trudności w rozumieniu tekstu świętego.

Ojciec św. Benedykt XV w encyklice „*Spiritus Paraclitus*“ (Ench. Bibl. 491) gorąco zachęca do codziennego czytania indywidualnego i zespołowego Pisma św., polecając głównie, aby każda rodzina miała i rozważała Cztery Ewangelie i Dzieje Apostolskie.

Taka jest przedziwna — pisze św. Augustyn — głębia Pisma św., iż codziennie można w nim czynić postępy, choćbyśmy od najwcześniejszej młodości aż do zgrzybiałej starości z największym natężeniem wszystkich władz je studiowali, tak wiele głębokich prawd i tajemnic ukrywa się w nim, że gdy nam się zdaje, że już zgłębiliśmy sens jego, wtedy właściwie dopiero zaczynamy je pojmować.

Biorąc do ręki Pismo św. musimy pamiętać, że to nie powieść lub innego rodzaju książka, którą czytamy zwykle bez głębszego zastanowienia się nad jej treścią.

Powieść, która się nam podoba, czytamy często jednym tchem, przeżycia bohaterów pochłaniają naszą uwagę. Pisarz w swym tworzywie literackim, używając różnych metafor, stara się wydobyć z wyrazów językowych jak najwięcej walorów obrazowych i uczuciowych, aby wprost zmusić czytelnika do odczucia piękna i przeżycia choć w części tego, co on przeżywał przy tworzeniu dzieła.

Inaczej rzecz się przedstawia, gdy zasiadamy do książki o treści poważnej, naukowej. Rozpoczynamy zazwyczaj czytanie z wielkim zapalem, wkrótce jednak umysł nie przyzwyczajony do poważnej pracy męczy się i uwaga słabnie. Do tego rodzaju lektury trzeba się powoli naginać, przyzwyczajając. Takie przyzwyczajenie do czytania jest niedozowne przy lekturze Pisma św.

Dobrze przeczytać książkę to znaczy wniknąć w jej treść, wchłonąć ją w siebie, przeżyć ją, czyli stać się jakby współtwórcą autora dopowiadającym samodzielnie to, co autor przemilczał. Czytanie jest przyswajaniem sobie treści danego dzieła, a proces tego przyswajania nie różni się niczym od przyswajania pokarmu przez organizm fizyczny. Zaczyna się od zadowolenia zmysłu smaku. Podniebienie literackie, zależnie od swego uwrażliwienia i wybredności, orzeka już po pierwszych stronicach o wartości dzieła.

Jeśli jednak próba smaku wypadła pomyślnie, to utwór w dalszym ciągu, aby mógł być należycie zasymilowany, musi ulec rozgryzieniu, przeżuciu i przetrawieniu.

Po przebyciu tych trzech procesów jest on dopiero całkowitą zdobyczą czytelnika, nasycza go, stanowi dla niego istotne pożywienie i przynosi mu prawdziwą korzyść. Książka staje się na zawsze naszą własnością wewnętrzną.

Powieść lub utwór poetycki, które trafiły do najlepszych i najbardziej ukrytych komórek naszej duszy, stają się książkami ulubionymi, do których wciąż wracamy po uspokojenie, odpoczynek i zacerpnięcie sił do życia.

Mając przygotowanie do lektury o treści poważnej, możemy z pewnym doświadczeniem zabrać się do czytania Pisma św., które w literaturze światowej zajmuje miejsce zgoła wyjątkowe. To swe wyjątkowe stanowisko zawdzięcza Pismo św. nie jakiejś nadzwyczajnie pięknej formie literackiej — choć posiada epizody słusznie nazwane perłami w literaturze światowej — lecz 1) natchnieniu, 2) treści głębokiej i zawsze żywej.

Księgi św. powstały w wyniku współpracy człowieka z Bogiem, dlatego możemy je zaliczyć do literatury żywej. Książka żywa to takie dzieło, którego po przeczytaniu nie możemy spokojnie odłożyć na półkę, lecz musimy zając wobec niego jakąś postawę i często do niego nawracać.

Ponieważ Księgi św. są równocześnie słowem Bożym i słowem ludzkim, należy je czytać z pomocą Boga i z uwzględnieniem zdobyczy naukowych człowieka osiągniętych na polu biblijnym.

Aby dzieło sztuki a więc i powieść — pisze Antoni Gołubiew — (Tyg. Pow. 1947) — zrozumieć właściwie, nie wystarczy ją przeczytać, trzeba odnaleźć klucz otwierający jej tajemnice, niejako tonację jej partytury, bez której uchwycenia nie pojmimy właściwej melodii.

Jeśli potrzebny jest „klucz” wyjaśniający tajemnicę powieści, to tym bardziej będzie on potrzebny do zrozumienia Pisma św., którego czytanie nie polega na opanowaniu jakiejś techniki umysłowej, lecz na postawie pełnej szacunku i posłuchu wobec tajemnicy słowa Bożego, przewyższającej wszelkie nasze pojęcia i metody.

Gdy mówimy o metodzie czytania Pisma św., to czynimy to ze względu na ziemskiego autora i na rodzaje literackie poszczególnych ksiąg świętych.

Św. Augustyn w dziele „De doctrina Christiana” (2, 8—9), radzi najprzód czytać pobieżnie Pismo św. nie zatrzymując się dłużej nigdzie, by się z nim jako tako zaznajomić. Po tym zaznajomieniu się z całością zabrać się ponownie do czytania gruntowniejszego przy pomocy komentarza choćby krótkiego.

Soiron w książce „Das Heilige Buch” (Paderborn 1928, str. 18 i n.) rozróżnia trzy rodzaje czytania: kursoryczne, systematyczne i pragmatyczne. Kursoryczna lektura jest wtedy, gdy czytamy całe Pismo św. lub jakąś księgę rozdział za rozdziałem, wiersz za wierszem. Celem tego czytania jest zaznajomienie się z treścią, zdobycie analitycznego zrozumienia Pisma św. i zgłębienie poszczególnych ustępów, by w ich świetle wglądać w życie własne.

Przez czytanie systematyczne poznajemy związek poszczególnych opowieści biblijnych, rozważając rozmaite kwestie z jednego określonego punktu widzenia np. Chrystus a grzesznicy, Św. Paweł jako duszpasterz, pojęcie łaski w listach Pawłowych, kwestie społeczne w Ewangeliach i w liście św. Jakuba itd.

Przy trzecim sposobie czytania chodzi o pragmatyczne zrozumienie Pisma św., rozwój powstawania ksiąg i objawienia Bożego.

Ze stanowiska więcej praktycznego ujmuję kwestię czytania Ksiąg świętych A. Stonner w książce pt. „Bibellesung mit der Katholischen Jugend (Paderborn 1933, str. 115 i n.) — dzieląc lekturę Pisma św. na 1) czytanie kursoryczne czyli ciągłe i 2) niekursoryczne czytanie tekstów wybranych pod różnym kątem widzenia (kwestie dogmatyczne, liturgiczne czy moralne).

Dominikanin o. Chifflet w czasopiśmie *La Vie Spirituelle* wylicza sześć rodzaj czytania Pisma św., z których 1, 2 i 5 mieści się w sposobie kursorycznym, a 3, 4 i 6 w sposobie drugim niekursorycznym.

Zdajemy sobie sprawę, że nie można podać stałych, określonych prawideł czytania Pisma św. Wiemy bowiem, że każdy człowiek posiada swój oryginalny sposób zabierania się do pracy i jej wykonywania. Każdy zatem winien wyrobić swoją własną metodę czytania, a ułatwić

mu to niżej wspomniane 6 rodzaj lektury biblijnej o. Chifflet'a, które w praktyce nawzajem uzupełniają się i mogą być dobierane wedle usposobienia i potrzeby:

1. Czytanie „zapoznawcze“ — najzwyczajniejsze czytanie tekstów świętych jak normalnej książki, dla nawiązania z nimi pierwszego kontaktu. Pozbawione możliwości zrozumienia wszystkiego od razu, stanowi wstęp do innych sposobów.
2. Czytanie „krytyczne“ — w którym umysł kierowany wiarą pragnie wyczerpać cały sens literalny i wykorzystuje dostępne środki naukowe.
3. Czytanie liturgiczne — zapoznanie się ze świętymi tekstami w ich zastosowaniu liturgicznym w biegu roku kościelnego. Pozwala ono przeżywać historię św. jako własne dzieje — wszak w ten sposób właśnie ujmuje i przedstawia to rok liturgiczny; odsłania teologiczny sens Objawienia; uczy znajdować duchowy sens świętych tekstów.
4. Czytanie teologiczne — praca wiary szukającej w słowie Bożym coraz pełniejszej wiedzy o Bogu, o poszczególnych jego tajemnicach.
5. Czytanie duchowne — skupione, samotne obcowanie na klęczkach z Bogiem przemawiającym z kart Swojej Księgi wprost do nas i wyłączenie do nas.
6. Czytanie „poetyckie“ — gdy nadobfitość Bożych darów uderza nasze oczy jako piękno. Wówczas arcyzm Pisma św. staje się nam źródłem różnorodnym natchnień artystycznych. Biblia ukazuje się nam wtedy, według słów Claudela, „nie tylko jako księga, którą się czci, lecz jako księga, którą się podziwia“.

W myśl wskazań Kościoła i uczonych zaznajamiamy się z treścią Pisma św., zaczynając od przeczytania Ewangelii Świętych najpierw sposobem kursorycznym, aby doskonale poznać postać Chrystusa. Dlatego trzeba mieć stale w świadomości właściwy cel czytania, żebyśmy, poznając Jezusa, Jego uczucia, zamiary, myśli, wskazania, czyny — w tym Świetle (Jam jest Światło świata — Jan 8, 12) kształtowali własne uczucia, przekonania i charakter, z nim przebywali i Jego spełniali wolę. Środkiem do tego będzie pełne przyswojenie sobie treści Ewangelii, doskonale jej zrozumienie i zapamiętanie.

Zabierając się do lektury należy przede wszystkim przejść się wielkością, skutecznością i powagą Księgi Świętej pisanęj z natchnienia Ducha Św., wierząc, że słowa jej zawierają prawdę objawioną, która zasługuje na to, byśmy ją zgłębiali ze czcią i w modlitewnym usposobieniu ducha.

W myśl dydaktycznych wskazówek raźni się do rozważania codziennego czy niedzielnego przeczytać nie wiele lecz gruntownie (non multa, sed multum). Naturalnie będzie to raczej studiowanie wybranego tekstu Ewangelii aniżeli czytanie, bo samo pobożne czytanie, choć zbawienne, odpustami obdarzone, nie wystarczy, może się stać rutyną jak odmawianie pacierza bez wnिकnięcia w jego treść, bez studiowania jego wartości.

Na czym będzie polegało to „studium kontemplacyjne“ czytania?

Nie może być mowy o jakiejś pracy czysto naukowej, choć pewne cechy „naukowe“ powinno posiadać, aby się nie stało nudną lekturą.

W pierwszej części rozważania należy wniknąć w treść przeczytanego tekstu (analiza tekstu), ująć naczelną myśl danego ustępu, w miarę możliwości umiejscowić dane zdarzenie w czasie i przestrzeni, zaglądając do mapy i objaśnień, następnie porównać go z podobnymi u innych Ewangelistów czyli prowadzić czytanie synoptyczne.

Potem poszukać powiązań logicznych i przyczynowych z poprzednim i następnym zdarzeniem (studium w kontekście), scharakteryzować osoby biblijne, jeśli występują w tym urywku ewangelijnym, zreferować swoimi słowami, ujmując w pewną całość odpowiednim nagłówkiem.

Najlepiej rozważać z ołówkiem w rękę, przelewając na papier myśli nasze w chwili ich powstawania i kształtowania. W ten sposób zachowamy ich ciągłość, spójność i konsekwencję, unikniemy chaotyczności, rozprószenia.

Porównywanie paralelnych tekstów i notowanie pewnych myśli przyczyniają się do zgłębienia, przyswojenia i dostatecznego zrozumienia treści.

To porównanie czyli zaglądnięcie do ewangelii Mateusza, Marka, a czasem Jana i innych ksiąg Pisma św., gdy czytamy np. urywek ze św. Łukasza, wzbudza w nas zainteresowanie spowodowane ciekawością, jak daną scenę przedstawili nam inni hagiografowie, jaki szczegół dościli, a co opuścili i dlaczego. W ten sposób zmuszamy siebie do samodzielnej i twórczej pracy umysłowej przy rozważaniu Ksiąg Św. Takie zainteresowanie wyrabia cierpliwość i wytrwałość, które to przymioty nieodzowne są przy czytaniu Biblii.

Byłaby to pierwsza część w naszym rozważaniu tekstu świętego. Druga część obejmuje samą kontemplację z zastosowaniem do życia wraz z powzięciem postanowień, któreby wolę naszą utwierdzały w dobrym. Jaśniej drugą część rozważania poznajemy z przykładu.

Przeczytajmy urywek z Ewangelii św. Łukasza (7, 36—49), jak Szymon faryzeusz gościł u siebie Jezusa i jak jawno-grzesznica uczciła Go, a On przebaczył jej wiele grzechów.

Po zapoznaniu się z treścią, w pierwszej części nazwanego przez nas „studium kontemplacyjnego“ przypominamy, jak wyglądał w dawnej Palestynie, jaki był rytuał przyjęć. Zaproszonych gości przyjmowano z radością i przyjaźnią. Po przywitaniu się przez pocałunek w hrodę, obmywano zaproszonemu nogi a potem namaszczano ręce i nogi oliwą, a czasem dostojnym gościom drogocennym olejkiem. Było to konieczne ze względu na tamtejszy klimat, gdzie upał wysuszał skórę i czynił mięśnie prawie bezwładne. Woda, olejek i oliwa orzeźwiały i wysuszonej skórze i mięśniom nadawały dawną giętkość i sprężystość.

Szymon przyjął Jezusa zimno, nie zachowując praktykowanego na Wschodzie ceremoniału uprzejmości i gościnności. Ewangelista powodów tego zimnego przyjęcia nie podaje. Mamy pole do snucia różnych domysłów, szukając opisów podobnej sceny u innych Ewangelistów. Za-

znaczone paralelne miejsca w uwagach na dole lub marginesowych, jakie spotykamy w niektórych wydaniach Ewangelii pomagają nam do szybkiego znalezienia analogicznych opisów u św. Mateusza (26, 7—13), Marka (14, 3—9), i u Jana (12, 3—8).

Rozpoczyna się praca porównawcza, szukamy podobieństw i różnic w opisach Ewangelistów, pragniemy ustalić czas i miejsce gościny Jezusa itd.

W drugiej części będziemy się starali zastosować daną treść do życia w ogóle, a do życia osobistego w szczególności.

Należy więc na nowo przeżyć w duszy naszej ewangeliczny epizod, wiążąc go z pewną ilością zdarzeń podobnych, jakie kiedykolwiek sami przeżywalismy. Wiele możemy snuć porównań. Gdy sięgniemy tylko pamięcią wstecz jak nas nieraz grzecznie, lecz chłodno przyjmowano w gościnę, a nie okazano nam serca, któregośmy się spodziewali. Jak przeciwnie spotykaliśmy dobre uczynki i wierną przyjaźń w warunkach, zdawało by się, najmniej sprzyjających. Pod wpływem czego ludzie ci tak postępowali? Czy kierowali się myślą Bożą? Czy widzieli w bliźnim Chrystusa? Jakie więc były intencje faryzeusza, kiedy zapraszał Jezusa do siebie, a jakie jawnogrzesznicy, kiedy doń przyszła? Analogie z własnego życia uchylą nam rąbek prawdy, którą chcemy pojąć.

To jednak oglądanie życia swego w świetle danej opowieści ewangelicznej ma wartość tylko wtedy, jeśli nas, doprowadzi do zrozumienia prawd obiektywnych, które nam Ewangelia podać pragnie. O takie przede wszystkim zrozumienie trzeba nam w modlitwie usilnie Boga prosić i tym się z innymi dzielić.

Czytajmy codziennie, bo tylko przez ciągłe a stałe obcowanie z Jezusem, uchwycimy drogie nam rysy Jego postaci.

Artysta robiący czyjś portret, musi przez wiele dni z rzędu mieć model swój przed oczyma.

Trzeba, żebyśmy zawczasu zdecydowali się na dużą wytrwałość i cierpliwość w pracy zakrojonej na miesiące i lata. Temat jest przeogromny.

Jeśli coś jest ciemne — pisze Paul Claudel — to musimy zapalić lampę. Jaką lampę? Lampę panien mądrych (Mat. 25, 4), w której oliwą jest wiara oraz dobra wola, a knot ukrecony jest z kilku nici: z pilnego czytania, badania i studiów nad tekstem.

Uzbrójmy się więc w stateczną wolę i prośmy Boga o pomoc.

Psychologowie doradzają, by czytać teksty szczególnie z wieczora, układając się do snu, z myślą o nich zasypiać i w ten sposób podświadomość wciągnąć do pracy twórczej, zapisywać zaś swe myśli dopiero z rana po przebudzeniu, kiedy świadomość najżywiej i najjaśniej się wyjawia.

Powinniśmy — mówi św. Ambroży — długo trzeć i miękczyć słowa Pism niebieskich, wkładając w nie całą duszę i serce, ażeby sok duchowego pokarmu rozlał się po wszystkich żyłach duszy (De Cain et Abel.).

WIADOMOŚCI I UWAGI

INSTRUKCJA O NAUCZANIU PISMA ŚW.

Komisja Biblijna wydała osobną instrukcję o nauczaniu Pisma św. w seminariach duchownych, uzupełniając dawną instrukcję Piusa X z r. 1906 *Quoniam in biblica* wskazówkami nowymi i przypominając encykliki, *Providentissimus Deus* z r. 1893 i *Divino afflante Spiritu* z r. 1943. Instrukcja opublikowana jest w *Acta Apostolicae Sedis*, rok 1950, str. 495—505. Opracował ją nowy Konsultator Komisji Biblijnej: O. Atanazy Miller O. S. B.

Oto jej treść:

Stolica Apostolska domaga się usilnie od duszpasterzy, aby właściwie i umiejętnie wykładali i tłumaczyli wiernym księgi święte. Jeśli to zadanie mają spełnić, muszą nabyć zamiłowania do Pisma św Dlatego biskupi, których trosce są powierzone seminaria, powinni pilnie czuwać, aby niczego nie pominięto do osiągnięcia tego celu.

1. Cechy nauczyciela nauk biblijnych.

Wykładowcy Pisma św. w seminariach świeckich i zakonnych powinni się oznaczać głębokim życiem religijnym i odpowiednim wykształceniem.

Szczególna świętość kapłańska winna wypływać z ustawicznej styczności z Żywym Słowem. A sprawdzianem wystarczającej wiedzy i uzdolnienia jest w myśl wskazań Piusa XI, ukończenie studiów wymaganych na Wydziałach teologicznych albo uzyskanie stopni akademickich przed Komisją Biblijną lub w Instytucie Biblijnym.

Profesor biblistyki nie może się ograniczyć jedynie do nauk ściśle biblijnych. Jego wiedza nie byłaby kompletna bez znajomości takich nauk pomocniczych jak: lingwistyka, geografia, archeologia.

Ogromny zakres przedmiotu wymaga usilnej i ustawicznej pracy celem doskonalenia wiedzy już nabytej przez czytanie nowych publikacji i czasopism, odwiedzanie bibliotek, udział w zjazdach biblijnych, a w miarę możliwości — zwiedzenie Ziemi Świętej.

Dlatego nie należy obciążać profesora biblistyki innymi obowiązkami ani w Seminarium ani poza nim — w myśl kodeksu, który wyraźnie postanawia, by starano się o specjalizację profesorów zwłaszcza do Pisma św., dogmatyki, teologii moralnej i historii.

2. O metodach nauczania biblistyki.

Profesorowie winni wpajać w alumnów nie tylko znajomość Pisma św., lecz także rzeczywisty, trwały szacunek i umiłowanie Słowa Bożego.

Dlatego należy zwrócić wielką uwagę na codzienne czytanie Ksiąg św., które, gdy się je należycie odprawi, jest jednym z najlepszych ćwiczeń duchownych. Alumni powinni w ten sposób w ciągu swych studiów poznać

całe Pismo św., bądź z Wulgaty bądź też z nowszego przekładu na język ojczysty (z aprobatą kościelną), jeśli nie są jeszcze zdolni czytać je w oryginale.

Przez stałą lekturę Ksiąg św., także w czasie wakacji, alumni dobrze przygotowują się do zrozumienia i sprawowania liturgii oraz do studium teologii.

Samo studium biblijne obejmie to, co potrzebne jest w pracy kapłańskiej. Da ono przyszłym kapłanom solidną znajomość całości Pisma św., trudniejszych kwestii aktualnych i zarzutów, przeciw historyczności i nauce Ksiąg św.; da im także możliwość oparcia homilii biblijnych na silnej argumentacji naukowej.

Ze względu na ograniczony czas nauczania biblistyki profesor nie będzie szukał na wykładach ujścia dla własnych zamiłowań, lecz uwzględni korzyści przyszłych głosicieli Słowa Bożego. Powinien więc jasno i wnikliwie przedstawić: naukę obu Testamentów, rozwój Objawienia od początku aż do Chrystusa i Apostołów oraz stosunek między obu Testamentami.

Przy introdukcji ogólnej i specjalnej oraz egzegezie należy korzystać ze sposobności, by za pomocą przykładów z historii świętej i świeckiej wykazać znaczenie Starego Testamentu, by ukazać w nim zbawczą działalność Opatrzności Bożej.

Dzięki temu i suche przedmioty pomocnicze, których nie wolno zaniedbać, jak np. język hebrajski i grecki, staną się miłsze dla studiujących.

Przy wykładach introdukcji ogólnej główny nacisk należy położyć na natchnienie, wiarogodność Ksiąg św. i na zasady interpretacji czyli hermeneutyki. W introdukcji zaś specjalnej trzeba przejrzysto przedstawić treść Ksiąg, zwłaszcza Nowego Testamentu, ich cel, autorstwo i czas powstania.

Profesor tak w wyborze tematów, jak i w ich opracowaniu powinien unikać zbytniej i czezej erudycji, a starać się głównie o wyłożenie istoty nauki Pisma św., by jak mówi św. Grzegorz „nie nagryzał jeno kory, nie sięgnąwszy rdzenia“ (Moralia 20, 9; PL. 76, 149). Nie wolno mu także zapominać, że Bóg Kościołowi powierzył Księgi św. nie tylko do strzeżenia, ale i do interpretacji. Dlatego nie będzie zbaczał ani na krok od powszechnej nauki Kościoła.

Studium Starego Testamentu obejmie przede wszystkim naukę o początkach rodzaju ludzkiego, proroctwa mesjańskie i psalmy. Przy nauce zaś Nowego Testamentu poda profesor dokładny zarys życia Chrystusa Pana z objaśnieniem historii Jego męki i zmartwychwstania, obszernie wytłumaczy części Ewangelii i Listów czytane w kościołach w niedziele i święta oraz dokładniej objaśni przynajmniej jeden z Listów Apostolskich, nie pomijając zresztą wyjątków z innych Listów, dotyczących zwłaszcza nauki chrześcijańskiej.

Interpretując tekst wyjaśni profesor w oparciu o teksty oryginalne (jeśli zajdzie tego potrzeba) w pierwszym rzędzie sens literalny według norm zaleconych przez Piusa XII w encyklice *Divino Afflante Spiritu*. Weźmie więc pod uwagę nie tylko wyrazy i ich bezpośredni kontekst, lecz także paralelne miejsca Pisma św., tłumaczenie Ojców Kościoła, tradycję katolicką oraz wymagania „analogii wiary“ i orzeczenie magisterium Kościoła (*Div.*

Affl. Spir.). Nie może więc oddzielać swego urzędu egzegetycznego od ogólnie przyjętej w Kościele nauki teologicznej, a opierać się jedynie na zasadach krytycznych i literackich.

Po wyłożeniu sensu literalnego postara się profesor wyprowadzić również duchowe znaczenie tekstu. A uczyni to tym lepiej, jeśli sam będzie się odznaczał głębokim życiem wewnętrznym.

Niech nie zakrywa również ani ignoruje podczas wykładów trudności i niejasności, pamiętając o tym, że „Bóg, który sam natchnął Księgi św., umyślnie je zrosił trudnościami, by nam to było pobudką do tym usilniejszego ich badania i wyjaśniania, oraz byśmy przekonawszy się na serio o ograniczoności umysłu naszego i to, co do nas należy, z całą pokorą ducha wykonywali“ (*Div. Affl. Spir.*).

Celem wykładów Pisma św. dla wychowanków zakładów duchownych jest nie kształcenie „specjalistów“, lecz przyszłych kapłanów i apostołów. Dlatego wykładami należy w pierwszym rzędzie osiągnąć to, aby alumnii zrozumieli ogromne znaczenie znajomości i umiłowanie Ksiąg św. dla swego osobistego życia religijnego i owocnego sprawowania urzędu apostołskiego, zwłaszcza w kazaniach i katechizowaniu.

3. Rady i wskazówki.

Ze względu na znaczenie studiów biblijnych dla pobożności kapłanów i owocności ich pracy duszpasterskiej powinno się je traktować bardzo starannie. Bolesną jest rzeczą brak należytego poszanowania dla nauki Pisma św. w niektórych zakładach i niekiedy lekceważenie jej i całkowite zaniedbanie na korzyść innych przedmiotów. Dlatego Komisja Biblijna uważa za stosowne polecić dostojnym biskupom, przełożonym klasztorów, rektorom seminariów¹ i profesorom biblistyki, co następuje:

1) W bibliotekach biblijnych Seminariów² i Zgromadzeń Zakonnych oprócz dzieł Ojców Kościoła i egzetów katolickich powinny się znajdować ważniejsze dzieła z teologii biblijnej, archeologii, historii biblii, encyklopedie, leksykony i czasopisma biblijne.

2) Biblioteki seminaryjne winny zawierać obok egzemplarzy Biblii i podręczników dzieła dające możność pogłębienia i uzupełnienia wykładów.

3) Przełożeni winni iść na rękę profesorowi biblistyki, nie obciążając go żadnymi innymi cięższymi obowiązkami i wyasygnują potrzebne sumy pieniężne na pomoce naukowe. Przy większej ilości uczniów oraz dla rozszerzenia horyzontów pracy należy postarać się o dwóch profesorów: osobno dla Starego Testamentu i Nowego.

4) Profesor biblistyki winien urządzać dla zdolniejszych alumnów kursy specjalne języków pożytecznych przy studium biblijnym, teologii biblijnej, historii, archeologii i innych nauk pomocniczych.

5) Alumnów okazujących szczególne zamiłowania do Pisma św. należy przygotowywać do studiów specjalnych, ale tak aby nie zaniedbywać innych przedmiotów. Trzeba im dać możność uczenia się niezbędnych języków nowożytnych oraz odpowiedniej literatury, a nawet podróży do Ziemi św.

Jednym z obowiązków profesora biblistyki jest przecież przygotowanie swojemu seminarium dobrych wykładowców, którzyby kontynuowali kulturowanie studiów biblijnych na terenie zakładu.

6) Zwrócić też należy baczną uwagę na staranne czytanie Pisma św. przez alumnów, odpowiednio pokierowane od początku studiów przez wykłady podręcznikowej introdukcji. Dzięki temu krótki stosunkowo czas nauczania Pisma św. w praktyce znacznie się przedłuża.

7) Klerycy-teologowie winni raz lub dwa razy na rok pisać homilie na tematy biblijne pod kierownictwem i korekturą profesora biblistyki.

8) Wreszcie celem pobudzenia kapłanów do kontynuowania studium Pisma św. i po ukończeniu studiów teologicznych w ramach trzech letnich egzaminów wikariuszowskich i 5-letnich zakonnych, powinny się znaleźć trudniejsze tezy z introdukcji ogólnej i specjalnej oraz egzegezy.

Ponadto na okresowo odbywanych konferencjach dekanalnych liturgiczno-moralnych, dobrze by było poświęcić trochę czasu tematom z Nowego lub Starego Testamentu, stosownie dobranym przez profesora nauk biblijnych, które potem poprawione przezeń, można by publikować w piśmie diecezjalnym lub w innych czasopismach naukowo-duszpasterskich.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

POWSTANIE GODZINEK O MATCE BOŻEJ

Na posiedzeniu Polskiej Akademii Umiejętności wygłosił ks. Aleksy Klawek dłuższy referat o „powstaniu Godzinek o Matce Bożej“ (por. Sprawozdanie Polskiej Akademii Umiejętności, LII (1951) nr. 33, str. 166 n.) Warto się z nim pokrótce zapoznać, bo w wielu punktach prostuje dawniejsze twierdzenia.


Godzinki o Matce Bożej, które się śpiewa w niedziele i święta po wszystkich kościołach polskich, są także w innych krajach znane jako teksty modlitewne, ale ich uroczysty śpiew jest tylko w Polsce zaprowadzony.

Mniemano dotąd ogólnie, że *Godzinki* przełożył na język polski znany tłumacz *Biblii* ks. Jakub Wujek (1597) i z tym zdaniem spotykamy się we wszystkich encyklopediach. Podważył je pierwszy ks. Józef Surzyński (1905) a jako drugi — hymnolog ks. Bronisław Gładysz (1933); obaj zgodnie stwierdzili, że ks. Wujek nie jest tłumaczem *Godzinek*, ale bliższych wiadomości i wyjaśnień co do powstania tych pieśni podać nie potrafili.

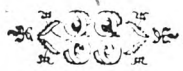
Przypisywanie przekładu *Godzinek* ks. Wujkowi spowodowane było pewną pomyłką, mianowicie nie odróżniano „godzin“, czyli brewiarzowego *officium parvum* o Matce Bożej, od „godzinek“ czyli rymowanego *officium* o Niep. Poczęciu N. M. P. W roku 1598 rzeczywiście wydano *officium parvum* w przekładzie Wujkowym, a późniejsi utożsamiali dziełko — którego nie widzieli, o którym tylko słyszeli lub czytali — z tradycyjnymi „godzinkami“.

Godzinki w dzisiejszej formie zawdzięczamy zakonnikowi hiszpańskiemu T. J. św. Piotrowi Rodriguez (1531—1617), który je codziennie odmawiał i innych do ich odmawiania zachęcał. Nie wiadomo, czy je także sam ułożył,

w każdym razie hymn, stanowiący główną treść *Godzinek*, jest wcześniejszy. Znalazł go Dreves w dwóch rękopisach z r. 1476 i r. 1516 i opublikował w *Analecta hymnica medii aevi X* (1891), zestawiając je z innymi podobnymi Godzinkami, rozpowszechnionymi bardzo w w. XIII i XIV. Tekst łaciński *Godzinek* był już w r. 1625 w Polsce drukiem wydany a prawdopodobnie



OFFICIUM
 Albo
GODZINKI
O przemocystym y niepokalanym
Poczęciu naświetszej Panny
M A R Y E Y.
Ktore iako iey sa bierzno mile/nabo-
znemu sludze swemu / Alfonso-
wi Kodrygwesowi / Societ :
I E S V Zakonnikowi /
obiarowila.
Przetozone na Polskie przez iednego tegoz Za-
konu, y z poprawa do Druku powtore
podane.



W KRAKOWIE,
W Druk: Andrzeia Piotrkowczyka,
Typogr: I. K. M. Roku 1628.

także wcześniej, lecz wcześniejszy egzemplarz się nie zachował. Najstarszy tekst polski, który dotąd znamy, zawarty jest w egzemplarzu *Godzinek* znajdującym się w klasztorze Benedyktynki w Staniątkach, a drukowanym w Krakowie u Piotrkowszczyka w r. 1628. Jak wynika ze wzmianki na karcie tytułowej, jest to wydanie drugie. Rok, w którym druk się ukazał po raz pierwszy, nie jest podany, ale aprobata kościelna nosi datę 1616, a z tego dalszy wniosek, że w tym lub w następnym roku wydano po raz pierwszy polskie *Godzinki*. Zgadza się to także z innym faktem, mianowicie że *Godzinki*

łacińskie otrzymały w r. 1615 oficjalną aprobatę papieża Pawła V. W Polsce już w roku następnym ukazał się ich przekład. Tłumaczem jest kapłan Towarzystwa Jezusowego z domu św. Barbary w Krakowie, jak wynika z tytułu drugiego wydania, ale nazwisko nie jest podane.

W krótkim czasie przyjął się wszędzie śpiew *Godzinek*, już synod wileński z r. 1717 i poznański z r. 1720 nakazują ich rozpowszechnianie.

Nie jest więc ks. Wujek tłumaczem *Godzinek*, a czy on jest tłumaczem „Godzin“, tj. *officium parvum*, to także kwestia. Wspomina wprawdzie Possevinus (*Apparatus sacer* II 87), że Wujek „preces horarias Beatae Virginis in linguam polonam vertit, urgentibus piis polonis idque exigente necessitate, quae ex cantillatione haereticorum hymnorum in animos simplicium imminebat...“, ale ponieważ przekład ten wyszedł dopiero w r. 1598, tj. rok po śmierci Wujka, a dalej elogium ku czci autora umieszczone na początku *Biblii* z r. 1599 nic o nich nie wspomina, chociaż wylicza wszystkie jego prace, przypuszczając należy, że do *officium parvum*, które w większej części składa się z tekstów biblijnych, wciągnięto teksty w przekładzie Wujka i książkę wydano pod jego nazwiskiem.

Rd.

RECENZJE

TADEUSZ SINKO: **Literatura grecka**. Tom III. Część I. Literatura grecka za cesarstwa rzymskiego. Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1951, s. VI, 616.

Pod powyższym tytułem ukazał się w ubiegłym roku trzeci tom, a właściwie pierwsza część trzeciego tomu „Literatury greckiej“ prof. U. J. Tadeusza Sinki, wydawanej przez PAU. Pierwsze dwa tomy (każdy z nich w dwóch częściach) obejmowały: 1) okres archaiczny literatury greckiej, 2) literaturę hellenistyczną (wiek 3—1). Część I tomu III zajmuje się literaturą grecką za czasów cesarstwa rzymskiego (wiek 1—3). Całość tego dzieła obejmuje 21 rozdziałów. Trzy pierwsze pt.: 1) Dwaj helleniści żydowscy (tj.: Filon i Józef Flawiusz), 2) księgi kanoniczne N. T. oraz 3) Apokryfy N. T. (str. 1—121) interesować będą nie tylko uczonych hellenistów świeckich, ale także i duchownych, a zwłaszcza biblistów, którzy z natury swego powołania zajmować się muszą *ex professo* zagadnieniami wchodzącymi w zakres literatury Nowego Testamentu. Z pewnym zaciekawieniem zabrałem się do czytania tych wstępnych rozdziałów „Literatury greckiej“, a w szczególności r. II, gdyż chciałem się dowiedzieć, jakie zapatrywania w sprawie ksiąg N. T. ma prof. Sinko, który jako wybitny hellenista polski cieszy się sławą tak w Polsce jak i za granicą, i postanowiłem w obszerniejszej recenzji omówić ten właśnie rozdział jego dzieła i zwrócić w niej uwagę Czytelników RBL tak na jego niewątpliwe zalety jak i na pewne braki i usterki. Rzecz jasna, że moje poglądy na pewne zagadnienia biblijne nie we wszystkich szczegółach pokrywać się będą z zapatrywaniami prof. S., ale to zupełnie zrozumiałe — inaczej bowiem na pewne sprawy zapatrywać się będzie uczony hellenista a inaczej

zawodowy biblista, który przy swym studium kieruje się nie tylko kryteriami zewnętrznymi, ale uwzględnia ponadto natchnienie ksiąg świętych i tradycję kościelną, która według zasad egzegezy katolickiej przy ocenie autentyczności, historyczności i wiarygodności ksiąg świętych posiada nieraz większe znaczenie niż kryteria wewnętrzne.

Za dodatnią więc cechą pracy prof. Sinki odnoszącej się do N. T. podkreślić należy z uznaniem tę okoliczność, że w sprawie autentyczności ksiąg świętych stoi on na stanowisku tradycyjno-katolickim, to jest uznaje i broni autentyczności wszystkich niemal ksiąg N. T. z wyjątkiem listu św. Pawła do Żydów. Nie poszedł więc autor „Literatury greckiej“ w ślady radykalnego odłamu nowoczesnych racjonalistów, którzy li tylko na podstawie kryteriów wewnętrznych odrzucają autentyczność niektórych pism N. T., jak Ew. Janowej, a spośród 14 Listów Pawłowych szkoła tzw. tybińska przyjmowała tylko cztery wielkie listy Pawła, to jest: do Rzymian, dwa do Koryntian i do Gałatów, odrzucając wszystkie inne rzekomo nie zgadzające się z podstawowymi zasadami teologii Apostoła Narodów; nowsi racjoniści nie poszli co prawda całkowicie za poglądami F. Chr. Baura, założyciela szkoły tybińskiej, ale i oni odrzucają znaczną część Listów Pawłowych jak: II Tes., do Efezjan, trzy listy Pasterskie i list do Żydów. Wreszcie mniej lub więcej poważne wątpliwości wysuwają racjoniści przeciw większości listów tzw. katolickich (zwłaszcza deuterokanonicznych) i Apokalipsie św. Jana.

Jeśli więc chodzi o autentyczność ksiąg N. T., to prof. Sinko poszedł w tym względnie raczej za egzegezą katolicką niż za nowoczesną krytyką.

Autor „Literatury greckiej“ stojąc na stanowisku, że trzy pierwsze ewangelie tzw. synoptyczne są rzeczywiście autentyczne i że pochodzą od autorów wskazanych nam przez pierwotną tradycję chrześcijańską, tj. od Mateusza, Marka i Łukasza, przyjął powstanie ich na czas przed zburzeniem Jerozolimy, tj. przed r. 70, i dlatego na s. 44 i 47 zwalcza wywody Eislera, który na podstawie niepoważnych argumentów zaczerpniętych z kryteriów wewnętrznych, powstanie ewangelii Mateusza i Marka przesunął na czasy późniejsze.

Prof. Sinko na str. 25—28 omawia słynne świadectwo Józefa Flawiusza o Chrystusie, przy czym zupełnie słusznie nie podziela zapatrywania tych uczonych, którzy (jak np. Morawski i Witkowski) uważali ustęp wspomniany Józefa o Chrystusie za całość w sobie zamkniętą, który trzeba albo cały przyjąć albo cały odrzucić, lecz przyjmuje hipotezę pośrednią, która ani nie odrzuca całkowicie świadectwa Józefa o Chrystusie ani też za nim zupełnie nie idzie, lecz dopatruje się w nim tylko częściowego wtřętu (interpolacji). Autor poszedł tu za zdaniem Batiffola, ks. Szymeczki, K. Adama, którzy w świadectwie Józefa przyjęli hipotezę przeróbki, dokonanej ręką późniejszego przepisywacza dzieła Flawiusza w duchu chrześcijańskim. Za tą hipotezą oświadczył się także O. Atanazy Fic O. P. w dziele świeżo wydanym pt.: „Jezus Chrystus“, s. 31. Dodać jeszcze należałoby, że prof. S. nie przyjmuje (jak to czynią niektórzy racjoniści) wpływu Józefa na niektóre pisma N. T. Pisma J. Flawiusza mogły jednak, jego zdaniem, wywrzeć wpływ na niektóre apokryfy i na pisarzy kościelnych.

Prof. S. omawiając na str. 78 nn. styl i język listów św. Pawła pisze (s. 79):

między innymi co następuje: „Wiadomość o wychowaniu w surowych zasadach Zakonu i wyjazd na naukę do sławnego rabina Gamaliela w Jerozolimie nie pozwala przypuszczać, by w Tarsie chodził do szkół greckich i studiował literaturę, retorykę i filozofię grecką“. To przypuszczenie czy zapatrywanie prof. S. uważam za zupełnie słuszne i uzasadnione, dlatego też trudno mi przychodzi zgodzić się na pogląd przeciwny ks. Dąbrowskiego, który w swych dziełach o św. Pawle, a ostatnio w artykule pt.: „Święty Paweł a hellenizm“, umieszczonym najpierw w „Znaku“ 1948, 361—4, a następnie w Studiach Biblijnych (1951), str. 229—236, utrzymuje, że jednak mimo wszystko Paweł uczęszczał w Tarsie do szkół greckich i tam posiadał język grecki w stopniu, na który listy jego wskazują (s. 236).

Poglądy prof. Sinki na ewangelie synoptyczne i ewangelię Janową są zupełnie poprawne ze stanowiska egzegezy katolickiej, bo Autor miał w tym względzie za przewodnika słynnego biblistę katolickiego dominikanina O. J. M. Lagrange'a, który mu przypomina pod wielu względami O. Pawlickiego. O wybitnym egzegecie francuskim prof. Sinko wyraża się na str. 38, jak następuje: „Podaje on (w swych komentarzach) wszystkie testimonia potrzebne filologowi, wraz z ich krytyczną oceną i interpretacją i roztrząsa wszelkie hipotezy, dotyczące autorów i czasu ksiąg Ewangelij. Z niego też przede wszystkim w tych materiałach będziemy korzystać, przy czym zaznaczamy, że jeżeli podane za nim przy cytatach liczby ksiąg, rozdziałów i paragrafów nie zawsze są tę same, co w niektórych publikacjach polskich, to te różnice pochodzą stąd, że polscy autorzy przejmowali tradycyjny materiał bez kontroli a O. Lagrange zaglądał zawsze do najnowszych wydań cytowanych autorów“.

Szkoda, że prof. Sinko tak ogólnikowo i do tego tak ujemnie wyraził się „o niektórych publikacjach“ polskich autorów, którzy bez kontroli przejmowali tradycyjny materiał. Należało to zdanie albo lepiej umotywić albo zupełnie opuścić, gdyż ono rzeczowo czytelnikowi nic właściwie nie daje, a na podstawie opinii Autora nasuwa mu myśl, że ci nieliczni bibliści polscy nie odznaczają się szczególniejszą sumiennością przy cytowaniu w swych publikacjach „liczby ksiąg, rozdziałów i paragrafów!“

Nie wydaje mi się także ze stanowiska teologii katolickiej słuszne zapatrywanie Autora, któremu dał wyraz na tejże stronie (u góry), że „wiera w inspirację mogła by się opierać dopiero na stwierdzeniu przez krytykę historyczną ludzkiej wiarogodności przekazanej tradycji i-nie powinna wpływać na uprzednie stosowanie owej krytyki“. Rzecz jasna, że egzegeta katolicki jak z jednej strony nie może i nie powinien w swym studium zapominać o zdrowych zasadach krytyki historycznej, tak z drugiej strony winien mieć zawsze na względzie dogmat inspiracji, na podstawie którego należy w Piśmie św. wykluczyć a priori wszelkie błędy i sprzeczności. Wiara w inspirację nie przeszkadza egzegecie katolickiemu stosować zasad krytyki historycznej, nie mniej jednak broni go przed możliwymi nadużyciami i ewent. przesadami z jednej strony. Krótko mówiąc: trzeba starać się o umiejętne stosowanie w badaniach biblijnych zasad krytyki historycznej i dogmatu natchnienia, by przy tym nie ucierpiały ani prawda historyczna ani dogma-

tyczna; wszelka bowiem prawda porządku naturalnego czy nadprzyrodzonego pochodzi od Boga, który już to przez nadprzyrodzone objawienie już to przez światło rozumu naturalnego objawia ludziom swe odwieczne prawdy.

Listom św. Pawła poświęcił prof. Sinko 10 stron (71—81). Wstęp do nich napisał Autor ze stanowiska głównie filologicznego, przy czym korzystał z dzieł niemieckich uczonych: O. Staelina i E. Faschera. Wspomniał o tym w przypisku 1) „Wstęp do Listów św. Pawła“ (s. 5), umieszczonym w dziele pt.: „Św. Jan Złotousty-Homilie na Listy Pastorskie św. Pawła i na List do Filemona“, Kraków 1949. Oprócz wspomnianych wyżej dzieł Staelina i Faschera prof. Sinkożytykował w swej pracy o działalności św. Pawła publikacje wielu uczonych zagranicznych (przeważnie niemieckich), których nazwiska wymienił w licznych przypisach do r. II na str. 96—7.

Z polskiej literatury biblijnej wspomniał prof. Sinko jedyne większe dzieło traktujące o św. Pawle, a mianowicie: „Dzieje Pawła z Tarsu“ ks. Dąbrowskiego (Warszawa 1947, str. 651). Mam jednak wrażenie, że Szanowny Autor w rozdziale o działalności literackiej św. Pawła oparł się głównie na publikacjach protestanckich i dlatego też idąc za nimi odrzucił autentyczność listu św. Pawła do Hebrajczyków (Żydów); według prof. S. list ten powstał między r. 64 a 95 po Chr., co sprzeciwia się tradycji chrześcijańskiej i orzeczeniom kościelnym zawartym w dekreście soboru trydenckiego z r. 1546 i Komisji Biblijnej z 24 czerwca 1914 r. Egzegeci katolicycy znają doskonale trudności i zarzuty wysuwane od najdawniejszych czasów przeciw autentyczności i kanoniczności tego listu Pawłowego, ale mimo wszystko bronią tradycyjnego zapatrywania, że pismo to („słowo zachęty“, Żyd. 13, 22), pochodzi niewątpliwie co do swej treści od Apostoła Narodów. Według wszelkiego prawdopodobieństwa św. Paweł napisał list do Hebrajczyków to jest do Żydów palestyńskich, w ich ojczystym języku, to jest aramejskim, a dzisiejszą formę grecką (niekoniecznie dosłowny przekład) nadał mu jeden z jego towarzyszków (Łukasz, Klemens czy Apollos). W takim pojmowaniu i ujęciu autorstwa listu do Hebrajczyków znikają trudności wysuwane przez nowoczesną krytykę przeciw jego autentyczności, bo choć forma listu niekoniecznie musi pochodzić od samego Pawła, to jednak pierwotną jego treść, jak tego nauczali przedstawiciele szkoły aleksandryjskiej Klemens i Orygenes, pochodzi od Apostoła Narodów.

Prof. Sinko świadomie czy nieświadomie odstąpił w sprawie autentyczności listu św. Pawła do Hebrajczyków od ogólnie przyjętego w Kościele katolickim stanowiska tradycyjnego i dał swemu zapatrywaniu wyraz w swej „Literaturze greckiej“, co jest do pewnego stopnia zrozumiałe w dziele czysto naukowym ze stanowiska liberalnej krytyki biblijnej, która nie myśli krępować się żadnymi względami na tradycję kościelną, ale jak mógł ten ze stanowiska katolickiego błędny pogląd znaleźć się w dziele zatwierdzonym przez władzę kościelną (w Krakowie 31 stycznia 1948), a mam na myśli: Homilie na listy św. Pawła“, str. 16, tego nie rozumiem. Ale tu chyba zawiniła cenzura kościelna a nie prof. S., który jako uczoney świecki nie musi się znać na przepisach kościelnych.

Co do listów pasterskich św. Pawła prof. S. ma dziwnie oryginalny pogląd,

bo z jednej strony broni zupełnie słusznie (idąc w tym względzie za tradycją kościelną) ich autentyczności, ale z drugiej wbrew tejże tradycji umieszcza ich powstanie podczas trzeciej podróży Pawłowej (jeśli chodzi o list pierwszy do Tymoteusza i do Tytusa), a drugi do Tym. miał powstać przed r. 64, to jest przed jego śmiercią, w więzieniu rzymskim. Nie wiem, skąd Szanowny Autor zaczerpnął to zapatrywanie, pisarze bowiem katolicycy przyjmują powszechnie powstanie listów pasterskich po r. 63, to jest po uwolnieniu Pawła z więzienia w Rzymie podczas jego działalności na Wschodzie w latach 64—6, na co znajdują dość ważne argumenty w tradycji kościelnej i w samych listach pasterskich, autorowie zaś racjonalistyczni odrzucają autentyczność listów pasterskich, skutkiem czego nie potrzebują zajmować się czasem ich powstania przed czy po uwięzieniu w Rzymie. Zdaniem prof. Sinki „hipoteza o podróży (Pawła) na Wschód po dwuletnim więzieniu rzymskim i ponownym uwięzieniu przed śmiercią (wtedy miał napisać II Tym.) nie ma za sobą żadnych dowodów“.

Dziwna to rzecz, że właśnie tej hipotezy, która według prof. Sinki nie ma za sobą żadnych dowodów, broni Komisja Biblijna w swym orzeczeniu z dnia 12 czerwca 1913 r. Czyżby tak poważna instytucja zupełnie bezpodstawnie i bez żadnych dowodów broniła tradycyjnego zapatrywania, że listy pasterskie św. Pawła powstały w czasie między uwolnieniem z pierwszego więzienia rzymskiego (r. 63) a jego śmiercią (w r. 67)?

W rzeczywistości tak źle nie jest z tymi dowodami na poparcie tradycyjnej tezy, że Paweł nie umarł w r. 64 podczas prześladowania Neronowego (podczas którego prawdopodobnie mógł zginąć apostoł Piotr), ale uwolniony z więzienia rozwijał dalszą działalność misyjną na Zachodzie i na Wschodzie i dopiero w r. 67 zginął śmiercią męczeńską. Gdyby Autor zechciał przestudiować dokładniej powyższe zagadnienie w świetle tradycji i kryteriów wewnętrznych, które podaje np. Meinertz w swym wstępie do N. T. (Einleitung in das N. T., Paderborn 1921, str. 174—178) to prawdopodobnie odstąpiłby od swego zapatrywania, za którym przemawiają, jeśli już wprost nie żadne, to bardzo słabe dowody. Według prof. Sinki, Paweł miał być na Krecie i ustanowić tam miał biskupem Tytusa podczas swej podróży z Efezu do Koryntu. Tego rodzaju przypuszczenie ma być jego zdaniem tym bardziej na miejscu, że „kiedy jako więzień jechał z Cezarei do Rzymu i płynął okrętem wzdłuż brzegów Krety, radził na zimę wstrzymać się w Dobrych Portach w pobliżu miasta Lasei (Dz. 27, 8—10), widocznie znał tę miejscowość“. Powyższe przypuszczenie Autora nie wydaje mi się bardzo uzasadnione, boć przecież mógł Paweł odradzać dalszą podróż okrętem ze względu na niebezpieczną w jesieni podróż, nie znając bynajmniej wyspy Krety, zresztą Łukasz, towarzysz Pawła, nie wspomina w Dziejach nic o wycieczce swego Mistrza z Efezu na Kretę, co chyba mógł i powinien był uczynić, jeśli Paweł założył tam gminę chrześcijańską.

Co do powstania listów więziennych św. Pawła (do Filipian, Efezjan, Kolossan i Filemona) prof. Sinko odstąpił przynajmniej częściowo od niemal powszechnego zapatrywania uczonych katolickich, którzy więzienie rzymskie uważają za miejsce, w którym św. Paweł napisał wzgl. podyktował wspom-

niane wyżej listy. Prof. Sinko na str. 75 tak się wyraża o miejscu powstania listów więziennych: „Nie z rzymskiego więc więzienia, ale z cezarejskiego napisany został list do Filipijczyków, bliski chronologicznie II Cor.“ Natomiast zarówno z Cezarei jak i Rzymu mógł być pisany list do Kolosyjczyków. „Wspólność zaś pozdrawiających każe list do Filemona umieszczać w tym samym czasie, co list do Kolosyjczyków“. O czasie i miejscu powstania listu do Efezjan Autor nic w swym dziele nie wspomina, ale przypuszczalnie miał on na myśli ten sam czas i miejsce co listu do Kolossan.

Jakkolwiek czas i miejsce powstania listów Pawłowych w ogólności a więziennych w szczególności nie należą do zagadnień pierwszorzędnej wagi przy opisie działalności literackiej Apostoła Narodów (najważniejszym bowiem jest problem ich autentyczności a prof. Sinko idzie w tym względzie za tradycją chrześcijańską, uznając pochodzenie Pawłowe tychże), to jednak w sprawie miejsca powstania listów więziennych odstąpił Autor całkiem niepotrzebnie od uzasadnionego poglądu katolickich uczonych i dla listu do Filipian zamiast Rzymu jako miejsca jego powstania przyjął, idąc w ślady niektórych uczonych z obozu racjonalistycznego, więzienie cezarejskie. Hipoteza więzienia cezarejskiego jako miejsca powstania listów więziennych św. Pawła nie jest oczywiście pozbawiona pewnego prawdopodobieństwa, ale argumenty zaczerpnięte ze studium tychże Listów wskazują raczej na to, że powstały one w więzieniu rzymskim a nie cezarejskim, co miałem sposobność wykazać w art. pt.: „Miejsce powstania Listów więziennych św. Pawła“ ogłoszonym w r. 1929 w Przeglądzie Teologicznym, str. 98 nn.

Z drobniejszych usterek i niedokładności, jakie zauważyłem w pracy prof. Sinki w r. II. (Księgi kanoniczne N. T.), pozwolę sobie wymienić na tym miejscu następujące: str. 42: Hierapol, stolica biskupia Papiasza leży, o ile mi wiadomo, nie w Syrii, lecz we Frygii. Str. 43. Autor podaje rok śmierci Pawła 67 — przy omawianiu czasu powstania Listów pasterskich przyjął chyba r. 64 jako datę jego śmierci, gdyż nie przyjmuje uwolnienia z pierwszego więzienia rzymskiego (str. 77). Str. 44: zamiast r. 65 powinien być r. 62, jako czwarty przed wybuchem wojny rzymsko-żydowskiej; przypuszczalnie jest to pomyłka drukarska. Str. 45: Autor przytacza zdanie ks. Dąbrowskiego z jego dzieła „Ewangelie“, który pewne szczegóły zawarte w ewangelii św. Marka przypisuje wzruszonej pamięci Piotra. Nie wiem, co oznacza „wzruszona pamięć“. Ks. Dąbrowski na podanym przez p. S. miejscu („Ewangelie“, str. 25) nie pisze wcale o „wzruszonej pamięci Piotra“, zaznacza tylko, że szczególnie jedna scena wraziła mu się w pamięć niezatartym wspomnieniem. Chodzi tu więc może nie o wzruszoną, ale o wrażliwą pamięć?!

Niezgodnie z tekstem ewangelij podał p. S. na str. 46 następujące szczegóły, odnoszące się do cudu uzdrowienia teściowej Szymona Piotra. Po pierwsze Marek nie wysuwa na początek działalności Jezusa cudownego uzdrowienia teściowej Piotra, jak to czyni Autor, umieszcza je tylko na drugim miejscu a nie na trzecim jak Mateusz. Po drugie opis tego cudu znajduje się także u Łukasza, ze szczególniejszym dodatkiem, że teściowa Piotra zdjeta była wielką gorączką. A więc nie dwaj inni ewangelisci uleczenie teściowej Piotra pomijają, tylko sam Jan, który z cudów opisanych przez synoptyków zapisał tylko dwa, a mianowicie: nakarmienie 5.000 rzeszy i cudowne przejście przez jezioro.

† Na str. 46, p. S. podał kilka latynizmów Marka w greckiej szacie, uczynił to jednak niedokładnie tak co do akcentów jak i samogłosek, a przecież O. Lagrange w komentarzu na Marka s. CVII podaje te latynizmy zupełnie poprawnie. Nie ma też u niego wyrazu „sekstarios“ tylko ksteses (Mk. 7, 4). Autor nie przeprowadził widocznie korekty tych wyrazów i stać wcisnęły się do jego dzieła pewne niedokładności. Na tejże stronie 46 pisze S.: „Na tej podstawie (to jest latynizmów znajdujących się w ewangelii Marka) wysunięto hipotezę, że prawdopodobnie ta ewangelia napisana była pierwotnie po łacinie“. Czy nie właściwiej byłby Autor postąpił, gdyby zamiast ogólnikowego i nieokreślonego wyrazu „wysunięto“, zaznaczył za Lagrange'm (CVII), że autorem tej nieprawdopodobnej hipotezy był pisarz francuski Couchoud?

Według prof. S., Marek zamienił system monetarny grecki na łaciński ze względu na słuchaczy i czytelników rzymskich (s. 46). Czy tak było w rzeczywistości? Wszak język łaciński był językiem administracji i wojska w całym państwie rzymskim, więc nic dziwnego, jak zaznacza Lagrange (Mk. CVII), że w jego ewangelii znalazły się takie momenty jak: denarion, kodrantes, które przychodzą także u Mateusza i u Łukasza.

Na str. 51, prof. S. nie idzie za ogólnie przyjętym tłumaczeniem (Łuk. 2, 2) „Ten pierwszy spis dokonany został przez namiestnika Syrii Cyryna“. (Wujek-Semkowski) lub: „Pierwszy ten spis odbył się, gdy Cyryn był wielkorządcą Syrii“ (ks. Dąbrowski), lecz postępując w ślady swego przewodnika na terenie ewangelii Lagrange'a przełożył w. 2: „nim Kwiryniusz został wielkorządcą Syrii“. (Podobnie zresztą przełożył to zdanie ks. Szczepański). Czy powyższy przekład tego miejsca sprawiającego wiele trudności egzegetom i historykom jest zupełnie słuszny, nie śmiałbym twierdzić, wyjaśnienie zaś wspomnianej hipotezy, według której wyraz grecki „*prôtē*“ = pierwszy (spis) należałoby tłumaczyć „pierwej nim“ (fut antérieur a celui qui eut lieu) podaje Lagrange w komentarzu na Łukasza, str. 67 n.

Str. 52: Mateusz w całości ma 1071 wierszy a nie 981, jak to podał S. na str. 52. Na str. 56 znajdujemy nieściśle wyrażenie Autora o nawracaniu się Greków na chrześcijaństwo, nie chodziło bowiem w pierwszych początkach rozwoju chrześcijaństwa w Palestynie o nawracanie Greków-pogan w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz o pozyskiwanie do prawdziwej religii Żydów-hellenistów z diaspory; nawracanie Greków nastąpiło dopiero w Antiochii i podczas podróży misyjnych św. Pawła.

Str. 60: Apostoł Andrzej nie występuje wcale w zakończeniu ewangelii św. Jana (Jan 21, 2). Wzmiankowany przez Autora w. 22, r. 20, wspomina o Duchu Św. a nie o apostołach, zresztą zakończenie ewangelii stanowi r. 21 a nie 20.

Str. 61: Trzy paschy, o których wspomina Jan w swej ewangelii, nie świadczą bynajmniej o trzech latach działalności Jezusa, w ramach trzech pasch mieszczą się tylko dwa lata publicznej pracy Chrystusa a nie trzy, jak chce Autor.

Zdaniem prof. Sinki (s. 46), Marek opowiada o trzechletniej działalności Pana w Galilei. Nie jest to zgodne z prawdą, bo drugi ewangelista nigdzie o tym nie wspomina, wszyscy synoptycy wspominają tylko o jednym, to jest ostatnim święcie wielkanocnym w życiu Jezusa, podczas którego został ukrzy-

zowany; z r. 6, 39 ew. Mka, można wywnioskować na podstawie wzmianki o zielonej trawie podczas cudownego rozmnożenia chleba drugą paschę, ale nie można wykombinować trzeciej, a tym bardziej czwartej paschy, potrzebnej do ustalenia trzecholetniej działalności Jezusa.

Na str. 66 niedokładne jest twierdzenie prof. S., że Marek zaczyna ewangelię od wystąpienia trzydziestoletniego (Jezusa). Jest to wyrażenie oparte na **co prawda** prawdzie historycznej, bo rzeczywiście P. Jezus miał około trzydziści lat rozpoczynając swój zawód nauczyciela i cudotwórcy w narodzie izraelskim, ale o tym nie wspomina wyraźnie Marek, lecz Łukasz w r. 3, 23.

Str. 70: Synod w Hipponie odbył się w r. 393 a nie w 383 (może to błąd drukarski?) Prof. Sinko nie ma pewnego zdania co do czytelników listu do Galatów. W dziele bowiem „Homilie“ przyjął hipotezę Galacji południowej (s. 7), a w Literaturze Greckiej (s. 72) poszedł za zwolennikami hipotezy Galacji północnej. Czy ona jest bardziej prawdopodobna od poprzedniej, trudno tu z wszelką pewnością decydować, w każdym razie znaczna większość egzegetów tak katolickich jak protestanckich przyjmuje dzisiaj teorię Galacji północnej i za nią też ostatecznie Autor się oświadczył.

Czy dla przeciętnego czytelnika potrzebny był ustęp o „analizie dźwięków“, śmiem wątpić. Można było mym zdaniem tę „ciekawostkę“ pominąć.

Na str. 68 pisze S., że Atanazy w r. 367 nie znał Apokalipsy, a na str. 70 tenże Atanazy w swym liście wielkanocnym z r. 367 wymienił 27 ksiąg N. T. czyli że uznawał kanoniczność Apokalipsy. Autor co prawda na str. 68 wymienia Atanazjusza, a na drugim św. Atanazego, ale chodzi tu przecież chyba o jedną i tę samą osobę, lecz jak w tym wypadku wyjaśnić rozbieżność między nieznaną osobą a znajomością tej samej księgi natchnionej i to w tym samym roku?

Na str. 73 pisze prof. S., że Paweł między pierwszym a drugim listem kanonicznym pisał do Koryntian list „z wielkiego utrapienia i ściśnienia serca“ zdanie powyższe, za którym opowiedział się Autor, jest mym zdaniem dość prawdopodobne, ale nie może uchodzić za pewne.

Prof. S. na str. 79 mówiąc o greckim św. Pawła zaznaczył w nawiasowym zdaniu, że po aramejsku mówił słabo. Ale skąd Autor o tym się dowiedział? Znaczący św. Pawła, dominikanin O. Allo, w swym komentarzu na I Kor. (s. 32) słuszniej pod tym względem się wyraził: „Paweł był wielkim mówcą i pisarzem w języku greckim, większym może niż w aramejskim“ czyli Paweł wychowany w środowisku hellenistycznym, mówił zapewne lepiej po grecku niż po aramejsku, ale czy po aramejsku musiał mówić słabo, to wielkie pytania.

Str. 81: Listy tak zwane katolickie nie były przeznaczone do ogółu chrześcijan, jak twierdzi Autor, lecz z wyjątkiem 2 i 3 Jana do szerszego ich kręgu; mają też przeważnie ogólniejszą treść i z tego powodu mogły otrzymać nazwę katolickich czyli powszechnych.

Tu i ówdzie zauważyłem w pracy prof. S. wyrażenia ogólnikowe zamiast szczegółowych danych, np. str. 46: z czego wnoszono — należało, mym zdaniem, podać przynajmniej niektórych pisarzy, którzy takie wnioski wysnuwali, albo na str. 75 pisał prof. S. między innymi tak: „Wyrażone w 1, 23 (w liście

do Filipian) pragnienie śmierci spowodowało uczonych do lokalizowania wspomnianego 1, 13, (nie jak błędnie wyżej 1, 23) pretorium... w Rzymie". Z ogólnikowego wyrażenia „uczeni“ można by wysnuć całkiem niewłaściwy wniosek, że wszyscy uczeni są tego zapatrywania, gdy tymczasem pewna ilość uczonych, zwłaszcza z obozu racjonalistycznego, przyjmuje odmienne zdanie i pretorium szuka (podobnie jak autor) nie w Rzymie, lecz w Cezarei.

Na str. 41 streścił S. zapatrywanie Lagrange'a dotyczące charakteru ewangelii Mateusza zbyt zwięzłe i dlatego niejasno. Nie każdy czytelnik zrozumie, o co chodziło Lagr. Zwięzłości w stylu prof. S. nie mógłbym zawsze uważać za zaletę jego dzieła, bo na niej niejednokrotnie traci jasność i przejrzystość myśli Autora.

Na str. 44: za niejasną uważam uwagę S. dotyczącą wywodu Eislera opartego na saterze w paszczy (raczej w pyszczku!) ryby złowionej przez Piotra. Należało tę uwagę, mym zdaniem, zupełnie pominąć, bo ona w zbyt treściwym sformułowaniu jej przez Autora niczego nie wyjaśnia a czytelnik, mimo najlepszej woli chyba nie prędko zrozumie znaczenie argumentu Eislera w streszczeniu prof. S.

Ustęp na str. 65, zaczynający się od słów: Żydzi przypisywali... jest zbyt treściwie napisany i dlatego nawet dla biblisty jest niejasny, a cóż dopiero dla zwyczajnego laika?

Nie dość jasno przedstawiony jest, mym zdaniem, na str. 63 n. rodzaj literacki ewangelij.

Na koniec jeszcze parę uwag co do r. II. Literatury greckiej prof. S. Autor teksty N. T. przytaczał w swym własnym tłumaczeniu i nie trzymał się ani Wujka, ani Szczepańskiego, ani Dąbrowskiego.

Autor w przytaczaniu tekstów zaczerpniętych z Ojców Kościoła, nie zawsze jest konsekwentnym, bo raz, jak np. na str. 42 przytacza je w języku oryginalnym, to jest greckim czy łacińskim wraz z tłumaczeniem polskim, drugi raz cytuje tylko przekład polski Euzebiusza bez tekstu greckiego. Nie wiem dalej, dlaczego Autor skróty pism N. T. podał w brzmieniu łacińskim a nie polskim, jak to jest przyjęte obecnie w dziełach biblistów polskich. Nie rozumiem również, dlaczego p. S. upodobał sobie nazwy: Filipijczyków, Kolossyjczyków, Efezyjczyków zamiast przyjętej: Filipianie, Kolossanie, Efezjanie. Widocznie Autor poszedł tu raczej za wzorem: Poznańczyk a nie Krakowianin? Mnie osobiście bardziej odpowiada Filipianin niż Filipijczyk, ale to już rzecz gustu i nie mogę z tego czynić zarzutu prof. Since, jeśli chciał być oryginalnym pod tym względem.

Autor zna dobrze literaturę swego przedmiotu i podał ją w przypisach do każdego rozdziału. Z polskich autorów wymienił on na str. 91 nn. następujących: Szlagowskiego, Kruszyńskiego, Szczepańskiego, Dąbrowskiego, Pawlickiego, Króla, Gołąba, Gryglewicza, Szymeczkę, a ze świeckich: Czubryjskiego, Zielińskiego, Trenknerównę; z polskich patrologów wyszczególnił Autor XX. Nowackiego i Lisieckiego, nie wymienił jednak spośród biblistów ks. Kaczmarczyka.

Cieszyć nam się trzeba, że takie dzieło poważne wyszło w języku polskim, niestety różne nieścisłości i błędy obniżają nieco jego wartość.

GELIN ALBERT P. S. S.: **Les idées maîtresses de l'Ancien Testament**
(Collection „Lectio Divina“). In 8^o, Str. 85. Paris² 1950, Editions du Cerf.

Stary Testament można by pod pewnym względem porównać do muzeum starożytności. Znalazło się tu obok siebie wiele rzeczy różnej wartości. Niejedno ma dla nas dziś znaczenie czysto muzealne, zabytkowe (np. rodowody Księgi Liczb i Kronik, drobiazgowy przepis rytualny Księgi Kapł.), zajmuje więc jedynie specjalistów. Ale znajdujemy też w tym „muzeum“ wielkie i święte zdarzenia i sprawy. Te są i będą zawsze żywe i aktualne, wiążą się bowiem bezpośrednio z atmosferą Nowego Przymierza stanowiąc przygotowanie i przejście do niego. Interesują one dziś więcej niż kiedykolwiek warstwę społeczeństwa. Świadomy tego, A. Gelin postanowił swą niewielką książeczką pomóc jej do „wycucia znaczenia St. Testamentu“ (avoir le sens de l'A. T., s. 5).

Praca Gelina ma charakter „kanwy i szkicu“ (s. 8). Z wielu nasuwających się tematów, które zestawia schematycznie na s. 8 i 9., wybiera on — jak zapowiedział w tytule — jedynie podstawowe, główne, dotyczące zasadniczej treści Starego Testamentu i omawia je w formie swobodnego a zwięzłego przeglądu histor.-egzegetycznego. Rozpoczyna od przedstawienia prawdy objawionej o Bogu jedynym, duchowym, transcendentnym i bliskim zarazem. Potem maluje plan Pana Boga co do ludzkości, w którym rozróżnia stopnie działania Bożego: obietnica, przymierze z narodem wybranym, teokracja i pogłębiania idea zbawienia; Izrael poznaje stopniowo ten plan i utrzymuje w swoich sercach żywą jego świadomość oczekując Mesjasza. Trzeci i ostatni rozdział zajmuje się problemem zbawienia jednostkowego, którego idea toruje sobie powoli drogę przewyciężając ideę odpowiedzialności zbiorowej i takiegoż zbawienia. Izrael dochodzi zarazem do lepszego ujmowania istoty grzechu i łaski.

Tak więc autor rozpatruje St. T. w jego rozwoju historycznym, podkreślając stopniowe etapy Objawienia, które swą pełnię miało znaleźć w Osobie Pana Jezusa — Mesjasza.

Zamknięcie dziełka stanowi dodatek (s. 77—85): „Bibliografia praktyczna do St. T.“ — przynosząca uporządkowany zbiór szeregu prac zasadniczych. Są to prace najnowsze głównie katolickie (wśród nich przeważają francuskie). Celowo pominięto opracowania specjalne.

Przypatrzymy się bliżej uwagom autora. W wstępie autor zawarł ogólną charakterystykę St. Testamentu. Uważa te księgi za świadectwo ważnego okresu pedagogii Boga, w którym został wybrany naród żydowski, jako obdarzony szczególnym geniuszem religijnym, aby przeżył podstawowe stopnie Objawienia (wybór, przymierze itd.) oraz ażeby w nich pogłębił, uduchowił swoją myśl religijną. St. T. to historia powtarzających się wykroczeń, katechumenatu i wzrostu duchowego. Lektura tych ksiąg Objawienia uświadamia nam wielkie idee religijne i głęboko nas wzrusza, gdyż spostrzegamy ich stopniowe oczyszczanie się i pogłębianie. Naród żydowski żył i działał podług swojej ludzkiej woli, ale przy wytrwałej uwadze oraz dobrej woli możemy w tej działalności i tych wysiłkach ludzkich odkryć stałą obecność natchnień Ducha Wiecznego, który go podtrzymywał i nim kierował (s. 6).

I. Punktem świetlanym, centralnym, ku któremu zwracały się myśli wszystkich generacji późniejszych, było wyjście Izraelitów z Egiptu. W zdarzeniu tym Pań Bóg pokazał, że wybrał naród żydowski i zwycięsko wyzwolił. Na pustyni Jahwe zawarł z tym narodem wybranym przymierze (Ex 19,5) za pośrednictwem Mojżesza. Przymierze zaś zrodziło dwa dominujące uczucia w narodzie: 1-^o uczucie młodej siły, potężnego dynamizmu; 2-^o nadzieję, wytrwale oczekiwanie wielkiego i jasnego dnia Jahwy. Samego Jahwę pojmowano początkowo jako Boga narodowego, istniejącego obok szeregu innych bóstw (henoteizm praktyczny), ale Mojżesz — oświecony Objawieniem — połączył ideę Boga narodowego z Bogiem świata. Dzięki niemu skonsolidował się w duszach Izraelitów monoteizm (s. 13). W ciągu wieków wiara w Jahwę jako w jedynego Boga, ugruntowała się i stała się trwałą cechą umysłowości narodu. Rabbi Aqiba, uwięziony (stracony przez Rzymian w r. 132 po Chr.) wypowie jeszcze z przejściem werset z Deut., (6,4), w którym Żydzi widzieli najczystsza formę monoteizmu. Ten monoteizm oni przekazali nam w spuściznie.

Im głębiej w ciągu wieków zapuszczała korzenie w sercach Izraela wiara w Jednego i Jedyne Boga, tym bardziej wzrastała dlań cześć i tym więcej oddalał się On pozornie od świata. Izajaszowe *Qadoś* (6,3) podkreśla nie tylko wielką doskonałość i świętość, lecz również transcendentalność Boga. Rozwój angelologii jeszcze to podkreślanie potęguje. Doprowadzi to, niestety, do przesady w czasach po niewoli babil., gdy skutkiem lęku przed lekkomyślnym wymawianiem świętego Tetragramu (Jahwe) zastępowano to Imię własne Istoty Bożej imionami Nieba, Miejsca, Słowa; tłumacze zaś Septuaginty werset Lev 24,16: „*ktokolwiek będzie złorzeczył imieniu Boga, umrze*“ — oddają przez: „*ktokolwiek wymówi Imię Boga (Jahwe), umrze!*“

St. T. zna jednak również Boga zbliżającego się z dobrocią do ludzkości. W najstarszych księgach czuje się wyraźnie atmosferę pewnej zażyłości w stosunkach między Bogiem i ludźmi, a często spotykane u Izraelitów imiona teoforyczne są również znakiem zbliżenia. Przez nadawanie tych imion swoim dzieciom Izraelici zachęcali niejako Boga do okazywania im tych uczuć, które zostały wyrażone w tej formie (s. 25). Dlatego to można powiedzieć, że Modlitwa Pańska wyrosła na gruncie Starego Testamentu. Bo apostrofa „*Ojczy nasz, któryś jest w Niebiesiech*“ nie tworzy tautologii, lecz pierwsza jej część przybliża Boga, druga zaś oddala. Ta Istota tajemnicza, „*która jest w niebiesiech*“, jest straszna, obca, niedosiężna; ale jednocześnie ona zbliża się do nas, by nas nawiedzić (Ojciec). „*To jest wytłumaczenie — mówi Gelin — tego kontrastu, z którego wypływa ostatecznie harmonia pełna autentycznej myśli chrześcijańskiej*“ (s. 24). St. T. przez swe idee skłania nas zarówno do myśli o Bogu Transcendentnym jako też do myśli o Bogu Bliskim. Ostatnio wyraził tę prawdę lapidarnie Rudolf Otto (w dziele pt. „*Das Heilige*“) pisząc: „*Deus est mysterium tremendum et fascinosum*“.

II. Plan Boży względem ludzkości — jak nas uczy św. Paweł — jest tajemniczą aż do „*pełni czasów*“ (Gal 4,4). Jednakże jego kontury zaczynają się zarysowywać od chwili wybrania narodu żydowskiego. Naród ten otrzymał obietnicę Mesjasza, ale wraz z nią musiał pod pewnym względem podzielać

Jego losy. Bo „cień krzyża rozciąga się nie tylko nad nowym, lecz i Starym Testamentem, stanowiąc gwarancję jego autentyczności“ (G. cytuje słowa A. G. Héberta: *Le Dessein de l'Espérance messianique*, „Dieu Vivant“, n. 6 (1946), s. 86). Stąd to zarówno dochowanie przymierza w czasie pobytu na pustyni, jak i wierność Jahwie w Jego królestwie teokratycznym polegają na niejednej ofierze i wysiłkach narodu. Gdy jednak naród i jego władcy (z małymi wyjątkami, por. Eccli 49,4) nie dopiszą, oczyści Pan ideę swego królestwa w umysłach narodu wybranego przez niewolę i oprze ją na nowym planie, tym razem w atmosferze wybitnie mesjanicznej. Sposób, w jaki Jahwe założy swe Królestwo oraz jego charakter nie jest na razie określony, widać jednak oczyszczanie się wyobrażeń o nim — co prowadzi w dalszym rozwoju do idei Nieba, Kościoła i Łaski w Królestwie Chrystusowym. Wszystko układa się bowiem nie przypadkowo, lecz celowo, albowiem

- a) Obietnica, że naród wybrany posiędzie ziemię Chanaan — jest figurą przyszłej obietnicy dóbr duchowych (Mt 5,3 nn),
- b) Przymierze Mojżeszowe — figurą nowego przymierza (1 Kor 3),
- c) Królestwo Dawida — figurą Królestwa Niebieskiego (Mt 5,10),
- d) Wybawienie z niewoli — figurą wybawienia i wewnętrznej wolności duszy (Rom 1, 16—17).

Zmiany te oraz doskonalenie się idei dokonywało się na podkładzie oczekiwań mesjanicznych. Mešjasz ma być królem, a więc według pojęć starożytnych istotą wyjątkową, świętą, „predestynowaną do przyjęcia na pewien czas władzy boskiej: królestwa“ (s. 38). Dawid stał się urzeczywistnieniem ideału króla; stąd wniosek, że w doskonałym Królestwie, które Pan Bóg założy, Mesjasz zasiądzie na stolicy jako David redivivus, przynosząc oprócz potęgi Dawidowej i splendoru zwycięzcy (Ps 71, 11—17) jeszcze prawdziwy pokój, sprawiedliwość, miłosierdzie. Pewne ustępy Biblii (głównie tzw. psalmy o królestwie) wskazują na to, że Mesjaszem będzie sam Bóg. Inne mówią raczej o jego charakterze proroka, wysłańca niebieskiego, wreszcie męczennika za naród (*ebed Jahwe* u Iz 53,10). To już najwyższy wzlot Objawienia St. T. (por. też Ps 22, 28—32). Ze tej myśli ostatniej naród nie wyczytał z Biblii z należyтым zrozumieniem, budując sobie raczej wyobrażenia mesjanizmu nacjonalnego, to stało się ostatecznym źródłem konfliktów i Męki Krzyżowej Chrystusa — Odkupiciela.

III. Pismo św. St. Testamentu umożliwia obserwowanie historycznego rozwoju indywidualizmu. U starożytnych nomadów, więc również u Hebrajczyków, grupa rodowa była główną więzią organiczną. „Indywidualność była w grupie tym, czym członek jest w żywym ciele“ (s. 49). Łączyła członków rodu wspólność krwi i religii. Prawo zemsty dlatego obowiązywało całą grupę (por. Joz 7, 24—25). Od chwili osiedlenia się narodu w Kanaanie miejsce krwi, jako łącznika, zajmuje wspólnota miejsca pobytu (życie osiadłe). Rozwój kultury miejskiej niszczy więzy tradycjonalne. Maleje władza głowy rodu na rzecz urzędników królewskich. Pomału wyłaniają się też cechy rzemieślnicze jako dalszy szczebel rozwoju ekonomicznego. Tak rodzą się klasy społeczne, giną grupy naturalne. Zwolna powstają i latyfundia oraz proletariat wiejski, który prorocy biorą niejednokrotnie w obronę przed pozbawionymi skrupułów bogaczami. Rozwija się też handel międzynarodowy (od Salomona). To wszystko

stwarza warunki sprzyjające rozwojowi indywidualizmu. Stare pojmowanie roli ogółu utrzymało się najdłużej w dziedzinie religii. Prorocy uważają naród za jedność pod względem religijnym, z drugiej jednak strony są oni właśnie pionierami indywidualizmu religijnego. Taki Jeremiaśz daje wybitny przykład osobistego stosunku jednostki do Boga, a Ezechiel określa jego istotę. Powstały po niewoli judaizm ożywiony oczekiwaniem narodowym na Mesjasza pozostał — niestety — sektą, niepotrzebnie zacieśnioną grupą, uniemożliwiającą swobodny rozwój duchowy jej poszczególnych członków. Na tym tle — podkreśla Gelin — trzeba będzie podziwiać nowość, przyniesioną przez Pana Jezusa: Kościół to grupa otwarta, pozostająca na służbie każdego ze swoich członków, a przeto na służbie osoby, która się w niej wzbogaca a zarazem w nią wbudowuje aż do pełnego rozwoju świadomości indywidualnej (s. 53).

Pojęcie życia pozagrobowego nie było w St. T. jasno zarysowane. Przez całe wieki Hebrajczycy nie wierzyli w zapłatę poza-ziemską. Opatrzność długo nie wyjaśniała im losu zmarłych (*rephaim*), słusznie obawiając się, by skłonna do politeizmu sąsiadów dusza żydowska nie przypisywała „cieniom“ przymiotów bóstwa (zob. spotkanie Saula z wróżką z Endor — 1 Sam 28). Dlatego te St. T. wielki nacisk kładzie na zapłatę kolektywną i doczesną. Ponieważ jednak taka zapłata nie zadawała z czasem i budziło się powątpiewanie co do jej sprawiedliwości (Job; Jer 31,29; Ez 18,2), przeto Objawienie przez usta proroków rozwinęło wyraźniej ideę odpowiedzialności jednostkowej oraz nagrody pozaziemskiej. Te prawdy należą już do zawartości treściowej najmłodszych ksiąg St. T.: Eklezjastyka, Mądrości i obu Machabejskich, zupełne jednak wyjaśnienie znalazły dopiero w nauczaniu Chrystusowym.

Podobny rozwój jak w nauce o odpowiedzialności jednostkowej i nagrodzie obserwujemy w nauce o grzechu. Kształtuje się zrozumienie jego oblicza moralnego, jak również zrozumienie potrzeby szukania przebaczenia, ekspiacji, (mnożą się ofiary pro peccato, pro delicto). Ten pęd jest szczególnie silny u tzw. *anawim*, tó jest ludzi bogobojnych, a przy tym zwykle biednych i nieszczęśliwych. Liczne psalmy mówią o nich tudzież o ich niemal mistycznym stosunku do Boga (s. 73), a idea mistyczna jest — zdaniem G. — jakby sercem Biblii. Gdy Chrystus w Kazaniu na Górze przystąpi do proklamowania swego Królestwa, nawiaże do niej głosząc: „*Błogostawieni anawim*“ (*ubodzy w duchu*, Mt 5,3).

„Jeśli się określa Stary Testament jako potężny poryw dusz ludzkich do Boga, jako pragnienie coraz intensywniejsze łączności z Bogiem Żywym, trzeba podkreślić raz jeszcze, że zaspokojenie tego pragnienia ludzi dane w Osobie Chrystusa przewyższyło wszelkie oczekiwania, ziszczając je w całej pełni“ (swobodne tłumacz. ze str. 75).

Powyższe krótkie streszczenie dziełka A. Gelina pozwala nam stwierdzić, że nie jest ono rewelacją na terenie bibliistyki. Zasadnicze zagadnienia, jakie porusza, a które stanowią część istotnie najważniejszą skarbcza myśli biblijnej, można bez większej trudności znaleźć w każdym opracowaniu teologii St. Testamentu, z nowszych przede wszystkim u P. Heinischa (wyd. Bonner Bibel.). Wartość główna pracy G. polega na sposobie traktowania omawianych problemów. W tej dziedzinie okazał się bez wątpienia mistrzem. Język jego prosty,

styl nadzwyczaj jasny i układ przejrzysty czynią lekturę książki zarówno bardzo miłą jak i pożyteczną. Pomimo że nadał swej pracy charakter szkicu, umiał ożywić ją przez interesujące ujęcie tematów i przez nader umiejętne wprowadzenie krótkich lub dłuższych tekstów biblijnych, razem 49, w pięknym tłumaczeniu franc. Condamin'a i Desnoyers'a. To dodało całości jakiejś dziwnej powagi i głębi myślowej. Omawiając główne problemy autor musiał z konieczności dotykać wielu innych zagadnień i kwestii biblijnych zdradzając przy tym wytrawną znajomość problematyki. Cel, który sobie wytknął, a mianowicie żeby czytelnikowi dopomóc zasmakować w treści St. Testamentu, osiągnął w zupełności.

Najlepiej opracowane są rozdziały I i II. Rozdziałówi III brak trochę jasności myśli, a w części poświęconej grzechowi brak ujęcia zagadnienia z punktu widzenia filologicznego, które pozwoliłoby autorowi lepiej uwzględnić różne pojmowanie wykroczeń w St. T. na podstawie różnych terminów słownych z nimi związanych.

Wspominając starożytné prawo zemsty (włoska vendetta, s. 50), które utrzymywało się u Izraelitów jeszcze w okresie pierwszych królów, G. nie wyjaśnił intrygującej kwestii, dlaczego Pan Bóg nie potępił go zaraz przez ustanowdawstwo Mojżeszowe. Otóż prawo to, wykonane zresztą tylko w wypadku umyślnego zabójstwa, było wyrazem odczucia sprawiedliwości u narodu pozbawionego jeszcze silnej władzy, która by dysponowała egzekutywą. Było więc ono konieczną a skuteczną obroną społeczeństwa niezorganizowanego przed rozbojem.

Gdy autor zestawia dłuższy cytat z apokryfu (Salomona) z urywkem Pisma św. (Ps 2), stwarza pozór przypisywania równej wartości obu tekstom (s. 12). Lepiej byłoby apokryf umieścić w przypiskach pod tekstem na tej samej stronie.

Przesadą jest nazywanie Księgi psalmów „poematem mistycznym“ (s. 73). Nazwa liryki mistycznej należy się natomiast pewnej grupie psalmów, które są zawarte w Psalterzu (wg Wulgaty Ps 25; 26; 39; 41—42; 61; 90 i i.).

Powyższymi drobnymi uwagami krytycznymi nie chciałbym obniżyć wartości pięknej pracy francuskiego uczonego. Jest ona ze wszech miar godna polecenia każdemu, komu drogi jest Stary Testament, jest rzeczowym i miłym wprowadzeniem w jego lekturę. Co więcej, ona powinna wywołać zainteresowanie się miłośników Pisma św. całym wydawnictwem „Lectio Divina“, w którym oprócz niej ukazały się dotychczas jeszcze trzy inne publikacje: Dubarle A. M.: *Les Sages d'Israël*; Chainé J.: *Le livre de la Genèse*; Spicq C., O. P.: *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*.