

# SŁOWA BOŻE

## BÓG WSZECHOBECNY I WSZECHWIEDZĄCY

Psalm 139 — Wulg. 138 <sup>1)</sup>

*O Jahwe, Ty przenikasz mnie i znasz mnie,  
Ty wiesz, kiedy siedzę i kiedy wstaję,  
Ty moje myśli spostrzegasz z daleka,  
czy chodzę, czy spoczywam, Ty to widzisz,  
wszystkie me drogi dobrze Ci znane.*

*Gdy słowo nie jest jeszcze na języku moim,  
Ty oto znasz je dokładnie, o Jahwe.  
Ty obejmujesz mnie sobą całego  
i kładziesz na mnie swą rękę.  
Zbyt dziwna dla mnie ta wszechwiedza Twoja  
i zbyt wysoka, abym ją zrozumiał.*

*Dokąd uchodzić mam przed duchem Twoim,  
dokąd uciekać przed Twym obliczem?  
Gdy się do nieba wzniosę, Ty tam mieszkasz,  
gdy w podziemiu zechcę osiąść, Tyś i tam obecny.  
Gdy wezmę skrzydła od zorzy porannej  
i aż na krańce morza polecę,  
tam mnie poniesie ręka Twoja  
i mnie podtrzyma Twa prawica.*

*A gdybym rzekł: „ciemności niechaj mnie okryją,  
niech noc mnie zamiast dnia ogarnie“,  
ciemności nie będą ciemne dla Ciebie,  
bo noc przed Tobą jak dzień jaśnieje,  
a mroki i światło jednakie dla Ciebie.*

*Albowiem Ty moje wnętrze stworzyłeś,  
Ty mnie utkateś <sup>2)</sup> w łonie mej matki.*

---

<sup>1)</sup> Medytacja filozoficzna, ujęta poetycznie przez nieznanego autora z okresu po niewoli babilońskiej (w. V przed Chr.).

<sup>2)</sup> Poeta uważa ciało człowieka za misterną tkaninę, którą utkala ręka Stworzyciela. Por. ten sam obraz w Księdze Joba 10,11.

Dzięki Ci za to, że tak przedziwnym stworzeniem,  
że tak cudowne są Twoje dzieła.

Ty znasz do głębi duszę moją,  
nie były ukryte przed Tobą me kości,  
kiedy w skrytości się rozwijały,  
kiedy je tkano w ziemi głębinach.

Twe oczy moje uczynki widziały,  
w księdze Twojej wszystkie były spisane,  
dni były znaczone, nim jeden z nich istniał.  
Jak niepojęte są dla mnie, o Boże,  
Twoje pomysły, jak wielka ich ilość!  
Zaczynam je liczyć, a jest ich więcej niż piasku ziarenek;  
przystaję tedy i znowu trwam przy Tobie.

Przenikaj mnie, Boże i zgłębiaj me serce,  
badaj mnie, poznawaj moje myśli  
i patrz, czy drogą chodzę nieprawą —  
o prowadź mnie szlakiem odwiecznym!

Jeremiasz 23,22—23

Azalim Bogiem, który tylko z bliska widzi, mówi Jahwe,  
azalim nie Bogiem także z daleka?  
Czyż może się ktoś tak ukryć głęboko,  
ażebym ja go nie ujrział?

mówi Jahwe.

Czyż nie napętniam nieba i ziemi,  
mówi Jahwe.

Dzieje Apostolskie 17,27—28

(Bóg) nie daleko od każdego z nas.  
W Nim bowiem żyjemy i ruszamy się i istniejemy,  
jak i niektórzy z waszych poetów powiedzieli:  
„wszak z jego rodu jesteśmy“.

Przełożył ks. ALEKSY KLAWEK

## JAHWE PASTERZEM NASZYM

(Psalm 23 — Wulg 22)

Jahwe Pasterzem jest moim,  
na niczym mi nie zbywa.  
Na pastwisko mnie wiedzie pełne zieleni,  
na spoczynek spokojny nad wodę prowadzi,  
pokrzepienie duszy mej daje,  
ku chwale swojego imienia.

I chociaż idę ciemnym wąwozem,  
nie lękam się żadnej przygody,  
bo Ty jesteś przy mnie.  
Kij Twój i laska Twoja  
otuchą są dla mnie.

Ty stół przede mną zastawiasz  
na oczach sąsiadów zazdrosnych.  
Ty głowę mi zlewasz oliwą,  
mój kielich pełen po brzegi!

Dobroć i serdeczność  
krok w krok idą za mną  
przez wszystkie dni mego życia,  
w gościnie u Jahwy pozostać pragnę  
w najdłuższe lata!

### I

Gdy umierający Jakub błogosławił Józefa i jego synów, wypowiedział te oto słowa (Gen. 48, 15): „*Bóg... który był moim pasterzem, odkąd żyję aż po dzień dzisiejszy, niech błogosławi*“....

Żył wówczas ród Abrahamitów jako lud koczowniczy, pasterski, i dlatego, aby określić serdeczną opiekę Boga nad człowiekiem, nazwano Boga-Elohim „*pasterzem*“. A co zasługuje na szczególną uwagę a wynika jasno z przytoczonego cytatu, jest to, że Bóg występuje tu jako pasterz jednostki a nie tylko, jak później najczęściej, kolektywnie jako pasterz narodu. Tę właśnie myśl podejmuje autor psalmu 23 i ją po mistrzowsku przeprowadza. Nie sądzmy, że psalmista się bezpośrednio na tekście księgi Genesis wzorował, należy

raczej przypuszczać, że obraz Boga-Pasterza ogólnie się przyjął, że przeto w psalmie rozwinięta jest myśl, należąca do zasobu pojęć religijnych owych wieków. Spotykamy ją później u proroka Izajasza 40, 11, dalej u Jeremiasza 23, 1—8 i Ezechiela 34, 11—31, z tą różnicą, że w tych tekstach Jahwe jest pasterzem-opiekunem narodu a nie jednostki <sup>1)</sup>.

Obraz jako taki odpowiada mentalności dawnych czasów, bo panujący nad Nilem i Eufratem noszą przydomek pasterzy — pasterzy ludów. Tak samo w Biblii, wodzowie ludu izraelskiego (Iz 56, 11; 63, 11; Jer 2, 8) i królowie innych narodów nazywani są pasterzami. A że bóstwu dano ten sam tytuł, co królom, jest rzeczą zrozumiałą. Na ogół jednak w innych religiach rzadziej nazywano bogów pasterzami, właściwie tylko znany jest przykład z Babilonii, gdzie bożek Dumu - Zi — Tamuz ma przydomek „pasterza“ <sup>2)</sup>. Ale cały jego tytuł brzmi: „pan i pasterz“, z czego wynika, że słowo „pasterz“ jest synonimem do słowa „pan“, że określa „panowanie“ a nie opiekę Tamuza nad ludem. Ten sam objaw widzimy w literaturze biblijnej: Jahwe występuje tu jako pasterz - wódz, np. w psalmie 80, 2: „*Pasterzu Izraela, słuchaj, Ty, który jak trzodę prowadzisz ród Józefa, zajaśnij, okaż swą potęgę*“, ale częściej jako pasterz-opiekun, pełen troskliwości ojcowskiej dla swej trzody. Obraz Jahwy-pasterza opiekującego się każdą owieczką z osobna rzadziej się zjawia.

Metafora ta jest również użyta w Nowym Testamencie. Klasycznym jej przykładem jest alegoria o Jezusie jako dobrym pasterzu w ewangelii św. Jana 10, 11—18 oraz przypowieść o owieczce zgubionej u Mateusza 18, 12—14 i Łukasza 15, 1—7.

Obraz Boga-Pasterza czy Chrystusa-Pasterza bardzo pociąga i trafnie charakteryzuje ojcowski stosunek Boga do człowieka, pełen miłości i prostoty. Oddaliliśmy się już od czasów, kiedy kultura pasterska była podstawą życia jednostki i społeczeństwa, ale mimo wszystko chętnie w myślach wracamy do życia idyllicznego dawnych wieków, zwłaszcza gdy mamy sposobność przypatrywać się trzodom pasącym się na polu czy w górach, kiedy pasterza i trzody widzimy na własne oczy. Dziwny spokój wówczas udziela się duszy. Bliżsi przyrody, czujemy się bliżsi Boga. To samo przeżywał człowiek daw-

<sup>1)</sup> Por. Ezechiel 34, Jeremiasz 23, Izajasz 40, psalm 95,7. Zob. RBL. IV (1951) s. 151.

<sup>2)</sup> Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*<sup>3</sup>, Leipzig 1916, s. 575.

niejszy. Poeta żyjący ongiś na ziemi izraelskiej, odczuwał to samo, co my. Pasąc swe owieczki w wyobraźni, czy też widząc, jak inni to czynią, wpatrywał się w błękitną dal nieba i w zielone rozłogi polne i nagle poczuł, jak miłe ukojenie mu duszę zalewa, jak Bóg bliższym mu się staje, jak maleje przestrzeń między Jahwą a człowiekiem, między niebem a ziemią, i znalazł temat do rozważania, że tak bliskim, jak pasterz owieczce, jest Bóg człowiekowi. Realnie przeżywał w tym momencie ową bliskość i pięknymi barwy ją w wierszu swoim odmalował.

Psalm ma oblicze całkiem indywidualne. Autorowi jest Bóg tak bliski, gdyż on wierzy w stałą opiekę Jahwy nad sobą i wie, że Ten, który pasterzem się zwie Izraela, nigdy go nie opuści. Zapewne psalmista ma na to w swym życiu dowody i w pamięci je chowa, jak Bóg go otaczał łaskawością a ponadto obdarzał dostatkiem życiowym. Odbiegamy daleko od myśli oryginału, gdy przy rozważaniu psalmu podkreślamy jednostronnie opiekę Bożą nad duszą ludzką, bo Bóg dba równocześnie o duszę i ciało, o nasze potrzeby duchowe i cielesne. Przecież i Nowy Testament przypisuje Bogu troskę o nasz chleb codzienny, a ze słów Chrystusowych (Mat. 6,33): „Szukajcie najpierw Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości a wszystko (inne) będzie wam dane“, wynika, że sam Bóg-Ojciec się troszczy o nasze ziemskie potrzeby.

W psalmiście tkwi dusza głęboko-religijna. Objawia się ona w całym sposobie myślenia, w tej pewności, że „mu niczego nie brakuje“, skoro Jahwe jest jego pasterzem, a zwłaszcza w tym pragnieniu, aby „na zawsze zamieszkać przy domu Jahwy“. Podziwiamy w autorze ową bezwzględną ufność, która mu każe w zupełności polegać na swoim Wodzu i Pasterzu. Autor tak myśli i czuje, jak tego pragnął Pan Jezus, kiedy rzekł w Kazaniu na górze (Mat. 6, 25—32): „Nie trwoźcie się o życie wasze... ani o ciało wasze...; wejrzyjcie na ptaki niebieskie... Ojciec wasz niebieski żywi je... Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego wam potrzeba“.

Nie ulega wątpliwości, że indywidualna interpretacja psalmu jest całkowicie uzasadniona. Byli egzegeci, którzy psalm uważali za modlitwę narodu izraelskiego a nie za wyznanie osobiste duszy pobożnej, bo w ogóle większą część psalmów tak interpretowano, jakoby autorzy w nich przemawiali w imieniu całego narodu. Lecz odstąpiono obecnie od takiej egzegezy, która obniża poziom psalmu tak pod względem poetyckim jak teologicznym. Przecież w ewolucji religijnej

indywidualizm jest stopniem wyższym od kolektywizmu a w poezji więcej się ceni bezpośrednio wypowiedzi duszy aniżeli rozumowe rozprowadzanie prawdy ogólnej. A psalm 23 posiada właśnie wszelkie cechy poezji indywidualnej i bezpośredniej<sup>3)</sup>.

## II

Według tradycji, która wyraz znalazła w tytule psalmu hebrajskiego: *mizmor le-Dawid*, autorem pieśni jest Dawid (około r. 1000 przed Chr.), a nie ma powodu, by kwestionować jego autorstwo. Albowiem utwór znajduje się w I księdze psalmów, która słusznie uchodzi za najstarszy zbiór pieśni i zawiera wiele psalmów pochodzących niewątpliwie z epoki Dawidowej. Przeciw tej opinii wysuwa się treść ostatniego wiersza, w którym mowa o „domu Pańskim“, czyli o świątyni, a jak wiadomo, dopiero syn Dawida, król Salomon, wybudował świątynię w Jerozolimie. Ale pamiętajmy o tym, że słowo *bêt-dom* także „namiot“ oznaczać może, że więc autor mógł myśleć o przebywaniu przy „namiocie Jahwy“, co odpowiadałoby duchowi owego czasu i faktom opisanym w obu księgach Samuela.

Tło psalmu stanowi życie pasterzy-beduinów. Jak dzisiaj, tak już za Abrahama i Dawida wiedli oni swe trzody z miejsca na miejsce, szukając dla nich obfitszej paszy. Pasterz-beduin, to nie pasterz-najemnik, lecz to właściciel trzód i wielkich połaci ziemi, to władca ziemi mu podległej, to często patriarcha rodu — *szeik* — cieszący się powagą u swoich i obcych. Kocha swe owieczki, jak kocha swe dzieci, jest im oddany nie tylko z obowiązku i z wyrachowania, ale przede wszystkim z nakazu serca. W II ks. Samuela znajduje się przemiły opis przywiązania człowieka do owieczki (12, 3—4): „*i owieczka była przy nim — mówi Natan w swej przypowieści — i rosła razem z dziećmi jego, chleb jego jadła i z kubka jego piła, sypiała przy jego piersi i była mu jakoby córką*“. Takiego właśnie pasterza ma psalmista na myśli, gdy określa obraz Jahwy-Pasterza miłującego owieczkę-człowieka.

Jahwe jest „pasterzem dobrym“, troskliwym, który trzodę swoją

<sup>3)</sup> Por. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1926, s. 100: „Die Behauptung, auch dieser Psalm sei im Namen Israels gedichtet (Olshausen, Baethgen u. a), darf sich nicht auf das Bild vom Hirten berufen, zu dem... eine Herde gehöre... Es ist schmerzlich, dass eine solche Erklärung, die das Tiefste des Psalms, seine persönliche Frömmigkeit zerstört, selbst von einem Wellhausen vertreten wird“.

trzyma na „pastwisku pełnym zieleni“, na błoniach bogatych w trawę. Psalmista słusznie ten moment uwydatnia, bo w Palestynie ziemia spalona jest słońcem i trudno nieraz o dobre pastwisko, ale Bóg nie pozwala głodować swoim zwierzętom, lecz wiezie je na pola, na których znajdują obfite pożywienie. Tekst hebrajski zawiera obraz konkretniejszy, trudno oddać go wiernie w języku innym, łacińskim, polskim czy francuskim. Dosłownie bowiem poeta pisze, że Jahwe jako pasterz to sprawia, iż owce się kładą, rozciągają swobodnie, wśród bujnej zieleni, skubiąc trawę do woli i odpoczywając. Naprawdę „nie brak im niczego“.

A co najważniejsze, nie brak im wody. Rzeki i potoki w Ziemi św. są nieliczne, źródła rzadkie; ale „dobry pasterz“ znalazł w pobliżu wody obfite i do nich prowadzi swą trzodę w godzinach popołudniowych, by mogła gasić pragnienie i zażywać chłodu i spoczynku w cieniu drzew i krzaków, które zwykle rosną przy wodzie. Dużo zastanawiano się nad tym, o jakich wodach poeta myśli nazywając je *mê menûchôt* — wodami (intensywnego) spokoju. Czy to wody, które płyną s p o k o j n i e korytem, czy wody, przy których można zaznać spokoju, można s p o c z y w a ć? Prawdopodobniej jednak autor marzy dla swoich owieczek o takich wodach, do których dostęp byłby łatwiejszy. Zwykle bowiem przy jednym źródle, stawie czy potoku liczne schodziły się trzody i wtenczas łatwo powstawały spory, jak o tym np. wspomina księga Genesis 21,25<sup>4)</sup>. Pasterz gorliwy wyszuka odpowiedniego miejsca, w których owce mogą — bez tłoku — pić i odpoczywać, gdzie pasterze śpiewem i grą na fujarkach potrafią wesoły stworzyć nastrój. Wobec tego przekład wiersza w Psalterium Pianum: *ad aquas ubi quiescam, conducit me* jest nie dość ścisły, zwrot *ad aquas tranquillias* odpowiadałby lepiej oryginałowi.

Następne słowa brzmią w tłumaczeniu dosłownym: („Bóg-Pasterz) moje gardło odwraca“ a wyrażają myśl, że Jahwe swej owieczce siły przywraca. Owce od gorąca ledwo dyszą, ale po napojeniu, po odświeżeniu gardła, nabierają żywotności. Ponieważ rzeczownik *nefesz* oznacza najpierw „gardło“ a potem „duszę“ lub „życie“, należy o jednym i drugim sensie pomyśleć. Obraz przechodzi tutaj

<sup>4)</sup> Dalman, Arbeit und Sitte in Palestina VI s. 266 wspomina, że istnieje u Arabów palestyńskich przysłowie: „licz swoich ludzi, a potem prowadź do wody“, tzn. że między pasterzami istnieje rywalizacja, jeśli chodzi o wcześniejsze dojście do wody.

z typu w swój antytyp: poeta pisze o owieczce a myśli równocześnie o człowieku, więc wolno nam dać pierwszeństwo przekładowi: „(Bóg) pokrzepienie duszy mej daje“ lub tłumaczeniu: „(Bóg) życie me krzepi“.

Dalsze wiersze nie nastęrczają egzegezie żadnych trudności. Jahwe prowadzi owce „drogami prawymi“. Są to drogi proste, wygodne, właściwe, które pasterz wybiera dla swej trzody. A czyni to „dla chwały swego imienia“. Znowu uwaga całkiem życiowa. Ogromne jest poczucie honoru u beduinów, nie mniejsze ono było u dawnych pasterzy izraelskich. Opiekują się sumiennie trzodami, zachęceni zdrową ambicją, czując w sobie odpowiedzialność za życie i zdrowie swych owiec. Jest to dla nich sprawa honoru, by w oczach wszystkich uchodzić za wzorowych pasterzy. Ten sam sposób myślenia przenosi poeta na Jahwę, który tu występuje jako pasterz czuły na swój honor, działający ze względu na sławę swego imienia: *propter nomen suum*.

Pasterz szuka dróg wygodnych i pewnych, ale mimo wszystko nieraz tak wypadnie, że musi iść wąwozami, do których żaden promyk słońca i światła nie dociera, zwłaszcza że kraj palestyński, wszędzie wzgórzami pokryty, obfituje w doliny, jary i wąwozy. Tu grozi niebezpieczeństwo ze strony rozbójników i złodziei, tu dzikie zwierzęta, lew, niedźwiedź, wilk czy pantera, łatwiej napaść mogą trzodę wolno naprzód kroczącą. Dawnym zwyczajem pasterz nosi przy sobie „kij i laskę“, a raczej maczugę sękatą, w którą powbił kamienie i gwoździe a którą za pas zatyka, oraz laskę czy żerdź dłuższą, często zakrzywioną u góry, przerzuconą przez ramię, przy pomocy której kieruje owcami i je chwyta, gdy z drogi zbaczą. Dawid chwali się ze swej odwagi, którą wykazywał, gdy czuwał nad trzodami swego ojca (Sam 17, 34): „*Stuga twój pasał owce swego ojca. Gdy przychodził lew czy niedźwiedź i porywał owcę z trzody, goniłem za nim, uderzyłem go (maczugą) i wyrwałem owcę z paszczy...*“

Tekst Wulgaty oddaje słowa hebrajskie nieco inaczej, mianowicie naśladując grecką Septuagintę ma: *etsi ambulavero in medio umbrae mortis*, tj. „choćbym chodził w środku cienia śmierci“. W tej wersji wiersz jeszcze silniejsze wywiera wrażenie, potęguje właściwą myśl psalmisty, ale przekład ten nie ma oparcia w oryginale.

Znamienne jest także przejście wiersza z trzeciej w drugą osobę, z zwykłego ON na serdeczne TY. Poeta szczerze wzruszony myślą, że Bóg go ratował i ratuje z każdej niedoli, zaczyna poufniej do Boga



przemawiać, wyznając Mu z wdzięczną radością: „Ty jesteś przy mnie!“

Na tym kończy się pierwszy obraz. Sytuacja się zmienia. Dobry pasterz ma na pastwisku swój namiot i jako gościnny gospodarz zaprasza poetę do siebie na posiłek. Oto drugi obraz, który uzupełnia pierwszy, by jaknajdosadniej wyrazić opiekę Jahwy nad człowiekiem. Na błoniach rozległych, na których w dali widoczne są sylwetki trzód i pasterzy, zjawia się człowiek — pielgrzym ziemski — a szejik rodu wita go serdecznie przed namiotem, zapraszając go zwyczajem uświęconym przez wieki do siebie w gościnę. Rozkłada wysuszoną skórę zwierzęcą na ziemi — bo tak wygląda *szulchân* = stół beduiński — i zastawia ją potrawami. Równocześnie czci gościa, zlewając mu głowę wonną oliwą, która skórę odświeża i łagodzi działanie słońca. Częstuje go winem a nie szczędi mu napoju krzepiącego, bo napełnia kubek po brzegi. Z zazdrością patrzą na to inne pastuchy, niezadowoleni z tego, że ich szejik z taką czcią przyjmuje przybysza, zapewne członka innego rodu, z którym mają dawne porachunki. Ale gospodarz nie zwraca uwagi na ich miny, bo jako wódz beduinów, jako głowa szczepu, uważa to za swój święty obowiązek, by gościowi usłużyć najserdeczniej. Ale co więcej, nie tylko z racji obowiązującej wszystkie rody gościnności pod namiot go zaprasza, lecz od razu spostrzega, że ma przed sobą człowieka godnego, któremu czuje się bliskim. Więc z głębi serca rad jest gościowi i okazuje mu tyle serdeczności, że ten przy nim na zawsze pozostać pragnie. To właśnie wyrażają ostatnie dwa wiersze psalmu: Dobroć i serdeczność Jahwy idą krok w krok za człowiekiem Bogu oddanym i rodzą w nim tęsknotę, aby mógł przy Bogu, przy domu czy namiocie Bożym, zamieszkać aż do końca życia. Nie koniecznie trzeba te wyrażenia liturgiczne tłumaczyć, jakoby tu przemawiał kapłan czy lewita, który chce przy świątyni na stałe zamieszkać. Raczej należy je brać w sensie uczuciowym, za czym przemawia liryczna nuta całego psalmu: człowiek-wędrowiec pragnie takiej serdecznej opieki ze strony Jahwy doznawać po wszystkie dni swego życia, chce zostać adoptowanym członkiem, członkiem o pełnych prawach w szczepie Bożym, chce nosić tytuł: „*gêr Jahwe*“, przybysza, który uzyskał w rodzie Jahwy prawo obywatelskie, o którym np. wspomina psalm 15, wyli-

<sup>5)</sup> Kittel (Die Psalmen, Leipzig-Erlangen 1922, s. 44) w komentarzu do ps. 15 wspomina, że Arabowie mieszkający w Mekce, noszą tytuł *gar allaha*.

czający warunki, pod jakimi można dostąpić tego zaszczytu i „zamieszkać w namiocie“ Jahwy <sup>5)</sup>).

Metryczna struktura psalmu jest wzorowa. Składa się z wierszy dwuczłonowych o 3 + 2 akcentach, wiersz środkowy ma 3 + 2 + 2 akcenty.

### III

Psalm 23 wyróżnia się chlubnie wśród innych pieśni biblijnych głębią uczucia i plastycznością obrazów. Teoretycznie rozprawdza myśl o Opatrzności Bożej, podobnie jak dwa inne znane psalmy, ps. 45: „Jahwe jest twierdzą naszą“ i ps. 90: „Kto się w opiekę“, ale czyni to z taką prostotą i naturalnością, że słusznie się go zalicza do najlepszych utworów liryki biblijnej, a przy tym nie operuje znanymi frazesami, lecz całkiem oryginalnie przedmiot traktuje. „Przemiały wdzięk linii i obrazów oraz głębia przedziwna uczucia religijnego uczyniły psalm ten nieśmiertelnym“ <sup>6)</sup>. Także Immanuel Kant stał pod urokiem psalmu. „Z tysięcy książek, które w życiu czytałem — pisze filozof królewiecki — żadne słowo mi nie dało tyle otuchy, jak to jedno: A chociażbym szedł doliną mroków, nie lękam się żadnej przygody, bo Ty jesteś przy mnie“.

Motyw psalmu powtarza się w Nowym Testamencie. Raz jeden — w przypowieści o owcy zagubionej (Mat 18, 12—14 Łuk 15, 4—7) — występuje Bóg Ojciec jako „dobry pasterz“, jakkolwiek ewangeliści Mu tego przydomku nie dają. U św. Jana 10, 11 nn. Pan Jezus sam siebie nazywa „dobrym pasterzem“, ale w swej alegorii inne przeprowadza momenty aniżeli autor psalmu 23. Luźny tylko jest związek między psalmem a alegorią Janową, chociaż myśl główna jednaka.

Obraz Chrystusa jako dobrego pasterza przyjmuje się od razu w pierwszej gminie chrześcijańskiej, jak o tym świadczy list do Żydów 13, 20, nazywający Chrystusa „wielkim pasterzem owiec“. I rzecz znamienita, że pasterzowanie Chrystusa ma równocześnie charakter indywidualny i zbiorowy. Św. Piotr Go nazywa: „pasterzem i stróżem dusz“ (*poimên kaj episkopos tôn psychôn*), pisząc do wiernych w I liście (2, 25): „Byliście jak owce błądzące, ale teraz wróciliście do pasterza i stróża dusz waszych“, a w rozdziale 5 w. 4 daje Zbawicielowi, zjawiającemu się przy końcu świata, tytuł „arcypasterza“ (*archipoj-*

<sup>6)</sup> Weiser, Die Psalmen I, Göttingen 1950, s. 144.

*menos*). I właśnie w związku z paruzją tytuł ten po raz drugi zjawia się w Apokalipsie św. Jana 7, 16: Baranek Boży „pasterzem ich będzie (*pojmanej*) i poprowadzi ich do źródeł wód żywota“. A później literatura, sztuka i liturgia motyw Chrystusa-Pasterza w tym szczególnie zabarwieniu przejmuje i przedstawia Go jako wodza i pasterza, prowadzącego dusze po śmierci do raju<sup>7)</sup>.

Kapłani i biskupi — jako zastępcy Boskiego pasterza — już przez św. Pawła nazwani są „pasterzami“ (Ef. 4, 11) a św. Ignacy w liście do Filadelfian rezerwuje przydomek ten dla biskupów. Wyraz „duszpasterz“, „duszpasterstwo“, który się przyjął w języku polskim przed 50 laty jako przekład łacińskiego *cura animarum* (niem. Seelsorger, Seelsorge) ma również swoje źródło w psalmie o Jahwie — Pasterzu.

W liturgii nosi psalm 23 charakter wybitnie eucharystyczny, dlatego odmawia go się we czwartki i w święto Bożego Ciała. Słowa drugiej części psalmu: „zgotowałeś im stół“... „kielich mój jakież precudny“ (według Wulgaty) spowodowały, że w psalmie widziano aluzje do Najśw. Sakramentu. Stąd też w sekwencji *Lauda Sion* Chrystus eucharystyczny nazwany jest „dobrym pasterzem“:

Bone pastor,  
Panis vere,  
Tu nos pasce,  
nos tuere,  
in terra viventium.

Używa się go także w Officjum za Zmarłych, bo zwrot „*in medio umbrae mortis*“ odnoszono do dusz, znajdujących się w czyśćcu, które pomimo mroków, w jakich żyją, ufają Zbawicielowi, że ich według przepowiedni Janowej (Apok 7, 16) zaprowadzi do wiecznej szczęśliwości.

---

<sup>7)</sup> Por. art. Hirt w *Lexikon für Theologie und Kirche* V, col. 78. O motywie Chrystusa-Pasterza w sztuce por. niżej artykuł ks. Kruszyńskiego. Dziwny to fakt, że obraz Chrystusa-Pasterza znika zupełnie w średniowieczu i dopiero znów się zjawia w okresie romantyzmu.

W literaturze polskiej przejął motyw psalmu Słowacki do wiersza:

Baranki moje,  
zaświtał czas,  
nad piękne źródle  
powiodę was....

Por. RBL II (1949) s. 238.

Psalm da się homiletycznie i katechetycznie doskonale wyzyskać, jeżeli za przykładem św. Augustyna włożymy weń myśli Nowego Testamentu. Oto, co pisze biskup Hippony w swej homilii: <sup>8)</sup> *Ecclesia loquitur Christo: Dominus pascit me* — „Kościół mówi do Chrystusa: Pan mnie pasie a niczego mi nie brakuje. Pan Jezus Chrystus jest pasterzem moim, więc niczego mi nie zabraknie“. Stosując tedy psalm do Chrystusa, znajdujemy w każdym wierszu odnośniki do prawd Nowego Testamentu. Pastwisko, pełne zieleni, oznacza pokarm duchowy, dający wiarę duszy i krzepiący ją w wierze; wody, do których Pasterz prowadzi, przypominają wodę chrztu św.; „drogi prawe“ są obrazem przykazań Bożych, „kij i laska“ wyobrażają chłosty i doświadczenia, jakie Bóg na nas zsyła. „Stół“, który Chrystus przygotowuje, to — według św. Augustyna — pokarm nauki ewangelicznej, „oliwa“, którą się głowę namaszcza, to radość płynąca z ewangelii a „kielich (wina)“ to napój dający zapomnienie wszystkiego, co w nas było przed przyjęciem wiary św. Nowsi autorzy idąc za liturgią uważają „stół“ za symbol Eucharystii, „kielich“ za obraz Krwi Najdroższej znajdującej się po konsekracji na ołtarzu, a „oliwę“ za aluzję do sakramentu Bierzmowania i Ostatniego Namaszczenia. Ostatnie słowa psalmu przyjmują u homiletów sens eschatologiczny: chrześcijanin pragnie zamieszkać na wieki w „domu Bożym“, w gościnie u Boga i stanąć przed ołtarzem niebiańskim, przed „sublime altare Dei“.

Głośna w świecie katolickim poetka Gertrud le Fort wyzyskała przedostatni wiersz psalmu, który niektórzy egzegeci tłumaczą: „dobroć i laska prześladowają mnie“, do wysnucia przepięknej myśli: „Wiem o Boże, że przed Tobą uciec nie potrafię. Jak Ty prześladowujesz (dobrocją), tylko Bóg prześladować może“ <sup>9)</sup>. Autorka odbiega od właściwego obrazu psalmu, bo czasownik hebrajski *radaf*, choć może oznaczać: „ścigać, prześladować“, tu jednak oznacza: „iść krok w krok za kimś, towarzyszyć stale“. Egzegeci ją w błąd wprowadzili, ale mimo to jej modlitwa wyraża myśl, która pośrednio z psalmu wynika i nam odsłania przedziwne tajemnice Dobroci Bożej.

Przypowieść o „Dobrym Pasterzu“ tak owładnęła naszą wyo-

<sup>8)</sup> Migne, *Patrologia Latina* 36, col. 182.

<sup>9)</sup> *Hymnen an die Kirche*, München 1929, s. 10: „Ich weiss, dass ich Dir nimmer mehr entkomme; denn so wie Du verfolgst, kann nur Gott verfolgen“. Por. też Closen, *Wege in die heilige Schrift*, Regensburg 1939, s. 242.

braźnią, że w swych rozważaniach znamy tylko Chrystusa jako dobrego pasterza. A warto wrócić do myśli nam również przez księgi natchnione podanej, że tak samo Bóg-Ojciec jest naszym pasterzem, który — *propter nomen suum* — nas najczulszą otacza opieką, jak nas poucza psalm 23.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

## Ks. JÓZEF KACZMARCZYK

(1871—1951)

Dnia 29 czerwca 1951 r. zmarł w Krakowie długoletni profesor Pisma św. Uniwersytetu Jagiellońskiego, ks. dr Józef Kaczmarczyk, kanonik Kapituły krakowskiej.

Ks. Kaczmarczyk żył w czasach, kiedy rozpoczął się w Kościele żywy ruch biblijny, studiował i działał w okresie, w którym odbyło się dla biblistyki przejście z mroków do pełnego światła, w którym wszędzie w świecie szerzyło się ogromne zainteresowanie zagadnieniami biblijnymi. Miał on do tych teologów należeć, którzy na polskiej ziemi zaczęli szerzyć zamiłowanie do Pisma św. i licznymi publikacjami wzbogacili polską literaturę biblistyczną.



Nie wielu mieliśmy przed 50 laty ludzi piszących o kwestiach biblijnych; księża Szlagowski, Hozakowski, Kruszyński zaczęli jako pierwsi u nas po Encyklice *Providentissimus Deus* zajmować się głębiej Pismem św. i publikować prace z tego zakresu. Obok nich stanęli niebawem ks. Józef Archutowski, Wilhelm Michalski, Władysław Szczepański i ks. Kaczmarczyk.

Ks. Józef Kaczmarczyk urodził się w r. 1871 w Nowym Targu.

Tu wpatrywał się codziennie w turnie tatrzańskie, tu nauczył się kochać piękno przyrody i majestat naszych gór, które mu aż do końca życia dawały chwile wytchnienia i odpoczynku i które w nim wyrobiły szczególne umiłowanie wszystkiego, co piękne i wspaniałe. Była w ś. p. Karczmarczyku dusza artystyczna, silnie go pociągająca do malarstwa, podniecająca go silniej aniżeli zmysł naukowy. To było powodem, że chociaż miał zrozumienie i poważanie dla nauki jako takiej, jednak nie kusił się o samodzielne badania. Ale mimo to — będąc profesorem biblistyki — uważał za swój święty obowiązek, by wiadomości teologiczne zdobyte wśród długich lat studiów przekazywać innym — słowem na wykładach, a pismem w licznych publikacjach. Jeszcze na łożu śmierci trzymał pióro w ręku i kończył komentarz do Listów Katolickich. Może nawet za mało ceniono dotąd jego pracowitość, bo teraz, zestawiając jego bibliografię, przekonujemy się, że wcale pokątny jest jego dorobek, że jego książki i broszury rozchodziły się w tysiącach egzemplarzy.

Po ukończeniu studiów teologicznych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w r. 1894, był przez pewien czas czynny w duszpasterstwie jako wikary w Andrychowie. Wkrótce jednak przeniósł się do Krakowa, by przygotować się do doktoratu, a następnie wyjechał do Innsbrucka, Monachium i Wrocławia, gdzie się zapoznał z głośnymi wówczas biblistami: Bardenhewerem w Monachium, Nisiusem i Flunkem w Innsbrucku, Schaeferem i Scholzem w Wrocławiu. W roku 1903 habilituje się w Krakowie z zakresu introdukcji do Nowego Testamentu na podstawie pracy pt. „Ireneusz z Lugdunu a nasze Ewangelie“. W roku 1909 obejmuje tamże wykłady z zakresu biblistyki Nowego Testamentu, z początku jako docent, później w charakterze profesora nadzwyczajnego i zwyczajnego. Wytrwał na tym stanowisku, — z przerwą w latach wojennych 1939—1945 — aż do grudnia 1948, kiedy go z racji wieku przeniesiono w stan spoczynku. Kilka razy piastował godność dziekana Wydziału Teologicznego U. J.

Przez 49 lat wykładał ś. p. ks. Karczmarczyk egzegezę Nowego Testamentu słuchaczom teologii, z początku alumnom seminarium krakowskiego, a później także studentom z diecezji katowickiej i częstochowskiej. Zaskarbił sobie miłość ich wszystkich, bo był dla nich nie tylko profesorem, ale przede wszystkim życzliwym przyjacielem, bo nie znał dumy i zarozumiałości. W roku 1939—40 wraz

z innymi profesorami widzimy go w obozie w Sachsenhausen za Berlinem. Nieraz wspominał później przeżycia obozowe, które mu tyle nasunęły refleksji.

Wszystko, co posiadał, rozdawał biednym, a w testamencie przekazuje całe swoje mienie na rzecz akcji charytatywnej. Był to naprawdę „dobry człowiek“, pełen wiary w stosunku do Boga a pełen dobroci w stosunku do ludzi, kochający piękno w sztuce i przyrodzie jako odzwierciedlenie Majestatu Bożego, a oddany całą duszą uczniom, kolegom i przyjaciom.

### AVE PIA ANIMA!

Oto spis najważniejszych prac, ogłoszonych przez ś. p. prof. Kaczmarczyka:

1. Ireneusz z Lugdunu a nasze Ewangelie. Studium krytyczne. Kraków 1901, str. 105.
2. Jak dawne są nasze Ewangelie, w „Przeglądzie Kościelnym“ IV (1903) 19—36, 95—102, 356—366; V (1904) 20—26, 267—288.
3. Religia Katolicka a postęp, Lwów 1906, str. 16.
4. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, podług I listu św. Pawła do Koryntian XV, 3—8, Lwów 1909, str. 28.
5. Bóstwo Chrystusa istotą Ewangelii, Kraków 1910, str. 136.
6. Bóstwo Chrystusa podstawową prawdą chrześcijaństwa, Poznań 1911, str. 110 (skrót popularny pracy pod nr. 5).
7. Ewangelie. Studium krytyczne, Kraków 1915, str. 341.
8. Jezus Chrystus w obcowaniu z przyrodą i z ludźmi, w „Gazecie Kościelnej“ 1924, 65—66, 90—91, 102—107, i odbitki.
9. Hermeneutica sacra, Kraków 1927.
10. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, Lwów 1929, str. 128.
11. Kaźń krzyża u starożytnych (Krzyż Zbawiciela), Kraków 1931 (Odbitka z „Głosu Narodu“) str. 16.
12. Męka Jezusa Chrystusa podług czterech Ewangelii, Kraków 1932, str. 210.
13. Hermeneutica biblijna (wykłady), Kraków 1932.
14. Hołd Magów, Kraków 1932 (odbitka z „Głosu Narodu“).
15. Charakter Jezusa Chrystusa, Kraków 1935, str. 179.
16. Uniwersalizm Ewangelii a nacjonalizm u św. Pawła, Warszawa 1935 (Odbitka z książki pamiątkowej: „Nasza Myśl Teologiczna“, tom II, 1935), str. 11.
17. Wykład modlitwy Pańskiej, Kraków 1938, str. 109.
18. Życie i działalność Jezusa Chrystusa w świetle czterech Ewangelii. Kraków 1949, str. 431.
19. W rękopisie: Życie i działalność św. Pawła na tle jego listów (około 600 stron).
20. W rękopisie: Listy Katolickie (około 350 stron).

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

## W OBRONIE STAREGO TESTAMENTU

Wśród katolików zarówno świeckich, jak i duchownych, istnieje przekonanie, że księgi Starego Testamentu nie przedstawiają tej wartości, co księgi Nowego Testamentu; że tylko Ewangelie i Pisma Apostołów (listy, Apokalipsa) mają moc obowiązującą chrześcijan-katolików, że są ich właściwymi księgami świętymi. Księgi Starego Testamentu uważa się za „przestarzałe“, nieaktualne, za jakiś czcigodny zabytek przeszłości, posiadający tylko wartość muzealną. Studium Pisma św. Starego Testamentu traktowane jest często jako zło „konieczne“ i pozostawia się je specjalistom, miłośnikom historii.

W takim ustosunkowaniu się do ksiąg Starego Testamentu grają rolę raczej czynniki uczuciowe niż rozumowe. Nikt bowiem z katolików nie ośmieliłby się kwestionować nadprzyrodzonego charakteru tych ksiąg, czyli nie uznawać ich za Pismo św. Gdzie więc należy szukać przyczyn tej niekonsekwencji czy nieporozumienia, bo tak możnaby jedynie nazwać wspomniane uprzedzenia do Pisma św. Starego Testamentu? O ile więc uprzedzenia te są słuszne?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zdać sobie sprawę zarówno z pochodzenia i ze znaczenia nazwy „Stary Testament“, jak i z wartości ksiąg Starego Testamentu jako źródła objawienia.

### I.

Nazwa „Stary Testament“ w odniesieniu do pewnej grupy ksiąg św. została wprowadzona przez Chrześcijan wtedy, gdy już powstał zbiór ksiąg św., takich jak: Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy Apostołów i Apokalipsa. Dla odróżnienia od tych ksiąg, które nazwano „Nowym Testamentem“, tamte księgi, przejęte od Żydów, nazwano „Starym Testamentem“.

Pierwsze ślady takiego określenia dwóch grup ksiąg Pisma św. występują w w. II. Euzebiusz z Cezarei w swej „Historii kościelnej“ przytoczył fragment z pism Melitona z Sardes (r. 160 lub 180), zawierający wyrażenie: *ta tês palaias diathêkês biblija* — „księgi starego przymierza (testamentu)“<sup>1)</sup>. Równocześnie niemal u Klemensa z Aleksandrii (koniec II w.) spotykamy nazwę *Kainê diathêkê* — „nowe przymierze (testament)“ również oznaczającą

<sup>1)</sup> Por. IV, 26, 14 („Historię kościelną“ Euzebiusza cytuję według wydania E. Schwartza, Eusebius Kirchengeschichte, Leipzig 1932).



księgi św.<sup>2)</sup>. Od czasów Tertuliana (160—220) wśród pisarzy łacińskich przyjęły się analogiczne nazwy łacińskie: *Vetus Testamentum* — *Novum Testamentum*<sup>3)</sup>.

Nasuwa się pytanie, dlaczego w ten sposób nazwano Pismo św. i gdzie trzeba szukać przyczyny takiego rozróżnienia ksiąg św.

Pierwszym, który użył nazwy *palaiā diathêkê* na oznaczenie ksiąg św., był św. Paweł. On to, pisząc w 2 liście do Koryntian o niezrozumieniu ksiąg Mojżesza przez Żydów, wyraził się *epi tē anagnōsei tēs palaiās diathêkês* — „przy czytaniu starego przymierza“ (3,14). Z wyrażenia paralelnego: *an anaginōsketai Mōysês* — „gdy czytają Mojżesza“ (w. 15) wynika, że termin *palaiā diathêkê* odnosi się przynajmniej do jednej z ksiąg Mojżesza, jeśli nie do całego Pięcioksięgu<sup>4)</sup>. Od św. Pawła więc zaczerpnęli nazwę „stare przymierze“ na oznaczenie ksiąg św., i to wszystkich, jakie zostały przyjęte przez Żydów. Natomiast nazwę drugą: „nowe przymierze“ wzięli z Ewangelii i sami, odpowiednio do nazwy poprzedniej, nadali jej znaczenie specjalne. Nigdy bowiem w Ewangeliach termin *kainē diathêke* nie odnosi się do ksiąg św. (por. Mat. 26, 28 Mar. 14,24 Łuk. 22,20).

Dlaczego św. Paweł nazwał księgę czy księgi Mojżesza *diathêkê*? Niewątpliwie grecki ten termin jest odpowiednikiem wyrażenia *sêpher hab-berith* — „księga przymierza“ (Ex. 24,7), którym określono zbiór przepisów prawnych, wynikających z zawartego na Synaju przymierza (*berith*). Aczkolwiek w danym wypadku wyrażenie *sêpher hab-berith* odnosi się tylko do pewnej części księgi Ex., na podstawie 2 Reg. 22,3 i 23,2.21 można by przypuszczać, że z czasem nazwa ta nabrała szerszego znaczenia, stając się synonimem nazwy *sêpher haththorah*<sup>5)</sup>, którą stosowali Żydzi na określenie Pięcioksięgu Mojżesza. Jak wynika z 1 Mach. 1,57, jeszcze w II w. przed Chr. istniał zwyczaj nazywania tegoż Pięcioksięgu „księgą

<sup>2)</sup> Por. Paidagogos I, 51.

<sup>3)</sup> Por. też charakterystyczne wyrażenie Tertuliana: „Instrumentum Utriusque Testamenti“ (ML 2, 179).

<sup>4)</sup> Por. L. G. da Fonseca, *Diathêkê — Foedus an Testamentum?*, art. w *Biblica* 9 (1928) 30 n.

<sup>5)</sup> Czy w czasach króla Ezechiasza (721—693) termin ten, którym określono znaną wtedy księgę Prawa (2 Reg. 22, 3—20), oznaczał cały Pięcioksiąg Mojżesza czy tylko część Pięcioksięgu, nie wiadomo; por. A. Bea, *De Pentateucho*, Roma<sup>2</sup> 1933, 97—100.

przymierza“ (*biblos diathêkês*, odpowiednik hebrajskiego: *sêpher hab-berith*); jednakże nazwę Torah stosowano częściej tak, że wreszcie stała się ona jedyną nazwą Prawa Mojżeszowego <sup>6)</sup>.

Podobnie jak sam termin *diathêkê*, tak też określenie *palaiia* zastosował św. Paweł pod wpływem Pisma św. Wyrażenie bowiem *palaiia diathêkê* nasunęło się św. Pawłowi jako przeciwstawienie do *berith hûdászâh* — „przymierze nowe“ w księdze proroka Jeremiasza (31,31). Zresztą i Chrystus Pan, jak już wyżej wspomniano, chętnie terminem tym się posługiwał; mówiąc o swym dziele Odkupienia.

Zastosowanie przez św. Pawła terminu „przymierze“ na oznaczenie ksiąg św., jak również wprowadzenie przez pisarzy kościelnych w początkach chrześcijaństwa podziału na księgi „starego“ i „nowego“ przymierza zostało wbrew pierwotnym zamierzeniom twórców tego podziału, błędnie zrozumiane.

Że podział ten nie był równoznaczny z pomniejszaniem wartości ksiąg „Starego Przymierza“ na korzyść ksiąg „Nowego“, wynika to nie tylko z ustosunkowania się Chrystusa Pana i Apostołów, ale i z oficjalnego stanowiska Kościoła względem ksiąg „Starego Przymierza“.

Chrystus Pan ustawicznie odwoływał się do tych ksiąg, zwłaszcza gdy chodziło o wykazanie Jego posłannictwa mesjańskiego. W dyskusjach z Faryzeuszami, w synagogach (Mat. 4,17, Łuk. 4,15) lub w świątyni (Mat. 21,23—27, Jan 7,11—36; 10,22—29), Chrystus czerpał argumenty z „Tory i Proroków“, jak wtedy nazywano księgi Starego Testamentu. Stosując się do ówczesnego zwyczaju żydowskiego, świadczącego o wielkiej powadze, jaką cieszyły się te księgi, Chrystus używał przy tym znanych z literatury apokryficznej i Talmudu formuł, które wykluczały wszelką dyskusję po przytoczeniu słów ze Starego Testamentu: „napisane jest“ (Mat. 4,4; Mar. 11,17) lub „jak mówi Pismo“ (Jan 7,38) <sup>7)</sup>. Wystarczy zresztą otworzyć Ewangelię, by się przekonać, z jak wielkim szacunkiem odnosił się Chrystus Pan do ksiąg „Starego Przymierza“, i w jakim stopniu treść Ewangelii czy innych pism Nowego Testamentu prze-

<sup>6)</sup> Do dzisiaj Żydzi nazywają swe księgi św. Torah, Nebiim, Ketubim — „Prawo, prorocy, pisma“; tę samą nazwę spotykamy już w Ewangeliach (por. zwłaszcza Łuk. 24, 44: „prawo, prorocy i psalmy“).

<sup>7)</sup> Por. J. B. Frey, La révélation d'après les conceptions juives du temps de Jésus-Christ, art. w Revue Biblique, 13 (1916)494 n.

siąknięta jest treścią tych ksiąg<sup>8)</sup>. Podobnie i Apostołowie tak w swym nauczaniu, jak i w pismach swych, odwoływali się stale do ksiąg Starego Przymierza. Mamy wyraźne dane, świadczące o zupełnie pozytywnym stosunku Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych do ksiąg Starego Testamentu. Ojcowie z całą bezwzględnością piętnowali heretyków, jak Marcjona czy Apellesa, którzy odrzucali księgi Starego Testamentu. Nawet w sporach z Żydami w II w, kiedy to chodziło o wykazanie wyższości Chrystianizmu nad Judaizmem, nie spotykamy ani śladu jakiegos pomniejszenia wartości ksiąg Starego Testamentu.

Potwierdzeniem pozytywnego ustosunkowania się Ojców Kościoła do ksiąg Starego Testamentu mogą być późniejsze dokumenty oficjalne Kościoła, w których podkreślana jest równorzędność ksiąg obu Testamentów, jakgdyby dla zapobieżenia jakimkolwiek nieporozumieniom w tym względzie.

Z czasów papieża Gelazego (492—496) znamioną jest „*Antiqua regula fidei*“; w której kanon 8 ma następujące brzmienie: „*Si quis dixerit vel crediderit, alterum Deum esse priscae legis, alterum evangeliorum, anathema sit*“<sup>9)</sup>. Podobnie i w liście papieża Leona IX do biskupa antiocheńskiego (r. 1053) czytamy: „*Credo etiam novi et veteris testamenti, legis et prophetarum et apostolorum, unum esse auctorem Deum et Dominum Omnipotentem*“<sup>10)</sup>. „*Novi et Veteris Testamenti unum eundemque auctorem credimus esse Deum, qui in Trinitate, ut dictum est, permanens de nihilo cuncta creavit*“ — głosi jeden z artykułów wyznania wiary z czasów papieża Inocentego III (1198—1216)<sup>11)</sup>.

Pomijając podobne wypowiedzi Kościoła w sprawie równorzędności ksiąg Starego i Nowego Testamentu, zwróćmy jeszcze uwagę na dekret soboru Florenckiego (bulli „*Cantate Domino*“ z r. 1441), w którym znajdujemy następujące słowa: „*...unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Ewangeliis profitetur auctorem, quoniam Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur...*“; po

<sup>8)</sup> Por. W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo*, Göttingen 1903.

<sup>9)</sup> Por. *Enchiridion biblicum*, 19 n.

<sup>10)</sup> Tamże, 26.

<sup>11)</sup> Tamże, 27.

czym następuje wyliczenie wszystkich ksiąg zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. Niemniej znamiennej jest we wspomnianym dekrete klauzula: „Propterea Manichaeorum anathematizat insaniam, qui duo prima principia posuerunt, unum visibilium, aliud invisibilium, et alium Novi Testamenti Deum, alium Veteris esse Deum dixerunt... Firmiter credit, profitetur et docet, legalia Veteris Testamenti seu Mosaicae Legis, quae dividuntur in caeremonias, sacra, sacrificia, sacramenta, qui significandi alicuius futuri gratia fuerant instituta, licet divino cultui illa aetae congruerent, significato per illa Domino Nostro Jesu Christo adveniente cessasse et Novi Testamenti sacramenta coepisse...”<sup>12)</sup>.

Stanowisko, jakie zajął Sobór Trydencki względem ksiąg Starego Testamentu, jest każdemu teologowi dobrze znane. W dekrete z r. 1546 („Decretum de canonicis Scripturis“) znajdują się następujące słowa: „Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus... orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur“<sup>13)</sup>. Należy dodać, że w czasie narad, jakie poprzedziły zredagowanie tego dekretu, zgłoszony został wniosek co do dyskryminacji niektórych ksiąg Pisma św. Ponadto przedłożona została wysuwana już niegdyś propozycja, by wprowadzić różnicę pomiędzy księgami autentycznymi i kanonicznymi, a księgami tylko kanonicznymi, do których możnaby było odwoływać się w nauczaniu. Propozycja ta została jednakże odrzucona<sup>14)</sup>.

## II.

Wobec tak niewątpliwych dowodów równoważności czyli równej wartości ksiąg Nowego i Starego Testamentu, zachodzi pytanie, skąd pochodzą zastrzeżenia katolików względem tych ostatnich ksiąg.

Jedną z głównych przyczyn tych zastrzeżeń jest sama terminologia. Termin „testamentum“ (testament), jako odpowiednik greckiego *diathêkê*, trzeba, jak wiadomo, rozumieć w znaczeniu „przy-

<sup>12)</sup> Tamże, 32—34.

<sup>13)</sup> Tamże, 42.

<sup>14)</sup> Por. C. J. Hefele, *Histoire des conciles*, Paris 1938, X, 3—5 (tłumaczenie francuskie).

mierza“ (foedus); greccy bowiem tłumacze Biblii tym właśnie wyrazem greckim oddali hebrajski rzeczownik *berith* — przymierze<sup>15)</sup>.

W przeciwieństwie do św. Pawła, który jak widzieliśmy, zastosował termin *diathêkê* (2 Cor. 3, 14) tylko do Pięcioksiągu, pisarze wczesnej epoki chrześcijaństwa określili tym terminem wszystkie księgi, tak „Starego“, jak i „Nowego“ Testamentu. I jakkolwiek takie uogólnienie nazwy „Testament“ było w zasadzie słuszne o tyle, że księgi św. tak nazwane zawierają rzeczywiście treść religijną, opartą na przymierzu „Starym“ czy „Nowym“, samo jednak utożsamianie „przymierza“ (Testamentu) nawet w sensie takim, w jakim termin ten rozumiał w przytoczonym liście do Koryntian św. Paweł, stało się przyczyną późniejszego nieporozumienia.

Mianowicie na tle doktryny św. Pawła o wzajemnym stosunku obu przymierzy: „Starego“ i „Nowego“ wyrobiło się mniemanie o mniejszej wartości ksiąg Starego Testamentu.

Św. Paweł, niegdyś gorliwy zwolennik judaizmu i Faryzeusz, zajął się w liście do Galatów kwestią stosunku starego przymierza do przymierza nowego, występując w obronie religii chrześcijańskiej przed atakami tzw. judaizantów. Nawiązując do dwóch, wspomnianych w księdze Genesis, żon Abrahama: Hagar-niewolnicy i Sary-wolnej, „per allegoriam“ mówi o wzajemnym stosunku dwóch przymierzy — dyo *diathêkaj*: starego i nowego (Gal. 4,23—31). Jak rozumiał św. Paweł w danym wypadku termin *diathêkê*, nie trudno się domyśleć zarówno z kontekstu, jak i z powodów, dla których poruszył w ogóle to zagadnienie. Jak wiadomo, judaizanci, czyli nawróceni z judaizmu zwolennicy prawa Mojżeszowego, głosili konieczność zachowywania przepisów tego prawa przez Chrześcijan (obrzezania itd.). Właśnie przeciwko tym dążeniom judaizantów wystąpił św. Paweł, wykazując, zresztą zgodnie z wypowiedziami proroków i nauczaniem Chrystusa Pana, niższość starego prawa w stosunku do prawa nowego, zawartego w Ewangelii. Nie o samą re-

<sup>15)</sup> Por. E. Hath — H. Radpath, A. Concordance of the Septuagint, Oxford 1897, I, 300—302. Jak wiadomo, rzeczownik *diathêkê* oprócz zasadniczego w grece klasycznej znaczenia: dyspozycja, ostatnia wola (testament), znaczy również (w koine?): pakt, przymierze (por. 1 Mach. 1, 11); pisarze łacińscy epoki patrystycznej prawidłowo więc przetłumaczyli termin *diatheke* jako *testamentum*, przenosząc na ten łaciński wyraz raczej to drugie (nieklasyczne?) znaczenie: foedus. Wyraz „testament“ należy więc rozumieć jako „przymierze“. (Por. L. G. da Fonseca, art. cyt., 158 nn.).

ligię więc Starego Przymierza chodziło św. Pawłowi, lecz o przepisy prawne, wynikające ze Starego Przymierza, mianowicie przepisy rytualne, jak to wynika z kontekstu wspomnianej perykopy listu do Galatów. W każdym razie, co z naciskiem trzeba podkreślić, św. Paweł nie użył w tej perykopie terminu *diathêkê* w takim znaczeniu, jak w 2 Cor. 3,14, czyli w znaczeniu ksiąg.

Zresztą to zastosowanie terminu *diathêkê* przez św. Pawła raz w odniesieniu do ksiąg, a innym razem do przepisów prawnych, wynikających z zawarcia przymierza, miało również swoje uzasadnienie.

Jak już wspomniano, św. Paweł był przed swym nawróceniem gorliwym wyznawcą judaizmu, reprezentowanego przez stronnictwo faryzajskie. Judaizm prawdopodobnie już od czasów reform religijnych w ww. V i IV przed Chr. nabierał coraz bardziej cech religii nomistycznej, opartej przede wszystkim na Torze, czyli na Prawie Mojżesza. Żydzi szczylicili się posiadaniem Prawa, uważając je za przejaw mądrości Bożej (por. Ben Sira 24,23), Tora była dla nich podstawą ich religii i ostateczną instancją w rozstrzygnięciu kwestii spornych<sup>17)</sup>. Reprezentantami tego legalizmu religijnego byli w epoce wojen Machabejskich tzw. Chassidim („pobożni“; gorliwi obrońcy Prawa), w czasach zaś późniejszych nieco Faryzeusze, którzy jednak doszli do przesady w interpretowaniu Prawa i wypełnianiu jego przepisów (formalizm religijny). Dodać należy, że tak legalistycznie i formalistycznie ujęty Judaizm nie mógł stać się bazą dla nauki Chrystusa Pana; dlatego to Chrystus, odnosząc się z szacunkiem do „Prawa i Proroków“, czyli do ksiąg św. Starego Testamentu, równocześnie z całą bezwzględnością występował przeciwko Faryzeuszom i reprezentowanemu głównie przez nich Judaizmowi<sup>18)</sup>.

Nie powinno więc nas dziwić, dlaczego św. Paweł, jako dawny faryzeusz, użył terminu *diathêkê* w dwóch różnych znaczeniach: ksiąg (*thora*) i przepisów prawnych (zwłaszcza rytualnych). Nic jednak nie upoważnia do twierdzenia, jakoby św. Paweł pomniejszał tym samym księgi Starego Testamentu. Treść listów Pawłowych

<sup>16)</sup> Por. L. G. da Fonseca, art. cyt., 40.

<sup>17)</sup> Por. J. B. Frey, art. cyt., 483.

<sup>18)</sup> Por. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore 1948, 273; 301.

świadczy o tym wyraźnie, że i chrześcijanie, wprowadzając za św. Pawłem termin *diathékê*-Testamentum w znaczeniu grupy ksiąg św., nie chcieli tym samym ani rozłączać „Starego Testamentu“ od „Nowego Testamentu“, ani orzekać o mniejszej wartości „Starego Testamentu“. Przedstawione wyżej świadectwo Tradycji kościelnej, zwłaszcza stanowisko soboru trydenckiego, są tego wymownym dowodem.

Jedynie więc wskutek nieporozumienia, wbrew zamiarom św. Pawła i tych, którzy wprowadzili podział ksiąg św. na „Stary“ i „Nowy“ Testament, zaczęto pomniejszać wartość ksiąg Starego Testamentu. Zapomniano, że księgi św., pomimo swej niezbyt ścisłej nazwy „Przymierze“ (Testament: Stary lub Nowy), nie są przecież tylko jakimś kodeksem prawa czy zbiorem ustawodawstwa religijnego, i ze względu na przejściowy charakter przepisów prawnych, zwłaszcza rytualnych, Starego Przymierza wyrobiło się mniemanie, że nie tylko te przepisy, ale wogóle cała treść ksiąg św. straciła wobec nadejścia „nowych czasów“ swą wartość czy aktualność. Nieuzasadnione odwoływanie się do faktu, że wraz ze śmiercią Chrystusa Pana na krzyżu „stare przymierze“ skończyło się, oraz nadużywanie znanego adagium św. Augustyna: „novum foedus in vetere latet — vetus in novo patet“ — oto przyczyny utrwalenia się błędnego z gruntu przekonania co do mniejszej wartości, jaką dla katolików przedstawiają księgi Starego Testamentu<sup>19)</sup>.

### III.

Innym powodem niechęci do Pisma św. Starego Testamentu są trudności, jakie nasuwa sama treść tych ksiąg. I powód ten łączy się ściśle z niewłaściwym niekiedy sposobem nauczania Pisma św. Każda niemal księga Starego Testamentu nasuwa wiele różnorodnych zagadnień, których omawianie przesłania niekiedy samą treść teologiczną. Otóż niezrozumienie właściwej myśli, zawartej w danej księdze, sprawia, że zarówno studiujący Pismo św. Starego Testamentu, jak i czytający je łatwo zniechęcą się wskutek napotykaných trudności.

Dużą trudność przy czytaniu względnie przy studiowaniu ksiąg

<sup>19)</sup> Podobnie odwoływanie się do wypowiedzi św. Pawła (1 Cor. 10, 6. 11; Col. 2, 16; Hebr. 10, 1), będących uzasadnieniem sensu typicznego w księgach Starego Testamentu, bynajmniej nie upoważnia do pomniejszenia wartości tych ksiąg, lecz przeciwnie wiąże je ściślej z księgami Nowego Testamentu.

Starego Testamentu sprawiają niewiarogodne niekiedy opisy lub ocena moralna niektórych faktów. Wiele w tym względzie zawinili egzegeci zbyt konserwatywni, którzy źle pojmując świętość Pisma św. usiłowali wszystko obronić przed słusznymi nieraz zarzutami i wykazywać „prawdomówność“ tych ksiąg aż do najdrobniejszych szczegółów. Dopiero wydana przez papieża Piusa XII encyklika „*Divino afflante Spiritu*“, wskazująca na właściwą metodę badań biblijnych, otworzyła przed biblistami nowe horyzonty, a równocześnie zbliżyła niejako Pismo św. Starego Testamentu do nowoczesnego czytelnika. Dzięki wskazaniom, podanym we wspomnianej encyklice, zniknie wiele zastrzeżeń i trudności, spowodowanych niewłaściwym sposobem interpretowania Ksiąg Starego Testamentu.

Ale wróćmy do bardzo ważnego zagadnienia ścisłej łączności i równej wartości ksiąg św., tak Starego, jak i Nowego Testamentu.

Na wstępie wypada przytoczyć tezę, jaką przed laty sformułował S. Szekely: *Relatio antiqui et novi testamenti est harmonia teleologica partium eiusdem oeconomiae salutis ad novum testamentum divinitus praeordinata*<sup>20</sup>). W tym samym duchu wypowiedział się na temat religii „monoteistycznej“ (tzw. objawionej) znany archeolog i religiolog amerykański W. F. Albright w swej książce pt. „*From the Stone Age to Christianity*“<sup>21</sup>). Przedstawiając na tle cywilizacyjnym i kulturalnym starożytnego Bliskiego Wschodu poszczególne etapy rozwoju religii „monoteistycznej“ — od zarania dziejów narodu izraelskiego poprzez Mojżesza, proroków aż do Chrystusa — Albright, rzecz prosta, oparł się na dokumentach biblijnych, którym przypisał wielką wartość historyczną. Rzecz znamienna, że uczony ten w swym syntetycznym ujęciu rozwoju religii nie czyni jakiegokolwiek różnicy pomiędzy księgami Starego i Nowego Testamentu. Co więcej: jakby unika nazw: „Stary Testament“, nazywając księgi św. prosto „źródłami biblijnymi“ lub „dokumentami biblijnymi“. W „źródłach“ tych widzi Albright ciągłość i harmonię tej samej myśli religijnej, przechodzącej w ciągu wieków poprzez poszczególne stadia, aż do „pełni czasów“ — do Chrystusa.

Albright nie jest katolikiem i podchodzi do Pisma św. jak ar-

<sup>20</sup>) Por. S. Szekely, *Hermeneutica biblica generalis secundum principia catholica*, Friburgi Brisg. 1902, 221 n.

<sup>21</sup>) Baltimore, 1948.



cheolog względnie historyk. Pod względem jednak ustosunkowania się do ksiąg Starego Testamentu, może być wzorem dla niejednego katolika, zwłaszcza że dla katolika księgi św. są czymś więcej niż tylko dokumentem historycznym. Znamienne jest w tym względzie znane powiedzenie św. Pawła na początku listu do Hebrajczyków: „Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio“ (1,1). Otóż księgi tak Starego, jak i Nowego Testamentu, czyli Pismo św. w ogóle, wskazują, że ta locutio Dei czyli Objawienie jest czymś ciągłym, tak że nie może być w swych poszczególnych etapach oceniana jako mniej lub więcej wartościowa, względnie w mniejszym lub większym stopniu obowiązująca do wierzenia. Całe Pismo św. jako źródło Objawienia jest zarazem źródłem wiary. Niezrozumiałe więc jest twierdzenie, jakoby treść ksiąg Starego Testamentu była *aliquid credibile*, podczas gdy treść ksiąg Nowego — *credendum*.

W myśl zasady św. Pawła: „Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt“ (Rom. 15,4), należycie zrozumiana treść ksiąg św. Starego Testamentu niemniej jest ważną, niż treść ksiąg Nowego Testamentu. Błędne byłoby więc twierdzenie, że księgi Starego Testamentu zostały napisane dla Żydów. Podtrzymując to twierdzenie, niektórzy katolicy nieświadomie stają na stanowisku tych uczonych, którzy księgi Starego Testamentu uważają tylko za literaturę narodową izraelską względnie żydowską.

Kościół katolicki, stojąc na stanowisku określonym w znanych słowach św. Pawła: „Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia“ (2 Tym. 3,16), słusznie nakazuje posługiwać się zarówno w nauczaniu, jak i w liturgii księgami Starego Testamentu. Teologia czerpie z nich argumenty dla udowodnienia swych tez.

Takie właśnie stanowisko Kościoła jest chyba najlepszą apologią ksiąg Starego Testamentu.

## WSCHÓD STAROŻYTNY W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH BADAŃ

Dokończenie

Z ogromnym pomnożeniem materiału archeologicznego i onomastycznego szło w parze, w omawianym okresie, narastanie za-  
bytków piśmiennych. Dziś można znacznie lepiej uchwycić stadia  
rozwojowe znanych dotychczas rodzajów pisma używanego na Bli-  
skim Wschodzie, do liczby już odcyfrowanych dołączyły się nowe  
będące w toku odcyfrowania. Problem początków pisma w Azji  
Przedniej skoncentrowany koło zagadnienia systemu sumeryjskiego  
naświetlają nowo odkryte tabliczki archaiczne z Kisz, Uruk i Dżem-  
det Nasr, pokryte pismem o charakterze piktograficznym. Aczkol-  
wiek tabliczki te nie zostały w pełni odcyfrowane, a tylko przy-  
puszcza się, że spisane są w języku sumeryjskim, to jednak ich  
istnienie potwierdza poprzednio już wysuniętą hipotezę o obrazo-  
wym pochodzeniu pisma klinowego. Obok pisma obrazowego su-  
meryjskiego istniał w IV—III tys. na sąsiadującym z Sumerem  
obszarze Elamu inny rodzaj pisma również piktograficznego, choć  
o odrębnym charakterze, zwanego protoelamickim. Obok tabliczek  
z Suzy reprezentują go dalsze tabliczki z Tepe-Giyan z głębi Iranu,  
świadczące o jego dalekim zasięgu. Pod wpływem jednak bardziej  
udoskonalonego pisma sumeryjskiego, które już w III tys. prze-  
kształciło się z piktograficznego na klinowe, pismo protoelamickie  
zanikło<sup>1)</sup>).

Duże nadzieje łączą obecnie historycy z próbami, jakie podej-  
muje się ostatnio celem odcyfrowania trzech gatunków pisma,  
a to protoindyjskiego, tzw. hieroglifów chetyckich oraz pisma kre-  
teńskiego. W czasie prac wykopaliskowych w dolinie Indusu od-  
kryto mianowicie system pisma występujący w formie legend  
umieszczonych na pieczęciach kwadratowych. Pismo to o charakte-  
rze pół-obrazkowym dotąd nie zostało odcyfrowane. Wprawdzie  
próbę jego odcyfrowania podjął B. Hrozny<sup>2)</sup>, ale nie można jej  
uznać za udaną. Nie zaleca jego metody przyjęcie aż 50 (!) znaków  
pisma protoindyjskiego dla wyrażenia jednej głoski s.

Natomiast znacznie lepiej przedstawia się kwestia odcyfrowa-

<sup>1)</sup> Contenau IV 1819 nn.

<sup>2)</sup> Najstarše dejiny Předni Asie, Indie a Krety. 3 wyd. Praha 1948.

nia hieroglifów chetyckich. Występują one na pieczęciach chetyckich w Azji Mn., oraz na napisach z terenu półn. Syrii i Azji Mn. Próby odcyfrowania tego systemu, odrębnego w sposobie traktowania obrazów od hieroglifów egipskich, a liczących około 200 znaków, częściowo jak się zdaje dubletów, nie dały do niedawna pozytywnych rezultatów z braku bilingwów. Należy zanotować nazwiska: Merrigi, Forrer, Gelb, Bossert, Hrozny, których wysiłki doprowadziły do pewnego rezultatu, a to powszechnie przyjętej opinii, że język hieroglifów spokrewniony jest z językiem indoeuropejskich Nessejczyków. Odcyfrowanie więc tego pisma pomnożyłoby szczerpłą ilość znanych dotąd na terenie Azji Przedniej języków indoeuropejskich o nową poważną pozycję. Szczęśliwe odkrycie przez Bosserta we wschodniej Cylicji w miejscowości Kara-Tepe bilingwu zawierającego tekst w piśmie fenickim i w hieroglifach chetyckich zapowiada rozwiązanie jeszcze jednej z zagadek Wschodu starożytnego. Z artykułów opublikowanych dotychczas przez Bosserta<sup>3)</sup> i jego współpracownika Bahadır Alkin wynika, że jedynie badania Merrigiego w pewnej mierze można będzie wykorzystać przy odcyfrowaniu hieroglifów chetyckich, dla którego podstawę stanowić będzie napis fenicki. Powszechnie datuje się ów napis dwujęzyczny na w. VIII (ok. 730), dotyczy on Azzitawady króla Danaunów, który rządził miastem Adana, położonym koło Kara-Tepe. Z dalszych opublikowanych prac wynika, że niektóre hieroglify chetyckie podobne są do klinów staroperskich i pisma minojskiego, a język ich łączy się z językiem luickim, a więc indoeuropejskim<sup>4)</sup>.

Podczas gdy na odcinku hieroglifów chetyckich nauka może się poszczycić pewnym sukcesem, pismo kreteńskie zdaje się w dalszym ciągu uporczywie stawiać opór wszelkim próbom odcyfrowania. Do prawie 2.000 tabliczek pochodzących z Krety, trzeba dołączyć dalsze znalezione w r. 1939 na gruncie greckim (po raz pierwszy) w Ano Englianos, staroż. Pylos<sup>5)</sup>. Ani dawniejsze próby odcyfrowania (Evans) ani ostatnie (Hrozny) nie rozwiązały zagadki tego pisma. Spodziewać się można, że opublikowanie całego do-

<sup>3)</sup> Wymienić tu należy artykuły Bosserta opublikowane w czasopiśmie *Oriens* I 2 (1948) 162 nn. oraz II 1 (1949) 72 nn.

<sup>4)</sup> Do takich wniosków doszedł R. Werner, *Die Entzifferung der heth. Hieroglyph. Anthropos* 1951, Nr. 1—3, 260 nn.

<sup>5)</sup> Por. St. Oświecimski. Czy pismo kreteńskie jest już odczytane. *Meander* 1950.

stepnego materiału będące obecnie w toku, stworzy podstawę do odcyfrowania pisma kretańskiego, a tym samym rozwiąże wiele palących zagadnień związanych z kwestią języków, jakimi mówiono w basenie Morza Egejskiego w III/II tys. <sup>6)</sup>.

Podczas, gdy omówione systemy pisma rozsypane po całym terytorium Wschodu starożytnego w małym tylko stopniu spełniły nadzieje, jakie z ich odkryciem łączono, to znacznie poważniejsze rezultaty przyniósł materiał epigraficzny ujawniony w okresie międzywojennym na terenie Syrii i Palestyny, a dziś w dużym stopniu wykorzystany przez naukę dla celów konstruktywnych. Ubóstwo napisów ze wspomnianego terenu z okresu do II tys. włącznie wywarło przemożny wpływ na ocenę kulturalnego poziomu ludów zamieszkujących Syrię i Palestynę, przede wszystkim Fenicjan i Żydów i wartości ich osiągnięć. W pierwszym wypadku, tj. Fenicjan zagadnieniem naczelnym była kwestia początków alfabetu fenickiego i stopnia udziału Fenicjan w jego formowaniu, w drugim przedmiotem długotrwałej dyskusji był problem St. Testamentu jako źródła historycznego. W jednym i drugim wypadku brak źródeł pisanych z wspomnianych terenów był punktem wyjścia hipotez, których konsekwencją było pomniejszenie roli Fenicjan i Żydów. Źródeł bowiem alfabetu fenickiego doszukiwano się wszędzie w świecie orientalnym tylko nie u samych Fenicjan, a powstanie Biblii, głównie jej partii najstarszej, tj. Pentateuchu, przenoszono na połowę I tys., kwestionując tym samym jego wartość historyczną dla rekonstrukcji najstarszej historii żydowskiej.

Tymczasem w ostatnich dziesiątkach lat dokonano na terenie syryjskim odkrycia pewnej liczby zabytków piśmiennych, które doprowadziły do zrewidowania poglądów dziewiętnastowiecznych powziętych bez dostatecznej podstawy źródłowej. W świetle tych znalezisk relatywną szczupłość źródeł piśmiennych z terenu Syrii można tłumaczyć w pierwszym rzędzie zniszczeniem głównych ośrodków miejskich tego kraju, który tylekroć w ciągu swej historii był przedmiotem obcych inwazji. Uderzająca jest różnorodność gatunków pisma przy względnej ich rzadkości.

<sup>6)</sup> Poza Evansem, *Scripta Minoa i Hroznym*, *Les inscriptions cretoises*. Praha 1949, nieudalymi próbami w tej dziedzinie, warto zanotować pracę VI. Georgiewa, *Le dechifrement de inscriptions minoennes*. Sofia 1949. Wynikałoby z tej próby, że w języku kretańskim podobnie jak w dialektach lidyjskim i licyjskim istniały poważne naleciałości pochodzenia indoeuropejskiego. Por. T. Milewski, *Epika małoazjatycka przed Homerem*. Meander 1951, 321.

Najstarszym gatunkiem pisma reprezentowanego na terenie Syrii jest pismo piktograficzne odkryte przez Dunanda w Byblos na odciskach pieczętnych datowanych na koniec IV tys. 7). Również z Byblos pochodzą zabytki alfabetu sylabarnego nazwanego przez Dunanda pseudo-hieroglifami, prawdopodobnie datowane na w. XVIII-XV. Zdradzają one graficzne wpływy hieroglifów egipskich, z drugiej zaś strony charakter sylabarny wskazuje na zależność od pisma klinowego 8). Aczkolwiek próby odcyfrowania tego pisma przez E. Dhorme, który w nim widzi język starofenicki, nie zostały powszechnie przyjęte, to można sądzić, że pismo to jest przejawem trwałych stosunków między Egiptem a Byblos. Podczas gdy pismo hieroglificzne uległo w ciągu wieków przemianom, pseudo-hieroglify zachowały niezmienny wygląd.

Poza zabytkami pisma klinowego, przede wszystkim akkadyjskiego, odkrytego na terenie Syrii, główną uwagę skupiły trzy rodzime systemy pisarskie, których początek i rozwój przypadają na II tys. Są to: klinowe pismo alfabetyczne z Ras-Szamra, linearny alfabet fenicki oraz alfabetyczne pismo synajskie, które umożliwiły zrewidowanie poglądów na temat pochodzenia alfabetu fenickiego i czasu jego powstania. W r. 1923 odkrył Montet w Byblos sarkofag króla Ahirama z napisem alfabetycznym w języku fenickim. Zarówno charakter liter jak i obecność w grobowcu fragmentów waz z częściami tytułu i imienia Ramzesa II dowodziły archaiczności tego napisu, uważanego powszechnie za najstarszy napis fenicki i datowanego ze względu na wspomniane indycja na wiek trzynasty 9). Ostatnio jednakowoż zakwestionowano tę datę wskazując na fakt, że indycjum to może być tylko terminem a quo, a sam grób może pochodzić z późniejszej epoki. Dzisiaj wielu archeologów skłania się coraz bardziej ku późniejszej dacie 10). Stwierdzono mianowicie, że napisy w piśmie fenickim umieszczone na posągach faraonów 22 dynastii, a to Szeszonka i Ozorkona, przesłane królom Byblos Abibaalowi i Elibaalowi, a więc datowane na wiek dziesiąty, wykazują silne podobieństwo z napisem

7) Por. Albright, *The Archaeology of Palestine* 185, który podaje ostatnie ujęcie (1949), dostępne autorowi, tego zagadnienia.

8) Albright, *op. cit.* 185 n.

9) Contenau I 257.

10) Albright, *op. cit.* 190.

Ahirama. Ostatnio zaś odkryto, że skorupy ceramiki z komory grobowej Ahirama pochodzą również z w. 10. Z tych więc względów datuje się wspomniany napis na lata ok. 1050 do 900.

Cofnięcie daty powstania alfabetu fenickiego na wiek XI i fakt jego upowszechnienia w tym czasie, potwierdzony znaleziskiem grafitti na ścianach korytarza prowadzącego do komory grobowej Ahirama, pozwalają lepiej powiązać go z innymi zabytkami pisma alfabetycznego występującymi na sąsiednich obszarach. Za takie uważa się napisy, szczupłe zresztą, bo liczące w sumie kilkanaście liter, znalezione ostatnio na terenie Palestyny a datowane na wiek XVIII—XV. Jest to fragment konewki z Lachisz, tabliczka z Beth Szemesz, skorupka z Gezer i rękojeść noża z Góry Tabor<sup>11)</sup>. Napisy te posiadają szczególną wartość, bo napisy z Gezer i Lachisz wielu archeologów łączy z napisami protosynajskimi, a napisy z Beth Szemesz i Góry Tabor z alfabetycznym pismem klinowym z Ugarit.

Tak zwane napisy protosynajskie znalezione zostały przez Petriego w Serabit el Khadem w 1906 r., a odcyfrowane w 1916 przez Gardinera. Ponieważ cyfra znaków nie przekraczała 30, wydawał się słuszny wniosek, że chodzi tu o alfabet. Sporna tylko była kwestia chronologii tych napisów, datowanych początkowo na wiek XIX—XVIII, dalej kwestia ich języka. Dopiero nowej ekspedycji naukowej zorganizowanej w 1948 r. powiodło się powiększyć cyfrę napisów do 25, stwierdzić charakter kananeński języka i wyznaczyć datę ich powstania ok. 1500<sup>12)</sup>. Odkrycie tej jakby nowej „prowincji“ epigraficznej nie jest faktem odosobnionym. Znaleziska bowiem napisów z Góry Tabor i Beth Szemesz prowadzą do Ugarit (Ras - Szamra) nowo odkrytego centrum, którego zabytki oświetliły tak wszechstronnie stosunki syryjskie w II tys. Wśród mianowicie zabytków pisarskich odkrytych od r. 1929 w Ras-Szamra i sąsiednim Minet-el-Beida, świadczących o ożywionych stosunkach miasta Ugarit z różnymi ośrodkami współczesnymi, między innymi Egiptem, Cyprem, Sumero-Akkadem, Churrytami, znajdowały się tabliczki pokryte pismem klinowym nowego typu początkowo zupełnie niezrozumiałym. Od momentu odnalezienia ich utrzymywał się pogląd, że pismo odkryte w Ras-Szamra musi mieć charakter

<sup>11)</sup> Langhe I 252.

<sup>12)</sup> Albright 189.

alfabetu liczącego od 27—30 znaków<sup>13)</sup>. Było to zasługą H. Bauera, ze zorientował próby odcyfrowania w kierunku języków semickich i on to głównie przyczynił się do zidentyfikowania poszczególnych liter; niezależnie od niego i częściowo uzupełniając jego badania przyczynili się do odcyfrowania pisma z Ugarit Ch. Virolleaud i E. Dhorme. Mimo sporadycznych protestów<sup>14)</sup> nie ulega dziś już wątpliwości, że pismo to jest alfabetem klinowym liczącym 30 głosek. Jego cechą charakterystyczną jest spółgłoskowość, za wyjątkiem aż trzech znaków dla wyrażenia dźwięku alef. Ta okoliczność a nadto zjawisko deksdrografii obcej pismu klinowemu w wysokim stopniu utrudniła próby wysledzenia źródeł pochodzenia alfabetu z Ugarit, który według opinii pewnych uczonych wynaleziony został przez Churrytów i następnie przejęty i dostosowany do potrzeb języka semickiego<sup>15)</sup>. nierozwiązany jest również problem języka tekstów z Ras-Szamra. Zdaniem większości należy on do rodziny zachodnio-semickiej. Przydzielenie go do któregoś ze znanych dialektów napotyka jednak na trudności. Fonetyka i pewne właściwości morfologii pozwalają go raczej związać z językiem kananeńskim, podczas gdy onomastyka i słownictwo wykazują nadto pewne zbieżności z językami akkadyjskim, kananeńskim i hebrajskim<sup>16)</sup>. Pojawiły się też pewne głosy opowiadające się za uznaniem języka z Ugarit za amorycki, jednakowoż wobec słabej znajomości tego ostatniego pogląd ten należy uznać za przedwczesny<sup>17)</sup>. Natomiast w obecnym stanie badań najwięcej zwolenników ma opinia, że dialekt z Ugarit jest starożytnym dialektem kananeńskim, jeśli nie protofenickim lub fenickim archaicznym. Niewyjaśniona pozostaje też kwestia wzajemnego stosunku alfabetu fenickiego i ugaryckiego, czy nawet wpływu jednego z tych systemów na drugi. Z tym zagadnieniem łączy się data tekstów z Ugarit. Poglądy w tej kwestii nie są jednolite. Część epigrafików skłania się ku dacie późniejszej, w. XIV, część przesuwa ją na w. XV, choć

<sup>13)</sup> Historię odcyfrowania alfabetu z Ras-Szamra podaje szczegółowo Langhe I 252 nn.

<sup>14)</sup> Wystąpił z nimi F. Bork, który uważał, że alfabet z Ras-Szamra ma charakter pisma zgłoskowego a nadto, że przy jego odcyfrowaniu trzeba wyjść z języka churryckiego przez niego nazwanego „Ukirutskim“. Langhe I 228 nn.

<sup>15)</sup> Por. H. Bauer, Der Ursprung d. Alphabets. Der Alte Orient 36, 1/2. Berlin 1937.

<sup>16)</sup> Poglądy na ten temat zestawia Langhe I 320 nn.

<sup>17)</sup> Jest to opinia Götzego. Borka, Ungnada. Langhe I 324.

samo pismo mogło być starsze <sup>18)</sup>. Wprawdzie fakt ten przemawiałby raczej za możliwością wpływu alfabetu z Ugarit na alfabet fenicki, ale można dziś przytoczyć dowody stwierdzające starożytność alfabetu z Byblos. Na ścianach studni wiodącej do komory grobowej Ahirama znaleziono grafitti, będące prawdopodobnie dziełem kierownika robót, a pochodzące z tego samego czasu co główny napis. Wynika z tego, że pismo fenickie nie było wyłączną domeną jakiejś zamkniętej grupy, ale już się upowszechniło w tym czasie. Co więcej na wazie z Byblos noszącej imię Amenemheta II z dynastii XII, a więc ok. 1800, znaleziono dwa znaki, które utożsamia się z literami alfabetu fenickiego <sup>19)</sup>. Aczkolwiek dziś jeszcze nie można mieć pewności w tej kwestii, to jednak silne dowody przemawiają za tym, że alfabet fenicki jest równie stary, jeśli nie starszy, od alfabetu klinowego z Ugarit, który być może był krócej w użyciu ale na większej przestrzeni Syrii, i wobec konkurencji alfabetu fenickiego musiał zginąć. Okolicznością, która przyspieszyła tryumf Byblos nad Ugarit, było wprowadzenie na coraz większą skalę począwszy od w. XIV na terenie Syrii papirusu w miejsce tabliczek. Zdaje się jednak, że pojawienie się nowego materiału pisarskiego było tylko przysłowiową kropką nad i. Alfabet fenicki zakorzenił się już zbyt głęboko, by nowy alfabet z Ugarit miał szanse wyrugowania szczęśliwego rywala.

W świetle ujawnionych na terenie Syrii - Palestyny zabytków alfabetycznych, do których można by jeszcze dołączyć napis alfabetyczny całkiem świeżo odkryty w Byblos, mocno przypominający alfabet starofenicki <sup>20)</sup>, samo zagadnienie powstania alfabetu fenickiego przedstawia się dziś znacznie jaśniej niż przed 20—30 laty. Nie ulega wątpliwości, że w połowie II tys. istniała niezwykle sprzyjająca atmosfera dla powstania alfabetu, czego rezultatem było uformowanie się kilku systemów alfabetycznych, niekoniecznie od siebie zależnych, z których zwycięsko wyszedł tylko alfabet fenicki.

<sup>18)</sup> Virolleaud, Schaeffer, Albright opowiadają się za datą późniejszą, ok. 1350, Langhe I 343 nn., przytacza dowody przemawiające jego zdaniem za datą wcześniejszą, ok. 1500.

<sup>19)</sup> Por. P. Montet, *Byblos et l'Égypte* I. Paris 1928, 160. Cytat za Langhe I 259, uw. 1.

<sup>20)</sup> Próby jego odcyfrowania podjął się Hrozny, *Archiv Orientalny* (1944) doszukując się w nim języka indoeuropejskiego oraz Dunand, *Biblia Grammata* (1945) opowiadając się za językiem semickim.



Idąc śladami wywodów H. Bauera<sup>21)</sup> można by uznać, że pismo egipskie posłużyło tylko za wzór formalny dla wypracowania idei alfabetyzmu, bo ono tylko posiadało znaki dla wyrażenia głosek. Bauer zwalcza stanowczo zasadę akrofonii i zdecydowanie odrzuca teorie nowoczesne, starające się znaleźć rodowód graficzny znaków alfabetu fenickiego w sąsiednich systemach pisarskich. Alfabet fenicki podobnie jak z Ugarit był najprawdopodobniej dziełem jakiejś genialnej jednostki działającej pod wpływem fantazji. Pogląd ten w jednym punkcie zyskał już aprobatę krytyki. Po odkryciu mianowicie sarkofagu Ahirama R. Dussaud, który był najgorliwszym zwolennikiem teorii egejskiego pochodzenia alfabetu fenickiego, zarzucił ją zupełnie<sup>22)</sup>.

Teksty alfabetyczne z Ugarit nie tylko odegrały poważną rolę przy wyświełtaniu zagadnienia początków alfabetu, w nie mniejszym stopniu przyczyniły się one do wyjaśnienia skomplikowanych, a mało znanych kwestii kulturalnych i politycznych Syrii w słabo dotąd znanym okresie XVIII do XV w. Wskazują one na poważną rolę elementu churryckiego na tym terenie. Również poważne znaczenie posiadają teksty z Ugarit dzięki poematom mitologicznym dla wyświełtlenia problemu wierzeń i tradycji Kananeńczyków i ich stosunku do St. Testamentu. Bogata literatura kananeńska spisana w rodzimym systemie pisarskim samym faktem swego istnienia zmusza do zmodyfikowania radykalnego poglądu Wellhausena, zakładając per analogiam istnienie czegoś podobnego w Izraelu, a w każdym razie przeczy głoszonej tezie, że pismo i literatura rodzima nie istniały w Syrii w II tys.<sup>23)</sup>. Nie ma też już dziś podstaw do przenoszenia daty powstania St. Testamentu na połowę I tys., natomiast dane zaczerpnięte z tekstów z Ugarit raczej przemawiają za wcześniejszą datą uformowania się przynajmniej Pentateuchu. Nie wyklucza to zresztą możliwości ostatecznego ustalenia tekstu w ciągu I tys.<sup>24)</sup>. Biblia będąca dotąd jakby unikum

<sup>21)</sup> Der Ursprung d. Alphabets. Wywody jego podziela poważna grupa uczonych, między innymi Albright, Dussaud, Friedrich. Por. Langhe I 250, uw. 1.

<sup>22)</sup> W literaturze polskiej zagadnienie początków pisma a w szczególności alfabetu głoskowego omówił Wł. Semkowicz, Paleografia łacińska. Kraków 1951.

<sup>23)</sup> Por. R. Dussaud, Les decouvertes de Ras-Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament. 2 wyd. Paris 1941.

<sup>24)</sup> Krytykę teorii Wellhausena przedstawił ostatnio J. Coppens, Histoire critique de l'Ancien Testament. 3 wyd. Paris 1942.

zawieszonym w powietrzu zyskuje mocne oparcie w literaturze kananeńskiej, z którą łączą ją bardzo silne związki natury formalnej<sup>25)</sup>. Spośród wspólnych cech stylistycznych zanotować należy przede wszystkim rytmiczne powtarzanie słów używane w starszej poezji żydowskiej, jak np. w pieśniach Debory i Miriam<sup>26)</sup>. Niewątpliwie też tego typu pieśni zwycięskie przejęli Żydzi od Kananeńczyków, którzy rozwinęli je u siebie w w. XIII i XII. Później zanikają one również i w literaturze żydowskiej. Jak silna jest zależność werbalna St. Testamentu od tekstów z Ugarit i jakie ten fakt ma znaczenie dla jego krytyki, to wystarczy przytoczyć dla oświetlenia tej dziedziny tzw. pieśń Miriam, datowaną przez krytyków na w. VI—V. Podstawą dla tej datacji było użycie w tekście St. Testamentu słów „góra Twego dziedzictwa“, co odnoszono do Syonu i świątyni Zerubabela. Tymczasem w tekstach z Ugarit znajduje się identyczny passus, co oczywiście zmusza do zrewidowania dotychczasowej datacji pieśni Miriam i przesunięcia czasu jej powstania na wiek XIII lub później. Istnieje w St. Testamencie duża ilość wyrażen, których nie udało się dotąd krytyce wyjaśnić. I tak w Psalmach często występuje zwrot tłumaczony dotąd jako „jeździec na niebiosach“, w tekstach zaś z Ugarit ten sam zwrot występuje jako „jeździec na chmurach“ z myślą o Baalu. Niezrozumiałe było zdanie „nie wolno gotować jagnięcia w mleku matki“. Tymczasem identyczne wyrażenie napotykanie w tekstach z Ugarit pozwala zrozumieć to miejsce jako próbę zakazu naśladownictwa praktyk kananeńskich wydanego przez prawodawcę. Podobnych przykładów można by przytoczyć bardzo wiele. Lista zależności i podobieństw leksykalnych jest również wielka, bo sięga setek słów. Z masy ich wystarczy przytoczyć najbardziej znany przykład, a to Lotana z tekstów z Ugarit, pod którym kryje się biblijny Lewiatan. Ocena pełnych kontaktów istniejących między St. Testamentem a literaturą z Ugarit będzie możliwa po kompletnym jej odcyfrowaniu i uzgodnieniu interpretacji. Dziś już zresztą pojawiła się tendencja dążąca do wyeliminowania hipotez zbyt pochopnie wysuniętych, jak np. problemu pochodzenia Fenicjan czy historyczności wzmianek odnoszących się do najstarszej historii hebrajskiej, tzw.

<sup>25)</sup> Dziełem podstawowym w tej kwestii jest H.L. Ginsberg, *The Ugarit Texts*. Jeruzalem 1936.

<sup>26)</sup> Por. Langhe I 367 nn. i Albright, *The Archaeology of Palestine* 230 nn., na których oparte są powyższe wywody.

epoki Patriarchów. Tym nie mniej poza przytoczonymi już rezultatami za główny zysk osiągnięty z literatury mitologicznej kanaanęskiej z Ugarit należy poczytać stwierdzenie istnienia fundamentalnej różnicy między politeizmem panującym w bliższym i dalszym sąsiedztwie Izraelitów a monoteizmem żydowskim. Cechą tego politeizmu jest antropomorfizowanie bogów żyjących na wzór ludzi z dołączonymi do nich wierzeniami mitologicznymi. W przeciwieństwie do tego Jahwe nie ma ani specjalnej funkcji, ani żony, ani mitologii, nie cierpi też wyobrażeń innych bóstw koło siebie<sup>27)</sup>. To niespodziane a tak wszechstronne światło, jakie padło dzięki archeologii na środowisko St. Testamentu, można spodziewać się, zostanie jeszcze pogłębione po opublikowaniu tekstów z Mari. Pozwola one przez naświetlenie stosunków panujących w XIX—XVII stulecia na obszarze Syrii i Mezopotamii, rzucić problem epoki Patriarchów na mocny grunt rzeczywistości historycznej.

Dzięki narastaniu materiału archeologicznego i postępowi badań filologicznych można dziś znacznie lepiej i wszechstronniej uchwycić proces przenikania wzajemnych wpływów kulturalnych, stopień oryginalności pewnych ośrodków, względnie ich rozmiary zależności od centrów bardziej aktywnych. Badania tego typu będące owocem wydoskonalenia metody stratygraficznej pozwalają wysświetlić zagadnienie dyfuzji kulturalnej, choć nie zawsze dają zadawalniające wytłumaczenie dróg i sposobów rozszerzania się pewnych idei, a więc jej mechanizmu. Równocześnie kwestia ta rzuca światło na dynamizm tych ośrodków zmiennych zresztą w różnych epokach. Niezależnie od tych osiągnięć dostarczają one nowych kryteriów chronologicznych, cennych zawsze na odcinku historii orientalnej, szczególnie w chronologii egipskiej. Archeologowie oceniają zapożyczenia jakiegoś kręgu kulturalnego wychodząc z następującego założenia. Jeśli na pewnym obszarze występują pewne cechy obce mu formalnie i treściowo, zanikające po pewnym czasie, a których prawniki dadzą się wysledzić na innym terenie, w takim wypadku można mówić o zapożyczeniach. Nasuwa się tu kwestia tzw. prymatu kulturalnego. Początkowo panowała opinia, że przewaga kulturalna Egiptu nie podlega dyskusji. Jednakże w miarę rozwoju archeologii orientalnej stawało się rzeczą coraz bardziej jasną, że znacznie większy dynamizm cechuje kulturę Międzyrzecza. Ujęcie

<sup>27)</sup> Na ten temat istnieje ogromna literatura, którą zestawia Langhe I 373 n.

to łączy się z wypracowaniem roli i osiągnięć elementu sumeryjskiego, zarówno w jego fazie początkowej w IV jak w okresie pełnego rozwoju Sumerów w III tysiącleciu. Nie można dziś negować faktu ożywionej wymiany handlowej, a co za tym idzie i kulturalnej Mezopotamii z Egiptem poprzez Syrię czy Arabię, z Kretą poprzez Anatolię czy Syrię i Cypr, z Indiami poprzez Iran a nawet z centralną czy wschodnią Azją<sup>28</sup>). Oczywiście Międzyrzecze nie było wyłącznie stroną aktywną, ale górowało zarówno ilością eksportowanych wynalazków i idei jak i zasięgiem geograficznym.

Dług wdzięczności Wschodu wobec Sumeru zilustruje kilka przykładów zaczerpniętych z dziedziny utylitarnej. Aczkolwiek właściwości metali tj. miedzi ujawnione zostały prawdopodobnie najwcześniej w Egipcie, to jednak Sumer był centrum najczynniejszym, a wynalazek brązu, zdaje się, można im w pełni przypisać. Wykształcili oni umiejętność obróbki metali między innymi i szlachetnych już z końcem IV tysiąclecia, choć musieli metale sprowadzać z sąsiedniej Anatolii czy Iranu. Natomiast kultura Indusu tworzy ośrodek oryginalny w tej dziedzinie o własnej technice<sup>29</sup>). Ujawnione ostatnio ślady handlu między Iranem a Chinami sięgające końca III tys. uzasadniają zapożyczenie tego wynalazku przez Chiny z Zachodu<sup>30</sup>). Natomiast w Egipcie brąz rozpowszechnił się dopiero ok. 2000. Skoro mowa o metalach, to warto nawiązać tu do dyskusji<sup>31</sup>) na temat czasu upowszechnienia żelaza i źródeł jego pochodzenia. Z dyskusji tej zdaje się wynikać, że żelazo pochodzenia europejskiego (Krzywy Róg, Kercz) było w użyciu u Chetytów ok. 1500 dla celów kultowych. Pomijając autentyczność listu Ramzesa do Chattuszila ostatnio zakwestionowanego nie ma poważniejszych dowodów świadczących o upowszechnieniu żelaza w Azji Przedniej w II tys. Natomiast wszystko co w tej kwestii jest wiadome przemawia za tym, że produkcja przemysłowa, a co za tym

<sup>28</sup>) Por. w tej kwestii wywody V. Gordon Childe, *L'Orient Préhistorique*. Paris 1936, oraz Contenau IV 2061 nn. Oczywiście z zagadnień tam poruszonych tylko niektóre mogą być uwzględnione w niniejszym artykule.

<sup>29</sup>) Por. na ten temat J. St. Gąsiorowski, *Początki miedzi i brązu w kulturach Egiptu i Azji*. Bulletin International de l'Acad. Pol. d. Sciences et d. Lettres. 1939, No 4-6. 1-11.

<sup>30</sup>) Por. C. F. A. Schaeffer, *Stratygraphie comparée et chronologie de l'Asie Occidentale*. London 1948, 603 nn.

<sup>31</sup>) Por. Am. Hertz, *Prehistoric a. Ancient Iran*. Am. Journal of Arch. 41 (1937) 441 i H. C. Richardson, *Iran: Prehistoric a. Ancient*, tamże.

idzie i upowszechnienie użycia żelaza w Azji Przedniej, rozwinęła się dopiero w w. IX w następstwie działalności Asyryjczyków.

Jeśli w tej dziedzinie prymat Sumerów nie jest wyraźny, to abstrahując od wynalazku pisma, dalsze osiągnięcia Sumerów, a to wynalazek koła garncarskiego i koła do wozu już z końcem IV tys. a dalej cegieł, dały potężny impuls rozwojowi materialnej kultury i stwierdziły ich przodownictwo w świecie przednio-azjatyckim. Ta twórcza działalność Sumerów pokrywa zarówno okresy protohistoryczne, Uruk i Dżemdet Nasr, jak i okres dynastyczny archaiczny i dynastyczny, a więc okrajało 1000 lat, od 3500—2500, i trwa do momentu penetracji Akkadów.

W tym okresie czasu zaznaczają się szczególnie silne wpływy wzorów sumeryjskich a na dalszym planie i akkadyjskich w różnych dziedzinach kultury egipskiej<sup>32)</sup>. Zapożyczenia z Mezopotamii i w drobnej mierze z Syrii obserwować można w ceramice. Rączki przy wazach, szyjki zakrzywione, wazy teriomorficzne, dalej wazy kamienne z reliefami uważanymi w Egipcie za nieestetyczne zdradzają pochodzenie mezopotamijskie. To samo można powiedzieć o takich motywach jak bohater poskramiający lwy, procesje zwierząt, potwory o szyjach splecionych, zwierzęta dwugłowe czy grupy antyteczne, występujące np. w hieroglifie miasta Kusae, by ograniczyć się do wymienienia tylko niektórych. Zapożyczone z Międzyrzecza są cylindry, z tematyki mezopotamijskiej zaczerpnięte są sceny przedstawione na rękonoścu sztyletu z Dżebel el Arak czy na paletkach szminkowych. Zapożyczenia występują również w architekturze. Przytacza się łuk podparty, dalej ściany budowane z cegieł naprzemian występujących i cofających się, wreszcie grobowce kopiujące pałac królewski. Zdaje się wpływy obrządku grobowego sumeryjskiego przejawiają się w masowym zabijaniu sług królewskich, jak np. w grobowcu Menesa i Zosera. Aczkolwiek nie ma dotąd pewności, czy zapożyczenia te były wynikiem podboju Egiptu przez Elamitów i wprowadzenia nowej dynastii spokrewnionej z Sumerami<sup>33)</sup>, czy należy je wytłumaczyć stosunkami handlowymi, to sam fakt biernej roli Egiptu w tym okresie nie może ulegać wątpliwości, zwłaszcza że obok danych archeologicznych potwierdzają to

<sup>32)</sup> Por. w tej kwestii A. Scharff, *Die Frühkulturen Aegyptens und Mesopotamiens*. Leipzig 1941, *Der Alte Orient* 41 oraz P. Van der Meer, *The Ancient Chronology of Western Asia and Egypt*. Leiden 1947, 64 nn.

<sup>33)</sup> Jest to pogląd Petriego i Morgana. Por. Childe, *L'Orient Préhistorique*, 120.

pewne zapożyczenia językowe. Jak to wykazał Hrozny<sup>34)</sup> w słownictwie rolniczym, a to w nazwach zbóż, piwa, narzędzi rolniczych, w wielu wypadkach stosowali Egipcjanie nazwy sumeryjskie i akkadyjskie. W świetle przytoczonych dowodów trzeba stwierdzić, że prymat kulturalny Sumerów nad Egiptem trwa mniej więcej do 2700—2500, kiedy to w dobie budowy piramid ten stosunek zmienia się radykalnie i Egipt pod wielu względami góruje nad Mezopotamią. Zdaje się, że to cofanie się Sumerów tłumaczyć można trudnościami natury politycznej, koło bowiem połowy III tys. zaczyna się okres naporu Semitów, Churrytów i Elamitów na pozycje Sumerów w Mezopotamii, co musiało się odbić na intensywności przenikania kulturalnego.

Nie tak wyraźnie rysują się stosunki zachodzące między Sumerami a kulturą Indusu. Na tym terenie badania ujawniły twór oryginalny, zakorzeniony głęboko w podłożu, wykazujący te same tendencje rozwojowe choć używający innych środków ekspresji, co zresztą, zdaje się niesłusznie, nasunęło przypuszczenie wspólnego pochodzenia etnicznego. W każdym razie między tymi centralami istniała już ok. 3000 ożywiona wymiana handlowa prawdopodobnie poprzez Iran, o czym świadczą obiekty sumeryjskie znalezione w Harappa z jednej strony, a z drugiej motywy indyjskie, jak słoń, zebu, krokodyl, występujące na przedmiotach znalezionych w warstwach protohistorycznych i wczesnodynastycznych Sumeru oraz w Suzie. Na tej podstawie można wyznaczyć granice chronologiczne tej wymiany sięgającej od epoki Uruk do dynastii Agade, co zdaje się pokrywać z czasem trwania kultury Indusu, której wpływy poprzez Sumer sięgnęły nawet do wybrzeży M. Śródziemnego<sup>35)</sup>.

Nierównie bardziej ożywiona była wymiana koncepcji i idei pomiędzy Mezopotamią i Egeą, choć tu stosunki komplikują się przez udział elementów egipskich, syryjskich i małoazjatyckich. Z Mezopotamii przeniknęły na Kretę takie zapożyczenia jak tholoi, labrys, dalej rytony i technika inkrustacji stwierdzona ostatnio przez odkrycie wazy z Uruk. Międzyrzecze służyło często tylko jako stadium pośrednie, przekazujące dalej na Kretę motywy przejęte z kultury Indusu. Z drugiej strony można stwierdzić na przykładzie wazy na nóżce z Tepe-Sialk przenikanie wpływów kreteń-

<sup>34)</sup> Sur quelques rapports entre Sumer-Akkad et l'Egypte au IV<sup>e</sup> millénaire avant J.-C. *Archiv Orientalny* (1938) 369 nn.

<sup>35)</sup> Por. Contenau IV 2071.

skich na Wschód w III tys. Są one znacznie intensywniejsze na terenie Azji Mn., Syrii (Ras-Szamra, Byblos) i Egiptu, osiągając punkt kulminacyjny ok. połowy II tys.<sup>36)</sup>. Dowody tej ożywionej wymiany naświetlają nie tylko tak interesujące zagadnienie dyfuzji kulturalnej. Również cenny jest ich wkład w tak dziś dyskutowaną dyscyplinę jak chronologia, która wielokrotnie z tej strony wyczekuje pomocy dla swych obliczeń.

Wyjaśnienie na wielu odcinkach kwestii stosunków kulturalnych między głównymi ośrodkami Wschodu wzbogaciło o nowy element chronologię, której podstawy uległy ostatnio daleko idącej rewizji. Z panujących do niedawna w nauce dwóch systemów, tzw. chronologii wydłużonej i skróconej, najjaskrawiej przeciwstawionych sobie na gruncie egipskim, zdecydowaną przewagę uzyskała obecnie rachuba skrócona<sup>37)</sup>. Nie oznaczało to oczywiście definitywnego ujęcia dziejów Wschodu w powszechnie uznane stałe ramy chronologiczne. Była to raczej tendencja będąca wynikiem współpracy historyków i archeologów, którzy zdołali znaleźć wspólną platformę porozumienia i dostatecznie przekonywujące kryteria dla redukcji zbyt naciągniętych dat. Zasadniczo uzgodniono chronologię Wschodu od r. 1580 w dół, natomiast na temat dat wcześniejszych istniały między historykami i archeologami duże rozbieżności poglądów. Na ogół jednak przyjmowano idąc w ślady Ed. Meyera, że na terenie Egiptu proces zjednoczenia dokonał się z końcem IV tys. (3315 względnie 3197)<sup>38)</sup>, a Średnie Państwo rozpoczęło się ok. 2000, prawie zaś powszechnie zredukowano okres panowania Hyksosów na wiek 1680—1580. Najstarszą datą historyczną w ogóle miała być data wprowadzenia kalendarza sosisowego 4241.

W granicach nieco skromniejszych zamykała się chronologia Dolnej Mezopotamii, ale i tu przyjmowano, że najstarszy okres protohistoryczny El Obeid kończył się ok. 3500, Okres Uruk 3200, a Dżemdet Nasr. ok. 3000, natomiast powstanie pierwszych dynastii sumeryjskich datowano na około 3000, dynastii akkadyjskiej

<sup>36)</sup> Contenau IV 2065. n.

<sup>37)</sup> Wbrew powszechnie już dziś uznanym poglądom ostatnio Petrie znów zastosował chronologię wydłużoną dla datacji zabytków odkopanych w Tell Adzul koło Gazy, wyznaczając dla XII dyn. egipskiej datę ok. 3500. Albright, op. cit. 39.

<sup>38)</sup> Die aeltere Chronologie Aegyptens, Assyriens u. Babylonies. Leipzig 1925. Redukcji daty 3315 na 3197 dokonał Meyer na skutek korektury tekstu papyrusu turyńskiego przez Borchardta.

między 2750—2500. Dynastia Hammurabiego, której data stanowi szczególnie zawiły problem chronologiczny, miała panować ok. 2000, z lekką tendencją przesunięcia rządów tego władcy na koniec III tys.<sup>39)</sup>. W ścisłym związku z chronologią babilońską pozostawała chronologia Chetytów, dla której ustalenia punktem wyjścia była data najazdu Chetytów na Babilon ok. 1758, po czym Babilonią mieli owoładnąć Kassyci; ich rządy trwające lat 560 skończyłyby się z początkiem XII w.

Ten dość powszechnie przyjęty schemat został ostatnio podważony i to równocześnie na kilku odcinkach. Najpierw ze strony asyriologów podniósł się głos protestu nawet przeciw Meyerowskiemu ujęciu skróconej chronologii egipskiej. Zaczepiono mianowicie jej podstawy i twierdzono, że w listach królewskich dynastie po sobie następujące są w rzeczywistości współczesne, że wielu królów uważano za następujących po sobie, podczas gdy w istocie byli oni współcześni, co dawało fałszywą sumę lat panowania dynastii, a dalej że zbyt wielką wagę przykładano do dat poświadczonych astronomicznie i czasem „astronomicznych“ dat panowania poszczególnych królów. Ze strony astronomów i matematyków dowodzono, iż z góry wiadomo, że obserwacje astronomiczne Egipcjan były niedokładne, a w związku z tym, że trzeba dla obliczeń chronologicznych szukać nowej podstawy, którą może dziś dostarczyć archeologia szczycąca się obecnie niebylejakimi rezultatami<sup>40)</sup>. Rzucenie na szalę sporu wyników badań porównawczych egipsko-sumeryjskich pozwoliło ustalić w przybliżeniu chronologię relatywną, ale są coraz silniejsze tendencje do sprecyzowania i dat absolutnych.

Pierwszym krokiem w tym kierunku było wystąpienie O. Neugebauera, który stwierdziwszy prymitywny charakter matematyki egipskiej i w ogóle wiedzy egipskiej w V tys. podważył możliwość wprowadzenia kalendarza sosisowego w r. 4241, a opowiedział się za r. 2730<sup>41)</sup>. Tym samym uległy podważeniu podstawy chronologii Ed. Meyera. Raz wzruszony gmach chronologii egipskiej jest obecnie przedmiotem ponownych ataków, których celem jest dal-

<sup>39)</sup> Różne systemy chronologii babilońskiej zestawia najwygodniej Contenau IV 1796 nn.

<sup>40)</sup> Najbardziej radykalne stanowisko w tej kwestii zajmuje Van der Meer, op. cit. 63.

<sup>41)</sup> Acta Orientalia XVII (1938) 169 nn. Cytat za A. Scharff, Die Frühkulturen Aegyptens u. Mesopotamiens. Der Alte Orient 41 (1941).



sze obniżenie jej i skrócenie w oparciu o dane archeologiczne z terenu Międzyrzecza. Stratygrafia wielu stanowisk Palestyny, a to Megiddo, Bethszan, Jerycho, a dalej Beth Yerach i Tell el Tarak zdaniem Albrighta <sup>42)</sup> pozwala na korelację chronologii Egiptu i Palestyny, tak że pewne fazy brązu palestyńskiego odpowiadają pewnym okresom przeddynastycznym i dynastycznym Egiptu. I tak Wczesny Brąz I (wiek 32—29) odpowiada schyłkowi epoki przeddynastycznej, Wczesny Brąz II dynastii pierwszej (w. 29—26), (Brąz III okresowi budowy piramid (26—23 w.)), w końcu Brąz IV okresowi przejściowemu (do 2000). Silnemu skróceniu uległ tu przede wszystkim I okres przejściowy (7—11 dynastia) liczący według chronologii Meyera ponad 500 lat, co z ogólnych rozważań wydaje się dziś mało prawdopodobne. Jeszcze radykalniejsza jest krytyka Van der Meera <sup>43)</sup>. Dla niego miarodajne są naśladownictwa z terenu Międzyrzecza zaobserwowane w Egipcie. Ponieważ zapozyczenia te sięgają okresu Dżemdet Nasr i Lagasz I—III, więc okres przeddynastyczny i I dynastia muszą się z nimi pokrywać. Najważniejszym kryterium jest dla niego grzebanie służby razem z władcą, rytuał stwierdzony na terenie egipskim jego zdaniem od czasów Zosera z III dynastii, a w Mezopotamii w grobach królewskich z Ur. Ponieważ według chronologii Van der Meera groby z Ur przypadają na okres Lagasz III (2400—2300), a więc i początek pierwszej dynastii z Menesem trzeba by umieścić koło 2400. Van der Meer opowiada się dalej kategorycznie za skróceniem pierwszego okresu przejściowego przez eliminację VII i VIII dynastii Manetona i przez synchronizację dynastii IX i X z XI dynastią tebańską, której piąty król zjednoczył Egipt. Potwierdza ten schemat znalezisko waz Pepiego I i II z VI dynastii w Byblos, datowanych na koniec Wczesnego Brązu (w. 21). Przyjmuje on dalej, że pomiędzy VI a XII dynastią nie mogło być dużej luki, w Ras-Szamra bowiem zabytki z doby XII dynastii znajdują się poniżej znalezisk należących do I dynastii babilońskiej, datowanej przez niego na koniec 18 stulecia. Analizując poglądy Van der Meera można powiedzieć, że skracając w sposób najbardziej radykalny chronologię egipską, operuje dość dowolnie materiałem egipskim wysnuwając często pochopne wnioski z obserwacji (ex. c. rytuał grzebalny), a jego cyfry absolutne przy obecnym stanie wiedzy nie budzą uf-

<sup>42)</sup> The Archaeology of Palestine 39.

<sup>43)</sup> loc. cit.

ności, zwłaszcza jak długo egiptologowie nie obniżą daty pierwszej dynastii poniżej 3200. Toteż wydaje się na razie wskazaną pewną wstrzeźliwość, której przykładem jest stanowisko Contenau<sup>44</sup>). Z wywodów jego można by wysnuć taki tylko wniosek, że niezaprzeczalne są kontakty Egiptu z Międzyrzeczem i Palestyną w pewnych epokach, których następstwo jest ustalone, a to Uruk — Dżemdet Nasr z jednej strony, a epoka przeddynastyczna — tinicka z drugiej, że natomiast wyrażenie tych stosunków w ścisłych datach napotyka jeszcze obecnie na trudności.

Drugim zagadnieniem chronologicznym, około którego obracały się wysiłki archeologów, historyków i astronomów, była kwestia chronologii pierwszej dynastii babilońskiej i daty rządów Hammurabiego posiadającej podstawowe znaczenie dla ustalenia starszej chronologii Dolnej Mezopotamii, a nawet całej Przedniej Azji. Przy próbach jej wyznaczenia opierano się dotąd głównie na materiale epigraficznym, a to na listach królewskich. Cofając się wstecz od r. 627, tj. daty opanowania Babilonu przez Nabopolassara dochodzili historycy do początków II tys., gdzie podany czas trwania dynastii Kassytów 576 lat pozwalał dojść do połowy 18 w. Moment zakończenia I dynastii babilońskiej, która poprzedzała dynastię Kassytów starano się wyznaczyć przy pomocy obserwacji astronomicznych zanotowanych na tabliczkach z biblioteki Assurbanipala, dotyczących faz planety Wenus i pochodzących z czasów dziesiątego władcy tej dynastii Ammizadugi. Ponieważ fazy Wenus powtarzają się co 56 lub 64 lat<sup>45</sup>), ta płynność elementu chronologicznego, w którym pokładano początkowo przesadne nadzieje, zaciążyła nad możliwością definitywnego rozwiązania problemu, mimo że starano się go podeprzeć obserwacjami natury gospodarczej<sup>46</sup>). Metoda ta jednakowoż również zawiodła i powszechnie utrzymywał się pogląd, że jedynie odkrycie nowych źródeł będzie mogło przynieść rozstrzygnięcie tego palącego zagadnienia.

W miarę jak narastał materiał archeologiczny zaczęto podnosić zastrzeżenia przeciw zbyt wysokiej dacie rządów Hammurabiego i domagać się jej obniżenia<sup>47</sup>). Nie było jeszcze jednak dostatecz-

<sup>44</sup>) op. cit. IV 1807.

<sup>45</sup>) Szczegółowo, omawia to zagadnienie Ed. Meyer, *Die aelttere Chronologie Aegyptens, Assyriens u. Babyioniens*. Leipzig 1925.

<sup>46</sup>) Por. Ed. Meyer, *Geschichte d. Altertums*, I 2. Stuttgart — Berlin 1926, 370.

<sup>47</sup>) Postulat ten wysunął Contenau, op. cit. II (1931) 820 nn.

nych podstaw do wyrażenia tej redukcji daty w cyfrach absolutnych. Tymczasem w ostatnim dziesięcioleciu w toku badań archeologicznych odkryto kilka źródeł, które w oczach wielu archeologów posiadają decydujące znaczenie dla rozwikłania trudności panujących w problematyce chronologii orientalnej. Najpierw korespondencja dyplomatyczna z Mari dostarczyła kilku cennych indycjów. Oto władca Mari Zimrilim, który utrzymywał żywe stosunki z Hammurabim, panował według wszelkiego prawdopodobieństwa w w. XVIII; wcześniejsza data jest nie do przyjęcia, bo w tym wypadku nie można by wytłumaczyć jakichkolwiek informacji w archiwum z Mari o Egipcie, który w dobie XII dynastii, a więc ok. 2000—1800, rozwijał na wielką skalę zakrojoną ekspansję<sup>48</sup>). Teksty z Mari dostarczyły nadto dalszego kryterium chronologicznego, a to stwierdzenia, że Hammurabi panował współcześnie z królem asyryjskim Samszi-Adadem I. Synchronizm ten jednak byłby nie do przyjęcia, jeśliby się wyznaczyło dla Hammurabiego datę według dotychczasowej rachuby. Za koniecznością jednak rewizji i redukcji tej daty przemawiało coraz więcej argumentów zaczerpniętych z dziedziny archeologii. Obserwacje mianowicie stratygrafii kilku stanowisk, a to Tell Brak i Atzana (Alakakh), a dalej stratygrafii kreteńskiej pozwoliły stwierdzić, że między epoką Hammurabi-Szamszi-Adad I, a okresem Hyksosów i Kassytów nie ma prawie żadnych różnic w ceramice, co więcej, że warstwa doby Hyksosów leży tuż na warstwie kulturowej I dynastii babilońskiej<sup>49</sup>). Wykopaliska z Ras-Szamra potwierdziły ten rezultat. Warstwa bowiem zawierająca zbytki XII dynastii egipskiej była wcześniejsza od tej, w jakiej znaleziono materiał zabytkowy (cylindry) przynależne do I dynastii babilońskiej<sup>50</sup>).

Wymowa tych argumentów była dostatecznie silna, by skłonić archeologów do przedyskutowania problemu chronologii I dynastii babilońskiej i do zaproponowania nowych dat. W praktyce bowiem okazało się, że dotychczasowy materiał nie wystarczał dla sprecyzowania jednej powszechnie uznanej daty Hammurabiego, zwłaszcza, że starano się w dalszym ciągu spożytkować jako ele-

<sup>48</sup>) Por. Langhe I 49. Jest rzeczą ciekawą, że z korespondencji tej dowiadujemy się o istnieniu dwóch dalszych Hammurabich, władców Kurda i Halab.

<sup>49</sup>) Zwrócił na to pierwszy uwagę S. Smith, *Alalakh and the Chronology*. London 1939.

<sup>50</sup>) Por. Langhe I 52.

ment chronologiczny obserwacje planety Wenus. I tak S. Smith zaproponował początkowo dla Hammurabiego datę ok. 1800, Albright jego początek ok. 1870, a koniec dynastii ok. 1670, Ungnad dla Hammurabiego datę 1801—1759, a dla I dynastii 1903—1604. W toku jednak dalszej dyskusji chronologię tę uznano za jeszcze zbyt wydłużoną i podjęto jej dalszą redukcję. S. Smith zaproponował teraz dla Hammurabiego datę 1792—1750, dla I dynastii 1894—1595. Tej chronologii skróconej opartej głównie na materiale archeologicznym przeciwstawiają się daty, dla których podstawą są obserwacje astronomiczne. Wychodząc z tych założeń wyznaczył Sidersky dla Hammurabiego r. 1848—1800, dla I dynastii 1950—1650, w czym poparł go Thureau-Dangin<sup>51)</sup>.

Wobec panujących w dalszym ciągu rozbieżnych poglądów z wielkim zainteresowaniem powitano opublikowanie w toku wojny przez Poebła<sup>52)</sup> nowej listy królów asyryjskich znalezionej w Khorsabadzie. Zawierała ona, jak to już powyżej wspomniano, 107 nazwisk, w tym 32 bez lat rządów, począwszy zaś od Irisuma (III tys.) do VIII w. z cyframi za wyjątkiem dwóch. Ponieważ wiadomo było z tekstów z Mari, iż Hammurabi panował współcześnie z Samszi-Adadem I, który według dotychczasowych poglądów panować miał ok. 100 lat przed Hammurabim, spodziewano się z tej strony pomocy. Trzeba było tylko założyć, że rok asyryjski pokrywa się z juliańskim i że w rachubie uwzględni się brak lat rządów przy nazwiskach dwóch władców. Według obliczeń Poebła, a za nim Van der Meera panował Samszi-Adad I od 1726—1694 plus X (X = sumie lat rządów dwóch władców bez cyfr), Weidner 1729 do 1697. Dla Hammurabiego odpowiednie daty brzmią według Van der Meera 1712—1670, według Poebła 1728—1686, według Forrera 1730—1690. To prowadziłoby do ok. 1515 jako daty końca dynastii i najazdu Chetytów na Babilon, poprzedzającego o parę lat opowanie Babilonu przez Kassytów<sup>53)</sup>. Ostatnio Albright zrewidował (po raz trzeci) swój poprzedni pogląd i podwyższył datę Samszi-

<sup>51)</sup> Szczegóły zaczerpnięte z Contenau IV 1801 nn., Langhe I 48., Schaeffer 30 nn.

<sup>52)</sup> The Assyrian King List from Khorsabad. *Journal of The Near Eastern Studies* I (1942) 247 nn., 460 nn.

<sup>53)</sup> Por. Van der Meer, op. cit. 24.

Adada o lat 20, tj. wyznaczył początek jego rządów na r. 1748, co pociągnęło również przesunięcie daty Hammurabiego<sup>54)</sup>.

Ustalenie daty Hammurabiego według dwóch chronologii, tj. „wydłużonej“ w w. XIX i „skróconej“ w w. XVIII/XVII nie budziłoby specjalnych wątpliwości, gdyby chronologia I dynastii babilońskiej nie była ściśle powiązana z całokształtem chronologii orientalnej, a to późniejszej babilońskiej, chetyckiej, egipskiej a nawet kreteńskiej<sup>55)</sup>. Przyjmując bowiem r. 1515 jako datę upadku I dynastii bab. trzeba sobie uświadomić, że w tym czasie rozwija się na terenie Syrii ekspansja egipska i trudno by było znaleźć wytłumaczenie, jak pogodzić ten fakt z inwazją Chetytów na Babilon. Dalsza trudność związana jest z ustaleniem chronologii dynastii Kassytów, której panowanie sięga od 1730 do 1160. Oczywiście można zakwestionować ścisłość dat i podanej kolejności władców, względnie przesunąć początek dynastii na okres, kiedy Kassyci panowali w Hana nad środkowym Eufratem<sup>56)</sup>. Toteż ze strony archeologów przejawia się pewna rezerwa w stosunku do tej skróconej chronologii; za panujący można by uznać pogląd Smitha, za którym opowiedział się ostatnio Schaeffer<sup>57)</sup>, choć nie brak głosów opowiadających się za utrzymaniem dawnej wydłużonej datacji. W kołach historyków choć z jednej strony widać pewną rezerwę w odniesieniu do zbyt niskich dat, to jednak z drugiej uznaje się korzyści, jakie mogło by przynieść pewne obniżenie daty Hammurabiego. Istniałaby bowiem w tym wypadku możliwość zlikwidowania „ciemnego“ okresu w historii Chetytów trwającego ok. 200 lat (1650—1450) i w ten sposób powiązania chronologii Mezopotamii i Azji Mniejszej<sup>58)</sup>. Z drugiej zaś strony zbyt radykalne obniżenie daty Hammurabiego (koniec XVIII i pocz. XVII w.) pociąga za sobą rewizję wszelkich dat poprzednich dynastii i epok protohistorycznych. I tak III dyn. z Ur (ostatni renesans Sumerów) przypadłaby ok. 2000, dyn. z Agade ok. 2300, I dyn. z Ur 2500, a dalej obniżeniu uległby okres archaiczny, wczesno i późno dynastyczny, oraz epoki protohistoryczne. Przeciw zaś poważniejszym

<sup>54)</sup> Dane o Albright'ie zaczerpnięte z Schaeffera 30.

<sup>55)</sup> Związki z chronologią kreteńską uwypuklił w oparciu o zaproponowaną przez siebie datę Hammurabiego (1792-1750) S. Smith, *Middle Minoan I-II and Babylonian Chronology*. *Amer. Journal of Arch.* 49 (1945) 1 nn.

<sup>56)</sup> Taki jest pogląd Van der Meera, op. cit. 24.

<sup>57)</sup> *Stratygraphie comparée* ect. 30.

<sup>58)</sup> Van der Meer 70.

przesunięciom daty tych ostatnich epok protestują egiptologowie. Ponieważ zaś istnieją dziś dostatecznie wyraźne synchronizmy między Egiptem i Mezopotamią właśnie w okresach protohistorycznych i archaicznych, takie postawienie kwestii, jakie proponują zwolennicy chronologii ultrakrótkiej, zmusiłoby do porzucenia daty I dyn. egipskiej 3200, z czym na razie egiptologowie mimo zakusów ze strony asyriologów pogodzić się nie chcą.

Mimo więc, jak to zwykle bywa z początku, przesadnych nadziei, zasadniczy problem nie został ostatecznie rozwiązany i obok zdecydowanych zwolenników zredukowanej chronologii są tacy jak A. Parrot czy P. Thureau-Dangin, którzy nie sądzą, by trzeba było zmienić datę Hammurabiego nawet w świetle dokumentów z Mari<sup>59)</sup>. Cyfrowo wyraził to Jacobsen<sup>60)</sup> wyznaczając dla Hammurabiego datę 2067—2025, dla dynastii zaś akkadyjskiej w. XXVII. Zdaje się, że ostatnia dyskusja na temat chronologii babilońskiej przyniosła tę korzyść, że wysunęła postulat ściślejszej współpracy między spokrewnionymi dyscyplinami.

Z innych zagadnień chronologicznych wymienić należy drobną korekturę Albrighta daty zdobycia Jerozolimy przez Nabuchodonozora tj. r. 587, a nie 586<sup>61)</sup> oraz kwestię upadku monarchii asyryjskiej. Pokutująca jeszcze w podręcznikach polskich<sup>62)</sup> i zagranicznych<sup>63)</sup> data upadku Niniwy r. 606 została już jak wiadomo skorygowana w r. 1923 na 612 w świetle danych nowoodkrytej kroniki babilońskiej, opublikowanej przez Gadda<sup>64)</sup>. To co potem się działo, a mianowicie walki Assuruballita na terenie Harranu do r. 608, było dogorywaniem potężnego ongiś państwa. W żadnym zaś wypadku r. 606<sup>65)</sup>, czy jak podaje cała dostępna mi literatura r. 605 (data bitwy pod Karkemisz) nie można łączyć z upadkiem Asyrii, Egipt bowiem i Babilonia walczyły o spadek po nieistniejącej już w tym momencie Asyrii, której też nie wskrzesiłaby klęska jednego z partnerów.

<sup>59)</sup> A. Parrot, *Archéologie mésopotamienne* 508, F. Thureau-Dangin, *La chronologie de la première dynastie bab.* C. R. A. I. B. L. (1940) 229 nn.

<sup>60)</sup> Na podstawie Contenau IV 1806 n.

<sup>61)</sup> *Revue Biblique* 53. <sup>62)</sup> Por. A. Szelągowski, *Historia Powszechna I*. W-wa 1936. W. Osuchowski, *Prawo antyczne*, 1 wyd. Kraków 1950.

<sup>63)</sup> *Najstarše Dejiny Přední Asie, Indie a Kreta*. 3 wyd. Praha 1948. 231.

<sup>64)</sup> Por. C. J. Gadd, *The Fall of Niniveh*. Oxford - London 1923. W literaturze polskiej kwestią tą zajął się L. Piotrowicz, *Upadek Asyrii w świetle nowo odkrytej kroniki babilońskiej*. Kraków 1928.

<sup>65)</sup> Tak rzecz zdaje się stawiać R. Ranszek, *Mezopotamia i Syria*. W-wa 1949.

Ogromny materiał archeologiczny, jaki przyniosły badania wykopaliskowe ostatnich dziesięcioleci stworzył nową podstawę dla syntezy dziejów Wschodu starożytnego. Synteza taka z natury rzeczy musiałaby być do pewnego stopnia „roboczą“. Z jednej bowiem strony opanowanie ogromnego materiału zabytkowego i jego interpretacja nastęrcza poważne, w niewielu dotąd punktach przewyciężone, trudności. Z drugiej strony nowe badania mogą w każdej chwili przynieść sensacyjne odkrycia, a godzi się wspomnieć, że dotychczas rozkopano niewielką tylko część np. Ugarit. Świadomość prowizorycznego charakteru tych syntez nie pomniejsza ich walorów pod warunkiem zastosowania wytrzymującej krytykę metody. Tego nie można powiedzieć o syntezie B. Hroznego<sup>66</sup>). Opierając się li tylko na materiale lingwistycznym i zakładając odcyfrowanie przez siebie pisma kreteńskiego, protoindyjskiego i hieroglifów chetyckich przyjął Hrozný istnienie w IV—I tys. szeroko zakrojonych ruchów etnicznych, dopatrując się nadto wszędzie jednego elementu etnicznego wywiedzionego przez niego z pierwiastków Kas i Kusz. Krytyka jednak odniosła się z rezerwą do tej hipotezy, której członki wymagają sprawdzenia a podstawy lingwistyczne są wprost fantastyczne<sup>67</sup>).

Z tym większym zainteresowaniem oczekiwano pracy Schaeffera, kierownika badań wykopaliskowych w Ras-Szamra<sup>68</sup>). Schaeffer oparł się w pierwszym rzędzie na materiale archeologicznym i na tej podstawie skreślił ruchy etniczne w Azji Przedniej. Doszedł on do wniosku, że wielkie migracje przenosiły w odległe strony zdobycze kulturalne pewnych środowisk i że one były źródłem dyfuzji kulturalnej na Bliskim Wschodzie. Nowością jego syntezy było zastosowanie na wielką skalę znanej już poprzednio (Evans, Spurius Marinatos) teorii tektonicznej. Wielkie wstrząsy tektoniczne, których Schaeffer wylicza sześć (2400—2300, 2100, 1750—1650, 1450, 1365, 1250) miałyby spowodować zniszczenie wielkiej ilości miast w Azji Przedniej, i zmusić ludność do emigracji. Teoria ta bezwątpienia tłumacząca pewne zjawiska wymaga jeszcze sprawdzenia ze strony kompetentnej.

Lódź

JÓZEF WOLSKI

<sup>66</sup>) Por. wspomniane w przyp. 2 dzieło w języku czeskim. Istnieją również tłumaczenia francuskie i niemieckie.

<sup>67</sup>) Listę recenzji podaje Langhe II 440, uw. 1.

<sup>68</sup>) *Stratigraphie comparée et chronologie de l'Asie occidentale*. London 1948.

## LITURGIA A DOGMAT

W toku intensywnej dyskusji, toczonych ostatnimi czasy w świecie katolickim na temat dogmatyzacji Wniebowzięcia oraz podstaw dogmatycznych kultu Serca Najśw. Marii Panny, poruszano niejednokrotnie kwestię stosunku liturgii do wiary i dogmatu. Kwestii tej poświęca też uwagę encyklika liturgiczna „*Mediator Dei*“ oraz bulla dogmatyczna o Wniebowzięciu „*Munificentissimus Deus*“. Do owych właśnie dyskusji i do wymienionych dokumentów nawiązują niniejsze uwagi.

### I

Aby należycie rozstrzygnąć kwestię stosunku liturgii do dogmatu, trzeba zacząć od przypomnienia, względnie ustalenia pojęcia liturgii. Otóż wedle autorytatywnego pouczenia encykliki „*Mediator Dei*“ należy przez liturgię rozumieć „cześć publiczną, którą Zbawiciel nasz, Głowa Kościoła, żywi dla Ojca Niebieskiego i którą społeczność wiernych oddaje Założycielowi swojemu, a przezeń Ojcu Przedwiecznemu“, względnie, krócej mówiąc: „kult publiczny Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa“.

Określenie „publiczny“ w tej oficjalnej definicji liturgii ma wskazywać na oficjalno-kościelny charakter kultu liturgicznego. A więc chodzi tu o cześć składaną Bogu nie tyle na publicznym miejscu i przy licznych udziale wiernych, ile w imieniu Kościoła jako całości, jako Ciała Mistycznego Chrystusa. Chodzi o kult oddawany Bogu z upoważnienia Kościoła wedle wskazań i zaleceń jego boskiego Założyciela oraz wedle dyrektyw Urzędu nauczycielskiego, względnie najwyższego Zwierzchnika Kościoła. Oczywiście ów kult publiczny musi ujawnić się na zewnątrz, bo inaczej nie mógłby być społecznym i oficjalno-kościelnym. Jednakże zewnętrzność liturgii to nie zewnętrzność w sensie izolacji od czynników wewnętrznych, lecz wyraz podpadający pod zmysły czci wewnętrznej, duchowo-nadprzyrodzonej, która stanowi duszę liturgii. Encyklika mocno podkreśla, iż ze zewnętrznymi formami liturgicznymi winien łączyć się czynnik wewnętrzny, jako „główny element kultu bożego“... „Liturgia święta wymaga, aby te dwa czynniki ściśle wiązały się ze sobą“ (enc. „*Mediator Dei*“).

O wewnętrznej treści oraz obliczu kultu religijnego decyduje nie tylko nastawienie i wysiłek duchowy jednostek czy społeczności ko-



ścielnej, ale również i w pierwszym rzędzie pierwiastek Bosko-Chry-  
 stusowy. Kult ten jest Chrystusowo-kościelny. Oddawany jest Bogu  
 przez Kościół w ścisłej łączności z Chrystusem, „przez Niego i z Nim“  
 (kanon mszalny). Podmiotem liturgii jest, według przytoczonej Ency-  
 kliki, nie sama tylko społeczność wiernych, ale całe „Ciało Mistyczne  
 Jezusa Chrystusa . . . jego Głowa i członki“. Podstawą zaś dynamiczną  
 liturgii jest święte, wieczyste kapłaństwo Zbawiciela. „Kościół —  
 zaznacza Encyklika — wykonuje w liturgii urząd kapłański Jezusa  
 Chrystusa . . . Święta liturgia nie jest niczym innym, jak tylko speł-  
 nianiem tego kapłańskiego urzędu“. Dlatego też kult liturgiczny,  
 zwłaszcza sakramentalny „posiada jaknajwiększą skuteczność w osią-  
 ganiu świętości“ (enc. „*Mediator Dei*“).

## II

Z powyższych uwag odnośnie katolickiego pojęcia liturgii nasuwa  
 się wniosek, iż między nią a dogmatem — pojętym tu (jak często się  
 go pojmuje) szerzej, jako mianowicie zespół prawd objawio-  
 nych przez Boga, już to określonych przez Kościół  
 i podanych do wierzenia w odpowiednich formu-  
 łach (dogmaty ściśle pojęte), już też nie ujętych  
 jeszcze we wyraźne formuły i nie podanych jasno  
 do wierzenia (dogmaty w sensie materialnym) —  
 musi istnieć ścisła, wewnętrzna łączność. Niepodobieństwem bowiem  
 jest, aby kult Chrystusowo-kościelny, spełniany w imieniu i wedle-  
 wskazań Chrystusa-Objawiciela prawdy religijnej, oraz w imieniu  
 Kościoła, dziedzica i stróża owej prawdy, nie był nią na wskroś prze-  
 niknięty. Nie podobna, aby kult ten, stanowiący przecież istotną  
 część chrześcijańskiego życia wiary, nie był przepojony tym, co sta-  
 nowi przedmiot wiary Chrystusowej. Kult liturgiczny musi z natury  
 rzeczy karmić się i poić i oddychać prawdą objawioną, czyli dogma-  
 tem Chrystusowym. Dogmat stanowi istotną podstawę i zasadnicze  
 tworzywo kultu chrześcijańskiego, oficjalno-kościelnego.

Fakt ścisłego związku między liturgią a dogmatem stwierdza się  
 wyraźnie w Konstytucji apostołskiej Piusa XI „*Divini cultus*“, mów-  
 wiac, iż istnieje „najgłębsze pokrewieństwo (*intima  
 necessitudo*) między dogmatem a liturgią świętą“. O tym samym poucza też obecnie bulla dogmatyczna o Wnie-  
 bowzięciu N. Marii P. („*Munificentissimus Deus*“), jak również

encyklika „*Mediator Dei*“. Pierwszy z tych dokumentów zaznacza, iż liturgia „podąża“ za wiarą (a więc i dogmatem, przynajmniej materialnie pojętym). Drugi zaś powtarza kilkakrotnie, iż kult liturgiczny stanowi „wyznanie wiary katolickiej“ względnie „wyznanie prawd niebiańskich“; iż „zaświadcza on publicznie wiarę Kościoła“.

Ścisły związek liturgii z dogmatem jest — podkreślić to jeszcze trzeba — związkiem istotnej zależności liturgii od dogmatu, a nie na odwrót (bierzemy ciągle wyraz „dogmat“ w szerszym, pełniejszym znaczeniu, czyli jako zespół wszystkich prawd objawionych). Nie z liturgii, jako ze swego pierwotnego źródła wypływa dogmat, lecz przeciwnie: liturgia ma swe źródło i swoją podstawę w dogmacie. Liturgia Kościoła — wskazuje jasno Encyklika — nie rodzi wiary katolickiej, lecz raczej za nią podąża, wyrasta z niej „niby owoc z drzewa“, jak mówi bulla „*Munific. Deus*“. Liturgia święta nie określa wiary katolickiej ani jej nie ustala w sposób absolutny i swą własną mocą“ (encykl. „*Mediator Dei*“). Czyli nie decyduje o dogmacie, pojętym jako zespół prawd wiary objawionych przez Boga (choć — jeszcze poniżej będzie o tym mowa — do wyrazistego uświadomienia sobie przez wiernych owych prawd, a nawet do formalnej dogmatyzacji niektórych z nich, może się w pewnej mierze przyczynić). Błędem i omamieniem (*error atque fallacia*) nazywa Encyklika stanowisko tych, którzy — powołując się na maksymę: „*Lex orandi, lex credendi*“ — chcieliby widzieć w liturgii „probierz“ (*experimentum*) prawd wiary, w tym mianowicie sensie, że Kościół winien zatwierdzić tylko te spośród nich, które, poprzez obrzędy liturgiczne, wydały owoce pobożności i świętości; takie zaś, które owych owoców nie wydały, winien odrzucać (encykl. „*Mediator Dei*“). Żadnej prawdy wiary, jako takiej, nie tworzy liturgia. Ona wyraża tylko i zaświadcza owe prawdy, stanowi ich praktyczne wyznanie, dzięki swemu charakterowi, o którego jakości zdecydował Chrystus i decyduje jeszcze ciągle Urząd nauczycielski Kościoła, opierający się przy tym na źródłach objawienia.

### III

Ale — wykluczając wpływ liturgii na powstawanie prawd wiary, jako takich, czyli dogmatu szerszej pojętego — możemy mówić o genetycznej zależności tej czy innej formuły dogmatycznej wzgl.

tego czy owego dogmatu ściślej pojętego od liturgii. Wobec tego bowiem, co wyżej powiedziane, trzeba uważać liturgię za należącą do autentycznych dokumentów tradycji dogmatycznej Kościoła i tzw. „źródeł teologicznych“<sup>1)</sup>, na podstawie których ustala się prawdy objawione. A zdarzyć się może, że w pewnych praktykach liturgicznych oraz odnośnych tekstach ujawnia się jakaś prawda wiary nie określona jeszcze przez Kościół i nie podana do wierzenia we wyraźnym sformułowaniu. Wówczas więc można z liturgii wysnuć wnioski o należeniu owej prawdy do objawienia i o nadawaniu się jej do dogmatyzacji przez Urząd nauczycielski Kościoła.

W sprawie tej mamy także pouczenie w encyklice „*Mediator Dei*“: „Liturgia święta... może podsuwać argumenty i świadectwa nie małego znaczenia dla ustalenia pewnego szczegółowego artykułu nauki chrześcijańskiej“. Odwołuje się też Encyklika do praktyki czerpania z liturgii argumentu przy określaniu przez Kościół prawd wiary, pisząc: „Ilekcio chodziło o określanie jakiejś prawdy objawionej przez Boga, papież i Sobory, czerpiąc z tzw. „źródeł teologicznych“, także z tej świętej dziedziny (liturgii) nie rzadko przytaczali argumenty. Tak np. postąpił Poprzednik Nasz Pius IX, gdy określił dogmat Niepokalanego Poczęcia NMP. Podobnie też Kościół i Ojcowie święci nie omieszkali szukać światła w szanownych obrzędach przekazanych przez starożytność, gdy rozprawiano o jakiejś prawdzie nastroczającej wątpliwości i rozbieżności zapatrywań. Stąd owo znane i czcigodne powiedzenie: *Legem credendi lex statuat supplicandi*“.

Przyjmując jako fakt niewątpliwy przyczynianie się liturgii do wyrazistszego rozpoznawania prawd wiary i określania ich przez Kościół, należy jednak pamiętać, iż nie małe trudności nastęcza ustalanie na podstawie samej tylko liturgii objawionego charakteru pewnych idei czy faktów, co do których nie miało by się skądinąd wskazań, iż są rzeczywiście objawione. Bo wiadomo przecież, że w liturgii wyrażone są — oprócz prawd objawionych — także idee

---

<sup>1)</sup> Określanie liturgii mianem „źródła objawienia“, względnie „normy dalszej wiary“, jakie spotkać można czasem (np. w studium dogmatycznym O. L. A. Krupy, O. F. M. pt. „Kult serca Marii“, Lublin 1948, str. 5, 15,22) nie jest całkiem właściwe i wnosi zamieszanie do utartej terminologii. Również niezupełnie odpowiednim jest nazywanie liturgii „źródłem prawd wiary“ (ibid., str. 6); podsuwa ono bowiem ideę genetycznej zależności prawd wiary od liturgii.

czy fakty nieobjawione, czysto ludzkie. I właśnie rozstrzygnięcie z całą pewnością, czy w danym wypadku chodzi o przedmiot objawiony, czy też nieobjawiony, czy urząd nauczycielski Kościoła chciał wskazać daną ideę wzgl. fakty, wyrażone w zatwierdzonym przez siebie nabożeństwie wzgl. tekście liturgicznym, jako przedmiot wiary, czy ewentualnie tylko jako przedmiot pobożnego mniemania, nie pozostającego w sprzeczności z prawdami wiary — to rozstrzygnięcie, mówię, jest niełatwe. Osąd byłby prosty, gdyby w samym odnośnym tekście, czy formularzu liturgicznym, było zaznaczone, iż chodzi o prawdę wiary. Ale właśnie, gdy w rachubę wchodzi ewentualne prawdy, nie stanowiące jeszcze przedmiotu powszechnej i wyraźnej nauki Kościoła, a uwydatniające się jednak w liturgii, to takiego zaznaczenia przeważnie nie znajdziemy.

Dlatego przy wysnuwaniu z liturgii argumentu za objawionym charakterem danej idei katolickiej trzeba być bardzo ostrożnym i gruntownie rzecz rozpatrzyć. Trzeba więc poza ustaleniem genezy oraz historii danego nabożeństwa czy obrzędu liturgicznego, zbadać np., czy dane teksty liturgiczne należą do rzędu istotnych dla kultu Kościoła prawdziwie modlitewnych tekstów, czy też do tekstów, które mają w liturgii tylko drugorzędne, nieistotne znaczenie (np. brewiarzowe lekcje historyczne). Należy też ustalić, czy wchodzi w grę obrzędy i teksty będące w użyciu całego Kościoła, czy może zatwierdzone dla użytku pewnej tylko części kościoła (np. jednej diecezji czy prowincji kościelnej). Ważnym momentem będzie również rozważenie i osądzenie należyte, czy idea wzgl. fakt, wyrażone w danych nabożeństwach i tekstach, dostępne są dla czysto naturalnego poznania czy też są tego rodzaju, iż tylko na podstawie objawienia mogą być na pewno poznane.

Jeśli po należytym zbadaniu powyższych i innych jeszcze okoliczności, ustali się, iż w danym wypadku chodzi np. o odwieczną i powszechną praktykę liturgiczną i związane z nią teksty prawdziwie modlitewne, przeznaczone do użytku całego Kościoła, a z drugiej strony, że idea religijna w owej praktyce i tekstach wyrażona dotyczy sprawy niedostępnej dla czysto naturalnego poznania (tajemnicy nadprzyrodzonej) — wówczas można wnosić, że owa idea w odnośnej praktyce liturgicznej i związanych z nią tekstach wyrażona nie tylko jest prawdziwa, ale też objawiona przez Boga i stanowi przedmiot wiary Kościoła praktycznie ujawnianej (przy niezupełnej jeszcze może wyrazistości teoretycznego nauczania). Albowiem Urząd nau-

czycielski Kościoła nie może — wobec swej nieomyślności w kierowaniu życiem wiary i kultu — zalecać przez wieki społeczności wiernych jakiegoś nabożeństwa oraz modlitw liturgicznych, które wyrażałyby nieprawdziwe idee religijne. A skoro w naszym wypadku chodzi — jak to zaznaczone — o ideę niedostępną dla naturalnego poznania, więc uświadomienie jej sobie przez Kościół oraz wprowadzenie do liturgii musiało nastąpić w oparciu o dane ze źródeł objawienia.

Nie można natomiast wysnuwać pewnego wniosku o objawionym charakterze danych idei czy faktów religijnych, wyrażonych tylko w tekstach liturgicznych nieistotnych dla kultu kościelnego lub zatwierdzonych dla użytku pewnej tylko części wiernych. Nie na miejscu również byłby taki wniosek, jeśli idee czy fakty, wyrażone w pewnych praktykach wzgl. tekstach liturgicznych, dostępne są zasadniczo dla poznania w naturalny sposób (np. fakt śmierci N. Marii P. czy ofiarowania Jej w świątyni); albo też, są nawet tego rodzaju, iż nie mogą być zaliczone do prawd zawartych w objawieniu publicznym (np. ukazanie się Matki Bożej św. Bernadecie w Lourdes). W powyższych wypadkach Kościół, zatwierdzając odnośne teksty liturgiczne, nie chce tym samym wskazywać, iż idee w nich wyrażone przynależą do wiary tzw. boskiej. Owszem, gdy chodzi o fakty religijne dostępne dla naturalnego poznania, lub np. cudowne wydarzenia z czasów poapostolskich, to nie chce nawet przez to zatwierdzenie gwarantować pewności historycznej i prawdziwości owych faktów, lecz daje tylko do poznania, iż przyjmowanie ich nie stoi w sprzeczności z nauką wiary.

Szczegółowsze omawianie tej sprawy nie należy jednak tutaj do nas. Zakończmy więc już te uwagi o stosunku liturgii do dogmatu reasumpcją ważniejszych stwierdzeń, które brzmią następująco:

1<sup>o</sup> Liturgia, jako „publiczny kult Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa“, pozostaje w ścisłym, wewnętrznym związku z dogmatem, pojętym szerzej, a mianowicie jako zespół prawd wiary objawionych przez Boga;

2<sup>o</sup> Jest to związek zależności genetycznej liturgii do dogmatu tak pojętego, a nie na odwrót;

3<sup>o</sup> Przez liturgię daje Kościół wyraz praktyczny swego nauczania dogmatycznego oraz swej wiary;

4<sup>o</sup> Liturgia więc należy do „źródeł teologicznych“, z których czerpie się dane dla ustalenia prawd objawionych;

5<sup>o</sup> Liturgia może dostarczyć ewentualnie argumentu przema-

wiającego za objawionym charakterem pewnej idei religijnej, nie określonej jeszcze wyraźnie przez Kościół, i przyczynić się do jej dogmatyzacji czyli do powstania nowej formuły dogmatycznej względnie nowego dogmatu ściśle pojętego;

6<sup>o</sup> Z tego względu i w tym sensie można mówić też o ewentualnej zależności genetycznej dogmatu (ściśle pojętego) od liturgii.

Kraków

Ks. EUGENIUSZ FLORKOWSKI

## WYOBRAŻENIA CHRYSYUSA

Należy z naciskiem zaznaczyć, że wbrew ogólnemu mniemaniu nie posiadamy wiernej podobizny Zbawiciela, ani opisu jego wyglądu, bo milczą o tym Ewangelie i najdawniejsi pisarze chrześcijańscy. Jak wykazały badania, rzekomy list prokuratora Judei, Lentulusa, do senatu rzymskiego, jest przeróbką greckiego tekstu, pochodzącego dopiero z okresu wcześniejszego średniowiecza, a wszystkie podobizny oblicza, uważane za prawdziwe, są z późniejszych czasów. Z tych najdawniejsza, którą rzekomo sam Chrystus miał posłać z listem Abgarowi, królowi Edessy, nie sięga poza VI wiek. W r. 944 przewieziono ją do Carogrodu. Po zdobyciu tego miasta w r. 1204, zagarnęli ją krzyżowcy, ale nie wiadomo gdzie się dziś znajduje, gdyż kilka kościołów Zachodniej Europy twierdzi, że jest w jej posiadaniu. Na tej podstawie powstało opowiadanie o św. Weronice. W rzeczywistości imię to jest przemianą z „vera icon“, czyli prawdziwe wyobrażenie, jak we wczesnym średniowieczu nazywano wspomniane rzekome podobizny Zbawiciela. Legenda o św. Weronice powstała z połączenia apokryficznych Aktów Pilata, czyli Ewangelii Nikodema, z V w., z opowiadaniem Euzebiusza (Hist. Eccles. VII, 18), że niewiasta uleczona z krwotoków, postawiła w Paneas w Palestynie pomnik Zbawicielowi. Ją też uważano za Weronikę. Legenda o odbiciu oblicza na chuście urobiła się we Francji. W bazylice Watykańskiej przechowana chusta, mocno zniszczona, zachowała tylko najogólniejsze zarysy twarzy. Ukazują ją jedynie w Wielki Tydzień i w szczególne uroczystości. W ciągu wieków wykonano z niej wiele podobizn, ale niedokładnych.

Nieraz pokazywano podobizny popiersia Chrystusa, z krótką brodą i długimi włosami, uważane za prawdziwe i to: „według portretu wyrzytego na szmaragdzie na rozkaz cesarza Tyberiusza, byłej własności skarbcza cesarskiego w Konstantynopolu,

który dostał się w ręce Turków w r. 1453. Portret ten wraz z świętą włócznią, która zraniła bok Pana Jezusa, ofiarowany został przez sultana Bajazeta II papieżowi Innocentemu VIII, jako wykup za brata, który został wzięty do niewoli w Rodosie przez wojska chrześcijańskie“.

Zgadza się, że gemma ta została przez sultana Bajazeta II ofiarowana papieżowi Innocentemu VIII razem z częścią włóczni świę-



tej i ogromną sumą pieniędzy — za to, że papież zatrzymał w niewoli pretendenta do tronu sultanańskiego Dżema. Twierdzenie jednak, że „to prawdziwy wizerunek Jezusa“ jest bezpodstawne. Łączenie gemmy z osobą cesarza Tyberiusza ma swoje źródło w apokryfach. Ponieważ Pan Jezus umarł za Tyberiusza, wciągnięto jego imię w zmyślane legendy, zawarte w tzw. „Acta Pilati“, względnie w „Cura sanitatis Tiberii“, pisma pochodzącego z VIII wieku. Gemmy ryto w sztuce bizantyńskiej do końca rozwoju tej sztuki, tj. do

zajęcia Carogrodu przez krzyżowców w r. 1204, a ten szmaragd może tylko z tego czasu — z wieku XI lub XII pochodzić.

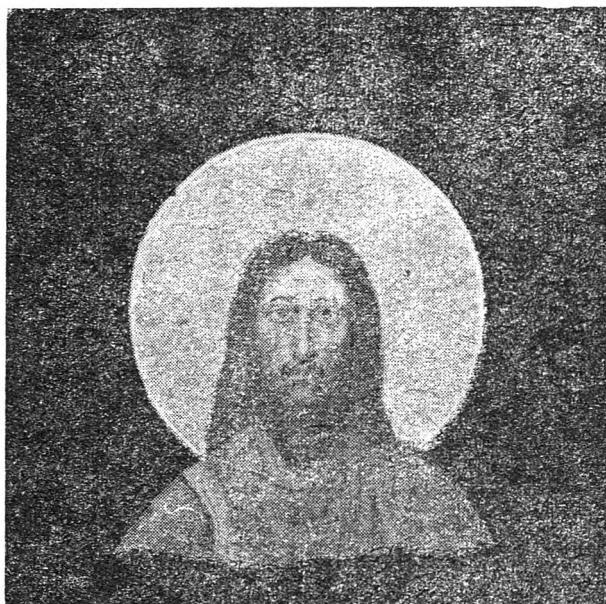
Około r. 1920 rozpowszechniano wiadomości o „autentycznych portretach Pana Jezusa i Apostołów“ znajdujących się na srebrnym kielichu, który znaleziono w r. 1910 w Antiochii. W krótkce jednak okazało się, że kielich ten jest falsyfikatem, sporządzonym w nowszych czasach.

Niektórzy pisarze z II do IV wieku, opierając się na prorocत्वach o wyniszczeniu Zbawiciela, sądzili, że był on pozbawiony piękności, gdy inni byli wręcz odmiennego zdania; dowód najlepszy, że nie wiadano wtedy, jak rzeczywiście Zbawiciel wyglądał. W każdym razie zgodnie z dążeniami sztuki grecko-rzymskiej co do sposobu wyobrażania bohatera, zależnie od podobizn Aleksandra Wielkiego, który nie nosił zarostu (przez wielu naśladowany), już przed czasami Konstantyna, pojawił się Chrystus piękny młodzieniec, o wyrazie szlachetnym i miłym. Jeżeli ta sama młodzieńcza postać ukazuje się w towarzystwie Adama i Ewy i dalszych osób ze Starego Zakonu, a następnie w Kanie Galilejskiej i przy innych cudach, to wyrażona jest w tym wiara w Bóstwo Chrystusowe. Młodzieńczy jest Dobry Pasterz na mozaikach z VI wieku, w mauzoleum Galli Placidii w Rawennie i tamże w kościele S. Apollinare Nuovo z tegoż czasu, na szeregu wyobrażeń cudów, a nawet w XIII wieku na bizantyńskich mozaikach u św. Marka w Wenecji, gdzie młody Zbawiciel błogosławi w stojącej postawie. Co najciekawsze, włoskie odrodzenie powróci do Zbawiciela bez zarostu, jak Michał Anioł na Sądzie Ostatecznym w Sykstyńskiej Kaplicy, Rafael na obrazie zmartwychwstałego-błogosławiącego w Galerii w Brescii, a Leonardo da Vinci na rysunku w Galerii Brera w Mediolanie, będącym studium do Wieczery Pańskiej. Leonarda naśladowali jego uczniowie, tworząc postacie młodzieńczego Zbawiciela, mianowicie Luini, Beltraffio i Timoteo Viti.

Ale wróćmy do dawnych czasów. Już od III wieku, jako znak dostojnego pochodzenia, włosy Zbawiciela stają się bujniejsze, a broda dłuższa, szaty kroju greckiego, dotąd niezbyt długie i niezbyt szerokie, przybierają na rozmiarach i falistości, jak u dostojników rzymskich, i takie już pozostają do końca. Nie zaznaczano w niczym wschodniego pochodzenia. Od połowy IV wieku głowę otaczano nimbem, jednak nie zawsze i to nawet na wyobrażaniu cudów, gdzie należałoby zaznaczyć boskie pochodzenie, a krzyż na nimbie



ustalił się dopiero w VI wieku. Młodzieniec pozostał w sztuce greckiej do czasów późniejszych pod nazwą Emanuela, ale już w IV w. pojawił się typ wschodni, z brodą, jeszcze bez zaznaczenia rasy. Taki jest na mozaikach w kościele św. Pudencjany w Rzymie i w absydzie laterańskiej bazyliki w popiersiu otoczonym obłokami, i na fresku w katakombach św. Piotra i Marcelina, wszystkich z około 400 r. Starano się w nich uwydatnić dostojność, wiedzę i potęgę. Aż do XII w. na Zachodzie pozostał Chrystus-młodzieniec,



podkreślający człowieczą jego naturę, gdy tamten raczej boską. Zwłaszcza w kopułach i absydach bizantyńskich kościołów, a na tęczach rzymskich bazylik jak u św. Pawła za murami Rzymu, ukazuje się we freskach i w mozaikach tak zw. Pantokrator, czyli groźny władca świata, zjawiający się na sąd ostateczny. Okres romański zachował poważnego brodatego Chrystusa, nawet z krzyża raczej królującego niż cierpiącego, a cierpieć zaczął dopiero pod wpływem średniowiecznej mistyki franciszkańsko-dominikańskiej. Z posągów sławny jest gotycki błogosławiący w katedrze w Amiens, szlachetny, poważny i pogodny. Już od XIV w. włoska sztuka starała się, w przeciwieństwie do bizantyńskiej, więcej nadawać ludz-

kiego wyrazu. Czasami ukazywał się Chrystus bez zarostu, jak na sławnym krzyżu królowej Jadwigi w katedrze na Wawelu, którego układ postaci i sztuczne włosy, wskazują na pochodzenie hiszpańsko-neapolitańskie. Ponieważ światło pada z góry, a głowa jest nachylona, więc z dołu nie widać głęboko-bolesnego wyrazu. Bez zastrzeżeń można stwierdzić, że najwspanialszym Ukrzyżowanym z okresu gotyku północnego jest znajdujący się w prawej nawie bocznej w Mariackim kościele w Krakowie, arcydzieło Wita Stwosza, gdzie mistrz wykazał niesłychaną wprawę w kuciu nawet kruchego pińczowskiego piaskowca tak, że przepaska na biodrach powiewa lekko, jak gdyby nie była kamienna. W niezrównany sposób wyrażona jest boleść męki w obliczu i w martwym napięciu mięśni. Nie ustępuje mu Ukrzyżowany w tęczy tegoż kościoła, wyrzeźbiony w drzewie przez Stwosza na zamówienie mieszczyki krakowskiej Doroty Szewcowej w r. 1473, ale znaczna odległość nie pozwala odpowiednio oglądać, a tylko niedawno, kiedy w czasie odnawiania matejkowskiej polichromii ustawiono rusztowanie, można było ocenić tam cały artyzm stwoszowskiego geniuszu.

Najwięksi artyści włoskiego odrodzenia, jak Michał Anioł, Sodomą, Perugino, Correggio, Tintoretto itd. wysilali się, by oddać głębię boleści w obliczu Zbawiciela na scenach z Męki Pańskiej, a Andrea Mantegna na obrazie w Galleria Brera, przedstawił nawet martwe jego zwłoki, w najtrudniejszym położeniu, bo od strony stóp, z głową w głębi, oddalając w ten sposób świetnie bezwładność martwoty.

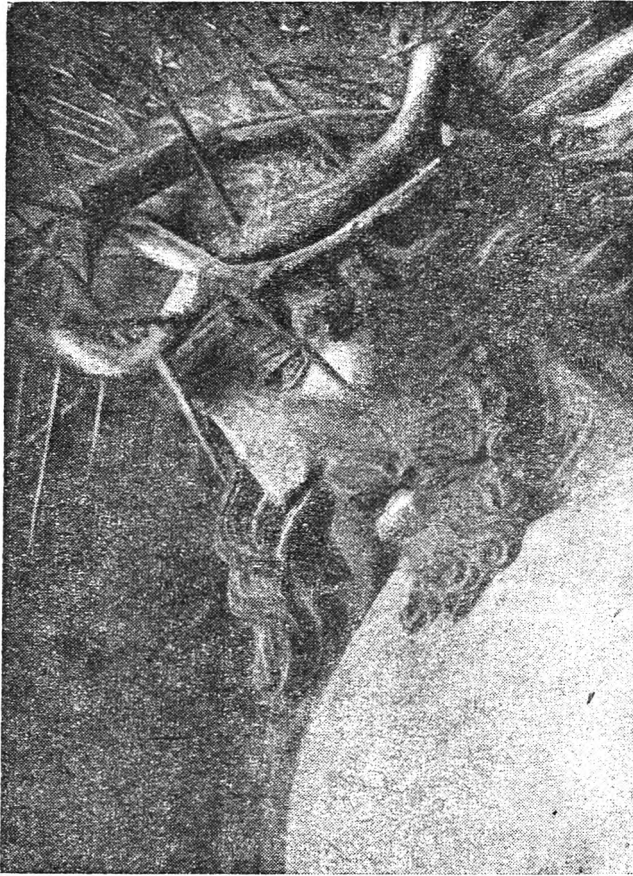
Wielki Tizian wślawił się arcydziełem Grosz Czyszowy, w którym przeciwstawił świetlaną, spokojną postać Chrystusa, którego szlachetność przebija też w ruchu wytwornej dłoni, podstępnej, chytrej postaci faryzeusza, ukazującego pieniądź zachłanną ręką.

Z poza Włochów wymienić należy Ukrzyżowanego Velazqueza w madryckiej Gallerii Prado i rzeźbę Thorvaldsena »Przyjdźcie do mnie wszyscy«, jedną w Mariackim kościele w Kopenhadze, a drugą w katedrze na Wawelu, gdzie ten duński rzeźbiarz dorównał arcydziełom klasycznej sztuki.

W rytownictwie wślawił się Albrecht Dürer, wykonując dwa cykle, Wielkiej i Małej Pasji, pełne wyrazistości i siły, znamienne dla okresu kończącego się gotyku północnego, a zaczynającego odrodzenia. Ciekawe to jest w drzeworycie Oblicza Chrystusa, z głębokim oddaniem boleści, że w oczach odbiły się przegródki okienne,



jak bywa w wypukłych lśniących przedmiotach, przy zamkniętych oknach, Widocznie więc Dürer narysował własne oblicze odbite w zwierciadle, dodając mu koronę cierniową i nadając wyraz najgłębszej boleści.



Ze symbolicznych wyobrażeń Zbawiciela w pierwszych wiekach występuje postać Orfeusza, owego śpiewaka z Tracji, który śpiewem i grą na lutni uspokajał najdziksze zwierzęta, podobnie jak Chrystus łaską swą ujarzmił najtwardsze serca. Najczęstszy był jednak Dobry Pasterz, wedle Ewangelii św. Jana (10, 1), Mateusza (18, 12) i Łukasza (15, 3—7), niosący zgubioną owieczkę na ramio-

nach, albo strzegący owiec. Z kilkunastu znanych posążków najstarszy i najpiękniejszy z początku III w. znajduje się w Muzeum na Lateranie, a z mozaik najokazalszą w grobowym kościółku Galli Placidii w Rawennie z V w., pasterz pasący owce pośród skał, przybrany w okazałe szaty, z krzyżem w ręce zamiast laski pasterskiej. Na obydwóch zabytkach jest on klasycznie pięknym młodzieńcem.

Kraków

Ks. TADEUSZ KRUSZYŃSKI

## ŚW. TOMASZ O LITURGII MSZY ŚW.

Według Komentarza do IV Księgi Sentencji Piotra Lombarda

(Dokończenie)

### III. Ceremonie Mszy świętej

W „*expositio textus*“ dystynkcji XII poświęca św. Tomasz m. in. obszerny wywód rozprawadzeniu słów Lombarda, że „w sakramencie dzieje się przypomnienie tego, co (już) raz się stało“. Podejmując tę myśl, pisze św. Tomasz, że kapłan przedstawia (*repraesentat*) Mękę Chrystusa nie tylko słowami lecz i czynnościami.

Wyliczając kolejno rodzaje poszczególnych czynności, wpierv i najobszerniej omawia znaki krzyża.

#### 1. Znaki krzyża

Znak krzyża jest przypomnieniem błogosławieństwa Bożego i dlatego przystępując do referowania słów św. Tomasza omawiających znaki krzyża we Mszy św., warto tutaj wpierv zacytować jego słowa zawarte nieco dalej w objaśnieniu dystynkcji XIII, że „błogosławieństwo Hostii nie jest w pierwszym rzędzie aktem kapłana, lecz samego Boga“. Kontekst łączy tę myśl z samym aktem konsekracji. Lecz znaki krzyża czynione przez kapłana poza konsekracją są również żywym obrazem i przypomnieniem tego aktu Bożego, stąd ich szczególnie silna wymowa i głęboka symbolika.

1. Po raz pierwszy na początku kanonu czyni kapłan trzy znaki krzyża przy słowach: „...*haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata...*“ dla zaznaczenia trzykrotnego oddania Chrystusa na krzyż: mianowicie przez Boga, przez Judasza i przez Żydów.

2. Trzy znaki czynione nad darami ofiarnymi przy słowach „*benedictam, adscriptam, ratam...*“ oznaczają kapłanów, uczonych

w Piśmie i faryzeuszów, którym zaprzędano Chrystusa. Dwa zaś odrębne krzyże, jeden nad chlebem a drugi nad winem przypominać mają Zaprzędanego i tych, którzy Go zaprzędali.

3. Dwa błogosławieństwa krzyżem przy słowach: „*benedixit...*“ poprzedzające bezpośrednio konsekrację chleba oraz wina mówią nam, że sakrament ten służy dobru ciała i duszy.

Tutaj czyni św. Tomasz krótką wzmiankę, że natychmiast po konsekracji kapłan wyciąga ramiona, by uprzytomnić wizerunek Krzyża. Sprawowanie bowiem sakramentu Eucharystii ma być z polecenia Chrystusa pamiątką Jego śmierci — (wspomniany przez św. Tomasza gest szerokiego rozłożenia rąk przy anamnezie jest do dziś dnia zachowany we Mszy dominikańskiej).

4. Pięć znaków krzyża przy słowach: „*Hostiam puram...*“ symbolizuje pięć plag.

5. Dwa następne, towarzyszące słowom: „*Sacrosanctum Filii tui Corpus...*“ oznaczają więzy i bicz Chrystusa, a trzeci znak krzyża, jakim żegna się sam kapłan, wymawiając słowa: „*omni benedictione coelesti...*“ jest wyobrażeniem tego, iż rany Chrystusa są naszym lekarstwem.

Powyższe trzy znaki krzyża mogą też oznaczać trzy modlitwy Chrystusa znoszone w Ogroju do Boga-Ojca w obliczu zagrażającej Męki, o czym wspomina św. Mateusz w rozdziale 26 (w. 38—34).

6. Trzykrotny znak krzyża towarzyszący słowom: „*Sanctificas, vivificas, benedixis...*“ ma nam przypomnieć trzykrotne „Ukrzyżuj“ krzyżujące Chrystusa o godz. 3.

7. Wymawiając słowa „*Per ipsum, et cum ipso, et in ipso...*“ czyni kapłan trzykrotny znak krzyża dla wyobrażenia drugiego ukrzyżowania, jakiego trzy godziny później, czyli o godz. 6, dokonali żołnierze.

8. Wreszcie czyni kapłan dwukrotny znak krzyża poza kielichem przy słowach: „*est Tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria*“. Przywołuje to nam na pamięć oddzielenie Ciała od Duszy, jakie nastąpiło o godz. 9; albo też może nam przypominać krew i wodę, jaka wypłynęła z boku Chrystusa.

## 2. Pokłony

Pokłony, jakie czyni kapłan przy odprawianiu Mszy św., oznaczają posłuszeństwo Chrystusa dla Ojca.

### 3. Łamanie postaci chleba

O łamaniu postaci chleba pisze św. Tomasz w IV dist. XII, q. 1, a. 3, zła 3 ad 4.

Łamanie postaci chleba ma dwojakie znaczenie, podobnie jak podwójna jest rzecz sakramentalna (Ciało Chrystusa prawdziwe i mistyczne). Stąd łamanie oznacza:

1<sup>o</sup> rozdział Ciała prawdziwego;

2<sup>o</sup> rozdział łask zbawienia między różnych członków Kościoła (o czym wspomina Dionysius in III cap. Eccl. hierar., part. III, § 13, col. 443, t. 1):

a) część spożywana — oznacza członków żyjących, którzy dotykani różnymi trudnościami i pokutami, są w trakcie wcielania w (Mistyczne Ciało) Chrystusa;

b) część złączona z winem — oznacza członków Kościoła obecnych w niebie (upojonych obfitością domu Bożego), a więc jest to zmartwychwstałe Ciało Chrystusa;

c) część odłożona — oznacza oczekujących zbawienia: obdarzonych tylko łaską uświęcającą (stolam animae tantum habent), lub tych, którzy są w czyśćcu; — albowiem ci pełną (perfectam) chwałę osiągną przy końcu świata a w międzyczasie spoczywają w grobach. Ostatnia część zdania jest ciekawa z punktu widzenia eschatologii.

Trojaki ten podział o symbolice łamanych części przejął św. Tomasz za pośrednictwem Sentencji z pisma pap. Sergiusza „De conser“. dist. 2, cap. Triforme, col. 1740. Rozszerzył go jednak i dodał dwuwiersz:

Hostia dividitur in partes: Tincta beatos  
plene, sicca notat vivos, servata sepultos.

### 4. Połączenie Hostii z Krwią

Oznacza ono zjednoczenie Duszy i Ciała. Toteż znaki krzyża czynione przy słowach: „Pax Domini sit semper vobiscum“ raczej odnoszą się do zmartwychwstania, które mocą Trójcy św. nastąpiło trzeciego dnia (IV in expositione textus dist. XII).

Powyższe objaśnienie św. Tomasza nasuwa nam uwagę, iż cały obrzęd połączenia cząstki Hostii św. z Krwią Najśw. można uważać za symbol Zmartwychwstania Pańskiego. Taka symbolika jest tutaj najlepszym rozwiązaniem trudności, nad jaką często zastanawiają się liturgiści, nie wiedząc co ma oznaczać słowo „consecratio“

dodane w modlitwie towarzyszącej połączeniu świętych postaci („Haec commixtio et consecratio“).

Tekst mszy dominikańskiej, jakim posługiwał się św. Tomasz, nie zawiera słowa „consecratio“, lecz brzmi: „Haec sacrosancta commixtio Corporis et Sanguinis“. Tym niemniej omawiana symbolika św. Tomasza może znaleźć pełne zastosowanie w odniesieniu do słów mszy rzymskiej. Jak wiadomo bowiem, uchwałenie Ciała Chrystusowego po Zmartwychwstaniu było rodzajem prawdziwego uświęcenia, rodzajem „consecratio“. Stąd też słowa „Haec commixtio et consecratio“ spokojnie można tłumaczyć: „To połączenie i uświęcenie“, dla pełnego wyrażenia symboliki Zmartwychwstania w obrzędzie połączenia świętych postaci. Usunie to zarazem trudność dozukiwania się w powyższych słowach jakiejś aluzji do konsekracji w znaczeniu ścisłym. Nie wyjaśnia to oczywiście danego zastosowania słowa „consecratio“ z punktu widzenia historycznego. Decydującego wyjaśnienia należy oczekiwać ze strony filologii.

#### 5. Zwroty kapłana do wiernych

Zwroty kapłana, jakie zachodzą pięciokrotnie we Mszy św., wyobrażają pięciokrotnie ukazanie się Chrystusa w dniu Zmartwychwstania. Pierwszy raz ukazał się Marii Magdalenie (Jan r. 26), drugi raz Piotrowi (Łukasz, ostatni rozdział), trzeci — niewiastom (Mat. ostat. rozdz.), czwarty — uczniom na drodze do Emmaus (Łuk., ostat. rozdz.) i piąty raz uczniom wspólnie zgromadzonym (Jan, ostatni rozdz.), por. IV in exposit. tex. dist. XII.

#### 6. Pozdrowienia

Pozdrowienia wiernych zachodzą siedmiokrotnie dla okazania siedmiorakiej łaski Ducha Św., bez której człowiek śmiertelny nie może wieść życia. Chociaż bowiem o własnych siłach unikać możemy pojedynczych grzechów, to jednak nie wszystkich (jak wyżej dist. XII).

### IV. Obowiązek celebrowania

Według niektórych teologów, pisze św. Tomasz, kapłan nie grzeszy opuszczając celebry, o ile nie ma powierzonej swej trosce wiernych, lub o ile z posłuszeństwa nie jest zobowiązany do odprawiania. Czytamy jednak u św. Grzegorza (Homil. 4 in Esang., col. 1106 t. 2): „Cum crescunt dona, rationes crescunt donorum“. Kapłan zaś otrzymuje władzę najgodniejszą. Winien jest przeto zaniedbania,



skoro nie korzysta z tej władzy dla chwały Bożej oraz dla zbawienia swojego a także innych żywych i umarłych, stosownie do słów św. Piotra (1, 4, 10): „Jako każdy z was otrzymał łaskę, tak niech służy jeden drugiemu“. Co innego, jeżeli ktoś nie odprawia Mszy św., kierując się specjalnym natchnieniem Ducha Św., jak to czytamy o pewnym świątobliwym zakonniku (in *Vitis Patrum*, l. XI, c. XIX), który po otrzymaniu święceń nigdy już nie celebrował Mszy św. (IV dist. XIII, q. 1, a. 1, q1a 1).

Kapłan bez grzechu może uchylić się od wykonywania innych czynności kapłańskich (chrzczenia, nauczania itp.), o ile do ich pełnienia nie jest zobowiązany z racji posłuszeństwa lub przełożenia. Konsekrowanie jest jednak aktem godniejszym i większym. Odnosi się do prawdziwego Ciała Chrystusowego a nie tylko do Ciała Mistycznego. Choćby więc kapłan ze względu na ludzi nie był obowiązany odprawiać Mszę św., to jednak musi oddać Bogu należną ofiarę. Przykazaniem bowiem dla kapłanów są słowa: „To czyńcie na moją pamiątkę“ (ibid. ad 2).

**Koncelebra.** Według zwyczajów pewnych diecezji nowo-wyświęceni kapłani razem z biskupem koncelebrują Mszę św. Jest to zwyczaj naśladujący przykład Pana Jezusa, który po ustanowieniu sakramentu Eucharystii udzielił swym uczniom władzę konsekrowania i wraz z nimi brał udział we wspólnej uczcie, jak dziś biskup z neo-prezbiterami (IV dist. XIII, q. 1, a. 1, q1a 2).

Chociaż każdy z poszczególnych neo-prezbiterów ma intencję konsekrowania, to jednak jest to wspólna intencja dokonania jednej tylko konsekracji, nie istnieje więc obawa nadużycia sakramentu przez dokonanie kilku konsekracji nad jedną hostią, bo i tu ma miejsce jedno tylko przeistoczenie (ibid. ad 1). Każdy ze współodprawiających winien odnieść intencję do tego momentu, w którym biskup odmawia słowa sakramentalne (jak pisze już o tym papież Innocenty III w „*Mysterium missae*“, lib. IV, cap. XXV). Nie ma wtedy obawy nadużycia intencji biskupa ani też powtórzenia tego, co już zostało dokonane (ibid. ad 2).

## V. Czas i miejsce odprawiania

Św. Tomasz podaje za pap. Innocentym III pięć przyczyn, dla których w Kościele odprawia się codziennie Msze św. Przyczyny te są następujące:

1. wypada, by mieć codzienne lekarstwo przeciw codziennym grzechom;
2. drzewo życia winno być zawsze w pośrodku raję;
3. wypada, by Chrystus łączył się z nami codziennie sakramentalnie, a my z Nim duchowo;
4. wypada też, by wśród nas był zawsze obecny „stróż pamięci o Męce“;
5. w miejsce baranka Starego Przymierza winniśmy pożywać codziennie „ad vesperam“ Baranka prawdziwego, bo i w Starym Testamencie tak czyniono — stosownie do słów psalmu 58, 15: „Wróć się wieczorem i głodem będą przymierać jak psy“ (IV dist. XIII, q. 1, a. 1, q1a 3). (Wyjaśnienie słów „ad vesperam“ wiąże się z nieco dalszymi rozważaniami Autora, a więc na razie przechodzimy do nast. tekstu).

Męka Chrystusa jako Głowy Kościoła przedstawiana jest w kościele tylko raz w roku, lecz dla sprawowania jej skutków w nas powinna być codziennie przedstawiana (repraesentari), ponieważ jej skutek w duszach naszych jest ciągły oraz trwały i tak też uobecniony jest w tym sakramencie (ibid. ad 1).

**Wielki Piątek.** — W doroczną uroczystość Wielkiego Piątku Kościół pragnie skupić całe zainteresowanie wiernych na Męce Głowy Kościoła-Jezusa Chrystusa. Dlatego też ustanowiono, że tego dnia nie konsekruje się Ciała Chrystusowego. Ażeby jednak nie pozostawić Kościoła zupełnie bez Eucharystii, pożywa się Ciało Chrystusa konsekrowane poprzedniego dnia i przechowane. Nie przechowuje się Krwi Najświętszej ze względu na obawę rozlania. Nie jest też słuszne zdanie niektórych, że wino (we Wielki Piątek) zostaje konsekrowane przez włożenie doń części Hostii św. Nie ma bowiem przeistoczenia bez należynej formy słów, a więc kto by tego dnia pił to wino, nie może w tym samym dniu przyjąć Komunii św. (ibid. ad 2).

Wszystkie czynności nasze powinny być dokonywane z Chrystusem. Stąd też, jeżeli w jednym dniu zbiegnie się kilka sposobności ku temu, by dzięki czynić Bogu za odebrane dobrodziejstwa lub by wypraszać łaski dla żywych i umarłych, wypada, by więcej Mszy odprawiano w kościele, o ile zezwala na to upoważnienie lub władza. Nie wynika stąd jednak, że niekiedy winno się taką okazję pominąć (tekst niejasny — przyp. wł.) (ibid. ad 3).

Jest powszechnie przyjęte, że Mszę św. należy odprawiać **we dnie** a nie w nocy, gdyż Eucharystia jest sakramentem czasu łaski, a łaskę symbolizuje dzień, stosownie do słów św. Pawła: „Noc już minęła, przybliżył się dzień“ (Rzym. 13, 12). Początek dnia uznaje się nie tylko od wschodu słońca, lecz od pierwszych promieni słonecznych brzasku, zwiastowanych przez pewne rozjaśnienie widnokregu (IV dist. XIII, q. 1, a. 2, qła 4).

Dwukrotnie jednak odprawia się Mszę św. **w nocy**. Jest to przywilej nocy Narodzenia Chrystusa i nocy Zmartwychwstania, w którą śpiewa się modlitwę: „Deus, qui hanc sacratissimam noctem gloria Dominicae Resurrectionis illustras...“ Zwyczaj ten nie zawsze musi być zachowany. (A więc — wynika z powyższej wzmianki, — że także w czasach współczesnych św. Tomaszowi z Akwinu znany był zwyczaj odprawiania Mszy św. w samą noc Zmartwychwstania Pańskiego, zwyczaj dziś na nowo w Kościele wprowadzany).

Odnośnie czasu odprawiania uroczystych Mszy św. — pisze dalej św. Tomasz, ustanowiony jest on następująco: w dni świąteczne o godz. 3, w dni przedświąteczne — o 6, w dni postne — o 9. Jest to upamiętnieniem we Mszy św. Męki Chrystusa, który o godz. 3 był krzyżowany słowami wrogów, o 6 rękoma żołnierzy a o 9 umarł.

Z samego kontekstu wynika, że św. Tomasz ma tu na myśli czas odpowiadający naszym godzinom kanonicznym, w których „tertia“ odpowiada naszej godzinie 9, „sexta“ — 12, a „nona“ — 15. To należy również uwzględnić przy zapoznawaniu się z dalszymi wzmiankami św. Tomasza.

Prywatne Msze św. odprawiać można od świtu do godz. 3, lub w dni postne do 9 (IV dist. XIII, q. 1, a. 2, qła 4).

Istnieje zarzut, że Chrystus ustanowił sakrament Eucharystii podczas późnych godzin Wieczery. Tak więc i Kościół powinien w tych godzinach sprawować ofiarę Mszy św. — Św. Tomasz odpowiada tutaj, że takie same racje przemawiają za tym, iż Chrystus konsekrował święte postacie w czasie Wieczery jak i po Wieczery. O ile więc nie możemy naśladować Chrystusa w drugim wypadku, tym bardziej nie możemy go naśladować w pierwszym (ibid. ad 1).

Spotykany jest też pogląd, iż Mszę św. powinno się odprawiać tylko o godz. 6 (czyli o naszej 12 — przyp. wł.), gdyż o tej godzinie złożono Chrystusa na krzyżu. Św. Tomasz przeciwstawia się temu

poglądowi, uzasadniając tym, iż sakrament Męki Jezusowej dokonał się w innych godzinach (ibid. ad 4).

**Miejsce odprawiania.** — W sakramencie Eucharystii mieszka Ten, który jest całkowitą przyczyną świętości, a więc wszystko co ma związek z konsekracją tegoż sakramentu powinno być poświęcone, jak konsekrowani są kapłani i asysta ołtarza, szaty, naczynia itp. Stąd więc odprawiać się powinno Mszę św. w miejscu także konsekrowanym. W razie konieczności można odprawić Mszę św. w miejscu niepoświęconym, byleby tylko na konsekrowanym portatylu i przy użyciu innych paramentów poświęconych. W innym wypadku wolno odprawiać tylko za szczególnym zezwoleniem biskupa (IV dist. XIII, q. 1, a. 2, qła 5).

## VI. Ołtarz i paramenty mszalne

Św. Sylwester ustanowił przepis, że ołtarz może być tylko z kamienia. Ołtarz powinien być konsekrowany, toteż trzeba by był wykonany z materiału silnego, niełamliwego a nie z drzewa lub ze spjanego piasku („de terra“). Poza tym powinien to być materiał łatwy do zdobycia („communis“), nie zaś złoto, srebro lub inny, o który trudno się postarać. W Starym Testamencie był tylko jeden ołtarz i do jednego celu przeznaczony. nie było więc przeszkód, by był ze złota. Kamień odpowiada również symbolice ołtarza, który oznacza Chrystusa. Chrystus zaś to opoka, jak to czytamy w 1 liście do Koryntian „...a opoką był Chrystus“ (10, 4).

Przed panowaniem papieża Sylwestra, chrześcijanie w obawie prześladowań często nie posiadali stałego miejsca pobytu i dlatego używali ołtarz drewniany, łatwo przenośny (ibid. ad 2).

**Obrusy** (panni), na których konsekruje się Ciało Chrystusa, przedstawiają czystość całunu, jakim owinięty był Zbawiciel. Całun był płócienny, a więc także konsekracji Eucharystii nie wolno sprawować na innych obrusach, jak tylko płóciennych. Płótno nadaje się też ze względu na czystość, gdyż płócienne obrusy są najbardziej białe i najłatwiejsze do oczyszczenia. Celem bielenia płótno bywa kilkakrotnie młotkowane, „bite“. Także ten moment przypomina nam Mękę Chrystusa. Nie wypada też używać palli i korporалу jedwabnego, ani płótna barwionego, kolorowego, choć byłyby ładniejsze (ibid. ad 3). **Kielich** według przepisów Kościoła powinien być złoty, srebrny lub cynowy, nie może być natomiast z miedzi

ani z mosiądzu, gdyż pod wpływem wina powstaje rdza, która powoduje młóści. Kielich nie może też być ze szkła ani z kryształu, gdyż są to materiały kruche i łatwo łamliwe, ani też z drzewa, które swymi porami wchłania wiany płyn, ani też z kamienia, bo jest trudny do obciosania. Nie trzeba bowiem, by we wszystkim znak odpowiadał rzeczy oznaczonej (ibid. ad 4).

### Zakończenie

Zakres niniejszego opracowania dotyczył danych o liturgii Mszy świętej, jakie spotykamy w komentarzach św. Tomasza do IV księgi Sentencji Piotra Lombarda. Zakres ten przeto siłą rzeczy nie objął danych dotyczących Eucharystii jako sakramentu. Warto zaś wspomnieć, iż odnośny materiał jest również cenny i obfity, a więc godny osobnego opracowania.

Zamykając całość wywodów liturgicznych objętych naszym tematem, mimo woli narzuca się chęć zestawienia poglądów św. Tomasza z powszechnie dziś przyjętymi sposobami objaśniania Mszy św. Zadańie to jednak przekracza ramy wytyczone niniejszemu artykułowi, który nie jest studium porównawczym, lecz opracowaniem referującym jedynie odnośne pisma Akwinaty. Mimo tego, nie trudno zauważyć w toku jego lektury, iż znaleźć tam można wiele nowych myśli, do dziś dnia nie zastosowanych w praktycznym wykładzie Mszy św. Przykładowo tylko wspomnę fragment z objaśnienia prefacji. Np. jeden z najpopularniejszych dziś autorów O. Pius Parsch pisze, iż „wrażen: dignum — godne, iustum — sprawiedliwe, aequum — słusne, salutare — zbawienne, nie należy zbytńio podkreślać, są to bowiem wrażenia równoznaczne, synonimy poetycznie nagromadzone. To samo trzeba powiedzieć o wezwaniach skierowanych we mszy świętej do Boga Ojca...“<sup>14</sup> Tymczasem św. Tomasz zwraca tutaj uwagę na głęboką łączność tych dwu bynajmniej nie przypadkowo obok siebie umieszczonych członów. Wskazuje na pewien, że tak nazwiemy, swoistego rodzaju „parallelismus membrorum“, na rytm myśli, jaki przepięknie łączy słowo „godne“ poprzez myśl o panowaniu z Stwórcą: „Panie“, słowo „sprawiedliwe“ poprzez myśl o ojcostwie z osobą Boga-Ojca „Ojczy“ itd. A chociaż nie było celem św. Tomasza dać zwartą całość obja-

<sup>14</sup>) Wtajemniczenie w Ofiarę Mszy św. Tłum. O. Pachucki, T. J. Warszawa 1947, str. 172.

śnień Mszy św., to jednak przykładów takich można by przytoczyć wiele. Wszystkie one przekonują nas o tym, że istotnie w spuściźnie twórczości św. Tomasza, a zapewne i u wielu innych średniowiecznych pisarzy, znajduje się dużo materiału, który dostarczyć może całego bogactwa myśli dla potrzeb ruchu liturgicznego. Ustrzeże to nas zarazem od niedocenienia i zapoznania tego, co przekazała nam przeszłość.

Niesposób też pominąć jeszcze jednej znamiennej cechy, jaką łatwo można zauważyć we wszystkich niemal powyżej omówionych pismach. Chodzi tu o fakt, że św. Tomasz najchętniej bierze w nich za punkt wyjścia nie tylko podstawy dogmatyczne (jedność Ofiary Krzyża i Ołtarza), lecz i skrypturystyczne. W wielu swych rozważaniach liturgicznych nawiązuje on do tekstów biblijnych i dopiero z nich wyprowadza istotę objaśnienia danej części Mszy św. To silne oparcie się o pisma Nowego i Starego Testamentu ułatwiło mu wniknięcie w właściwą myśl liturgii a zarazem sprawiło, iż wykład jej stał się bardziej rzeczowy i przystępny.

Wreszcie omówione myśli św. Tomasza nasuwają inną jeszcze refleksję. Słusznie bowiem podkreśla się zawsze jako wysoki walor twórczości pisarskiej św. Tomasza z Akwinu to, iż nigdy nie wysuwa w niej naprzód swego osobistego „ja”. Przeciwnie — osoba Autora ginie, na rzecz przedmiotowej prawdy. Stąd więc trudno dostrzec bezpośredni wyraz Jego osobistych przeżyć. Tymczasem pewien, aczkolwiek drobny wyłom, stanowią pod tym względem pisma wyżej omówione. Chociaż i w nich nigdzie nie znajdziemy osobistych wynurzeń św. Tomasza, to jednak całe tchną jego głębokim, osobistym przeżyciem religijnym złączonym z Najśw. Ofiarą Ołtarza i świadczą o bogatym życiu wewnętrznym, które stworzyło tak silne podstawy do wszechstronnej twórczości, iż nawet nowoczesne kierunki teologii mogą czerpać z jej bezcennych zasobów.

## KORAN A BIBLIA

Zainteresowanie islamem zdaje się znacznie wzrastać w ostatnich latach. Bibliografia naukowa znowu notuje kilka poważnych pozycji dotyczących religii Mohammeda<sup>1)</sup>. Wyrazem wzrastającego zainteresowania islamem są także artykuły zamieszczone ostatnio na łamach teologicznych czasopism<sup>2)</sup>.

Wydaje się, że najbardziej interesującą jest praca angielskiego uczonego Sweetmana pt. „Islam i teologia chrześcijańska“. Dotychczas ukazały się dwa tomy z sześciu zapowiadanych przez autora, w których przeprowadza porównanie teologii islamskiej z chrześcijańską w ich rozwoju historycznym do w. XII. Celem pracy, wyrażonym wyraźnie przez autora we wstępie, jest przede wszystkim usunięcie obopólnych uprzedzeń i stworzenie dla dalszych badań porównawczych bardziej obiektywnej platformy. Między chrześcijaństwem a islamizmem istnieje bliskie pokrewieństwo i wiele punktów stycznych. Chrześcijaństwo nie tylko przyczyniło się do powstania islamu, ale i w późniejszym rozwoju zapładniało niejednokrotnie jego myśl dogmatyczną, wpływało na ukształtowanie się wyższych form życia religijnego, jednym słowem ciągle wywierało nań pewien wpływ.

Lektura Koranu potwierdza w całej pełni twierdzenie, iż jego autor znał i korzystał z literatury biblijnej Starego i Nowego Testamentu. Staje się to zupełnie zrozumiałe, kiedy zdamy sobie sprawę pewnych faktów historycznych. Kiedy Mohammed zaczął głosić swoje objawienie<sup>3)</sup>, chrześcijaństwo miało już za sobą sześć stuleci istnienia i swym zasięgiem objęło cały niemal obszar opanowany poprzednio przez kulturę helleńską. Arabia nie była odizolowana od prądów religijno-kulturalnych ówczesnego świata. Chrześcijaństwo docierało także w głąb Arabii z krajów z nią sąsiadujących, które były już chrześcijańskie. (Syria, Mezopotamia,

---

<sup>1)</sup> H. Lammens, *L'Islam* 1944; J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology* London I 1945, II 1947; Tritton, *Muslim Theology*, 1947; Gardet et M. Anawatti, *Introduction à la Théologie musulman*, Paris 1948; J. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris 1949; L. Blachère, *Le Coran*, Paris 1949.

<sup>2)</sup> Do najnowszych można zaliczyć następujące: W. Haag, *Islam w: Stimmen der Zeit* VI 1950, P. Buttui, *La crise marocaine*, w *La Vie Intellectuelle* VI 1951, R. Montagne, *En marge de la crise marocaine*, w *Etudes* VI 1951.

<sup>3)</sup> Ogólnie przyjmuje się rok 610 jako datę publicznych wystąpień Mohammeda (por. Snouck-Hurgronje, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1925).

Abisynia). Ponadto w Arabii, a nawet późniejszej stolicy Mohammeda, Medynie, były dość liczne kolonie żydowskie. Te fakty tłumaczą wystarczająco znajomość historii biblijnej u autora Koranu. Jest jednak kwestią do dziś żywo dyskutowaną wśród znawców islamu, czy Mohammed zapoznał się z religią objawioną przez bezpośrednią lekturę Biblii, czy wiadomości swe zawdzięcza jedynie ustnym opowiadaniom. Niektórzy uczeni stoją na stanowisku, że Mohammed czytał Księgi św. Starego i Nowego Testamentu <sup>4)</sup>. Stanowisko takie nie wydaje się prawdopodobne, bo choćby nawet przyjąć, że Mohammed umiał czytać, w co wielu wątpi, to i tak nie mógł korzystać z literatury biblijnej, gdyż nie była ona jeszcze przetłumaczona wówczas na język arabski <sup>5)</sup>.

Z tych racji większość badaczy przyjmuje jako bardziej prawdopodobne zdanie, że Mohammed czerpał swe wiadomości o historii biblijnej z drugiej ręki, informowany przez bliżej nieznanymi wyznawców religii objawionej. Wyczerpująco uzasadnia to stanowisko W. Rudolph, przeprowadzając dokładną analizę podobnych ustępów Koranu i Biblii <sup>6)</sup>. Autor dochodzi do wniosku, że podobne ustępy Koranu nie są cytataми z Biblii, gdyż zawierają zbyt wiele różnic i pomieszania w swej treści. Z tego wysnuwa słuszny wniosek, że autor Koranu nie miał w rękę Biblii. To zdanie ma także swe uzasadnienie w niektórych wypowiedziach Koranu. Mohammed oświadcza wyraźnie, że nie korzystał przed napisaniem Koranu z żadnych ksiązek <sup>7)</sup>, nazywa siebie nieuczoną (*ummijj*) <sup>8)</sup> w przeciwieństwie do tzw. „posiadających pisma“, czyli uczonych w piśmie, a nawet pozytywnie zdaje się stwierdzać, że zapoznał się z nowymi ideami przez ustne przekazanie mu wiadomości <sup>9)</sup>.

Stara tradycja islamska podaje, że w czasie swych podróży handlowych, jakie odbywał w młodym wieku, zetknął się Mohammed

<sup>4)</sup> Taki pogląd reprezentują między innymi: A. Schlatter, Die Entwicklung des juedischen Christentums zum Islam, w: Evangelisches Missionsmagazin 1918, str. 251, Fr. Schulthes, Beitrage zur Assyriologie VIII, 1912, str. 7.

<sup>5)</sup> W. Muir, The Life of Mohammad 1912; Snouck-Hurgronje, op. cit.

<sup>6)</sup> W. Rudolph, Die Abhaengigkeit des Korans v. Judentum u. Christentum 1922, str. 10—17.

<sup>7)</sup> Sura 29, 47 „Nie czytałeś przed nim (Koranem), ani nie pisałeś nic twoją prawicą“ (mówi Allah do swego powstańca Mohammeda).

<sup>8)</sup> Sura 7, 156.

<sup>9)</sup> Sura 16, 105 „Zaprawdę wiemy także, że oni mówią: jakiś człowiek pouczył go“ (Mohammeda).



z mnichami chrześcijańskimi w Syrii, którzy go wprowadzili w świat myśli biblijnej<sup>10)</sup>. Tradycja ta przyjmuje nawet, iż pewien mnich Bahira towarzyszył Mohammedowi do Arabii, pozostał w jego otoczeniu i był niejako ukrytym suflerem Mohammeda. Tak daleko idące przypuszczenia nie wydają się prawdopodobne, choćby z powodu całego szeregu nasuwających się trudności psychologicznych. Dlaczego mianowicie Bahira, mnich chrześc. sam nie głosił Ewangelii znalazłszy w otoczeniu pogańskim przychylnie przyjęcie? — Jeśli był on duchowym ojcem Mohammeda, dlaczego zeszedł w cień i Koran ani historia początków islamu nic o nim nie wspomina? — Trudno także przypuścić, by Mohammed niewątpliwie geniusz religijny, dał się kierować mnichowi i pisać pod jego dyktandem. Przyjmowanie więc zbyt bliskich kontaktów Mohammeda z mnichami chrześcijańskimi byłoby niekrytyczne, nie mniej jednak samo zetknięcie się z nimi jest bardzo prawdopodobne, i znajduje pewne potwierdzenie w Koranie. Mianowicie w surach 24 i 57 zdradza autor znajomość urządzeń świątyni chrześcijańskiej<sup>11)</sup> i życia zakonnego<sup>12)</sup>. To nawet powierzchowne zaznajomienie się z życiem ludzi oddanych służbie bożej i pracy nad wewnętrznym udoskonaleniem musiało głęboko zapaść w duszę Mohammeda i skierować go na drogę rozmyślań religijnych.

### Stosunek Mohammeda do Biblii

Ustosunkowanie się Mohammeda do Biblii zależne było w dużej mierze od jego położenia socjalnego i ewolucji przyżyć wewnętrznych, dlatego na tej platformie przedstawiamy to zagadnienie.

O młodości Mohammeda nie wiele można się dowiedzieć z Koranu. Pewne marginesowe wypowiedzi Koranu pozwalają jednak przypuszczać, że pochodził on z rodziny biednej i młodość miał ciężką. Matka Aminah była wdową już w chwili jego urodzenia, a w kilka lat później zmarła. Mohammed wychowywał się w domu swego dziadka; później znalazł opiekę u wuja Abu Thaliba, a wreszcie wynajął się na służbę do obcych. W starszych, mekkańskich surach Koranu Mohammed występuje bardzo ostro przeciw bogactwu i luksusowi życia plutokracji mekkańskiej, co jest niewątpliwie

<sup>10)</sup> A. Sprenger, Mohammed u. der Koran, 1889, str. 55.

<sup>11)</sup> Sura 24, 36, zawiera niejako opis wnętrza kościoła.

<sup>12)</sup> Sura 57, 27 mówi o uczniach Jezusa, którym Bóg dał dobro i miłosierdzie, „życie zakonne zaś wynaleźli sami“.

smutnym wspomnieniem ciężkich doświadczeń z okresu młodości. Nawet późniejsze polepszenie jego sytuacji materialnej, po zawarciu małżeństwa z bogatą wdową Chadidzą nie usunęło tego nastawienia, ani pewnego pesymizmu względem otoczenia, jakie nagromadziły się przez lata w jego duszy. Pewne rozwiązanie nękających go problemów znalazł u tzw. w Koranie „posiadaczy pisma“, kiedy zapoznał się głównymi ideami biblijnymi. Żydzi i chrześcijanie, czyli „posiadający pisma“, w przeciwieństwie do jego własnych współziomków pogrążonych w mrokach pogaństwa, wydali mu się oświeconymi prawdą bożego objawienia. Na tle nauki biblijnej wielobóstwo rodaków, kult pogańskiej Kaaby w Mecce, zyski materialne, jakie ciągnęły ze świątyni uprzywilejowane rody koreiszytów wystąpiły z całym kontrastem ciemnoty, a dla Mohammeda stały się powodem bolesnej troski. W tych warunkach urobił sobie swoisty światopogląd, w którym poznane idee biblijne rozciągnął na całą ludzkość.

Według niego, kiedy potomkowie Abrahama rozprzestrzenili się po całej ziemi, podzielili się na pewne odrębne grupy, które Koran nazywa *Ummah*<sup>13)</sup>. Do tych grup posyłał Bóg w odpowiednim czasie proroków jako swych posłańców, by oznajmiali im jego wolę. Historia ludzkości według Mohammeda przedstawia długi szereg takich posłańctw. *Ummah*, do której należał Mohammed, szła błędną drogą na zatracenie, bo nie wierzyła w jednego Boga, nie uznawała zmartwychwstania ani sądu. Do niej nie posłał Bóg jeszcze swego posłańca. Może się tu nasuwać pytanie, dlaczego Mohammed po zaznajomieniu się z treścią objawienia żydowsko-chrześcijańskiego i uświadamiając sobie niski stan religijno-moralny swych ziomków, nie stał się po prostu misjonarzem Ewangelii? Według przeświadczenia Mohammeda, które wyraża kilkakrotnie w Koranie, religia „posiadających pisma“ jest odpowiednia jedynie dla tych *ummah*, do których objawienie zostało skierowane i w których języku są napisane Księgi św. Arabscy Żydzi i chrześcijanie nie należą według Mohammeda do właściwego *ummah*. Dla Arabów potrzebny jest osobny posłaniec i osobne arabskie objawienie. Nic dziwnego, że z takiego przekonania zrodziła się subiektywna świadomość prorocza u Mohammeda.

<sup>13)</sup> Termin *ummah* nie jest jasno sprecyzowany w Koranie. Oznaczać może: naród, rasę, społeczność religijną, ludzi mówiących tym samym językiem itd.

Początkowo wydaje się autorowi Koranu, że objawienia zsyłane mu przez Allaha a przeznaczone dla Arabów, niczym nie różnią się w swej treści od ksiąg biblijnych. Dlatego też w początkowym okresie mekkańskim jego stosunek do Biblii jest całkowicie pozytywny. Przy pomocy Ksiąg biblijnych Starego i Nowego Testamentu usiłuje nawet umocnić swój religijny autorytet. Na kartach Koranu spotykamy szereg wypowiedzi, które przyznają Biblii pochodzenie boże: one są słowem bożym, nieomylną regułą prawdy, są konieczne do osiągnięcia zbawienia wiecznego itp. Koran jest księgą objawioną dla Arabów, ale przed nim objawił Bóg Pentateuch i Ewangelię<sup>14)</sup>. Nakazuje swym wyznawcom, by z równą czcią i wiarą przyjęli Koran i Biblię: „Wierzymy w Boga — w to co nam zesłał, w to co objawił Abrahamowi, Ismaelowi, Jakubowi, Izaakowi i pokoleniom izraelskim (apostołom); wierzymy w Księgi, które zostały zesłane Mojżeszowi i Prorokom, nie czynimy między nimi żadnej różnicy“<sup>15)</sup> Mohammed jest przekonany, że jego posłannictwo jako proroka zostało przepowiedziane przez księgi biblijne. Przytacza w Koranie takie słowa zwrócone do niego przez Allaha: „Jeżeli nauka objawiona wzbudza w tobie jakąś wątpliwość, zapytaj tych, którzy przed tobą czytali św. Księgi“<sup>16)</sup>.

To przekonanie wyraża Koran jeszcze wyraźniej w następujących słowach, które miał wypowiedzieć Jezus Chrystus: „Powiedział Jezus syn Marii: o Izraelici, przychodzę potwierdzić prawdy zawarte w Pentateuchu, który mnie poprzedził, i przepowiedzieć przyjście proroka, który po mnie przyjdzie, a którego imię Ahmed“<sup>17)</sup>. Takie wypowiedzi Mohammeda o Biblii i przekonanie o zawartych w niej przepowiedniach własnej misji musiały zrodzić pozytywne ustosunkowanie się do niej w tym okresie. Z czasem jego stosunek ulegał stopniowej zmianie, a zupełnie pogorszył się w czasach medyńskich. W tym okresie Mohammed częściej i bliżej stykał się

<sup>14)</sup> Sura 2, 3, 5, 4 i inne.

<sup>15)</sup> Sura 3, 78, podobnie sura 4, 162 „Daliśmy ci objawienie, jak daliśmy objawienie Noemu i prorokom po nim Abrahamowi i Ismaelowi i Izaakowi i Jakubowi i pokoleniom...“, albo sura 5, 72 „wierni (muzułmanie) i żydzi i sabeczycy i chrześcijanie — kto wierzy w Boga i sąd ostateczny i sprawiedliwie czyni — żadna bojaźń nie powinna ich dręczyć, ani nie powinni być smutni“.

<sup>16)</sup> Sura 10, 94.

<sup>17)</sup> Sura 61, 6.

z żydami, a poznawszy bliżej treść ksiąg biblijnych równocześnie uświadomił sobie, że ani w judaizmie ani chrześcijaństwie nie może być miejsca dla arabskiego posłańca bożego. Natrafiwszy ponadto na opór ze strony żydów w swych dążnościach misyjnych, oskarża ich o to, że sfałszowali Biblię, odrzucając i przemilczając wszystkie proroctwa dotyczące jego posłannictwa<sup>18)</sup>.

W okresie mekkańskim Mohammed przeżywał nieraz ciężkie chwile, kiedy jego słowa spotykały się ze śmiechem, żartami i sarkazmem otoczenia. Chcąc się pocieszyć w tych niepowodzeniach szuka często analogii w Biblii i porównuje swoje położenie z podobnym losem proroków<sup>19)</sup>. Oni również spotykali się często ze wzgardą ludu, ale zostali przez Boga usprawiedliwieni.

Dla przełamania sceptycyzmu mekkańczyków przytacza przykłady kar bożych, które dotknęły bezbożnych za zwalczanie proroków. W Medynie (622) zmieniło się zupełnie jego położenie. Staje na czele nowej społeczności religijnej, którą organizuje teokratycznie, a przez to wzmacnia swój autorytet wśród wyznawców. Z proroka ostrzegającego swych współziomków przed wieczną zaturą przemienia się w organizatora dyktującego prawa religijne i państwowe. W tych warunkach argumenty biblijne tak częste w pierwszym okresie stają się zbyteczne i znikają z kart późniejszych sur Koranu. Zmienia się także główny cel i świadomość jego posłannictwa. Nie chce być jedynie ogniwem w długim łańcuchu proroków, ale chce być odnowicielem zepsutej i sfałszowanej religii Abrahama. Wszystko, co teraz głosi, splata z tradycją Abrahamową, nawet założenie Kaaby jemu przypisuje. Abraham jest pochodzenia arabskiego, a więc jest praojcem i poprzednikiem Mohammeda.

Te przemiany wywarły decydujący wpływ na jego ustosunkowanie się do żydów i chrześcijan. Odtąd zaczął traktować „posiadaczy pisma“ jak wrogów.

<sup>18)</sup> Sura 2, 83 „A kiedy przyszła do nich księga (Koran) od Boga potwierdzająca ich wcześniejsze objawienie... odrzucili ją. Za złą cenę sprzedali dusze swoje, bo nie uwierzyli w to, co zesłał Bóg, z zawiści, że Bóg w swej łaskawości temu ze swych sług objawia, któremu chce...”

<sup>19)</sup> Do Proroków St. Test. zalicza Mohammed: Adama, Abła, Noego, Abrahama, Lota, Ismaela, Izaaka, Jakuba, Józefa, Mojżesza, Aarona, Dawida, Salomona, Eliasza, Elizeusza, Jonasza, Hioba itd. Dokładny wykaz Proroków bibl. wymienionych w Koranie podaje A. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen, 1833.

### Podobieństwa Koranu do Biblii

Już z dotychczasowych rozważań wynika, że Mohammed nie głosił nowych idei w Koranie, ale oparł główne zasady swej nauki na Biblii. Pierwiastki arabskiego pogaństwa nie wiele zajmują miejsca w jego nauce. W pierwszym okresie mekkańskim wspomina jedynie o wierze w demony<sup>20)</sup> i ofierze pogan<sup>21)</sup>. Nieco więcej elementów pogańskich wprowadza do Koranu w drugim okresie medyńskim. Względy polityczne skłoniły go do przyjęcia kultu Kaaby i zachowania tradycyjnych pielgrzymek do Mekki. Głównym jednak źródłem, z którego czerpał, pozostała i w tym okresie Biblia<sup>22)</sup>.

Chcąc omówić bardziej szczegółowo podobieństwa Koranu do Biblii, trzeba mieć na uwadze chronologię okresów działalności Mohammeda: okres mekkański i medyński. Zauważyć jednak należy, że stwierdzenie i zastosowanie tej chronologii jest możliwe w sensie jedynie bardzo ogólnym, bo układ Koranu jej nie uwzględnia.

1. *E s c h a t o l o g i a*. Mohammed rozpoczyna głosić swe objawienie od opisów „dies irae“ — końca świata i sądu ostatecznego. Dzień sądu, który dla każdego będzie momentem zdania rachunku przed Bogiem i po którym czeka każdego rajska szczęśliwość lub kary piekielne, nie daje spokoju Mohammedowi. Wszelkimi sposobami stara się więc ustrzec swych ziomeków przed tą katastrofą wiecznego potępienia. Odmalowanie doli sądzonych, utrzymane w czarnych kolorach stanowi dużą część najwcześniejszych sur Koranu<sup>23)</sup>. Nawet monoteizm nie stanowi w tym okresie głównego tematu jego nauki; jest jedynie wytłumaczeniem wszechmocy Allaha na sądzie i w zmartwychwstaniu<sup>24)</sup>.

Te idee o życiu pozagrobowym o powszechnym zmartwychwstaniu i sądzie ostatecznym były nieznanne w pogaństwie arabskim<sup>25)</sup>, stąd Mohammed mógł je zapożyczyć tylko z Biblii. To twierdzenie o pokrewieństwie jego nauki z Biblią wystąpi wyraźniej przy bardziej szczegółowej analizie eschatologii Koranu:

<sup>20)</sup> Sura 53.

<sup>21)</sup> Sura 108.

<sup>22)</sup> Por. J. Goldziher, Vorlesungen ueber den Islam, 1925, str. 3.

<sup>23)</sup> Cały Koran liczy 114 sur (rozdziałów). Z tego prawie  $\frac{2}{3}$  przypadają na okres mekkański, czyli pierwsze dziesięciolecie działalności Mohammeda.

<sup>24)</sup> Np. charakterystyczne zakończenie sury 75: „czyż nie ma on (Bóg) mocy umarłych uczynić żywymi?“

<sup>25)</sup> Np. sura 45,23 37,16 19,67 23,84 i inne.

a) **Zmartwychwstanie.** Mohammed uczy od początku o powszechnym zmartwychwstaniu, a nie tylko o zmartwychwstaniu sprawiedliwych <sup>26)</sup>. Nauka ta występuje również wyraźnie w Księgach Starego i Nowego Testamentu <sup>27)</sup>. Koran nie wiele mówi o tym, jaki los czeka dusze w czasie między śmiercią a zmartwychwstaniem. Specjalnie wybrani zaraz po śmierci otrzymają nagrodę wieczną <sup>28)</sup>.

b) **Sąd ostateczny.** Z powszechnym zmartwychwstaniem łączy się bezpośrednio powszechny sąd ostateczny. Ukazanie się Boga na czele hufca aniołów, otwarcie niebieskiej księgi, ważenie na wadze, które opisuje Koran, znane są także w Biblii. Ludzkość podzieli się na stojących po prawicy i po lewicy <sup>29)</sup> i każdy człowiek sądzony będzie osobno. Mohammed zwraca na to uwagę z dużym naciskiem <sup>30)</sup>. Ten szczegół również świadczy o pokrewieństwie z Biblią.

c) **Niebo.** Koran roztacza przed oczyma wyznawców islamu niebo pojęte zmysłowo i materialnie. Szczęście w niebie będzie polegać na maksimum używania zmysłowych rozkoszy. Mieszkaniami zbawionych będą ogrody Edenu (*gannat 'adu* — nazywa judaistyczna). Dwa razy używa Koran nazwy chrześcijańskiej — ogrody raj ( *ganntu'l-firdausi* ) <sup>31)</sup>. Tylko więc nazwy na oznaczenie nieba są zapożyczone z Biblii. Podobieństwo treściowe występuje jedynie w nauce o stopniach szczęścia, które przypadną w udziale zbawionym. Według Koranu na najwyższym stopniu będą sprawiedliwi, niżej ich przyjaciele, a w końcu wierni <sup>32)</sup>.

d) **Piekiło.** Podobnie w sposób zmysłowy, nawet z pewną tendencją do okrucieństwa, przedstawione są w Koranie kary piekielne <sup>33)</sup>. Nazwa piekiło *gehannam* po odłączeniu końcowego *m* przypomina greckie *geenna* używane w Biblii. Mohammed podkreśla w swej nauce o potępieniu wieczność kar; polemizuje przy

<sup>26)</sup> Sura 90 100 75.

<sup>27)</sup> Np. II Mach. 7, Jan 5,28, Dzieje 24,15, Mt. 12,41 i inne.

<sup>28)</sup> Sura 2,149 3,152 47,5 4,76 22,57.

<sup>29)</sup> Sura 90,18 — Mt. 25.

<sup>30)</sup> Sura 39,70 „I będzie zapłacone każdej duszy według jej uczynku, ponieważ on wie najlepiej, co ona uczyniła“... podobnie sura 99,7.

<sup>31)</sup> Sura 23,11 18,107.

<sup>32)</sup> Sura 56.

<sup>33)</sup> Sura 6,78 10, 18 i inne.

tym z niektórymi żydami, którzy przyjmowali czasowe kary ognia piekielnego <sup>34</sup>).

Mohammed wie, jaką rolę ma odegrać Mesjasz na sądzie ostatecznym. Odrzuca jednak w swej eschatologii udział Jezusa, bo odrzuca również jego bóstwo z obawy przed doteizmem. Tylko Allah jedyny Bóg może być sędzią świata.

---

Z tego krótkiego przeglądu nauki Koranu „de novissimis“ widać, że Mohammed czerpał zasadnicze idee z Biblii.

Podobieństwa Koranu do Biblii występują nie tylko w wielu punktach jego nauki dogmatycznej, ale także w szeregu wskazań etycznych i przepisów kultycznych. Mohammed zna dekalog i w wielu surach podaje swym wiernym wskazania moralne, przypominające poszczególne przykazania boże zawarte w Biblii <sup>35</sup>).

Podobnie w przepisach dotyczących modlitw, a nawet w tzw. *qibla* czyli przepisie nakazującym zwracać się w czasie modlitw w stronę Mekki nie jest Mohammed oryginalny, bo żydzi i wschodni chrześcijanie mieli także swoje *qibla* <sup>36</sup>).

Pewne podobieństwa Koranu do Biblii można dostrzec także w przepisach postu <sup>37</sup>), jałmużny <sup>38</sup>), i rytualnych przepisach, dotyczących zakazu jedzenia mięsa pewnych zwierząt <sup>39</sup>). Muzułmanin może jeść wszystko prócz: zdechłych zwierząt, krwi, wieprzowiny, oraz mięsa tych zwierząt, które zostały zabite bez wezwania imienia Allaha <sup>40</sup>). Przypomina to nieco przepisy rytualne, które podają Dzieje Apostolskie 15, 26.

---

<sup>34</sup>) Sura 2,74 3,23.

<sup>35</sup>) Np. sura 25, 3—8 przypomina VI i VIII przykazanie dekalogu. Sura 26, 68 zawiera wyraźne ślady przykazań I, V, VI. Sura 17, 23—40 przypomina przykazania I, IV, V, VI, VII, IX, X. Późnomekkańska sura 6 ma przykazania I, IV, VI, IX, X, VII, VIII. Takich przykładów można przytoczyć o wiele więcej.

<sup>36</sup>) W Rudolph, op. cit. str. 68.

<sup>37</sup>) Np. sura 2,170 4,94,, 5,91.

<sup>38</sup>) Jałmużna w okresie mekkańskim oznacza dobrowolny datek na biednych, w okresie natomiast medyńskim określana jest osobnymi przepisami np. sura 9,60.

<sup>39</sup>) Sura 6,139.

<sup>40</sup>) Sura 16,116 6,118, 2,168 5,4

Uogólniając te spostrzeżenia dotyczące podobieństw między Koranem a Biblią, stwierdzić można, że Mohammed nie wiele wniósł do Koranu pierwiastków oryginalnych. Jego własny wkład można by nazwać negatywnym; polega on na zwalczaniu pogańskiego otoczenia. Nauka pozytywna Koranu jest kompozycją Ksiąg biblijnych z niewielkimi dodatkami innych pierwiastków. Nie wynika z tego, by można uważać Koran za Biblię przerobioną, a islam za sektę żydowsko-chrześcijańską. Takie przypuszczenie wysunął już św. Jan Damasceński, który wyliczając różne herezje chrześcijańskie, wspomina o błędzie „ismaelitów“ pseudo-proroka „Mameda“. Pogląd taki nieraz był powtarzany w historii<sup>41)</sup>, ale nie wydaje się słuszny. Sekty chrześcijańskie, choćby najbardziej istotnie różniły się między sobą, zawsze jednak Chrystusa stawiają wyżej, niż herosów innych religii, a Biblię, czy jej części mają za jedyne księgi objawione. W islamie zaś właściwym prorokiem jest Mohammed, a księgą objawioną Koran. Mimo więc dużego pokrewieństwa i podobieństwa z chrześcijaństwem, religię Mohammeda nie można uważać za sektę chrześcijańską.

Kraków

Ks. EDWARD KOPEĆ

---

<sup>41)</sup> Smith np. nazywa system religijny Mohammeda „a judaistic christianity adapted to Arabic conditions“... (The Bible and Islam str. 317). N. B. Wszystkie cytaty Koranu, oraz ich przekład polski według wydania niemieckiego Der Koran (Max Henning), Leipzig 1901, ale sprawdzono teksty w oryginale arabskim.



# S Z K I C E

## BIBLIA W LITURGII

„Liturgia św. stanowi cześć publiczną, którą Zbawiciel nasz, Głowa Kościoła, żywi dla Ojca Niebieskiego, którą społeczność wiernych oddaje Założycielowi swojemu, a przezeń Ojcu Przedwiecznemu“ (Encykl. „Mediator Dei“, wyd. w Kielcach 1948, s. 36).

Podawszy tą definicję liturgii, Encyklika kreśli następnie krótki szkic jej rozwoju. Zaznacza, że „wśród obrzędów (sprawowanych w pierwszych gminach chrześcijańskich) pierwsze miejsce zajmują Sakramenty, czyli siedem głównych źródeł zbawienia. Następuje dalej sprawowanie chwały Bożej, w czym wierni stosują się do wskazówek św. Pawła Apostoła: *Z wszelką mądrością nauczajcie i sami siebie napominajcie w psalmach, hymnach i pieśniach duchownych, w lasce śpiewając w sercach waszych Bogu* (Kol. 3, 16). Wreszcie przychodzi czytanie Prawa, Proroków, Ewangelii i listów Apostolskich“.

Te krótkie słowa Encykliki przypominają nam, że Pismo św. od samego początku istnienia Kościoła przenikało silnie do jego liturgii, stając się jej częścią integralną. Człowiek chętnie sięgał po słowo objawionej, Bożej prawdy. Czynił to tym skwapliwiej, że miał przecież wystawiać i czcić tego Chrystusa, który sam przypomniał swym uczniom, że Pismo św. St. Testamentu (Prawo Mojżeszowe, Prorocy, Psalmi) mówiło wiele o Nim i przepowiadało Jego działalność (Łk. 24, 44). Nowy Testament zaś, którego treścią jest Objawienie Boże dokonane już w Osobie i dziele Zbawiciela, jeszcze lepiej nadawał się do użytku liturgicznego.

Tak więc swą cześć dla Pisma św. okazał Kościół św. jako całość przez to, że wprowadził je do powstałych w ciągu wieków ksiąg oficjalnych przeznaczonych do publicznej czci Bożej, przede wszystkim do *Brewiarza i Mszału*. Rok liturgiczny, tj. okres, w którym liturgia Kościoła św. odtwarza najważniejsze momenty życia Chrystusa na ziemi w ich chronologicznej kolei, splótł się więc z jednej strony ze zbawczym dziełem Pana Jezusa zapowiedzianym i przedstawionym w Biblii, a z drugiej strony z okresami roku słonecznego w przyrodzie. Łączność tę zwięźle a interesująco przedstawił znany liturgista Ildefons Herwegen (*Die Heilige Schrift in der Liturgie der Kirche: Liturgische Zeitschrift III (1930—31) s. 15*), którego słowa warto tu przytoczyć: „W okresach przygotowawczych prym dzierży Stary, w świątecznych Nowy Test. I tak Adwent jako przygotowanie na przyjście Zbawiciela zapożycza swe lekcje u proroka Izajasza, podczas gdy okres Bożego Narodzenia oddaje głos listom Pawłowym. Wielki Post znowu od Siedemdziesiątnicy aż do niedzieli Męki Pańskiej zaznajamia nas z Pięcioksiągami Mojżesza, rozpoczynając jego lekturę do księgi Genesis. Z kolei prorok Jeremiasz wypełnia ostatnie tygodnie Wielkiego Postu, tzw. Czas Męki. Wielkanoc, jako okres świąteczny, wraca do Nowego Testamentu: Dziejów Apostolskich, Apokalipsy i Listów Katolickich. Po Zesłaniu Ducha Świętego głos ma znowu Stary Testament, a rozpoczynając od Ksiąg Królewskich pokazuje wzrost Królestwa Chrystusowego (tj. Kościoła) na kanwie planów wzorcowego Królestwa Starego Przymierza. Z Ezechiąszem, o którym 4 Król. mówi: *Po nim nie było podobnego jemu ze wszyst-*

kich królów judzkich, lecz ani wśród tych, co przed nim byli (18,5), rozrost zewnętrzny ludu Bożego ukazuje się w swym punkcie szczytowym.

Tak więc liturgia jest dla katolika skuteczną pomocą do tego, by przeżywał w ciągu roku Pismo św. i jego głęboką treść uczynił owocną dla własnego życia.

Poświęćmy teraz ogólny rzut oka głównym księgom liturgicznym.

Brewiarz ukształtowany ręką Kościoła stał się prawdziwą skarbnicą Pisma św. Przecież owe składające się nań psalmy, kantyki i hymny, lekcje, mniejsze modlitwy i pieśni pochwalne zawierają same teksty Pisma Nowego i Starego Przymierza.

Tak samo wygląda sprawa ze Mszałem, który od introitu aż po ostatnią Ewangelię jest wypełniony natchnionym słowem biblijnym.

Nielada pracy podjął się ks. bp. Karol Marbach. Oto w dziele pt.: *Carmina Scripturarum scilicet Antiphonae et Responsoria ex Sacro Scripturae fonte in libros liturgicos Sacrae Ecclesiae Romanae derivata* (Strasburg 1907) zestawił wszystkie urywki Pisma św., które spotykamy w różnych księgach liturgicznych naszych czasów (mszały, graduály, rytuały itp.), występujące w rozmaitych funkcjach (już to w formie invitorium, offertorium, czy wersetu, antyfony itd.). Przykładowo podajemy, że np. z księgi Genesis użyto w ten sposób 8 cytatów, z ks. Wyjścia 36, Izajasza 231, Tobiasza 4, Judyty 26, Psalmów 1779, Pieśni nad Pieśniami 128, ewang. św. Mateusza 268, św. Łukasza 393 itd. Razem wyliczono 4042 wierszy, co stanowi 11,47% całego Pisma św. W średniowieczu różne teksty liturgiczne były dłuższe niż obecnie, dlatego tych wierszy — zdaniem ks. biskupa — było jeszcze więcej!

Ta cześć dla Pisma św. i włączenie go w tak obfitej mierze w księgi liturgiczne tłumaczy się, według opinii św. Paulina, m. i. tą okolicznością, że w dawnych czasach w tabernakulum były dwie przegrody: w jednej przechowywano Najświętszy Sakrament, w drugiej Pismo św. Zanim jeszcze powstał zwyczaj procesji teoforycznych, noszono Ewangelię procesjonalnie na specjalnych noszach. Święty Biskup podaje i ten szczegół, że na synodach francuskich i niemieckich we wczesnym średniowieczu w czasie obrad księga Ewangelii spoczywała na pewnego rodzaju tronie, często przybrana w stułę: Chrystus — Logos miał przewodniczyć posiedzeniu.

Zagadnieniem stosunku Biblii do liturgii zajął się w ostatnich czasach także Hans Rost poświęcając mu czwarty rozdział (str. 79—84) spośród 33, tworzących obszernie studium: *Die Bibel im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel* (mit 48 Abbildungen, Augsburg 1939, 4-0, s. 429): Wspomniany rozdział czwarty swej pracy kończy Rost bardzo oryginalnie. Zamiast własnymi słowy ocenić kult i przywiązanie Kościoła katol. do Biblii, oddaje głos protestantowi H. A. Daniel'owi, którego wypowiedzi z „Kontrowersji Teologicznych“ (wyd. w Halle w r. 1845, s. 78 i nast.), można streścić następująco:

1. Pismo św. przenika całą liturgię Kościoła Katolickiego,
2. 3/4 brewiarza stanowią słowa Biblii,
3. Postawa stojąca przy czytaniu Ewangelii, modlitwa „Munda cor“ (reminiscencja z Iz 6.7), świece i kadzidło przy śpiewie diakona, pocałunek

adoracyjny celebrans złożony na początkowych słowach Ewangelii — oto dalsze dowody czci Kościoła dla Biblii.

„Te zewnętrzne formuły — pisze Daniel — te czynności i słowa nie są wynikiem przypadku, lecz koniecznym przejawem zewnętrznym tego, co kryje się we wnętrzu życia Kościoła, a jest to głęboka, święta cześć dla Pisma św.“

Kraków

Ks. MICHAŁ PETER

## R E C E N Z J E

J. B. Pritchard, *Ancient Near-Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, N. J., 1950. — Format: in quarto, stron 526 — Cena 15 dol.

Wydawca tego zbioru tekstów starożytnego Bliskiego Wschodu, mających związek z Starym Testamentem, jest James B. Pritchard, profesor w „Crozer Theological Seminary“ i były profesor w „American Schools of Oriental Research“ w Jerozolimie (w roku akademickim 1950—1951).

Zbiór ten zawiera wiarogodny przekład tekstów literackich, pochodzących z starożytnego Egiptu, Palestyny, Syrii, Azji Mniejszej i Mezopotamii. Każdy z dokumentów, zawartych w zbiorze, został przetłumaczony przez odpowiedniego specjalistę z nowa i niezależnie z oryginału. Niejeden z nich został przetłumaczony w ogóle po raz pierwszy. Inne znowu znalazły dopiero pierwszy przekład fachowy i wiarogodny. Językami oryginalnymi, z jakich przekłady zostały dokonane, są: egipski, sumeryjski, akkadyjski, hetycki, kananejski, ugarycki i aramejski. Niektóre z tłumaczonych tekstów pochodzą z trzeciego tysiąclecia przed Chr. Każdy przekład poprzedzony jest wstępem, omawiającym naturę i znaczenie tekstu, miejsce gdzie został znaleziony, oraz jego datę. Podana jest we wstępie również najważniejsza literatura, dotycząca się danego dokumentu. Każdy z tekstów zaopatrzony jest u dołu strony w uwagi wyjaśniające. Przy doborze tekstów autor zbioru kierował się ich użytecznością i znaczeniem dla wyjaśnienia ksiąg Starego Testamentu. Równocześnie autor starał się o to, żeby podać wzory charakterystyczne różnych gatunków literackich. Mamy więc w zbiorze tym nie tylko znane już pomniki literackie, jak kodeks Hammurabiego, epos Gilgamesch, Enuma Elisch, egipski Hymn do Słońca, poematy z Ras Schamra, lecz także mnóstwo tekstów nowych, umożliwiających czytelnikowi żywsze i głębsze zrozumienie świata i środowiska, z którego wyłonił się Stary Testament. Mamy w zbiorze tym mity, prawa, hymny, lamentacje, listy, przysłowia mędrców, kontrakty i inne dokumenty historyczne. Cały zbiór rozpada się na dziesięć działów, a mianowicie: I. Listy, epika i legendy, II. teksty prawnicze, III. teksty historyczne, IV. rytuały, inkantacje i opisy uroczystości, V. hymny i modlitwy, VI. literatura dydaktyczna i sapiencjalna, VII. lamentacje, VIII. pieśni i poematy świeckie, IX. listy, X. teksty mieszane.

Kolekcja prof. J. B. Pritchard'a stanowi odpowiednik do znanej kolekcji H. Gressmann'a: „Altorientalische Texte zum Alten Testament“, Berlin

u. Leipzig, 1926 (wydanie drugie). Nowa kolekcja prof. Pritchard'a zapewne wyprze starą kolekcję H. Gressmann'a. Zbiór staro-wschodnich tekstów H. Gressmann'a posiada swe uzupełnienie w zbiorze staro-wschodnich obrazów, mających związek z Starym Testamentem, tego samego autora, a mianowicie: „Altorientalische Bilder zum Alten Testament“, Berlin u. Leipzig, 1927 (drugie wydanie). Kolekcja prof. Pritchard'a takiego tomu uzupełniającego dotąd jeszcze nie posiada.

**Paul Heinisch, Geschichte des Alten Testaments, Bonn, 1950.** Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Ergänzungsband II. Format: 8-vo, stron 387.

Po pracy swej „Die Theologie des Alten Testaments“, wydanej w Bonn, w r. 1940, i tłumaczonej już na język włoski (Teologia del Vecchio Testamento, Torino, 1950) i na język angielski (Theology of the Old Testament, Collegeville, Minnesota, 1950), wydał ks. P. Heinisch, „professor emeritus“ w Nijmegen (w Holandii), „Historię Starego Testamentu“, mającą stanowić uzupełnienie do jego „Teologii Starego Testamentu“.

„Historia Starego Testamentu“ ks. prof. Heinisch'a, pisana drukiem zbitym i zwartym, zawiera wielką obfitość materiału. Całą historię Starego Testamentu ujmuje autor w ośmiu rozdziałach. Rozdział pierwszy obejmuje prehistorię biblijną, drugi historię patriarchów, trzeci epokę mojżeszową, czwarty epokę Jozuego i sędziów, piąty epokę państwa zjednoczonego, szósty dzieje państwa podzielonego, siódmy epokę niewoli i restauracji, ósmy wreszcie epokę grecką i rzymską. „Historia Starego Testamentu“ ks. prof. Heinisch'a nie jest czystą tylko historią polityczną narodu żydowskiego. Autor uwzględnił w swoim dziele w bardzo szerokiej mierze także historię religii i kultury Izraela, którym poświęca osobne paragrafy. Na końcu książki kilkanaście stronic poświęca powstaniu ostatnich ksiąg Starego Testamentu, kanonu palestyńskiego i aleksandryjskiego, Septuaginty i targumów, apokryfów i innych rodzajów literackich, oraz powstaniu halakhi i hagady. Liczne tematy, przedstawione w tym dziele, należą już ściśle do teologii Starego Testamentu. W ten sposób „Historia Starego Testamentu“ ks. prof. Heinisch'a zazębia się z jego „Teologią Starego Testamentu“. „Historia Starego Testamentu“, jak zaznacza autor w przedmowie, ma być uzupełnieniem jego poprzedniego dzieła. W zbyt małej mierze może uwzględnił ks. prof. Heinisch w swej „Historii Starego Testamentu“ archeologię Palestyny i starożytnego Wschodu.

Ks. prof. Heinisch przyjmuje złożoność Pentateuchu z różnych źródeł i warstw literackich, lecz złożoność ta nie ma nic wspólnego z teorią szkoły Wellchausena. Przyjmuje on, że Mojżesz jest autorem Pentateuchu. Lecz precyzując sens tych słów, mówi, iż posiadamy Pentateuch mojżeszowy, ale nie Pentateuch zredagowany przez Mojżesza samego (str. 96 — 97). Prof. Heinisch podkreśla ścisły związek nauki Proroków z nauką Mojżesza i wskazuje bezpodstawność rozróżnienia, jakie czynią zwolennicy szkoły Wellchausena pomiędzy religią mojżeszową, którą określają jako „religię wieśniaków“ („Bauernreligion“), a „religią Proroków“ („Prophetenreligion“). Nauczanie Proroków opiera się na starożytnej nauce Mojżesza (str. 255). To twierdzenie ks. prof. Heinisch'a jest zgodne z zdaniem uczonych (np. ks. prof. Robert'a), według których nauka

Proroków nie jest niczym innym, jak podjęciem i eksplikacją tego, co w zarodku znajduje się w nauce Mojżesza.

**Alexander Heidel, The Babylonian Genesis. The Story of the Creation, 2nd ed., Chicago, 1951.**

Dzieło to, zatytułowane słusznie „Genesis babilońska“, zawiera nowy i samodzielny przekład tekstów babilońskich, odnoszących się do stworzenia świata i zawierających paralele do biblijnego opisu stworzenia świata. Jest to wydanie drugie, poprawione i rozszerzone. Pierwsze wydanie ukazało się w r. 1942. Autor jest członkiem Instytutu Orientalnego Uniwersytetu w Chicago.

Dzieło rozpada się na trzy części. Pierwsza zawiera epos „Enuma Elisiz“ w przekładzie własnym autora. Epos poprzedzony jest obszernym wstępem, w którym autor mówi o odkryciu eposu, jego publikacjach, treści i przedmiocie, jego źródłach, dacie kompozycji i o jego metrum. Tekstowi towarzyszą liczne zwięzłe uwagi wyjaśniające u dołu stronic. Druga część zawiera inne teksty babilońskie, mówiące o stworzeniu świata. Każdy z tekstów poprzedzony jest krótkim wstępem. W trzeciej części autor ukazuje i omawia paralele babilońskie do kosmogonii biblijnej. Na końcu książki znajduje się nieduży zbiór ilustracji.

Prof. A. Heidel jest również autorem dzieła „The Gilgamesch Epic and Old Testament Parallels“ (Chicago, 1946), w którym zajmuje się związkiem między babilońskim podaniem o potopie a biblijnym opisem potopu.

**William Foxwell Albright, De l'âge de la pierre à la chrétienté. Le monothéisme et son évolution. Traduit par. M. Th. Barrelet Clémentel. Paris 1951. Payot — Bibliothèque historique. Format: 8-vo.**

Znane dobrze dzieło prof. W. F. Albrighta ukazało się w tłumaczeniu francuskim w serii „Bibliothèque historique“ księgarni Payot'a w Paryżu. Tytuł oryginału brzmi „From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process“. W oryginalne dzieło to posiada dwa wydania, przy czym pierwsze wydanie posiada trzy przedruki, a mianowicie: z 1940, 1941 i 1942, drugie wydanie zaś dwa przedruki, a mianowicie: z 1946 i 1948.

Na uwagę zasługuje to, co prof. Albright mówi o św. Janie Chrzcicielu. Stwierdza mianowicie prof. Albright, iż dzisiaj przyjmuje się już ogólnie, że św. Jan Chrzciciel stał w związku z organizacją esseńczyków. Ta konstatacja, uważam, jest bardzo ważna. Fakt bowiem należenia św. Jana Chrzciciela do zakonu esseńczyków tłumaczyłby obecność pewnych elementów mistycznych (kabalistycznych) w historii św. Jana Chrzciciela w Ewangeliach. Według Miszry esseńczycy byli w posiadaniu ezoterycznej tradycji, zwanej później „Qabbalah q'doschah“, a dzisiaj najczęściej „mystyką“. Otóż w historii św. Jana Chrzciciela w ewangeliach spotykamy bardzo charakterystyczne elementy mistyczne hebrajskie. Są nimi: pojęcia „pokuty“ („t'schubhah“) i „odpuszczenia grzechów“ („s'lichah“), które dokonują się, w mistyce hebrajskiej, przez obmycie przez „Wody niebieskie“ (Ducha św.), wyrażenie „Oriens ex alto“ w kantyku św. Zachariasza, tzn. wschód Słońca („mizrach“), będący w mistyce hebrajskiej symbolem Mesjasza, Duch św. w postaci gołębicy nad głową Chrystusa, odpo-

wiadający Duchowi św. w postaci gołębiczy nad głową Mesjasza, symbolizowanego przez Drzewo mesjańskie (Iz. 11, 1-2) w mityce hebrajskiej, epitet „lampas ardens“ („botzina d'mithlah'tha“) w ustach Chrystusa, gdy mówi o św. Janie Chrzcicielu, którym to epitetem nazywano mistrzów owej tradycji ezoterycznej.

F. M. Abel, O. P., **Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe**, tome I, Paris 1952. Etudes bibliques. Format: wielkie 8-vo.

Dzieło to jest najnowszą publikacją O. Abel'a. Stanowi ono dopiero tom pierwszy, zawierający dzieje Palestyny od zajęcia jej przez Aleksandra Wielkiego aż do wojny żydowskiej w r. 66—70. Ten większy okres dziejów Palestyny dzieli autor na dwa okresy mniejsze: pierwszy obejmuje dzieje Palestyny pod panowaniem macedońskim aż do zajęcia Jerozolimy przez Pómpejusza, drugi zaś dzieje Palestyny pod panowaniem rzymskim. Tom ten kończy się przedstawieniem rządów Nerona i początków wojny żydowskiej. O. Abel znany jest najwięcej ze swoich prac w dziedzinie geografii i archeologii Palestyny. Niedawno wydał O. Abel obszerny komentarz do ksiąg Machabejskich w tejże samej kolekcji „Etudes bibliques“ (Les livres des Maccabées, Paris, 1949, format grand in-8, stron 491). Komentarz ten suponuje u. O. Abel'a głęboką znajomość historii Palestyny w jej okresie macedońskim. W r. 1948 opracował O. Abel mały komentarz do ksiąg Machabejskich w serii „La Bible de Jérusalem“ (Paris, 1948).

Ks. KAZIMIERZ BOROWICZ

## ANKIETA

### Poszukiwanie Nowego Testamentu ks. Wujka z r. 1593

Ks. Jakub Wujek (1541—1597) przełożył Nowy Testament na język polski po raz pierwszy w r. 1593. W roku następnym wydał swój przekład ponownie z pewnymi poprawkami, bo zastosował go do tekstu świeżo w Rzymie wydanej Wulgaty sykstoklementyńskiej. Po jego śmierci został Nowy Testament razem z księgami Starego Testamentu przez Komisję przejrzany i poprawiony. W tej poprawionej formie opublikowano go w r. 1599 i aż po dzień dzisiejszy tekst ten znajduje się we wszystkich wydaniach Biblii Wujkowej i w Wujkowych peryskopach niedzielnych.

Nowsze badania wykazały, że poprawki z r. 1599 tekst raczej zesześciły, bo Komisja zbyt niewoiniczo trzymała się słów Biblii łacińskiej, nie licząc się wcale z duchem języka polskiego. Skonstatowano, że przekładem językowo najlepszym, a teologicznie nienagannym, jest nowy Testament Wujkowy z r. 1593, względnie nie wiele się odeń różniący tekst z r. 1594.

W r. 1949, w czasie uroczystości ku czci ks. Jakuba Wujka (por. RBL 1950), wysunięto postulat, aby wydać ponownie Nowy Testament ks. Wujka z r. 1593, i obecnie Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego przystąpił do wykonania powziętego zamiaru. W porozumieniu z Komisją Językową P. A. U. uchwalono wydać tekst Wujkowy z r. 1593 sposobem facsimilowym.

Egzemplarze Nowego Testamentu ks. Wujka z r. 1593 są rzadkością bibliograficzną. O ile nam wiadomo, zachowały się tylko trzy kompletne egzemplarze, a kilka innych częściowo uszkodzonych. Zestawienie zachowanych egzemplarzy w Bibliografii Estreichera już nie jest miarodajne, bo wskutek działań wojennych nasze biblioteki uległy zniszczeniu i zdekompletowaniu i niewiadomo, czy egzemplarze, które znał Estreicher, zachowały się względnie gdzie się obecnie znajdują.

Stąd Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego zwraca się z uprzejmą prośbą do wszystkich Bibliotek, aby raczyły skonstatować, czy posiadają egzemplarz Nowego Testamentu ks. Wujka z r. 1593. Szczególnie uprasza się Biblioteki klasztorne, seminaryjne, parafialne itp. oraz osoby prywatne —

zwłaszcza te, które nie mają skatalogowanych księgozbiorów — aby zechciały stwierdzić, czy wspomniany egzemplarz Nowego Testamentu u nich się nie znajduje.

Celem ułatwienia poszukiwań wyjaśniamy, że Nowy Testament ks. Wujka z r. 1593 wydrukowany w Krakowie u Piotrkowczyka, nie ma daty na karcie tytułowej. Dopiero na końcu przedmowy podany jest rok 1593 (cyframi rzymskimi).

Tak samo zależało by nam na stwierdzeniu, czy w naszych Bibliotekach zachował się Nowy Testament ks. Wujka z r. 1594.

Wszelkie informacje przyjmiemy z największą wdzięcznością.

Adres Komisji Wydawniczej: Kraków, ul. św. Marka 10.

---