

NOWE „MISERERE“

(Psalm 50/51)

Zmiłuj się nade mną, Boże, w miłosierdziu swoim,*
zglądź w swej litości ogromie moją nieprawość.

Zmyj ze mnie zupełnie winę moją*
i oczyść mnie z grzechu mojego.

Albowiem nieprawość swoją ja uznaję,*
a grzech mój zawsze stoi przede mną.

Przeciwko tobie samemu zgrzeszyłem*
i co złe w twoich oczach, to ja czyniłem,
więc mnie skazując jesteś sprawiedliwym,*
mnie zasądzając jesteś sędzią prawym.

Z winą — oto się zrodziłem*
i z grzechem — mnie poczęła matka moja.

W szczerości serca otóż Twe upodobanie*
a w wnętrzu moim uczysz mnie mądrości.

Pokrop mnie hizopem a czystym się stanę,*
obmyj mnie a nad śnieg wybieleję.

Daj, bym znów słuchał radości i wesela,*
niech kości, któreś skruszył, się radują.

Odwróć oblicze Swe od grzechów moich*
i zglądź wszystkie przewinienia moje.

Serce czyste stwórz mi, o Boże,*
i odnow we mnie ducha wytrwałości.

Nie odrzucaj mnie od oblicza Święgo*
a Święgo ducha świętego nie odbieraj mi.

Przywróć mi radość z zbawienia Twojego*
i duchem szlachetnym wzmocnij mnie.

w wierszu 6: malignum coram te feci
 w wierszu 7: in delictis me mater mea in utero aluit (habuit)
 w wierszu 10: dabis exultationem et laetitiam
 w wierszu 14: redde mihi exultationem salutaris tui
 w wierszu 20: et reaedifices.*)

Liczniesze natomiast różnice wykazuje nowy psalterz, a przyczyną tego jest tendencja autorów *Psalterium Pianum*, by oprzeć się na tekście hebrajskim, nie na greckim Septuaginty, który jest podstawą dotychczasowych liturgicznych psalterzy.

Zaraz w wierszu wstępnym (według Biblii w. 3) czytamy: *Miserere mei secundum misericordiam tuam*, bez przymiotnika *magnam*. Uroczyściej brzmiał tekst po dawnemu: *secundum magnam misericordiam tuam*, lecz przymiotnik *magnam* jest tutaj, zdaje się, dowolnym dodatkiem greckiego tłumacza, umyślnie wprowadzonym, aby wierszowi nadać pełniejsze brzmienie i wyraźniej zaznaczyć paralelizm obu członów wiersza, ale w rękopisach hebrajskich tego dodatku nie mamy. Ks. Arconada²⁾ wprowadził bronił lekcji *magnam*, lecz argumentacja jego nie jest przekonująca.

W wierszu 4 ma *Ps. Pianum*:

penitus lava me a culpa mea

podczas gdy w *Gallicanum* czytamy:

amplius lava me ab iniquitate mea...

Dużo niewątpliwie kłopotu sprawiało tłumaczom odpowiednie oddanie hebrajskich słów synonimowych, oznaczających: „grzech, występki“, jak *peša*, *‘awôn*, *chatt’âth*, bo często bardzo trudno określić, jakie pojęcie autor wkładał w dany wyraz, czy ma na myśli przestępstwo prawne, zbrodnię, czy też odchylenie od prawa Bożego, tj. grzech, czy chce wyrazić obiektywne wykroczenie czy też subiektywne przewinienie, a zależnie od tego należy w przekładach dobrać inne wyrazy. Wprowadzenie w psalterz nowego słowa: *culpa* jest słuszne, bo pojęcie winy dobrze było znane psalmiście; wszak on czuje się odpowiedzialnym za swoje czyny wobec Boga, jak to jasno wynika ze słów *tibi soli peccavi*.

Zastąpienie wyrazu *amplius* przysłówkiem *penitus* jest uzasadnione treścią teologiczną i kontekstem, ale mimo wszystko jest obraz, którego użył poeta, słabo oddany. Albowiem zwrot hebrajski *harbeh*

1) Migne, *Patrologia Latina* 36, c. 588—598.

2) *Ecclesiae Psalmi paenitentiales*, Romae 1936, p. 59.

kabsêni nie wyraża czynności zwykłego obmycia, lecz kilkakrotnie powtarzane zanurzanie i płukanie w wodzie, jak się w foluszu sukno płucze i wałkuje, bijąc je drewnem lub kamieniem. Czynność tę można i u nas jeszcze obserwować, gdy górale sobie sami sukno wyrabiają i folusze nad potokami w ruch puszczają. Obraz ten bardzo trafnie oddaje głęboką myśl teologiczną, ale trudno go odpowiednio przełożyć na jakibądź język europejski. W przekładach francuskich przyjęło się tłumaczenie: *complètement*, a to prawdopodobnie skłoniło tłumaczy do wprowadzenia słowa: *penitus* = całkowicie, zupełnie. Dobrze tłumaczy Guardini ³⁾ *wasch mich bis auf den Grund*, ale i to nie odpowiada obrazowi oryginału.

Następne wiersze zawierają tylko zmiany drobniejsze: *nam* zamiast *quoniam* — *agnosco* zamiast *cognosco* — *coram me* zamiast *contra me* — *quod malum est* zamiast *malum*, a zmian tych domagała się bądź ścisłość filologiczna bądź wzgląd na poprawność łaciny. Doskonale oddano oryginał hebrajski w drugiej części wiersza 6:

ut manifeste justus in sententia tua
rectus in iudicio tuo

Nie łatwo zrozumieć treść tego wiersza, zacytowanego także przez św. Pawła w liście do Rzymian 3, 4 według tekstu Septuaginty, który się zgadza z tekstem psalterza gallikańskiego:

ut iustificeris in sermonibus tuis
et vincas, cum iudicaris. ⁴⁾

Biblia grecka, a za nią Biblia łacińska, oddają mniej więcej dosłownie tekst hebrajski, ale zbyt niewolniczo, tak że sensu i kontekstu zrozumieć nie można. Natomiast *Psalterium Pianum* rozwija jasno i krótko myśl autora: Bóg zsyłając słuszną karę na grzesznika, okazuje się z jednej strony sędzią sprawiedliwym, bo wydaje wyrok (*verbum, sententia*), na jaki winowajca zasłużył, a z drugiej sędzią prawym, tj. czystym, nieskazitelnym, bo sąd przeprowadzając nie patrzy na osobę i nie jest przekupnym, jak sędziowie psalmu 25: *quorum dextera plena est muneribus*, których prawica jest pełna łapówek. Aby móc bez komentarza cały wiersz zrozumieć, zastosowano w wyżej podanym polskim przekładzie lekką parafrazę doda-

³⁾ Deutscher Psalter. Nach der lateinischen Ausgabe Papst Pius XII übersetzt im Auftrage der deutschen Bischöfe, München 1950.

⁴⁾ Według Biblii Ks. Wujka: „Abyś się okazał sprawiedliwym w mowach swoich i zwyciężył, gdy bywasz sądzony“. Por. Nowy Testament, Kraków 1951, s. 428.

jąc interpretujące „m n i e“, którego nie ma w tekście, lecz którego się domaga związek z wierszem poprzednim i następnym:

więc mnie skazując jesteś sprawiedliwym,
mnie zasądzając jesteś sędzią prawym.

Dosłowny przekład nowego tekstu łacińskiego⁵⁾ brzmi:

byś się okazał sprawiedliwym w swoim wyroku
prawym w swoim sądzie.

W wierszu 7 zamiast *in iniquitatibus* mamy *in culpa*, a dalej *in peccato* zamiast *in peccatis*, co odpowiada tekstowi masoreckiemu, a dzięki tej poprawce jest wyraźniejsza aluzja do grzechu pierworodnego.

Wiersz 8 jest całkiem zmieniony:

Ecce sinceritate cordis delectaris
et in praecordiis sapientiam me doces.

Przekład obecny jest jasny, ale można wysunąć wątpliwości, czy oddaje właściwą myśl oryginału, który następcza egzegezie duże trudności i zmusza go do tworzenia koniektur. Słusznie zamiast dawnego *ecce enim veritatem dilexisti* wprowadzono przekład wyżej podany, oddając hebrajskie *'emet* (prawda, stałość, szczerłość) rzeczownikiem *sinceritas* = szczerłość. Sens wiersza jest następujący: Bóg cieszy się szczerą spowiedzią grzesznika, szczerym przyznaniem się do winy, i poucza go w duszy (*in praecordiis*, w wnętrzu, w sercu), jak ma wyglądać postanowienie poprawy, by mógł wytrwać na drodze „mądrości“ czyli pobożności.

Następne trzy wiersze zawierają raczej poprawki gramatyczne i stylistyczne. Imperatywy *asperge* i *lava* — zamiast futurum *asperges* i *lavabis* — odpowiadają więcej treści oryginału, chociaż w rzeczywistości psalmista użył czasu przyszłego, ale w hebrajskim nieraz futurum (imperfectum) zastępuje rozkaznik. Słowa *auditui meo dabis gaudium* są wzrotem nie-łacińskim, zmieniono je na: *fac me audire...* W tym samym wierszu dano pierwszeństwo ściślejszemu przekładowi *exsultent ossa quae contrivisti* przed dawnym *et exsultabunt ossa humiliata*. Tu bowiem hebrajskie *dâkâ* = zmiażdżyć, skruszyć wzięto w sensie przenośnym i przetłumaczono na *ossa humiliata* tj. kości, ciało przez Boga upokorzone, a obecnie przywrócono zwrotowi sens właściwy, konkretny.

⁵⁾ Tekst hebrajski brzmi w przekładzie niewolniczo-dosłownym: „byś był usprawiedliwiony w słowie swoim i okazał się czystym w sądzie swoim“.

Tak samo językową tylko poprawką jest w wierszu 14 zmiana *ne proieceris* i *ne abstuleris* zamiast *ne proicias* i *ne auferas*, gdyż po *ne* daje się w łacinie klasycznej *coniunctivum perfecti* a nie *praesentis*. W wierszu 14 wybrano odpowiedniejszy przymiotnik na oddanie hebrajskiego *nēdībâh*, więc czytamy *spiritu generoso* zamiast dawnego: *spiritu principali*, a podobnie w wierszu 12: *spiritum firmum*, a nie *spiritum rectum*, bo raczej przymiotnik *firmus*, a nie *rectus*, jest odpowiednikiem hebrajskiego *nakhôn*. Dalej usunięto z psalterza całkiem słowo *salutare* będące przekładem dosłownym greckiego *sôtêrion* a nie używane przez łacinników (poza liturgią i Biblią), i dlatego brzmi obecnie wiersz 14: *redde mihi laetitiam salutis tuae*. W wierszu 16 poprawiono: *et exsultabit lingua mea iustitiam tuam* na *exultet lingua mea de iustitia tua*, bo takiej właśnie konstrukcji domaga się łacina klasyczna, która dla tłumaczyw nowego psalterza była miarodajna.

Językowe poprawki występują również w wierszu 16 i 20. Tam zmieniono: *Deus salutis meae*, co jest dosłownym przekładem tekstu hebrajskiego, na jasne i proste: *Deus salvator meus*; usunięto więc hebraizm i określenie nieosobowe zastąpiono imieniem pospolitym, czyli ogólnie znanym tytułem biblijnym: *Salvator*. Tu znów (w w. 20) skreślono: *pro bona voluntate tua Sion*, aby użyć zwrotu poprawniejszego: *pro bonitate tua ergo Sion*, a w wierszu 21 *sacrificia iustitiae* zamieniły się na *sacrificia legitima*.

Słowa wiersza 17: *Domine, labia mea aperies*, powinny także ulec zmianie; należało jak w wierszu 9: *asperge, lava* — wprowadzić imperatyw, ale ze względu na to, że słowa w tej właśnie formie stanowią tradycyjny wstęp do poszczególnych godzin kanonicznych, ich nie zmieniono. W przekładzie polskim należy dać rozkaznik.

Inne znów poprawki były podyktowane ścisłością egzegetyczną. W wierszu 15 jest mowa o *peccatores* a nie o *impii*, aby konsekwentnie za każdym razem hebrajskie *chatt'âth* i *chattâim* oddać przez *peccatum* i *peccatores*. Podobnej konsekwencji przestrzegano w wierszu 19, zamieniając Hieronimowe *spiritus contribulatus* na *spiritus contritus*; dwa razy bowiem zachodzi w tym wierszu przymiotnik *nišbar* (*nišbârâh*) i w obu wypadkach należało użyć tego samego wyrazu łacińskiego: *contritus* — *spiritus contritus*, *cor contritum*. Usunięto również nieścisłość, zachodzącą w wierszu 18; twórcy Septuaginty czytali: *lû'* = jeśli zamiast *lô'* = nie i przetłumaczyli:

quoniam si voluisses sacrificium, dedissem utique,
holocaustis non delectaberis.

Psalterium Pianum daje tekst poprawny:

neque enim sacrificio delectaris;
et holocaustum, si darem, non acceptares.

Także wiersz 19 został poprawiony, mianowicie na podstawie dość ogólnie przyjętej koniektury (*zibchî* zamiast *zibchê*) uznano przekład *sacrificium meum* — zamiast samego *sacrificium* — za wskazany.

Nie małych trudności nastęrcza wiersz: 16: *libera me de sanguinibus, Deus, Deus salutis meae*, który odtąd brzmi: *libera me a poena sanguinis, Deus, Deus salvator meus*. Mimo woli nasuwa się pytanie, czy nie należało zostawić przekładu dawnego, dosłownego, unikając parafrazy? Wprawdzie już św. Augustyn nie był zadowolony z tłumaczenia: *de sanguinibus* — gdyż jako doskonałego stylistę raził go pluralis nie używany w lepszej łacinie — ale nowy przekład więcej wkłada w tekst aniżeli w nim jest zawarte, a ponadto jest rzeczą dość niepewną, czy tu psalmista rzeczywiście myśli o „karze“ za krew przelaną. Przeważały u autorów przekładu racje teologiczno-scholastyczne, które się niejako domagają wzmianki o karze za grzech. Częściej przyjmuje się jednak, że pluralis hebrajski *dâmîm* oznacza „winę krwi przelanej“ i dlatego np. sekretarz Komisji Biblijnej, O. Atanazy Miller, w swym przekładzie nowego psalterza tłumaczy nasz wiersz: *befrei von Blutschuld mich*⁶⁾, bez skrupułów odbiegając od tekstu rzymskiego. Tak samo postępuje Guardini⁷⁾ w przekładzie swoim, dziś oficjalnie zatwierdzonym do ogólnego użytku w Niemczech, tłumacząc: *von Blutschuld mach mich frei, o Gott*. Z francuskich egzegetów tłumaczy Renard: *éloigne de moi le sang versé* (oddal ode mnie krew przelaną)⁸⁾ inni mają *délivre-moi du sang versé* (*Calès, Segond*). Także inne jeszcze interpretacje nasuwają się egzegetom, lecz omówienie ich stanowiłoby zbyt wielką dygresję od tematu i nie miałyby znaczenia praktycznego, bo zasadniczo musimy się trzymać tekstu rzymskiego, za którym przemawiają pewne argumenty natury teologicznej i powaga aprobaty kościelnej.

Ponieważ psalm *Miserere* jest modlitwą, razi w nim wzmianka o krwi przelanej i o „karze za krew“⁹⁾. Pamiętajmy jednak o tym,

⁶⁾ Por. Miller, *Die Psalmen. Nach dem neuen im Auftrag von Papst Pius XII hergestellten lateinischen Worlaut*, Freiburg 1949, s. 161.

⁷⁾ Por. *Deutscher Psalter*, s. 90.

⁸⁾ Pannier-Renard, *Les Psaumes (La Sainte Bible V)*, Paris 1950, p. 300.

⁹⁾ Ks. Jan Szeruda, *Księga Psalmów* (odbitka), Warszawa 1937, proponuje

że to jest modlitwa pokutna, według tradycji ułożona przez króla Dawida po ciężkim upadku, po zamordowaniu Uriasza. My zaś odmawiając ją obecnie, uprzytomniamy sobie wielkość miłosierdzia Bożego, które nawet najcięższe grzechy wybacza, jeżeli grzesznik na wzór królewskiego psalmisty sobie uświadomi, że zgrzeszył przeciw Bogu samemu i „serce skruszone“ złoży Panu jako ofiarę całopalną na ołtarzu. Takim sposobem psalm *Miserere* stanowi jakoby analogię do modlitwy dobrego łotra, przyznającego się z żalem do swej krwawej zbrodni i otrzymującego rozgrzeszenie od Chrystusa wiszącego na krzyżu (por. Łuk. 23, 40—43).

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

UWAGI O CAŁUNIE TURYSKIM

CZEŚĆ DRUGA¹⁾

I.

Jak wygląda Całun Turyński?

Św. Całun — to antyczne płótno o wymiarach: 4 m 36 cm na 1 m 10 cm. Utkanie jego jest czysto lniane, nieprzeźroczyste i układa się w kształcie kłosa, tworząc zgodnie z poprzecznym wymiarem całości płótna, linię falistą. Długość ramion poszczególnych członów tej linii jest nierówna i waha się w granicach od 4,3—5,5 cm.

Analiza fotograficzna samego utkania oraz badania mikroskopowe różnych części św. Płótna, przeprowadzone przez ks. Barnes'a i prof. Scotti'ego, wykazały zupełnie pewnie, iż powstałe na nim odbicia są wynikiem impregnacji poszczególnych jego włókien związkami organicznymi. Rodzaj zaś samej impregnacji został uwarunkowany specjalnymi cechami, właściwymi jedynie dla tkanin lnianych.

Wspomniane odbicia są konturami ciała mężczyzny i przedstawiają zarysy jego przedniej, jak również tylnej powierzchni. Obie te powierzchnie stykają się w pośrodku Całunu obrysami głowy. Oczywiście namalowanie podobnych konturów, pomijając tu jeszcze inne

przekład: „wybaw mnie od zbrodni“, aby uniknąć wzmianki o „krwi“. Por. jego przekład psalmów, wydany przez Brytyjskie Towarzystwo Biblijne (Warszawa 1937).

¹⁾ Część pierwsza niniejszej rozprawy ukazała się drukiem w poprzednim roczniku Ruchu Bibl. i Lit. (1953, s. 50—74).

powody, które w tym przypadku zdecydowanie wykluczają tego rodzaju możliwość, musiałyby dać w rezultacie także zupełnie inny obraz impregnacji!

Odnosnie pochodzenia i wieku Całunu należy zaznaczyć, iż właśnie na przełomie naszej ery tego rodzaju płótna, a nawet jeszcze dłuższe, były znane w Palmirze, w Dura Europos, w Aramie, a zwłaszcza w Syrii. Powyższe spostrzeżenia potwierdzają również wykopaliska z terenu Azji Mniejszej i Egiptu. Warto podkreślić, co jest charakterystyczne, iż utkanie ich układa się także w kształcie kłosa.

Wiek Całunu zatem zgadza się w zupełności z początkiem jego historii. Wzmiankowana powierzchnia św. Płótna wystarczała najzupełniej, by owinąć od przodu i tyłu zwłoki mężczyzny wysokości 180 cm. Tyle też właśnie wzrostu mógł być posiadać Chrystus Pan. Dokładne badania antropometryczne konturów z Całunu, które przeprowadził prof. dr. L. Gedda w Rzymie, dowodzą ich harmonijności. Wszystkie pomiary wskazują na normosomię: stosunek głowy do długości reszty ciała układa się w stosunku 1 : 7,5, co odpowiadało kanonom sztuki starożytnej i było szczytem wymogów artystycznych. Nos, głowa i pigmentacja twarzy, odpowiadają typowi orientalnemu. Określając postać z Całunu jako typ konstytucjonalny, możemy ją zaliczyć wg przyjętych w nauce kryteriów do właściwego rasie semickiej typu oddechowego, określonego tu wg Chaillou i Mac Auliffe'a względnie wg Sigaud'a.

Charakteryzuje się on na ogół słusznym wzrostem, dobrze choć nie przesadnie rozwiniętym aparatem mięśniowym, szczególnie prawidłowo ukształtowaną klatką piersiową, małym brzuchem i długą szyją. Twarz o rysach raczej nieregularnych jest wydłużona z przewagą odcinka średniego, z dobrze zarysowanym nosem i wydatną szczęką dolną (Venulet, Walawski).

Lecz tym, co na Całunie przede wszystkim uderza oko widza, nie są zarysy konturów ciała. Szereg symetrycznie, po obu bokach św. Płótna, rozmieszczonych białawych plam, w przedłużeniu których widać czarnosine, smugowate cienie, leżące dokładnie w zgięciach płótna, przykuwa zrazu nasz wzrok. Objaśnijmy ich genezę! Są to mianowicie miejsca uszkodzeń Całunu, podczas dwukrotnych pożarów: w Besançon (1349 r.) i w Chambéry (1532 r.), o których będzie jeszcze mowa. Z tych groźnych niebezpieczeństw, poza nieznacznymi uszkodzeniami partii barków, ramion i najbardziej zewnętrznej części boków, sam główny obrys konturów ciała wyszedł bez najmniejszego

szwanku! Nawiasem dodamy, iż św. Całun przez taki długi okres swego trwania jak i z przyczyny dziwnych zaiste kolei swych losów nieco się przykurczył, lecz nigdy nie był sztucznie skracany! Wreszcie oko, po chwili wpatrywania się, zauważa tu i ówdzie poprzecznie przebiegające kresy: to sztucznie powstałe sfałdowania tkaniny, w niczym nie zmieniające ani nie uszkadzające konturów, głównego przedmiotu naszych zainteresowań.

A teraz skupimy szczególnie naszą uwagę!

Zarysy ciała Zbawiciela najwyraźniej wyszły w tych okolicach, do których tkanina Całunu przylegała najściślej i najbardziej bezpośrednio. Takimi będą np. wszelkie jego wypukłości. Inne miejsca, bardziej wklęsłe, wyszły wskutek tego mniej wyraźnie. Chyba nie potrzeba specjalnie podkreślać faktu, iż odbicie zarysów jest negatywne, i że posiada odwróconą grę światła i cieni, jak również odwrócone strony ciała! Natomiast odbicia świeżych krwawień lub świeżych jeszcze skrzepów krwi, które w całości lub w swej większej części zdołały infiltrować lnianą tkaninę Całunu, będą śladami pozytywnymi, ponieważ tworzy je krew nierozcieńczona, o normalnej koncentracji. Wśród nich rozróżniamy ślady krwawień za życia i ślady krwawień pośmiertnych. Krwawienia życiowe dały na Całunie obraz krwawień tętnicznych i żylnych, podczas gdy z pośmiertnych mogły tylko pozostać ślady krwawień żylnych. W miejscach, gdzie powstały ślady pozytywne, będziemy mówili o impregnacji bezpośredniej, silnie skoncentrowanej lub grubowarstwowej. Natomiast wszystkie inne znakowania, powstałe dzięki zadziałaniu na tkaninę Całunu konglomeratu osocza krwi, limfy śródtkankowej, potu i pary wodnej z nieznaczną tylko domieszką czerwonych ciałek krwi, a które dały potężny w swym masywie, wspomniany już obraz negatywny, są wynikiem impregnacji pośredniej, słaboskoncentrowanej lub drobnowarstwowej. W efekcie ślady pozytywne na płótnie Całunu były widoczne od chwili zetknięcia się tkaniny z krwią Chrystusową, natomiast śladów negatywnych, konturowych, nie było zrazu wyraźnie widać, pomimo niewątpliwego wysycenia św. Płótna wymienionym powyżej konglomeratem składników organicznych. Dopiero zakończony z biegiem długich lat proces późnej impregnacji dał zarys konturów Ciała Pańskiego!

Przy wykonaniu fotografii św. Całunu, główne obrysy na płótnie negatywne, na kliszy fotograficznej dały obraz pozytywny, zaś krew Pana Jezusa, pozostawiająca na nim ślady pozytywne, na kliszy rzecz

prosta, dała właśnie obraz negatywny! Toteż znana nam wszystkim podobizna twarzy Zbawiciela według Całunu Turyńskiego, nie jest bynajmniej fotografią w zwykłym tego słowa znaczeniu, lecz tylko obrazem rzeczywistym negatywu kliszy fotograficznej. Tę tajemnicę św. Płótna wydarła pierwsza fotografia Secondo Pia w roku 1898, a jeszcze wyraźniej dalsze i artystyczne zdjęcia Józefa Enri'ego z roku 1931.

Na zakończenie tych uwag podkreślamy, iż analizując oba rodzaje śladów na Całunie — jak również ich genezę, musimy stwierdzić bezstronnie ich biologiczną autentyczność. Otóż właśnie te cenne i niezmiernie ciekawe z naukowego punktu widzenia szczegóły, są jakoby pieczęcią Stwórcy na Swym dziele i stanowią rzeczową dokumentację czyli kryteria wewnętrzne autentyczności.

II.

Szczegóły Męki Pańskiej odczytane z Całunu

a) Konanie w Ogrójcu.

Wiemy, iż katusze fizyczne Pana Jezusa rozpoczęły się dopiero z chwilą Jego pojmania. Poprzedziła je jednak niezwykle okrutna męka psychiczna, trwająca zresztą potem nieustannie poprzez morze mąk fizycznych, aż do śmierci na krzyżu! Męka ta, wynikła z walki ze samym sobą podczas modlitwy w Ogródzie Oliwnym, nosi dla swego dramatycznego napięcia nazwę „Konania w Ogrójcu“.

Cały ten proces walk duchowych i związanych z nimi męczarni moralnych, miał zasadniczy wpływ na powstanie znakowań na św. Płótnie. Spośród wielu badaczy tego fragmentu męki Pańskiej, specjalnie zasługuje na wyróżnienie dr P. Barbet, dzięki swej niezwyklej intuicji i skrupulatności. Czytając uważnie Ewangelie (Mt 26, 37—46, Mk 14, 33—41, Łk 22, 40—46), możemy choć po części wyobrazić sobie tę straszliwą walkę, jaką stoczył Chrystus Pan ze swą ludzką naturą, jak wzdrygał się na myśl o przeznaczonej Mu śmierci i kaźni. skoro ten ogrom cierpienia wywołał na Jego usta skargę: *Ojczy mój, jeśli to być może, niechaj odejdzie ode mnie ten kielich*“ (Mt 26, 39) Wszystkie te, nagromadzone na wąskiej taśmie czasu, okrutne i dramatyczne przeżycia, z lekarskiego punktu widzenia musiały wywołać kilkakrotnie zapaść naczyniową czyli stan bliski omdlenia. Z punktu widzenia patofizjologii, stan ten polegał na kilkakrotnie po sobie następującym odpływie mas krwi z naczyń obwodowych,

a przede wszystkim z sieci naczyń włosowatych do centralnie położonych, wielkich naczyń jamy brzusznej. Ważnym jest, iż w chwilach remisji, tj. ulgi, kiedy to Pan Jezus podchodził ku śpiącym uczniom, a zwłaszcza po pocieszeniu anielskim, następowało nagłe odprężenie i krew parła całą siłą wzmoczonej akcji serca z powrotem na obwód ciała! Podkreślić należy, iż naczynia włosowate podskórne posiadają niezwykle wąskie światło, nie przekraczające średnicy kilku do kilkunastu mikronów. Od wewnątrz są one wystlane śródbłonkiem, składającym się tylko z jednej warstwy spłaszczonych komórek, zlepianych, jak niektórzy autorzy chcą tego, substancją kitową. Wiemy, iż w pewnych warunkach, jakimi będą przekrwienie bierne lub czynne, ów śródbłonek może okazać się niezwykle podatny na powstanie warunków dla przepuszczania pojedynczych czerwonych ciałek krwi (erytrocytów) poza obręb samego naczynia włosowatego „per diapedesin“. Tym bardziej może dojść do tego, jeśli jednocześnie dwa inne warunki równowagi układu krwi będą zakłócone. Chodzi o zmniejszenie krzepliwości i spadek liczby trombocytów. Brak lub choćby tylko okresowy niedobór witaminy C i K sprzyjał także przechodzeniu krwinek poza naczynia włosowate.

Zachodzi teraz pytanie: czy u Pana Jezusa podczas „Konania w Ogrójcu“ mogły zaistnieć wspomniane co dopiero warunki dla wywołania zjawiska potu krwawego? Odpowiedź musi tu brzmieć twierdząco.

Dramatyczna męka duchowa, trwająca około 2 i 1/2 godzin w samotni zagrody w Getsemani, spowodowała okresowo zupełne rozkojarzenie niezwykle ważnych czynności układu nerwowego zwierzęcego, niezależnego bezpośrednio od wpływu naszej woli, zwanego inaczej systemem nerwowym wegetatywnym. Fakt ten odbił się przede wszystkim na jego funkcji naczynioruchowej. Ogólnie rzecz biorąc, układ wegetatywny przez cały czas mąk duchowych znajdował się w stanie wzmoczonego napięcia a reakcje jego pod wpływem bodźców psychogennych przebiegały nieprawidłowo: to zbyt słabo to silniej niż zwykle (Dystonia).

Taki stan rzeczy odbijał się również ujemnie na innych funkcjach fizjologicznych, od tego układu zależnym, m. in. i na wydzielaniu potu, które przybierało formę tzw. „wybuchów potowych“. A ponieważ naczynia włosowate podskórne oplatają i kontaktują się bezpośrednio z gruczołami potowymi i ich przewodami odprowadzającymi, jasnym jest, iż miliony czerwonych ciałek krwi po swym przejściu poza ścianki naczyń włosowatych, musiały się znaleźć

w świetle gruczołów potowych, by następnie razem z wydzielanym obficie potem — przedostać się na zewnątrz skóry. Tam, część krwinek kumulując się, utworzyła jakoby strąty czyli drobne skrzepiki. Św. Łukasz (22, 44), jak wiadomo z zawodu lekarz, określa to zjawisko fachowo jako „thromboi“ (thrombus = skrzep). Wulgata natomiast wyjaśnia ten fakt nieco odmiennie, wspominając o kroplach krwi.

Zgadzamy się, iż niewątpliwie część krwinek spłynęła razem z potem nie będąc jeszcze skrzepła i to w postaci dużych kropli krwisto zabarwionej mięszaniny, natomiast licznie utworzone konglomeraty — strąty czerwonych ciałek krwi — w zupełności usprawiedliwiły osąd św. Łukasza. O innych okolicznościach sprzyjających powstaniu zjawiska krwawego potu Chrystusa Pana podczas Jego „Konania w Ogrójcu“ — tutaj obszerniej nie wspominamy. Problem wymaga osobnego opracowania.

Poznawszy więc, choć w zarysie, mechanizm zjawiska krwawego potu — zechcemy wyciągnąć odpowiednie wnioski:

1) Olbrzymie mikroskopijne wynaczynienie, jakim był pot krwawy, nie mogło pozostać obojętne dla żywotnych procesów organizmu.

2) Wskutek jednoczesnego przekrwienia całej tkanki podskórnej, skóra stała się niezwykle uczulona na razy pięści, różeg czy też bicia rzymskiego (dyscypliny rzymskiej).

Najdrobniejsze mechaniczne jej zadrażnienia spotkać się musiały z natychmiastową reakcją w postaci: drobnych i pasmowatych wybroczyn, sińców, krwiaków a przy otarciu naskórka i zranieniach sięgających do skóry właściwej lub jeszcze głębiej — z krwawieniem i z wypełnieniem tych ubytków śródtkankowych płynem surowicznym zwanym limfą. Nowsze badania R. Whitekera i M. Quisdego, potwierdzają powyższą hipotezę naukowego wytłumaczenia zjawiska krwawego potu Chrystusa Pana podczas Jego „Konania w Ogrójcu“.

b) Oplwanie i policzkowanie.

Z Ewangelii (Mt. 22, 67—68); Mr 14, 65; Łk. 22, 63—64; J 18, 12, 22) wiemy, iż pojmanego i związanego Pana Jezusa zawiedziono przed Annasza i Kaifasza, stojących na czele Sanhedrynu. Tam Pan Jezus był kilkakrotnie przesłuchiwany, podczas czego doznał ciężkiego spoliczkowania i oplwania. Zważywszy na ówczesny sposób bicia zamkniętą pięścią, otrzymamy następujący obraz Jego znieważonego oblicza. Właściwie cała twarz Zbawiciela wykazuje otar-

cia naskórka, które wszędzie można zauważyć. Po stronie prawej, w miejscu obrażeń powierzchownych, dają się także zauważyć spore podbiegnięcia krwawe, Oba łuki brwiowe, więcej nieco prawy, są obrzękłe i zdeformowane, oraz przemieszczone z normalnego ułożenia: prawy ku górze, zaś lewy do boku i tyłu.

Lecz najjaskrawiej rzuca się w oczy ślad dużego urazu, który biegnie przez prawy policzek na ukos, nieco poniżej prawego oczodołu. Miejsce to, kształtu odwróconego ku dołowi rombu, pozbawione naskórka jest zarazem silnie obrzęknięte i podminowane dużym wylewem krwawym. Wspomniana eskoriacja zachodzi częściowo także na grzbiet nosa, mniejwięcej na granicę przejścia jego części kostnej w część chrzęstną, wskutek czego obie te części zostały od siebie jakoby oddzielone. I nie ulega żadnej wątpliwości: przez silny uraz grzbietowa chrząstka nosa została zgruchotana a nos cały zdeformowany i wygięty w tym miejscu w lewo. Nie mniej jednak kość nosowa sama pozostała w całości, zgodnie z zapowiedzią: „*Kości jego łamać nie będą*“ (Jan 19,36. — Ex 12, 46).

To niezwykle rozległe i jakże bolesne obrażenie Boskiego Oblicza było prawdopodobnie wywołane przez potężne uderzenie kijem o znacznej grubości.

Wreszcie przyglądając się dalszym obrażeniom twarzy Zbawiciela zauważymy, iż obie powieki i górna warga po obu stronach, choć bardziej prawej, wykazują ubytki naskórka, są obrzęknięte i wyraźnie zdeformowane. Podbródek zaś jest wyraźnie rozbity na trzy nierówne części.

c) Ubiczowanie.

„*I miles, expedi virgas*“ — Idź żołnierzu, wybiczuj: taki rozkaz otrzymali od Piłata rzymscy żołnierze, by ubiczować Jezusa. Prawdopodobnie było ich czterech. Piłat sądził, iż ukarawszy w tak straszliwy sposób Chrystusa, wzbudzi w tłumie litość.

Przyjrzyjmy się ciału Zbawiciela po ubiczowaniu. Całe ono, z wyjątkiem twarzy i okolicy brzucha, stóp oraz dłoni, pokryte zostało ranami o charakterystycznym układzie ósemek. Rany te, łącznie z innymi, przeplatają się i krzyżują w różnych kierunkach. Zasadniczo jednak są one rozrzucone wachlarzowato a kierunek ich śladów na ciele Pana Jezusa zależał od pozycji katów, uderzających z obu stron, przy czym należy zaznaczyć, iż jednocześnie biło Zbawiciela tylko dwóch żołnierzy. Dwaj pozostali zmęczeni wysił-

ciem, wypoczywali. I tak na piersiach, na plecach, na ramionach i kończynach dolnych kierunek razów jest raczej pionowy lub lekko ukośny, zaś w okolicy nerek zbliżony do poziomym. Najwięcej razów otrzymały plecy Zbawiciela. I mimowoli przychodzą na myśl natchnione słowa Izajasza: „*Myśmy go uważali jakoby za trędowatego, od Boga zbitego a poniżonego, przed którym sobie ludzie twarz zasłaniają*“ (Iz 53, 3, 4 według Wulgaty).

Jak już zaznaczono, wśród śladów różeg i biczów zwykłych można zauważyć około 100 a może i nawet więcej tych charakterystycznych, ósemkowatych, bliźniaczo do siebie podobnych ran, o średniej długości 3 cm. Rany te są niewątpliwie wynikiem zastosowania na Osobie Chrystusa Pana kary zwanej „*flagrum romanum*“ czyli kary bicia lub dyscypliny rzymskiej. Jak wynika z samego kształtu zadanych ran, składała się ona z dwóch ołowianych kulek, połączonych poprzeczką, do której umocowany był rzemień, przy czym każda dyscyplina posiadała po dwa takie rzemień, a tym samym po dwa wyżej opisane zakończenia ołowiane. W ten sposób jedno uderzenie dyscypliną zadawało dwie ósemkowate rany. Przy zadawaniu plag, ołów siłą swej ciężkości przecinał nie tylko skórę właściwą wraz z tkanką podskórną, ale miażdżył zarazem mięśnie i powięź, zatrzymując się dopiero na twardszych częściach kośćca. Okolice, które otrzymały więcej podobnych uderzeń, wykazywały rozleglejsze ślady wyrwania części miękkich. To też jeśli ktoś przetrzymywał nawet karę dyscypliny rzymskiej, do końca życia był kaleką. I dlatego tej kary nie wolno było stosować do obywateli rzymskich. Wprawdzie prawo żydowskie (Dt 25, 3) ograniczało liczbę razów do 39 (40 mniej jeden)²⁾, lecz Pan Jezus był sądzony wg prawa rzymskiego, to zaś, jako jedyny warunek przy stosowaniu tej karni, stawiało pozostawienie skazańcowi tyle siły, by mógł jeszcze doczekać reszty kary głównej, tj. śmierci na krzyżu. Stąd też nie 40 mniej jeden, lecz przeszło 50 razy spadło na Ciało Boskiego Mistrza, jak to wynika z dokładnych obliczeń przeprowadzonych z Całunu.

Czy storturowanie tego rodzaju mogło pozostać bez wpływu na dalszy przebieg Męki Pańskiej? Możemy odpowiedzieć ponad wszelką wątpliwość, że nie. I jeśli Chrystus Pan zakończył swe życie na krzyżu dużo prędzej niż zwykle się to działo, to główną tego przy-

²⁾ Porównaj także 2 Kor. 11, 24. „*A Iudaeis quadragenas una minus accepi*“.

czyną było właśnie nieludzkie skatowanie Jego Ciała dyscypliną rzymską. Ponieważ najwięcej razy otrzymała klatka piersiowa, niektórzy autorzy, zwłaszcza dr A. F. Sava, poparty autorytetem torakochirurgów tej miary jak Overholt, Oshsner, Donaldson — twierdzi, iż naturalną reakcją opłucnej na tego rodzaju urazy musiały być wylew krwawy z wysiękiem do obu jam opłucnowych. Wylew ten jak również kolosalny wstrząs nerwowy, również towarzyszący kaźni biczowania, musiały wpłynąć w jak najbardziej zasadniczy sposób na przyspieszenie końcowego stanu asfiksji.

Ubiczowanie Chrystusa było poprzedzone Jego obnazeniem i przywiązaniem za skrępowane i uniesione ku górze ręce do słupa biczowań. Pan Jezus stał przy słupie kaźni zwrócony tyłem do oprawców, zaś samą dyscyplinę poprzedziła jeszcze chłosta zwykła: kijami i różgami. Te ostatnie, choć nie zdołały przeniknąć zbyt głęboko do tkanek, były jednak bolesną przyczyną licznych zadrapań naskórka i krwiaków podskórnych.

d) Cierniem ukoronowanie

„A zdjawszy szaty jego, włożyli nań płaszcz szkarłatny i upłótszy koronę z ciernia, włożyli na głowę jego, a trzcinę w prawicę jego“ (Mt 27, 28. 29, Mk 15, 17 i Jan 19, 2). Chrystusowa korona cierniowa była upleciona najprawdopodobniej z gałązek krzewu należącego do gatunku jujuby o nazwie „Ziziphus spina Christi“, jak chce tego wielu egzegetów. Inni natomiast uważają, iż raczej chodziło o gatunek: „Zizyphus vulgaris“, a to z uwagi na gęstość jego rozprzestrzenienia się w okolicach Jerozolimy. Tak czy inaczej chodziło o rodzaj długich, bo mniej więcej na 5—8 cm kolców, głęboko wnikających poprzez skórę głowy, czepiec ścięgniasty i okostną aż do kości czaszki.

Jednakże, powtarzamy to także za św. Wincentym z Lerinu i św. Brygidą, cierniowa korona Chrystusowa inaczej wyglądała, aniżeli chce to widzieć pobożna estetyka artystów. Raczej była ona sformowana na kształt niedużej czapki rzymskiej, zwanej „pileus“ (coś w rodzaju płytkiego beretu), którą używano zwykle podczas prac fizycznych. Stąd korona cierniowa nie tylko okalała głowę na wysokości czoła, skroni i potylicy, lecz również nakrywała jej czubek czyli sklepienie na wysokości obu kości ciemieniowych. Wynikiem tej nowej, straszliwej męczarni było zadanie na owłosionej skórze głowy Zbawiciela około 70-ciu głębokich ran klutych! Po-

twierdzenie opisanego tu kształtu korony cierniowej możemy znaleźć także w Ewangelii św. Mateusza i św. Jana: „...*kaj plexantes stephanon ex akanthou, epethêkan epi tês kephalês autou*“ oraz „*Kaj hoj stratiôtaj plexantes stephanon ex akanthou epethêkan autou tê kephalê*“. Posiadana przez nas w „Złotej Kaplicy“ w Paryżu — korona cierniowa, nie jest niczym innym, jak tylko jej zrębem, składająca się ze splecionych gałęzi, pozbawionych przedtem kolców. Zrąb taki był potrzebny dla umocowania trudnych do połączenia kolczystych gałązek jujuby ponad głowę Chrystusa Pana.

Obserwując na podstawie św. Całunu liczne ślady krwawienia z ran zadawanych koroną cierniową musimy podkreślić, iż należą one wszystkie do krwawień życiowych i że dzielą się na krwawienia żylna i tętnicza. Pierwsze z nich, żylna, przeważają w ogólnym obrazie i najlepiej można je zaobserwować od przodu, w okolicy czoła i nieco wyżej niego, a także z tyłu głowy, na całej przestrzeni kości potylicznej. Lecz podczas gdy od przodu na czole widać wyraźnie swobodny bieg krwi żylny (zwłaszcza na podstawie obserwacji jednego szczególnie długiego śladu krwawienia), od strony potylicy, choć liczba śladów jest dużo większa, sama krew niejako kumuluje się i skupia w większe i mniejsze konglomeraty na jednej, graniczącej z karkiem, a półkolisto ku dołowi wygiętej linii. Jest oczywistą rzeczą, iż obserwacje powyższe są uwarunkowane wyraźnymi przyczynami. I tak silniejsze krwawienie od strony potylicy ma swoje źródło w częstym kontakcie głowy Zbawiciela, wiszącego już na krzyżu, z poprzeczną belką (*patibulum*), co miało przede wszystkim miejsce podczas prób unoszenia się Go ku górze. A jeśli krew płynąca z coraz to rozdrażnianych ran skóry potylicy nie przechodziła poniżej aż na kark, to tylko dlatego, ponieważ w tym miejscu na skórę czaszki dość silnie uciskał wspomniany już zrąb korony cierniowej i nie pozwalał na dalszy bieg z góry płynącej krwi. Tym samym oczywistym staje się dla nas fakt zupełnego wbicia kolców korony cierniowej w miękkie części karku (przyczepy mięśniowe), gdyż w przeciwnym razie zrąb korony nie mógłby przylegać tak bezpośrednio do skóry potylicy.

Co się tyczy krwawienia tętniczego, to obserwujemy je raczej w okolicach obu skroni. Jeśli przyglądnijemy się zarysom spadających falą na obie strony włosów, zauważamy, zwłaszcza po stronie prawej, iż wśród ich gęstwy są widoczne ślady krwawienia o charakterze typowym dla krwawienia tętniczego. Porównując to

spostrzeżenie z anatomicznym stanem unaczynienia tych okolic, stanie się ono dla nas jasnym, a to z uwagi na przebiegające tam dość licznie mniejsze i większe tętniczki!

O niezwykle ciekawych, fizjologicznych szczegółach śladów krwawień żylnych okolicy czoła, wspominaliśmy obszerniej w Części Pierwszej (str. 72 nn.). Tu poruszymy jeszcze zagadnienie braku wyraźnych śladów krwawienia na sklepieniu czaszki Zbawiciela. Otóż fakt ten mógł być spowodowany po prostu niezbyt ścisłym przyleganiem Całunu do tego właśnie miejsca, a to z przyczyn technicznych, wywołanych niesieniem Zwłok od krzyża do grobu. Powtórnie nieco rzadsze rozmieszczenie kołców w silnie sklepionej części korony cierniowej mogła w następstwie spowodować mniej głębokie i mniej liczne obrażenia skóry czaszki tych okolic. Poza tym sklepienie czaszki podczas okresowych ruchów unoszenia Ciała Zbawiciela wiszącego na krzyżu ku górze, nie było narażone na urazy (o poprzeczkę-patibulum) w takim stopniu, jak potylicą!

e) Dźwiganie krzyża

„I dźwigając krzyż dla siebie, wyszedł na ono miejsce, które się nazywa Kalwaria, a po hebrajsku Golgota“ (J 19, 17).

Synoptycy (Mt 27, 32 — Mr 15, 21 — Łk 23, 26) wspominają natomiast tylko o niesieniu krzyża przez Szymona Cyrenejczyka, co nie wyklucza bynajmniej relacji św. Jana.

Chrystus Pan musiał, przynajmniej etapami, nieść Sam na Golgotę narzędzie swej kaźni. Wszakże niektórzy z egzegetów, jak O. Huby i O. Langrange, poparci silnie przez dra P. Barbet'a twierdzą, iż Chrystus Pan nie dźwigał krzyża całego, lecz jedynie jego poprzeczkę — patibulum.

Podchodząc z kolei uważnie do tego zagadnienia, trzeba się doń przychylić. Bo czy Chrystus Pan Sam dźwigał w przeważającej części drogi krzyżowej ów ciężar czy też Szymon z Cyreny, stwierdzić należy, iż waga 3 mtr wysokości krzyża razem z poprzeczką musiała być bardzo znaczna i przekraczała 125 kg. Nawet dla zupełnie zdrowego mężczyzny wlec pod górę, po bardzo nierównej i kamienistej drodze tak ciężki krzyż, było zadaniem nieomal nie do wykonania! Natomiast sama poprzeczka, ważąca 55 kg, bardziej umożliwiała jej niesienie, choć dla zupełnie wycieńczonego Chrystusa, była i tak zbyt wielkim ciężarem.

Długość drogi krzyżowej, wynosząca od twierdzy Antonii na

szczyt Golgoty około 650 mtr, jej ciągle wznoszenie się ku górze i fatalny stan nawierzchni, jak również upał parnego południa, stanowiły dodatkowe bolesne uderzenia drogi krzyżowej.

A więc powtarzamy: jest bardzo prawdopodobnym, iż Chrystus Pan niósł samą tylko poprzeczkę, zaś pionowa część, tzw. pał krzyżowy, tkwiła już uprzednio na szczycie Golgoty, wbita na stałe w ziemię. Gdzież wtedy powstały na Ciele Pańskim obrażenia na skutek niesienia poprzeczki? Przede wszystkim na prawym ramieniu, na plecach oraz na obu kolanach, lecz tutaj jako obrażenia wtórne, spowodowane upadkami. Przyjrzyjmy się teraz dokładnie okolicy prawego ramienia. Widać na nim jak najwyraźniej szerokie, prostokątne miejsce, jakoby zakłęśte i pozbawione naskórka o wymiarach: 10 na 9 cm. Rozpoczyna się ono właściwie jeszcze od przodu, nieco poniżej obojczyka, wstępuje na ramię, zajmując raczej jego część boczną, by potem schodząc na dół ku środkowi zakończyć się na wysokości przyśrodkowego kąta łopatki prawej. Podobne otarcie naskórka w kształcie równoległoboku o średnicy 12 cm, widać nieco poniżej, w części dolnej łopatki lewej.

Jakąż jest przyczyna tych dziwnych obrażeń skóry? W obu wypadkach różna, choć wywołana zawsze tym samym nierównym, kanciastym i bardzo ciężkim kłosem drzewa w rodzaju dzisiejszego progu kolejowego. I podczas, gdy obrażenie pierwsze powstało na skutek dźwigania tego ciężaru, drugie było wynikiem jego zsuwania się, dość gwałtownego, podczas upadków Jezusowych na drodze krzyżowej. Ukośny: ku dołowi i środkowi — kierunek pierwszego obrażenia, zaś ku dołowi i na zewnątrz — drugiego, znajduje swe techniczne wyjaśnienie w praktykowanym zwykle sposobie (także po dziś dzień) noszenia podobnych ciężarów. Np. pracownik kolejowy, który dźwigając na prawym ramieniu ciężar podkładu nagle potknąwszy się upada, zawsze klęka przedtem odruchowo na kolano lewe. Sam próg kolejowy natomiast, luźno puszczone, zsuwa się poprzez plecy do tyłu i na bok. Szczegóły te sam praktykując, nacznie u siebie i u drugich zaobserwował dr P. Barbet. To że belka nie spada nigdy naprzód przez głowę, motywuje się typowym rozmieszczeniem ciężaru, który dla lepszego utrzymania równowagi, przesuwana się zasadniczo do tyłu i ku środkowi, przytrzymując go od góry i zewnątrz prawą ręką. Zresztą podobne doświadczenie, przynajmniej w części, łatwo jest każdemu przeprowadzić we własnym zakresie.

Oprócz tych dwóch głównych, a tak szczegółowo opisanych tu

obrażeń skóry, gwałtownie osuwająca się belka spowodowała kilkanaście pomniejszych otarć naskórka w następujących okolicach pleców i obręczy biodrowej: kilka otarć na wysokości wyrostków kolczastych kręgów piersiowych, włączając w ich liczbę i VII krąg karkowy (*vertebra prominens*), spore otarcie naskórka i podbiegnięcie krwawe w okolicy tylnej części grzebienia lewej kości biodrowej i kilka średnich i mniejszych otarć naskórka w miejscach odpowiadających środkowemu i lewemu bocznemu grzebieniowi kości krzyżowej.

Tyle o zewnętrznych obrażeniach skóry podczas niesienia poprzeczki na Golgotę i o ich topografii. Lecz jeszcze nie wszystko opowiedziano odnośnie wspomnianych obrażeń. Bo to, o czym mówiliśmy, to tylko zewnętrzny i widoczny skutek niesienia poprzeczki i upadków Pana Jezusa! Przyczyna, nim mogła spowodować opisane obrażenia, musiała przedtem wywołać nowe morze cierpień i udręki!

Wspominaliśmy, iż utrzymanie ciężaru progu kolejowego przez kilka minut jest nawet dla najzdrowszego człowieka rzeczą nader trudną i bardzo przykrą. Człowiek silny w pojedynkę, z trudnością wielką może sobie z tym poradzić. A Chrystus Pan? Przynajmniej przez 1/2 godziny borykał się z ciężarem drzewa i boleśnie potykał! A przecież tylko cienkie płótno tuniki odgradzało okrutny ciężar od poranionego i ubiczowanego Ciała. Ciężar ten straszliwy rozdrażniał bezlitośnie świeże rany, uciskał prawie że bezpośrednio na prawy barkowy splot nerwowy, powodując wskutek tego dodatkowe rwące bóle w prawej kończynie górnej a także jej całkowite cierpienie. Kto wie, czy właśnie ta okoliczność i następowy okresowy niedowład wspomnianej kończyny, która przecież przytrzymywała od góry i przodu ciężar poprzeczki, nie były zasadniczą przyczyną upadków Chrystusa. Zluźnienie chwytu za przednią część drzewca poprzeczki, powodowało automatycznie obsuwanie się całego ciężaru do tyłu. Ażeby nieco złagodzić gwałtowny i jakże bolesny ruch drzewa dosłownie w poprzek rozoranych pleców i części bioder, Chrystus Pan odruchowo klękał, nie bacząc naturalnie gdzie i czy nie ma pod kolanem ostro zakończonych kamieni.

A rany kolan, zwłaszcza lewego, były to bardzo bolesne rany tłuczone z otarciem nie tylko samego naskórka, ale i ze zniszczeniem skóry właściwej (przynajmniej częściowym) o mocno nierównych i poszarpanych brzegach!

f) Z szat zewleczenie

O podziale szat Pana Jezusa pomiędzy żołnierstwo, gdy już został ukrzyżowany, wspominają wszyscy czterej Ewangelieści (Mt 27, 35 — Mk 15, 24 — Łk 23, 34 — J 19, 23, 24). Nie jest wszakże jasną kwestią, czy Chrystus Pan był podczas swego ukrzyżowania całkowicie nagi, czy też miał na sobie rodzaj „krótkiej“ bielizny coś w rodzaju zasłonki naokoło bioder, tzw. *subligaculum*³⁾). Należy jednak przyjąć za rzecz możliwą, iż gdy przyprowadzono Pana Jezusa na Golgotę i gdy zdjęto szaty Jego, by Go ukrzyżować, Zbawiciel najprawdopodobniej, przynajmniej przez jakąś chwilę, był zupełnie nagi. Z tym przypuszczeniem zgadzają się także niektórzy egzegeci w ślad za O. Holzmeisterem. Głównie jednak opierają się oni na przesłankach symbolicznych, wyjętych ze Starego Testamentu: „Adam był nagi grzesząc, Jezus był nagi odkupując nas“, oraz na obyczaju rzymskim. Odnośnie jednak osoby Jezusa, nie ma specjalnej tradycji historycznej w tym względzie!

Niektóre apokryfy, a także fakt, iż Rzymianie nie chcieli zapewne obrażać wrodzonego i dość wysubtelnionego poczucia przyzwoitości i skromności u Żydów — także już po ukrzyżowaniu Pana Jezusa — przemawiają za pozostawieniem wspomnianego *subligaculum*. Przecież na drogę krzyżową Pan Jezus także został specjalnie ubrany, pomimo, iż było to raczej niezgodne ze zwyczajami rzymskimi! O. Lagrange opisując odnośnie obyczaj żydowski, wyraźnie zaznacza, iż osądzonego po obnażeniu ze szat — nakrywano od przodu, jeśli był mężczyzną, zaś od przodu i od tyłu, jeśli to była kobieta (Sanh. VI. 14). Również i malarze średniowiecza, a także późniejsi, przedstawiali Pana Jezusa zawsze z przepaską biodrową. Podobno na kilku wczesnych rzeźbach nie było wspomnianej opaski, lecz z powodu braku wyrazistości w obrazie, trudno wyciągać ostateczne z tego wnioski! Natomiast krzyże pochodzenia bizantyńskiego posiadają wyraźne *subligaculum*. Na zachodzie zaś wczesne, bo z VIII w., wizerunki Ukrzyżowanego posiadają na sobie nawet długą szatę! Wczesnowłoskie malarstwo i francuska rzeźba dają wszędzie opaskę biodrową. Z drugiej jednak strony nie wolno nam zapominać do jakiego stopnia wszyscy artyści malujący Chrystusa Ukrzyżowanego chcieli zachować kanony przyzwoitości, zwłaszcza w średniowieczu! Toż nawet na kopiach Całunu Turyńskiego (np. kopią z Chambéry) malowano na biodrach Chrystusowych za-

³⁾ U Rzymian zresztą pojęcie nagości nie wykluczało obecności *subligaculum*.

słone sporych rozmiarów, pomimo iż nie widać jej zupełnie na oryginalu! Że jednak kwestia nagości Chrystusa Pana nie była nigdy ostatecznie wyjaśnioną, świadczą o tym opinie św. Jana Złotoustego i św. Efrema, którzy są zdania, iż na śmierć krzyżową (samo ukrzyżowanie) szedł Pan Jezus zupełnie nago!

Jakiż tedy będzie ostateczny rezultat powyższych rozważań? Przede wszystkim należy stwierdzić, iż w Całun Chrystus Pan był złożony bez żadnych osłon! Czy wolno nam na tej podstawie sądzić, iż gdyby Pan Jezus miał jakąkolwiek opaskę na biodrach podczas ukrzyżowania, z pewnością najbliżsi nie odejmowałiby Mu jej, a to z uwagi na bliski pogrzeb? Czy też może, pomijając moment wstydlivości, w ślad za koroną cierniową, zdjęto także *subligaculum*, oddając Całunowi jedynie nagie ciało Umęczonego? To są jednak tylko domysły! Faktem jest nagość Chrystusa Pana w chwili zawinięcia Go w Całun⁴⁾.

Na zakończenie zwróćmy uwagę na jeden ważny bardzo szczegół. Czyż fakt zupełnej nagości Chrystusa Pana na Całunie Turyńskim nie jest także jednym z wielu ogniw jego autentyczności? Jakiż malarz z okresu średniowiecza namalowałby czy też ośmieliłby się wyrzeźbić nagiego Chrystusa?

I jeszcze jedno! Omawiając z szat zewleczenie nie wolno nam nie zatrzymać się nad problemem straszliwego bólu, jakiego doznać musiał Pan Jezus na skutek gwałtownego oderwania przyschniętej i wciągniętej do głębi ran ciała szaty wierzchniej. Wiemy, z jaką to troskliwością i ostrożnością zdejmuje lekarz z rany przyschnięty do niej opatrunek, jak długo zwilża go i moczy, byleby tylko nie przysparzać choremu bólu. A jakże tu w ogóle przyrównywać do tego nic nie znaczącego epizodu nagłe oddarcie szaty wierzchniej z Najświętszego Ciała, będącego jedną raną?!

g) U k r z y ż o w a n i e

Mt 27. 31 — Mk 15, 24— Łk 22, 33 — J 19, 18

Rozdział ten rozpoczniemy od kilku uwag ogólnych na temat kary krzyżowej w starożytności.

⁴⁾ Prawdopodobieństwo takiej nagości istnieje także odnośnie momentu przybijania Ciała do patibulum, lecz już w chwilę później, po umocowaniu go na szczycie drzewca pionowego, można przyjąć za rzecz dokonaną, iż okolice spojenia łonowego i biodra Pana Jezusa zakryła specjalna opaska-subligaculum.

Podobnie podczas biczowania obecność takiej opaski była możliwa i wielce prawdopodobna.

Wydaje się, iż kara ta na obszarach bliskiego Wschodu i ówczesnej Europy wchodniej, została zapożyczona od Persów, mianowicie podczas podbojów Aleksandra Wielkiego. Stosowali ją potem także Seleucydzi w Syrii i Ptolomeusze w Egipcie. Rzymianie natomiast przyjęli ją od Kartagińczyków, ci zaś najprawdopodobniej od starożytnych Fenicjan. W Państwie Rzymskim karę tę stosowano przede wszystkim na niewolnikach lub na narodach podbitych. Bardzo często i licznie kara ta była wykonywana w Palestynie. Ten rodzaj śmierci należał bowiem do najokrutniejszych: *crudelissimum supplicium*, a św. Augustyn wyraźnie zaznacza, iż słowo *cruciatu*s wyrażało stan umęczenia.

Śmierć krzyżowa polegała przede wszystkim na bardzo powolnym konaniu skazanego, w zależności zresztą od jego sił fizycznych i od poprzedzających ją ewentualnych męczarni innego charakteru, jak np. od biczowania. Wypada jednak podkreślić, iż kary krzyżowej nie musiała poprzedzać koniecznie inna kaźń i że często skazany rozpoczynał męczarnie dopiero po zawieszeniu na krzyżu! Konanie samo przeciągało się zwykle do kilkunastu godzin, lecz czasem męczarnie trwały dwa lub trzy dni nawet!⁵⁾ Podczas konania na krzyżu cierpiał cały organizm skazanego i to nie tylko fizycznie, lecz także i duchowo. Cierpiał bowiem ból fizyczny nie tylko z przyczyny rozdrażniania na nowo ran zadanych uprzednio czy też na skutek tężcowego bólu mięśni, ale przede wszystkim czuł niewypowiedziany lęk przed śmiercią, ów strach śmiertelny, łapiący niby w potworne szpony gardło i klatkę piersiową w miarę zwiększania się stanu asfiksji. Jeśli dodamy do tego straszliwe pragnienie i całkowitą przytomność umysłu, aż do chwili skonania, możemy osądzić, choć w przybliżeniu, czym w rzeczy samej była kara śmierci krzyżowej! Sama męczarnia krzyża mogła być przez oprawców świadomie przedłużana lub skracana. Toteż w zależności od środków jakie były stosowane, skazany mógł cierpieć mniej intensywnie, ale za to znacznie dłużej, lub też stopień jego cierpienia niepomieranie wzrastał ale czasokres męczarni stosunkowo się skracał. W przedłużaniu mąk na krzyżu specjalną rolę odgrywało zastosowanie dodatkowej podpórki dla krocza skazanego, nazywanej „*sedile*“ lub „*pegma*“. Stanowiło to coś w rodzaju wyrosłej drzewnej lub klina specjalnie białego, na którym skazany siedział okrakiem niby

⁵⁾ Stąd zdziwienie Pilata, na wieść o tak wczesnej śmierci Pana Jezusa (Mr 15, 44).

na koniu (*inequitare cruce*). Dalej, ostrze mąk krzyżowych łągodził nieco sposób osobnego przybijania każdej ze stóp wiszącego, zaś przybicie ich wspólnym gwoździem znacznie sytuację tę pogarszało! Czasami też nogi pozostawiano nieskrępowane lub mocowano je całkiem luźno za pomocą sznurów.

Co się tyczy tzw. podnóżka — *suppedaneum*, a który tak chętnie i tak często malowali i do dziś dnia malują czy rzeźbią artyści, trzeba z naciskiem podkreślić, iż nie ma on żadnego historycznego uzasadnienia. Myśl o nim powstała dopiero w VI wieku na tle niewłaściwego objaśnienia sobie mechanizmu przybicia obu stóp. U Chrystusa Pana nie zastosowano jednak żadnych sposobów łągodzących. I to z kilku względów. Po pierwsze przedłużanie mąk nie było celowe z uwagi na stosunkowo późną porę dnia, w dodatku tuż przed świętami Paschy. I gdyby Pan Jezus nie skonał Sam o godzinie 15-ej, śmierć jego napewno zostałaby spowodowana w inny sposób (J 19, 33, 34). Po wtóre, jak to już wspomnieliśmy, sposób ukrzyżowania mógł sam w sobie przyspieszyć śmierć skazańca, potęgując jednocześnie stopień jego cierpienia. Można przyjąć za wielce prawdopodobne, iż moment ten był brany pod uwagę tak przez katów, jak i przez roznamiętniony tłum. Wreszcie po trzecie, Pan Jezus chcąc dobrowolnie wypić kielich goryczy aż do dna (Mt 26, 39, 42), Sam pragnął cierpieć jak najokrutniej.

Przystępując teraz do „techniki“ ukrzyżowania, zastanówmy się przez chwilę, jak wyglądał krzyż Zbawiciela. Wspominaliśmy w rozdziale II e, iż prawdopodobnie Pan Jezus nie dźwigał całego krzyża, tylko jego poprzeczkę. W związku z tym powstaje zagadnienie, w jaki sposób Zbawiciel mógł być przybity do krzyża? Odnosnie tego faktu istnieją trzy hipotezy.

P i e r w s z a, suponując dźwiganie całego krzyża, mówi o przybiciu doń Jezusa w pozycji leżącej na ziemi. Krzyż ten, po przybiciu rąk i nóg Pańskich, miał być wzniesiony ku górze, po czym wpuuszczony w przygotowany głęboki dół i umocowany kołkami i kamieniami. D r u g a mówi, iż Pana Jezusa przybito w pozycji „stojącej“, do gotowego już czyli wkopanego w ziemię krzyża, posługując się ku temu drabinami. Lecz dopiero tr z e c i a teza dra P. Barbet'a jest naszym zdaniem, najbardziej logicznie możliwa. Wspominana już kilkakrotnie poprzeczka-*patibulum*, po zanieśieniu jej przez Pana Jezusa wspólnie z Szymonem z Cyreny na Golgotę, została złożona u stóp pionowego drzewca krzyża (*stipes crucis*), tkwiącego już od dawna w ziemi. Z kolei przybito do niej dłonie Jezu-

sowe. Następnie wraz z nią, przy pomocy lin i ramion żołnierzy stojących, być może na krótkich drabinach i tyłem się na nich poruszających, wciągnięto Ciało Zbawiciela na szczyt drzewca pionowego. Wtedy poprzeczkę mocno zaklinowano lub też przybito kilku długimi gwoźdźmi. A nad głową Chrystusa Pana umieszczono w przedłużeniu niejako pionowego drzewca tabliczkę-*titulus*, zawierającą, jak zawsze, opis win skazanego. W przypadku Zbawiciela, był to napis w trzech językach w hebrajskim, greckim i łacińskim: Jezus Nazareński, król żydowski (Mt 27, 37; Mr 15, 26; Łk 23, 38; J 19, 19).

Przyjęliśmy więc, iż krzyż Chrystusowy był typu **T** i nosił nazwę krzyża tępego (*cruce commissa*) w przeciwieństwie do formy dziś przyjętej, a posiadającej wyraźnie cztery zakończenia (ramiona). Ta forma ostatnia nosi nazwę krzyża głowiatostego lub ostrego (*cruce capitata, summissa*). Historycznie rzecz biorąc, Rzymianie używali przeważnie pierwszej formy krzyża: tzn. krzyża **T**. Wczesnochrześcijańska sztuka (katakumby) wskazuje zresztą na obie formy, choć forma **T** wydaje się być starszą. Również z punktu widzenia technicznego i mechaniki ukrzyżowania, forma **T** ma również pierwszeństwo przed formą krzyża czteroramiennego. Wśród Ojców Kościoła, św. Ireneusz opowiada się za krzyżem czteroramiennym, ale Orygenes i Tertulian wyraźnie wspominają o formie **T**.

Słusznie podkreśla O. Holzmeister, iż z tekstów Ewangelii św. nie można wywnioskować nic pewnego o samej formie krzyża Chrystusowego. To, że św. Mateusz napisze: „Umieścili też nad głową jego tytuł jego winy...” (27, 37), nie potwierdza, czy krzyż ten miał wystające ponad poprzeczkę — czwarte ramię. Z drugiej zaś strony obecność *titulus* tuż nad głową Pana Jezusa mogła dać początek logiczny, odnośnie Jego Osoby, dla przyjęcia formy krzyża czteroramiennego. Może więc dlatego tę formę wymienia św. Ireneusz.

Karę śmierci na krzyżu z n i ó s ł w ogóle na prośbę swej matki, św. Heleny, cesarz Konstantyn Wielki pomiędzy rokiem 315—330. Wynika też z tego jasno, iż artyści średniowieczni ani tym bardziej późniejsi nigdy nie widzieli ukrzyżowania w rzeczywistości. Szczegóły tradycji z biegiem czasu nieco się zatarły, stąd pewne zamieszanie i niezgodność w interpretowaniu tych zagadnień. I tak wykombinowano, nie bez pewnych zresztą przesłanek logicznych, iż lepiej będzie, z czysto estetycznych względów, jeśli *titulus* umieści się wysoko nad głową Zbawiciela. Stąd konieczność czwartego ramienia i przedłużenia pionowego drzewca. Poza tym dodano

wzmiankowany podnózek-*sppedaneum*, a to, jak już zaznaczyliśmy, głównie z racji nieumiejętnego wyjaśniania mechanizmu przybicia stóp za pomocą jednego gwoźdźca. Poprzez wieki chrześcijaństwa tak w malarstwie jak i w rzeźbie, choć coraz to bardziej będzie przeważała forma krzyża czteroramiennego, zdarzają się wcale nierzadko przypadki krzyża T.

A teraz kilka uwag na temat wysokości krzyża Jezusowego. Jak zwykle w roztrząsaniu i tego zagadnienia są różne poglądy. Skróćmy się tylko do przedstawienia własnych poglądów. Prawdopodobnie krzyż Chrystusowy należał do typu krzyży niskich (*crux humilis*).⁶⁾ Już jak podkreśliliśmy w części pierwszej (RBL 1953, s. 60), krzyż Pański był 3 metrowej wysokości, sama zaś poprzeczka mierzyła 2 mtr 20 cm. Po wkopaniu krzyża w ziemię, przyjmując, iż na część wkopaną odeszło ca 50—60 cm, ponad poziom ziemi wystawało ca 2,40—2,50 m. Dokładnie omówione poniżej (por. rozdział II g 3) szczegóły dotyczące rany boku Pańskiego oraz wyjaśnienie, iż gąbka „posca“, napełniona rodzajem płynu wysokowiskoznego żołnierzy rzymskich (Mt 27, 48; Mr 15, 36; Łk 23, 36; J 19, 29) została podana nie za pomocą trzciny, której długość pozostaje nadal niewyjaśniona, ale za pomocą dziryty długiego na 3 stopy (90 cm), tym bardziej sprzyja uzasadnieniu naszej tezy krzyża niskiego (za O. Lagrange'm). Dodajmy, iż z punktu widzenia egzegezy odnośnie tekstu św. Jana (12, 32) nic się powyższej tezie nie sprzeciwia. Zaś ze względów praktyczno-technicznych, *crux humilis* jest logicznie łatwiejszym do przyjęcia niż *crux sublimis*.

Po tych uwagach wstępnych na temat kary krzyżowej i krzyża Chrystusowego w ogólności, przystępujemy do szczegółowego rozważania ran Pańskich, jakie w liczbie pięciu otrzymał wisząc na krzyżu.

1. Rany dłoni

Rewelacją św. Całunu, może jedną z głównych, jest diskutowana do dziś, sprawa przebicia dłoni. W dociekaniach nad jej rozwiązaniem zasłużył sobie na zaszczytne uznanie dr Barbet. Do niedawna jego wnioski w tej kwestii były niewzruszone a nawet zostały oficjalnie przyjęte przez II Kongres Syndonologów z r. 1950. Dowody bowiem podane przez tegoż badacza św. Całunu są w swej więk-

⁶⁾ Przeciwnego zdania jest O. Holzmeister.

szości słuszne i przewidujące! Pamiętamy wszyscy dobrze, w jaki to sposób olbrzymia większość nawet bardzo dobrych artystów malarzy czy też rzeźbiarzy przedstawiała i przedstawia sposób przybicia dłoni Jezusowych do krzyża. Gwoździe mianowicie są umieszczone w samym środku każdej dłoni, dokładnie w trzeciej przestrzeni międzykostnej śródreżca (*regio metacarpalis, spatium interosseum III*). Lecz miejsce to, odpowiadające bardziej estetyce a także na pozór lepiej zgadzające się z tekstem Pisma św. *Foderunt manus meas et pedes meos...* Ps. 21, 18) praktycznie posiada z b y t słabe bariery anatomiczne, by utrzymać ciężar ciała ważącego ca 80 kg. O powyższym łatwo się przekonać, biorąc atlas anatomiczny do ręki. Przyjrzyjmy się więc dobrze:

Jako jedyne zapory znajdują się w tej okolicy dłoni: bardzo nikle mięśnie międzykostne, słabe poprzeczne włókna rozciągnięte dłoniowego, delikatne poprzeczne więzadła główek kości śródreżca III i IV-ej oraz skóra.

Jak już powiedziano, wszystko to nie było w możności utrzymać ciężaru cisnącego na każdą dłoń ku górze z siłą 95 kg⁷⁾, dłużej niż 10 minut. Są to dedukcje czysto matematyczne i na to nie ma rady. Gdyby nawet się ktoś upierał (Andréu, Donnadiéu), że dłonie przebite właśnie w takim miejscu, jak to przedstawiają zwykle artyści, są zdolne wytrzymać przez 3 godziny taki właśnie ciężar (2 razy po 95 kg), to i tak to ryzykowne twierdzenie nie mogłoby się ostać wobec zupełnie nowych naukowo pewnych, rewelacyjnych szczegółów uzyskanych z badań nad św. Piłtnem z Turynu⁸⁾.

Otóż wg Barbeta, miejscem, w którym gwoździe przeszły dłonie Chrystusa, była szczelina międzykostna Destota, nazwana tak od imienia anatoma, który pierwszy ją opisał. Szczelina ta jest ograniczona przez następujące kości nadgarstka: półksiężycową i trójkątną (*os semilunare et triquetrum*) z pierwszego rzędu i kość główkowatą i haczykowatą z drugiego (*os capitatum et hamatum*). W opisanym miejscu kostki te nie stykają się ze sobą powierzchniami stawowymi, dając się wskutek tego stosunkowo łatwo rozsuwać bez uszkodzenia samej substancji kostnej, choćby przechodzące tędy ciało obce było nawet od rozmiarów tejże szcze-

⁷⁾ Tj. 80 kg aktualnego ciężaru Ciała Chrystusowego: przez 2 cos 65°, tj. przez wielkość kątu zwisu jego na krzyżu.

⁸⁾ Również św. Brygida i Teresa Neumann z Konnersreuth twierdziły, iż miejscem przebicia dłoni Chrystusowych było miejsce bardziej solidne, więcej kościste aniżeli to, które przedstawiają artyści.

liny znacznie większe. Sama szczelina Destota ma kierunek ukośny i przebiega od strony dłoniowej w kierunku grzbietowym i dogłównym. Kaci rzymscy, twierdzi Barbet, dobrze obznajmieni byli z anatomią swego zawodu choć znajomość taka nie miała, rzecz prosta, żadnych podstaw naukowych. Wbijając w dłonie Zbawiciela gwoździe, podobne do długich kolców, używanych w ciesielce do spajania belek, wykonywali swą czynność zupełnie automatycznie. Być może, kierowali się oni przebiegiem fałdy skórnej, utworzonej przez dogłówny brzeg silnego więzadła poprzecznego dłoni powierzchownego (*lig. carpi transversum superficiale*). To, że wg Całunu rana grzbietu dłoni lewej (prawą zakrywa dłoń lewa) doskonale odbita i wyraźna, znajduje się nieco powyżej nadgarstka, miałyby wynikać z co dopiero opisanego przebiegu szczeliny międzykostnej Destota. Innymi słowy wejście dłoniowe do niej leży nieco bardziej obwodowo w stosunku do jej grzbietowego wyjścia, leżącego bardziej dogłównowo.

Obserwacje te były drobiazgowo sprawdzane na dłoniach zwłok i kończyn świeżo amputowanych. Jasnym dopiero teraz się staje, iż fakt wbicia gwoździ w tym właśnie miejscu, gdzie zarówno aparat kostny, jak i więzadłowy wzajemnie się uzupełniają, dają wspaniałą zaporę dla zawieszenia ciężaru ciała, był celowy i uzasadniony praktycznie.

Te dotychczasowe badania dra Barbet w zakresie ran dłoni i stanowiące jeden z kanonów wiedzy odnośnie tego zagadnienia, z kwestionował ostatnio, wspomniany już, dr A. F. Sava (1954).

W głównych zarysach rzecz biorąc, zaprzecza on możliwości przejścia gwoźdźcia o średnicy 9 mm poprzez szczelinę Destota, posiadającą najwyżej rozmiar 2 mm, bez uszkodzenia, nadłamania czy też zgniecenia sąsiadujących kostek! Zdanie swe opiera na własnych licznych próbach kontrolowanych pod ekranem rtg, a także na zdaniu wybitnych chirurgów. W przeciwieństwie twierdzi on, iż miejscem przebicia rąk Chrystusowych był distalny biegun przetrzeni międzykostnej przedramienia tj. punkt leżący tuż powyżej stawu promieniowołokciowego dolnego.

Niestety nie możemy się zgodzić ze zdaniem tegoż autora, iż rana grzbietowa przedramienia, jaka wynika z przebicia ręki w proponowanym przez niego miejscu, prawie pokrywa się z linią stawu promieniowonadgarstkowego! Wg naszych w tym względzie obserwacji, musi ona wypaść prawie o 3 cm powyżej tej granicy.

I z tej właśnie przyczyny musimy tezę dra Savy odnośnie typowego przez niego miejsca przebicia rąk Jezusowych odrzucić jako niezgodną z Całunem.

Jeżeli dobrze przypatrzymy się pozytywnym śladom rany grzbietu dłoni lewej na Całunie, dochodzimy do wniosku, iż ślady te leżą raczej bliżej strony promieniowej niż łokciowej nadgarstka oraz że leżą rzeczywiście tuż na linii stawu promieniowonadgarstkowego! Ma to swoją wymowę! Gdyby bowiem przeście gwoźdźcia nastąpiło klasyczną drogą szczeliny Destota — otwór grzbietowy powstałej wskutek tego rany — musiałby wypaść raczej także po stronie łokciowej grzbietu lewego nadgarstka!

Zamiast innych wniosków powiemy krótko z naszego punktu widzenia, co się nam na ten temat nasuwa. Nie chcąc nikogo sugerować, stwierdzamy, iż przeście ręki Chrystusa Pana mogło nastąpić także w miejscu połączenia nadgarstka z przedramieniem tj. ściśle w szparze stawu promieniowonadgarstkowego i to na wysokości połączenia kości łódkowatej z kością półksiężycowatą!

Budowa anatomiczna tegoż stawu, jego ruchomość i silne oboczne więzadła, mogą lepiej zagwarantować niejaki rozstąpienie się i rozszerzenie się tych kości, które ograniczają omawiany staw, bez uszkodzenia czy nadłamania ich struktury. Za tym też miejscem przemawia dość słuszny dowód dra Savy, a dotyczący prostackta anatomicznego żołnierzy rzymskich!

Dlaczego jednak dopiero teraz o tym się pisze, na jakiej podstawie takie rany dłoni były jak najdokładniej opisywane? Czyż nie Całunu? Czyż nie mieliśmy wielu stygmatyków, u których przecież zauważonoby już wtedy ich położenia w okolicy nadgarstka? O ile wiemy, zgodnie z relacjami, wszystkie one znajdowały się wyłącznie w środku dłoni!

Gdyby więc ktoś chciał operować takimi argumentami, odpowiemy krótko: 1) w mistyce nie chodzi o anatomie, lecz o symbole ran Zbawiciela, 2) stygmatycy tam mieli swe rany, gdzie je widzieli.

Nie ulega wątpliwości, iż nie znając żadnych krytycznych źródeł ku temu, umiejscowiali te rany w pośrodku samej dłoni, zgodnie z powszechnym mniemaniem. Również z tych samych powodów stygmatycy nie dają nam postaw do osądu o kształcie i przebiegu ran Chrystusa Pana.

Jedynie dwaj wielcy Flamandowie: Rubens i Van Dyk widzieli Całun i zastanawiali się nad śladami rany grzbietu dłoni.

W wyniku, tylko też oni przedstawili na swych dziełach, prawidłowo i anatomicznie miejsca wspomnianych ran. Znane są także dwa krucyfiksy rzeźbione w kości słoniowej (z Watykanu i z Paryża) z XVII w., gdzie wszystkie szczegóły ukrzyżowania są zgodne z pozycją Całunu w tym względzie. Ale też na tych kilku wyjątkach pozytywnych kończy się szereg zgodności artystów z Całunem Turyńskim.

Dla obrony tezy przebicia dłoni Chrystusowych w nadgarstku wzgl. w stawie promieniowonadgarstkowym — również z punktu widzenia egzegetów, należy przypomnieć, iż anatomiczne pojęcie dłoni — *manus*, obejmuje także i te okolice. Przedramię bowiem rozpoczyna się dopiero powyżej stawu promieniowonadgarstkowego. Stąd nie ma żadnych rozbieżności pomiędzy anatomią i egzegezą w twierdzeniu: „*Foderunt manus meas...*“ (Ps 21, 18). To, że słowo „*manus*“ wielokrotnie tłumaczono jako „ręka“, nie ma zasadniczego znaczenia, gdyż obu tych pojęć używa się potocznie na określanie dłoni. Większość bowiem ludzi nie posługuje się, zwłaszcza odnośnie terminologii naszych kończyn, ścisłymi pojęciami anatomicznymi.

Lecz tego rodzaju przebicie dłoni, ma jeszcze inny, a bolesny aspekt. Otóż wnikanie gwoźdźcia tą drogą musiało, jeśli już nie przewiercić, to przynajmniej silnie zranić napięty do granic możliwości, a przebiegający wzdłuż kanału nadgarstkowego dłoni, nerw pośrodkowy (*nervus medianus*). Nerw ten, o dość potężnym pniu, jest również nerwem czuciowym. Zranienie jego musiało wywołać straszliwy ból całej kończyny górnej a także na mocy promieniowania w barkach i na szyji, skąd bierze początek.

Ponieważ nerw pośrodkowy unerwia ruchowo mięśnie: przeciwstawiacz i krótki zginacz kciuka (głowę powierzchowną), zrozumiemy teraz dlaczego oba kciuki są poprostu wciągnięte w głąb każdej z dłoni i tam jakby schowane. To już nie rytualne zginanie prawego kciuka, to następstwo straszliwej tortury, jakim było przebicie obu nerwów pośrodkowych. Zresztą nie jest tak łatwo zagiąć kciuk w wypadku zgonu z powodu tetanizacji wszystkich mięśni szkieletowych. Taka próba, zastosowana w naszym wypadku, musiałaby dać zupełnie inny rezultat, a co za tym idzie, zupełnie inny obraz na całunie!

Fakt powyższy, wymagający gruntownych studiów medycznych, nie mógł być znany pod żadnym pozorem średniowiecznemu malar-

rzowi czy rzeźbiarzowi, a nawet znacznie późniejszemu. To dopiero ostatnie dziesiątki lat w zakresie wiedzy medycznej. Jakże więc i ten na pozór drobny szczegół przemawia silnie za autentycznością św. Całunu! ⁹⁾

Po tych uwagach o tematyce anatomicznej, lecz niesłychanie dla całości zagadnienia ważnej, postaramy się zrekonstruować technicznie moment ukrzyżowania w myśl przedstawionych powyżej tez.

U stóp wkopanego już pierwiej w ziemię pionowego drzewca krzyża (*stipes*) położono poprzeczkę-*patibulum*. Chrystusa Pana rozciągnięto na ziemi plecami w poprzek poprzeczki. Ramiona rozciągnięto maksymalnie pod kątem prostym do tułowia a dokładnie wzdłuż poprzeczki. Ręce przybito czworogrannymi gwoźdźmi-kolcami, o średnicy 8 mm, wbijając te ostatnie w szczelinę międzykostną Destota albo w szparę stawu promieniowonadgarstkowego.

Najprawdopodobniej krzyżowano obie ręce jednocześnie z uwagi na konieczność zachowania symetrii względnie, krzyżując jedną z nich, drugą musiano trzymać mocno za nadgarstek, pociągając silnie w stronę przeciwną! Następnie wciągnięto poprzeczkę wraz z przybitym Ciałem na czubek pala i tam przybito mocno długimi gwoźdźmi czy też zaklinowano w z góry obmyślany sposób. W ten sposób powstał krzyż w kształcie litery **T**, a po umieszczeniu nad głową Chrystusa Pana tabliczki-*titulus*, uformowało się jego czwarte ramię.

Z chwilą przymocowania poprzeczki, Ciało Chrystusowe obniżyło się znacznie ku dołowi tak, że ramiona Zbawiciela i linia drzewca pionowego w przedłużeniu jej ku górze utworzyły kąt 65°. Chcąc teraz przybić stopy zakładając jedną na drugą (lewą na prawą), musiano zgiąć obie nogi w kolanach i to pod kątem 120°, rozwartym do tyłu. Zaś kąt rozwarcia stóp, mierzony od przodu pomiędzy przednią krawędzią kości piszczelowej a grzbietem stopy, wynosił 150° i mógł w razie potrzeby jeszcze więcej się otwierać. Działo się to przede wszystkim wtedy, gdy Pan Jezus w walce z afiksją, unosił się na przebitych stopach, a głównie na stopie prawej, nieco ku

⁹⁾ Drobiazgowy opis św. Całunu, podany przez arcybiskupa Bolonii, Paleotta, świadczy, iż nawet tuż przy końcu XVI w., wieku renesansu i rozkwitu nauk przyrodniczych, a w każdym razie anatomii, niektóre nawet całkiem proste szczegóły z jej zakresu, były także i dla ludzi wykształconych niezupełnie jasne. I tak np. nie umiano rozróżniać stawu promieniowonadgarstkowego od samego nadgarstka. (za dr P. Barbet'em).

górze. Oba wspomniane kąty otwierały się wówczas do 180° . Ramiona Pańskie oczywiście także podnosiły się nieco w górę lecz nie osiągały już poziomu pozycji przybicia, tj. 90° a tylko 70° . Działo się tak dlatego, ponieważ w opisywanych właśnie momentach unoszenia się Ciała Jezusowego ku górze, Ono samo przybierało pozycję „łuku wygiętego do przodu“ (*emprothotonus*) opierając się na punktach krańcowych, tj. na piętach i na potylicy. Narastająca zaś skłonność do coraz to silniejszych tetanicznych skurczów mięśni — przeżyła od czasu do czasu cały tułów Zbawiciela gwałtownie do przodu, oddalając go tym samym na kilkanaście cm od pionu krzyża. Takie jednak odsunięcie się w przestrzeni ku przodowi musiało w następstwie spowodować zwiększenie kąta wyprostu ramion tylko do 70° , zamiast do pozycji pierwotnej! Ogólnie zwis Ciała Pańskiego do poziomu 65° spowodował różnicę 25 cm w stosunku do Jego pozycji pierwotnej, jaką posiadało w momencie przybijania dłoni do poprzeczki. Tak wielkie obniżenie Ciała było możliwe tylko dlatego, ponieważ wydłużenie każdej z kończyn górnych, licząc ich długość (od ramienia do nadgaraska) na 55 cm, wynosiło po 5 cm. Przypuszczenie jednak, iż Chrystus Pan mógł zwisać pod jeszcze mniejszym kątem niż kąt 65° , jest tym samym wykluczone. Nie ma bowiem żadnych anatomicznych warunków na to, by kończyny mogły się jeszcze więcej naciągnąć wliczając już w to uprzednio także ruchomość łopatki! Jasnym także z tego jest, iż Chrystus Pan nie mógł być ani przymocowany do krzyża sznurami, opasującymi ramiona, ani też nie mógł posługiwać się podpórką krocową, zwaną *sedile*, o której była już uprzednio mowa. W obu bowiem wypadkach takie obniżenie poziomu Ciała Pańskiego nie byłoby możliwe. Wszystkie te kalkulacje, poniekąd matematyczne, byłyby tylko teoretycznym potwierdzeniem stanu faktycznego, wynikającego z obserwacji samego Całunu, a przede wszystkim z dokładnej analizy śladu krwawienia grzbietu dłoni lewej. Krwawienie to jest życiowym i pochodzi z grzbietowych żył dłoni. Jego przebieg jest niejako dwupoziomowy i dwukierunkowy. Ślad pierwszy, dolny, jest dużo grubszy i krótszy oraz wykazuje wyraźnie liczne nawarstwienia się. Jego początek a zwłaszcza zakończenie, są bulwiasto zgrubiałe. Świadczyłyby to o dłuższym czasie krwawienia. Ślad drugi, biegnie nieco powyżej pierwszego, jest dużo delikatniejszy i smuklejszy w stosunku do niego oraz bardziej równoległy do długiej osi ramienia. Wykazuje on także kilka mniejszych nawarstwień.

Z powyższych obserwacji możemy wyciągnąć następujące wnioski: 1) Chrystus Pan zwiślał zasadniczo pod kątem 65° , zgodnie z pomiarem pierwszego śladu. 2) Na krótkie tylko chwile Zbawiciel unosił się okresowo ku górze i to nie więcej jak o 5° , zwiększając kąt zwisu do 70° , co potwierdzają badania śladu drugiego.

Oprócz tych dwóch tak charakterystycznych i niezmiernie ważnych śladów krwawień z rany grzbietu dłoni lewej, na obu przedramionach są widoczne ślady krwawień życiowych, powstałe raczej w pierwszych chwilach po zawieszeniu Chrystusa Pana na krzyżu i są dalszym ciągiem pierwszego z w/w śladów!

Zreasumujmy ten nowy ogrom cierpienia. Wisząc za przebity nerw pośrodkowy, unosił Chrystus Pan swe umęczone Ciało co kilkanaście minut ku górze. By to uczynić, pokonywał z jak największym wysiłkiem okrutny ból obu stóp, przebitych wspólnym gwoździem. Z najwyższym napięciem rozprostowywał coraz to bardziej tężejące mięśnie, by zwiększyć i tak dużą fleksję stopy aż do stanu graniczącego prawie z nadwichnięciem. Napinał mięśnie prostując tułów aż do powstania łukowatego wygięcia, zwanego *emprothotonus*.

A czynił to wszystko po to, by zaczerpnąć nieco tlenu, wypowiedzieć kolejno swe ostatnie siedem słów, by choć na chwilę odsunąć od siebie coraz to bardziej zaciskając się na gardło pętlę śmiertelnej asfiksj. Lecz walka była z góry przesądzona, sił ubywało coraz więcej i prędzej, zbliżał się nieuchronny koniec. Jeśli sobie teraz uprzytomnimy, iż najsilniejszy nawet atleta może najwyżej przez 10 minut utrzymać swe ręce w pozycji rozłożonej, bez jakichkolwiek innych przeszkód czy też cierpień, zrozumiemy, co Chrystus Pan cierpiał wisząc tak przez długie trzy godziny skwarne południa!

2. Rany stóp

W porównaniu z ranami dłoni, rany stóp Zbawiciela nie przedstawiają zasadniczych trudności. Jak to już kilka razy podkreślaliśmy, obie stopy były przybite jednym wspólnym, długim gwoździem. Wpierw przy tej czynności zraniono stopę lewą a następnie dopiero, znajdującą się pod nią i przylegającą do pionowego drzewca krzyża, stopę prawą. Jasnym jest też, iż obie stopy musiały zostać przedtem skrzyżowane, przy czym, cała prawa kończyna dolna, jako leżąca od spodu, wydaje się w stosunku do lewej, zewnętrznej,

niewo wydłużona. By taka pozycja w ogóle mogła mieć miejsce, należało przedtem zgiąć obie kończyny w stawach kolanowych o 120° (kąąt rozwarty do tyłu) zaś obie stopy pod kątem 150° , o rozwarciu przednim. W przeciwieństwie do kończyn górnych, obie kończyny dolne, po zdjęciu Ciała Zbawiciela z krzyża, nie potrzebowały zmieniać zasadniczego położenia, które też w „oryginale“ przeniosło się na płótno Całunu. Odnośnie krwawych śladów w obrębie obu stóp wypada zaznaczyć, iż najciekawsze z nich, łącznie z odbiciem otworu gwoźdźcia od strony podeszwy, widać na stopie prawej. Zauważamy przy tym, iż krew ciekła w kilku kierunkach, a mianowicie: ku palcom, do III, IV i V-go, wzdłuż podeszwy ku pięcie oraz poza obręb stopy, ku stronie prawej.

Jak wyjaśnić ten dylemat? Otóż krwawienie w kierunku palców należy do rzędu życiowych i jest obrazem krwawienia żylnego, tuż po zranieniu stopy. Z uwagi na warunki anatomiczne, gwoźdź nie uszkadzał tętnic! Krwawienie wtóre, biegnące od rany podeszwy ku pięcie, było także żylnie, lecz już pośmiertne, i nastąpiło po oderwaniu nóg Zbawiciela i nadaniu Zwłokom Jego pozycji poziomej. Krwawienie zaś ku stronie prawej, poza obręb samej stopy, można objaśnić tylko „zdwojeniem“ się świeżych jeszcze śladów, należących także do krwi żylniej „pośmiertnej“, na skutek sfałdowania się płóciennej tkaniny Całunu. Ten ostatni szczegół stanie się może jaśniejszy, jeśli przypomnimy sobie naszą tezę przeniesienia Zwłok Zbawiciela spod krzyża do grobowca. Otóż jedna z osób niosących Zwłoki była zmuszona podtrzymywać Je za pięty, w miejscu, gdzie zbiegały się właśnie oba końce Całunu. Ścisłej, była to przede wszystkim okolica pięty stopy prawej, jako leżącej bardziej od spodu. Przy tych czynnościach łatwo było o sfałdowanie tkaniny, choćby już tylko przy poprawianiu czy przekładaniu zmęczonych rąk osoby niosącej. Drobnym ten na pozór szczegół, przemawia dość silnie za naszą tezą natychmiastowego zawinięcia Zwłok Chrystusowych w Całun, tuż po ich zdjęciu z krzyża.

Nieco odmienny obraz przedstawiają ślady krwawienia od strony podeszwy stopy lewej. Nie należy wszakże zapominać, iż stopa ta przylegała tą właśnie powierzchnią do grzbietu stopy prawej, co z pewnością nie było obojętnym dla znakowania omawianego krwawienia. Śladu otworu gwoźdźcia na podeszwie stopy lewej zasadniczo nie da się określić, a to z przyczyny luźnego tylko kontaktu opisywanej powierzchni z tkaniną Całunu z racji wspomnianego już ułożenia całej kończyny. Być też może, skrzep krwi z miejsca rany

na tej podeszwie został w czasie przenosin oderwany, wskutek czego zatracił się realny rysunek tych okolic na św. Płótnie.

Natomiast od strony grzbietowej stóp, ślady krwawień nie są dokładnie odcisnięte. Jedyne na grzbiecie stopy prawej widać jakby rozmazany, o kształcie równoległoboku, ślad rozległego skrępu krwi. Powstanie jego można by sobie tym wyjaśnić, iż właśnie grzbiet prawej stopy był nakryty lewą podeszwą i że spływająca z niej krew, jak i z rany grzbietu stopy prawej, napotykać na pewne przeszkody, jak np. wzajemne przyleganie obu stóp, nie spłynęła od razu na ziemię, lecz nawarstwiając się stopniowo, krzepła na grzbiecie stopy prawej. Nieco odmiennego zdania jest prof. Vignon przypisujący wspomniany ślad grzbietowi stopy lewej. Tak czy inaczej te ostatnie ślady należą do najniewyraźniejszych i nic pewnego się o nich powiedzieć nie da!

Wracając jeszcze do naszej tezy przeniesienia Zwłok Zbawiciela już po zawinięciu Ich w Całun, można by ewentualnie przypuścić, iż zatarcie tych śladów stoi w związku z mechanicznym zadziaływaniem rąk niosącego Ciało, na te właśnie okolice stóp.

Samo przebicie stóp nastąpiło dokładnie w II-iej przestrzeni międzykostnej śródstopia (*Spatium interosseum II regionis metatarsalis*) w miejscu najbardziej przestrzennym, biorąc warunki anatomiczne innych przestrzeni międzykostnych (I, III i IV), tuż przed stawem stępowośródstopnym Lisfranca.

Warto podkreślić, iż właśnie ponad tym stawem znajduje się potężny maszyw kości stępu, połączony bardzo licznymi i silnymi więzadłami. Stąd też, pomijając straszliwy ból, wynikający z podpierniania się w miejscu przebitym, istniała jakoby stosunkowo szeroka baza dla dania oporu ciężarowi Ciała Jezusowego, choć tylko na krótkie chwile unoszenia się ku górze!

O kącie rozwarcia stóp już wspominaliśmy, pozostaje tu tylko podkreślić, iż pomimo dużej ich fleksji nie mogło być mowy o jakimkolwiek nadwichnięciu, nawet wtedy, gdy kąt rozwarcia zwiększał się znacznie ponad 150° .

Na zakończenie tego rozdziału jeszcze kilka uwag o ułożeniu głowy Zbawiciela podczas zawieszenia na krzyżu. Otóż zgodnie z symetrycznie toczącym się procesem tetanizacji mięśni karku i szyi głowa Zbawiciela była lekko pochylona ku przodowi, gdyż tak działał jej własny ciężar. Malowanie różnych jej przechyłów i zwrotów na boki nie miało nigdy w rzeczywistości miejsca.

3. Rana boku (N. Serca Pana Jezusa)

Może żadna z ran Chrystusowych nie zawiera tyle wspaniałej symboliki, jak rana boku Zbawiciela. Z rany bowiem boku wypłynęła krew i woda (J 19, 33—34), symbole odkupienia i miłosierdzia Bożego. Poza tym rana boku to także rana Najświętszego Serca Jezusowego.

Ranę tę zadał rzymski żołnierz wkrótce po śmierci Chrystusa Pana, bo niewiele później już w 20—30 minut potem. Ów żołnierz należał do piechoty i nie był bynajmniej na koniu, jak to niektórzy artyści przyjmują. Sama rana powstała w wyniku silnego pchnięcia włócznią o długości około 1 mtr, okutą silnym grotem o wymiarach 25 cm. Kierunek włóczni był zgodny z zasadami rzymskiej szermierki i szedł od strony prawej ku stronie lewej. Fakt ten dowodzi, iż owa rana nie mogła znajdować się po stronie boku lewego. Obrazując moment uderzenia powiemy, iż stojący twarzą do wiszącego Zbawiciela żołnierz miał Jego klatkę piersiową tuż przed sobą i to na wysokości swych nieco uniesionych ramion. Licząc na normalny wzrost (175 cm) żołnierza, rana powinna być zadana na wysokości około 150 cm od poziomu ziemi.

Cyfrę tę możemy otrzymać łatwo w inny sposób, mianowicie dedykując: Chrystus Pan miał wzrostu 180 cm. Ponieważ zwis Jego Ciała po ugięciu kolan wyniósł 25 cm, Jego postać relatywnie zmalała do 155 cm. Odliczając odległość pomiędzy czubkiem głowy a V-tym międzyżebrem, wynoszącą 55 cm, uzyskamy cyfrę 1 mtr. Ponieważ stopy Jezusowe były przybite na wysokości 50 cm od ziemi, poziom rany w V-tym międzyżebżu przedstawiał cyfrę 150 cm. W takich też warunkach rana boku była zadana prawie w kierunku poziomym z lekką tendencją na wskos i ku lewej stronie.

Dlaczego jednak żołnierz rzymski otworzył bok Jezusowy? Narastające u wszystkich z otoczenia wzruszenie wobec niesłychanej potęgi, jaką posiadał w sobie akt heroicznej śmierci męczeńskiej Pana Jezusa, zadziwiło i poruszyło nawet tak zatwardziałe serca, jakimi były serca legionistów rzymskich. To przecież setnik zawołał: „*Prawdziwie człowiek ten był synem Bożym*“ (Mt 27, 55 Mr 15, 39 Łk 23, 47). Żołnierz zaś przebijający bok Jego czyni coś w rodzaju gestu miłosierdzia. Dającym bowiem jeszcze zupełnie wyraźne objawy życia współwiszącym łotrom rozpoczęto łamać golenie. Aby Chrystusowi Panu tego oszczędzić z jednej strony, na wypadek jeśliby

jeszcze żył, a z drugiej, by mieć pewny dowód dla prokuratora, że już umarł, postanowiono w inny sposób postąpić z nie dającym już oznak życiowych Jezusem. Oto motywy powstania tej rany. Rana nieskończonego miłosierdzia powstaje również z miłosierdzia ludzkiego.

W jej technicznym wykonaniu było dużo mechanicznego przyzwyczajenia.

Tak powstała rana boku znajdowała się dokładnie w V-tym międzyżebżu, pomiędzy 5 i 6-tym zębem, ograniczona liniami: sutkową i pachową przednią, i posiadała wymiary: 4,4 cm wszerz i 1,5 cm wwyż. Zaś kanał rany boku szedł nieco ku górze, w lewo i ku środkowi.

Po przebicciu wszystkich warstw leżących z zewnątrz płuca, jego miąższu o szerokości 6,5 cm, grot włóczni przebił obie blaszki opłucnej i worek osierdziowy, otwierając jednocześnie prawe uszko serca (*auricula dextra cordis*) należące do przedsionka tej samej strony. Ponieważ rana ta została zadana pośmiertnie, kanał jej długo pozostał drożny. Elastyczność bowiem tkanek została wyeliminowana, także dodatkowo przez tetanizację mięśni. Z otwartej rany: „...*natychmiast wypłynęła krew i woda*“ (J 19, 34). Wielu egzegetów, starszych i młodszych, zastanawiało się nad tym zaiste dziwnym zjawiskiem, nie umiając go sobie inaczej wyjaśnić, jak na drodze cudu.

A teraz pewne wyjaśnienie.

Św. Jan, w odniesieniu do płynu drugiego, posłużył się słowem: „woda“. Czy to mogła być rzeczywiście woda w zwykłym znaczeniu tego słowa, czy też tylko płyn ludzako do niej podobny? Oczywiście nie była to zwykła woda. Dla jasności zagadnienia wyjaśniamy już teraz, iż chodziło tu o przesiękowy płyn surowiczny, obficie nagromadzony w worku osierdziowym. Lecz skąd on się tam wziął?

Tu przychodzi nam z pomocą wiedza lekarska oparta także na szeregu badań kontrolnych, potwierdzonych sekcjami anatomopatologicznymi. Otóż u osobników zupełnie zdrowych, u których nastąpiła śmierć nienaturalna, spowodowana jakąś fizyczną męczarnią (biczowanie) z przeszkodami w zakresie oddechania i krążenia, w worku osierdziowym gromadzi się dużo płynu przesiękowo-wysiękowego, zwłaszcza, jeśli w zakresie krążenia małego towarzyszy temu zastój żyłny (*venosasis*). Wiemy, że właśnie w takich warunkach nastąpiła śmierć Pana Jezusa (por. rozdz. IIc).

A teraz zastanówmy się przez chwilę, dlaczego najpierw wypłynęła krew a potem za nią dopiero woda i czy św. Jan nie pomylił się przypadkowo w wymienionej przez siebie kolejności wypływu tych cieczy? Przecież grot włóczni otworzył wpierw worek osierdziowy a dopiero później uszko prawe! Jak to już podkreśliliśmy, tkanki organizmu po śmierci tracą swą elastyczność i sprężystość. Emfyzematycznie rozdęte płuco Zbawiciela utraciło swą elastyczność także. To też włócznia drażąca poprzez nie z dużą siłą, docisnęła niejako dolną część płuca wraz z opłucną ścienną do worka osierdziowego, powodując jego wkłęśnięcie w tym miejscu. W ten sposób osierdzie ścienne znalazło się tuż przy uszku prawego przedsionka, a obecność przesięku w worku osierdziowym i przekrwawienie w obu listkach osierdzia spowodowało niejako zlepianie się ich na krótki czas ze sobą. Ponieważ uszko prawe dzięki przepięnieniu płynną krwią z zakresu żyły głównej górnej także było rozdęte, proces ten technicznie da się łatwo wytłumaczyć. Krótko mówiąc nastąpiło anatomiczne przemieszczenie płuca i uszka ku sobie. Określając dokładnie można przyjąć za pewnik, iż na kilkanaście sekund przynajmniej drożność osierdzia w opisanym miejscu została przerwana, co wyraziło się w wypływie krwi, jako płynu pierwszego. W chwilę potem, na skutek zmniejszenia się ciśnienia w samym uszku z jednej strony a także w skutek ustania działania presji włóczni na worek osierdziowy z drugiej, nastąpiło rozejście się obu listków osierdziowych i drożność worka osierdziowego została przywrócona. W efekcie poprzez kanał włóczni popłynęła z kolei „woda“ a w naszym pojęciu płyn surowiczy w ilości ca 500—800 ml! Stan patologiczny osierdzia określamy w tych okolicznościach jako tzw. *hydropericardium!*

Dla laika w medycynie, jakim był św. Jan, płyn taki nie mógł się wiele różnić od zwykłej wody. Chwilę później obie ciecze tj. krew z płynem surowiczym wyciekały razem, choć oczywiście płynu było w tej mieszaninie już niewiele aż po upływie niewielkiego czasu przestał on w ogóle się wylewać. Po zmianie pozycji ciała Pańskiego wypłynie reszta, o czym będzie poniżej mowa.

Jakżeż więc teraz z kolei przedstawia się nam ślad plamy krwi wylanej z rany boku na płótnie Całunu? Jest to dość duży, nieregularny prostokąt o wymiarach: 6 na 15 cm. Zewnętrzny jego brzeg ginie pod dość niezręcznie wstawionym kawałkiem zwykłego płótna po pożarze w Chambéry roku 1532. Brzegi, dolny i wew-

nętrzy, doskonale widoczne, mają jednak w sobie coś, co przemawia przeciw zwykłym regułom wylewu krwi z rany podczas pionowego zwisu zwłok, coś co jest zda się, przeciwnego naturze rzeczy. Lecz nie wolno zapominać, iż skrzep krwi na klatce piersiowej Zbawiciela uformował się przecież podczas Jego pobytu jeszcze na krzyżu, podczas gdy odbicie się jego na płótnie Całunu nastąpiło dopiero po zdjęciu Zwłok Chrystusowych z krzyża.

Powie na to ktoś: przecież to jasne i tak powstały wszystkie inne znakowania, więc po cóż to podkreśla się tutaj. Istotnie, ale jednak w tym wypadku jest trochę inaczej. Posłuchajmy!

Wypływająca z rany boku krew żylna cieknie siłą swej ciężkości po emfyzematycznie rozdętej i wdechowo ustawionej klatce piersiowej Chrystusa Pana. Wszystkie mięśnie tej okolicy, a zwłaszcza mięsień zębaty przedni i mięsień skośny brzucha zewnętrzny rozpoczynające się licznymi zębami (9-ma i 8-ma) na zewnętrznej powierzchni żeber, tworzą na tak zmienionej ścianie klatki piersiowej wyraźnie coś w rodzaju schodów. Każda głowa początków tych mięśni jest oddzielona od siebie jakoby głęboką bruzdą (*spatium intercostale*). Innymi słowy, takie specyficzne warunki anatomiczne musiały wpłynąć zdecydowanie na formowanie się skrzepu płynącej krwi z rany boku, i to płynącej dwukrotnie: podczas pobytu Zwłok Jezusowych na krzyżu i po Ich zdjęciu.

Jednocześnie nie wolno zapominać, iż otwór rany boku znajduje się pomiędzy dwoma najwyższymi początkami mięśnia skośnego brzucha zewnętrznego. Natomiast linia początków mięśnia zębatego przedniego przebiega nieco poniżej samej rany. Jeśli tedy na Całunie ślady wylewu krwawego obejmują sferę początków obu tych mięśni, wynika to właśnie z przyczyny faktu podwójnego krwawienia z rany boku. Nie potrzebujemy chyba dodawać, iż oba te krwawienia były pośmiertne i pochodziły z zakresu krążenia żylnego: pierwsze z żyły głównej górnej (*vena cava superior*) i drugie z żyły dolnej (*vena cava inferior*).

Najbardziej nas w tej chwili interesujący ślad krwawienia pierwszego, które wystąpiło tuż po przebicciu boku, objął bruzdy utworzone przez II, III i IV-ty ząb początków mięśnia skośnego brzucha zewnętrznego, rozpoczynających się na 6, 7 i 8 żebrze, i częściowo także nieco powyżej leżący zakres bruzdy pierwszej. Kierunek jednak spływu krwi szedł wyraźnie ku dołowi. Jednocześnie silnie rozedmowe ustawienie klatki piersiowej spowodowało, iż nad-

brzuszne, poniżej ostro się uwypuklającego i wystającego niejako w postaci progu łuku żeberowego, było silnie wklęsnięte. To też krew i „woda“ spłynąwszy w dół do linii wystającego brzegu żeber, spadły siłą swej ciężkości na części położone niżej, z pominięciem ciągłości. Znaczy to, iż strumień obu cieczy przeskoczył okolice brzucha i spadł poniżej na udo Zbawiciela, dokładnie na przednią jego powierzchnię, i potem dalej na ziemię. To, że opisane krwawienie nie pozostawiło na wspomnianej okolicy uda prawego wyraźnych śladów, świadczy o natychmiastowym z kolei wypływie płynu surowiczego, który biegnąc tą samą drogą, zmył opisywane ślady w ich większej części. Prawie pionowe ustawienie uda prawego umożliwiło tą jeszcze spotęgowało.

Po tym pierwszym i gwałtownym wypływie obu cieczy nastąpiło wolniejsze, raczej miąższowe krwawienie, które też przede wszystkim utworzyło omawiany skrzep.

Po zdjęciu Zwłok Jezusowych i po skrzyżowaniu siłą obu kończyn górnych nad spojeniem łonowym nastąpiła zasadnicza zmiana w układzie mięśni klatki piersiowej, spotęgowana stanem ich tetanicznego napięcia. Również mięsień skośny brzucha zewnętrzny, na skutek zmniejszenia się rozedmowego ustawienia klatki piersiowej, zmienił swą konfigurację do tego stopnia, iż skrzep krwi tuż poniżej rany boku, zaczepiony o jego początki żeberowe, siłą tego faktu musiał zmienić także swój pierwotny, fizjologiczny układ, na atypowy i sztuczny!

Ogólnie można by powiedzieć, iż cały ten ślad w następstwie opisanych zmian, skrócił się w swym wymiarze pionowym, natomiast poszerzył w poprzecznym, nieznacznie przy tym grubiejac.

Odnosnie krwawienia drugiego, które, jak wiemy, wystąpiło w 2 i 1/2 godziny po zgonie Zbawiciela, a tuż po zdjęciu Jego Ciała z krzyża¹⁰⁾, wypada zaznaczyć, iż było znacznie obfitsze niż pierwsze. Wiemy, że przyczyną tego był anatomicznie szerszy zakres żyły głównej dolnej. Krwawienie to objęło częściowo zasięg początków mięśnia zębatego przedniego. Ponieważ jednak ten wtóry wypływ krwi był także dość intensywny i ponieważ mało czasu pozostało dla uformowania się skrzepów, ten ślad na Całunie jest delikatniejszy i zawiera w sobie substancjalnie mniej krwi niż ślad

¹⁰⁾ Inne szczegóły dotyczące krwawienia z rany boku po zdjęciu Ciała Zbawiciela, znajdzie czytelnik w Części Pierwszej (RBL 1953, s. 61 nn).

pierwszy. Jak wiadomo, przebiega on wzdłuż linii dolnej granicy płuca prawego poprzez plecy i nieco ukośnie na bok lewy, ku górze.

Jeśli chodzi o „wodę“, która wypłynęła z rany boku tuż po pierwszym krwawieniu, to ślad jej można zauważyć w obrębie odbić obu krwawień, gdy pewna jej ilość wypłynęła powtórnie, po zdjęciu Chrystusa z krzyża. W przypadku wypływu zasadniczego, o którym wspomina św. Jan Ewangelista, obserwujemy na płótnie Całunu, poniżej śladów krwawienia i nieco przyśrodkowo, rodzaj delikatnej, żółtawobiałej plamy. W istocie plama ta, powstała na skutek odbicia się konglomeratu zawierającego mieszaninę wypływającego płynu surowiczego z nieznaczną ilością krwi.

W drugiej części krwawienia, płyn pochodzący z niższych części worka osierdziowego, z którego mógł się wydostać tylko po zmianie pozycji Ciała Zbawiciela, zmieszał się niemal równocześnie z wypływającą krwią dając rozwodnioną mieszaninę, zwłaszcza w początkach śladu strumienia krwi.

Oto jak w przybliżeniu przedstawia się sprawa śladów krwawych z rany boku Pańskiego!

Na zakończenie tego rozdziału, jeszcze jedna uwaga. Przypatrując się uważnie fotografii kliszy Całunu zauważamy, iż rana boku wraz ze śladami obu opisanych krwawień nie miałyby w ogóle warunków do odbicia się, gdyby nie okoliczność, iż prawa kończyna górna inaczej się układa w stosunku do tułowia niż lewa. Tylko bowiem fakt odciążenia kończyny górnej prawej w całości do tyłu i boku sprawił, iż większa część rany boku stała się nie tylko dobrze widoczna, ale przede wszystkim częściowo także dostępna dla bezpośredniego kontaktu z płótnem Całunu. Do podobnych wniosków można dojść, obserwując zachowanie się kończyny przeciwnej. I podczas gdy ułożenie tej ostatniej w stosunku do Zwłok Zbawiciela jest pełne niewymuszonego wdzięku, kończyna prawa górna robi wrażenie nienaturalne i nieharmonizujące z całością.

Jakie mogły być powody powyższego spostrzeżenia? Powróćmy na chwilę do rozważań, znanych nam z Części Pierwszej. Przypomnijmy sobie kolejność odrywania rąk od krzyża przy zdejmowaniu Ciała Pańskiego. Najpierw, tak tu ustaliliśmy, oderwano dłoń lewą. Przez chwilę ciężar Ciała Jezusowego zawisł na kończynie górnej prawej. To silne i nagłe obciążenie, jak również akcja przytrzymywania Ciała od strony przeciwnej, dały w rezultacie asymetryczne ustawienie łopatki prawej wraz z całym aparatem

mięśniowięzadłowym obręczy barkowej po tej stronie. Fakt ten będzie miał po ułożeniu obu kończyn nad spojeniem łonowym swoją wymowę w odsłonięciu rany boku. Nie jest wykluczonym, iż jeszcze wcześniej od dłoni uwolniono obie sopy¹¹⁾. Ta okoliczność jeszcze bardziej podtrzymywałaby przedstawioną tu naszą tezę odnośnie odsłonięcia rany boku.

Całość zaś dowodzeń, wzięta także z innego punktu widzenia, wiąże się logicznie z wysuniętym przez nas twierdzeniem o zdjęciu Ciała Pańskiego bez opuszczania poprzeczki-*patibulum*, w którym to szczególnie nie zgadzamy się z drem Barbet¹²⁾.

III

Bezpośrednia przyczyna śmierci krzyżowej

„A Jezus zawoławszy powtórnie głosem wielkim, oddał ducha“ (Mt 27, 50; por. także Mr 15, 37; Łk 23, 46; J 19, 30).

Z wielokrotnie cytowanych w poprzednich rozdziałach wzmia-

¹¹⁾ Szczegół nie podkreślony w Części Pierwszej.

¹²⁾ Z obowiązku autorskiego, pomimo co dopiero tak dokładnego przedstawienia mechanizmu wpływu obu płynów z boku Pańskiego, w czym jesteśmy zgodni z dr Barbet, chcemy zapoznać czytelników z zasadniczo odmiennym zdaniem odnośnie tej ostatniej kwestii, którego wyrazicielem jest już tu cytowany dr A. F. Sava (1954). Streszczając jego tezę wypada podkreślić, iż autor ten, udowadniając ze swej strony cytowaną przez św. Jana kolejność wpływu obu cieczy z rany boku, stara się negować konieczność przebicia N. Serca Pana Jezusa w tym celu! Zaprzecza on także możliwości powstania tak wielkiej ilości płynu surowiczowysiękowego w worku osierdziowym przy okolicznościach wyżej opisanych! Jest natomiast zdania, iż katusze zadane Chrystusowi Panu podczas biczowania, musiały wywołać natychmiastowy, obustronny krwawy wysięk doopłucnowy, jako wyraz ostrego pourazowego zapalenia opłucnej (*pleuritis traumatica*). Wysiłek taki długo pozostawać ma w stanie płynnym, ale elementy morfotyczne krwi, zwłaszcza ciała czerwone (*erytrocyty*) ulegają szybko procesowi sedymentacji czyli opadania na dół! Ponieważ właśnie taki proces, wg dra Savy, wystąpił u Chrystusa Pana, po otwarciu boku najpierw wypłynęła ciemna masa krwinek, a potem będąca powyżej rany — masa krwinek, a potem, będąca powyżej rany — masa osocza krwi!

Jakkolwiek z wielu powodów nie zgadzamy się z drem Savą odnośnie co dopiero przedstawionych w jego tezie poglądów na ranę boku Pańskiego, jego dociekania w znacznej mierze potwierdzają słuszność poglądu naszego odnośnie powstania *hydropericardium*! Jesteśmy bowiem zdania, iż każda *flagrum romanum* mogła wywołać nie tylko *pleuritis traumatica* z następowym krwawym wysiękiem, choć z góry musimy zaprzeczyć jego olbrzymiej formie, jaką lansuje dr Sava, ale pośrednio wywołać musiała także *pericarditis* oczywiście *traumatica* z końcowym efektem: płynem surowiczym pochodzenia zapalno-zastoinowego, o czym już wyżej wspominaliśmy!

nek wiemy, iż bezpośrednią przyczyną śmierci krzyżowej Chrystusa Pana, jak również wszystkich krzyżowanych, była a s f i k s j a czyli uduszenie się na skutek porażenia ośrodka oddechowego w rdzeniu przedłużonym przez zatrucie dwutlenkiem węgla (CO_2).

Wiemy, iż proces ten, nim nadeszła upragniona śmierć, trwał nieraz długo, bo od kilkunastu do kilkudziesięciu nawet godzin! Pan Jezus z uwagi na przebyłą uprzednio straszliwą kaźń biczowania i niesienia poprzeczki, jak również z uwagi na wyrafinowanie okrutne przybicie Go do krzyża bez jakichkolwiek okoliczności łagodzących, umarł w przeciągu trzech godzin.

Nie wracając do uwag ogólnych na temat śmierci krzyżowej, które podaliśmy w rozdziale II g, tutaj jednak podkreślić musimy, iż Pan Jezus dusił się jak najbardziej stopniowo i powolnie, od czasu do czasu tylko chwytając powietrze w chwilach, gdy unosił się nieco ku górze na stopach (głównie na prawej) przebitych wspólnym gwoździem. Będziemy pamiętali także o tym, iż każdej takiej próbie uniesienia się wzwyż, towarzyszyły straszliwe bóle nie tylko w kończynach Zbawiciela, lecz także w całym Jego rozoranym Ciele, już to z przyczyny rozdrażnienia ran, już to na skutek pokonywania narastającego nieustannie tężcowego skurczu mięśni szkieletowych. Przyczyną tego ostatniego zjawiska była zwiększająca się stale k w a s i c a tkanek i zachwianie równowagi płynów ustrojowych, konsekwentnie do coraz to gorszej wymiany gazowej w płucach i do odwodnienia organizmu na skutek ogromnego ubytku krwi.

Jednymi z pierwszych, które uległy tetanizacji, były mięśnie w d e c h o w e, najbardziej upośledzone od pierwszych chwil zawieszenia na krzyżu. Wiadomym jest, iż mięśnie wydechowe, znacznie od poprzednich słabsze, nie mogą im się w takich warunkach przeciwstawić skutecznie, tym bardziej, iż akcja wydechania jest funkcją raczej automatyczną, polegającą na odruchu i zależną od sprężystości samej tkanki płucnej. Synchronicznie więc ze zwiększającą się dusznością, narastały nieznośne bóle mięśniowe, w wyniku ich tężcowego kurczenia się. Samo płuco stawało się coraz to bardziej rozedmowe, tracąc na swej elastyczności, a w przegrodach międzypęcherzykowych nagromadzało się coraz to więcej krwi żyłnej zastoinowej. Następowaly coraz to powierzchniwsze ruchy oddechowe. Serce akcją swą przyspieszało, tracąc na sile i objętości wyrzutowej, zaś obecność pewnej ilości krwistego płynu wysiękowego w obu jamach opłucnowych oraz

coraz to więcej objętościowo powiększający się transsudat w worku osierdziowym — dopełniały tego strasznego obrazu duszenia się. W wyniku tych wszystkich, zespołowo biorąc, przyczyn upośledzających dotlenienie tkanek, organizm dusił się powoli lecz stale, czemu na zewnątrz towarzyszyło charakterystyczne sino-czerwone zabarwienie błon śluzowych i skóry.

W tym oświeceniu rozumiemy dobrze słowa listu św. Piotra (I Piotr 24) „...abyśmy umarliśmy grzechom, żyli dla sprawiedliwości, którego (Jezusa) sinością jesteśmy uleczeni“.

Kto widział cierpienia umierających na tęzec przyranny, choć to ostatnie schorzenie powstaje na skutek zakażenia ustroju maczugowcem tęzca a więc bakterią, może sobie w przybliżeniu wyobrazić, jak wyglądała śmierć Jezusa na krzyżu. To nie spokojnie wiszący i pogodnie oddający ducha malowany czy rzeźbiony Jezus! Zaiste straszliwie jęcząc i wijąc się w bólach, to znów prężąc się w spazmach tęczowych skurczów mięśni, przetrwał Jezus te jak wieczność cała długie trzy godziny, kiedy Jego organizm konał powoli przy zupełnej świadomości aż do ostatniego tchnienia!

A wewnątrz Jego organizmu spalała gorączka! Gorączka męczonych do ostatnich granic możliwości i wytrzymałości, gorączka umierających na brak tlenu w tkankach! Wiemy, iż tego rodzaju temperatura osiąga w swym kulminacyjnym punkcie najwyższej notowane wysokości i dochodzi, choć są to oczywiście krótkie tylko chwile, do 43° C.

Czy Całun potwierdza tę przyczynę śmierci? Dla lekarza, po zapoznaniu się ze szczegółami św. Płótna, jest zupełnie rzeczą jasną, iż Ciało Umęczonego owinięte w Całun, zginęło opisaną co dopiero śmiercią krzyżową z uduszenia. Potwierdzają to obserwacje, najpierw w obrębie głowy: Na posagowych rysach twarzy, pełnych nieopisanego majestatu, przykuwającej miłości i dobroci, widać wyraźnie tzw. *risus sardonicus* umierających na tęzec. Ta posagowość będzie przejawiać się również w każdym mięśniu szkieletowym, co jest niezwykle charakterystyczne dla ich tetanizacji. Postać Chrystusa przedstawia się, jakby cała była odlana z brązu. Tej też okoliczności zawdzięczamy możliwość dokładnego oglądania, z ich fizjologicznymi granicami, wszystkich ran Zbawiciela. Głowa i szyja, jak to już wspominaliśmy powyżej, są równomiernie pochylone do przodu zachowując przy tym dużą symetrię, co wy-

nika z tych samych przyczyn tężcowego skurczu mięśni szyi i karku. Klatka piersiowa jest ustawiona w fazie maksymalnie wdechowej (emfyzematycznie), a mięśnie piersiowe większe są nienormalnie podciągnięte ku obojczykom. Okolica nadbrzusza jest wyraźnie wklęsnięta, zaś podbrzusze, zepchnięte przez wdechowo ustawioną przepoń, ku dołowi. Mięśnie przedramienne i kończyn dolnych wykazują segmentaryczne bruzdy, świadczące o stanie tetanicznego napięcia. Cały zaś tułów wyprężony do przodu daje obraz tzw. *emprostotonus*, ginących śmiercią tężcową.

Nie ulega więc żadnej naukowej wątpliwości, jaką śmiercią umarł Jezus Chrystus, Zbawiciel.

IV

Wnioski końcowe.

1. Św. Całun Turyński jest antycznym, oryginalnym ręcznie tkanym płótnem. Wiek jego odpowiada okresowi początków naszej ery.
2. Znakowania na św. Płótnie są wynikiem złożonych procesów fizykochemicznych, jakie zaszły pomiędzy tkaniną lnianą Całunu a substancjami ją infiltrującymi, w pierwszym rzędzie krwią, limfą śródtkankową, potem i parą wodną.
3. Pośród znakowań rozróżnić należy pozytywne i negatywne. Pierwsze są bezpośrednim następstwem infiltracji świeżych i dość intensywnych krwawień tak tętnicznych jak żylnych, dających w efekcie impregnację grubowarstwową czyli silnie skoncentrowaną. Drugie z nich powstały pośrednio, dzięki działaniu na Całun konglomeratu osocza krwi, limfy śródtkankowej, potu i pary wodnej z nieznaną tylko domieszką czerwonych ciałek krwi. Ostatecznie proces ten dał impregnację drobnowarstwową, słabo skoncentrowaną.
4. Znakowania pozytywne były widoczne od chwili zetknięcia się krwi z tkaniną Całunu. Znakowań negatywnych zrazu nie było widać. Dopiero z biegiem długich lat zakończony proces późnej impregnacji, dał zarys konturów Ciała Pańskiego.
5. Charakter impregnacji poszczególnych włókien tkaniny Całunu został uwarunkowany organicznymi właściwościami tych ostatnich i specjalnym powinowactwem do nich substancji impregnujących. Namalowanie znakowań na św. Płótnie jakimikolwiek farbami musiałoby dać zupełnie inny obraz drobnowidzowy tkaniny.
6. Tym bardziej wyklucza się możliwość namalowania św. Całunu w średniowieczu (XIV w.), tak jak tego niektórzy chcą, a to z powodu nieznaności zasad fizyki optycznej, anatomii prawidłowej i, co najważniejsze, fizjologii człowieka.
7. Wszelkie inne znane „całuny“ muszą być uznane za niezręczne falsyfikaty.

katy, a to z uwagi na ich wykonanie, j na niezajomość prymitywnych zasad wiedzy przyrodniczej.

8. Przy tym wszystkim, Św. Całun nie ma dokumentacji egzegetycznej, historyczną zaś dopiero od roku 1389.
9. Nauki przyrodnicze bronią autentyczności św. Płótna, choć nie wykluczają celowości dalszych badań, zwłaszcza chemicznych.

Rogoźno Wlkp.

STANISŁAW WALISZEWSKI

NIEPOKALANE POCZĘCIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W OFICJACH BREWIARZOWYCH I FORMULARZACH MSZALNYCH LEONARDA DE NOGAROLIS I BERNARDYNA DE BUSTIS

1.

W dniu 8 grudnia 1854 r. Pius IX uroczyście określił jako dogmat prawdę o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Panny. Od tej chwili ponad wszelką wątpliwość pewnym jest, że prawda ta została przez Boga objawiona, że ma ona w świadomości Kościoła katolickiego dzieje niemal dwutysiącletnie.

Zadaniem niniejszego artykułu jest przedstawienie małego wycinka tych dziejów, mianowicie przejawów poglądów ortodoksyjnych na polu liturgii rzymskiej w latach od 1476 do 1480. Daty te zamykają okres pięcioletni, w którym powstały dwa kompletne teksty liturgiczne na dzień 8 grudnia, święto Poczęcia Najświętszej Maryi Panny.

Autorem pierwszego był Leonard de Nogarolis, doktor filozofii i teologii, Protonotariusz Apostolski. Według *Haina Repertorium bibliographicum* w drukach piętnastowiecznych uwiecznione zostały trzy jego dzieła: „Liber de mundi aeternitate“ — Bononiae 1481, Vincentiae 1486, „Liber de beatitudine“ — Vincentiae 1485; „De objecto intellectus“ — Vincentiae 1497¹⁾. Dziwnym zbiegiem okoliczności dwa pierwsze dzieła wchodziły w skład księgozbioru Czepla, zrekonstruowanego na Wystawę Odrodzenia²⁾, mimo iż „Li-

¹⁾ Hain, Nr 11893, 11894, 11895, 11896.

²⁾ Sala XVI — „Akademia Krakowska“. „Liber de mundi aeternitate“ w wydaniu z roku 1486 (H. 11894).

ber de beatitudine“ należy do rzadkości³⁾. Nie udało się dotąd natrafić w zbiorach polskich na ślad, notowanego również przez Haina⁴⁾, druku: „Officium et Missa Immaculatae Conceptionis Beatae Mariae Virginis cum Bulla approb. Sixti IV P. M. — Romae 1477, zawierającego świeżo ułożone teksty liturgiczne, przez Ojca św. Sykstusa IV poprawione, zatwierdzone i obdarzone odpustami⁵⁾).

Drugi z wymienionych tekstów liturgicznych zawdzięcza swe powstanie Bernardynowi de Bustis, mediolańczykowi, należącemu do zakonu braci mniejszych. Zostawił on po sobie obfitszą niż poprzedni spuściznę literacką, innego jednak pokroju. Gesamtkatalog der Wiegendrucke ujmuje ją w 12 pozycji⁶⁾. Znajdujemy tu dzieła pisane zarówno w języku łacińskim, jak i włoskim, przeważnie homiletyczne i ascetyczne, a nawet charytatywne. Na pierwsze miejsce wybija się „Mariale“, czyli kazania o Matce Najświętszej obejmujące zakresowo całą mariologię. Genezę napisanego przezeń oficjum i formularza mszalnego na Niepokalane Poczęcie NMP przedstawia lapidarnie Wadding w *Annales Minorum* XIV (1933) 293. Bernardynowi wydawało się, że liturgiczne teksty Leonarda de Nogarolis nie są dość powszechnie uznawane i dlatego sporządził nowe teksty przedkładając je do aprobaty również Sykstusowi IV, który jednak jedynie pozwolił na ich odmawianie, nie nakazując i nie darząc odmawiających je odpustami⁷⁾.

Wadding w tym miejscu przekracza ramy zwykłego rocznikarstwa, wybiegając nieco dalej w przyszłość, sobie już znaną. Dodaje mianowicie jedno zdanie informujące o dalszym losie obu oficjów: „Periit tamen istud, et praevaluit Leonardi officium“ — „Zanikło jednak to (Bernardyna), zwyciężyło zaś oficjum Leonarda“⁸⁾.

³⁾ Hurter, *Nomenclator litterarius* II (1906) 1009.

⁴⁾ Hain, 11897. Nie jest zanotowany w Centralnym Katalogu Inkunabułów Polskich. Nie posiada go także Biblioteka Kapitulna Wrocławska, dotychczas nie objęta Katalogiem.

⁵⁾ „Quum prae excelsa“ 28. II. 1476. — *Corpus Juris Canonici*, Extrav. comm. III, 12, 1.

⁶⁾ GW 5802—5813.

⁷⁾ „Visum est Bernardino de Bustis Mediolanensi officium a Leonardo de Nogarolis compositum, et a Sixto concessis Indulgentiis, uti supra narravimus, commendatum, non adeo ab omnibus probari, aliudque proinde conscripsit, quod eidem Sixto exposuit, ut recitari juberet, uti ipse semel enarrat. Permisit ille, non praecepit, sed recitantibus lucrum non proposuit indulgentiarum.“

⁸⁾ *Annales Minorum* — ibidem.

Badania liturgii koncepcjonistycznej w Polsce średniowiecznej wydają się potwierdzać tę informację. Nie udało się bowiem odnaleźć ani jednego przekazu, któryby świadczył, że oficjum brewiarzowe Bernardyna było gdziekolwiek w Polsce odmawiane. Inaczej się ma z jego formularzem mszalnym oraz z tekstami liturgicznymi Leonarda.

Te ostatnie przekazują nam następujące źródła: Oficjum brewiarzowe w całości, w formie osobnego oficjum drukowanego, dodanego na końcu brewiarza, znajdujemy w inkunabułach Biblioteki Uniwersyteckiej Wrocławskiej: XV Q 42 oraz XV Q 1325. Pierwszy to „Breviarium Romanum“ — Weneza 1485 (GW 5145), Drugi zaś również „Breviarium Romanum“, lecz wydany w Norymberdze w 1486 roku (GW 5175). Całe również oficjum brewiarzowe, ale przystosowane do potrzeb mniszych, zawiera się w brewiarzu z XV/XVI wieku: Rkp 3. 2. 14 Biblioteki Uniwersyteckiej Warszawskiej. Pierwsze dwa przekazy pochodzą ze Śląska: z kolegiaty głogowskiej i ze Zgorzelca (Bibl. Milicha), ostatni jest niewiadomego pochodzenia.

Poza przekazami całości znajdują się w naszych księgozbiorach źródła zawierające poszczególne fragmenty oficjum Nogarola. Do takich zaliczyć należy Brewiarz Włocławski z XV wieku, Rkp. Biblioteki Kapitulnej Włocławskiej Nr 13, posiadający lekcje, później w miejsce innych dodane, zaczerpnięte z tego oficjum. Tu także przyjdzie zaszeregować zabytek polszczyzny XV wieku: Modlitwy Wacława, których część: „Godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP“ to niemal dosłowne tłumaczenie godzin mniejszych⁹⁾.

Formularz mszalny w całości dochował się do naszych czasów w dwu rękopisach śląskich: Mszałe kamienieckim pochodzącym z wieku XIV-go, na kartach dołączonych w wieku następnym — BUWr Rkp. I F 353; oraz w Mszałe żagańskim z przełomu XV/XVI stulecia — BKptWr Rkp 154. Fragment w postaci kolekty dopisany został ręką z końca wieku XV-go lub początku XVI-go na k.LXIX r-o Mszału XV-o wiecznego — BJag Rkp 1463.

Przekazy liturgii Bernardyna de Bustis są dwójakiego rodzaju: albo przekazują całość, to znaczy zarówno tekst brewiarzowy, jak i mszalny, albo też ograniczają się do samego tekstu mszalnego. Brak przekazów, lub przynajmniej nie udało się takich napotkać w Polsce, które by zawierały samo oficjum.

Pełne teksty zawarte są w dziele Bernardyna p. t. Mariale. Nie

⁹⁾ Pryma, tercja, seksta oraz zakończenie kompletorium.

notowane są w zbiorach polskich dwa pierwsze jego wydania w latach 1492 i następnym [GW 5803 i 5804]. Natomiast wydanie Strasburskie z 1496 roku znamy przynajmniej z 15 egzemplarzy [GW 5805], a następne wydanie, również Strasburskie, lecz z roku 1498 [GW 5806], z przynajmniej czterech egzemplarzy rozproszonych po różnych zbiorach Polski.¹⁰⁾

Formularze mszalne przedostały się do użytku liturgicznego, o czym świadczy występowanie ich w mszałach: kraśnickim, czyli konwentu kraśnickiego kanoników regularnych lateraneńskich, obecnie Rkp w Bibl. Lubelskiego Sem. Duch., oraz żagańskich, czyli z klasztoru kanoników regularnych w Żaganiu, obecnie BUWr Rkp. I Q 187 i BKptWr Rkp 154. Wszystkie te teksty powstały na przełomie XV i XVI stulecia, dwa pierwsze w formie dodatków na końcu kodeksu.

2.

Powyżej przytoczone polskie źródła średniowieczne przekazują nam u t w o r y l i t u r g i c z n e Leonarda i Bernardyna. Jeżeli zastosować powszechnie przyjęty sposób oznaczania przez incipity, to oficjum Nogarola nazywać się będzie: „*Sicut lilium*“, od pierwszych słów I antyfony nieszpornej, Msza zaś „*Egredimini*“, od pierwszego słowa introitu. Oficjum B. de Bustis przyjmie nazwę „*Dixit Dominus*“, formularz mszalny odpowiednio: „*Gaudeamus*“. Ostatnia nazwa jest o tyle nieszczęśliwa, że w średniowieczu znane były i inne teksty mszalne ku czci Poczęcia NMP zaczynające się tak samo.

Zapóżylenie to, jakkolwiek niekorzystne, nie przynosi jednak Bernardynowi żadnej ujmę jako autorowi. Autorstwo tekstów liturgicznych jest autorstwem specyficznym, gdyż ogranicza się w największej mierze do komponowania nowych całości z elementów gotowych, takich jak: teksty Pisma św., wyjątki z dzieł Ojców Kościoła, wyjątki z pism świętych Doktorów, teksty uświęcone użytkowaniem liturgicznym. W niewielu miejscach autor może dać coś zupełnie nowego, mogą to być modlitwy, rzadziej antyfony i lekcje brewiarzowe, częściej hymny i sekwencje — o ile dopisuje talent. Trafnie ujmuje ten problem Wadding, pisząc w *Annales Minorum* o Leonar-

¹⁰⁾ GW 5805: (między innymi): BJaG Inc 3000, BCzart Inc 47, Ossol 1701 : 96, BSDPl Inc 553 def., BAdPozn Inc 350, BUPozn Inc Leszn. 4.

GW 5806 (BKptGn — Inc 304 (127), BSdSand — Inc 627, BKptWł — Inc 1091, BUWr — Inc f^o 845. Dane powyższe oparte są na informacjach dostarczonych przez Bibliotekę Narodową — Warszawa, oraz na badaniach własnych.

dzie de Nogarolis, że ułożył (*composuit*) oficjum i sporządził (*disposuit*) formularz mszalny. Zresztą nawet co do układu nie wszystko w oficjum „*Sicut lilium*“ pochodzi od Leonarda. To samo źródło zaznacza, że Sykstus IV usunął z niego homilię dając osobiście inną, utkaną ze zdań Pisma św. i Ojców Kościoła¹¹⁾.

Mimo tak wielkich ograniczeń swobody autorskiej zarówno oficja brewiarzowe, jak i formularze mszalne obu autorów nie są bynajmniej identyczne.

Jeżeli przekazy liturgii nogarolowej zawierają teksty w całości, to już na pierwszy rzut oka stwierdzamy dużą różnicę w rozmiarach. „*Sicut lilium*“ poza normalnym oficjum na dzień 8 grudnia zawiera tylko lekcje trzeciego nokturnu „*De homilia*“ na cztery dni oktawalne. „*Dixit Dominus*“ zaś, po oficjum świątecznym przytacza lekcje wszystkich trzech nokturnów na wszystkie dni wśród oktawy, na dzień oktawalny do specjalnych lekcji dodaje jeszcze responsoria i dwa komplety antyfon: do nieszpór i laudesów, a także specjalny werset i antyfonę do Magnificat w drugich nieszporach.

Jest to może tym bardziej dziwne, że rubryki obu oficjów są zupełnie zgodne — nie ma więc mowy o różnicy rytów. Rubryki przepisują, że na wypadek konkurencji święta i niedzieli należy obchodzić święto, ze względu na to, że jest ono pamiątką specjalnej czynności Bożej¹²⁾, niedzielę zaś przenosi się na dzień następny. W oktawę przeciwnie: obchodzi się niedzielę, a uroczystość oktawalną przenosi się na dzień następny. Jeżeliby niedziela przypadła w czasie oktawy, zamieszcza się tylko w liturgii niedzielnej wspomnienie święta.

Nie ma tak wielkiej różnicy między formularzami mszalnymi. Brak tylko pewności, wobec niedoskonałej bazy źródłowej, czy formularz „*Egredimini*“ posiadał sekwencję, a jeżeli tak, to czy była nią: „*Festum Mariae celebrantes*“, występująca niekiedy wespół z tym formularzem i dostosowana doń treściowo¹³⁾. Poza tym jednym wątpliwym punktem nie widać większych odchyień w objętości for-

¹¹⁾ Wadding, *Annales Minorum* XIV/1933/195—197 — „*Homilia remota, aliam ipse Pontifex subiunxit, ex Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum sententiis contextam*“.

¹²⁾ Leonard de Nogarolis: „*Quia specialis effectus Dei fuit in tali die*“. Bernardyn de Bustis: „*quia specialis Dei operatio fuit in tali die: qua glorio-sae Virgini singularis praerogativa collata est*“.

¹³⁾ BKptWr — Rkp 154, Rkp 158 (def.); BUWr — Rkp I Q 187 def. Rkp I Q 189.

mularzy, chyba to tylko, że w formularzu Bernardyna widnieje specjalna prefacja wyraźnie podkreślająca ustrzeżenie NMP od grzechu pierworodnego.

Różnice objętościowe nie są jednak bynajmniej jedynymi różnicami dzielącymi oba teksty liturgiczne. Można nawet powiedzieć, że poza psalmodią, która w obydwu jest ta sama, rzadko który tekst jednego oficjum ma paralelę identyczną, a często spostrzega się wyraźną chęć odmiany. Tak jest na przykład w responsoriach tercji i seksty. Leonard zamieszcza tekst: „*Libera me ex ore leonis...*“, Bernardyn zaś, wyjątkowo, ten sam, ale przynajmniej trochę zmieniony, mianowicie: „*Liberasti me domine ex ore leonis...*“. Korzystając z tych samych co i Nogarol tekstów Ojców Kościoła i świętych Doktorów Bernardyn zmienia zupełnie ich rozmieszczenie.

Tak więc w obydwu oficjach i formularzach widać na wskroś oryginalne twory. Czy i treściowo zachodzą tak wielkie między nimi różnice? Na to pytanie ma dać odpowiedź niniejszy artykuł, po poprzedniej analizie całości z punktu widzenia skrypturystycznego, patrologicznego, spekulatywno-teologicznego i dogmatycznego.

3.

Analizując teksty liturgiczne Leonarda i Bernardyna z różnych punktów widzenia, jednego faktu nigdy nie należy tracić z oczu, tego mianowicie, że obaj autorzy czczą ten sam przedmiot, mianowicie Najświętszą Maryję Pannę w Jej Poczęciu i to Niepokalanym. Wynika to z tytułów, które mimo różnic akcydentalnych istotną treść mają tę samą. „*Officium Immaculatae Conceptionis Virginis Mariae*“.

W analizie skrypturystycznej na pierwsze miejsce wysuwa się zagadnienie stosunku obu autorów do tych tekstów Pisma świętego, które obecnie uważane są za klasyczne i najczęściej cytowane. Do nich zaliczyć trzeba Gen 3,15 i Luc. 1,28.

W liturgii Nogarola na próżno szukać by można protoewangelii. Nie umieścił jej, gdyż najwidoczniej nie uznawał jej mariologicznej interpretacji, idąc z duchem wieków średnich. Wiadomo, że glosatorowie tej miary, co Walafryd Strabo i Anzelm z Laon, nie podawali w swych dziełach komentarza mariologicznego. Mikołaj z Liry spośród trzech wyjaśnień na pierwszym miejscu stawia moralne, na drugim maryjne na trzecim naturalne. Ostatnie wyraźnie dezaprobuje, z dwu pozostałych umieszczone na pierwszym miejscu uważa za lepsze.

Bernardyn de Bustis natomiast wyraźnie wykorzystuje do do-
wodu Niepokalanego Poczęcia NMP tekst: „*ipsa conteret caput
tuum*“ — „ona zetrze głowę twoją“. Egzegezę tekstu dla większej
powagi wkłada w usta św. Augustyna, który miał stwierdzić: „Skoro
głową diabła jest podleganie grzechowi pierworodnemu, tę głowę
Maryja starła, ponieważ do duszy Dziewicy nie miało przystępu
żadne skażenie grzechowe, stąd wolną była od wszelkiej zmaży“¹⁴).

Przypisanie św. Augustynowi tego zdania nie stanowi jeszcze na
ówczesne warunki niczego zdrożnego. Poważniejsi od Bernardyna
autorzy dopuszczali się takich dowolności. Zresztą może i w tym
wypadku nie nasz autor sam to uczynił. Współcześnie jednak ocena
musi wypaść surowiej. Z badań O. Leandra Drewniaka OSB,
ogłoszonych w jego pracy doktorskiej, wydanej we Wrocławiu
w 1934 roku p. t.: „Die mariologische Deutung von Gen 3,15 in der
Vaeterzeit“ wiadomo, że św. Augustyn wraz z trzema wielkimi Ojca-
mi Kościoła Zachodniego i trzema wielkimi Ojcami Ekumenicznymi
Kościoła Wschodniego w pismach swych nigdzie nie interpretują
protoewangelii w znaczeniu mariologicznym.

Bernardynowi de Bustis należy się jednak pochwała za samo to,
że jest jednym z pionierów mariologicznej egzegezy Gen 3,15 już
u schyłku średniowiecza.

Drugi z tekstów klasycznych: słowa pozdrowienia anielskiego:
Luc 1,28 „*Ave gratia plena*“ otrzymywały w liturgii średniowiecznej
trojką interpretację.

Pierwsza zatrzymywała się na słówku „Ave“, czytając je „a vae“,
to znaczy „sine vae“, „bez biada“. W tym znaczeniu „ave“ miało
wykazywać wolność NMP od wszelkiej skazy.

Druga interpretacja, zaczerpnięta z apokryficznego listu św. Hie-
ronima do Pauli i Eustochium o Wniebowzięciu NMP — tak zwa-
nego „*Cogitis me*“ — z powagą Hieronimową głosiła: „Innym łaska
dawana jest częściami, w Maryję zaś wstąpiła cała pełnia łaski“¹⁵).
Tłumaczenie to podkreśla jedynie wyjątkowość przywileju Matki
Boskiej, nie wnikając w istotę tej pełni łaski.

Dwa pierwsze tłumaczenia występują u obu autorów, choć w róż-

¹⁴) VI dzień w oktawie, lekcja Ia: „Cum subiectio originalis peccati caput
sit diaboli, tale caput Maria contrivit, quia nulla peccati subiecto ingressum
habuit in animam Virginis, et ideo ab omni macula immunis fuit“.

¹⁵) „Caeteris per partes gratia praestatur, Mariae vero tota se infundit
gratiae plenitudo“.

nych miejscach i różnym sposobem podane. Egzegezę słowa „ave“ Leonard przejmuje wraz z hymnem „Ave maris stella“, którego druga zwrotka stanowi połączenie tejże egzegezy z antytezą Ewa — Marya. Bernardyn de Bustis natomiast wyraźny wykład utrzymany w tym duchu pomieszcza w lekcji¹⁶⁾. Komentarz tzw. hieronimowy obaj autorzy zamieszczają jako wypowiedź Ojca Kościoła w lekcjach I-go Nokturnu w dzień święta.

Trzecia natomiast interpretacja jest właściwa tylko Bernardynowi. Jest ona zgodna z pojęciami współczesnymi, gdyż wyjaśnia słowa: „łaski pełna“ następująco: „Nie byłaby zaś (Marya) pełna łaski, jeśli brakowałoby jej łaski ustrzeżenia“¹⁷⁾. I tutaj więc Bernardyn de Bustis spełnia rolę pioniera.

Ocena wartości dowodowej poszczególnych urywków Pisma św. odmienna co do tekstów obecnie uważanych za dowodzące, odmienna także była, gdy chodzi o teksty obecnie pomijane. I tak np. wówczas jednym z ważnych miejsc teologicznych dogmatu Niepokalanego Poczęcia, względnie (dla przeciwników) tezy o uświęceniu w łonie matki, był Psalm 45, 5: „*Fluminis impetus laetificat civitatem dei, sanctificavit tabernaculum suum altissimus*“ — „Bystrość rzeki rozwesela miasto Boże: poświęcił przybytek swój Najwyższy“. Zarówno Leonard jak i Bernardyn wykorzystują ten tekst w roli antyfony jutrzni względnie laudesów.

Egzegeza słów „*Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus*“ znajduje się tylko u Bernardyna, w lekcjach trzeciego nokturnu piątego i szóstego dnia wśród oktawy Niepokalanego Poczęcia NMP. Autor przybiera tutaj na siebie rolę apologety, odpowiadającego na zarzut sformułowany następująco: Kościół śpiewa o NMP „poświęcił przybytek swój Najwyższy“. Skoro Maryja nie popełniła grzechu uczynkowego, zarówno ciężkiego, jak i lekkiego, więc uświęcona została po grzechu pierworodnym. Uświęcenie bowiem oznacza: z nieświętego uczynić świętym.

W odpowiedzi Bernardyn nie kwestionuje słuszności zastosowania tego właśnie tekstu do Matki Boskiej, lecz uderza w wyraz „*sanctificare*“ precyzując jego znaczenie. Wreszcie konkluduje, że wyłożył prawdziwy sens psalmu, akcentując tym samym, że poprzez liturgię sięga do powagi natchnionej Pisma świętego.

Pierwsze ze znaczeń, jakie może mieć wyraz „*sanctificare*“ —

¹⁶⁾ L. de N.: Hymn nieszporny. B. de B.: VI dz. w oktawie, L. Ia.

¹⁷⁾ „Non foret autem plena gratia, si praeservationis illi gratia defuisset“.

„uświęcać“ — to „*in gratia confirmare*“ — umacniać w łasce. W tym znaczeniu można użyć tego słowa o Matce Bożej, gdyż w momencie Poczęcia Syna Bożego została tak w łasce umocniona, że już więcej grzeszyć nie mogła. Bernardyn wykazuje więc, że tak zinterpretowana „powaga“ wcale nie dowodzi poczęcia NMP w grzechu pierworodnym.

Drugie ze znaczeń przytoczonych przez Bernardyna jest właściwe stronie biernej: „*sanctificari*“ — być uświęcanym. Mówi się tak o tych, którzy powściągając zmysłowość służą Bogu w szczerości serca i cnotach, czyli o dobrych sługach Kościoła, mniszkach (*sanctimoniales*), biskupach. Tak zrozumiany werset psalmu będzie miał za sobą pełną słusność w niczym nie ubliżając Poczęciu Najświętszej Panny.

Trzecie znaczenie: „*sanctum demonstrare*“ — okazać kogoś jako świętego, udowodnić czyjąś świętość. W ten sposób okazana została wszystkim świętość Chrystusa, w ten też sposób „uświęcona“ została przez Najwyższego Marya.

Czwarte znaczenie Bernardyn uważa jeszcze za możliwe do przyjęcia, choć nieco już uwłacza czystości Najświętszej Pani. Mianowicie według niektórych autorów Matka Boska nie zaciągnęła grzechu pierworodnego, lecz miała jego zarzewie: *fomes originalis peccati*, ponieważ ciało Jej powstało ze skażonego nasienia. Od tego właśnie zarzewia uwalniając przed ożywieniem (*animatio*) ciało, uświęcił Bóg swój przybytek.

Piąte wreszcie znaczenie to — „*de non sancto sanctum facere*“ — z nieświętego uczynić coś świętym. Bernardyn umieszcza je na końcu, zapewne by osłabić jego moc. Wyliczone bowiem na ostatnim miejscu nie wydaje się już tak bezpośrednie i oczywiste, jak w ustach przeciwników, którzy na nim jedynie się opierali. Następnie rozróżnia: nieświętym może coś być na dwa sposoby: *privative* i *negative*. *Privative* wtedy, gdy podmiot zawiera przeciwieństwo świętości. Coś podobnego nie zachodziło u Matki Najświętszej, a więc nie w ten sposób została ona uświęcona. *Negative* nieświętym nazwiemy to, co aktualnie świętości nie posiada. W tym znaczeniu uświęcona została nawet ludzka natura Chrystusa w momencie swego poczęcia. W tym też znaczeniu używa wyrazu „uświęcił“ Psalm w słowach: „uświęcił przybytek swój Najwyższy“, to znaczy, „Niepokalaną Dziewicę w poczęciu swym nappełnił wszelkim błogosławieństwem świętości“.

Wśród swych wywodów apologetycznych, wchodzących w skład lekcji trzeciego nokturnu w oktawie, wraca raz jeszcze Bernardyn de Bustis do zagadnień biblistycznych. Postępuje tu również samodzielnie, bez wzoru ze strony Leonarda de Nogarolis. Rozprawia się mianowicie z zarzutem wymierzonym przeciw Niepokalanemu Poczęciu NMP opartym na Rom 5,12 „*In quo (Adam) omnes peccaverunt*“. Całość dość wyraźnie nosi na sobie charakterystyczne piętno układu scholastycznego.

Najpierw przytacza sam zarzut w następującej formie: Zdaniem Apostoła wszyscy zgrzeszyli w Adamie. Skoro Najświętsza Panna pochodzi od pierwszych rodziców, wydaje się słusznym wniosek, że i ona zaciągnęła winę pierworodną. — Niczego bowiem nie wyłącza ten, kto stwierdza wszystko. Albo więc NMP zgrzeszyła, albo zdanie apostoła zawiera fałsz.

Na ostatni dylemat odpowiada również dylematem: Albo należy słowa Apostoła rozumieć tak, jak są, bez żadnego komentarza, albo z komentarzem. Jeśli bez wyjaśnienia, to w takim razie i Chrystus zgrzeszył w Adamie — co jest herezją. Jeśli zaś wyjaśnienie jest konieczne, to nie tylko w formie glosy: *praeter Christum per naturam* — „oprócz Chrystusa z natury“, ale dalej: *et praeter Beatam Virginem per gratiam* — „i prócz Najświętszej Panny przez łaskę“.

Tak postawioną tezę dowodzi w sposób następujący:

Należy pamiętać (*Sciendum*), że Pismo św. nie przestrzega reguły uniwersalnego terminu (*regula universalis termini*), nie podlega bowiem naukom logicznym. Stąd najczęściej w Piśmie św. należy rozumieć termin powszechny, jako oznaczający tylko większość przedmiotów, nie zaś wszystkie.

Jako dowód przytacza urywek listu św. Hieronima do Damazego Papieża: O synu marnotrawnym: „Według owego sposobu wyrażania się Pisma... słowa w s z y s t k o nie należy odnosić do całości, lecz do największej części“¹⁸). Przytacza też wszystkie cztery przykłady Hieronimowe w całej rozciągłości, mianowicie: Ps 13,3, Joan 10,8, I Cor. 9,22, Philip 2,21. Dodaje jeszcze jeden tekst, mianowicie: Ps 115,11 *Omnis homo mendax* — „Każdy człowiek kłamca“.

Po krótkim komentarzu na poszczególne cytowane teksty Pisma św. w tym samym duchu wyklada właściwe znaczenie urywku z listu do Rzymian: „wszyscy zgrzeszyli w Adamie, którzy nie zostali za łaską Bożą ustrzeżeni a pochodzą od Adama sposobem zwykłym,

¹⁸) Św. Hieronim, Listy, I (Warszawa 1952); str. 105.

a nie uprzywilejowanym“. Bezpośrednio potem dodaje. „Taką zaś nie była Matka Pana Naszego. A więc nie skaziła jej zmaza grzechu pierworodnego“.

Na zakończenie rozprawia się z zarzutami z literatury kościelnej. Jeśli któryś z doktorów twierdzi, że NMP została uświęcona, to należy rozumieć to, jako uświęcenie przez łaskę uprzedzającą. Jeśli zaś ktoś twierdził, że sam tylko Chrystus był bez grzechu, to trzeba wyjaśnić: że tylko Chrystus mocą swej istoty i natury, Najświętsza Panna zaś przez łaskę Syna ustrzegającą. Gdyby przypadkiem, któryś ze świętych napisał w swych dziełach, że była zmazana grzechem, można odpowiedzieć ze św. Augustynem, że należy odróżnić pisma doktorów od Pisma świętego. Kończy mocnym akordem, przez który przebija się charakter kaznodziejski: „Cieszymy się więc i radujmy z Niepokalanego Poczęcia Pani Naszej“.

O ile w powyższych rozważaniach głos miał wyłącznie niemal Bernardyn de Bustis, o tyle teraz, przy omawianiu problemów użycia przez naszych autorów sensu typicznego i przystosowanego, szanse będą bardziej wyrównane.

Oficjum Leonarda de Nogarolis zawiera homilię, włączoną przez Papieża Sykstusa IV. W tej to właśnie homilii na samym początku znajduje się ogólny wykład na temat charakteru typicznego Starego Testamentu, księgi pisanej wewnątrz i zewnątrz. Zarówno proroctwa, kapłaństwo, przybytek, świątynia, ołtarze, ofiary, ceremonie, dni świąteczne jak i wszystko inne oznacza i zapowiada to, co wypełnione zostało lub dopiero się spełni w Chrystusie dla dobra wierzących.

W dalszym ciągu homilii spotkamy wiele typów, zwłaszcza odnośnie macierzyństwa Bożego NMP, jak np.: „hortus“ — ogród, pełen wszelkiej słodyczy, „domus Dei“ — dom Boży; „templum“ — świątynia uczyniona ręką Boga; „archa“ — arka zbawienia, arka przymierza, w której złożona została manna najśłodsza; „tabernaculum“ — przybytek najzdobniejszy, w nim wszystkie skarby nieba; „scala paradisi“ — drabina (sięgająca) do nieba... Niektóre z tych typów zawierają w swym wykładzie mniej lub więcej wyraźne aluzje do Niepokalanego Poczęcia NMP. Nagromadzenie ich nadaje oficjum Nogarola specyficzny odcień treściowy: chrystocentryzm. Bardziej wyraźnie wykorzystuje autor sens typiczny Pisma św. w jednej z lekcji oktawalnych, gdzie na dowód świętości Maryi zarówno w Poczęciu, jak i całym życiu, przytacza księgę Pieśni nad Pieśniami. Przy-

toczenie to nosi na sobie cechy patosu kaznodziejskiego przez użycie wykrzykników: „Czytaj!“, „Patrz!“.

Innym stylem opracowuje tę samą dziedzinę Bernardyn. Nie daje żadnego wstępu teoretycznego, zaczynając po prostu: „Czystość (*puritas*) Maryi wynika również z *via figurationis*“¹⁹⁾. Więcej natomiast poświęca miejsca na analizę poszczególnych figur, uzasadnianie nadawanego im znaczenia.

Pierwszą figurę czerpie z tekstu Gen 2,18: „Nie dobrze być człowiekowi samemu: uczynmy mu pomoc jemu podobną“. Otóż figurą NMP jest „*adiutorium simile sibi*“, „*id est sine peccato*“ — „pomoc podobna jemu, to znaczy bez grzechu“. Tym do kogo NMP ma być podobną jest Chrystus, którego „człowiek“ jest tylko figurą. Cały bowiem ten tekst przedobraża zbawienie ludzkości, jak ma dowodzić urywek przytoczony pod powagą św. Bernarda. „Skoro więc Chrystus Zbawca nasz nie posiadał grzechu pierworodnego, tak samo i nasza Naprawicielka (*reparatrix*) a Zbawiciela Matka nietknięta była mu pod tym względem podobna“.

Drugiej figury dostarcza księga Eklezjastyka 24, 20: „*Ja jako mirra wyborna wydałam słodkość wonności*“. Mirra sama nie ulega zniszczeniu przez robaki i od innych rzeczy pasożyty odpędza. „Ta właściwość nie byłaby dobrze zastosowana do Maryi, gdyby kiedyś robaki, to jest złe duchy, stoczyły ją przez grzech pierworodny“.

Ta sama księga dostarcza i trzeciej figury „Krzew róży w Jerycho“ Eccli 24, 18. „Róża bowiem rodzi się z cierni, lecz nie ma kolców. Tak i Matka Boża Marya, choć zrodzona została z Judejki grzechami ciernistej, to jednak nie doznała kolca grzechowego“.

Z Pieśni nad Pieśniami 6, 9 zaczerpnięty został ostatni dowód „drogi figuralnej“: „*Któraż to jest, która idzie jako zorza powstająca*“, śpiewa Salomon. „Zorza ze światła bierze początek i w świetle rośnie tak długo, aż złączy się ze słońcem i nigdy nie jest pozbawiona światła“, wyjaśnia Bernardyn i stosuje to od razu do Maryi: „Tak i Marya, Panna Najczystsza, ze światła łaski Bożej w Poczęciu swoim biorąc wyjście, nigdy nie była zacieniona ciemnościami grzechów... Rozpatrując jej blask Izajasz powiedział: „*Jasna jest jako światło południa*“ Is. 18, 4.

W świetle zasad ogólnych przytoczonych w homilii oficjum Leonarda de Nogarolis wiele innych jeszcze tekstów należy zaliczyć do klasy interpretowanej w znaczeniu typicznym. Wchodzą one w skład

¹⁹⁾ VI dz. w okt., L. VI^a, oraz VII dz. w okt. L. IV—V^a.

rozmaitych elementów liturgicznych zarówno w oficjum „*Sicut lilium*“, jak i „*Dixit Dominus*“, niekiedy są one też same u dołu autorów.

Resztę cytat z Pisma św. trzeba zaliczyć do bogatej grupy tekstów przystosowanych. Przystosowywanie ich posuwa się niekiedy aż do przeróbki potrzebnego urywka. Metodą tą nie gardzi żaden z obu autorów, choć wydaje się, że częściej zdarza się to Bernardynowi. Może jest to spowodowane większą objętością jego liturgii, może chęcią stworzenia całości nie tyle głębokiej, ile zrozumiałej i popularnej.

U Leonarda, np. znajduje się wśród antyfon jutrzni taka: „Od straży porannej aż do nocy nadzieję miała Marya w Panu, albowiem obfite u niego Odkupienie“ (Ps. 129). U Bernardyna zaś, w responsum jutrzni, czyta się: „Chwalcie Panią wszystkie ludy, chwalcie ją wszystkie narody“ (Ps. 116).

Obaj autorzy wykorzystują także tekst Pieśni nad pieśniami 4, 7: „*Wszystka piękna jesteś przyjaciółko moja, a zmaży nie masz w tobie*“, dodając słowo „pierwotnej“ — „*originalis*“ dla zaznaczenia, o jaki przywilej tu chodzi, względnie uzupełniając całość imieniem Maryi. Bernardyn zamieszcza nawet krótkie opowiadanie, z którego wynika, że Aleksander z Hales umierając, w ten sposób skomentował ten werset: Maryjo, Pani moja, cała jesteś piękna i kształtna, a zmaza grzechu pierwotnego lub uczynkowego nigdy w tobie nie powstała²⁰⁾, z tymi słowami na ustach, polecając się NMP, pobożny Doktor odszedł ze świata.

Przytaczanie innych tekstów nie jest zbyt konieczne, choćby dlatego, że wiele z nich do dziś dnia jeszcze spotkać można w liturgii mszalnej i brewiarzowej. Za przykład niech wystarczy epistoła: *Dominus possedit me...*“, zaczerpnięta z Prov. 8, 22—35, do naszych czasów używana we Mszach na Narodzenie i Niepokalane Poczęcie NMP. Lekcję tę umieścili w swych formularzach mszalnych obaj cnaawiani autorowie.

Na zakończenie rozważań skryptyrystycznych jeszcze kilka słów o układzie homilii, które normalnie powinny być *ex professo* wykładem poprzedzającej je perykopy. Obie perykopy zasadniczo są jednakowe, gdyż zarówno we Mszy św. „*Egredimini*“ jak i „*Gaudeamus*“ właściwą jest ewangelia „*Loquente Jesu*“, czyli Luc. 11, 27—28. Nie zmienia stanu rzeczy fakt, że w mszale żagańskim BKptWr 154 na

²⁰⁾ VII dz. w okt., L. III^a.

pierwszym miejscu wymieniona jest inna, mianowicie „*Liber generationis*“ (Mt. 1, 1—16), gdyż spowodowane to zostało zapewne chęcią dostosowania formularza mszalnego nowego do starego oficjum brewiarzowego. Otóż pomimo tożsamości perykop obie homilie różnią się nawet samym układem, nie tylko treścią. Leonard de Nogarolis bowiem trzyma się zasadniczo Ewangelii, wyjaśniając i rozwijając poszczególne myśli. Bernardyn zaś nawiązuje do tekstów ewangelicznych tylko rozpoczynając i kończąc homilię, środek wypełniając dowodami teologicznymi zarówno pozytywnymi, jak i apologetycznymi, oraz tzw.: „*comprobationes*“, dowodami uzupełniającymi. Skutkiem tego homilia Nogarola krótsza i bardziej skoncentrowana jest jednocześnie trudniejsza do zrozumienia, gdyż ucieka się stale do wyjaśnień typicznych, symbolicznych i alegorycznych. Homilia zaś Bernardyna, jest dużo jaśniejsza, daje ogromny wkład myśli teologicznej przystępnie wyłożonej, nie posiada jednak, zasadniczej w tym typie literackim, stałej łączności z określonym tekstem Pisma św.

4.

Obaj autorzy doskonale uświadamiają sobie teologiczne znaczenie tradycji dogmatycznej. To też wykorzystując w miarę możliwości Pismo św. do udowodnienia Niepokalanego Poczęcia NMP, nie gardzą również i pismami Ojców Kościoła. Urywki ich pism służą jako tworzywo dla antyfon, jako części składowe czytań brewiarzowych. Niektóre z nich znajdujemy rzeczywiście we współczesnych wydaniach tekstów uznawanych za autentyczne. Takim na przykład jest urywek listu św. Hieronima do Papieża Damazego, traktujący o synu marnotrawnym, o którym była mowa przy zagadnieniu egzegezy Rom 5, 12. Za autentyczny też uważa się słynny urywek z dzieła św. Augustyna „*O naturze i łasce*“, zaczynający się od słów: „*Excepta igitur sancta Virgine Maria...*“ wyłączający NMP ze wszelkich rozważań na temat grzechu²¹⁾. Przytacza go tylko Bernardinus de Bustis z nieznacznymi wariantami, raczej wzmacniającymi siłę dowodową tekstu. Dokładne badania pozwoliłyby na ustalenie, które jeszcze z przytoczonych urywków uznane być mogą za autentyczne. Nie mniej już teraz można przewidzieć, że nie wszystko da się w tej liczbie pomieścić.

Do nieautentycznych tekstów należy zaliczyć na przykład zacy-

²¹⁾ PL 44, 267. Ench. Patr. 1794.

towany przy omawianiu problemu interpretacji Luc. 1, 28, wyjątek listu „*Cogitis me*“, w którego autorstwo hieronimowe dziś już nikt nie wierzy, gdyż najprawdopodobniej powstał on w IX wieku pod piórem Paschazjusza Radberta²²⁾.

Prawdopodobnie ten sam autor pisał słowa: „...i uświęcona w łonie nie zaciągnęła grzechu pierworodnego“ (*nec originale peccatum in utero sanctificata contraxit*), słowa które w dowodach na Niepokalane Poczęcie NMP długo występowały pod firmą św. Ildefonsa, arcybiskupa tolekańskiego²³⁾, na którego powagę powołuje się zarówno Leonard Nogarol, jak i Bernardyn de Bustis. W nowszych czasach autorstwo tego zdania zostało ponownie zakwestionowane, tym razem odmawia się go i Paschazjuszowi, ze względu na trudność pogodzenia tej wypowiedzi z nauką tegoż autora o uświęceniu Maryi przez Ducha Św. w dniu Zwiastowania. Niektórzy widzą tu interpolację. Ostateczna jednak decyzja zależy od ponownego, krytycznego wydania dzieł Radberta.

Można również mieć w mocnym podejrzeniu prawa autorskie św. Bazylego do zdania: „Ta jest, (Maryja), która w łonie matki bez grzechu pierworodnego poczęta była i została zrodzona“²⁴⁾. Gdyby tego rodzaju wypowiedź była autentyczna należałoby całkowicie zmienić dotychczasowe poglądy historyczno-dogmatyczne, zgodnie z którymi czasy św. Bazylego Wielkiego zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, stanowią okres wiary zawiązkowej w przywilej Niepokalane Poczęcia. Takich tekstów może być więcej.

Ustalenie dokładne proveniencji tekstów patrystycznych jest problemem, którego rozwiązanie wymagałoby specjalnych studiów. Interesująca bowiem, zwłaszcza z punktu widzenia historii teologii, jest zarówno proveniencja dalsza, jak i bliższa. Nie tylko bowiem ważne jest, czy dany urywek wyszedł spod ręki pisarza tego czy innego, ale i to jest ważne, skąd teologowie wieku XV-go te teksty zaczerpnęli. Czy Leonard de Nogarolis sam teksty zbierał, ewentualnie trochę zmieniając i uzupełniając, od Leonarda zaś wziął to

²²⁾ Por.: Geiselman J. R., Die betende Kirche und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel — Geist u. Leben 24 (1951) 356—380.

²³⁾ „De partu Virginis“ PL 120, 1371. — L. de N. — Święto — L. III^a. — B. de B. — I dz. w okt., L. III^a. Por. DTC VII₁ „Immaculée Conception“ (X. Le Bachelet), col. 984 n.

²⁴⁾ „Haec est, quae fuit in utero matris absque originali peccato concepta et generata“. B. de B. L. III-a w Święto.

co wspólne Bernardyn de Bustis, dokładając własnym przemysłem dalsze cytaty? Czy też zarówno Leonard, jak i Bernardyn, korzystali ze wspólnego źródła, a w takim wypadku, co to jest za źródło?

Inaczej na to zagadnienie można się zapatrywać z pozycji historii dogmatów. Nie chodzi tu bowiem ani o zbadanie nauki dogmatycznej poszczególnych Ojców Kościoła, ani też o sprawdzenie poprawności rozumowania teologów średniowiecznych. Jeden tylko jest cel istotny: ustalenie, jak w danym okresie w nauczaniu Kościoła i w świadomości wiernych wykształcona była prawda, że Najświętsza Maryja Panna jest Niepokalanie Poczęta. Zgodnie z tym założeniem w dalszym ciągu analizy patrystycznych fragmentów obu liturgii pominięte będą dociekania, czy poszczególne teksty są autentyczne czy też nie. Cały nacisk będzie położony na ich treść, podczas gdy nazwiska autorów podane będą tak, jak występują w badanych oficjach.

Ponieważ niesposób byłoby omawiać wszystkie teksty każdy z osobna, bo jest ich zbyt wiele, na początku wypadnie zamieścić kompletną listę przynajmniej, wchodzących w grę Ojców. Ciekawe jest to, że lista ta jest identyczna dla obu utworów, skądinąd tak konsekwentnie różnych. Obaj teologowie cytują mianowicie: Orygenes († 254/5), Cypriana († ok. 258), Hilarego († ok. 366), Bazylego († ok. 379), Ambrożego († ok. 397), Hieronima († ok. 419), Augustyna, zwanego przez Bernardyna de Bustis „Doktorem Anielskim“ (*Doctor Angelicus*) († 430), Cyryla Aleksandryjskiego († 444), Ildefonsa z Toledo († 667)²⁵⁾.

Do następnego działu: analizy teologicznej, wypada odesłać te urywki patrystyczne, na których zbudowane są dowody teologiczne jako na przesłankach. Tutaj omówione będą tylko ważniejsze teksty, stanowiące samodzielną całość, zarówno treściową, jak i dowodową.

Pierwszym niech będzie wyjątek przypisywany Orygenesowi: „Ta nie została oszukana pokusą węża, ani dotknięta jego trującym oddechem“²⁶⁾. Widać tu najwyraźniej antytezę między Maryją a Ewą. Antytezę zupełną, nie dopuszczającą najmniejszego nawet podobieństwa. W ten sposób sformułowane przeciwieństwo zawiera

²⁵⁾ Ildefons został pomieszczony z Ojcami Kościoła, gdyż bliższy jest wiekiem im, niż np. 400 lat młodszemu Anzelmowi Kantuaryjskiemu, bezpośrednio następnej powadze.

²⁶⁾ „Quae neque serpentis persuasione decepta, nec eius venenosis afflatibus infecta“. L. de N., Święto — L. IV oraz II ant. w II Nieszporach. B. de B., II dz. w okt. L I-a.

w sobie niedwuznacznie wyrażoną ideę wolności doskonałej NMP od grzechu pierwородnego, czyli ideę Niepokalanego Poczęcia.

Również obaj autorowie cytują wyjątek opatrzony nazwiskiem św. Ambrożego, głoszący: „Tać jest różdzka, w której ani sęk pierworodnej, ani zmaza powszedniej winy nie powstała“²⁷⁾ — jeśli użyć tradycyjnego tłumaczenia śpiewanego we współczesnych Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej. Bernardyn de Bustis w formie krótkiego wstępu zaznacza, że urywek ten znajduje się w pewnym kazaniu o Najświętszej Maryi Pannie z okazji wykładu znaczenia tekstu Is 11, 1: „*I wynijdzie różdzka z korzenia Jessego*“. Zgodzimy się z nim łatwo, że słowa te zawierają silne stwierdzenie niewinności NMP, Jej Niepokalanego Poczęcia.

Trzecim i ostatnim tekstem, pochodzącym z lekcji brewiarzowych obu autorów, niech będzie nieco mniej wyraźny, lecz dostatecznie wymowny urywek z pism św. Cyryla Patriarchy Aleksandryjskiego. Leonard przekazuje nam go w następującym brzmieniu: „Po Synu zuchwalstwem jest zakładać w Maryi Pannie jakąś winę lub grzech“. Bernardyn trochę odmiennie, gdyż zamiast „po“ (*post*) stawia: „ze względu“ (*propter*): „Ze względu na Syna...“. Oba teksty mówią o Niepokalanym Poczęciu NMP przynajmniej zawiązkowo. Pierwszy nadto zwraca uwagę na stopniowanie przywileju, który na pierwszym miejscu jest własnością Chrystusa Pana, na drugim zaś dopiero Matki Bożej. Drugi tekst za to wskazuje na rację Niepokalaności Maryi, którą to racją jest Syn. W ten sposób delikatnie zwraca uwagę na problem Odkupienia zachowawczego (*praeredemptio*).

Pozostałe teksty można pominąć, gdyż albo zawierają one ideę Niepokalanego Poczęcia zawiązkowo tylko (Hilary, Cyprian), albo też były już omówione wyżej (Bazyli, Hieronim, Augustyn, Ildelfons), jeśli nie w komplecie, to przynajmniej przykładowo. Tym bardziej można tak uczynić, że z tego co zostało przytoczone jasno wynika, że obaj autorowie, wyjątkowo zgodnie starają się prawdę o Niepokalanym Poczęciu oprzeć na powadze Ojców Kościoła.

5.

Większość tekstów patrystycznych zaczerpnięta została z lekcji brewiarzowych. Ponieważ dalsze dowody Niepokalaności Poczęcia

²⁷⁾ „Haec est virga, in qua nec nodus originalis, nec cortex venialis culpae fuit“. L. de N. Święto — L. IV-a oraz V. ant. w II Nieszporach. B. de B., Święto — L. I-a.

NMP również z tych czytań pochodzą, wypadnie choć kilka słów o nich powiedzieć. Czytania te podzielone są, zgodnie z wymaganiami czci Bożej, na małe urywki przeznaczone do odmawiania w poszczególnych noktornach jutrzni na każdy dzień święta, obchodzonego z oktawą. Stanowią one jednak pewne większe całości, sztucznie potem dzielone. Dlatego w oficjum „*Sicut lilium*“ wyróżnić można jakby dwa traktaty teologiczne. Krótszy, wchodzący w skład lekcji pierwszego i drugiego noktornu samego święta, mógłby nosić tytuł: „Niepokalane Poczęcie u Doktorów katolickich“. Dłuższy, obejmujący lekcje trzeciego noktornu w święto i przez cztery dni wśród oktawy to „NMP na tle ewangelii o macierzyństwie Bożym. Łuk. 11, 27 n.“. W oficjum „*Dixit Dominus*“, obszerniejszym, wyraźnie wydzielić można trzy długie traktaty ciągnące się poprzez lekcje poszczególnych noktornów przez wszystkie osiem dni. Pierwszy, z pierwszego noktornu, to: „Niepokalane Poczęcie NMP według Ojców Kościoła i Doktorów katolickich“; zawiera to, co i lekcje Nogarolowe, oraz poza tym także i nowe teksty. Drugi traktat jest „historyczny“; dałby się umieścić pod nagłówkiem: „Niepokalane Poczęcie NMP w świetle historii“; zawiera opowiadania historyczne, w tym wiele legendarnych, o wydarzeniach i cudach mających związek z prawdą o Poczęciu NMP. Trzeci traktat, noszący pozory homilii na Luc. 11, 27 n., jest właściwie krótką rozprawką przedstawiającą teologię Niepokalanego Poczęcia.

Omówiwszy już aspekt skrypturystyczny i patrystyczny obu oficjów zwrócimy teraz uwagę tylko na te części lekcji - traktatów, które przynoszą inne dowody teologiczne. Dowody te dadzą się podzielić na trzy grupy: dowody pozytywne prawdy o Niepokalanym Poczęciu, dowody apologetyczne, wreszcie wzmocnienie całej argumentacji przez sprowadzenie do niedorzeczności nauki przeciwnej.

W grupie pierwszej — wśród dowodów pozytywnych — najbardziej zbliżone do wywodów patrystycznych są argumenty zaczerpnięte z powagi doktorów katolickich. I tu, jak poprzednio przytoczone przez obu autorów teksty będą wzięte pod uwagę, jako wyraz przekonań autorów tekstów liturgicznych, nie zaś autorów, którym te teksty są przypisane. Powodem jest wątpliwa autentyczność tych wypowiedzi. Obaj np. autorzy pod firmą św. Anzelma przytaczają tekst traktatu Eadmera „O Poczęciu św. Maryi“, tekst mówiący wyraźnie o wolności od grzechu pierwotnego i wprowadzający porównanie z owocem kasztana, który powstaje wśród kol-

ców, ale jednak w oddaleniu od nich. Nieautentyczny jest też „List św. Anzelma, Arcybiskupa Kantuaryjskiego“, oba zresztą teksty przez długi czas były błędnie Anzelmowi przypisywane²⁸). Trudno też mieć zaufanie do poglądów ortodoksyjnych wkładanych w usta takich pisarzy, których negatywne stanowisko względem Niepokalanego Poczęcia jest ogólnie znane.

W obu oficjach występują następujące powagi: Anzelm Kantuaryjski († 1109), Bernard z Clairvaux († 1153), Ryszard od św. Wiktora († 1173) Dominik († 1221), Tomasz z Akwinu († 1274); u Bernardyna de Bustis spotkać można jednego jeszcze doktora katolickiego: Aleksandra z Hales († 1245), oraz dwie powagi bardziej tajemnicze, cytowane jako „Prawnik“ i „Filozof“ (*Jurisconsultus — Philosophus*), nadto Sybillę oraz Mahometa.

Najpiękniejszym i bezsprzecznie najstarszym z katolickich jest cytat przypisany Anzelmowi a wzięty z traktatu Eadmera. „Jeżeli w zrodzeniu Matki Bożej było coś z grzechu pierworodnego, należało to do rodzających, nie zaś do Zrodzonej. Bóg bowiem daje to ksztanowi, że wśród kolców, a jednak od nich w oddzieleniu, poczyną się, karmi i kształtuje. Czyż nie mógł tego uczynić Syn dla Matki swojej? Zaprawdę mógł i chciał, skoro zaś chciał, to i uczynił“. Cytat ten zamieszczają obaj autorowie w jednakowym brzmieniu²⁹).

U obu także autorów czyta się tekst firmowany przez św. Bernarda, głoszący, że „Ciało Dziewicy wzięte z Adama nie przyjęło win Adama“³⁰). Bernardyn umieszcza ten tekst po krótkim wstępie, w którym wspomina, iż autor był przeciwnikiem Niepokalanego Poczęcia NMP, jednak w dziełach swoich często stwierdzał coś przeciwnego, gdyż taka jest natura prawdy, że długo ukryć się ona nie da.

Również i św. Tomasz z Akwinu w tekstach liturgicznych obydwu autorów wygląda na zwolennika wolności Matki Najświętszej i to nie tylko od grzechów aktualnych ciężkich czy lekkich, ale i od grzechu pierworodnego.

²⁸) Por.: Thurston H. Slater T. SJ., Eadmerus: Tractatus de Conceptione S. Mariae, Fryburg Br. 1904.

²⁹) „Si quid originalis peccati in propagatione Matris Dei extitit, illud propagantium, non Propagatae, fuit. Deus enim castaneae confert, ut inter spinas et a spinis remota, concipiatur, alatur et formetur. Non potuit hoc facere matri suae? Plane potuit et voluit. Quod si voluit et fecit“. L. de N., Święto — L. V-a; B. de B., VII dz. w okt. — L. I-a.

³⁰) „Caro Mariae ex Adam sumpta, maculas Adae non admisit.“ L. de N., Święto — L. VI-a; B. de B., V dz. w okt. — L. IIa.

Wypowiedzi pozostałych doktorów nie przynoszą zasadniczo nic nowego. Tak samo „Prawnik“ i „Filozof“ użyci są tylko jako rzeczoznawcy sposobów dochodzenia do prawdy. Obaj wypowiadają się za wprowadzeniem dysputy, czyli przytoczeniem argumentów przeciwnej strony, dla lepszego poznania prawdy.

„Prorocstwo“ Sybilli, przepowiadające wielkość i szczęśliwość macierzyństwa Bożego, cytuje Bernardyn de Bustis jako zwornik zamykający jego bogato rozczłonkowaną homilię. Może nie zdawał sobie sprawy z tego, że wykrzyknik: „O szczęśliwa Matka, której piersi będą karmiły Chrystusa“ nie są żadnym prorocstwem, lecz trawestacją tekstu ewangelii św. Łukasza 11, 27.

Mahomet przytoczony został przez Bernardyna ku zawstydzeniu tych chrześcijan, którzy „Matkę Najświętszą codziennie tylu bluźnierstwami pobudzają do gniewu“. Lekcja ta jest płomienistą parenezą, zachęcającą do przyjęcia prawdy o Niepokalanym Poczęciu NMP., którą to prawdę ma Islam wyrażoną w Koranie słowami: „Nie ma potomnego Adama, którego by nie dźwżył szatan, poza Maryą i Jej Synem“³¹⁾.

W sumie: oficjum Bernardyna de Bustis znów jest bogatsze niż Leonarda de Nogarolis. Bogatsze zarówno pod względem liczby powag tak katolickich jak i niekatolickich, jak również i pod względem ilości przytoczonych tekstów. Uwidocznili się to bardziej przy analizowaniu pozostałych dowodów teologicznych, których Leonard nie przytacza, Bernardyn zaś zamieszczając je w dużej ilości często powołuje się w nich na powagi zarówno patrystyczne, jak i scholastyczne.

Bernardyn de Bustis u wstępu swych dowodów teologicznych, czyli wskazywania „przyczyn“ Niepokalanego Poczęcia, zastrzega się, że wierząc w niewinność Poczęcia Najświętszej Pani nie uważa za heretyków tych, którzy twierdzą coś przeciwnego. W artykułach bowiem wiary prawda ta nie jest wyraźnie wspomniana i stąd jej przeciwnicy, aż Kościół co innego postanowi, nie powinni być obciążani winą herezji. Ciekawe było by stwierdzić, czy ten wstęp znajdo-

³¹⁾ „Nullus est ex Adam, quin tenuerit eum sathan, praeter Mariam et Filium eius“. B. de B. — Oktawa — L. III-a. — O. Józef Henninger SVD w pracy: *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*“, Schoeneck 1951, na str. 10 stwierdza, że słowa powyższe nie zawierają się w Koranie, lecz przekazywane są przez ustną tradycję, jako wypowiedziane ustami Mahometa. Autor przypuszcza tu możliwość wpływu kościoła syryjskiego na Mahometa.

wał się w tym oficjum, które w roku 1480 zatwierdzał Sykstus IV, czy też jest to później dodane echo konstytucji „*Grave nimis*“ z roku 1483. Jakkolwiek jest, należy to uważać za dodatnią cechę dzieła, że do przeciwników podchodzi z miłością i wyrozumiałością, która nie zraża, lecz jedna.

Zasadniczy dowód ma formę scholastyczną. Przesłanka większa opiera się na powadze III cz. Sumy Teologicznej św. Tomasza: „Tych, których Bóg do czegoś wybiera, tak Bóg przygotowuje i dysponuje, by byli odpowiedni do tego, do czego są wybrani“ — zgodnie z 2 Cor. 3, 6: „*On też uczynił nas sposobnymi sługami Nowego Testamentu*“. Przesłanka mniejsza zaznacza, że „Najświętsza Panna od wieków była wybrana przez Boga, aby stała się Matką Chrystusa“ — co znajduje znowu poparcie w Piśmie św. mianowicie: Prov. 8, 2: „*Od wieku jestem ustanowiona*“. Wniosek: „A więc Bóg łaską swoją ustrzegł ją, by była odpowiednią dla tak cudownego dzieła“. Wniosek ten jest z kolei przesłanką większą następnego syllogizmu, którego argument jest czysto rozumowy: „Nie byłaby Matką godną Boga, gdyby choć przez moment była sługą szatana na skutek grzechu“; opiera się to na tej racji, że rodzic bez czci jest dla syna plamą. A więc: „Nienaruszona Matka Pana Naszego przez łaskę Bożą ustrzeżona została od zmyślenia grzechu pierworodnego i uczynkowego“³²⁾.

Po omówionym właśnie dowodzie pozytywnym Niepokalanego Poczęcia, Bernardyn bezpośrednio przystępuje do argumentów apologetycznych, które ze względu na przyjęty układ logiczny znajdują swoje miejsce poniżej. Tutaj wypadnie wspomnieć i zanalizować specjalną grupę dowodów wykazujących Świętość Poczęcia Maryi już nie z powagi Pisma św., czy Ojców, czy teologów, nie na podstawie rozumowania, ale na podstawie domniemanej bezpośredniej interwencji Bożej w postaci cudów i objawień. Być może, że w owych czasach nie wszyscy jasno zdawali sobie sprawę z różnicy między objawieniem publicznym i objawieniami prywatnymi. Brak było, na razie, jasnych dowodów z Objawienia publicznego, sięgano do objawień prywatnych, grunt, aby prawda w ten czy inny sposób mogła się wykazać boskim pochodzeniem.

Cudów tych Leonard de Nogarolis wcale nie zamieszcza, nawet nie wspomina, mimo, że już na długo przed nim niektóre powszechnie występowały w Liturgii Poczęcia NMP. Za to Bernardyn de Bustinis wetuje to w dwójnasób poświęcając temu zagadnieniu wszystkie

³²⁾ B. de B. — I dz. w okt. — L. IX-a.

lekcje II-go nokturnu. Zmieściło się tu ni mniej ni więcej tylko 16 cudów: z tych 3, skromnie umieszczone bliżej końca, można łatwo znaleźć w starszej literaturze; są to: opowiadanie o podróży morskiej i cudownym uratowaniu opata Helsina, opowiadanie o wskrzeszeniu kanonika francuskiego, który zatonął w rzece w czasie przeprawy, wreszcie relacja o objawieniu się Matki Boskiej klerykowi, później-szemu patriarsze Akwilei.

I te i inne cuda opowiedziane są językiem bardzo żywym, w sposób przykuwający uwagę słuchacza, takiego zwłaszcza, który nie da się zrazić nagromadzeniem naiwności. Porządku w rozmieszczeniu kolejnym trudno się dopatrzeć. Na pierwszym miejscu czytano opowieść o cudzie moralnym, jakim miała być dysputa, ściśle zaś zwycięstwo przez Jana Duns Skota w dysputacie z teologami dominikańskimi odniesione. Autor nie musi tutaj zbyt wiele zmyślać, delikatnie tylko cieniuje szczegóły odnośnie niezmiernej liczby przeciwników, samotności Skota, następnie skutków odniesionego zwycięstwa.

Drugi cud miał mieć miejsce również w Paryżu. Osnowa jego jest na ogół bardzo popularna. Przeciwnicy Niepokalanego Poczęcia NMP postanowili na dowód swych przekonań sprawić pozorny cud wskrzeszenia zmarłego. W tym celu namówili pewnego wybitnego człowieka, który zgodził się najpierw symulować chorobę, potem śmierć. Rzekome wskrzeszenie na dowód popadnięcia Matki Boskiej w grzech pierworodny miało nastąpić w czasie nabożeństwa żałobnego przy katafalku wobec mnóstwa zgromadzonych ludzi. Tymczasem skończyło się tak, że na kilkakrotnie wezwania kaznodziei szlachcic ów nie tylko, że nie powstał, ale okazał się rzeczywiście martwy. Wdowa, współniczka całej imprezy, obrzuciła organizatorów stękiem wymówek.

Następny cud połączony z objawieniem odbywa się w Tuluzie, miejscowości szczególnie pod tym względem, jak się okaże, uprzywilejowanej. Arcybiskup tamtejszy św. Gwidisalw w dniu 8 grudnia, w czasie przygotowania do Mszy św. otrzymał z rąk NMP ornat śnieżno biały przy jednoczesnym oświadczeniu, że Matka Najświętsza rzeczywiście została poczęta bez grzechu pierworodnego, że dlatego ma się starać o rozszerzenie tego święta. Arcybiskup „niegłuchy słuchacz“ napisał piękny traktat o Poczęciu Dziewicy Najśw., zarządził uroczyste jego świętowanie w całej Hiszpanii, wreszcie przez całe swe życie głosił publicznie kazania, używając całej swej wymowy.

Czwarty cud stanowi argumentum ad hominem wymierzone

w cystersów. Dowiadywali się oni zeń, że św. Opat Bernard po śmierci swej ukazał się pewnemu bratu cały błyszczący. Wszystkie jego szaty jaśniały, tylko na piersiach nosił plamę „bardzo czarnego koloru“. Na pytanie brata, skąd ma taką plamę, odpowiedział, że zechciał tak się jemu ukazać, gdyż za życia obstawał przy fałszywym poglądzie, twierdząc, że Matka Pana Naszego zaciągnęła grzech pierworodny. W końcu nakazał bratu opowiedzieć wiernym ludom to, co widział.

Inną drogą otrzymał objawienie o Niepokalanym Maryi Poczęciu doktor św. teologii imieniem Maciej, będący kapłanem św. Brygidy. Zapytał jej mianowicie i otrzymał odpowiedź, że NMP razu pewnego proszona przez nią, objawiła sposób swego świętego poczęcia słowami: „Wiedz, że zrodzona z rodziców Joachima i Anny byłam ustrzeżona od wszelkiej zmyzy grzechowej“. Odpowiedź ta wystarczyła kapłanowi do odmiany swego zdania i pobożnego świętowania dorocznej uroczystości Niepokalanego Poczęcia.

Jeszcze jeden argument „ad hominem“ zawiera się wśród cudów, tym razem zaadresowany do dominikanów. Autor opowiada piękne zdarzenie z życia św. Dominika. Dominik, jeszcze jako kanonik w biskupstwie tuluskim, dyskutuje z heretykami, którzy wśród licznych błędów zaprzeczają również Niepokalanego Poczęcia. Dominik widząc, że na nic nie przydają się racje rozumowe, ucieka się do modnych na ów czas „Sądów Bożych“. Proponuje przeciwnikom spisanie tez i złożenie na palącym się stosie. Które pozostaną nietknięte, te będą uważane za prawdziwe. Złożono więc. Heretycy między innymi napisali: Marya była zmazana grzechem pierworodnym. Św. Dominik stwierdzał coś przeciwnego. I oto tezy heretyckie natychmiast zostały przez ogień pożarte, twierdzenia zaś św. Dominika przez trzy następne dni leżały wśród płomieni nie wykazując żadnych śladów ognia.

Siódmy cud umieszczony jest w królestwie węgierskim, podczas gdy ks. Fijałek twierdzi, że zdarzenie to jest autentyczne i miało miejsce w Krakowie³³⁾. Długosz wspomina je pod rokiem 1361. Lektor u św. Trójcy, dominikanin imieniem Paweł, zmarł nagle na ambonie głosząc kazanie przeciwko Niepokalanemu Poczęciu NMP. Według relacji Bernardyna okoliczności niektóre były inne: przede wszystkim Węgry, a nie Polska, następnie kazanie miało być głoszone

³³⁾ Ks. Jan Fijałek, *Nasza nauka krakowska o Niepokalanym Poczęciu NMP w wiekach średnich*, *Przegląd Polski* VI (1900) s. 420—486.

wobec króla, wreszcie brak dokładniejszych danych zarówno co do zakonu, jak i imienia kaznodziei. Jest to więc jeden z większej ilości wariantów, w jakie przybrały fakt późniejsze opowiadania.

W Tuluzie, miejscowości sławnej niegdyś klasztorem dominikańskim, kryjącym szczątki św. Tomasza z Akwinu, miał się zdarzyć inny cud. Brat — zapewne dominikanin — wygłosił kazanie przeciwne Niepokalanemu Poczęciu NMP. Po kazaniu zaś wyszedł ze Mszą św. do kaplicy, w której stał posąg Maryi wykuty w marmurze. Gdy brat ów odważył się podejść do ołtarza, Maryja okazała mu twarz groźną i zagniewaną, po czym odwróciła od niego swe oblicze. W tej pozycji pozostaje do dnia dzisiejszego.

W księstwie sabaudzkim nie daleko góry św. Bernarda, pewien brat widząc niewiasty udające się na kazanie ku czci Niepokalanego Poczęcia NMP, gniewał się na nie twierdząc, że Najczystsza Panna nie była w poczęciu swoim ustrzeżona, przez Syna umiłowanego. Dodał, że jeśli tak było, to niech stanie się ten cud, żeby przed nieszporamai wyzionął ducha. Autor tonem spokojnego reportażu dodaje: „Tak się też stało. O tej bowiem godzinie znaleźli go inni bracia zawieszono go za nogi i nieżywego“.

W dalszym ciągu cudów strasznych pojawia się jedna jeszcze wersja cudu „krakowskiego“, mianowicie śmierć nagła kaznodziei na skutek zagryzienia przez wilka bezpośrednio po kazaniu. Zdarzenie to jako tło otrzymuje znowu Tuluzę, kaznodzieją jest brat — zapewne dominikanin — głoszący, że Niepokalane Poczęcie takim naprawdę nie było.

Lepiej kończy się następny z kolei cud, gdyż kaznodzieja w czasie kazania ślepnie, a nawróciwszy się składa ślub, że w zamian za cudowne uzdrowienie odmieni się i będzie głosił przeciwnie, to znaczy, że Maryja jest Niepokalanie Poczętą. Tak też rzeczywiście się stało.

Cuda występujące na miejscach: dwunastym, trzynastym i piętnastym, to te same wyżej wspomniane trzy, które najbardziej się rozpowszechniły w liturgii lat poprzednich. Przede wszystkim, jak się zdaje, dzięki temu, że zawierał je apokryficzny list św. Anzelma, Arcybiskupa Canterbury.

Czternasty cud dzieje się w Rzymie, ale korzeniami tkwi w osławionej Tuluzie. Rektor bowiem tamtejszego studium naraził się ludowi twierdzeniem, że Najświętsza Dziewica była zmazana grzechem pierwotnym. Wygnany za to przez wzburzone tłumy przybył do Rzymu i zgłosił się do Papieża Marcina I, prosząc o możliwość obrony swej tezy na publicznej dyspacie. Papież wyznaczył dzień. Jednak

zgrupowani licznie doktorzy na próżno oczekiwali przybycia dyskutanta. Posłaniec skierowany do klasztoru, w którym przybysz mieszkał, uzyskał tyle, że bracia pobiegłszy do gościnnej celi znaleźli tam dawniejszego rektora z Tuluzy zmarłego i pozbawionego wnętrzości. Autor najspokojniej w świecie dorzuca jeszcze jedną sentencję, jak to Najświętsza Panna upokorzyła chytrych swego wroga. Smak strasznie mało wybredny.

Ostatni: XVI „cud“ jest już „możliwszy“. Podaje on szczegóły z życia Aleksandra z Hales, trudne chyba do odnalezienia w krytycznych biografiach. Aleksander, będąc jeszcze świeckim człowiekiem, wykładał na uniwersytecie paryskim i nie chciał świętować dnia 8 grudnia. Toteż kilkakrotnie, z roku na rok zdarzyło się, że w sam ten dzień zapadał na zdrowiu tak ciężko, że wydawał się umarły. Wreszcie, wszedłszy w siebie, ślubował, że w zamian za odzyskanie zdrowia napisze dzieło na cześć Poczęcia NMP. Bezpośrednio potem powrócił do zdrowia i ze ślubu swego wspaniale się wywiązał.

Tym cudem kończy się cała seria „dowodów“, których siła z punktu widzenia teologicznego w ogóle nie może być brana nawet pod uwagę. Natomiast nie można zaprzeczyć, że w okresie powstania oficjum wielu ludziom bardzo mogły one przemówić do przekonania swą bezpośredniością, łatwością i mocą wyrazu. I te „dowody“ przyczyniały się do popularyzacji prawdy o Niepokalanym Poczęciu.

Popularny wykład tajemnicy Niepokalanego Poczęcia dostrzec można również w porównaniach wskazujących na pewne analogie z przykładami naturalnymi, zaczerpniętymi z przyrody. Znajdziemy te ilustracje, oczywiście u Bernardyna tylko, w lekcjach II-go Nokturnu, już przy samym końcu.

Promienie słoneczne padając na błoto nie tylko nie brukają się, ale jeszcze dodają błotu blasku. Tak samo i dusza Najświętszej Panny zstępując na bagno ludzkiej natury nie została zbrukana błotem grzechu pierwotnego, lecz raczej całej ludzkiej naturze dała blasku.

Tak, jak złoto we wnętrzu ziemi nie niszczy się, ale bardziej doskonali, tak i Najświętsza Panna nie tylko nie została w łonie swej matki zepsuta jakąkolwiek zmazą, lecz przeciwnie Duch Święty ją uświęcił.

Gałązka z dobrego drzewa zaszczipiona na dziczku nie dziczeje, lecz daje mu swą doskonałość. Tak i dusza Chwałebnej Dziewicy od Boga pochodząc, zaszczipiona na ciele z zakażonego nasienia zro-

dzonym, nie była jednak zmazana, lecz ciało napełniła różnorodnymi doskonałościami.

Nie same tylko dowody pozytywne są przedmiotem wysiłków Bernardyna de Bustis. Postępując samodzielnie, niezależnie od Leonarda de Nogarolis, którego przecież w dziele swym chce prześcignąć, podaje autor oficjum „*Dixit Dominus*“ także dowody apologetyczne, mające na celu obronę prawdy o Niepokalanym Poczęciu NMP przed zarzutami stawianymi ze strony przeciwnej.

Dwa z nich zostały już omówione, gdyż miały za podstawę teksty Pisma św.: Ps. 45, 5 oraz Rom. 5, 12. Tu więc pozostaje omówić dwa inne, „chronologicznie“ czyli w kolejności występowania wcześniejsze. Wszystkie cztery argumenty wchodzi w skład lekcji III-go nokturnu, czyli należą do jednej wielkiej homilii.

Na pierwszym miejscu ³⁴⁾ rozprawia się autor z zarzutem opartym na tezie św. Augustyna, że Chrystus jedynie urodził się bez grzechu. Wiadomo zaś, że niewłaściwym byłoby, przypisać Matce Najświętszej, takie przywileje, które przynosiłyby ujmę Zbawicielowi. Wynikałoby więc stąd, że nie należy wynosić Poczęcia Matki Boskiej tak, by dorównywała Synowi. A więc Marya, miała grzech pierworodny.

Odpowiedź bardzo ciekawa opiera się na dekretach „*communis legis principum*“, według których sam prawodawca ustanowionym przez siebie prawom nie podlega z natury rzeczy. Następnie przyjmuje się, że żona panującego również im nie podlega, a to z łaski męża.

W tym świetle staje się oczywistym, że Chrystus Pan prawu popadnięcia w grzech pierworodny w żaden sposób nie podlegał. Z samego prawa bowiem i dzięki swej naturze był obcy wszelkiej zmazie grzechowej. Marya zaś uniknęła przekleństwa tego prawa nie z natury, lecz dzięki ustrzegającej łasce swego Syna. W ten sposób Matka nie jest równa Synowi, którego przywilej pozostaje nadal zupełnie wyjątkowy. Syn więc nie tylko nie ponosi ujmy, ale wręcz przeciwnie, jeszcze większą przez Niepokalane swej Matki Poczęcie okrywa się chwałą.

Na drugim miejscu przytacza Bernardyn de Bustis słynny zarzut, z którym dał sobie radę dopiero Duns Scotus, którego zresztą rozwiązanie z komentarza do III księgi Sentencji Piotra Lombarda wyraźnie jest cytowane.

³⁴⁾ III, dz. w okt. — L. VIII—IXa.

Zarzut formułuje w ten sposób: Gdyby Matka Boska nie zaciągnęła grzechu pierworodnego, nie potrzebowałaby Odkupienia, bo czynkowych grzechów nie miała żadnych. Wiadomo zaś, że „*Nie potrzebują zdrowi lekarza, ale ci, którzy źle się mają*“, Luc. 5, 3. A więc Chrystus nie byłby Odkupicielem Najświętszej Panny, gdyż Odkupienie suponuje upadek. Tym samym więc nie mógłby być nazwany najdoskonalszym Odkupicielem. Przeciwnie zaś utrzymuje Kościół, który śpiewa (w liturgii): „*Chryste, Odkupicielu wszystkich*“³⁵).

Odpowiedź da się streścić w dwu punktach: Po pierwsze, że Odkupienie Maryi polegało na ustrzeżeniu przed grzechem pierworodnym, w który by w poczęciu swym popadła. W ten sposób Odkupienie Maryi było podobne do odkupienia Aniołów, którzy nie zgrzeszyli. Odkupienie zaś innych ludzi jest następcze, czyli po upadku.

Po drugie, że Odkupienie ustrzegające jest doskonalsze od następczego, gdyż lepiej jest kogoś zachować przed zranieniem, niż zranionego wyleczyć. Choć i w jednym i drugim wypadku dobroczyńcę można by nazwać wybawicielem, to jednak w lepszym i doskonalszym znaczeniu właśnie pierwszego.

Z całego rozumowania wynika następujący wniosek syntetyczny: „*Najświętsza Panna przez łaskę Syna swego od obrzydliwości pierworodnej ustrzeżona, była przezeń najdoskonalej odkupiona, a w ten sposób zarzut postawiony nie stoi na przeszkodzie*“³⁶).

Wreszcie Bernardyn de Bustis, w części homilii przypadającej na dzień oktawy Niepokalanego Poczęcia, oświadcza, że choć przytoczonych argumentów wystarczy nawet dla niezbyt subtelny umysłu, to jednak ku pociesze pobożnych postara się czystość Najświętszej Panny jeszcze i n a c z e j w y k a z a ć. Czyni to przez sprowadzenie do niedorzeczności tezy przeciwnej.

Oświadcza: „*Jeśliby Najświętsza Panna Marya miała grzech pierworodny, to nie mogłaby być nazywana w pełnym tego słowa znaczeniu dziewicą*“³⁷). Uzasadnia to twierdzenie w sposób następujący: „*Tak jak uczynek zmysłowy hańbi ciało, tak grzech hańbi duszę. Gdyby więc skaza pierworodna skaziła duszę Matki Bożej, nie można*

³⁵) „*Christe, Redemptor omnium...*“ — por. „*Jesu, Redemptor omnium...*“ — hymn. nieszporny na Boże Narodzenie.

³⁶) „*Beata igitur Virgo, per Filii sui gratiam, ab originali foetore praeservata, ab Illo extitit perfectissime redempta. Et sic obiectio non obstat in contrarium adducta.*“

³⁷) „*Si BVM originali fuisset vitio maculata, non posset dici simpliciter Virgo.*“

by Jej nazwać po prostu Dziewicą, lecz tylko dziewicą pod pewnym względem. Tymczasem coś przeciwnego śpiewa Kościół (Liturgia): „Święte i niepokalane Dziewictwo...“³⁸). A więc okazuje się, że wniosek nasz jest prawdziwy“.

Następnie podaje jeszcze jeden sposób potwierdzenia swej tezy rozumowaniem: Odnosnie Poczęcia Najświętszej Pani mogły zajść trzy możliwości: albo Bóg nie mógł jej ustrzec, albo mógł, ale nie chciał, albo i mógł i chciał. Przyjęcie pierwszej możliwości równa się popadnięciu w herezję, na skutek zaprzeczenia Wszechmocy Bożej. Opowiedzenie się za drugą ewentualnością utożsamia się z zarzutem, że Chrystus nie spełnił powinności dobrego syna. A wiadomo przecież, że Chrystus nie przyszedł rozwiązywać Zakonu, ale wypełnić (Mat. 5, 17). Skoro więc Bóg nie tylko mógł, ale i chciał ustrzec Matkę swą od grzechu pierworodnego, a nie Bożej woli oprzeć się nie może, niezłomny stąd wypływa wniosek: „że Najdroższy nasz Zbawiciel, który odwiecznie postanowił zachować Matkę swą od zmyy pierworodnej, bez wątpienia ustrzegł Ją Niepokalaną“³⁹).

6.

Od rzeczy najbardziej zewnętrznych, takich jak sprawa przekazów czyli źródeł, poprzez w dużej jeszcze mierze formalną analizę liturgiczną prowadziła droga do treści, rozpatrywanej z trzech punktów widzenia w analizach skrypturystycznej, patrologicznej i spekulatywno-teologicznej. Jedno jeszcze badanie, wnikliwsze niż wszystkie poprzednie, jest potrzebne: badanie dogmatyczne, mające na celu sprecyzowanie odpowiedzi, na pytanie: jaka nauka dogmatyczna zawarta jest w obu oficjach liturgicznych i w każdym z nich z osobna?

Odpowiedzieć należy, że:

1. Obydwa teksty liturgiczne wyraźnie stwierdzają Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Fanny.

Liczne dowody tego zalegają każdą niemal kartę poprzednich do-ciekań. Dogmat najczęściej wyrażony jest „explicite“, rzadziej „im-

³⁸) „Sancta et immaculata Virginitas...“ — por. Resp. VI jutrzni na Boże Narodzenie.

³⁹) „Quod piissimus Salvator Noster, qui ab aeterno Matrem suam ab originali labe custodire disposuit, illam procul dubio immaculatam praeservavit“.

plicite". Prawda ta wyraźnie zawiera się zarówno w tekście, jak i w kontekście, a także i w samych terminach. Leonard de Nogarolis używa na ogół tylko zwrotu „*Immaculata Conceptio*“ i raz jeszcze, w sekrecie wyraża się o Matce Bożej, że „*immunis apparuit*“ (wolna, nietknięta ukazała się). Większy arsenał słów ma Bernardyn de Bustis, kaznodzieja. Poza klasycznym wyrazem „*Immaculata Conceptio*“ spotkać można u niego: „*Intemerata Conceptio*“, lub, co na jedno wychodzi, „*Intemeratus Conceptus*“, dalej: „*Sanctissimus Conceptus*“ oraz mniej już wyraźnie: „*Conceptio Immaculatae Virginis*“, albo najmniej trafne: „*Puritas et integritas Gloriosae Virginis*“. Ostatni termin zyskał sobie może dlatego prawo obywatelstwa, że ówczesne ogromne znaczenie miało augustyńskie pojęcie grzechu pierworodnego, akcentując przede wszystkim pożądaną wolność od grzechu pierworodnego, czyli Niepokalane Poczęcie, blisko znalazły się w świadomości autora z przeświadczeniem o czystości i nieskazitelności NMP.

Świadectwa zawiązkowe wiary w Niepokalane Poczęcie, ważne w innych przekazach, bardziej powściągliwych i obojętnych, tutaj właściwie tracą swe znaczenie. Oczywiście jest, że autorowie wplatając w swe utwory myśli bardziej ogólnikowe o świętości, na pewno nie wyłączali wówczas problemu Niepokalanego Poczęcia.

2. Oba teksty liturgiczne znają zarówno pojęcie ustrzeżenia (*praeservatio*), jak i odkupienia zachowa w czego (*praeredemptio*).

Różne jest jednak miejsce tych idei w każdym z oficjów. Najbardziej uwydatnia się to w oracjach, które jak wiadomo z natury rzeczy stanowią syntezę całego oficjum czy formularza mszalnego. Oracje te mają brzmienie następujące:

Leonard de Nogarolis:

Deus, qui per immaculatam Virginis Conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti: concede quaesumus; ut, sicut ex morte eiusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti, ita nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas.

Bernardyn de Bustis:

Deus, qui Immaculatam Virginem Mariam, ut digna Filii tui Mater existeret, ab omni labe peccati in conceptione sua praeservasti: tribue quaesumus; ut, qui eius innocentiae puritatem veraciter credimus, ipsam pro nobis apud te semper intercedere sentiamus.

W przekładzie polskim: pierwsza w oparciu o drugie wydanie mszału rzymskiego O. G. Lefebvre'a, druga w tłumaczeniu własnym:

Boże, któryś przez Niepokalane Poczęcie Najświętszej Panny przygotował godne mieszkanie Synowi twemu, spraw błagamy: abyś, jako ją w moc zasług przewidzianej śmierci twego Syna zachowałeś od wszelkiej zmy, tak nas oczyszczonych za jej wstawiennictwem do siebie doprowadzić raczył.

Boże, któryś Niepokalaną Dziewicę Maryę ustrzegł w jej Poczęciu od wszelkiej zmy grzechowej, by była godną Matką twego Syna: daj prosimy: abyśmy zawsze od...uwali jej wstawiennictwo u Ciebie za nami, którzy prawdziwie wierzymy w czystość jej niewinności.

Zestawienie modlitwy Nogarola z obecną oracją na dzień 8 grudnia wykazuje od razu istotową tożsamość. Różnice są tylko przypadłościowe, ograniczają się do czterech słów; *concede, sicut, qui* oraz *ita*, które to słowa nie zmieniają w niczym znaczenia. Znaczenie to da się streścić w kilku punktach. Autor w oracji zawarł: 1. ideę Niepokalanego Poczęcia, oddaną ścisłymi teologicznie terminami, 2. ideę ustrzeżenia NMP, również teologicznie ścisłym terminem „*praeservare*“, 3. wreszcie ideę odkupienia zachowawczego, zaznaczając, że ustrzeżenie dokonane zostało na skutek przewidzenia śmierci Syna Bożego.

Modlitwa Bernardyna de Bustis jest uboższa: 1. Ideę Niepokalanego Poczęcia zawiera ogólnikowo i nieściśle: „Niepokalana Dziewica“, „czystość niewinności“, ale o to tu nie chodzi. Bernardyn jest zwolennikiem Niepokalanościi Poczęcia Maryi, to nie ulega wątpliwości. 2. Odnośnie sposobu, w jaki Marya otrzymała ten przywilej, wskazuje tylko na ustrzeżenie, pomija całkowicie odkupienie zachowawcze.

Sumując należy stwierdzić, że centralną myślą liturgii Leonarda de Nogarolis jest Niepokalane Poczęcie NMP poprzez odkupienie zachowawcze, czyli ustrzeżenie dla zasług śmierci Chrystusowej. Analogicznie, główną ideą liturgii Bernardyna de Bustis jest tak samo Niepokalane Poczęcie, ale tylko poprzez ustrzeżenie. Chociaż bowiem obaj autorzy nie pomijają żadnego z wymienionych punktów, jednak czynią to w ten sposób, że charakterystyka pozostaje właśnie taka, a nie inna.

Obydwa teksty liturgiczne zawierają śmiałe myśli, wiążące Niepokalane Poczęcie z innymi prawdami dogmatycznymi: o Trójcy Św., powszechności grzechu pierworodnego, Dziewictwie Matki Boskiej i Jej Wniebowzięciu.

W homilii Leonarda de Nogarolis⁴⁰⁾ znajduje się *passus*, włożony w usta Chrystusa Pana, wyjaśniający stosunek NMP do Trójcy Świętej: „Taż jest, którą czyni płodną Ojciec mój, gdy mnie, Słowo, słuchając przyjął. Ustrzegana jest przeze mnie, Syna, skoro poznałem, że ja, Słowo, mam być przez nią przyjęty. Strzeżona jest przez Ducha Św., który nie pozwala jej zmaść grzechem uczynkowym, jako tej, która ma przyjąć, względnie, która przyjął już mnie — Słowo“. Formuła łacińska jest nadzwyczaj jędrna: „*Fecundatur a Patre... Praeservatur a... Filio, Custoditur a Spiritu Sancto*“, wszystko zaś osnute na dogmacie Boskiego Macierzyństwa Matki Najświętszej.

Obydwa oficja brewiarzowe podkreślają wyjątkowość przywileju Maryi, która jedyna — po Synu — nietknięta została powszechnym grzechem. Bernardyn wypowiada to w trzeciej zwrotce hymnu laudesowego tymi słowy:

Originalis macula

Cuncta respexit saecula,

Sola, post Natum, vitium

Nunquam contacta diceris.

Grzech pierworodny

Objął wszystkie wieki,

Tyś sama, po Synu, wadami

Nigdy nie tknięta, nazwana.

Podobną myśl można znaleźć u Leonarda de Nogarolis w pierwszej lekcji homilijnej na trzeci dzień wśród oktawy. Bernardyn nadto dość wyraźnie zaznacza swe przekonania odnośnie „debitum peccati originalis“ u Matki Najświętszej. Ze słów jego można z pewnym prawdopodobieństwem wywnioskować, iż uznawał on „debitum proximum“, czyli że Maryja łaską Bożą wyjęta została nie spod samego prawa popadnięcia w grzech pierworodny, ale tylko spod jego zastosowania. Oto wyjątek lekcji: „Jeśli by bowiem jej nie ustrzegł, popadłaby w poczęciu swym w grzech pierworodny“⁴¹⁾.

Z przytoczonych uprzednio „dowodów uzupełniających“ widoczne jest, że Bernardyn de Bustis widział pewien alegoryczny związek między Niepokalanym Poczęciem a Dziewictwem Maryi. Tutaj jeszcze dwa dalsze urywki, zaczerpnięte z obu autorów, gdzie „Dziewictwo w Urodzeniu Syna Bożego“ jest wzięte jako dowód wolności od grzechu pierworodnego, czyli Niepokalanego Poczęcia. Argumen-

⁴⁰⁾ „Ista est, quae fecundatur a Patre meo, dum me, Verbum suum, audiendo suscepit. Praeservatur a me Filio, dum me, Verbum, ab ea suscipiendum intelligo. Custoditur a Spiritu Sancto, dum, post me, Verbum, susceptum ac suscipiendum eam actuali peccato maculari non permittit“. IV dz. w okt. — L. I-a.

⁴¹⁾ „Si enim Illam non praeservasset: in originale maculam in Conceptu cecidisset“ — V dz. w okt. — L. VIII-a. Analogiczny tekst: I Nieszpory, ant. IV.

tacja jest mniej więcej analogiczna. Głos ma Leonard de Nogarolis: „Konieczną jest rzeczą, by nie poprzedzała żadna zmaza skażenia tej, za którą nie postąpiło naruszenie dziewictwa przy porodzeniu takiego Syna“⁴²⁾. Bernardyn de Bustis wypowiadając, w zasadzie, tę samą myśl, szczególnie nacisk kładzie na wolność Matki Bożej od boleści przy Narodzeniu Chrystusa Pana, nawiązując przez to wyraźnie do wyroku Bożego na Ewę w raju: Gen 3, 16.

Obaj autorzy łączą rozważania o Niepokalanym Poczęciu z problemem Wniebowzięcia NMP. Leonard mniej wyraźnie, Bernardyn za to bardzo jasno. Rozwijając prerogatywy wynikające z Niepokalanego Poczęcia w porównaniu z wyrokiem Bożym Gen 3, 19 „*boś jest proch, i w proch się obrócisz*“ pisze w ten sposób: „Najświętsza więc Dziewica ustrzeżona od grzechu nie została ani stoczona przez robaki, ani nie obróciła się w proch“⁴³⁾.

Tyle co do prawd wiary.

7.

Drobiazgowa analiza miała za zadanie wykazać zbieżności i różnice zachodzące pomiędzy tekstami liturgicznymi Leonarda de Nogarolis i Bernardyna de Bustis. Większy nacisk położony został na analizę oficjów brewiarzowych, choć i ważniejsze momenty formularzy mszalnych znalazły swe miejsce. Z brewiarzowej bowiem liturgii można się zawsze więcej dowiedzieć, jest ona obszerniejsza i bardziej podatna do noszenia idei, dzięki temu, że większe pole pozostawia do samodzielnej twórczości autorskiej, choćby w lekcjach jutrzni. Formularze mszalne w tym wypadku nie dodają żadnej nowej myśli zarówno skrypturystycznej jak i spekulatywno-teologicznej czy dogmatycznej.

Jak więc przedstawiają się najogólniejsze wyniki naszych rozważań? Stwierdzić należy:

1. Leonard de Nogarolis daje teksty krótsze, uboższe pod względem zakresu, za to głębsze, skoncentrowane wokół idei odkupienia zachowawczego. Tym samym są one trudniejsze do zrozumienia, ale nadają się bardziej do kontemplacji.

⁴²⁾ „Nec ulla praecedere necesse est infectionis aerumnam, quam nulla secuta est, tantum Filium parturiendo, integritatis corruptio“ — IV komplet lekcji wśród oktawy, L. II-a.

⁴³⁾ „Beata igitur Virgo a peccato praeservata, nec a vermibus est corrosa, nec in cinerem reversa“. Oktawa — L. VI-a.

2. Bernardyn de Bustis w swej liturgii Niepokalanego Poczęcia pomieszcza cały, dość nawet obszerny, traktat o tym dogmacie. Całość jest raczej popularna, nastawiona na przekonywanie ludzi jeszcze nie wierzących, napisana z talentem, w sposób przekonywujący i jasny. Zasadniczą treść stanowi ustrzeżenie Matki Bożej, co można uważać za przejaw postawy „irenicznej“ autora, chcącego dać takie oficjum, które nie raziloby niczyich poglądów. Problem odkupienia zachowawczego został odsunięty na plan dalszy.

Dogmatycznie biorąc należy oficjum i formularz Nogarola postawić wyżej niż de Bustis, jako bliższe znanej już nieomyślnej definicji dogmatycznej.

Cóż wpłynęło na to, że to właśnie oficjum zwyciężyło, mimo niewątpliwie licznych zalet i walorów, jakie na innych polach miało oficjum młodsze? Można podawać różne powody: chronologia powstawania tekstów, starsze już się przyjęło; następnie: stosunek Papieża, który jedno obdarował odpustami, drugiego zaś nie; wreszcie: przyjęcie „*Sicut lilium*“ przez zakon franciszkański.

Wszystko prawda. Ale w tym wszystkim można i należy doszukiwać się czegoś więcej: działania Ducha Św., który kieruje Kościołem, będącym „filarem i podwaliną prawdy“ (I. Tim. 3, 15).

Źródła rękopiśmienne:

- BJag — Rkp 1463 — Mszał (Rzymski) — XV wiek.
 BSdLub — Rkp — Mszał Kraśnicki — XIV/XV—XV/XVI w.
 BUWa — Rkp 3. 2. 14 — Brewiarz dla mniszek — XV/XVI w.
 BKptWł — Rkp 13 — Brewiarz włocławski — XV w.
 BKptWr — Rkp 154 — Mszał Żagański — XV/XVI w.
 BUWr — Rkp I F 353 X Mszał Kamieniecki — XIV i XV w.
 BUWr — Rkp I Q 187 — Mszał Żagański — XIV/XV—XVI w.

Źródła drukowane:

- Breviarium Romanum — Venezia, Nicolaus de Francofordia, 1485. GW 5154.
 (BUWr inc XV Q 42).
 Breviarium Romanum — Nuernberg, Antonius Koberger, 1486. GW 5175.
 (BUWr — XV Q 1325).
 Bustis, Bernardinus de — Mariale. Accedit Officium et Missa Immaculatae Conceptionis BMV. — Strassburg, Martin Flach — 15. VIII. 1498 — GW 5806. (BUWr — inc. F^o 845).
 „Modlitwy Wacława“. Zabytek języka polskiego z wieku XV. Wydał powtórnie Lucjan Malinowski, Kraków, 1887.

ANNASZ i JEGO UDZIAŁ W PROCESIE CHRYSZTUSA

I

Tło historyczne¹⁾

W okresie narodzin Zbawiciela, o godność arcykapłana w Jerozolimie ubiegały się wśród innych dwie arystokratyczne rodziny kapłańskie: *dom Boetosa* i *dom Annasza*, zwany w literaturze talmudycznej *Bejt elhanan* lub (*Benej-hanan*²⁾. Główną domu tego postacią był Annasz³⁾, syn Setha, którego w roku 6 lub 7 legat syryjski Kwiryniusz mianował arcykapłanem (Flaw., Ant. 18, 2, 1). Mianowania podobne nie dochodziły do skutku bez sowitych ze strony kandydata darów, składanych decydującym czynnikiem; owe zaś dary czerpano ze ściąganych niemiłosiernie podatków i dziesięcin, jakie cała ludność żydowska składała na świątynię i stan kapłański. Miara tego, jak gorzką reakcję budził związany z tym ucisk warstwy średniej i najniższej, objętej nazwą hebrajską *'am-ha-'ares*, jest skarga pewnego ubogiego żyda z owych czasów, zachowana w Talmudzie, godząca w cały stan arcykapłański: „*Biada mi z powodu rodu Boetusa, biada mi z powodu jego maczug. Biada mi z powodu rodu Kantarosa, biada mi z powodu jego trzciny. Biada mi z powodu rodu Hanasza (Annasza), biada mi z powodu jego sykania żmijowego. Biada mi z powodu rodu Izmaela, syna Fabiego, biada mi z powodu jego pięści. Oni są arcykapłanami, ich synowie skarbnikami, ich zięciowie stróżami świątyni, a ich słudzy okładają nas kijami*“⁴⁾. Talmud wspomina, że rodzina Annasza posiadała na Górze Oliwnej hale targowe, w których hodowano i sprzedawano ofiarne gołębie. Arcykapłani przywłaszczali sobie również monopol sprzedaży bydła ofiarnych, których ceny oznaczali wedle własnej kalkulacji z myślą o możliwie

¹⁾ O aktualności zagadnienia wspomniano obszerniej w recenzji książki J. Blinzlera, *Der Prozess Jesu*, Stuttgart 1951, ogłoszonej w „*Ruchu Bibl. Lit.*“ 1952, 488 nn.

²⁾ W ciągu ostatniego ćwierćwiecza przed Chr. i po rok 65 po Chr., najwyższy urząd świątynny w Jerozolimie piastowało 6 członków rodu Boetosa, a 8 rodu Annasza, por. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, München 1924, t. II s. 570. Por. także E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, Leipzig 1907, t. II s. 269 i inn.

³⁾ Józef Flawiusz nazywa Annasza najszcześniejszym z ludzi, ponieważ wszyscy jego synowie (miał ich pięciu) byli arcykapłanami, naturalnie dzięki chytrej polityce i zabiegom ojca (Ant. 20, 9, 1).

⁴⁾ Strack - Billerbeck, o. c. s. 570.

intensywnym wzbogaceniu się. Stwarzane przy tej sposobności mnogie przepisy liturgiczne przygniatały również klasę pracującą, uszczuplając jej mienie i jej swobodę. Kantory wymiany, rozłożone w kruzgankach świątyni, oraz niektóre place jarmarczne należały prawdopodobnie do rodziny Annasza.

Nowy Testament wymienia trzykrotnie Annasza (Łk. 3, 2. Jan 18, 13 i 24; Dz. Ap. 4, 6), jako osobistość wybitną.

W roku 6 lub 7 po Chr., kiedy to, jak już wspomnieliśmy, Annasz otrzymał godność arcykapłańską od Sulpicjusza Kwiryniusza, przeprowadzającego spis ludności w Judei, istotny motyw tego spisu, mianowicie zamiar nałożenia podatków, wzbudził silną reakcję społeczeństwa żydowskiego. Uczony Judasz z Gamali, zwany Galilejczykiem, stworzył zaraz z faryzeuszem Saddokiem skrajnie nacjonalistyczną organizację religijno-polityczną o dążnościach wyzwolenco-militarnych. Partia ta, odpowiadająca pod względem organizacji i dorywczej swej działalności dzisiejszemu pojęciu partyzantki⁵⁾, dążyła bezwzględnie do uzyskania wolności, uznając jedynie Boga właściwym wodzem i Panem narodu żydowskiego (Ant. 18, 1, 6). Wystąpienie Judasza Galilejczyka miało prawdopodobnie, obok aspektu polityczno-religijnego, również charakter socjalny. Użyte przez Flawiusza (Ant. 18, 1, 1) wyrazy: *ton patrion kajnisis kai metobolê* (nowość i zamieszanie w dotychczasowym światopoglądzie przodków), niewyjaśnione bliżej, oznaczają wedle wszelkiego prawdopodobieństwa dążenie Judaszowej partyzantki do jakichś reform społecznych. Za przypuszczeniem tym przemawia również liczny udział ówczesnego proletariatu, *am-ha-ares*, w partii wolnościowej Judasza Galilejczyka.

Możne rody arystokratyczne i kapłańskie, zagrożone przez powstanie, wystąpiły przeciw swemu współrodakowi, broniąc swych

⁵⁾ Wiele ciekawych wiadomości o partyzanckiej walce Żydów z okupantem rzymskim podał Józef Pickl (b. kapelan wojsk niemieckich z pierwszej wojny światowej) w pracy p. t. „Messiaskönig Jesus“ (München 1934¹⁾, 1939²⁾. Dzieło to opisując niespokojne czasy, w jakich nauczał i działał Jezus Chrystus, ma wielkie znaczenie dla teologa interesującego się problemami mesjanistycznymi, dla historyka i socjologa, zajmującego się sprawą żydowskich ruchów wyzwolucyjnych sytuację gospodarczą poszczególnych grup społecznych w ówczesnej Palestynie. Jednakże poglądy autora należy przyjmować *cum grano salis*, zwłaszcza w interpretacji niektórych tekstów Ewangelii, gdzie nieraz zbyt śmiało przeprowadza analogię, między życiem Żydów i Rzymian w erze Chrystusowej, a życiem dzisiejszym. Doza poezji i fantazji włożona w tok rozważań naukowych umniejsza nieco ich obiektywność.

wpływów i bogactwa. Insurrekcję stłumiono, w czym, zdaje się, dużą rolę odegrał sprytny i przebiegły Annasz, bogacz i wpływowy dostojnik o potężnej indywidualności, niecierpiący przez ubogie pospólstwo, ten otaczany zewsząd trwożnym posłuchem moralny przywódca społeczeństwa żydowskiego.

Józef Flawiusz charakteryzując wewnętrzne stosunki Judei za panowania rzymskiego stwierdza, że prokurator rzymski posiadał w tym kraju jedynie władzę nadzorczą, właściwą zaś władzę kierowniczą zachował Sanhedryn, będący równocześnie najwyższym trybunałem religijnym⁶⁾. Kierownik tej jednostki administracyjnej Sanhedrynu, która czuwała nad prawowiernością religii, był niezawodnie jedną z najbardziej wpływowych osobistości. Podlegał on formalnie arcykapłanowi, w rzeczywistości jednak miewał znaczenie odeń większe dzięki zwierzchności swej nad policją, uprawiającą wywiad nie tylko w Palestynie, lecz i w całej diasporze (Łk. 20, 20; Dz. Ap. 9, 2.) Takim właśnie dygnitarzem, skupiającym w swych rękach cały urząd śledczy, był prawdopodobnie przed swym wstąpieniem na arcykapłaństwo Annasz. Czy w czasie piastowania godności arcykapłańskiej zachował on dla siebie ową tak ważną funkcję, niewiadomo; poniekąd przemawiałby za tym fakt, że urząd omawiany pełnił po usunięciu go z arcykapłaństwa⁷⁾.

Za możliwym przodującym wpływem Annasza przemawia również i to, że Łukasz opowiadając o działalności Jana Chrzciciela wymienia na pierwszym miejscu Annasza, potem dopiero urzędującego oficjalnie Kajfasza (Łk. 3, 2). Podobne zjawisko występuje w *Dziejach Apostolskich* (4, 6). Niewątpliwym wydaje się, że Annasz z racji swego urzędu śledził pilnie za pomocą podlegającego sobie wywiadu nową naukę Chrystusową i że jako zwierzchnik Komitetu w Sanhedrynie czuwającego nad czystością nauki religii miał w sprawie tej więcej do powiedzenia niż sam urzędujący arcykapłan. Przeświadczenie o szczególnie wysokiej kompetencji Annasza w sprawach śledzenia i sądenia fałszywych (w jego oczach) nauczycieli zachowało się w tradycji chrześcijańskiej, którą św. Łukasz zużytkował w swych pismach. Ciesząc się poparciem władz rzymskich, zjednanych obiet-

⁶⁾ Ant. 20, 10; Schürer dz. c. 258 i nn.

⁷⁾ W r. 16 po Chr. usunął Annasza z urzędu arcykapłańskiego prokurator Waleriusz Gratus. X. Dąbrowski twierdzi (bez podania bliższego źródła, skąd zaczerpnął tę wiadomość), że W. Gratus pozbawił go tej godności za egzekucję dokonaną nad wieloma więźniami bez uzyskania zgody władz rzymskich. (Chrystus, Warszawa 1939. s. 217).

nicą kolaboracji, Annasz rozbudował tajną policję Sanhedrynu i za pomocą jej mógł śledzić i niszczyć w zarodku wszelkie ruchy religijno-polityczne i społeczne oraz ich przywódców. Pisma Nowego Testamentu stwierdzają, że wywiad Annasza działał sprawnie, a szeroko rozgałęziona sieć szpiegowska napełniała lękiem nie tylko *am-ha-ares*, lecz i możne rodziny izraelskie. Sukcesem wywiadu Annasza było uwięzienie i śmierć Jana Chrzciciela; wywiad ów, wraz ze swoim pysznym a chytrym przywódcą, wykazał jeszcze większą aktywność w śledzeniu Chrystusa i w przygotowaniu wyroku na Niego.

II.

Knowania Annasza przeciwko Chrystusowi

Galilea, będąca terenem początkowej pracy nauczycielskiej Chrystusa, nie podlegała bezpośrednio sądowniczej władzy Sanhedrynu. Zapewniało to zrazu Zbawicielowi względną swobodę. Jednakże agenci będący na usługach tradycyjno-kapitalistycznego Sanhedrynu rychło donieśli jerozolimskim przywódcom społeczeństwa żydowskiego wieść niepokojącą, że pojawił się jakiś rabbi, który głosi naukę niezgodną z dotychczasowymi zasadami. Z tą chwilą nad głową Jezusa zawisło niebezpieczeństwo. Nie można powiedzieć, aby wywiad Annasza nie przebiegał w środkach, zmierzających do usunięcia przeciwnika. Chętniej od innych stosowano tu metody anonimowe i łatwe. Do takich właśnie metod należało wywołanie samosądu, czego kilkakrotne próby w związku z Jezusem zanotowali Ewangelisci. I tak w Nazarecie (Łk. 4, 16—30), agenci Annasza, sprzymierzywszy się z miejscowymi faryzeuszami, postarali się o to, by z iskier zdumienia, sprawionego cudami Jezusa i Jego mądrością, wybuchł pożar zazdrości: „Skąd taka mądrość, skąd te cuda u syna cieśli?“, „Dziecka *am-ha-ares*?“ (Mt. 13, 54 i nn; Mk. 6, 2)⁵⁾. W bezpośrednim, typowym dla samosądu porywie woli nienawistnej i mściwej porwano się na Jezusa, aby Go strącić ze skały. Św. Jan (8, 59; 10, 31) wspomina o kilkakrotnych jawnych zamachach Sanhedrynu na terenie świątyni, polegających na wzywaniu ludu do ukamieniwania „fałszywego proroka“. Również kilkakrotnie usiłował wywiad Annaszowy, wzmocniony służbą świątynną, pojmać Mistrza z Nazaretu (Jan 7, 32 i 44). próby te udaremniła śmiała postawa pospólstwa: *am-ha-ares*; *jeszcze bowiem nie nadszedł czas Męki* (Jan 10, 39). Zamiary podbu-

⁵⁾ F.-M. Braun O. S., *Jésus (Histoire et critique)*, Paris 1947, s. 67—70.

rzycieli tłumu, agentów sanhedrynalno-Annaszowych, nieznane były tłumowi; toteż na pytanie Jezusa: „Czemu chcecie mnie zabić?“ — rzesza odpowiedziała: „Czyż cię demon opętał; któżby z nas pragnął Cię zabić“ (Jan 7, 20). Po nieudaniu się inspirowanego przez wywiad lunch'u, jak również pojmania, zostały Annaszowi tylko dwa sposoby zniszczenia Nazarejczyka: morderstwo skrytobójcze lub wytoczenie karnego procesu z uplanowanym z góry wyrokiem. Sposób pierwszy był ryzykowny; Jezus chadzał zawsze w towarzystwie jedynastu krzepkich Galilejczyków i jednego Judejczyka, zaś w ustroniach, gdzie przebywał niekiedy, stroniąc od faryzeuszów, kryli się inni obrońcy w razie ewentualnej napaści; partyzanci, czekający niecierpliwie, rychłoli Mesjasz obejmie dowództwo nad nimi. Sposób drugi nastęczał również sporo trudności. Proces wytoczyć można było tylko Chrystusowi zaaresztowanemu; nad Galileą zaś i Perea, gdzie Chrystus przeważnie przebywał, władzę sądową miał Herod. Należało tedy uzgodnić z jego władzami policyjnymi decyzję i sposób aresztowania. Faryzeusze i Herodianie pertraktowali w tej sprawie z sobą; mówią o tym wyraźnie św. Marek (3, 6)⁹⁾ i Mateusz (22, 15 i 16)¹⁰⁾. O fakcie zakulisowego spisku obu tych stronnictw przeciwko Chrystusowi świadczy zacytowane przez św. Łukasza (13, 31) zwodnicze ostrzeżenie jakie wywiadowcy Annasza dali w Perei Chrystusowi: „Wyjdź a uchodź stąd, bo Cię Herod chce zabić“. Pragnęli faryzeusze zwabić w ten sposób Jezusa na ziemię judzką, na teren własnej swej władzy sądowej i Herod bowiem pomimo wielce prawdopodobnych podszeptów swego dworu, mających kontakt z Annaszem, raczej nie kwapił się z ponownym — po uwięzieniu i ścięciu Jana Chrzyciela, — urażeniem galilejskiej opinii publicznej¹¹⁾.

Tymczasem Annasz wraz z całym Sanhedrynem, działającym pod przewodnictwem urzędującego Arcykapłana, przygotował uzyskany przez wywiadowców materiał dowodowy do wszczęcia procesu. Spisane później systematycznie w Talmudzie prawo karne orzekało, że proces można wdrożyć jedynie na trzech zasadach: skargowości,

⁹⁾ „A faryzeusze wyszedłszy zaraz knuli spisek przeciwko niemu z herodianami, w jaki sposób by Go zgładzić“.

¹⁰⁾ „Faryzeusze wtedy odszedłszy uczynili naradę, jakby go podchwycić w mowie. I wystali do niego uczniów swoich z herodianami“.

¹¹⁾ Por. Blinzler J., Herodes Antipas und Jesus Christus, Stuttgart 1947; art. X. Sew. Kowalskiego w Ruchu Bibl. i Lit. (1951 s. 380—385), p. t. „Spisek Heroda Antypa na życie Chrystusa Pana“.

ustności oskarżeń i zeznań, oraz jawności przewodu sądowego¹²⁾. Zasada pierwsza orzekała, że wdrożenie procesu wymaga uprzedniego oskarżenia ze strony przynajmniej dwu świadków-oskarzycieli. Co do tej zasady, prawo talmudyczne nie dopuszczało żadnych wyjątków. Zabrania dalej Talmud sądowi urzędowego ścigania przestępcy. Jednakże — pisze dalej Ladier¹³⁾ — wątpliwe jest, czy do tego zakazu stosowano się zawsze w praktyce; zdaje się, że sąd jerozolimski wdrażał niekiedy z urzędu postępowanie karne, jak to właśnie stało się w odniesieniu do Jezusa. Zasada druga wymagała¹⁴⁾ ustnej formy zarówno oskarżenia, jak i zeznań. Nie spisywano protokołów z zeznań. Przy rozprawie byli wprawdzie obecni dwaj protokolanci, spisywali oni jednak tylko uzasadnienie skazania, względnie uwolnienia, podane przez sędziów¹⁵⁾. Zasada trzecia talmudycznego procesu karnego żądała jawności rozprawy sądowej — za wyjątkiem tych rozpraw, których przedmiotem jest bluźnierstwo. W tych rozprawach publiczność wydalano na moment, gdy świadkowie mieli podać dosłownie tekst bluźnierstwa przeciwko Bogu, stanowiącego przedmiot oskarżenia¹⁶⁾.

Skargę na Jezusa mogli wnieść tylko zausznicy Najwyższej Rady, gdyż skarga ta była utworzoną specjalnie i uplanowaną z góry przez Sanhedryn fikcją prawną. Uznano tedy za sprawę zasadniczej wagi schwytanie delikwenta, postawienie go przed sądem i wytoczenie mu procesu na podstawie sporządzonego ad hoc oskarżenia, które jednak musiało mieć w sensie prawnym jak najmocniejsze pozory prawdopodobieństwa, to znaczy, musiało wspierać się o jak najobfitszy materiał obserwacyjny i relacyjny. Ażeby dokonać tych zamierzeń, należało w pewnej dość zresztą zdecydowanej mierze steroryzować całe społeczeństwo żydowskie za pomocą rozważnie dobranych rygorów i sugestii. Sanhedryn uchwalił¹⁷⁾ wykluczenie z bożnicy Żyda, któryby wyznał Jezusa Mesjaszem. Mniej więcej na miesiąc przed Paschą odbyło się — prawdopodobnie na skutek zabiegów Annasza, — jedno z najważniejszych dotąd zebrań Sanhedrynu¹⁸⁾,

¹²⁾ Salomon Ladier, Proces karny w Talmudzie, Lwów 1933, s. 53.

¹³⁾ *ibid.*

¹⁴⁾ S. Ladier, l. c. s. 54.

¹⁵⁾ Sanhedrin, f. 36. b. (Goldschmidt, Der Babyl. Talmud, Berlin 1933, t. 8. s. 601.

¹⁶⁾ Sanhedrin f. 56a, Golschmidt, Der Bab. Talmud s. 685 i nn.

¹⁷⁾ Jan 9, 22.

¹⁸⁾ Zdaniem Lagrange'a było to zebranie nieoficjalne. Św. Jan pisząc, że: *synègagon oyn hoi archireis kai hoi pharisaioi synedrion* (11,47) wyraźnie pod-

na którym urzędujący arcykapłan Kajfasz oświadczył¹⁹⁾, że dla ocalenia narodu żydowskiego każdy człowiek, któryby się mienił Mesjaszem, musi zginąć. Oczywiście potępienie zaoczne ruchu mesjanicznego i samej osoby Mesjasza, było tylko wstępem do zamierzonego przez Sanhedryn dzieła. Nie dość było Najwyższej Radzie zniszczyć mesjanizm Chrystusowy i Chrystusa samego teoretycznie, na dystrans; arcykapłan uległy Annaszowi oraz podlegli Annaszowi dostojnicy żydowscy dążyli do konkretnego zniszczenia Rabbiego z Nazaretu i Jego nauki, a w tym celu trzeba było koniecznie dostać tajemniczego Rabbiego w swe ręce. Rozpoczęła się wprost gorączkowa gonitwa za Jezusem. Idąc z pomocą wywiadowi Annasza, rozpisano listy gończe, zobowiązujące każdego do doniesienia o miejscu pobytu Chrystusa²⁰⁾. Równocześnie policja Sanhedrynu zjednywa Judasza, jedyne go wśród Apostołów Judejczyka; wysokość zapłaty za zdradzenie, to jest za umiejętnie, dyskretnie i niewywołujące zamieszek wskazanie Mistrza ustalają Annasz i Kajfasz w obecności dowódców straży i policji²¹⁾, z których jeden był prawdopodobnie szefem tajnej policji Annaszowej²²⁾. Judasz, wedle wysokiego prawdopodobieństwa jeden z judejskich bojowników partii wolnościowej, zawiedziony odmową Jezusa na propozycję partyzantów obwołania Go królem po nakarmieniu rzeszy pięciotysięcznej, załamany na duchu również po triumfalnym wjeździe Mistrza do Jerozolimy, gdy Jezus, zamiast dać rozkaz walki o wolność, jął wypędzać przekupniów z dziedzińca świątyni, ulega naporowi Annasza i jego wywiadu. Następuje aresztowanie Jezusa i stawienie Go przed Annaszem.

III.

Historyczność przesłuchania Zbawiciela u Annasza

Czy jednak Chrystus stanął rzeczywiście przed Annaszem, kierownikiem inkwizycji Sanhedrynu, możliwym arystokratą kapłańskim,

kreśla, kto właściwie prowadzi grę przeciwko Chrystusowi, że to *archireis kai pharisaioi (grammateis)*, nie presbyteroi, którym główni aktorzy pragną wykazać doniosłość polityczną niebezpiecznej — zdaniem ich — działalności Chrystusa. *Évangile* s. S. Jean, Paris 1925, s. 313 i nn, oraz por. F. Braun, *Évangile* s. S. Jean, Paris 1946, s. 407).

¹⁹⁾ Jan 11, 45—53.

²⁰⁾ Jan 11, 57; Lagrange, S. Jean s. 318; Fr. Braun, *Évangile*, s. S. Jean s. 407 i nn.; W. Bauer: *Das Johannes Evangelium*, Tübingen 1933, s. 155 i nn.; Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1944 s. 316.

²²⁾ „strategoi“

²³⁾ Dz. Ap. 4, 5 i 4, 1—2.

postrachem Żydów i chrześcijan? ²³⁾ Niektórzy badacze przeczą temu ²⁴⁾, uważając scenę wstępnego przesłuchania Jezusa przez Annasza za niewiarygodne z uwagi bądź to na milczenie synoptyków w tej sprawie ²⁵⁾, bądź też na brak formalistycznie pojmowanej kompetencji urzędowej Annasza ²⁶⁾, bądź wreszcie na pozorną bezcelowość przesłuchania i na konkretny brak konsekwencji o charakterze prawno-karnym dialogu Annasza z Chrystusem ²⁷⁾.

Atoli większość uczonych odnosi się do rozmowy Annasza z dopiero co pojmanym Mistrzem galilejskim jako do wydarzenia niewątpliwie historycznego; troską tych historyków tragedii jerozolimskiej jest raczej stawianie możliwie przekonującej hipotezy, która by usprawiedliwiała to tak rażące naruszenie żydowskiej tradycji sądowej, jaką było niewątpliwie poddanie więźnia badaniu wstępnemu, poprzedzającemu właściwy przewód sądowy. I tak Pickl ²⁸⁾ wyraża przypuszczenie, że powodem, dla którego zainscenizowano przesłuchanie Jezusa przez Annasza, było to, że Kajfasz miał bezpośrednio po pojmaniu Rabbiego z Nazaretu „ręce pełne roboty“ przygotowanej przed nieoczekiwanym otwarciem nocnej sesji sądowej, że musiał na gwałt budzić przez wysłanników i zwoływać kolegium sędziowskie, a także zwoływać świadków, gdyż te obrócone przeciw Jezusowi świadectwa, które zebrano dotąd, były zapewne nie wystarczające w sensie prawnym. Podobne przypuszczenie wyraża ks. Dą-

²⁴⁾ Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 1877, II, s. 180; Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1838, II, § 126, s. 510; Längin, *Der Christus der Geschichte und sein Christentum* II Abt. Leipzig 1898, s. 98; Fr. Doerr, *Proces Jezusa*, tł. St. Glaser, Wilno, 1927, s. 25.

²⁵⁾ Fakt, iż Jezus powołał się na jawność Swej działalności, wspomniany przez świętego Jana przy opisie przesłuchania u Annasza, synoptycy umiejscawiają już w momencie pojmania. (Mat. 26, 55; Mar. 14, 48; Lk. 22, 52 i n.).

²⁶⁾ Dylemat: arcykapłan nie-arcykapłan nie wyczerpuje tego problemu o tyle, że jakkolwiek żydowska procedura karna nie знаła wstępnego przesłuchania śledczego, mógł przecie Annasz, z racji swego tajnego, niemniej oficjalnego charakteru przewodnictwa policji i wywiadu Sanhedrynu, czuć się zobowiązany do wyjątkowego poddania Chrystusa badaniu wstępnemu z uwagi na własną swą potężną kompetencję w sprawach religijno-obyczajowych.

²⁷⁾ Wydaje się nam, że wstępno-śledcze przesłuchanie Jezusa u Annasza mogło odbyć się albo według ówczesnego żydowskiego prawa zwyczajowego dziś nieznanego, albo według prawa hellenistycznego czy rzymskiego, które obowiązywało obok prawa rodzinnego na terytorium Palestyny w czasach Chrystusa Pana (por. R. Sugrayer de French *Études sur le droit palestinien à l'époque évangélique*, Fribourg 1946, s. 132 i nn.).

²⁸⁾ I. c., s. 92.

browski²⁹⁾ dodając, że przesłuchanie wstępne u Annasza mogło mieć inne jeszcze powody, bliżej nam nieznane. Blinzler³⁰⁾ przyznaje wprawdzie, że pierwszeństwo Annasza przed Kajfaszem w zadawaniu pytań Chrystusowi stwarzało dla urzędującego arcykapłana dogodną możliwość zebrania plenum Sanhedrynu, za właściwy jednak motyw Annaszowego pierwszeństwa uważa z jednej strony kurtuazję zięcia-arcykapłana względem teścia-exdostojnika, z drugiej zaś zamysł Kajfasza, zmierzający do jak najszybszego skompromitowania Chrystusa, wydarciem zeń zeznań obciążających. Zwłaszcza ten drugi motyw wydaje się nam wysoce prawdopodobnym; istotnie, mistrzem w krzywdzeniu sprawiedliwej opinii ludzkiej musiał być Annasz. Blinzler nie uważa przesłuchania Chrystusa przez Annasza za element właściwego procesu sądowego, przyznaje zatem owej scenie charakter raczej dramatyczny niż z punktu widzenia prawnego oficjalny.

O. Anatazy Urban Fic O. P.³¹⁾ omawiając genezę tej sceny, wyklucza wysunięty przez Blinzlera motyw „grzecznościowy“, broni natomiast motywu „poniekąd prawnego“, tego mianowicie, że Annaszowi, jako faktycznemu zwierzchnikowi żydowstwa i najbardziej wpływowemu „człowiekowi Sanhedrynu“, a przy tym jako „duszy całego spisku“ przeciw Chrystusowi, należała się satysfakcja „ogładania pojmanej ofiary“ przed innymi.

W „bezgranicznym nepotyźmie“ Annasza dopatruje się motywu Annaszowego prymatu w badaniu Chrystusa G. Rosadi³²⁾ dodając, że pojmanie to było aktem bezprawia; w przeciwnym bowiem razie byłoby niezrozumiałe „dlaczego „wyrwano“ oskarżonego z normalnego biegu procesu, „wlokąc Go przed ciekawość i okrutną służalczość intruza“, „który zapragnął odegrać przez swoje „niewłaściwe wmięszanie się“ rolę zwyczajnego „donosiciela i denuncjanta“.

Nie przytaczamy mniemań innych badaczy, gdyż są one tylko rozmaitymi układami wątków i zapatrywań wyżej wspomnianych. Chodzi nam raczej o historyczność i przebieg samego faktu przesłuchania Jezusa przed Annaszem.

Pierwszą troską naukowego badania powinno być pytanie, czy przedmiot, który pragniemy zbadać, w ogóle istnieje. Szereg względów, które rozpatrzymy niebawem, sprawił, że badacze — jak to wy-

²⁹⁾ Chrystus, s. 216.

³⁰⁾ l. c., s. 34.

³¹⁾ Jezus Chrystus, Poznań 1952, s. 92 i 93.

³²⁾ Der Prozess Jesus (tł. z włoskiego E. Mader), Wien, s. 104.

żej po krótko przedstawiliśmy — poszczególnych faz procesu Chrystusowego, bądź stanowczo twierdzą, że Annasz poddał Chrystusa przesłuchaniu natychmiast po pełnej tragizmu scenie nocnej w Getsemani, bądź też, równie stanowczo, faktowi owego przesłuchania przeczą. Względy te, rozszczepiając tak dosadnie mniemania uczonych mają swe źródło przede wszystkim w Ewangelii samej. Uwagę bezstronnego i dążącego do obiektywności krytyka muszą tu skupić na sobie trzy zjawiska. Pierwszym z nich jest relatywna dokładność, z jaką święty Jan opowiada o przesłuchaniu więźnia przez Annasza — mimo, iż przesłuchanie to nie dało właściwie żadnych wyników konkretnych i pozornie na tok procesu nie wpłynęło, — oraz przemilczenie tak bardzo obfitującego treścią i brzemiennego w następstwa przesłuchania Chrystusa przez Kajfasza. Zjawiskiem drugim, godnym zastanowienia się jest wywołana sprawozdaniem z przesłuchania Chrystusa przez Annasza nieciągłość ewangelicznej opowieści świętego Jana: sprawozdanie to rozdziela relację o zaparciu się Piotrowym na dwa fragmenty ³³⁾, niezbyt od siebie odległe, sprawia zatem wrażenie elementu narracji, interpretowanego pomiędzy dwa elementy wcześniejsze i powiązane z sobą organicznie. Zjawiskiem trzecim ³⁴⁾, domagającym się krytycznego rozważania, jest tytułowanie męża przesłuchującego Chrystusa zaraz po Jego pojmaniu, mianem arcykapłana, należnym raczej Kajfaszowi, niż Annaszowi, zastanawia to tym bardziej, że w wierszach 13 oraz 24, 25 rozdziału 18, święty Jan wymienia wyraźnie Annasza: (13) *i przyprowadzili go (Jezusa) najpierw do Annasza... (24) i odesłał go Annasz związanego do Kajfasza — arcykapłana.*

Z tych właśnie trzech zjawisk wysnuło wielu egzegetów wnioski, że tekst pierwotny omawianego ustępu świętego Jana uległ w toku przepisywania pewnemu zniekształceniu, które występuje mniej rażąco w niektórych tekstach późniejszych. I tak Syrus Synaiticus wspomina zwięźle o tym, iż Chrystusa przyprowadzono najpierw do Annasza, który odesłał Go do Kajfasza; następnie zdaje sprawę z przebiegu przesłuchania Chrystusa przez Kajfasza, po czym dopiero opowiada w toku już nieprzerwanym o zaparciu się Piotra ³⁵⁾. Wer-

³³⁾ 18, 15—18 i 25—27.

³⁴⁾ Patrz Blinzler, o. c., 135—137.

³⁵⁾ K. Kastner: *Jesus vor dem Hohen Rat*, Breslau 1929, s. 54 i n., Lagrange, *Évangile s. Saint Jean*, Paris 1925. s. 459 i nn. i Jacob Vosté, *De passione et morte Jesu Christi*, Romae 1937 s. 117; Innitzer, *Leidens und Verklärungsgeschichte Jesu Christi*, Wien 1948, s. 147 uw. 10.

sety relacji syryjskiej, zaopatrzone numeracją Janową, tworzyłyby zatem tok wierszy następujący: 12, 13, 24, 14, 15, 19—23, 16—18, 25—27. Wielu egzegetów, zwłaszcza francuskich³⁶⁾ oświadczyło się także, idąc za Cyrylem Aleksandryjskim w toku prób rekonstrukcji pierwotnego układu tekstualnego za umieszczeniem wiersza 24 przed wierszem 14. Atoli głębsza analiza obu tekstów: tekstu św. Jana i wspomnianego tekstu syryjskiego budzi przeświadczenie, że wersję pierwotną i autentyczną zawiera tekst Janowy³⁷⁾, wersja bowiem syryjska wykazuje wyraźnie pewne inne jeszcze ślady korygowania. Inni jeszcze egzegeci wysuwają hipotezę „pomieszania kartek“ przy spisywaniu Ewangelii Janowej, co jednak budzi pewne zastrzeżenia z uwagi na ogólny układ tekstualny omawianego fragmentu. Próbowano na koniec interpretować wyraz *apesteilen*³⁸⁾ w sensie „plusquamperfectualnym“, tłumacząc odnośny wiersz słowami: *Annasz odesłał był Go... do arcykapłana Kajfasza*; szereg jednak momentów natury filologicznej i stylistycznej przemawia przeciwko temu. — Wszystkie te wywody wspierają zbyt wątko hipotezę, że „*arcykapłanem*“, przesłuchującym Chrystusa natychmiast po pojmaniu był Kajfasz a nie Annasz; przypuszczeniu temu przeciwstawia Blinzler³⁹⁾ dość ważki argument natury psychologicznej twierdząc, że jeżeli św. Jan przerywa milczenie synoptyków na temat przesłuchania przez Annasza i jeżeli w ogóle o przesłuchaniu tym wspomina, to chyba po to, by o przebiegu owego przesłuchania podać w swej relacji parę wyrazistych szczegółów konkretnych. Drugi wysunięty tu przez Blinzlera⁴⁰⁾ argument jest również przekonujący; obecność członków Sanhedrynu przy owym wstępnym przesłuchaniu Chrystusa, jak również fakt, iż owego tragicznego dialogu nie zakończono wydaniem jakiego bądź orzeczenia sądowo-prawnego dowodzi, iż wspomnianym przez świętego Jana arcykapłanem przesłuchującym nie był Kajfasz. Apostoł Jan, Ewangelista najpóźniejszy, a pragnący przede wszystkim wykazać poganom i heretykom⁴¹⁾ boskość Chrystusa i boski charakter Jego mesjanizmu, odbiega wielokrotnie i pod paroma względami od formy ewangelicznej relacji, stworzonej przez synoptyków:

³⁶⁾ Blinzler, *Der Prozess Jesu*, s. 136.

³⁷⁾ Tekst Janowy w wierszach 12 do 24 rozdz. 18-ego stanowi w całości jedność organiczną.

³⁸⁾ Jan 18, 24.

³⁹⁾ l. c., s. 136.

⁴⁰⁾ *ibid.*

⁴¹⁾ Nikolaitom i Ceryntianom.

niektóre, pominięte przez nich cuda i mowy Chrystusowe opowiada dokładnie, natomiast rzadko powtarza to, co oni już przedtem dokładnie opowiedzieli. O przesłuchaniu Chrystusa przed Kajfaszem milczy nie tylko dlatego, że fakt ten był jego czytelnikom dobrze znany z wcześniejszych Ewangelii synoptycznych, lecz również z uwagi na niezbyt silne zainteresowanie pogan, a ponieważ i herezyków ówczesnych, przebiegiem żydowskiego procesu sądowego, zwłaszcza, że moment kulminacyjny tego procesu: wyznanie boskiego charakteru posłannictwa i dzieła Chrystusowego, był im z Ewangelii Janowej dobrze znany. Mówi natomiast ostatni Ewangelista o krótkiej scenie przesłuchania u Annasza nie tylko jako o szczególe pominiętym przez synoptyków, lecz również jako o wydarzeniu pozwalającym umiejscowić w czasie scenę zaparcia się Piotra, która przy pominięciu przesłuchania u Kajfasza nie wiązała by się z żadną dokładnie określoną porą. Opowieść o dialogu Chrystusa z Annaszem wciska Apostoł Jan pomiędzy dwa tematycznie jednolite fragmenty sceny zaparcia się świętego Piotra, aby stworzyć i w przybliżeniu oznaczyć dystans czasowy między pierwszym zaparciem się Piotrowym, a oboma następnymi. Te argumenty Blinzlera⁴²⁾ są naogół przekonujące, jakkolwiek wynika z nich tylko prawdopodobieństwo, i to niezbyt wysokiego stopnia. Być może, iż powiedzie nam się niebawem wesprzeć je inną jeszcze próbą dowodu, o którym mowa będzie niżej.

Jeśli chodzi — pisze dalej Blinzler, — o tytuł arcykapłana, przyznany przez czwartego Ewangelistę Annaszowi, który w owym czasie arcykapłanem nie był, to nieformalność ową napotykaemy również w *Dziejach Apostolskich*⁴³⁾. Należy również zauważyć, że „*byłych arcykapłanów*“ tytułowano niekiedy arcykapłanami już po ustąpieniu ich z najwyższego świątynnego dostojenstwa⁴⁴⁾. Możliwe jest przy tym, że pewną rolę w nadaniu Annaszowi tytułu, który mu w czasie procesu Chrystusowego już nie przysługiwał, odegrały czynniki natury emocjonalnej; Annasz bowiem — a nie właściwy arcykapłan Sanhedrynu Kajfasz — skupiał na swej osobie, jako rzeczywisty władca Sanhedrynu i przodownik całego żydowstwa, cześć ogólną, wynikającą jednak raczej z trwogi, niż z uznania. Wiedzano,

⁴²⁾ l. c., s. 136.

⁴³⁾ 4, 6, — Por. Łk. 3, 2.

⁴⁴⁾ Joach. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Leipzig 1929, II. s. 14 i nn.; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, II, 229 i nn.

że arcykapłanem zwać przystoi Kajfasza, wyczuwano jednak — choćby tylko instynktem samozachowawczym, broniącym życia jednostki i jej mienia, — że źródłem wszelkiego ucisku i zła, wiążącego się często z dyktatorską władzą jednostki, jest były arcykapłan Annasz.

IV.

Przesłuchanie u Annasza

Fakt przesłuchania wstępnego, który rozważamy, nie podlega, naszym zdaniem, wątpliwości. Przebieg tego przesłuchania staje się przedmiotem naszej wiedzy i naszych domysłów jedynie za pośrednictwem relacji ewangelicznej św. Jana. Czwarta Ewangelia została napisana w ostatnich latach pierwszego wieku, czyli w okresie, kiedy możliwe rody arystokratyczne Saduceuszy, a tym samym i dom Annasza przestały być postrachem dla Żydów i Chryścijan. Walki wolnościowe Żydów przeciwko Rzymianom (w latach 66—73) zdiesiątkowały wrogów Chrystusa i jego wyznawców. Mógł zatem św. Jan w swym opowiadaniu ewangelicznym z mniejszą dozą narażenia się na niebezpieczeństwo uzupełnić wstawką o Annaszu kerygmę synoptyków.

Spośród wszystkich uczniów Chrystusowych Jan posiadał najwyższą kompetencję do tego, aby uwiadomić nas o przebiegu procesu Chrystusa, wspomina bowiem sam, że był znany najwyższemu kapłanowi (Jan 18, 15). Mógł zatem Jan łatwiej od innych zasłyszeć jakiś szczegół śledczego przesłuchania Jezusa, mimo iż odbywało się ono — wedle zwyczaju — przy zamkniętych drzwiach.

Kto w Sanhedrynie: Annasz, czy Kajfasz darzył względami pseudo-przyjaznymi św. Jana? Przyjaźń choćby najfałszywsza Annasza wydaje się wykluczona; dygnitarz ten, pomimo tajemniczości swych działań, budzących grozę nawet poza obrębem Judei, nazbyt był znany społeczeństwu żydowskiemu, aby św. Jan — najmilszy Chrystusowi uczeń — wszedł z nim w kontakt. „Przyjacielem“, o którym mowa, mógł być tylko arcykapłan oficjalnie urzędujący, Kajfasz. Toteż do Kajfasza zdaje się św. Jan żywić żal, że nie tylko nie przeciwstawił się zbrodniczemu machinacjom Annasza, lecz również dopomógł mu z urzędu do usunięcia Jezusa. Jan podkreśla wyraźnie (Jan 11, 49. 18 13b), że w owym roku (w roku śmierci Jezusa) arcykapłanem był Kajfasz, który sam orzekł na zebraniu San-

hedrynu, „*że lepiej jest dla was, aby jeden człowiek umarł za lud, a nie cały naród zginął*“ (Jan 11, 50)

Święty Jan nie demaskuje wyraźnie głównej winy Annasza, aby nie niszczyć jedności pierwotnej tradycji apostołskiej, która ustaliła winę urzędującego głównego Arcykapłana Kajfasza.

Pamiętajmy dalej o tym, że za życia Annasza i jego najbliższego potomstwa nie poważyłyby się żaden historiograf wspomnieć o fackie przesłuchania przed Annaszem; dopiero po wygaśnięciu jego rodu, św. Jan wspomni o tej scenie, wyjawiając zarazem głównego sprawcę śmierci Zbawiciela. Bo zdaje się nie ulegać wątpliwości, że gdyby w spisku przeciw Chrystusowi Annasz odegrał tylko rolę uboczną, nie przyprowadzono by doń Chrystusa zaraz po pojmaniu; gdzieindziej kazanoby Boskiemu więźniowi czekać, aż zbierze się przeciwko Niemu pełny trybunał. Annasza wskazują też i oskarżają jako najgroźniejszego i najbardziej nieubłaganego z Chrystusowych wrogów niektórzy z Ojców Kościoła i niektórzy uczeni. Cyryl Aleksandryjski⁴⁵⁾ np. nazywa Annasza duszą spisku przeciw Jezusowi, Renan⁴⁶⁾ mówi o nim, jako o głównym aktorze procesu. Być może, w przesłuchanie to u Annasza wplotły się sceny, o których nawet w późnej porze powstania Janowej Ewangelii niebezpiecznie było pisać; wygasła już wprawdzie Annaszowa dynastia arcykapłańska, ale wił się jeszcze i pełzał w Sanhedrynie oraz w środowisku jego popleczników jadowity i mściwy duch Annaszowy.

Określamy fakt, o którym mowa, mianem przesłuchania śledczego, jakkolwiek niektórzy historycy prawa,⁴⁷⁾ nie godzą się na tę definicję na tej podstawie, iż żydowskie prawo karne, skodyfikowane w Talmudzie, nie znało śledztwa przed procesem karnym. Również niektórzy teologowie unikają tego terminu.⁴⁸⁾ Niewątpliwie, prawo Mojżeszowe i późniejszy kodeks karny talmudyczny nie znało ani śledczego aresztu ani też śledczego przesłuchania o charakterze inkwizycyjnym. Znało natomiast te formy postępowania

⁴⁵⁾ Migne, Patr. gr. LXXIV, 608.

⁴⁶⁾ „Hanan fut l'acteur principal dans ce drame terrible et bien plus que Caïphe, bien plus que Pilate, il aurait du porter le poids des malédictions de l'humanité“ — Vie de Jésus, Paris 1879, s. 378.

⁴⁷⁾ n. p. F. Doerr, l. c., s. 25.

⁴⁸⁾ np. Ricciotti, twierdzi, że nie było to śledztwo oficjalne, ale miało służyć do prawnego zorientowania się w kwestii, oraz dla satysfakcji Annasza — Vita di Gesù Cristo, Milano—Roma, s. 693. Podobnego jest zdania Prat S. J., Jésus—Christ, Paris 1933, t. II, s. 341.

sądowego prawo ptolemejskie i rzymskie. Przypuszczamy, że proces hellenizacji, w czasach Chrystusowych bardzo już w Palestynie wyraźny i zaawansowany, wycisnął pewne piętno obce nie tylko na prawie obyczajowym, lecz również na pewnych formach postępowania karnego w sądownictwie żydowskim. Przemawia za tym przypuszczeniem obok innych względów, również i fakt, że silnej hellenizacji na polu mniemań filozoficzno-religijnych i obyczajowych uległo stronnictwo Saduceuszy, do którego należał Annasz. Dodajmy, że Józef Flawiusz nazywa⁴⁹⁾ Saduceuszy szczególnie surowymi i nieubłaganymi w sądeniu. Prawdopodobnym wydaje się, że mimo braku odnośnych postanowień w oficjalnym judejskim prawie karnym, bywało w żydowskiej praktyce sądowej niekiedy stosowane jakieś wstępne, przed orzekającym przewodem postępowanie inkwizycyjno-śledcze, jak już o tym wyżej w uwadze 27 wspomnieliśmy.

Znawca prawa ptolemejskiego prof. Rafał Taubenschlag,⁵⁰⁾ porównał proces świętego Pawła opisany w Dziejach Apostolskich z procesami znanymi z papirusów i wykazał wielkie podobieństwo obydwu procesów zarówno co do struktury ogólnej, jak i odrębnych szczegółów. Taubenschlag rozróżnił w procesie św. Pawła postępowanie policyjne⁵¹⁾, połączone z inkwizycyjnym przesłuchaniem, (zwanym w prawie ptolemejskim *pethanagke*, a w rzymskim *quaestio per tormenta*) i postępowanie sądowe.⁵²⁾ Analogiczne dwa przewody spotykamy w procesie Chrystusowym. Pojmanie i stawienie Jezusa przed Annaszem ma znamiona postępowania policyjnego, natomiast rozprawa przed Sanhedrynem i Piłatem to dalszy tok postępowania, ale już sądowego.

Nie znamy judejskich przepisów policyjnych co do obchodzenia się z więźniem oraz co do traktowania go przy przesłuchaniu. Św. Jan świadczy, że Jezusa bito w czasie śledztwa (18, 22). Egipskie prawo ptolemejskie, zachowane w papirusach, jak też i prawo rzymskie zna rozmaite tortury jako środki inkwizycyjne. Reportaż sądowy św. Jana sprawia, jeśli chodzi o scenę przesłuchania wstęp-

⁴⁹⁾ Ant. 20. 9, 1.

⁵⁰⁾ patrz jego prace: *Das Strafrecht im Rechte der Papyri*, Berlin 1916, s. 58. i, *Proces Apostoła Pawła w świetle papirusów*, Kraków 1920, s. 7.

⁵¹⁾ Dz. Ap. 21, 33 i 22, 24—30.

⁵²⁾ Dz. Ap. 23, 35—26, 16, por. Mommsen, *Die Rechtsverhältnisse des Apostel Paulus* w *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 1901, s. 89 i nn.; oraz cyt. wyżej prace Taubenschlaga s. 1—6 i s. 58 nn.

nego u Annasza, wrażenie skrótui; mimo to przeziara zeń specyficzna intencja Annasza, występującego tu nie jako osoba prywatna, lecz jako przedstawiciel Sanhedrynu w sensie politycznym, religijnym, i społecznym i — podkreślamy to jak najmocniej, — policyjnym; intencja dowiedzenia się w pierwszym rzędzie, jaką to naukę głosił Jezus, może przeciwną prawu Mojżesza i niebezpieczną dla bogactwa klas uprzywilejowanych, a następnie także, jakich to Jezus ma zwolenników. Pierwsze z tych pytań miałyby przygotować materiał dowodowy dla trybunału żydowskiego, drugie zaś mogłoby z uwagi na silne podówczas napięcie ruchu wolnościowego zainteresować trybunał rzymski. Zeznania Jezusa nie wypadły po myśli pytającego dostojnika. Nie takich zeznań pragnął on uzyskać; więc funkcjonariusz sądowy⁵³⁾ bije Jezusa. Przyjęło się, że Zbawiciel otrzymał policzek; atoli słowo *rapisma*⁵⁴⁾ oznacza również uderzenie różgą lub pałąką. Użyty przez Ewangelistę aoryst „*edôken rapisma*“ może oznaczać uderzenie kilkakrotne.⁵⁵⁾ Za ciosem, zadany nie dłonią, lecz jakimś ostro-zakończonym narzędziem chłoszczącym, przemawiałyby zawarte w odpowiedzi Chrystusowej słowa: *ti me dereis*. — Słowo *derô* dopiero w późniejszych, poniekąd przenośnych znaczeniach oznacza akcję bicia; znaczenie pierwotne i zasadnicze tego czasownika brzmi: odzieram, łupię ze skóry. Dialog śledczy Annasza, występującego urzędowo z pojmanym i bezbronnym Chrystusem, był trzecią — po zmaganiu się duchowym na Górze Oliwnej i po aresztowaniu, — wielką sceną Męki.

Jeszcze kilka słów na temat, gdzie rozegrała się scena przed Annaszem. Blinzer sądzi⁵⁶⁾, że Jezusa przeprowadzono na to przesłuchanie wstępne prawdopodobnie tą samą drogą, jaką przebył niedawno, udając się wraz z Apostołami do Gethsemane; podstawą tego przypuszczenia byłaby stanowiąca wskaźnik dla niektórych poszukiwań archeologicznych tradycja, która umiejscawia dom Anna-

⁵³⁾ Św. Jan nazywa go *hypêretês*; wyraz ten nie oznacza prywatnego słuźącego. W znaczeniu urzędowej osoby używa tego słowa św. Mateusz (5, 25), w paralelnym tekście św. Łukasz owego urzędnika nazywa *praktor*, który w klasycznym języku i papirologicznych źródłach oznacza mniej więcej tego samego urzędnika co *hypêretês* może nieco wyższej rangi, por. R. de Franch, o. c. s. 54 i Moulton—Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, London 1945, s. 655.

⁵⁴⁾ W. Bauer, *Wörterbuch zum N. Test.*, Giessen 1928, c. 1178 i n; Fr. Zorell, *Lexicon Graecum N. Testamenti*, Parisiis 1931, c. 1175.

⁵⁵⁾ Bauer, *Wörterbuch* c. 273; Moulton—Milligan s. 142.

⁵⁶⁾ L. c., s. 33.

szowy w pobliżu Wieczernika. Inna znowu tradycja, sięgająca za-
czątkiem swym XIII-go wieku, zawiera mniemanie, że dom Anna-
sza wznosił się na miejscu dzisiejszej kaplicy Anielskiej ormiań-
skiego kościoła Derez-Zêtûni, na północ od bramy Syjońskiej. Naj-
więcej jednak względów natury historycznej przemawia za tym, iż
Annasz mieszkał w pałacu Kajfasza⁵⁷⁾ nie tylko jako krewny, ale
i dlatego, bo pełnił on nieznaną bliżej funkcję urzędową, wymaga-
jącą częstego kontaktu z urzędującym arcykapłanem. Taką właśnie
tezę wypowiadają, obok innych, ks. E. Dąbrowski⁵⁸⁾, Blinzler⁵⁹⁾,
K. Galling⁶⁰⁾ i A. Brüll⁶¹⁾.

Kraków

KS. WŁADYSŁAW SMEREKA

⁵⁷⁾ Różne zapatrywania co do topografii pałacu Kajfasza wyczerpująco podał
X. Stach, w książce p. t. *Podróż naukowa księży do ziemi świętej*, Lwów 1936,
s. 250—256.

⁵⁸⁾ Na szlakach działalności Chrystusa, Warszawa 1932, s. 149 nn. i Chrystus,
s. 223, oraz G. Dalman, *Orte und Wege Jeesu*, Gütersloh 1924, s. 347.

⁵⁹⁾ *I. c.*, s. 37.

⁶⁰⁾ *Biblisches Reallexikon* 1937, s. 270, 414.

⁶¹⁾ *Jesus vor Annas*, *Der Katholik* 79 (1899, I), s. 198—200.

KULT BOGINI-MATKI W RELIGIACH POGAŃSKICH A CZEŚĆ MATKI BOŻEJ W CHRZEŚCIJAŃSTWIE

W historii kultury panował długie wieki a nawet tysiąclecia, na olbrzymim obszarze globu ziemskiego, bo od granic wsch. Chin aż po Pireneje, światopogląd, którego symbolem był posążek kobiecy Magnae Matris, wszędzie na tych terenach odkrywany przez archeologię prehistoryczną.

W czasach historycznych przybrał on swoistą formę kultu w tzw. misteriach, których rozwój przypada na okres hellenizmu. Zetknięcie się cywilizacji helleńskiej ze starszymi od siebie cywilizacjami Azji Mniejszej, Syrii, Egiptu, Mezopotamii i Indyj oznaczało dla ówczesnego świata podbicie go dla języka Hellady, jej filozofii i sztuk pięknych, lecz sama cywilizacja helleńska została zdobyta przez kultury wschodnie.

Podbili ją najpierw, znacznie wcześniej przed Aleksandrem W., autochtoni Attyki ze swymi regionalnymi obrzędami na cześć bogini-matki Demetery. Opanował ją następnie frygijski kult Wielkiej Macierzy Kybeli z jej świętą bakchantek. Kultury semickie ludów chananejskich i fenickich wprowadziły później do panteonu helleńskiego W. Macierz Astartę, zwaną w Babilonii Isztar, a u Aramajczyków Atargatis. Z Egiptu rozszedł się po imperium, utworzonym przez Aleksandra W., kult bogini-matki Izidy.

Ośrodkiem tych kultów była Magna Mater, bogini-matka bogów, i ludzi, dawczyni życia w przyrodzie, władczyni świata podziemnego dusz zmarłych.

W takiej to atmosferze kultów misteryjnych zjawilo się chrześcijaństwo i zaczęło się rozszerzać najpierw we wschodniej części basenu śródziemnomorskiego. Niosło ono dobrą nowinę o narodzinach Boga-Człowieka z Dziewicy-Matki, którą uroczyście nazwą Ojcowie Kościoła zebrani w Efezie „*theotokos*“, Matką Bożą.

Na pierwsze wejście analogia między postacią Magnae Matris z kultów wschodnich a osobą Matki Chrystusa wydała się tak uderzająca, że wniosek o zapożyczeniu idei Matki Bożej w chrześcijaństwie z pogańskich bogiń-matek cisnął się nieodparcie. Taki też — jako pewnik historyczny postawili liczni historycy religii porównawczej, których listę otwiera Wilh. Bousset i R. Reitzenstein: „*Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*“ (tom XII, col. 315), „*L'Encyclopédie des sciences religieuses*“ Lichtenbergera (t. I, pg. 82), „*Dictionary of the Bible*“ Hastingsa. Z polskich uczonych

przyjmował ją Tad. Zieliński („Religia starożytnej Grecji“, Warszawa 1921, str. 6).

Problem ten, studiowany od początku XX. w., posiada już bogatą literaturę zagraniczną. W artykule niniejszym przedstawimy pokrótce stan obecny badań i dotychczasowe wyniki w tym przedmiocie. Bibliografię orientacyjną podamy na końcu artykułu.

Zagadnienie dotyczy dwu zjawisk religijnych, podobnych do siebie zewnątrznie, z tak różnych jednak poziomów, jak religia naturalna i objawiona. Nasuwa się najpierw pytanie z punktu historycznego: czy faktycznie kult Maryi pochodzi z kultów bogiń-dziewic-matek pogańskich. Po wtóre, z punktu strukturalnego, zestawiając religie naturalne z chrześcijańską od ich strony ideowej albo dogmatycznej, czy podobną rolę odgrywa w chrześcijaństwie postać Matki Chrystusa, jak postacie bogiń-matek w kultach pogańskich?

Elementarną zasadą nauk porównawczych jest, by, zanim zestawi się oba przedmioty porównywane, poznać dokładnie i opisać istotę każdego z nich z osobna ze wszystkimi jego właściwościami. W myśl tej zasady przyjrzyjmy się najpierw obrazom bogiń z kultów misteryjnych, jak je zdołały odtworzyć z resztek i okruszków dokumentarnych studia dotychczasowe historyków religii antycznych.

I

Postać bogini-dziewicy-matki w kultach religij antycznych

1. Czym były misteria — ich cechy.

Religie tradycyjne świata helleńskiego były oficjalne i sztywne; przede wszystkim zaś nie były dla wszystkich. W starych bowiem miastach greckich i rzymskich jedynie obywatele mieli dostęp do kultu religii municypalnych. Religia była w pewnej mierze przywilejem zastrzeżonym. Wyzwolenicy i niewolnicy nie mieli bogów. Nie tak było na Wschodzie.

Tam były one wszystkim dostępne, wprowadzały adeptów swych w relacje osobiste z losami bóstwa, które przedstawione dramatycznie w obrzędach przeżywano żywo, zjednując sobie w ten sposób względy danego bóstwa. Ludzie Wschodu wędrowali w świecie hellenistycznym wszędzie; byli to kupcy, marynarze, niewolnicy, którzy przenosili na Zachód swoje religie. Daremnie władze oficjalne imperium rzymskiego usiłowały zabronić ich praktyk kultycznych,

wstręt budzących u pięknoduchów helleńskich. Zwano je po grecku „*mystêria*“ czyli „święte obrzędy“.

Były one liczne i bardzo rozmaite. Przy całej jednak ich różnorodności można rozpoznać kilka cech wspólnych, które stanowią składniki konstytutywne istoty misteriów.

a) Przede wszystkim misteria były *obrzędami* a nie nauką, czy systemem teologicznym. Dopiero gnoza hermetyczna stosuje terminologię „*mystêrion*“, pierwotnie stosowaną tylko do nauk obrzędów, do osoterycznych. Głównie Reitzenstein przyczynił się do tego, że znikła z pola widzenia niektórych historyków religii ta zasadnicza różnica między tekstami hermetycznymi a właściwymi misteryjnymi. Działalność intensywną misteriów antycznych możemy śledzić od 7 wieku przed Chr. do 4. wieku po Chr. Teksty zaś hermetyczne dopiero od w. najwcześniej I. po Chr.

Struktura kultyczna misteriów obejmowała tzw. *drômena* czyli właściwe czynności, jak dotykanie przedmiotów, *legomena* tj. święte formuły, towarzyszące czynnościom i *deiknymena* albo ukazywanie przez kapłanów uczestnikom tajemniczych symboli. Te pozytywne obrzędy poprzedzały przeróżne obmycia przygotowawcze.

Bohaterem tych kultycznych dramatów była jakaś wyższa istota, związana tragicznie z rozwojem przyrody, przedstawiana jako syn wzgl. córka, gdzieindziej jako kochanek albo mąż bogini życia, znacznie go przewyższającej. Ona to była wcieleniem wszystko rodzącej przyrody. Wyższa ponad śmierć, której nigdy nie ulegała, i nad zmienność świata, miała zawsze obok siebie postać symbolizującą w naturze śmierć i życie.

b) Do pojęcia misteriów dołączyła się z czasem idea *tajemnicy*, sekretu. Ci, którzy chcieli brać udział w kultach misteryjnych, musieli poddać się pewnemu poświęceniu — wtajemniczeniu; niewtajemniczonym odmawiano dostępu. Przedmiotem sekretu były właśnie same obrzędy, z symbolicznymi znakami i św. formułami.

W Eleusis wyłączano początkowo tylko barbarzyńców i morderców; z czasem i barbarzyńców dopuszczono. W innych misteriach stawiano ostrzejsze wymagania moralne i religijne: wyłączano ateuszów, chrześcijan i epikurejczyków.

c) W związku z podziałem na wtajemniczonych i niewtajemniczonych stał *obowiązek milczenia*. Należy ono do istoty wszystkich misteriów i stąd uchodzi słusznie za etymologicznie także uzasadnioną cechę. Milczenie to nie odnosiło się do obietnic, czynionych wtajemniczonym, odnośnie ich pożytków, gdyż te właśnie przycią-

gały do misteriów. Także podania kultyczne o bóstwach misteryjnych były przedmiotem poezji, a tańce eleuzyńskie czy dionizyjskie odbywały się publicznie. Nakaz zatem milczenia dotyczył szczegółów kultu, symbolicznych akcji, i formuł św. To wszystko chroniono milczeniem przed profanacją. Uzasadnieniem tego nakazu był fakt, iż kultury pierwotnie wiązały się z określonymi świętymi miejscami, a bóstwa ich stanowiły dziedzictwo rodzime danych ludów, które broniły go przed cudzoziemcami. Po rozszerzeniu się ich na całe państwo racja ta upadła. Właściwym powodem sekretu pozostała wtedy szczególna jakby świętość wykonywanych czynności.

d) Prawie wszystkie misteria były wyrazem kultu płodności. Ośrodkiem ich było życie jako czyste naturalne wydarzenie. Bardzo wcześnie jednak przyłączyła się do nich idea nadziei pozagrobowych.

Bóstwa misteriów były bogami chthonicznymi¹⁾ Demeter i Kore, Dionizos, wielcy bogowie z Samotracji, Kibeles i Attys, Adonis, Izys i Ozyrys; mity o nich i ich świąteczne okresy wiązano wyraźnie ze zmianą vegetacji w przyrodzie, ale wnet potem, w okresie dalszego rozwoju misteriów, także z życiem i śmiercią ludzką. Oba te momenty — życie i śmierć — znajdowały się nie tylko w zakresie ich potęgi, ale stały się ich własnym losem. We wszystkich prawie misteriach zauważa się, że w mityczno-osobistych losach bohaterów-bogów, odbijały się procesy żywotne przyrody periodycznie obumierającej i budzącej się do życia; same zaś bóstwa podlegały tej przemianie, ale jej nie ulegały, lecz kierowały nimi.

Hierofanci²⁾, kapłani i wtajemniczeni, odgrywali w dramacie kultycznym rolę bóstwa: skarżyli się i jęczeli, szukali i znajdowali, umierali i ożywiali wraz ze swymi bóstwami. To zjednoczenie z bóstwem odbywało się zależnie od różnych misteriów w rozmaity sposób przy pomocy symbolicznych czynności: św. uczty i wesela, obrzędy płodności i narodzin, obmycia, i kąpiele, ubieranie się w św. szaty, obrzędy śmierci i powstania do życia, lub symbolizowane kultycznie wyprawy do Hadesu i w niebo.

Co do tych ostatnich symbolicznych obrzędów, podania są tak ułamkowe, iż raczej można mówić o przypuszczeniach, niż wyraźnych wypowiedziach. Mniej lub więcej wyraźnie jednak we wszyst-

¹⁾ Od *chthôn* = ziemia, gleba, a dalej: podziemie.

²⁾ Nazwa wyższego kapłana, który pokazywał (*phainô*) święte symbole (ta hiera).

kich prawie misteriach widać, że doprowadzają one wtajemniczonych do granicy śmierci i każą przeżyć w kulcie przedstawiony zwrot losu bóstwa, co zapewnia mistom także po śmierci istnienie poza grobem. Oto są *obietnice soteryczne*, przyrzekane przez misteria, udzielające kosmicznego życia.

2. Fazy rozwojowe kultów misteryjnych.

Zbyt często historycy porównawczej religii zakładają, jak się zdaje, że „religia misteryjna“ to pojęcie od początku określone, i że posiada ona swoją systematykę teologiczną. Tymczasem dokładniejsze badania wykazały, że misteria w ogólności przeszły przez cztery stadia po sobie następujące, i że dopiero w czwartej fazie można czynić interesujące porównywania ich z chrześcijaństwem. Drugi wniosek, jaki się nasunął ze wspomnianych badań, to ten, że wśród wielu misteria, które zasługują na nazwę „religii misteryjnej“ jedynie misteria eleuzyńskie, nie osiągnęły nigdy czwartej fazy rozwojowej.

W pierwszym okresie kult eleuzyński był prostym kultem autochtonów z Eleuzys, i był to kult początkowo agrarny, pozbawiony wszelkiej oryginalności, jeden z tych, które spotykamy wszędzie u pierwotnych ludów indoeuropejskich. Nie posiadał on zatem nic tajemniczego, ani nic szczególnie podniosłego czy to z punktu faktu religii czy teologicznego ujęcia. Był to obrzęd szczepowy, całkiem prosty, i każdy powinien w nim uczestniczyć z racji przynależności do szczepu. Wtajemniczenie jako takie było po prostu podobnym wprowadzeniem młodzieży dojrzałej do tradycyjnych praktyk, jakie spotykamy wszędzie.

Co się tyczy treści obrzędowej tej religii, to bez wątplenia chodziło tam o pokazywanie i pewne czynności połączone z figurальnymi wyobrażeniami płodności (organy płciowe albo kłos zboża — prawdopodobnie jedno i drugie). Pierwotne znaczenie tych obrzędów, co również nie ulega wątpliwości, polegało na zapewnieniu regularnego rozrostu za pomocą magii sympatycznej.

Dotąd jeszcze nie mamy misteriów.

Pojawiają się one po najściu przybyszów z północy. Pośród nowej ludności Attyki żyją stare rody w Eleuzys, przede wszystkim Eumolpidzi. Naturalnie trzymają się kurczowo religii przodków, nawet chociażby jej rozwój pod wpływem otoczenia stał się nawet dla nich już niezrozumiały. Nowi zaś przybysze wobec „szlachec-

kich“ tubylców o bajecznej już przeszłości zostają zaciekawieni kultem bynajmniej nie tajemniczym, jaki przekazują sobie Eumolpidzi. W przekonaniu, właściwym wszystkim zdobywcom starożytnym, że nie staną się nigdy panami prawdziwymi podbitych terenów, jeśli nie przyjmą bóstw tubylców, dają się wtajemniczyć w ich kultury. Oczywiście nieliczni pozostali ze starej rasy zgodzą się na to jedynie warunkowo, podnosząc wartość sakralną swego kultu tradycyjnego i chroniąc go przed spowszednieniem, znaczyłoby to bowiem dla nich utracić przywileje. W ten sposób kult początkowo publiczny staje się „misterium“, czyli tajemnicą przechowywaną jako dziedzictwo i przekazywaną przybyszom przez resztki starej ludności nowej. Misterium we właściwym znaczeniu oznacza tu sam kult, czyli obrzęd zewnętrzny. Znaczenia jego w tym okresie nie zna już dobrze nikt (ani sami hierofanci), gdyż pochodzi on z epoki kultury upadłej i coraz trudniejszej do odtworzenia wyobraźnią. W tej to drugiej fazie rozwija się mit czyli tłumaczenie zmyślane obrzędu, który się stale wykonuje nie wiedząc dobrze dlaczego.

Trzeci okres podejmuje spekulacje na temat obrzędów i jego tajemnicy, oplecionych już poezją przez mit. Pojawiają się fantastyczne idee przetykane filozoficzno-religijnymi rozważaniami, których przykład pierwszy daje nam orfizm. Parę stron „Fedona“ szczególnie mętnych, pokazuje nam dosyć dokładnie, jak daleko mogą się rozciągać te komentarze zupełnie bezpodstawne. Zaznaczyć należy, że kapłaństwo eleuzyńskie (hierofant, keryx i ich służba) zachowuje się zupełnie obco wobec tego, chociaż mogli czerpać korzyści z owej niedoborowej reklamy. W okresie tym wtajemniczenie, otoczone nimbem coraz mniej zrozumiałym, ale bardziej schlebiającym, jest poszukiwane i przyznawane wszystkim czującym po attycku, mówiącym językiem greckim i zachwycającym się filozofią i mitologią helleńską.

Poza tę trzecią fazę misteria eluzyńskie w historii nie wyszły. Ale też w tej formie rozwojowej podały wszystkim na modłę grecką urobionym schemat wyobraźniowy i zespół aspiracji niejasnych, który przeniosą wszędzie ludzie kultury helleńskiej i będą je w przekonaniu swym wszędzie odkrywać.

Utworzenie w Egipcie państwa greckiego za dynastii Lagidów spowodowało zjawienie się drugiej religii misteryjnej. Był to jedyny kult wymyślony i ułożony na zimno przez kapłanów dla celów

użytecznych państwa Ptolomeuszów. Ci ostatni mieli na celu zjednoczyć przez kult Serapisa, opracowany przez kapłanów, starą ludność egipską i helleńskich okupantów. Od Plutarcha dowiadujemy się, że Eumolpid Tymoteusz odbył wyraźnie podróż z Aleksandrii w głąb Egiptu, celem zorganizowania po porozumieniu z kapłanami miejscowymi odpowiednika misteriiw eleuzyńskich do tradycji tubylczych (Plutarch, *De Iside et Osiride*, 28). W ten sposób Ozyrys wraz ze swoją siostrą-żoną Izydą stał się ośrodkiem rytu greckiego sztucznego, któremu poeta-filozof Demetriusz z Falery użyczył swego pióra. Nowe kosmopolityczne państwo egipskie przyczyniło się do tego, że jego oficjalni „prorocy“ zebrali w postaci Izydy i Ozyrysa wszystek boski element, rozproszony po różnych figurach boskich, jakie znało imperium aleksandryjskie. A chociaż Ozyrys z dawien dawna był w Egipcie czczony jako bóg nieśmiertelności, to zdaniem Plutarcha obietnice szczęśliwej nieśmiertelności pozostawały w państwowym kulcie na marginesie i były dowolną spekulacją nieobowiązującą.

Sztuczny zatem synkretyzm o celach zjednoczenia politycznego szerzył się po imperium Ptolomeuszów; nie był zaś on żadną miarą wtajemniczeniem w nowe doktryny ezoteryczne.

Cała zaś koncepcja o rzekomej „spirytualizacji“ postępowej religii Izydy i Ozyrysa zależna jest od późnej powieści Apuleja; lecz głęboko rozwiązały charakter tej kompozycji literackiej nie pozwala brać poważnie tej pozornej przemiany.

Co jest wspólne rzeczywiście religiom prehelleńskim, religiom pierwotnym agrarnym to troska, by przez obrzędy okresowe zapewnić regularność procesów wegetacyjnych i powiększyć płodność tak ziemi, jak bydła i ludzi. Nic dziwnego, że obrzędy te tłumaczone później przez mity o śmierci i ożywaniu doszły w dalszym stadium do idei, aby służyć jako pomost zarazem dla aspiracji nieśmiertelnych poprzez śmierć. Głębiej zaś kwestię ujmując, na podstawie studiów etnologicznych popartych psychoanalizą, powrót do kultów pierwotnych w cywilizacji rozkładającej się i usiłowania wytłumaczenia ich wskazuje na zmysł jakiś podświadomy, jaki ludzkość posiada, pragnąc być opanowaną przez misterium (w znaczeniu słowa nowoczesnym), gdzie problem śmierci i zagadnienie płodności schodzą się i mieszają.

3. Geneza misteriów w świetle badań etnologicznych.

Filolog i prawnik bazylejski zeszłego stulecia J. J. Bachofen zwrócił pierwszy uwagę na przemożny wpływ niewiasty w stosunkach społecznych, gospodarczych, politycznych i w kulcie religijnym antycznej Grecji, jak je przedstawia Homer. Szukając wytłumaczenia tej dominanty kobiety w kulturze klasycznej, doszedł do wniosku, że musiała ona powstać w ustroju matriarchalnym, opartym gospodarczo na rolnictwie. Postawił hipotezę, że najstarsza ludzkość, którą zdaniem jego opisywał Homer, prowadziła życie nie w rodzinach monogamicznych, ale w stadłach małżeńskich, uprawiając promiskuitizm seksualny. W takiej zaś formie pożycia ojciec potomstwa był nieznany; stąd siłą rzeczy otrzymywały dzieci nazwisko po matce i po niej dziedziczyły dobra. Ten ustrój nazwał J. J. Bachofen ustrojem „na prawie matki“. Z czasem przeszła według niego ludzkość do patriarchy na skutek ciągłych walk i zawisłości między mężczyznami, a w końcu do rodziny monogamicznej. Z psychiki matriarchalnego ustroju zrodziła się zdaniem Bachofena forma kultu religijnego w postaci Wielkiej Macierzy, *Magnae Matris*, jako pierwsza i najstarsza. Najdoskonalszym jej wyrazem były misteria eleuzyńskie i im pokrewne.

Problem dużego znaczenia rzucony przez szwajcarskiego filologa, zainteresował od razu socjologów, etnologów, prehistoryków i religioznawców. Streszczał się on w pytaniach:

Jak ludzkość mogła wpaść na myśl bóstwa żeńskiego, skoro ono było zawsze pojmowane jako wcielenie mocy, siły i władztwa, rodzaj zaś niewieści uważano za rodzaj słabszy. Tak wybitne rozszerzenie się tego typu bóstwa musi mieć szczególne podłoże. Hipoteza Bachofena o ustroju matriarchalnym pociągała, ale nasuwało się z punktu etnologicznego pytanie, czy w historii kultury istniał taki ustrój w ogóle, i czy był on najstarszym?

Tak przystąpiła etnologia do badań nad genezą misteriów wzgl. kultów misteryjnych *Magnae Matris* w świetle kultur ludów pierwotnych. Niezależnie od kierunków, jakie istnieją w etnologii, zgodnie dziś przyjmuje się jako pewnik po pracach E. Grosse'a i E. Westermarck'a, że hipoteza o matriarchacie w formie małżeństw stadłowych z promiskuityzmem, jako najstarszym i powszechnym ustroju ludzkim, jest legendą. Współczesne Bachofenowi czasy myślały — píše Thurnwald — że kiedy dotarły do Homera, to w pewnej mierze dotykały już bram pryncypów. Nic więc dziwnego, że i filolog

bazylejski wierzył, iż odkrywszy urządzenia matriarchalne w świecie greckim, które bez wątpienia należały do starszej epoki, natrafił na „praczasy“. Podobnym nieporozumieniom ulegli na polu etnografii niektórzy współcześni Bachofenowi badacze kultur pierwotnych. Tymczasem nowożytna badania etnologiczne porównawcze pokazały, że te ludy prymitywne, które uważać należy za najniższe pod względem kultury, gdzie mianowicie mężczyźni oddają się polowaniu i rybołówstwu, a kobiety zbieraniu owoców, korzeni, skorupiaków itp., nie posiadają wcale wyraźnego matriarchatu; złączenie w prakulturach prac i narzędzi z płcią przyniosło z sobą równouprawnienie mężczyzny i kobiety, a zarazem równoprawne obyczaje w dziedziczeniu.

Natomiast etnologia nowożytna potwierdziła słuszność hipotezy Bachofena co do istnienia ustroju matriarchalnego z dominantą kobiety. Poznano dość dokładnie charakterystykę ustroju matriarchalnego ludów pierwotnych, w czym dużą zasługę obok innych położył z polskich uczonych Bron. Malinowski. Jednak ustrój ten pojawia się w późniejszym rozwoju kultury ludzkiej. Udało się bowiem etnologii kierunku historycznego wyróżnić na podstawie bogatego zebranego materiału ludów pierwotnych ludy na stopniu prakultury, czyli zbieracze; z prakultury zaś poszedł rozwój w trzech kierunkach paralelnych: część szczepów prakultury przeszła z łowców totemistycznych, polujących na zwierza w grupach zorganizowanych, druga w hodowców zwierząt, wędrujących za paszą, czyli nomadów; a trzecia część w rolników, czyli ze zbieraczy roślin do ich uprawy bardzo prymitywnym początkowo sposobem. Te trzy kultury, rozwinięte z prakultur, nazywają także kulturami zasadniczymi: totemistyczna, pasterska i matriarchalno-rolnicza. Wszystko bowiem przemawia za tym, że uprawę roślin odkryła kobieta. Wszędzie w dziedzinie prymitywnej gospodarki rolnej znajduje się ona w centrum tego działu kultury; wszystkie prace, związane z sianiem czy sadzeniem, względnie obrabianiem ziemi są w jej rękach; w mitech ukazuje się kobieta jako wynalazczyni względnie dawczyni roślin pożywnych.

Z tym rozwojem gospodarczej formy życia przesuwają się rola utrzymania rodziny na stronę żony-matki. Dawna równowaga w trosce o zdobycie środków żywności zostaje jakby zachwiana, skoro po odkryciu tego łatwiejszego i pewniejszego sposobu a zarazem obfitszego utrzymania rodziny właściwie główną żywicielką jej staje się

żona-matka. Za zdobyciem tej przewagi gospodarczej w rodzinie poszły inne.

Oto cechy tej kultury z przewagą matki, czyli matriarchalnej:

- a) dzieci przynależą do grupy społecznej matki, a nie ojca;
- b) po matce dziedziczą tytuły i godności; a także majątek przechodzi w linii rodziny matki;
- c) podkreślona jest rola w rodzinnym życiu brata matki, a nie męża (t. zw. prawo wujostwa);
- d) w sprawach życia gospodarczego głos przeważający posiada matka wzgl. żona;
- e) swoboda obyczajowa, zwłaszcza u młodzieży tego kręgu kulturowego;
- f) wpływ polityczny kobiet;
- g) zaprzeczenie roli męża w zaistnieniu nowego życia;
- j) kult duchów, kult przodków, przede wszystkim żeńskich; pierwsze ofiary krwawe; tajemne związki mężczyzn i polowania na głowy ludzkie; kult matki-ziemi, mitologia księżycowa.

Symbolem księżycy wąż, zwierzętami domowymi tej kultury to wół, byk i prosię.

Jest to zatem kultura wybitnie agrarna, gdzie dziecko wzrasta w kręgu pojęć i w atmosferze psychiki matczynej. Musiało to znaleźć także swój wyraz i w sferze światopoglądowej, jak i religijnej.

Dla przykładu przytoczymy charakterystykę światopoglądu matriarchalnego plemienia Afryki zach. Bafioti, jaką podaje jeden z badaczy, etnolog. Pechuel-Lösche: „W ziemi i z ziemi działa coś, co wszystko przenika, jednoczy przeszłe i przyszłe. W ziemi spoczywają umarli i oni żyjący pójdą kiedyś do ziemi. Z ziemi wyrastają powierzone jej ziarna, odradzające się same z siebie; zapewniają one byt rolnika; z niej wyrastają owoce leśne, trawy i zioła, którymi zwierzęta zaspokajają swój głód. Wszystko, co żyje, z ziemi czerpie siłę“.

Wyobrażenie matki-ziemi spotykamy przede wszystkim u Indian Ameryki Północnej. „Matka-ziemia jest u nich postacią wszędzie występującą, mniej w micie, a natomiast w kulcie i w całym światopoglądzie. Jej piersiami to pagórki, jej kośćmi to skały, oczyma jej to jeziora, rzeki są jej żyłami, włosami jej to roślinność. Z jej ciała wychodzi rodzaj ludzki. Nazywają ziemię „kobietą leżącą“. Tym

się tłumaczy niechęć Indian do uprawy roli pługiem, który rani skórę matki-ziemi" (Ehrenreich).

W dalszym rozwoju psychologicznym skojarzono cześć duszy pramatki szczepu z matką-ziemią, sublimowano w sferę bóstwa i tak powstała idea religijna władczyni życia i bogini wszechmatki.

Tytuł ojca, zapożyczony ze stosunków rodzinnych ludzkich i nadany w prakulturach „Temu w górze“, nie znosił dystansu transcendencji między światem, ludźmi a Najwyższą Istotą. Dzięki temu zachowała się równowaga religijna w prakulturach; jak wykazała bowiem nowożytna psychologia religii, do równowagi religijnej potrzeba „mysterium tremendum et fascinosum“. Dystans ten utrzymał się dłużej w kulturach nawet późniejszych, kiedy zaczęto praojca szczepu czcić, łącząc go z księżycem. Odgrywał on wtedy rolę raczej pośrednika między ludźmi a „Tym w górze“.

Kiedy jednak obok Stwórcy postawiono w kulturze matriarchalnej pramatkę szczepu, przesunięto na Niego te uczucia i te pojęcia, które w kręgach matriarchalnych związane z osobą ojca w rodzinie; brak zatem szacunku, pozostawienie Go na uboczu, usuwanie coraz bardziej na plan dalszy, aż wreszcie i On został poddany w gospodarstwie świata „dobrej opiekunce“, matce ludzi i ziemi. Nastąpiło zrównanie boskiego z ludzkim za cenę obniżenia Najwyższego Boga a podwyższenia natury. Pojawiła się forma niezrównoważona, półreligijna, półmagiczna z przewagą tej ostatniej; z nią nieodzownie wystąpiła mitologia. Fantazja z uczuciem personifikowały siły natury, komponowały wśród nich główną postać z dramatycznymi przeżyciami i losem, którego znaczenie było kosmiczne. Oto trzy składniki każdego mitu. Wszystkie mityczne postacie posiadają zarazem siłę magiczną; magia jest jakby aktywistyczną stroną mitu.

Ten świat religijno-mityczny kultury matriarchalnej, której właściwa jest religia natury, zaroił się także od dusz i duchów; cechuje ją animizm i manizm.

W takim to otoczeniu i na takim tle religijnym zjawiła się postać mityczna *Magnae Matris*.

4. Rola i stanowisko bogini-dziewicy-matki w tych kultach.

Przechodząc z kolei do pytania, jakie stanowisko zajmowała i jakie znaczenie posiadała bogini-matka w kultach misteryjnych, podzielimy się w największym skrócie wynikami dotychczasowymi specjalistów, którzy badali szczególnie te postacie bóstw żeńskich,

w których widzieli źródło kultu Maryjnego w chrześcijaństwie. Chrześcijaństwo zetknęło się najpierw i rozwijało w środowisku kultów semickich. W kulcie chananejskim wysuwa się na pierwszy plan bogini Astarte; przeciw temu kultowi bardzo gwałtownie występowali w St. Testamencie prorocy. Pokrewnym temu kultowi jest u Fenicjan i w sąsiednich krajach: Isztar w Babilonii, Atargatis u Aramajczyków. Wszystkie te boginie — jak pisze Lods (*Israel des origines au milieu du VIII. siècle*, s. 151) — „były różnym ujęciem zasady płodności“.

Głównym bóstwem kultury egejskiej na Krecie była „Wielka Macierz“, która z wielkim prawdopodobieństwem wpłynęła na postać bogini-matki Demetery w Grecji. „Bogini rozdaje szczęście, gdyż jest rodzicielką i karmicielką o niezliczonej ilości piersi... Ona daje żywotność całej przyrodzie... Jej posążki pokazują z mocą aż grozę budzącą ubóstwienie macierzyństwa“ (Glotz, *La civilisation égéenne*). W bogini tej ubóstwiano potęgę życia cielesnego, płodności ziemi, roślin, zwierząt.

Obok bogini-matki oddawano w Egei cześć także bogini-dziewicy, zwanej Britomartys. Lecz i w tej bogini czczono symbol życia, którym była zawsze niewiasta. W świecie greckim wszystkie bóstwa żeńskie posiadają rysy macierzyńskie, nawet te, które z biegiem rozwoju kultury greckiej przybrały charakter dziewic, jak Atena, Artemis i częściowo Hera.

Najbardziej elementarną formę bogini-matki przedstawia sama Ziemia. Wilamowitz widzi w czci Ziemi, spotykanej u pra-hellenów, cechę znamioną ich religii. Już stary homerowski hymn zwieziemię Wszechmatką. Bogini Demeter to wyraźniejsze uosobienie matki-ziemi. Jeszcze wyraźniej niż u Demetery występuje związek z przedgrecką Wszechboginią w postaci bogini Rhea. Najbardziej zagadkową z greckich bogiń jest Artemis, bóstwo przyrody, wszystko rodząca moc natury, której z czasem nadano rysy dziewictwa i młodości. Pozostała ona jednak obok bogini łowów bóstwem opiekuńczym narodzin ludzkich.

Postać Afrodyty wyprowadzają nowsi archeolodzy bezpośrednio z kultury egejskiej, gdzie prastary jej posążek przedstawiał ją jako nieodzianą matkę bogów. Afrodyta czasów historycznych jest w Grecji boginią miłości, której opiece polecano młode małżeństwa. „Niebieskooka córka Zeusa“ dziewicza Atena posiadała pierwotnie również charakter macierzyński. Pauzaniusz przekazał nam i o niej także przydomek „matka“. Macierzyński stosunek zachodził szcze-

gólnie między Ateną a Erychthoniosem, dla którego była opiekunką, zastępującą matkę.

Tak się przedstawia panteon bóstw żeńskich Grecji w najwybitniejszych jego przedstawicielkach. (Por. K. Prüm, *Der christliche Glaube und die heidnische Welt*, tom I.

W okresie pojawienia się chrześcijaństwa panowała w basenie morza Śródziemnego atmosfera kultów agrarnych bogini-matki, symbolu płodności. Religie misteryjne przystosowały te obrzędy naturystyczne do potrzeb elity nadając im formę bardziej uduchowioną, z dołączeniem nadziei nieśmiertelności. Religie te osiągnęły w swym ostatnim stadium rozwoju charakter synkretystyczny i w całym świecie grecko-rzymskim znano wtedy i czczono tak Kybelę frygijską jak Izydę egipską, Astartę fenicką i Demeterę eleuzyńską.

II POSTAĆ MARYI I JEJ STANOWISKO W RELIGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

1. Historyczność Maryi, Dziewicy-Matki Boga

a) Postać Maryi to przede wszystkim osoba historyczna, której sylwetkę można skreślić konkretnymi rzutami, jako postaci dziejowej na podstawie dokumentów. Dzisiaj już nikt z krytyków poważnych nie kwestionuje historyczności ewangelii synoptycznych, powstałych przed r. 70 po Chr. Otóż historykiem Maryjnym jest szczególnie Łukasz ewangelista, wykształcony lekarz grecki, który w obu swych pismach, Ewangelii i Dziejach, okazuje się bardzo sumiennym badaczem historycznym. Jego to dziełem jest jeden obraz wspaniały, arcydzieło, na którym wzorują się wszyscy artyści i odtwarzają go w przebogatych wariantach — to skreślona w dwu pierwszych rozdziałach jego ewangelii osoba Marii. Świadectwo Łukasza o dziewiczym, cudownym poczęciu Jej Syna rozpoczyna się jak każde historyczne zdarzenie, podaniem miejsca, czasu i osób (I, 26—38).

Słowem pierwszym Marii z Nazaret, poślubionej Józefowi, to pytanie skromne, pytanie skromności. Zrozumiała dobrze, że zapowiadany przez Anioła Syn Najwyższego, którego królestwu nie będzie końca, ma stać się jej dzieckiem, prawdziwym dzieckiem ludzkim. Stąd owo pytanie dziewicze: „*Jakże się to stanie, skoro męża nie znam?*“. Słyszy w odpowiedzi nie to, aby złożyła ofiarę ze swych

ślubów pannieńskich, ale zapewnienie imieniem Boga, że stanie się to Wszecmocą wszystko ożywiającego Ducha, tego samego, który kształtował ongiś kosmos życiodajnym tchnieniem. Zrozumiała Dzieweczka z Nazaret, że Jej macierzyństwo będzie dziełem stwarzającego wszelkie życie Ducha Bożego.

Chociażby ktoś z powodu różnych uprzedzeń nie chciał uznać historyczności tego dialogu, musi przyznać, że staje tutaj przed nami świat zupełnie innych idei i pojęć, niżeli w kultach bogini-matki, szczególnie zaś w mitach pogańskich o poczęciu ich synów. Zwraca na to uwagę już w II. wieku naszej ery Justyn filozof w swej Apologii chrześcijaństwa (r. 33): „Może nam ktoś zarzuci to samo, z czego my czynimy zarzut poetom, którzy przedstawiają Zeusa oddającego się nieczystemu stosunkowi z kobietami. Otóż staramy się wyjaśnić, że Dziewica poczęła bez żadnego stosunku cielesnego, gdyż gdyby się z kimkolwiek złączyła, nie byłaby więcej dziewicą“. Mit o Zeusie i Danae przedstawiał tylko dość wulgarnie i antropomorficznie bóstwo, któremu przypisywano ludzkie obyczaje, zatem prostą sublimację seksualności; poczęcie zaś Jezusa przez Moryę umieszczane było w perspektywie „thaumata“ cudów, dzieł świętych i wielkich, dokonywanych przez Ducha św. na przestrzeni całego Pisma św.

W dialogu Zwiastowania nie ma ani śladu z prymitywnej biologii, która doprowadziła w dalszym rozwoju, w epoce tworzenia mitów, do personifikacji i mitologiczności matki-ziemi, a poprzez to wyobrażenie zasadnicze do niezliczonych bóstw żeńskich. Były to twory czasami szlachetnej, i umiarkowanej, to znowu rozpustnie tańczącej wyobraźni mitycznej.

W postaci zaś Marii mamy proste dziecię ludzkie, które żyje na gruncie tej ziemi, w warunkach historycznych przestrzeni i czasu. Pędzi życie w wąskich ramach stosunków małego miasteczka, w walce życiowej odpowiedzialności, jak wszyscy z Jej stanu; równocześnie zaś wewnątrz Jej pełne nowych ideałów, od których tak daleka była starożytność, jakkolwiek by ją „czarująco i poetycznie, ale bez historycznej podstawy“ malował prof. Tad. Zieliński. Obudził się w Tej Dzieweczce geniusz piękna duchowego, dziewiczych wzlotów, a przed duszą Jej stoi idea Jednego Boga w tej samej wzniosłości, i transcendencji, co przed duchem wielkich proroków Jej narodu. Nie tyle dziwi się temu, że Bóg Najwyższy z Nią się umawia — wszak o podobnych zdarzeniach w historii swego ludu

nieraz słyszała. Sama treść poselstwa anielskiego zastanawia Ją i sprawia trudności.

Że w Bożej mocy spoczywają dokonanie zapowiedzianego misterium, nie podnosi co do tego wątpliwości. Dlatego daje słowo przyzwolenia: *fiat*. Wie jednak dobrze, że przez tę odpowiedź oddaje się jako narzędzie Opatrzności do przeprowadzenia nowego, religijno-moralnego, porządku świata. Można to wyraźnie i jasno wywnioskować z Jej pieśni dziękczynnej „Magnificat“ (I, 46, 55); myśl Maryi w tej chwili była już przeniknięta tajemnicą, jaka się w Niej dokonała. Życie Jej, dotąd spokojne i ciche, zamieniło się na pełną trosk i przeciwności tragedię *Matris Dolorosae*, złączoną z tragedią Jej Syna. Nie zmieniła się jednak w niczym Jej wiara, którą podziwia w Niej doświadczona życiem, podeszła wiekiem, krewna Jej Elżbieta. Dwukrotnie zwraca uwagę Łukasz św., że Marya z głęboką refleksyjnością, z jaką przeżyła wszystkie wydarzenia, rozważała je i przechowywała w sercu (II, 19, 51). Jest to jedyne słowo uznania i cichego podziwu, jakie poświęca Maryi „*carissimus medicus*“, jak zwie Łukasz św. Paweł. Zresztą mają przemawiać tylko proste fakty. Nic ze stylu bujnej wyobraźni mitów.

b) Niektórzy historycy porównawczej religii chcą widzieć w opowiadaniach ewangelicznych Mateusza i Łukasza o dziecięctwie Jezusa zależność istotną od opowiadań mitów pogańskich. Tak liczne formy przybrała ta hipoteza, że sam ten fakt dowodzi, iż żadna z nich nie daje gwarancji oczywistej. Dzieło Machen'a (*The virgin birth of Christ*, New-York, 1930), poświęcone szczególnie rozpatrzeniu tej hipotezy, wykazuje rozstrzygająco, że studium wspomnianych tekstów ewangelicznych wyłącza wszelki obcy wpływ, cokolwiekby o tym myślał Dibelius. Jest przeciwne tym faktom jak i prawdopodobieństwu, ażeby autorzy ewangeliczni dali się natchnąć mitom pogańskim. Konflikt między politeizmem pogańskim a chrześcijaństwem był w pierwszych trzech wiekach tak gwałtowny, iż wpływ misteriów był nieprawdopodobny. Dopiero w IV. wieku mogła powstać ta kwestia. Krytycy nowożytni zdają sobie dobrze sprawę z tej trudności i dlatego, by na nią odpowiedzieć, snują przypuszczenia, że mit pogański, jaki stanowi źródło dla opowiadań ewangelistów, był najpierw przyswojony przez judaizm przedchrześcijański, i dopiero od niego przyjęło go chrześcijaństwo. Wszystko to jednak opiera się na takim splocie nieuzasadnionych hipotez, iż nie można brać tego poważnie w rachubę.

Na co można się zgodzić, to jedynie na to, że historia dziecięstwa Jezusa była opisana w formie opowiadań popularnych, podobnych do tych, w jakich podawano zawsze narodziny wielkich osobistości; tym by się tłumaczyło, dlaczego dwaj Ewangelisci — Mateusz i Łukasz — podając opis narodzin Chrystusa Pana, nie chcieli pozostać w tyle. Jednak treść ich opowiadania jest podana z odpowiedzialnością historyczną jako rzeczywistość, a nie legenda czy mit.

2. Problem teologiczno-liturgiczny

a) Fakty podane przez Ewangelie i przez tradycję zrozumiał Kościół pierwszych wieków jako podstawowe. Teologia pierwszych Ojców Kościoła skupia się koło tajemnicy Odkupienia, dąży do jej zgłębienia. Wymagały tego gnostyckie fantasmagorie II. wieku, aby chrześcijanom przedkładać i objaśniać fundamentalne tajemnice o historycznym działaniu ekonomii Zbawienia i Odkupienia przez Chrystusa. Również praca misyjna pozyskiwania dla Chrystusa wyznawców skierowana była do tego przede wszystkim, aby budzić zrozumienie i umiłowanie Odkupiciela, co jest istotą chrześcijaństwa. Przepowiadanie to przybiera u św. Pawła formę wspaniałej teologii historii, łączącej początek dziejów ludzkich w Chr. Panu, jako punkcie szczytowym i zarazem epilogu dziejów. Paralela Chrystusa-Adama rozwinięta przez św. Pawła w liście do Rzymian (V) a następnie do Koryntian (I, 15) naprowadziła konsekwentnie już Justyna filozofa-męczennika II. w. na ideę drugiej paraleli: Maryi-Ewy. Zestawienie to podyktowała nie tylko sama pobożność i religijny zapał, by podnieść postać Dziewicy-Matki, wprowadzić Ją w sferę Bożej Ekonomii Zbawczej. Paralela Maryi-Ewy opiera się raczej na jasnym poznaniu, że Marya przy wprowadzeniu dzieła zbawczego na ziemię zastępowała całą ludzkość; przez swe zachowanie się pełne mądrości i posłuszeństwa dała ekspiację za winę pramatki rodzaju ludzkiego, stała się Nową Matką żyjących.

Najwyraźniej zaś o oryginalności i niezależności pochodzenia wielkiej czci Maryi w chrześcijaństwie, płynącej jedynie z transcendentnego objawienia, świadczą te wypowiedzi pierwszych Ojców, od Ireneusza począwszy, które łączą Maryę z Kościołem Chrystusowym. Nauka św. Pawła o Kościele jako mistycznym Chrystusie — jednoczy najściślej społeczność wiernych wszystkich z Osobą Boga Wcielonego i podnosi tę społeczność na wyżyny bytu nadnatural-

nego. Idea ta nie posiada żadnego precedensu, najmniejszego śladu podobieństwa w misteriach pogańskich.

Z tej oryginalnej i chrześcijaństwu właściwej prawdy o Ciele Mistycznym Chrystusa może być również zrozumiałe niezwykle stanowisko Matki Chrystusowej. Teksty św. Ireneusza z II. w. wskazują, że rola Maryi została w Kościele bardzo wcześnie dostrzeżona. Ujrzano Ją w środku nowego świata, nowego stworzenia, przez Boga mocą nadprzyrodzoną wywołanego, a moc ta działa dalej, aż ludzkość dojdzie do pełni wieku Chrystusa, w którego zostaje w sposób tajemniczy wszczepiona. Chrystus fizyczny, rozrastający się w całej ludzkości w Chrystusa Mistycznego, rozszerza niepomiaralnie i stanowisko swej Matki, która z Matki Jezusa fizycznego staje się Matką Jezusa Mistycznego-Kościoła, albo jak św. Augustyn powie: Chrystusa Całego.

To głębokie uzasadnienie kultu Maryi, wysnute już w II. w. przez św. Ireneusza logicznie z innych prawd objawienia chrześcijańskiego, zyskało mu tytuł pierwszego teologa „Dziewicy-Matki“. Nie schodzi on ani na krok z drogi wytkniętej przez historię objawienia. A musimy zaznaczyć, że on to *ex professo* rozprawiał się z systemami gnozy, z których wiele umieszczało pośrodku swych emanacyj boginię-matkę starożytnego Wschodu.

Do wczesnych świadków prawdziwej i właściwej czci Maryi w chrześcijaństwie należy oprócz wspomnianego biskupa Lugduńskiego Grzegorz Cudotwórca z okresu wielkich prześladowań, i Efrem Syryjczyk, którego przepiękne hymny Maryjne pozwalają nam wnikać, jak w okresie męczeńskim Kościoła kult Maryi przybierał tak indywidualne formy, zależnie od psychiki ludów i plemion i szczepów, od właściwej każdemu z nich religijności.

b) Z tym stwierdzeniem przechodzimy do ostatniego pytania w naszej kwestii: czy nie można przyjąć żadnych zapożyczeń z kultów pogańskich bogiń, gdy chodzi o *z e w n ę t r z n ą* formę czci Maryi, czyli o ich wpływ na liturgię Maryjną?

Pewnym jest, że chrześcijaństwo, a w nim cześć Maryi, zajęło historyczne miejsce w świecie grecko-rzymskim dawnych religii od w. IV., psychologicznie zaś, w duszy ludzkiej, zastąpiło w tychże religiach kult ich centralny bogini-matki, przez cześć Matki Jezusa Chr. Objawienie chrześcijańskie, które jak widzieliśmy, jest jedynym źródłem kultu Maryjnego co do jego treści, wciela się jednak w świecie widzialnym rzeczywistości i przez nie łączy się ze światem ludzkim. Sakramentalność jest istotną cechą chrześcijaństwa. Sym-

bole życia naturalnego, jak chleb i wino, oliwa i wosk, ruch ojcowski wkładania rąk i oblubieńczy pocałunek pokoju podniósł Bóg w ekonomii swej zbawczej do godności oznaczania nadnaturalnego zjednoczenia człowieka z Bogiem transcendentnym.

Dlatego mogło chrześcijaństwo przejąć i z kultów pogańskich symbolikę naturalną, jaką wypowiada się cześć każdego człowieka dla istot wyższych od siebie. Zakres tych oznak czci jest bardzo ograniczony, a płynie z natury istoty złożonej z ducha i ciała. Obejmują zaś one miejsca święte, czasy sakralne i pewne symbole w samej czynności kultycznej.

Góry i lasy, źródła i pieczary wzgl. grotty zawsze stanowiły miejsca usposabiające do adoracji. Nie jest to przypadek czysty, że Góra Karmel była poświęcona czci chananejskiej Astarte przedtem, zanim Eliaż założył tam sobie pustelnię, by wielbić Boga Jedynego, a chrześcijaństwo wiąże z tą górą początki powstania Zakonu, oddanego czci Boga i pobożności Maryjnej. Oto, w jaki sposób kult Maryi w wielu wypadkach zajął miejsca święte, dawniej przeznaczone dla czci bóstw pogańskich.

Po miejscach świętych należy zwrócić uwagę na czasy sakralne. Wiadomo, że chrześcijaństwo pierwszych wieków nie posiadało żadnego święta szczególnego: Zmartwychwstanie Pana wprowadziło nowy czas, dzień ósmy, który jest „wiecznym świętem“. Lecz kiedy od w. IV. zaczęły napływać do Kościoła duże rzesze z pogaństwa, trzeba było na miejsce świąt pogańskich ustanowić święta chrześcijańskie, gdyż święto jest postulatem społecznym istnienia zbiorowego ludzkości. „Lud lubi święta“ mawiał Grzegorz z Nazianzu. Otóż czasy sakralne łączyło pogaństwo z okresami rolnymi: święto zasiewów, pierwszych kłosów, zbiorów, winobrania. To są rytmy życia naturalnego, które obchodziły świątecznie kultury pogańskie. Święta chrześcijańskie nadały im nową treść, pozostawiając te same ramy czasowe. 6 stycznia był w Aleksandrii świętem bogini Kore. Oznaczało ono „radość z tego, że dzisiaj Dziewica zrodziła Aiona“. „Narodziny Aiona przez Dziewicę stały się świętem dorocznym Pana, narodzonego z Dziewicy Maryi“ — pisze Lietzmann.

Chryścianizm przeciwstawiając się pogaństwu w tym, co było z nim sprzeczne, zachowywał pewne składniki materialne, które nie są z istoty pogańskie, lecz stanowią ramy wszelkiego kultu ludzkiego. Na wielu miejscach i w dniach świątecznych zużytkowało

chrześcijaństwo pewne wyobrażenia symboliczne kultu pogańskich bogiń, nadawszy im duchowość Maryjną. O. Hugo Rahner (*Griechische Mythen in christlicher Deutung*) wykazuje, jak chrześcijaństwo zapożyczyło symboliki solarnej IV. wieku dla oddania biblijnego wyobrażenia Chrystusa jako „słońca sprawiedliwości“. A rzymskie święto 25 grudnia, obchodzone na cześć „Natalium Solis“ przemieniło chrześcijaństwo w uroczystość „Narodzenia Chrystusa“, jako słońca nowego świata. I podobnie zużytkowano symbolikę księżycową odnośnie do kultu Maryjnego. W noc Bożego Narodzenia Maria jest „piękną jak księżyc“, po którym następuje „słońce sprawiedliwości.“

Ostatnia w związku z tym nasuwa się refleksja, z punktu psychologicznego. Powodem, dlaczego pobożność Maryjna tak szybko zajęła miejsce dawnych kultów bogini-matki pogańskiej, nie jest ich treść wewnętrzna, tak zresztą różna, jakśmy wykazali, ale to samo podłoże psychiczne; jest nim tajemnica macierzyństwa i miłości. Religia każda byłaby niepełną, gdyby nie uwzględniała tej głębokiej treści struktury serca człowieczego. Światło objawienia okazuje się siłą zarówno leczącą, jak oświecającą. Słusznie zatem można było od niego oczekiwać, że liczyć się będzie z tą tajemnicą ludzkiej natury, przez tegoż samego Boga utworzonej i uwzględnij ją potężnie w swej Ekonomii Zbawczej.

Historiozofa nawet wierzącego musi zastanowić i zdziwić niemało fakt, że oficjalne, przez Urząd Nauczycielski Kościoła, ogłoszenie Boskiego Macierzyństwa Maryi nastąpiło w Efezie, ongiś Metropolii Azji Mniejszej, a do trzeciego wieku po Chr. siedziby kwitnącego tamże kultu bogini-matki Diany. Bez wątpienia miasto Efez zawdzięczało swoje stanowisko metropolii i stolicy kultu Wielkiej Władczyni — naturalnemu położeniu geograficznemu. Toteż kierowało Ojcami Soboru, gdy je obrali na miejsce swych wiekopomnych obrad.

Ludzkie czynniki nie zamierzały zapewne tego spotkania się w jednym miejscu upadającego od III. w. kultu Diany efeskiej z definicją Maryjno-Chrystologiczną. Można to nazwać przypadkiem czy zrzędzeniem; znamienym jest wszakże samo to rendez-vous.

Entuzjazm wiernych, który późnym wieczorem odprowadzał do domów po zapadłej szczęśliwie definicji Ojców Soboru, pokazuje, jak bardzo popularnym był już wtedy kult Marii. Ogłoszenie dog-

matu w Efezie w r. 431 dodało nowego, potężnego bodźca do rozszerzenia się i pogłębienia w tej czci dla Matki Bożej. Był to okres ostatniej rozprawy chrześcijaństwa z pogaństwem³⁾.

Warszawa

Ks. EDWARD BULANDA

³⁾ Oto ważniejsza literatura do tematu:

- Bouyer I., *Le salut dans les religions à mystères*, w: *Revue des Sciences Religieuses*, Janvier 1953.
- Bulanda E., *Geneza kultu Magnae Matris w świetle ostatnich badań etnologicznych Indonezji i odkryć prehistorycznych w związku z kulturą Mohendjo-Daro* (przygotowana do druku).
- Danielou J., *Le culte Marial et le Paganisme*. W: *Maria, Études sur la Sainte Vierge*, Tome I, Paris 1949.
- Dölger F. J., *„Mutter der Götter“*, Antike und Christentum, München 1929.
- Koppers W., *Zum Ursprung des Mysterienwesens im Lichte von Völkerkunde und Indologie*, 1945.
- Kreichgauer P. D., *Die Religion der Griechen in ihrer Abhängigkeit von den mutterrechtlichen Kulturkreisen*, w: *Jahrbuch von St. Gabriel*, II. 1925.
- Machen, *The virgin birth of Christ*, New—York 1930.
- Prümm K., *Neue einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien*, w: *Zeitschr. f. kath. Theologie* 1933.
- Prümm K., *An Quellen Griechischen Glaubens, Die Mutterreligion des Aegäischen Kreises in neuester Sicht*, Biblica 1930.
- Prümm K., *Muttergottheiten*, w: *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1930.
- Prümm K., *Der christliche Glaube und die heidnische Welt*, Leipzig 1935.
- Prümm K., *Religionsgeschichtliches Handbuch*, Freiburg 1943.
- Röhner H., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, 1945.
- Schmidt W., — Koppers W., *Völker und Kulturen*, Wien 1924.

MSZE ŚW. KU CZCI MATKI BOŻEJ NIEPOKALANEJ

Święto ku uczczeniu dnia, w którym Najśw. Maryja Panna się poczęła w łonie swej matki św. Anny (jako Niepokalana), obchodzone w Kościele wschodnim już w VII wieku, jak o tym świadczą hymny św. Andrzeja, arcybiskupa Gortyny na Krecie († 740), i kazania św. Jana z Eubei (z r. 744)¹). Na dzień obchodu liturgicznego wybrano 9 grudnia, bo odliczono 9 miesięcy od już dawniej ustanowionego święta Narodzenia N. M. P.²), które przypadało na 9 września, a później na 8 września.

A że właśnie w początkach września obmyślano obchodzić to święto, ma w tym swój powód, że w wrześniu rozpoczynał się u Greków nowy rok kościelny³), a narodzenie Marii uważano niejako za zapoczątkowanie ery zbawienia. Czy na ustanowienie święta Narodzenia N. M. P. w początkach września także wpłynęły względy astronomiczne, jest możliwe, bo około 8 września gwiazdozbiór *Virgo* ukazuje się po dłuższej przerwie tuż przed wschodem słońca, a ponieważ słońce jest symbolem Chrystusa, mogła gwiazda *Virgo* symbolizować Marię, która się na świecie zjawia tuż przed przyjściem Słońca-Chrystusa⁴).

Drógą przez Włochy południowe, święto Niepokalanego Poczęcia N. M. P. przeszło do Kościoła Zachodniego. Zaczęto je tu obchodzić w IX wieku, a zaprowadzono prawie wszędzie w wieku XIII i XIV. Dzień 8 grudnia przyjął się na stałe pod wpływem dnia 8 września.

W Polsce zaczęto je obchodzić w XIV wieku. W statutach synodu krakowskiego z roku 1396 — za biskupa Piotra Wysza — jest już wyraźne zarządzenie: (*festum*) *conceptionis S. Mariae Virginis... tam*

¹) Por. Campana, *Maria nel culto cattolico I* (Torino 1945), rozdział: *La feste dell' Immacolata Concezione*, s. 135—182.

²) Święto Narodzenia M. B. obchodzone prawdopodobnie już w VI wieku. Por. O. Bardenhewer, *Marienpredigten aus der Väterzeit*, München 1934, s. 118 nn., gdzie także podany jest przekład kazania św. Andrzeja z Krety.

³) Por. Bardenhewer, s. 118. Także w Starym Testamencie po niewoli rozpoczynano rok na jesień, w miesiącu *tiszri*, który odpowiada wrześniowi i październikowi. Pisze o tym także Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*. I, 1 (Gütersloh 1927), s. 24, wspominając, że do dnia dzisiejszego Grecy rozpoczynają rok kościelny 1 września (*elul*) a Koptowie tak samo (*1 tot*).

⁴) Porównanie Chrystusa z słońcem: Łuk. 1, 78 *oriens ex alto*; Apoc 1, 16 *facies eius sicut sol*; w liturgii: wielka antyfona adwentowa *O oriens, splendor lucis aeternae et sol iustitiae*. O Matce Bożej por. wezwanie *Stella matutina — ave maris stella*.

ab ecclesia quam a populo sollemniter celebretur (Heyzmann 59). Z tego samego czasu, bo z roku 1412, pochodzi cenny rękopis opactwa w Mogile: *Breviarium Mogilense*, z którego się dowiadujemy, jakie modły wówczas w brewiarzu (i we Mszy św.) obowiązywały.

1.

Właśnie z powodu łączenia święta Niepokalanego Poczęcia NMP. z świętem Narodzenia odprawiano w dniu 8 grudnia Mszę św. według formularza z dnia 8 września. Mamy na to liczne przykłady w dawnych mszałach, których spora liczba zachowała się w naszych bibliotekach i archiwach. W najstarszym mszale rękopiśmiennym, znajdującym się w Archiwum Kapituły krakowskiej na Wawelu (nr 1) a pochodzącym prawdopodobnie z pierwszej połowy XV wieku, mamy przy dniu 8 grudnia rubrykę (k. 61 r.): *in conceptione s. Mariae omnia fiant ut in nativitate eius nisi tantum nomen nativitate mutetur in nomen conceptionis*. A kiedy w r. 1483 biskup Rzeszowski kazał w Moguncji wydrukować osobny mszał dla diecezji krakowskiej, to w nim także przepisano dla święta M. B. Niepokalanej formularz *de Nativitate* z 8 września, ale już dodano nowe oracje. W innych mszałach⁵⁾, z początków XVI wieku, znajdują się takie same rubryki — np. w *Missale Cracoviense impressum Argentinae impensis Nicolai Schichewick civis et bibliopolae Cracoviensis anno D. 1510* i *Missale secundum consuetudinem almae Ecclesiae Cracoviensis — Venetiis impressum impensis providi viri Michaelis Vechter a Rimanov civis et bibliopolae Cracoviensis anno D. 1532*⁶⁾.

Oto tekst Mszy św., używany wówczas w dniu 8 grudnia, a nie wiele się różniący od formularza na święto Narodzenia N. M. P. w dzisiejszych mszałach:

⁵⁾ Zbadano mszały w następujących księgozbiorach: Archiwum Kapituły krakowskiej na Wawelu, Bibliotece Jagiellońskiej, Bibl. Czartoryskich, Archiwum Kościoła Mariackiego, Bibl. Krakowskiego Semin. Duchownego, Bibl. OO. Dominikanów, Franciszkanów, Reformatów, ks. ks. Kanoników later. od Bożego Ciała, ks. ks. Misjonarzy, Sióstr Wizytek, Prezentek w Krakowie, Bibl. OO. Kamedułów na Bielanach i OO. Cystersów w Mogile. Biblioteka OO. Augustianów, w której także były stare mszały, znajduje się obecnie w Bibl. Jagiell.

⁶⁾ Mszał ten był wyłożony na Wystawie Maryjnej, urządzonej w Tarnowie dzięki staraniom dyrektora ks. dr Smolenia, któremu za wiadomości udzielone o zbiorach tarnowskich składam serdeczne podziękowanie.

Introitus

Gaudeamus omnes in Domino diem festum celebrantes in honore Mariae Virginis, de cuius conceptione (nativitate) gaudent angeli et collaudant filium Dei.

Ps. Eructavit cor meum verbum bonum, dico ego opera mea regi.

Kyrie

Kyrie „Fons bonitatis“ przepisuje rubryka: 7)

Kyrie, fons bonitatis,
pater ingenite,
a quo bona cuncta
procedunt,
eleison

.
.
.

Christe unice
Dei patris genite,
quem de virgine
nasciturum
mundo mirifice
sancti praedixerunt
prophetae,
eleison

Gloria

Jest to tzw. *Gloria Marianum*, umieszczone w Ordinarium Missae⁸⁾. Interpolacje podane są drukiem czerwonym, bo obowiązywały raczej chór niż celebransa. Nagłówek brzmi: *istud (canticum) de Domina diebus sabbatinis*.

Gloria in excelsis Deo...

Domine Deus, rex caelestis, Deus Pater omnipotens.

Domine, Fili unigenite, Jesu Christe.

Spiritus et alme orphanorum Paraclite.

7) Do *Kyrie* dorabiano dodatki, nieraz pięknie poetycznie ujęte, tzw. *tropi*, które nie w mszałach, ale w graduacjach umieszczano, bo były do śpiewu przeznaczone, a nie do recytacji przez celebransa. Por. Blume- Bannister, *Analecta Hymnica Mediae Aevi*, t. 47: *Tropi Graduales I* (Leipzig 1901), s. 45 nn.; Jungmann, *Missarum Sollemnia I* (Wien 1952), s. 443 n. Tekst wyżej podano według *Analecta*, s. 53; przypuszczać można, że tekst w graduacjach polskich był ten sam. Dla oktawy święta przepisane jest *Kyrie de Beata*, ale trudno skonstatować, o który tekst tu chodzi, bo tekstów i melodii do *Kyrie de Beata* było kilkanaście, mszał z roku 1510 wymienia 5.

8) Por. Jungmann, op. cit., s. 461, dop. 62. *Gloria* to zostało później przez sobór trydencki zakazane i przez Piusa V z mszału usunięte. Por. też art. ks. Teofila Długosza: *Gloria Maryjne* w RBL IV (1951), s. 127 i art. ks. Juliana Wojtkowskiego: *Dogmat Niepokalanego Poczęcia N. M. P. w średniowiecznej liturgii polskiej* w RBL VI (1953), s. 94 oraz dzieło: Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters*, Freiburg i. B. 1909, s. 320.

Domine Deus, agnus Dei, Filius Patris,
 Primogenitus Mariae virginis matris.
 Qui tollis peccata mundi.....
 Suscipe deprecationem nostram ad Mariae gloriam.
 Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis.
 Quoniam Tu solus sanctus Mariam sanctificans.
 Tu solus Dominus Mariam gubernans.
 Tu solus Altissimus Mariam coronans, Jesu Christe,
 Cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris. Amen.

Orationes

1.

Supplicationem servorum, Deus miserator, exaudi: ut qui in conceptione (nativitate) Dei Genitricis Virginis Mariae congregamur, eius intercessionibus a te de instantibus periculis eruamur. Per...

2. (na czas oktawy)

Famulis tuis, quaesumus, Domine, caelestis gratiae munus impertire: ut, quibus beatæ Mariae Virginis partus exstitit salutis exordium, Conceptionis (Nativitatis) eius votiâ solemnitas pacis tribuat incrementum. Per...

3. (oracja osobna ku czci Niepokalanej, pochodząca z Rzymu a zawarta także w Brev. Mogilense z r. 1412 i mszale wawelskim nr 4)

Deus ineffabilis misericordiae, qui piacula primæ mulieris per virginem ex pio utero sanxisti: da nobis, quaesumus, Conceptionis eius digne sollemnia venerari, quæ Unigenitum tuum virgo concepit et virgo peperit, Dominum Jesum Christum, Qui tecum...

4. (nowa ku czci Niepokalanej z mszału z r. 1484).

Deus, qui beatæ Mariae conceptionem angelico vaticinio ipsius parentibus praedixisti: praesta huic familiae tuae eius muniri praesidiis, cuius Conceptionis sacra sollemnia frequentatione congrua veneratur. Per...

Lectio

Lectio libri Sapientiae (Proverbia 8,23—35). Dominus possedit me in initio viarum suarum hauriet salutem a Domino.

Graduale

Audi, filia, et vide et inclina aurem tuam, quia concupivit rex speciem tuam. Specie tua et pulchritudine tua intende, prospere procede et regna. (Ps. 44).

Conceptio (Nativitas) gloriosae Virginis Mariae, ex semine Abrahae, ortae ex tribu Juda, clara ex stirpe David.

Sequentia (Prosa)

Stirpe, Maria, regia procreata
 regem generans Jesum,
 laude digna angelorum sanctorum.....⁹⁾

Przy końcu mszałów podawano sekwencje dodatkowe: *quae possunt per devotionem a celebrantibus legi. Wśród nich dwie ku czci M. B. Niepokalanej, mianowicie: ¹⁰⁾*

a) Dies iste celebretur,
 in quo pie recensetur
 Mariae conceptio.
 Virgo mater generatur
 concipitur et creatur
 Dei beneficio.

b) Nova nunc oritur stella,
 Jacob ex stirpe puella,
 criminis absque procella
 feta sancto spiritu,
 Maria.

Immaculata concepta,
 originali exempta,
 summum honorem adeptam,
 sed non humano ritu,
 Maria.

Evangelium

Initium s. Evangelii secundum Matthaeum (1, 1—16).

Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abrahae. Abraham genuit...

Offertorium

Beata es, Virgo Maria, quae omnium portasti Creatorem: genuisti qui te fecit, et in aeternum permanes virgo.

lub:

Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui.

Secreta

I.

Unigeniti tui, Domine, nobis succurrat humanitas: ut qui natus de Virgine, matris integritatem non minuit, sed sacravit, in Conceptionis (Nativitatis) eius sollempniis, nostris nos piaculis exuens, oblationem nostram tibi faciat acceptam Jesus Christus, Dominus noster. Qui tecum...

⁹⁾ Autorem sekwencji, pochodzącej z X wieku, jest Notker Balbulus († 912) z St. Gallen. Cały jej tekst wydrukowany w *Analecta Hymnica*, t. 53, s. 162. O Niepokalanym Poczęciu M. B. autor nie wspomina.

¹⁰⁾ Cały tekst obu sekwencji np. w mszale wyżej cytowanym z roku 1532 na kartce 377. Mszał ten zachował się w Krakowie w 5 egzemplarzach, w Tarnowie w 2, w Tyńcu w jednym egzemplarzu.

2. (późniejsza)

Salutarem hostiam, omnipotens Pater, immolantes imploramus clementiam tuam: ut Genitricis Filii tui supplicatione placatus per eam nos a peccatis omnibus absolvas et ad visionem gloriae tuae perducas. Per eundem...

3.

Accepta sit, Domine, in conspectu tuo nostra devotio: ut eius nobis fiat intercessione salutaris, pro cuius sollemnitate defertur. Per Dominum...

Praefatio

Rubryka przepisuje prefację o Matce Bożej z dodatkiem: *et te in veneratione lub in Conceptione B. M. V.* W tekście prefacji mamy jeszcze dodatek: *exsultantibus animis collaudare, benedicere et praedicare.*

Communio

Diffusa est gratia in labiis tuis, propterea benedixit te Deus in aeternum (ps. 44).

Postcommunio (Complenda)

1.

Sumpsimus, Domine, celebritatis annuae votiva sacramenta: praesta, quaesumus, ut et temporalis vitae nobis remedia praebeant et aeternae. Per Dominum...

2. (późniejsza)

Caelestis, alimoniae vegetati libamine quaesumus, Domine, Deus noster, ut nos gloriosae semper Virginis Mariae continua foveat protectio, cuius nostrae causa salutis exstitit hodierna conceptio. Per Dominum...

2.

W mszałach krakowskich z r. 1510 i 1532 na dzień 8 grudnia podane są dwa formularze mszalne: *Gaudeamus* wyżej przytoczony i drugi *Egredimini*, przy którym jest uwaga: *aliud officium proprium quod edidit Sixtus papa IV et quod tenet ecclesia cathedralis Cracoviensis.* Więc katedra krakowska przejęła formularz nowy ułożony przez Leonarda de Nogarolis a zatwierdzony przez papieża Sykstusa IV konstytucją *Cum praeexcelsa* z 27. II. 1476¹¹⁾.

Otóż tekst Mszy św. (według mszału z roku 1532):

¹¹⁾ Por. Campana, op. cit. 167 oraz art. ks. Juliana Wojtkowskiego: Niepokalane Poczęcie N. M. P. w oficjach brewiarzowych i formularzach mszalnych Leonarda de Nog. i Bernardyna de Bustis, w niniejszym numerze RBL. — Konstytucja Sykstusa wydrukowana w części w Denzinger'a *Enchiridion Symbolorum*, wyd. 23, Friburgi 1937, p. 271, nr 734.

Introitus

Egredimini et videte, filiae Sion, reginam vestram, quam laudant astra matutina, cuius pulchritudinem sol et luna mirantur et iubilant omnes filii Dei.

Ps. Ostendat faciem suam, sonet vox eius in auribus nostris, quia eloquium suum dulce et facies decora nimis¹²⁾.

Oratio

Deus qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti, concede, quaesumus, ut sicut ex morte eiusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti, ita nos quoque mundos eius intercessiōne ad te pervenire concedas. Per eundem Dominum¹³⁾.

Lectio

Lectio libri Sapientiae (Proverbia 8, 23—35).

Dominus possedit me hauriet salutem a Domino.

Graduale

Qualis est dilecta nostra, carissimi, qualis est mater dicite domini? Qualis et quanta sit soror et sponsa Christi?

Dilecta nostra candida, immaculata quasi aurora consurgens.

Veni, regina nostra, veni, domina, in hortum odoris super omnia aromata.

Seguentia (Prosa)¹⁴⁾

1. Festum Mariae veneremur
hac die iugiter psallentes.

a

2. Audi, virgo, gregem
tibi laudes canentes
3. Conceptum tuum praeclarum
in unione sanctum.
4. Quorum de grege
Anselmus primus
conceptum tuum
ponit mundissimum

b

- dirige gentem
conceptum tuum amantem
- probant, reprobant
id scripta dictaque doctorum
- et clariorem
post regem eum
asserit esse
et te puriorem.

¹²⁾ O *Gloria i Kyrie* tu rubryki nie wspominają, ale prawdopodobnie uwaga wstępna przy dniu 8 grudnia, że należy wziąć *Kyrie Fons bonitatis*, odnosiła się także do mszy *Egredimini*. Gloria maryjne ogólnie było używane przy mszach *de Beata*, chociaż rubryka w *Ordinarium Missae* tylko mówi: *diebus sabbatinis*.

¹³⁾ Oracja nie jest ułożona przez autora, lecz przejęta z dawnych oficjów. Pochodzi prawdopodobnie z XIV wieku, a może nawet już około r. 1300 była używana u Karmelitów. Por. Campana, op. cit. 177, dop. 13 i 14.

¹⁴⁾ Autor sekwencji nieznan, ułożono ją około roku 1500, prawdopodobnie w Anglii. Była bardzo rozpowszechniona i ceniona, bo wyliczała pokrótce dowody na Niepokalane Poczęcie N. M. P. i liczne cuda na potwierdzenie

- | | |
|---|---|
| 5. Bernardus denique
perlustrando intime
omni praeferat laude | Ciuibus supernis
hominibus in terris
disertas addit laudes. |
| 6. Augustinus
re vera sic inquit,
cum de peccatis
dici contingit,
non quaeri, non fari,
an lapsus fecit,
an legem violavit. | Ildefonsus
Virginem aspicit
dictis sanctis
doctrinis astruit,
ut sapit et sentit,
quod nunquam foedam
de facto contraxit. |
| 7. Haec sunt eloquia,
quae tibi placent,
o Dei Patris filia. | Conceptum in matre
verbum placuit
mox in te carnem sumere. |
| 8. A Scoto, Guidone
Ricardoque
asseritur id ratione. | Multum promittis,
magis tribuis,
Christifera Virgo Maria. |
| 9. Per daemones jam submersum
reduxisti
tuum Clieminum | Et clericum subarrhatum
revocasti
actu impollutum. |
| 10. Helsinumque abbatem
in mari anxium
ad portum salutis
transtulisti
vultu laetissimo. | Ob hanc causam Anglia
repletur gaudio
conceptum Mariae
sollemnizat
in dulci jubilo. |
| 11. Ecclesia Romana approbat,
confirmat:
hoc festum sit celebrandum. | Basiliensis synodus
ordo Minorum
sic assistunt Reginae caelorum. |
12. Regina laeta
nos freta
colloca
ubi nunc es cum dilecto Filio
in caelesti solio. Amen.

W dniu oktawy kończy się Graduale wierszem :

O sancta prius inaudita conceptio,
conceptit mulier sancta de viro sancto,
sed nulli umquam crimini fuit haec obnoxia conceptio.

i. następuje sekwencja niżej podana :

Salve, sponsa Deitatis

ułożona przez Bernardyna de Bustis.

przywileju maryjnego. Tekst sekwencji znany jest w kilku odmianach, tekst wyżej podany zgadza się mniej więcej z tekstem opublikowanym w *Analecta Hymnica X* (Leipzig 1891), s. 67, nr 79. Układ wierszowy stwierdził i przeprowadził Dreves w *Analecta Hymnica* (l. c.). Bliższe dane o treści sekwencji podaje Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert*, Freiburg i.B. 1910, s. 231 nn.

E v a n g e l i u m

Lectio sancti Evangelii secundum Lucam (11, 27—28).

In illo tempore: Loquente Jesu ad turbas, extollens vocem quaedam mulier de turba, dixit illi: Beatus venter custodiunt illud.

O f f e r t o r i u m

Hortus conclusus, fons signatus, emissiones tuae paradus, o Maria. Manus tuae stillaverunt myrrham, melifluidique facti sunt caeli, dum manu Domini fabricata es mater tanti Dei.

S e c r e t a

Suscipere digneris per temetipsum, benignitatis auctorem, rogamus, Domine, matris ac domus tuae zelatorum devotas cum hilaritate supplicationes, ut sicut ipsa tua gratia praeveniendo mundo hodie immunis apparuit, ita ipsi mundas de tuae matris munere te concedente exhibeant gratiarum actiones: per temetipsum Jesum Christum Dominum nostrum, qui vivis et regnas

P r a e f a t i o

Prefacja o Matce Bożej z wstawką:

...et te in conceptione... beatuae (bez dodatku: immaculata).

C o m m u n i o

Gloriosa dicta sunt de te, Maria, quia fecit tibi magna qui potens est.

P o s t c o m m u n i o (C o m p l e n d a)

Odorem, Domine, sacrificii hujus suscipe suavitatis et praesta, ut qui hodie Mariae conceptionem jubilando celebrant, eius salubri oratione fructum centuplum suae devotionis accipiant. Per Dominum.

3.

Inny formularz mszalny, który wyszedł z rąk sławnego pisarza i kaznodziei franciszkańskiego Bernardino dei Busti († 1500) i otrzymał w dniu 4. X. 1480 również zatwierdzenie papieża Sykstusa IV, rzadziej był używany. Nie znaleziono go dotąd w mszałach krakowskich¹⁵⁾.

Tekst podajemy według inkunabułu Biblioteki Czartoryskich, zawierającego zbiór kazań Bernardyna: *Mariale de excellen-*

¹⁵⁾ Ks. Wojtkowski w artykule wyżej wspomnianym — opracowanym z pilnością i sumiennością — podaje, że w mszałach, znajdujących się na ziemiach polskich a przez niego zbadanych, trzy razy tylko natrafił na formularz Bernardyna de Bustis, mianowicie w mszałach używanych kiedyś (w XV wieku) w klasztorach Kanoników regularnych laterańskich.

tis Regine celi, impressum Argentine 1496, gdzie po 9 kazaniu ku czci M. B. Niepokalanej znajduje się formularz Mszy św. przez niego ułożony.

Introitus

Gaudeamus omnes in Domino diem festum celebrantes sub honore intermeratae Virginis Mariae, de cuius immaculata conceptione gaudent angeli et collaudant filium Dei.

Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum.

Oratio

Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti, concede, ut quisquis huius sanctissimae festivitatis sollemniam celebrabit, in terris prosperitatem et pacem, in vero caelis requiem et gloriam obtineat sempiternam. Per eundem Dominum.

Lectio

Lectio libri Sapientiae. Dominus possedit me (jak w innych formularzach).

Graduale

Quam pulchra es et quam decora, beatissima Virgo Maria, templum Dei sacrarium Spiritus Sancti. Tu quem caeli capere non poterant, pro tua innocentia gremio contulisti.

O pulcherrima Virgo, vulneravit formositas tua cor divinum, attraxit puritas tua Creatorem ad uterum tuum.

Non est inventus similis tui, praeservatus a macula originalis peccati.

Sequentia (Prosa)¹⁶⁾

Salve, sponsa deitatis,
Maria, fons pietatis,
angelorum domina.

Ave, dulcis o Maria,
Christi mater et filia,
ulla sine macula.

Tu sol refulgens gloria,
caelorum lustrans atria,
luce replens saecula.

Tu puteus honestatis,
favus dulcis charitatis,
tu nostra laetitia.

Rosa rubens castitatis,
lilium virginitatis
cum omni fragrantia.

Tu magistra clementiae,
mater misericordiae
nostra delens crimina.

O norma innocentiae,
Maria plena gratiae,
tu stella matutina.

Tu a Deo fabricata,
in conceptu praeservata,
nulla trahis scelera.

¹⁶⁾ Autorem prozy jest sam Bernardyn, który kilka ułożył sekwencji ku czci Niepokalanej. Por. tekst podany na podstawie innych źródeł w *Analecta Hymnica* 54 (Leizig 1914), s. 182. Z polskich źródeł *Analecta* cytują tylko *Misale Posnaniense*, wydane w Krakowie w r. 1524.

Tu in caelis coronata,
ab angelis venerata,
micans aupser sidera.

Nos famulos rege tuos
atque tibi fac devotos
pro tua clementia.

Ab inferis liberatos
nos postremo fac beatos:
in caeli militia. Amen.

Evangelium

Sequentia sancti Evangelii secundum Lucam (11, 27—28).

In illo tempore: Loquente Jesu ad turbas, extollens vocem quaedam mulier de turba, dixit illi: Beatus venter.....

Offertorium

Jubilare omnes
et laetamini hodie
de immaculatae conceptu
Virginis gloriosae.
Angeli etenim gaudent,
caeli applaudunt,
mundus exultat,
infernus contremiscit.
Daemones cruciantur,
cum de manu Dei
Maria fabricatur

Secreta

Deus, qui omnes Matris tuae cultores exaltare statuisti, concede propitius, ut qui sanctissimum eius conceptum per haec sacra mysteria iubilando veneramur, tuam semper et ubique illius precibus misericordiam consequamur. Qui vivis.....

Praefatio

Prefacja ma inny oryginalny dodatek, mianowicie:

Aeterne Deus: Qui dilectam sponsam tuam gloriosam Virginem Mariam omnibus virtutibus ornatam fabricasti et in purissima eius conceptione ab originalis peccati macula illaesam praeservasti, ut totius esset innocentiae speculum et exemplar sanctitatis dignumque existeret habitaculum unigeniti Filii tui. Per quem.....

Communio

Beata Conceptio Mariae Virginis, quae nescit labem criminis.

Postcommunio

Benedictae Virginis Mariae immaculata conceptione gaudentes te supplices deprecamur, omnipotens Deus: ut qui ineffabilem eius innocentiae puritatem

sincera devotione contemplandam eius gloriam in caelesti palatio ipsa intercedente sublevemur. Per Dominum.....

4.

Po opublikowaniu nowego mszału zreformowanego przez papieża Piusa V w r. 1590 używa się ogólnie Mszy św. *Salve*¹⁷⁾. Mamy ją także w mszałach i gradualech drukowanych w Polsce (np. *Graduale Romanum*, wydane w Krakowie w r. 1629 i drugie, wydane nakładem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego: *Typis Collegii Maioris Universitatis Cracoviensis a. 1740*).

Oto tekst:

Introitus

Salve, sancta Parens, enixa puerpera Regem,
Qui caelum terramque regit in saecula saeculorum.
Ps. Eructavit cor meum verbum bonum: dico ego opera mea Regi.

Oratio

Famulis tuis, quaesumus, Domine, caelestis gratiae munus impertire: ut quibus beatae Virginis partus extitit salutis exordium, Conceptionis ejus votiva solemnitas, pacis tribuat incrementum. Per Dominum.....

Lectio

Lectio libri Sapientiae: Dominus possedit me..... (jak wyżej).

Graduale

Benedicta et venerabilis es Virgo Maria, quae sine tactu pudoris inventa est Mater Salvatoris.

Virgo Dei Genitrix, quem totus non capit orbis, in tua se clausit viscera factus homo.

Felix es sacra Virgo Maria, et omni laude dignissima, quia ex te ortus est sol justitiae, Christus Deus noster.

Evangelium

Initium s. Evangelii secundum Matthaeum. Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abrahae... (jak wyżej).

Offertorium

Beata es, Virgo Maria, quae omnium portasti Creatorem; genuisti, qui te fecit, et in aeternum permanes Virgo.

¹⁷⁾ Przedrukujemy formularz z *Missale Romanum* Pij V Pont. Max. jussu editum et Clementis VIII auctoritate recognitum, Antverpiae 1624.

Secreta

Unigeniti tui, Domine, nobis succurrat humanitas: ut, qui natus de Virgine, Matris integritatem non minuit, sed sacravit, in Conceptionis ejus Solemniis, nostris nos piaculis exuens oblationem nostram tibi faciat acceptam Jesus Christus Dominus noster. Qui tecum vivit.....

Praefatio

Dodaje się:*et te in Conceptione (bez immaculata)*¹⁸⁾.

Communio

Beata viscera Mariae Virginis, quae portaverunt aeterni Patris Filium.

Postcommunio

Sumpsimus, Domine, celebritatis annuae votiva Sacramenta: praesta, quaesumus, ut et temporalis vitae nobis remedia praebeant et aeternae. Per Dominum nostrum.....

Ponieważ *Zakoń Dominikanów*, z racji przywileju udzielonego mu przez papieża Piusa V, zachował swój dawny mszał, odprawiano w klasztorach dominikańskich w dniu 8 grudnia Mszę św. według dawnego formularza *Gaudeamus* z oracją: *Supplicationem* a innymi tekstami biblijnymi w Graduale (*Propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam: et deducet te mirabiliter dextera tua*), w Offertorium (*Felix namque es, sacra Virgo Maria...*) i w Communio (*Beata viscera Mariae Virginis...*)¹⁹⁾.

W Zakonie Franciszkańskim używano jeszcze przez dłuższy czas formularza: *Egredimini* (bez sekwencji)²⁰⁾.

5.

Pius IX jeszcze przed ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu zatwierdził nowy formularz mszalny ku czci Niepokalanego Poczęcia Matki Bożej. Niestety tekstu tej Mszy nie znaleźliśmy w źródłach nam dostępnych²¹⁾. Był on też krótko używany, ponieważ kilka lat po ogłoszeniu dogmatu, dnia 25 września 1863,

¹⁸⁾ Dodatek *immaculata* po *conceptione* w prefacji zaaprobował po raz pierwszy Pius VII († 1823) dla kościołów we Francji. Por. Campana, op. cit. 174.

¹⁹⁾ Missale Ordinis Praedicatorum, Romae 1726.

²⁰⁾ Missale Franciscanum, Venetiis 1757.

²¹⁾ Campana (l. c.) też o niej wspomina, ale tekstu nie podaje ani bliższych danych. Zdaje się, że formularz nie bardzo się podobał, i dlatego po dogmatyzacji Niep. Poczęcia został wycofany.

papież dekretem *Quod iam pridem* zaaprobował Mszę św. *De immaculata* używaną aż po dzień dzisiejszy. Równocześnie zostały wspomnianym dekretem zakazane wszystkie inne formularze mszalne ku czci Niepokalanej.

Wprowadzono do formularza nowy oryginalny Introit z Izajasza 61, 1, jako Ewangelię tekst św. Łukasza 1, 26—28: *Missus est Angelus...*, dalej nowe teksty biblijne do Graduale, Offertorium i Communio. Także Secreta i Postcommunio otrzymały nowe odmienne brzmienie, które wyraźniej wspominają o Niepokalanym Poczęciu. Tylko orację przejęto ze Mszy: *Egredimini*, prawdopodobnie ze względu na jej archaiczność jako pochodzącą z XIV wieku.

Intrōitus

Gaudens gaudebo in Domino, et exultabit anima mea in Deo meo: quia induit me vestimentis salutis; et indumento justitiae circumdedit me, quasi sponsam ornatam monilibus suis.

Exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me: nec delectasti inimicos meos super me.

Oratio

Deus, qui per Immaculatam Virginis Conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti: quaesumus; ut qui ex morte ejusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti, nos quoque mundos ejus intercessione ad te pervenire concedas. Per eundem Dominum nostrum.....

Lectio

Lectio libri Sapientiae: Dominus possedit me..... (jak w innych formularzach).

Graduale

(Z księgi Judyt i Pieśni nad Pieśniami)

Benedicta es tu, Virgo Maria, a Domino Deo excelso prae omnibus mulieribus super terram.

Tu gloria Jerusalem, tu laetitia Israel, tu honorificentia populi nostri.
Tota pulchra es, Maria, et macula originalis non est in te²²⁾.

Evangelium

Sequentia s. Evangelii secundum Lucam. In illo tempore: Missus est Angelus Gabriel..... benedicta tu in mulieribus.

²²⁾ Dodatek „originalis” — którego nie ma w tekście biblijnym — zjawia się z końcem XV wieku. Mamy go w I nieszpórach officium Leonarda de N.: „macula originalis non est in te. Obraz Marii otoczonej licznymi symbolami, znajdujący się w Muzeum Narodowym w Warszawie (z początków XVI wieku), ma jeszcze napis. *macula non est in te*, ale na obrazie Cotignoli z r. 1513 już czytamy: *et macula peccati originalis non est in te*. Por. Beissel, *Geschichte der Verehrung*, s. 262.

Offertorium

Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus.

Secreta

Salutarem Hostiam, quam in solemnitate Immaculate Conceptionis beatae Virginis Mariae tibi, Domine, offerimus, suscipe et praesta: ut, sicut illam tua gratia praeveniens ab omni labe immunem profitemur; ita ejus intercessione a culpis omnibus liberemur. Per Dominum.....

Praefatio

.....et te in conceptione immaculata.

Communio

Gloriosa dicta sunt de te, Maria, quia fecit tibi magna qui potens est.

Postcommunio

Sacramenta, quae sumpsimus, Domine, Deus noster: illius in nobis culpae vulnera reparent, a qua immaculatam beatae Mariae Conceptionem singulariter praeservasti. Per Dominum...

6.

Przy końcu należy jeszcze wspomnieć o dwóch formularzach, które także ułożono ku czci Niepokalanej.

a) W r. 1879 zaprowadzono osobną Mszę św. wigilijną na dzień 7. XII. (dekret Congr. Rituum z 30. XI. 1879). Już dawniej wigilię obchodzono przed świętem Matki Bożej Niepokalanej w licznych klasztorach i diecezjach i dlatego Stolica Apostolska wspomnianym rozporządzeniem *Quod iam pridem* z r. 1863 zatwierdziła formularz mszy wigilijnej. Od r. 1879 odprawia się tę Mszę św. obowiązkowo w całym Kościele — aż do końca roku 1955.

Formularz Mszy św. wigilijnej ma szereg tekstów biblijnych, dawniej mniej uwzględnianych w liturgii. Jako lekcję czyta się ustęp z księgi Ecclesiasticus 24, 23—31: *Ego quasi vitis fructificavi*, Offertorium wzięte jest z Pieśni nad Pieśniami 6, 2: *Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens* (Pieśń 6, 9).

Ewangelia jest dawna z św. Mateusza (1, 1—16): *Liber generationis*. Ułożono też nową kolektę, sekretę i postkomunię — z wyraźnymi wzmiankami o tajemnicy Niepokalanego Poczęcia.

b) Dnia 11 lutego obchodzimy święto: *In Apparitione B. M. V. Immaculatae* (Matki Boskiej z Lourdes), święto zaprowadzone we

Francji za Leona XIII, a przez św. Piusa X w r. 1907 rozszerzone na cały Kościół.

Formularz ma zupełnie odmienny charakter w porównaniu z dawnymi mszami maryjnymi. Wreszcie ukazuje się w liturgii mszalnej (w lekcji) tekst z Apokalipsy 12: *Mulier amicta sole*²³), dalej wciągnięto wersety z Księgi Judyty: *Tu gloria Jerusalem*, wiersz z Pieśni 4, 7: *Tota pulchra es Maria, et macula (originalis) non est in te*. Wzorowano się tutaj na mszy *Gaudens gaudebo* z 8 grudnia.

W formularzu tym jest wzmianka o Gen. 3, 15, ale, rzecz dziwna, tylko w Tractusie, tj. jeżeli dzień 11. II. przypadnie na okres po niedzieli Septuagesima. Wiersz ten brzmi: *Felix es, sacra Virgo Maria, et omni laude dignissima, quae serpentis caput virgineo pede contrivisti*. Przejęto go z officium brewiarzowego na dzień 8 grudnia, w którym odmawia się versus: *Immaculata conceptio est hodie B. M. V., quae serpentis caput virgineo pede contrivit*.

7.

Wzmianka ostatnia o używaniu wiersza: *ipsa conteret caput tuum* we Mszy św. nasuwa pewne uwagi biblijno-liturgiczne.

Jest faktem dość dziwnym, że tekst Gen. 3, 15 nie został ani razu wyzyskany w dawnej liturgii²⁴). Dopiero

²³) *Mulier amicta sole* z Apokal. 12 nazwana jest Maria w sekwencji, której początek wyżej zacytowano: *Nova nunc oritur stella*. Odpowiednia strofa brzmi:

*Sole mulier amicta
stellis duodecim picta,
ab angelis benedicta,
nescia venialis,
Maria.*

²⁴) Ks. Wojtkowski w artykule już cytowanym z RBL VI (1953), s. 96, podaje, że w sekwencji *In plausu grati carminis* jest wzmianka o Gen. 3, 15:

*Diri serpentis invidi
pede caput conteritur.*

Zdaje się, że dopiero na przełomie XV wieku zaczęto w modlitwach stosować Gen. 3, 15 do Matki Najświętszej. W officium (Godzinkach) o Niepokalanym Poczęciu N. M. P., pochodzących z końca XVI wieku, jest dwukrotna wzmianka o Gen. 3, 15 mianowicie w Nonie:

Draconis potestas est a te contrita,

i w Nieszporach:

quae serpentis conteret caput.

Lecz wiersze te są przeróbką hymnu z XV wieku, w którym nie ma aluzji do protoewangelii.

w officium, zaprowadzonym przez Piusa IX na święto Niepokalanego Poczęcia N. M. P., mamy wyżej wymieniony versus, antyfonę do Benedictus i Magnificat (w II nieszpórach) wzięte z Gen. 3, 15 oraz dłuższy ustęp z III rozdziału księgi Genesis (3, 1—15) w lekcjach I nokturnu.

Wspomniany versus:

Immaculata conceptio est hodie sanctae Mariae Virginis,
quae serpentis caput virgineo pede contrivit

brzmiał dawniej w officium Leonarda de Nogarolis:

Immaculata conceptio est hodie sanctae Mariae Virginis,
cuius innocentia inclita cunctas illustrat devotas animas;

podobnie u Bernardyna de Bustis:

Conceptio est hodie sanctae Mariae Virginis,
cuius innocentia devotas illustrat animas.

Obaj autorzy, nie wspominając tu nic o wężu, wzorowali się niewątpliwie na wierszu z święta Narodzenia Matki Bożej:

Nativitas est hodie sanctae Mariae Virginis,
cuius vita inclita cunctas illustrat ecclesias.

Lekką aluzję do Gen. 3, 15 mamy w officium Leonarda de Nogarolis, mianowicie w wierszu:

Non tetigit eam Abimelech,
sed ipsa conteret caput suum (eius?),

gdzie mamy akomodację (sensus accommodatum) wierszy z Gen. 26, 1 i — prawdopodobnie — z Gen. 3, 15, chociaż kontekst nie jest całkiem jasny.

Równocześnie opracowujący swe officium, Bernardyn de Bustis podaje powyższe responsorium w odmiennej nieco formie:

Non tetigit eam Abimelach,
sed ipsa confregit caput eius,

co jest umiejętnym zastosowaniem do Marii słów z Gen. 26, 1 i księgi Sędziów 9, 53, a nie z Gen. 3, 15.

Możemy jednak poniekąd zrozumieć, dlaczego słów Gen. 3, 15: *Inimicitias ponam* nie odnoszono do M. B. Niepokalanej. Przecież niewiasta wspomniana w księdze Genesis, ściśle złączona z postacią Ewy, ma wprawdzie zwyciężyć węża, ale przedtem jest przez niego zwyciężona. Tego nie można było powiedzieć o Matce Najświętszej, a Nogarola np. wyraźnie o tym wspomina umieszczając jako anty-

fonę w II Nieszporach słowa Orygenesesa: *Quae neque serpentis persuasione decepta nec eius venenosis afflatibus infecta!*

Teraz też staje się zrozumiałe, dlaczego się w sztuce chrześcijańskiej zjawiają bardzo liczne symbole i obrazy N. M. P., ale bardzo rzadko i dość późno obraz Marii, jako nowej Ewy, zwyciężającej węża²⁵⁾.

Do liturgii mszalnej dostał się wiersz Gen. 3, 15 w brzmieniu dosłownym dopiero obecnie za Piusa XII, mianowicie do Communio we Mszy św. na dzień Wniebowzięcia Matki Bożej²⁶⁾.

Kraków

Ks. ALEKSY KLAWEK

²⁵⁾ Por. liczne symbole maryjne zebrane w dziele: Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias*, s. 248 oraz art. Ludwika Grodeckiego pt. Tryptyk Niepokalanego Poczęcia w Muzeum w Warszawie, w „Tygodniku Ilustrowanym” r. 1931, s. 151.

Zanim Pius IX wprowadził do officium Gen. 3 (do lekcji I nokturnu), już dawniej śpiewano w Paryżu w dniu 8 grudnia antyfony, zawierające teksty z Gen. 3, mianowicie w nieszporach antyfonę 2: *Dixit Dominus Deus ad mulierem: Quare hoc fecisti...*; antyfonę 3: *Ait Dominus Deus ad serpentem: ...uia fecisti hoc, inimicitias ponam...*; antyfonę 4: *Ipsa conteret caput tuum et insidiaberis calcaneo ejus*. Por. *Antiphonarium et Graduale dioecesis Parisiensis ad usum Lycei Imperialis 1805* (rękopis Biblioteki OO. Cystersów w Mogile).

²⁶⁾ W czasie druku odszukano (w Woli Radziszowskiej) formularz wspomniany wyżej na s. 188, wydany 2. II. 1849 w Gaëta:

Intr. Venite et videte et narrabo vobis, omnes qui timetis Deum, quanta fecit Dominus animae meae. — *Benedic* anima mea Dominum et omnia, quae intra me sunt, nomini sancto eius. *Or.* Deus, qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti, eius nobis intercessionem concede, ut cor et corpus nostrum immaculatum tibi, qui eam ab omni labe praeservasti, fideliter custodiamus. *Per.* *Lecito.* Prov. 8, 23—35. *Grad.* Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem. Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus: Deus in medio eius, non commovebitur. Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum. *Ev.* Mt. 1, 1—16. *Off.* Misit Deus misericordiam suam et veritatem suam: animam meam eripuit de medio catulorum leonum. *Secr.* Fac nos, clementissime Deus, puris mentibus praesens tibi munus offerre, qui in corde BMV puram ab omni labe mansionem praeparasti JCh Filio tuo, Domino nostro, qui. *Praef.*... in conceptione maculata. *Comm.* Ego dilecto meo et dilectus meus mihi, qui pascitur inter lilia. *Postc.* Mensae coelestis pasti deliciis tuam, Deus, misericordiam imploramus, ut sanctissimae V. Mariae, quae semper tibi placuit, precibus adiuti, nullis a te tentationibus separemur. *Per.*

Formularz nie wykazuje specjalnej myśli przewodniej; tekst Gen. 3 nie wykorzystany.

IN SPIRITU ET VERITATE

(Jan 4, 13)

W ewangelii św. Jana 4, 23 i 24 mamy znane słowo Pana Jezusa: *in spiritu et veritate oportet adorare*. Dwukrotnie zachodzi tu zwrot: *oddawać (Bogu) cześć w duchu i prawdzie*. Wyrażenie to pochodzi z ust Jezusa, który użył go w swej rozmowie z Samarytanką „u studni Jakubowej“.

Scena jest ogólnie znana, słowa Chrystusowe są proste i głębokie, ale warto się nad tym zastanowić, co one właściwie oznaczają. Jeżeli chodzi o tekst, to jego brzmienie jest ustalone, łacińskie: *in spiritu et veritate* odpowiada greckiemu: *en pneumati kai alêtheia*.

Stwierdźmy nasamprzód, że w dosłownym przekładzie tak z greckiego oryginału jak i łacińskiego przekładu¹⁾ ten zwrot powinien poprawnie brzmieć: „w duchu i prawdzie“, a nie jak podają niejedni tłumacze²⁾, „w duchu i w prawdzie“. Właśnie pominięcie powtórzenia przyimka „w“ przed wyrazem „prawdzie“ jest dla pojmowania tego zwrotu bardzo ważne. Albowiem w brzmieniu „w duchu i w prawdzie“ ten zwrot stanowiłby właściwie dwa równorzędne wyrażenia luźno z sobą połączone przy pomocy zwykłego spójnika „i“, który miałyby znaczenie: „oraz“. I przy takim pojmowaniu tego zwrotu pierwsze z tych wyrażen, mianowicie słowo „w duchu“, wyrażało by myśl, że Bogu należy oddawać cześć „w duchu“, czyli: „duchem“, tzn. duchowo, „na sposób duchowy“, czyli „po duchowemu“. Drugi człon tego zwrotu, mianowicie słowo „prawda“, które niewątpliwie jest odpowiednikiem hebrajskiego wyrazu *emeth*, oznacza: szczerłość, stałość, wierność, prawdę. Stąd dla tego członu są następujące przekłady możliwe: 1) „prawdziwie“, „na sposób prawdziwy“, „po prawdzie“, względnie 2) „szczerze“, „na sposób szczerzy“, „po szczerości“, względnie 3) „wytrwale“, „nieustannie“, „stale“, względnie 4) „wiernie“. Której z tych czterech możliwości dać pierwszeństwo? Zdaje się, że tu słowo to jest użyte w znaczeniu „prawda“, gdyż w Pismach Nowego Testa-

¹⁾ W łacińskim przekładzie Biblii, zwanym Wulgatą, który jest tłumaczeniem z greckiego oryginału, ten zwrot brzmi poprawnie: „*in spiritu et veritate*“.

²⁾ Np. ks. Wł. Szczepański, T. J., Cztery Ewangelie, Kraków, 1917, s. 482; ks. Eug. Dąbrowski, Pismo św. Nowego Testamentu, Poznań, 1947, s. 271; tenże, tamże, wydanie 6., Poznań, 1954, s. 275; ks. F. Gryglewicz, Ewangelie i Dzieje Apostolskie z greckiego, Katowice, 1947, s. 306. Tak samo tłumaczą niemieccy bibliści: K. Rösch, O. M. Cap., Das Neue Testament, Paderborn, 1936, s. 203 (zamast: in Geist und Wahrheit „im Geist und in der Wahrheit“); R. Storr, Das Evangelium nach Johannes, Rottenburg, 1938, s. 15. Dosłownie tłumaczy: R. Böhmer, Das Neue Testament verdeutscht, Stuttgart, 1910, s. 134. Tak samo francuscy autorzy tłumaczą ten zwrot niedokładnie. Np. A. Crampon, La Sainte Bible, Paryż, 1905, s. (104), F. M. Braun, O. P., Evangile selon Saint Jean, 2. wyd. (w L. Pirot i Alb. Clamer, La Sainte Bible, t. X), Paryż 1946, s. 344 („en esprit et en vérité“). Dokładnie natomiast tłumaczy: O. M. — J. Lagrange, O. P. Évangile selon Saint Jean, Paryż, 1925, s. 113: „en esprit et vérité“.

mentu wyrażenie „w prawdzie“ najczęściej oznacza „prawdziwie“ (= rzeczywiście).

Jeśli zaś chodzi o spójnik „i“, to może on mieć najrozmaitsze znaczenia, mianowicie zwykle: oraz, lub rzadsze: w ogóle, zwłaszcza, przede wszystkim, nawet, także, też, mianowicie, i to, itd.³⁾ W tym wypadku to „i“ mogło by oznaczać: „i równocześnie“.

Nam jednak się wydaje, że pominięcie powtórzenia przyimka „w“ przed słowem „prawdzie“ jest umyślne⁴⁾ i wskazuje na to, że wyrażenie „w duchu i prawdzie“ tworzy dwuczłonowy zwrot, stanowiący pod względem pojęciowym mimo swej złożoności jedną logiczną całość. Innymi słowy, zdaje się, że słowa „w duchu“ i „prawdzie“ stanowią części składowe jednego zwrotu, czyli są przy użyciu spójnika „i“ tak ściśle z sobą związane, że tworzą pod względem pojęciowym jedną całość, którą dla tego należało by poprawnie co do sensu tak tłumaczyć: „(oddawać Bogu cześć) prawdziwie (względnie: szczerze) po duchowemu“. A w takim przekładzie — każdy to przyzna — zwrot ten jest jaśniejszy, zrozumialszy od przyjętego dlań tłumaczenia: „w duchu i prawdzie“, od którego jednak nie odbiega zasadniczo pod względem rzeczowym. Ale czy taki przekład jest uzasadniony pod względem gramatycznym i egzegetycznym?

Jeśli chodzi o względy gramatyczne, to zdaje się, że tak. Albowiem tworzenie tego rodzaju złożonych wyrażeń nie było ani hebrajskiemu językowi ani biblijnej greczyźnie obce. Na to mamy liczne dowody w księgach tak Starego jak i Nowego Testamentu.

Co do hebrajskich przykładów, to zaraz na wstępie Starego Testamentu, w 1 Mojż 8, 22, czytamy zwrot: *jôm wálajlá* „dzień i noc“. Wyrażenie to składa się z hebrajskich słów: „*jôm* = dzień“ i „*lajlá* = noc“, które są z sobą ściśle związane przy pomocy tzw. „waw copulativum“, tj. właściwego „i“ spójnikowego. Czyli dosłownie ten zwrot części składowe jednego zwrotu, czyli są przy użyciu spójnika znaczy: „dzień i noc“. Ale użyte tu „i“ spójnikowe“ ma taką nadzwyczajną siłę, że stwarza ze zwrotu „dzień i noc“ pod względem pojęciowym wyrażenie, które jest odpowiednikiem naszego wyrazu „doba“⁵⁾.

Podobny przykład mamy w 1 Mojż 1, 1, gdzie zachodzi hebrajski zwrot: *thôhûwâbôhû*. I to wyrażenie składa się z dwóch członów, które nawet pod względem swego brzmienia są podobne do siebie⁶⁾, mianowicie

³⁾ Por. Erwin Preuschen, Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Giessen, 1910, kol. 549.

⁴⁾ Wszak i w polskim nie mówi się „o chłodzie i o głodzie“, lecz „o chłodzie i głodzie“. Por. jednak 5 Mojż. 4, 34, gdzie zachodzi zwrot: *be' ôthôth ubemôftim* = przez znaki i przez(!) cuda. Toteż ze względu na to było by wskazane nie uważać tych dwóch słów za składniki jednego zwrotu i tłumaczyć je raczej: przy pomocy znaków, względnie przy pomocy cudów.

⁵⁾ Ale zachodzący Ps. 11(12), 3 hebrajski zwrot: „*lêbwâlêb* = serce i serce“ oznacza: „dwoiste serce“, a zachodzący Ezdr 10, 14 hebrajski zwrot: „*irwâ'ir* = miasto i miasto“ oznacza „poszczególne miasta“.

⁶⁾ Por. nasze zwroty: „głód i chłód“, czy: „często i często“.

cie z wyrazów *thôhû* i *bôhû*. Oba te wyrazy są ściśle z sobą połączone w jedną całość logiczną przy pomocy właściwego „i” spójnikowego. W łacińskim przekładzie Biblii, zwanym Wulgatą, zwrot ten został następująco oddany: „(A ziemia była) pusta i próżna”. A za Wulgatą zwykle tak właśnie tłumaczy się ten zwrot⁷⁾.

Co zaś dotyczy znaczenia tego wyrażenia, to *thôu* oznacza: (bezludne) pustkowię, opustoszenie, próżnię, pustynię, a *bôhu* — ten wyraz nigdy nie występuje samodzielnie, lecz zawsze w łączności, i to na drugim miejscu, z równoległym wyrazem *thôhu* — mniej więcej to samo, a więc: próżnia czy pustkowię⁸⁾. Wobec tego można by zwrot *thohuwâbohu* co do sensu tak tłumaczyć: „(A ziemia była — po swoim stworzeniu —) pustym (tzn. bezludnym i pozbawionym wszelkiego życia)⁹⁾ pustkowiem”, albo krótko: „szczerym pustkowiem”. Przekład Wulgaty: „A ziemia była pusta i próżna” nie oddaje więc w sposób jasny sensu hebrajskiego zwrotu, dlatego że jest jego niewolniczo dosłownym przekładem.

Dalsze tego rodzaju przykłady hebrajskie mamy:

• Ez 35, 3: „Chcę zamienić ciebie, ziemio *se'ir*, w próżnię i pustkowię”, czyli: „w opustoszałe pustkowię”. Po hebrajsku ten zwrot brzmi: *szemâmâ umeszammâ*.

W Ps 10, 15 czytamy zwrot: „Skrusz ramię (czyli: moc) grzesznika i złośnika” (po hebrajsku: *râszâ' wârâ'*). I w tym wypadku chodzi o dwa pokrewne pojęciowo słowa, o wyrazy: grzesznik i złośnik. Co prawda istnieje możliwość takiego tłumaczenia tego zdania: „Skrusz siłę grzesznika i w ogóle złośnika”. Ale ze względu na to, że w tekście hebrajskim te dwa słowa zostały przy pomocy tzw. właściwego „i” spójnikowego połączone w jedną logiczną całość, jest wskazane, aby je pojmować jako jeden zwrot i oddać je następująco: „Skrusz moc złośliwego grzesznika”.

⁷⁾ Niejedni nowsi tłumacze oddają jednak ten zwrot nieco inaczej. I tak np. O. Eug. Henne, O. M. Cap., *Das Alte Testament aus dem Grundtext übersetzt u. erläutert* (część I, Paderborn, 1934), tłumaczy: „(Ziemia była jeszcze) chaotyczną gmatwaniną (dosłownie: ein wirres Durcheinander)”. Ale zdaje się, że przekład ten polega na tłumaczeniu greckim Biblii, zwanym Septuagintą, które nie zdaje się być trafnym. Na tymże greckim przekładzie zdaje się polegać tłumaczenie H. Manuskiego, w art. *Próba interpretacji Gen. 1, 1—10 14—19* w *Collectanea Theologica*, Warszawa, 1953, (rok XXIV, fasc. 1—4, s. 140), który (za J. Skinnerem) przypuszcza, że *thôhû* oznacza „nieuporządkowanie, pomieszanie”, a *bôhû* — „przestrzenność”.

⁸⁾ Por. Iz. 45, 18; 34, 11. H. Torczyner, *Die Hl. Schrift neu ins Deutsche übertragen* t. I, Fränkfurt a/M. 1935, tłumaczy: „(Die Erde aber war) bloss und bar”, tzn. „goła i naga”. Co do znaczenia wyrazów hebrajskich *thôhû* i *bôhû* patrz słowniki hebrajskie, np. Frants Buhl, Wilhelm Gesenius, *Hebr. u. Aram. Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. wyd., Leipzig, 1921.

⁹⁾ Por. co do tego 1 Mojż. 2, 5: „i człowieka nie było, który by uprawiał ziemię”.

W Ps 28 (29), 1 napotykamy zwrot: „Dajcie Jahwie chwałę i uwielbienie“, po hebrajsku: *khabôd wâ'ôz*. Stwierdźmy, że wyrazy „chwała“ i „uwielbienie“, „cześć“ są pojęciowo spokrewnione. Przy tym zostały one w hebrajskim połączone przy pomocy właściwego „i“ spójnikowego w jedną całość pojęciową. Dlatego też co do sensu ten zwrot należy tak tłumaczyć: „Dajcie Jahwie uwielbiającą chwałę“¹¹⁾.

W Ps 9, 3 czytamy zwrot: „Cieszę się i raduję w Tobie“. I tu chodzi o dwa spokrewnione pojęciowo wyrazy. Stąd należy je co do sensu tłumaczyć jako jedną całość logiczną: „Wielce się cieszę w Tobie“.

W Ps 70 (69), 18 czytamy: „Przeto aż do starości i aż do późnych lat, Boże, nie opuszczaj mnie“. Wyrazy „starość“ i „późne lata“ są pojęciami spokrewnionymi i dlatego można je jako jedną całość pojęciową następująco tłumaczyć: „aż do późnej starości nie opuszczaj mnie“.

W Ps 77 (76), 7 czytamy: „Rozważam w nocy w moim sercu i rozmyślam i przetrząsam ducha mego“. Wyrazy: „rozmyślam“ i „przetrząsam“ są pojęciowo spokrewnione i stąd można je jako jedną logiczną całość tak tłumaczyć: „w rozmyślaniu przetrząsam ducha mego“.

Podobnych przykładów można by z łatwością przytoczyć więcej. Ale nam nie chodzi o mnożenie przykładów, lecz o zrozumienie, na czym polega istota omawianego tu zjawiska. W każdym razie przytoczone przykłady hebrajskie wykazują dobitnie, że zwroty złożone z dwóch spokrewnionych pojęciowo wyrazów trzeba pojmować i tłumaczyć jako jedną logiczną całość. Inaczej nie uchwyciliby się ich właściwego sensu.

W wypadku jednak omawianego zwrotu: „w duchu i prawdzie“ nie chodzi o wyrażenie o podobnych pojęciowo częściach składowych. Wszak wyrazy „duch“ i „prawda“ (względnie: „szczerłość“) są pod względem pojęciowym sobie obce. Ale i takie zwroty mogą częstokroć uchodzić za jedną całość logiczną. A oto dowody:

W 2 Sm 20, 19 spotykamy to znamienne zdanie: „Ty usiłujesz uśmiercić miasto i matkę w Izraelu“. Wyjaśniamy, że nie chodzi o zwykłe miasto, lecz o miasto „obwodowe“, „powiatowe“, czyli takie, od którego pod względem administracyjnym czy innym były zależne inne, „mniejsze“ miasteczka czy osady. Oczywiście, zachodzący w zwrocie „miasto i matka“ spójnik „i“ można by w tym wypadku pojmować jako „i wyjaśniające“¹²⁾ w znaczeniu: „a mianowicie“, „i to“. Ale równie dobrze istnieje możliwość pojmowania tego wyrażenia jako złożonego z dwóch członów, który pod względem pojęciowym wyraża jedną logiczną całość. Mianowicie tak pojęty wyraz można by bardzo trafnie oddać przez zło-

¹⁰⁾ Jahwe jest właściwym imieniem Boga w St. T.

¹¹⁾ Wprawdzie nie brak autorów, którzy co do znaczenia uwielbienie, cześć dla 'ôz mają pewne zastrzeżenia; por. np. Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik, s. 161. Zdaniem tego autora słowo to oznaczało by tu „moc“. Dlatego König chciałby tłumaczyć ten zwrot: „(Dajcie Jahwie) chwałę z powodu jego mocy“. Ale słowo „jego“ nie ma odpowiednika w tekście hebrajskim. A to zmienia postać rzeczy!

¹²⁾ Czyli tzw. „waw explicativum“.

żony wyraz „metropolia“, zawierający greckie składniki: „*mêtêr* = „matka“ i „*polis* = miasto“, czyli przez nasze wyrażenie: „miasto obwodowe“. Wobec tego można to zdanie tak tłumaczyć: „Ty usiłujesz śmiertelny zadać cios obwodowemu miastu w Izraelu“.

Grecy ten sposób wyrażania się nazywali: „*hendiadyojn*“, czyli „z wrotem, wyrażającym jedno pojęcie przy pomocy dwóch wyrazów“ [dosłownie: jedno (pojęcie) przez dwa (wyrazy)¹³].

Inny przykład tego rodzaju hebrajskiego zwrotu mamy Ps 25 (24), 10. Tu bowiem czytamy dosłownie: „Wszystkie ścieżki Jahwe są łaskawością i stałością“, po hebrajsku: *hêsêd we'emêth*. Pojęcia „łaskawość i stałość“ są sobie obce. A mimo to te wyrazy tworzą, jak się zdaje, jeden z wrot o dwóch członach, tak że można by to zdanie następująco tłumaczyć: „Wszystkie ścieżki są nieustanną łaskawością“, tzn. świadczą o jego nieustannej łaskawości.

Podobny przykład mamy Iz 4, 5: „I stworzy Jahwe nad całą swoją siedzibą na górze Syjon, ściśle: nad swoim zgromadzeniem wiernych, obłok za dnia, a dym i blask płonącego ognia nocą“. Zwrot „dym i blask“ należy co do sensu oddać: „błyszczącą od płonącego ognia zasłonę dymną“. A wyrazy „dym“ i „blask“ nie są przecież z sobą spokrewnione.

Inny przykład mamy Iz 8, 22, gdzie czytamy: „I na ziemię spojrzysz (nękany lud): a oto ucisk i ponurość“, czyli: „ponury, przygnębiający, złowrogi ucisk“.

Podobny przykład spotykamy Iz 10, 23a. Tu bowiem czytamy zwrot: „zniszczenie i postanowione“, czyli „postanowione zniszczenie“. Ten sam zwrot powtarza się Iz 28, 22b.

Dalszy tego rodzaju przykład mamy Iz 53, 8a, gdzie czytamy dosłownie: „spod nacisku i sądu został porwany“. Oczywiście, ten zwrot co do sensu znaczy: „spod sądowego nacisku“.

Takiz przykład mamy również Jer 29, 11. Tu bowiem czytamy, co następuje: „Albowiem ja znam myśli, jakie żywię o was — wypowiedź Jahwy: myśli o szczęściu; a co najmniej nie zmierzające ku nieszczęściu, aby zabezpieczyć (dosłownie: dać) wam przyszłość i nadzieję“, tzn. „obietującą przyszłość“¹⁴.

Dalszych takich przykładów dostarczają nam teksty: Job 4, 16; 10, 17c; Est 9, 18b; 2 Sm 15, 12; Sof 1, 15. Albowiem Job 4, 16 zachodzi zwrot: „szepc i głos“, czyli: „szeptany głos“. Job 10, 17c zaś czytamy zwrot: „*halifôt we'âbâ*“, czyli: „zmiany (w znaczeniu: na zmianę) i zastęp (woj-

¹³) Techniczne określenie tego rodzaju zwrotów „*hendiadyojn*“ zostało podane przez Serwiusza (Serw. Maurus Honoratus, ok. 390 po Chr.) w związku do Wergiliusza, Aen. 1, 61. Zresztą ten autor nazywa ten sposób wyrażania się także *hendiadys*.

¹⁴) Nieco odmienny przekład mamy Jer. 36, 27, gdzie czytamy: „I doszło słowo Jahwy Jeremiasza, potem gdy król spalił zwój i słowa, które był napisał Baruch z ust Jeremiasza“. Zwrot: „zwój i słowa“ może najodpowiedniej być tłumaczyć „zwój ze słowami“, albo: „zwój słów“..

ska, który jest obrazem „utrapienia”), innymi słowy: „wciąż nowy zastęp utrapienia”¹⁵⁾.

Est 9, 18b czytamy zdanie: „...przeto przeznaczili go na dzień uczowania i wesołości”, czyli „na dzień wesołego uczowania”, względnie: „uczowania i w ogóle wesołości”. Ten sam zwrot powtarza się Est 9, 22b¹⁶⁾.

2 Sm 15, 12 mamy podobny przykład. Tu bowiem czytamy zdanie: „A lud był przychodzący i stawał się liczniejszy do Absaloma”. Poprawnie to zdanie należy oddać: „A lud coraz liczniej przychodził do Absaloma”.

Sof 1, 14 n. czytamy cały szereg takich złożonych zwrotów. Albowiem tekst ten brzmi w dosłownym przekładzie z hebrajskiego: „Bliski jest dzień Jahwy, ten wielki dzień, on bliski i nadchodzi bardzo szybko...! (w. 15) Dniem gniewu jest on dzień, dniem trwogi i ucisku, dniem spuszczenia i zniszczenia, dniem ciemności i émy, dniem ciemnych obłoków i zachmurzenia”. Ponieważ drugi człon tych zwrotów służy najwidoczniej do spotęgowania wyrażonego w pierwszym członie pojęcia¹⁷⁾, stąd można by powyższe pary wyrazów tak tłumaczyć: „dniem trwożnego ucisku, doszczętnego zniszczenia, nieprzebytej émy, gęstego zachmurzenia” jest groźny dzień sądu Jahwe!

Ale i z Nowego Testamentu możemy tego rodzaju przykłady przytoczyć. Ponieważ Nowy Testament jest pisany po grecku, stąd te zwroty będą siłą rzeczy albo greckimi wyrażeniami typu hendiadyojn względnie tego rodzaju hebraizmami.

Otóż bardzo znamienity tego rodzaju zwrot hebrajski mamy Jn 4, 49: „Jeśli nie ujrzycie znaków i cudów, nie uwierzycie”. Zwrot ten zachodzi w hebrajskim brzmieniu (*’ôthôth umôfthim*) np. 2 Mojż 7, 3;

¹⁵⁾ Co do znaczenia tego zwrotu zob. Fr. Buhl — Wilhelm Gesenius' Heb. Aram Handwörterbuch, s. 233, sub voce „halipha”. Autor tego dzieła twierdzi, że „halifot wecaba” jest zwrotem „hendiadyojn” i oznacza „immer neue Truppenabteilungen” = „coraz nowe zastępy wojska”. — Wyraz „caba” oznacza rzeczywiście: „hufiec, zastęp wojska”. W przenośnym jednak znaczeniu oznacza on „utrapienie”. Ed. König, Stilistik itd., s. 161, tłumaczy czy opisuje ten zwrot: „Wechselfälle und zwar so zahlreich und feindlich wie ein Heer”. Eug. Henne, O. M. Cap., Das Alte Testamente aus dem Grundtext übersetzt, cz. II oddaje ten zwrot: „Stets neue Scharen rückten zum Kampf wieder mich”. Ks. St. Styś i ks. Jan Rostworowski, Pismo św. Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim W. O. Jakóba Wujka T. J., Kraków, 1935, oddają (za Wulgatą) ten zwrot następująco: „...a męki walczą przeciw mnie”.

¹⁶⁾ Ks. Styś (dz. przyt.) oddaje ten zwrot: „ustanowili na uczyty i na wesoła”. O. Eug. Henne, dz. przyt., cz. I tłumaczy ten zwrot: „zu einem Tag der Schmauserei und der Freude”.

¹⁷⁾ Por np. Lam 2, 5b: „Nieprzyjacielem stał się Pan, wytepił Izraela, zniszczył wszystkie jego zamki, zburzył jego warownie, nagromadził u swej „córki Judy” uniżenie i poniżenie”, czyli: „do uniżenia poniżenie”, lub: „poniżające na wskrós uniżenie”.

5 Mojż 7, 19; 26, 8 itd. Z 5 Mojż 4, 34 jednak, gdzie zachodzi wyrażenie: „*be'ôthôth ubemôfthim*“ = „przez znaki względnie przez cuda“, wynika, że wyraz „*ôth* = znak“ jest szerszym pojęciem od „*môfêth* = cud“, tak że dodanie tego ostatniego słowa do wyrazu „znak“ zacieśnia pod względem pojęciowym znaczenie, w jakim został użyty. Mt 24, 24 zdaje się „cuda“ zostały nazwane „wielkimi znakami“, Mk 13, 22 zaś wymienia przy tej samej sposobności „znaki i cuda“¹⁸). Przytoczony Jn 4, 49 zwrot grecki: „*sêmeja kaj terata* = znaki i cuda“ jest dosłownym przekładem z hebrajskiego i zaczerpnięty z Septuaginty. Oczywiście, ponieważ słowo „znaki“ jest szerszym pojęciem od wyrazu „cuda“, stąd można zwrot „znaki i cuda“ tak tłumaczyć: „znaki względnie cuda“, lub: „znaki, i to cuda“, czy: „cudowne znaki“. W każdym razie ten ostatni przekład nie należy bynajmniej do niemożliwości, jak tego dowodzą powyżej podane przykłady. A w tym wypadku kontekst zdaje się wskazywać na to, że Jezus ma na myśli „cudowne znaki“, czyli: „cuda“, gdyż Jn 4, 49 stanowi w pewnej części odpowiedź Zbawiciela na prośbę dworzanina o przybycie do Kafarnaum i uzdrowienie dogorywającego syna (4, 47n).

Także Jn 11, 25: *Jam jest zmartwychwstanie i życie* należy do tego zwrotu. Wszak pojęcia: „zmartwychwstanie“ i „życie“ są z sobą spokrewnione. Przecież zmartwychwstanie jest przebudzeniem się ze śmierci do nowego życia, czyli jest „ożyciem“. Stąd też można ten zwrot tak tłumaczyć: „Jam jest ożywiający zmartwychwstaniem“, lub: „Jam jest zmartwychwstaniem do życia“. Ten ostatni sposób tłumaczenia wydaje nam się trafniejszy.

Zresztą, zwrot „Jam jest zmartwychwstanie do życia“ jest pod względem swej budowy całkiem podobny do wyrażenia, jakie czytamy u św. Łukasza, mianowicie Dz Ap 23, 6, czyli do zwrotu: „nadzieja i zmartwychwstanie“. A to wyrażenie ogół nowszych tłumaczy pojmując zupełnie słusznie jako hendiadyojn i oddaje go bardzo trafnie: „*nadzieja w zmartwychwstanie*“. Toteż wobec tego tłumaczenie Jn 11, 25: „Jam jest zmartwychwstanie do życia“ nie może uchodzić za nieuzasadnione.

Inne tego rodzaju greckie przykłady mamy: Jn 8,59: „Jezus jednak ukrył się i wyszedł z dziedzińca świątynnego“, tzn.: „ukradkiem uszedł“; Jn 11, 26: „Kto żyje i wierzy mnie“, tzn.: „Kto za życia wierzy we mnie“, Mt 15, 10: „słuchajcie i rozumcie“, tzn.: „strzeżcie się dokładnie“.

W dziełach Łukasza, który wszak uchodzi za najlepszego znawcę języka greckiego, zachodzą tego typu zwroty np. Łk 2, 47: „Wszyscy zaś... byli zaskoczeni rozumem i jego odpowiedziami“, tzn.: „rozumnymi jego odpowiedziami“¹⁹); Łk 21, 15: „dam wam usta (= wymowę)

¹⁸) Mk 13, 22 Wulgata ma: *signa et portenta* = znaki, i to (nadmierzajnie zdarzenia, czyli) cuda“, Mt 24, 24 zaś: „*signa magna et prodigia* = wielkie znaki względnie (niezwykłe zdarzenia) cuda.

¹⁹) Fr. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paryż, 2. wyd., 1931, s. 638, sub. voce: *kaj*; Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments u. urchristl. Literatur*, 3. wyd., 1937, Berlin, sub. voce *kaj*.

i mądrość“, czyli: „dam wam mądrą wymowę“; Łk 6, 48: „wkopał się i wgłębił“, tzn.: „głęboko wkopał się“ Łk 11, 39: „wasze wnętrze jest pełne zdzierstwa i niegodziwości“, czyli: „niegodziwego zdzierstwa“; Dz Ap 14, 17: „napelnił serca wasze pokarmem i weselem“, tzn.: „roz-weselającym pokarmem“.

Z listów św. Pawła możemy także przytoczyć tego rodzaju greckie przykłady. I tak np. Rzym 1, 5 czytamy zwrot: „Przez niego (= Jezusa) otrzymaliśmy łaskę i apostołstwo“, czyli: „łaskę apostołstwa“. Rzym 10, 20 zaś spotykamy wyrażenie: „(Izajasz) ma odwagę i mówi“, tzn.: „śmiało mówi“, a Kol 2, 5 — zwrot: „ciesząc się i widząc“, tzn.: „z radością widząc“. Podobny przykład czytamy 1 Kor 11, 7, gdyż tu czytamy zdanie: „Mężczyzna nie powinien nakrywać głowy, gdyż jest odzwierciedleniem i majestatem Boga“, tzn.: „odzwierciedleniem majestatu Bożego“. Inny tego typu przykład mamy 1 Tes 2, 12: „Boga, który was wezwał do swego królestwa i chwały“, tzn.: „do swego chwalebego królestwa“. I Hebr 1, 1 można by zaliczyć do tej kategorii tekstów, gdyż tu czytamy wyrażenie: „W rozmaity i różnorodny sposób przemówił niegdyś Bóg do Ojców w Prorokach...“. Na wzór powyżej przytoczonych przykładów można by ten tekst tak tłumaczyć: „W naj-rozmaitszy sposób...“.

Także z pism św. Piotra chcemy przykład przytoczyć. Albowiem w 1 Piotr 1, 10 czytamy zdanie: „O tym zbawieniu dochodzenia urzą-dzali i badania przeprowadzili prorocy“, tzn.: „wnikliwie badania prze-prowadzili“.

Szereg przytoczonych tu hebrajskich i greckich przykładów na hendiadyojn można by bez większej trudności znacznie powiększyć. Ale uważamy to za zbyt liczne. Gdyż z przytoczonych przykładów wy-nika dostatecznie jasno, że proponowany przez nas na wstępie niniej-szych wywodów dla zachodzącego Jn 4, 23. 24 zwrotu: „*w duchu i prawdzie*“ przekład w brzmieniu: „*prawdziwie*“, względnie: „*szczerze po duchowemu*“ jest z punktu widzenia gramatyki hebrajskiej i greckiej nie tylko możliwy, ale i dobrze uzasadnione.

Pozostaje jednak jeszcze do udowodnienia, że ten przez nas propo-nowany przekład: „*prawdziwie po duchowemu*“ jest i z punktu widzenia egzegetycznego, czyli rzeczowego, usprawiedli-wiony. A wykazanie tego nie jest trudne, skoro nic w tym tekście nie przeciwstawia się takiemu pojmowaniu tego zwrotu, a wszystko do-maga się takiego właśnie przekładu.

Otóż nasamprzód należy stwierdzić, że z punktu widzenia rzeczowego jest niemożliwością zwrot: *w duchu i prawdzie* uważać za dwa samo-dzielne co do znaczenia wyrażenia i pojmować je tak, jak gdyby cho-dziło Jezusowi o zaznaczenie, że w najbliższej przyszłości Bóg będzie czczony „*duchowo*“²⁰⁾ i „*prawdziwie*“²¹⁾. Przy czym tego rodzaju od-

²⁰⁾ Dosłownie „*w duchu*“, czyli „*duchem*“, gdyż „*w duchu*“ jest narzę-dnikiem. Toteż co do sensu to wyrażenie jest prawie równoznaczne z „*duchowo*“, „*na sposób duchowy*“. Tym samym jest wykluczona inna możliwość pojmowa-

dawanie Bogu czci miało być w części przynajmniej równoznaczne z zaniechaniem wszelkiego zewnętrznego kultu, przywiązanego do miejsca, czasu, ołtarza i ofiar oraz rytuału. Takie pojmowanie duchowości przyszej czci jest choćby dlatego wykluczone, że wyraz grecki oraz jego hebrajski odpowiednik, które zwykle tłumaczy się przez zwrot „oddawać cześć“, „czcić“, oznacza zasadniczo „składać komuś (wyżej od siebie postawionemu) czołobitne wyrazy hołdu przy pomocy rzucenia się twarzą na ziemię i obejmowania jego stóp“, czy bicia przed nim pokłonów. Jeśli ktoś to czynić będzie z potrzeby serca, z „wewnętrznego“ przekonania, z przywiązania i miłości, wtedy — i wtedy tylko — będzie można mówić o prawdziwej, szczerzej, szlachetnej, w duchu danego osobnika zrodzonej czci, słowem o „duchowej“ czci. Dlatego jasną jest rzeczą, że „duchowość“ czci nie wyklucza bynajmniej zewnętrznego kultu. Ale „duchowość“ czci wymaga, aby akty tego kultu rodziły się w duszy, w wnętrzu czcicieli Boga. Tak pojmować należy sens wyrażenia „w duchu“. Co zaś dotyczy pojmowania w tym przypuszczeniu drugiego z tych wyrażań, mianowicie oddawanie Bogu czci „w sposób prawdziwy“, to nie można przyjmować, że chodziło Jezusowi o cześć oddawaną zgodnie z prawdą o istnieniu jednego Boga tylko. Takie pojmowanie sensu tego wyrażenia jest choćby dlatego wykluczone, że wypowiadając ten zwrot, Zbawiciel nie miał napewno na myśli ani Żydów, ani Samarytan — zresztą jedni i drudzy byli wówczas wyznawcami jednego Boga — lecz „prawdziwych czcicieli“ Boga najbliższej przyszłości nawet spoza Palestyny, czyli uświadomionych i gorliwych wielbicieli Boga w czasach mesjańskich, czczących go z najwyższych pobudek i w sposób doskonały. Innymi słowy, wyrażenie: „w prawdzie“ nie ma samodzielnego znaczenia. Toteż zdaje się nie ulegać wątpliwości, że względy rzeczowe potwierdzają założenie, iż wyrażenie „w duchu i prawdzie“ należy pojmować jako jeden zwrot o znaczeniu: „prawdziwie po duchowemu“.

Zresztą z tekstu wynika całkiem niedwuznacznie, że cześć, jaką odbierać będzie Bóg w najbliższej przyszłości, różnić się będzie od czci, jaką go dotąd otaczano, głównie tym, że będzie na prawdę duchową. Bo na takiej właśnie czci, na takiej jedynie, Bogu należy. Wszak stosownie do Jn 4, 24 Jezus wyraźnie zaznaczył, że: *Duchem jest Bóg. Stąd ci, którzy go otaczają czią, winni go czcić „w duchu i prawdzie“*. Słowem, zdaniem Jezusa duchowość Boga wymaga czci „duchowej“. Za taką zaś cześć, jaką Samarytanie Boga otaczali, nie mogła uchodzić. Przecież o Samarytanach właśnie Jezus mówi, że czczą, czego nie znają, podczas gdy Żydzi czczą, co znają (4, 22).

Wobec niewątpliwego faktu, że Samarytanie byli wówczas monoteistami, to twierdzenie Zbawiciela może jedynie oznaczać, że ich wiara nie była ugruntowana oraz że ich życie religijne było powierzchowne. Ale

nia tego zwrotu, mianowicie: „w duchu prawdy“ względnie „szczerości“. Zresztą nacisk jest położony na „w duchu“.

²¹⁾ I to wyrażenie jest narzędnikiem i ma więc znaczenie: „prawdziwie“, „w sposób prawdziwy“, „naprawdę“, „rzeczywiście“.

i życie religijne Żydów nie było dostatecznie przepojone „duchem Bożym“ czyli nie odznaczało się prawdziwą pobożnością, skoro „prawdziwi czciciele“ Boga w najbliższej przyszłości otaczać Go będą czią naprawdę duchową. Zresztą, niedoskonałość czi Bożej w czasach Chrystusowych wynika choćby z tego, że Jezus tak często piętnuje obłudę faryzeuszów oraz powierzchowność i zewnętrzność ich praktyk religijnych. A przecież faryzeusze właśnie byli wówczas duchowymi przywódcami ludu żydowskiego. Toteż nie taką będzie cześć, jaką „prawdziwi czciciele“ otaczać mają w najbliższej przyszłości Boga. Oni naprawdę z bezinteresownej miłości będą go otaczać czią „prawdziwie duchową“. Tak ściśle więzy będą ich łączący z Bogiem, że będą niejako „dziećmi Bożymi“. Stąd też Boga czić będą jako swego Ojca, który jest Najwyższą Dobrocią i zarazem Najczystszy Duchem. Właśnie w sposób przystosowany do tej jego dobroci i duchowości, z głębi serca i w sposób naprawdę duchowy, będą mu oddawać cześć.

Słowem, sens zwrotu: „prawdziwie duchowemu“ w świetle powyższych danych zdaje się być ten, że w najbliższej przyszłości dopiero Bóg będzie odbierać godną swej duchowości cześć, bo cześć naprawdę duchową, tzn. płynącą z ducha, z wnętrza swoich wielbicieli. Dotąd Bóg takiej czi nie miał. I na brak takiej właśnie czi skarży się Bóg już przez usta proroka Izajasza²²⁾: „... lud zbliża się do mnie swymi ustami, swymi wargami jedynie czi mnie, ale jego serce zdala pozostaje ode mnie“. Według słów Ozeasza²³⁾ zaś Bóg pragnie od swych wielbicieli miłości, a nie krwawych ofiar, więcej ceni sobie u nich znajomość siebie, niż całopalenia! U proroka Amosa²⁴⁾ spotykamy podobne myśli. „W nienawiści, w pogardzie mam — mówi tu Bóg — wasze uroczystości, ani nie pragnę wuchać woni waszych zgromadzeń! (w. 22). Bo gdy mi składacie całopalenie względnie ofiary pokarmowe, wiedzcie, że nie zależy mi na nich! Także ofiar zapokojnych²⁵⁾ z waszych cielców karmnych nie pragnę widzieć. (w. 23). Usuń ode mnie zgiełkiwe twoje pieśni, nawet twoich lutni pobrzękiwania nie chcę słyszeć! Natomiast niczym woda niechaj płynie prawo, a sprawiedliwość — niczym nie wysychająca rzeka!“ A pod adresem władców Sodomii i Gomory²⁶⁾ Bóg u proroka Izajasza tak się odzywa: „Cóż mi po mnóstwie waszych krwawych ofiar? ... Dość mam całopaleń z baranów, toju z cielców karmnych! Krwi byków, owieczek i baranów, nie, jej doprawdy nie pragnę!... (w. 13). Nie składajcie więcej bezwartościowych ofiar! Kadzidło jest mi obrzydłością! (w. 14). Waszych nowi i dni świątecznych nienawidzę z głębi duszy, stały mi się nieznośne, tego wszystkiego nie mogę ścierpieć (w. 15). Toteż gdy wyciągacie błagalnie ręce, zakrywam przed wami swoje oblicze.

²²⁾ Iz 29, 13. Prorok Izajasz żył w 8. wieku przed Chr.

²³⁾ Oz 6, 6. Prorok Ozeasz żył w 8. wieku przed Chr.

²⁴⁾ Am 5, 21 nn. Prorok Amos żył w 8. wieku przed Chr.

²⁵⁾ Tzw. ofiary zapokojne były albo błagalne, albo dziękczynne.

²⁶⁾ Evangile selon Saint Jean, traduit et commenté, 2. wyd., w: Louis Pirot et Albert Clamer, La Sainte Bible, t. X, Paryż, 1946, s. 345.

I choćbyście się modlili i modlili, nie wystucham was! Bo ręce wasze są pełne krwi! (w. 16). Umyjcie się! Oczyszćcie się! Usuńcie wasze niegodziwe uczynki sprzed moich oczu! Przestańcie źle czynić! (w. 17). Uczcie się dobrze czynić! Starajcie się o przestrzeganie prawa! Wspomagajcie uciśnionego! Dopomóżcie sierocie do jej prawa! Dla wdowy dochodźcie prawa!" Oto, czego wymaga od swoich wiernych Bóg. Także według przepięknego Psalmu Miserere, pochodzącego od Króla-Piewcy Dawida²⁷⁾ Bóg nie zachwyca się krwawymi ofiarami. Miłą Bogu ofiarą to duch skruszony. Skruszonym w pokorze sercem Bóg nie gardzi. „Duch skruszony“, czy: „serce skruszone“ to właśnie „duchowa skrucza“, to „wewnętrzna skrucza“, to prawdziwa skrucza“, słowem taka, jaka kruszy gniew Boży.

Te i wiele innych tego rodzaju tekstów tłumaczą nam, jak pojmować zwrot: *czcić Boga w duchu i prawdzie*, czyli „prawdziwie po duchowemu“. Z nich bowiem wynika, że Bóg pragnie, aby go czczono „duchem“, całym duchem. I tylko taka duchowa cześć zasługuje w oczach Boga na miano czci, prawdziwej czci. Bo duch jest w człowieku tym, co jest najbardziej szlachetne. Toteż piszemy się na zdanie O. Fr. M. Braun'a, O. P.²⁸⁾, który sens zwrotu „w duchu i prawdzie“ tak określa: „Czcic... Boga w duchu, to znaczy czcić go całym sercem, całą swoją duszą, w czystej intencji. A czcić go tak..., to znaczy czcić go po prawdzie prawdziwie“. Od siebie jednak dodajemy: to właśnie znaczy czcić go „rzeczywiście, naprawdę po duchowemu“. Bo naszym zdaniem zachodzący Jn 4, 23. 24 zwrot: „w duchu i prawdzie“ należy pojmować jako wyrażenie typu hendiadyojn i prawidłowo co do sensu tłumaczyć: „prawdziwie po duchowemu“.

Można by także „na upartego“ łączący człony tego zwrotu spójnik „i“ uważać za „i wyjaśniające“ i tłumaczyć: „po duchowemu, i to prawdziwie“. Ale to wychodzi pod względem rzeczowym na jedno z proponowanym przez nas przekładem: „prawdziwie po duchowemu“ w znaczeniu: naprawdę, rzeczywiście, szczerze po duchowemu, za którym przemawia większe prawdopodobieństwo.

Gniezno

Ks. WITOLD GRONKOWSKI

²⁶⁾ Miasta Sodoma i Gomora były pogańskie. Były one położone w okolicy Morza Martwego.

²⁷⁾ Ps 51 (50), 18. 19. Król Dawid żył w 10. wieku przed Chr.

WIADOMOŚCI I UWAGI

Reforma rubryk w mszale i brewiarzu

Decretum generale de rubricis ad simplicio-
rem formam redigendis*).

Cum nostra hac aetate sacerdotes, praesertim illi, qui curam animarum gerunt, variis novisque in dies apostolatus officiis onerentur, ita ut divini officii recitationi ea qua oportet animi tranquillitate vix attendere possint, nonnulli locorum Ordinarii enixas presec S. Sedi detulerunt, ut huiusmodi difficultati amovendae benigne praevideret, ac saltem rubricarum copiosum instructum ad simplicio-rem redigeretur formam.

Summus Pontifex Pius PP XII, pro Sua pastoralis cura et sollicitudine, rem examinandam commisit peculiari virorum peritorum Commissioni, quibus studia de generali liturgica instauratione demandata sunt; hi autem rebus omnibus accurate perpensis, in consilium venerunt vigentes rubricas ad expeditiores normas esse reducendas, ita tamen, ut in usum trahi possint, servatis interim libris liturgicis prouti extant, donec aliter provisum fuerit.

Quibus omnibus Ssmo Domino Nostro ab Emmo D. Cardinali S. R. C Praefecto per singula relatis, Sanctitas Sua sequentem rubricarum dispositionem approbare dignata est eamque vulgari mandavit, ita tamen ut quae praesenti Decreto statuuntur vim obtineant Kalendis Januariis Anni 1956.

Caveant interim Pontificii librorum liturgicorum Editores, ut in novis editionibus Breviarii et Missalis Romani forte disponendis, ne quid prorsus innovetur.

Contrariis quibuslibet minime obstantibus.

Datum Romae, ex aedibus Sacrae Rituum Congregationis, die 23, mensis Martii Anni 1955.

L. S. C. Card. Cicognani,
Praefectus

† A. Carinci, Archiep. Seleuc.
Secretarius

DE RUBRICIS AD SIMPLICIOREM FORMAM REDIGENDIS

Tit. I

Normae generales.

1. Ordinationes, quae sequuntur, ritum romanum respiciunt: quae hic expresse non nominantur, immutata censentur.

*) Acta Apostolicae Sedis 47 (1955) p. 218—224.

2. Nomine calendarii veniunt cum calendarium in usum universae Ecclesiae, tum calendaria particularia.

3. Normae quae sequuntur servandae sunt in recitatione sive publica sive privata divini officii, nisi aliter expresse caveatur.

4. Indulta particularia quaelibet et consuetudines etiam speciali mentione dignae, quae his ordinationibus obstant, expresse revocata censentur.

Tit. II

Variationes in calendario

1. Gradus et ritus semiduplex supprimitur.

2. Dies liturgici, qui nunc sub ritu semiduplici calendariis inscripti sunt, sub ritu simplici celebrantur, excepta vigilia Pentecostes, quae ad ritum duplicem elevatur.

a) De dominicis.

3. Dominicae Adventus et Quadragesimae et aliae usque ad dominicam in Albis necnon et dominica Pentecostes celebrantur ritu duplici primae classis et festis quibuslibet praeferuntur tam in occurrence quam in concurrentia.

4. Quando in dominicis 2-a, 3-a, 4-a Adventus festa I classis occurrerint, permittuntur missae de festo, excepta conventuali.

5. Dominicae hucusque sub ritu semiduplici celebratae, ad ritum duplicem elevantur; antiphonae tamen interim non duplicantur.

6. Officium et missa dominicae impeditae nec anticipantur nec resumuntur.

7. Si in dominicis per annum occurrerit festum cuiusvis tituli vel mysterii Domini, festum ipsum locum tenet dominicae, de qua fit tantum commemoratio.

b) De vigiliis.

8. Vigiliae privilegiatae sunt: Vigilia Nativitatis Domini et vigilia Pentecostes.

9. Vigiliae communes sunt: Vigilia festorum Ascensionis Domini, Assumptionis BMV, S. Joannis Baptistae, SS. Petri et Pauli, S. Laurentii. Omnes aliae vigiliae, etiam quae calendariis particularibus sunt inscriptae, supprimitur.

10. Vigiliae communes, in dominica occurrentes, non anticipantur, sed omittuntur.

c) De octavis.

11. Celebrantur tantum octavae Nativitatis Domini, Paschatis, et Pentecostes, suppressis omnibus aliis, sive in calendario universali, sive in calendariis particularibus occurrentibus.

12. Dies infra octavas Paschatis et Pentecostes elevantur ad ritum duplicem, festis quibuslibet praeferuntur et non admittunt commemorationes.

13. Dies infra octavam Nativitatis Domini, quamvis eleventur ad ritum duplicem, celebrantur prouti nunc.

14. Diebus a 2 ad 5 Ianuarii, nisi occurrat aliquod festum, fit de feria currenti, ritu simplici. In officio antiphonae et psalmi ad omnes Horas et versus nocturni de currenti hebdomadae die, ut in psalterio; reliqua ut die 1-a Ianuarii, praeter lectiones, quae dicuntur de scriptura occurrenti, cum suis responsoriis, et dicitur *Te Deum*. Conclusio hymnorum et versus in responsorio brevi ad Primam dicuntur ut in Nativitate Domini. Missa dicitur ut die 1-a Ianuarii, sine *Credo* et sine *Communicantes* proprio.

Prohibentur missae tam votivae quam cotidianae defunctorum.

15. Dies a 7 ad 12 Ianuarii, suppressa Octava Epiphaniae, fiunt feriae per annum (ritu simplici). In officio antiphonae et psalmi ad omnes Horas et versus Nocturni de currenti hebdomadae die, ut in psalterio; reliqua ut in festo Epiphaniae, praeter lectiones, quae dicuntur de Scriptura occurrenti, cum suis responsoriis, et dicitur *Te Deum*. Conclusio hymnorum et versiculum ad Primam de Epiphania. Missa de Epiphania, sine *Credo* et sine *Communicantes* proprio.

Prohibentur Missae lectae tam votivae, quam cotidianae defunctorum.

16. Die 13 Ianuarii fit commemoratio Baptismatis D. N. Jesu Christi sub ritu duplici maiore; officium et Missa dicuntur uti nunc sunt in octava Epiphaniae.

Si vero commemoratio Baptismatis D. N. Jesu Christi occurrerit in Dominica, tunc fit de festo Familiae, sine ulla commemoratione. In sabbato praecedenti ponitur initium Epistolae primae ad Corinthios.

17. Dies a festo Ascensionis Domini usque ad vigiliam Pentecostes exclusive fiunt feriae tempore Paschali (ritu simplici). In officio Antiphonae et Psalmi ad omnes Horas et versus Nocturni dicuntur de currenti hebdomadae die, ut in psalterio; reliqua ut in festo Ascensionis Domini, praeter lectiones, quae dicuntur de Scriptura occurrenti, cum suis responsoriis. Conclusio Hymnorum et versus ad Primam dicuntur de festo Ascensionis, Missa de eodem festo sine *Credo* et sine *Communicantes* proprio.

Prohibentur Missae lectae tam votivae quam cotidianae defunctorum.

In vigilia Pentecostes nihil innovetur.

18. Dies octavae suppressae Corporis Christi et Octavae item suppressae Ss. Cordis Jesu fiunt feriae per annum.

19. In Dominicis olim infra has octavas Ascensionis, Corporis Christi et Ssmi Cordis Jesu, officium dicitur prouti nunc.

d) De festis Sanctorum.

20. Festa sanctorum, hucusque sub ritu semiduplici celebrata, habentur tamquam festa simplicia.

21. Festa sanctorum, hucusque sub ritu simplici celebrata, reducuntur ad commemorationem, sine lectione historica.

22. In feriis Quadragesimae et Passionis, a feria IV Cinerum usque ad Sabbatum ante Dominicam Palmarum, quando aliquod festum oc-

currenit, quod non sit I vel II classis, tam officium (in recitatione privata) quam Missa dici possunt de feria vel de festo.

Tit. III

De commemorationibus

1. Quae hic de Commemorationibus dicuntur, valent tam pro officio quam pro Missa, cum in occurrence tum in concurrentia.

2. Commemorationes nunquam omittendae et praecedentiam absolutam habentes sunt:

- a) de quavis dominica.
- b) de festo I classis.
- c) de feriis Quadragesimae et Adventus.
- d) de feriis et Sabbato Quattuor Temporum Septembris.
- e) de Litanis maioribus.

3. Aliae commemorationes forte occurrentes ita admittuntur, ut numerum ternarium orationum non excedant.

4. Praeter et post commemorationes sub. n. 2 recensitas, ratio commemorationum haec est:

a) Dominicis I classis, in festis I classis, in feriis et vigiliis privilegiatis, et insuper in Missis in cantu vel votivis solemnibus, nulla admittitur commemoratio.

b) In festis II classis, et in ceteris Dominicis una tantum admittitur commemoratio.

c) In omnibus aliis diebus sive festivis, sive ferialibus, duae tantum admittuntur commemorationes.

5. Festa commemorata non amplius gaudent:

a) in officio, versu proprio et responsorio brevi ad Primam, et dogmologia propria in Hymnis, exceptis diebus de quibus Tit. II, nn. 14—17.

b) in Missa *Credo* et Praefatione propria.

Tit. IV

Variationes in Breviario

a) De initio et fine Horarum.

1. Horae Canonicae tam in publica quam in privata recitatione, omissis *Pater, Ave* et respective *Credo*, inchoantur absolute hoc modo:
Matutinum: a versu *Domine labia mea aperies.*

Laudes, Horae minores et Vesperae: a versu: *Deus in adiutorium.*

Completorium: a versu: *Jube, domne benedicere.*

2. In officio Tridui Sacri et in officio Defunctorum omnes Horae, omissis *Pater, Ave* et respective *Credo*, incipiunt, ut in Breviario notatur.

3. Item Horae Canonicae tam in publica quam in privata recitatione, absolvuntur hoc modo:

Matutinum (in recitatione privata); Laudes, Tertia, Sexta, Nona et Vesperae: versu *Fidelium animae*.

Vesperae: versu *Fidelium animae*.

Prima Benedictio *Dominus nos benedicat*.

Completorium Benedictio *Benedicat et custodiat*.

b) De conclusione officii.

4. Cursus cotidianus divini officii concluditur post Completorium, sueta antiphona *BMV.*, cum versiculo *Divinum auxilium*.

Indultum et Indulgentiae, pro recitatione orationis *Sacrosanctae* concessa, eidem antiphonae finali adnectuntur.

c) De quibusdam partibus in officio.

5. Hymni proprii quorundam sanctorum certis Horis assignati non transferuntur. In hymno *Iste Confessor* numquam mutatur tertius versus, qui erit semper: *Meruit supremos laudis honores*.

6. Antiphonae ad *Magnificat* feriarum tempore Septuagesimae forte pratermissae non resumuntur.

7. Preces feriales dicuntur tantum in Vesperis et in Laudibus officii feriarum IV et VI et sabbati; feriarum IV et VI tempore Adventus, Quadragesimae et Passionis, necnon feriarum IV et VI, et sabbati Quattuor Temporum, excepta Octava Pentecostes, quando officium fit de feria.

8. Omnes aliae preces omittuntur.

9. Suffragium Sanctorum et commemoratio de Cruce omittuntur.

10. Symbolum Athanasianum recitatur in Festo Ss. Trinitatis tantum.

d) De aliis variationibus.

11. Primae vesperae (sive integrae, sive a capitulo, sive per modum commemorationis) competunt solummodo festis I et II classis et dominicis.

12. Ad singulas partes officii quod attinet haec serventur:

a) In dominicis et festis I classis nihil innovatur.

b) In festis II classis et in festis duplicibus Domini et *BMV.*, ad Matutinum et Laudes et Vesperas fit ut in proprio et in communi; ad Horas minores ut in psalterio de feria currenti et proprio loco; ad Completorium de dominica.

c) In ceteris festis, vigiliis et feriis, per omnes Horas fit ut in psalterio et proprio loco, nisi in Matutino, Laudibus et Vesperis antiphonae et psalmi specialiter assignati habeantur.

13. Lectiones de Scriptura occurrenti una cum suis responsoriis, si die assignato dici nequeant, omittuntur, etiam si agatur de „institiis“ librorum.

14. In festo Sanctorum lectiones I Nocturni, si propriae assignatae non habeantur, sumuntur de Scriptura occurrenti; his deficientibus sumuntur de communi.

Tit. V

Variationes in Missali.

a) De orationibus.

1. Orationes pro diversitate temporum assignatae abolentur.

2. In Missis votivis defunctorum, si in cantu celebrentur, unica dicitur oratio; si sine cantu, dici possunt tres orationes.

3. Oratio *Fidelium* hucusque praescripta prima feria libera cuiusvis mensis vel feria II cuiusvis hebdomadae, aboletur. In choro, his feriis, Missa conventualis dicitur iuxta rubricas.

4. Collectae ab Ordinario simpliciter imperatae, omittuntur iuxta rubricas hucusque vigentes et insuper in omnibus dominicis ac quoties Missa in cantu celebretur; denique quando orationes, iuxta rubricas dicendae, numerum ternarium attigerint.

b) De quibusdam aliis variationibus.

5. In feriis per annum si commemoratio alicuius sancti fieri debeat, Missa dici potest, ad libitum celebrantis, vel de feria, vel more festivo, de sancto commemorato.

6. In Missis defunctorum sequentia *Dies irae* omitti potest nisi agatur de Missa die obitus seu depositionis, praesente cadavere, vel etiam absente ob rationabilem causam, et de die Commemorationis Omnium Fidelium Defunctorum. Hoc autem die sequentia semel tantum dici debet, scilicet in Missa principali, secus in prima Missa.

7. *Credo* dicitur dumtaxat in dominicis et festis I classis, in festis BMV., in festis nataliciis Apostolorum et Evangelistarum, et Doctorum universae Ecclesiae, et in missis votivis solemnibus in cantu celebratis.

8. Praefatio dicitur quae cuique Missae propria est; qua deficiente, dicitur praefatio de tempore, secus communis.

9. In quavis Missa pro ultimo Evangelio sumitur semper Initium Evangelii secundum Joannem, excepta tertia Missa Nativitatis Domini et Missa Dominicae Palmarum.

**Liturgiczne śpiewy mszalne
na uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP. (8 grudnia)**

Pierwsze ślady święta Niepokalanego Poczęcia, podobnie jak wielu innych świąt, napotyamy na Wschodzie. Bp Jan z Eubei, żyjący mniej więcej w 2 połowie VIII wieku, umieszcza w sporządzonym przez siebie wykazie świąt także święto Niepokalanego Poczęcia NMP., o którym jednak zaznacza, że nie jest ono obchodzone w całym Kościele¹⁾.

1) Eisenhofer L., Handbuch der katholischen Liturgik, I (1932), s. 593.

Z treści kazania, wygłoszonego wiek później przez bp Jerzego z Nikomedi, na uroczystość „poczęcia św. Anny” wynika, że omawiane święto maryjne było już wszędzie na Wschodzie wprowadzone.

Na zachodzie święto Niepokalanego Poczęcia NMP przyjęło się najpierw w południowej Italii, gdzie wpływ bizantyński był zawsze najsilniejszy. Z IX wieku pochodzi płyta marmurowa z wrytym Kalendarzem kościoła neapolitańskiego, na którym święto Niepokalanego Poczęcia NMP wyznaczone jest na 9 grudnia. W południowych Włoszech poznali to święto Normanowie i przenieśli je do swego kraju, skąd zaszczerpione zostało w Anglii dzięki temu, że królowie normandzcy w owym czasie rządili także Anglią. Początkowo obchodziły je tam wyłącznie klasztory. Dopiero w 1287 r. Synod Diecezjalny w Exeter zarządził, by również kler świecki włączył to święto do Kalendarza kościelnych uroczystości. Do rozpowszechnienia święta Niepokalanego Poczęcia NMP na kontynencie europejskim przyczynili się głównie Franciszkanie (Kapituła generalna z r. 1263 w Pizie). Pomimo, że św. Tomasz z Akwinu, a za nim zakon Dominikanów nie przyjął nauki „de immaculata conceptione” święto to obchodzili papieże awiniońscy w dniu 8 grudnia. Dalszy krok naprzód uczynił w r. 1477 papież Sykstus IV (wyszedł z zakonu Franciszkańskiego) i włączył to święto do kalendarza rzymskiego Kościoła jako „Conceptio Immaculata”. Od czasu zaś wprowadzenia przez Piusa V reformowanego Missale Romanum i Breviarium Romanum, obchód tego święta zatoczył szersze kręgi.

Późniejsze zarządzenia Kościoła nadawały mu coraz wyższy ryt i nakazywały je obchodzić na całym świecie.

Pełne zaś znaczenie i blask zyskało ono z chwilą, gdy Pius IX w r. 1854 ogłosił prawdę o Niepokalanym Poczęciu NMP. jako dogmat wiary. Zaprowadził on też osobny formularz mszalny, o którym bliższe wiadomości zawiera osobny artykuł w niniejszym numerze RBL który pod względem muzycznym pragniemy bliżej zanalizować.

Introit

Tekst antyfony Introitu zaczerpnięty został z księgi Izajasza 61, 10: „*Gaudens gaudebo in Domino, et exultabit anima mea in Deo meo, quia induit me vestimentis salutis, et indumento iustitiae circumdedit me, quasi sponsam ornatam monilibus suis*”. Liturgia wkłada te słowa w usta Niepokalanej, która jawi się przed nami w postaci rozradowanej Oblubienicy, przybranej w szatę zbawienia, w szatę usprawiedliwiającej łaski.

Maryja śpiewa tu pieśń dziękczynną, pewnego rodzaju Magnificat, jeszcze nie sformułowane, ale już przeżyte i odczute.

Melodia antyfony Introitu utrzymana w 3 trybie, świetnie wyraża emocjonalną treść tekstu. Jest to tym bardziej interesujące, że nie jest oryginalna, ale zapożyczona z Introitu 5 niedzieli po Wielkiejnocy (*Vocem iucunditatis annuntiate*). Mamy więc do czynienia z melodią typyczną, tak często stosowaną w chorale gregoriańskim. Zastosowanie to okazuje się znakomite. W autentycznej melodii Introitu *Vocem iucun-*

ditatis annuntiate chodzi także o pieśń triumfu i wdzięczności z powodu zmartwychwstania i dzieła odkupienia, którą trafnie można dzisiaj włożyć w usta Niepokalanej. Dzięki tym zbieżnościom zapewne strona muzyczna i tekstowa Introitu z 8 grudnia tak znakomicie sobie odpowiada.

Nawet dość ogólna analiza wykazuje, że linia melodyczna wydobywa i podkreśla istotny sens tekstu. Nastrój radosnych uczuć Maryi zaznacza się przez wstępny *pressus*, często stosowany w chorale dla wywołania napięcia emocjonalnego, rozwiązujący się łagodnym krokiem półtonowym z e na f. Następnie melodia wzbija się w górę do c¹ już na przestrzeni pierwszych dwóch słów, zakreślając łuk niemal całego ambitusu antyfony. Opadające, neumatycznie potraktowane, *in Domino*, tworzy logiczny odpowiednik, a mordentowe motywy *torculusów* akcentują radość Niepokalanej, która w Bogu widzi źródło swego szczęścia.

Druga połowa zdania uwypukla w muzyce właściwość tekstu, jego paralelizm (*Gaudebo — exultabit*), przy czym w końcówce *in Deo meo* nabiera bardziej intymnego charakteru, jak gdyby dla zaznaczenia, że dusza Maryi tak blisko żyje Boga.

Drugie zdanie rozpada się na trzy odcinki. Pierwszy i drugi odcinek stanowią znów wiersze paralelne. Zaczyna się podobnym motywem co początek Introitu. Na miejscu wychylającego się półtonem *pressusa* stoi *bistropha* na dźwięku f. Następnie po śmiałym łuku kwartowym a—d¹ zatrzymuje się na Dominancie, by na niej wyśpiewać najważniejsze słowo *vestimentis*. Dominanta, stawszy się punktem oparcia, przygotowuje repetycyjnym motywem 2 *clivisów* punkt kulminacyjny wychylenia się linii melodycznej w następującym bezpośrednio po nim *torculusie* c¹ e¹ d¹. Tak poszerzony ambitus do nony, wyraża jakby ekstazyjną radość Maryi, że Bóg okrył Ją płaszczem łaski uświęcającej.

Kadencje odcinków zdania pierwszego przypadają na tonikę (e). Obecnie zostały przeniesione o tercję wyżej na g zarówno przy *salutis*, jak i *me*.

Trzeci odcinek *quasi sponsam* — przynosi nową myśl muzyczną. Melodia ma tendencje do zejścia na Tonikę, by uspokoić te fale radości, jakie zalewały duszę Niepokalanej, która ozdobiona klejnotami, zawsze czuje się pokorną służebnicą Pańską.

Werset Psalmu: „*Exaltabo te*“, wykonywany w bardziej ożywionym tempie, wspomina o nieprzyjacielu zbawienia, któremu Maryja zetrze głowę. Jest to jeszcze jedna forma wdzięczności i podziwu, z jaką Maryja zwraca się do Boga, tym razem słowami Psalmu 29.

Powrót antyfony, zamykający 3 częściową formę Introitu, pozwala nam przypatrzeć się jeszcze raz, śpiewającej o sobie, pięknej postaci Niepokalanej.

Graduał

W Graduale Kościoł występuje w roli piewcy Maryi. Tekst nawiązuje do Judyty po zwycięstwie nad Holofernesem (Księga Judyty 13, 33). Akomodacja ta jest przekonywująca, gdyż Maryja przedstawia nam się

także jako ta wyjątkowa niewiasta, której Bóg błogosławi, i która przewyższa wszystkie kobiety na ziemi. Oddając hołd Jej wielkości, słusznie śpiewamy: *Tu gloria Jerusalem, tu laetitia Israel, tu honorificentia populi nostri.*

Melodia i tym razem została zapożyczona, a mianowicie z Graduału „*Constitues eos*“ na uroczystość św. Piotra i Pawła. Drobne zmiany interwałowe, dodane lub opuszczone nuty ze względu na różną ilość zgłosek tekstu, w niczym zdają się nie psuć oryginału. Przeciwnie, można by twierdzić, że ta szczęśliwie dobrana melodia, lepiej się tłumaczy w swym rozmachu i radości w połączeniu z tekstem maryjnym.

Wznoszące się tercjami „*Benedicta*“ i opadające ruchem łącznym „*es tu*“ — nosi charakter pełnego czci, hołdu. Sekwencyjnie traktowane melizmy przy *Maria* brzmią jak słodki zachwyt. Punkt kulminacyjny osiąga tu linia melodyczna przy *excelso*. Ciągłe utrzymywanie się jej na wysokości Dominanty (c), melizmy z dużymi, kwintowymi wychyleniami, świetnie ilustrują sens literacki.

Doskonale dopasowany jest także werseł. Wzbogacony licznymi melizmatami fragment melodii, typowy dla budowy chorałowych werseł, przypada już na pierwsze słowa *gloria Jerusalem*. Szeroki ambitus oktawy podkreśla wyrażany tu zachwyt i podziw dla Maryi — chwały, radości i dumy naszej.

Alleluia

Melodię tę śpiewano w XVII w. w uroczystość Wniebowzięcia NMP., oraz św. Agnieszki. Znów mamy przykład zastosowania typicznej melodii w formularzu mszalnym omawianego święta.

Melodyka utrzymana jest w trybie pierwszym. Utwór ten rozbija się wyraźnie na 4 człony. Jego płynny tok ulega zahamowaniu przez presusy w końcówkach każdego członu. Trzykrotnie powtarzany motyw *d e f g f e e d* przypomina Kyrie IX Mszy.

W wersecie występuje ponownie imię Maryi, a melodia gregoriańska usiłuje wyrazić Jej piękno pochodem kilku neum. Muzyczne eksponowanie słowa *et macula* wskazuje, że należy dobitnie i z siłą wykonać ten fragment, by podkreślić, że na Maryi nie zaciążyła wina grzechu pierworodnego. *Non est in te* — dosłownie powtarza melodię *Alleluia*, i jakby złotą klamrą spina z nim werseł. Posługiwanie się tymi samymi motywami na początku i końcu utworu ma znaczenie konstrukcyjno-estetyczne.

Offertorium .

Melodię do tej części zmiennej formularza mszalnego napisał D. Fonteinne, benedyktyn, przy współpracy swego współbrata D. Pothier, zasłużonego działacza na polu muzyki kościelnej, a w szczególności chorału gregoriańskiego (zm. 8. XI. 1923). Jest to rzadki wypadek, że znamy z nazwiska kompozytora melodii liturgicznej, gregoriańskiej.

Tekst Offertorium stanowią końcowe zdania Ewangelii dzisiejszego święta, w których Archanioł Gabriel pozdrawia Maryję.

Z punktu widzenia budowy formalnej kompozycja rozpadā się na trzy zdania.

Utrzymane w obrębie kwinty *Ave*, podobnie jak *Benedicta* w Graduale, stanowi odpowiednik pełnego pokory uwielbienia, jakie przeżywał Archanioł. Przy słowie *Maria* natomiast, rozszerza się ambitus melodii do septymy wielkiej i wzbogacony postęпами neum, jeszcze raz wskazuje, z jakim pietyzmem odnosi się muzyka liturgiczna do imienia Maryi (por. Graduał, Alleluia — Verset czy Communio). Pozdrowienie to owiewa nastrój radości. Przekonuje nas o tym fakt powtórzenia tej samej formuły melodycznej na zakończenie Offertorium przy Alleluia, zapewne nie tylko ze względu na utrzymanie motywicznej jedności dzieła, ale także ze względu na radosną treść, jaką wyraża alleluja.

Nie dziwi nas także wręcz melizmatycznie potraktowane *Gratia plena*. Przecież pełnia łaski jest podstawą przywileju Niepokalanego Poczęcia NMP.

Drugie zdanie *Dominus tecum* najdobitniej świadczy, że utwór utrzymany jest w trybie 8, plagalnym. Melodyka osiąga co najwyżej Dominantę — c¹, podczas gdy całość porusza się poniżej Toniki. Potęguje to nastrój tajemnicy, która zawarta jest w prawdzie zamieszkania Boga w duszy Niepokalanej Maryi.

Dla trzeciego zdania, znów charakterystyczną cechą jest radość. Wyśławiając Niepokalaną, błogosławioną między niewiastami, melodyka *Benedicta* stanowi pewnego rodzaju wariant motywów zawartych w *Maria* i *Gratia plena*.

Na wysoce artystyczne, z punktu widzenia konstrukcji, powtórzenie przy *Alleluia* zwrotu melodycznego *Maria*, wskazywałem wyżej.

Interesującą rzeczą byłoby porównanie środków wyrazu, jakimi posługuje się Offertorium z IV niedzieli Adwentu, także do tekstu *Ave Maria*, choć poszerzonego o jedno zdanie i bez *Alleluia*. Można przypuszczać, że ta zmiana w tekście, jak i muzycznie nie tłumaczące się zakończenie na h przy słowie *in mulieribus* w Offertorium z IV niedzieli było pobudką do napisania przez kompozytorów żyjących na przełomie XIX/XX w. nowej melodii gregoriańskiej, która jakkolwiek nie osiąga w swoim rysunku i wyrazie szlachetności starych, średniowiecznych melodii, niemniej jednak podważa utarte przekonanie, że wielka twórczość gregoriańska bezpowrotnie zakończyła się w XVII w., w dziełach Henryka du Montā.

Communio

Treść tej krótkiej antyfony łączy w sobie słowa Ps. 86, 2: *Gloriosa dicta sunt de te civitas Dei (Maria)*, z własnymi słowami Niepokalanej, wyśpiewanymi w Magnificat: *quia fecit mihi (tibi) magna qui potens est*.

Liturgia, jakby na zakończenie, chce jeszcze raz przypomnieć, że przywilej Niepokalanego Poczęcia jest dziełem wszechmocy Bożej; jest wyjęciem spod prawa, dotykającego każdego człowieka.

Melodia stanowi adaptację antyfony komunijnej: *Dico autem vobis*, znajdującej się dziś w Commune Martyrum mszy *Sapientiam*. Johner sądzi, że dostała się ona do dzisiejszego święta poprzez *Communio Optimam*

partem z Wniebowzięcia NMP., które znów przyswoiło je sobie z uroczystości św. Hipolita, obchodzonej 13 sierpnia, a więc na dwa dni przed Wniebowzięciem²⁾.

Pod względem melodyki Communio dzisiejszego święta bardziej jest zbliżone do oryginału, niż Communio Wniebowzięcia, a kadencje występują tu plastyczniej. Antyfona ma charakter śpiewu sylabicznego. Wyjątkowo potraktowane są neumatycznie *gloriosa* i *potens est*, zapewne ze względów wyrazowych. Sylabiczność decyduje o uroczystym i podniosłym charakterze tego śpiewu. Na głębokie namaszczenie tej melodii wpływa także jej wyczuwalna starożytność. Objawia się ona najpierw w wąskiej granicy kwarty, w jakiej się stale obraca cała melodyka antyfony komunijnej z małymi wyjątkami w kierunku wychylenia się w górę na d¹, przy największej rozpiętości ambitusu linii melodycznej (*dicta sunt*), przygotowanym przez bistrofę, lub też w kierunku opadnięcia na d (*fecit tibi*), co znów stanowi charakterystyczny zwrot melodyczny dla 8 trybu, a przypomina nam terminatio w psalmodii tonu 1 D.

Nadto powagę tego śpiewu zdaje się podkreślać uporczywe jakby stosowanie we wszystkich kadencjach poszczególnych członów interwału opadającej kwarty c¹—g (końcówka wyjściowego motywu g a h c¹ g g), użytego już to w czystej formie, już to w formie kwarty opóźnionej przez tercję c¹ h g.

Przeprowadzona analiza śpiewów mszalnych na uroczystość Niepokalanego Poczęcia wykazuje po pierwsze, że melodie chorału gregoriańskiego doskonale przyczyniają się do lepszego zrozumienia tekstów liturgicznych omawianego święta i w sposób wysoce artystyczny podkreślają i wydobywają ich teologiczną treść.

Po drugie wykazuje, że melodie chorałowe typiczne, chociaż są zapożyczone skądinąd, stanowią jednak kongenialne dostosowanie ich do formularza mszalnego o Niepokalanym Poczęciu, nie fałszując jego właściwego wyrazu.

Kraków

Ks. KAROL MROWIEC, C. M.

EWOLUCJA ROKU LITURGICZNEGO

Wszystkie objawy życia Kościoła nie są czymś przypadkowym, lecz kształtowały się przez wiele wieków. Podobnie i rok liturgiczny posiada swą bogatą historię, i to historię sięgającą bardzo dalekich czasów, gdyż jego początki są starsze od powstania najstarszych ksiąg Starego Testamentu¹⁾.

Gdy Abraham wraz z najbliższymi opuszczał Ur Chaldejskie spełniając Boży rozkaz: „wymiądź z ziemi twojej i od rodziny twojej, i z domu ojca twego, a idź do ziemi, którą ci ukazę... (Gen. 12, 1), to

2) Jehner D., Die Sonn- und Festagslieder des Vatikanischen Graduale, Regensburg 1933, s. 396.

¹⁾ Por. Dom Thierry Maertens, Préparation biblique de l'Année liturgique, artykuł w: Paroisse et Liturgie 1950, nr 1, str. 39—45.

rozstając się z domem i ziemią, nie mógł rozstać się z kulturą, w której się wychował. W owym zaś czasie Mezopotamią władali semicy Babilończycy, lecz całą kulturę przejęli oni od podbitych przez siebie Sumerów. Tak więc przez Babilończyków początki kultury rodziny Abrahama — Abrahamitów sięgają kultury szumeryjskiej.

1. Na powstanie świąt szumeryjskich złożyło się wiele czynników: najstarszy astronomiczny i rolniczy, a potem astrologiczny i rytualny.

Czynnik astronomiczny. Podstawą kalendarza szumeryjskiego, względnie babilońsko-asyryjskiego, były zjawiska astronomiczne dotyczące zmian księżycy, gdyż łatwiej i dokładniej można było dostrzec niż zmiany słońca²⁾. Świętem był każdy pierwszy i piętnasty dzień miesiąca księżycowego, kiedy to księżyc się pojawia lub zaczyna maleć. Podział czasu na tygodnie nie istniał. Rok licząc 12 a w latach przestępnych 13 miesięcy też stanowił okazję do specjalnych świąt, mianowicie święcono uroczyste początek pierwszego miesiąca i pierwszy dzień siódmego miesiąca, gdy mijają pół roku a rok, podobnie jak księżyc, zaczynał „maleć“.

Czynnik rolniczy. Wielki wpływ na Sumerów, jako na naród rolniczy, miały zajęcia w polu. Główne okresy tych prac chciano oddać pod opiekę bóstw i stąd na początku ich obchodzono pewne święta. Na rozpoczęcie żniw jęczmienia, najwcześniejszego tam gatunku zboża³⁾, w miesiącu pierwszym *nisan*⁴⁾ ofiarowywano pierwociny. Wszystko trzeba było w tym dniu odnowić i dlatego też usuwano stary kwas chlebowy posługując się parę dni jęczmiennym chlebem niekwaszonym. 50 dni później, w miesiącu trzecim (*siwan*), przystępowano do zbiorów pszenicy i teraz ofiarowywano chleb, tym razem upieczony na cieście zakwaszonym. W siódmym miesiącu (*tiszri*) obchodzono największe święto — zakończenie prac w polu. Uroczystości odbywały się w zbudowanych z gałązek szałasach, które w czasie prac służyły robotnikom za schronisko.

Czynnik astrologiczny. Z biegiem czasu do specjalnego znaczenia w magii pierwotnych narodów Wschodu dochodzi liczba siedem. Uważano ją za symbol doskonałości, pełni. Dlatego w miesiącu specjalną zwracano uwagę na dni 7, 14, 19, 21 i 28 — dzień 19 jest dniem 7×7 poprzedniego miesiąca. Wtedy nie wolno było pracować, podróżować, piec chleba, ubierać jasnego, czystego ubrania świątecznego itp. by w ten sposób umartwieniem przebłągać bogów za grzechy. Dzień bowiem siódmy symbolizując „pełnię“, zamykał pewien okres czasu i dlatego specjalnie się nadawał na dzień, w którym by przepraszano za popełnione grzechy w ubiegłym okresie⁵⁾. Z powodu wyrze-

²⁾ Z narodów starożytnych jedynie Egipcjanie i Rzymianie oparli swój kalendarz na ruchach słońca. Por. K. Galling, *Bibl. Reallexikon*, Tübingen 1937, kol. 309.

³⁾ To, że od jęczmienia zaczynano żniwa, potwierdza m. in. Stary Testament i Kalendarz rolniczy z Gezer.

⁴⁾ Nazwy miesiący *nisan*, *siwan* (*simanu*) itd. są pochodzenia szumeryjskiego. Przejęli je Babilończycy a później Izraelici.

czeń w tym dniu, z biegiem czasu siódmy dzień stał się w Babilonii dniem „złym“.

Czynnik rytualny. Kapłani, zdobywając z biegiem czasów większy wpływ, też wprowadzają nowe święto, mianowicie święto pojednania. Oczyszczano wtedy świątynię przez ofiarę kozła, którego po zabiciu wrzucano do wody⁵⁾.

Tak więc podstawy roku liturgicznego u Sumerów były początkowo naturalistyczne, a dopiero potem dochodzą elementy astrologiczne i rytualne.

2. Pierwotny kalendarz Żydów wyglądał prawie identycznie. Początek każdego miesiąca stanowi święto⁷⁾ (Num 28, 11—15). Ukazanie się nowego księżyca witane jest dźwiękiem trąb. Początek 1-go i 7-go miesiąca stanowi większe święto. Początek 7-go miesiąca nosi nawet specjalną nazwę „święta trąb“, może dlatego, że wten czas właśnie specjalnie trąbami dawano znaki (Num 28, 17—25; Lev 23, 6—14). 50 dni potem obchodzono „święto pierwocin“ ofiarując pierwsze zbiory pszenicy (Num 28, 26—31; Lev 23, 15—22). Podobnie 7-go miesiąca obchodzono „święto zbiorów“ albo namiotów (Num 29, 12—18; Lev 23, 33—43), zupełnie jak to robili Sumerowie⁸⁾. Wreszcie i święto pojednania Sumerów ma swe naśladownictwo u Żydów, tylko zostaje ono podwojone: jest święto pojednania (Num 29, 7—11; Lev 23, 26—33) i ceremonia kozła ofiarnego (Lev 16, 1—34).

Jedynie nie przyjęli Żydzi świąt przypadających na 7, 14, 19, 21 i 28 dzień miesiąca⁹⁾, może dlatego, że małą musiały one odgrywać rolę w życiu prywatnym Babilończyków — tu bowiem prawdopodobnie posługiwano się tygodniem pięciodniowym (= 1/6 miesiąca) — a zwłaszcza z powodów ważniejszych. Przyjmując bowiem kalendarz Sumerów uczynili Żydzi jeden bardzo poważny krok: oczyścili święta z charakteru animistycznego, a wszystkimu nadali cel: „na chwałę Jahwy“. Wszystko to, co się nie dało z tym celem pogodzić, odrzucili, jak np. elementy astrologiczne, na miejsce których wchodzi kult prawdziwego Stwórcy Jahwy.

⁵⁾ Por. J. Hehn, *Der israelitische Sabbat*, Münster in Westfalen 1909, str. 21—23.

⁶⁾ W późniejszych czasach święto to u Babilończyków wyglądało tak: na Nowy Rok 5-go *nisan* oczyszczano świątynię *Nabu* ciałem barana, a potem po oddzieleniu głowy od tułowia, wrzucano do wody. Por. Fr. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, str. 361.

⁷⁾ Później święta te straciły na znaczeniu, może dlatego, by nie sprzyjały kultowi gwiazd.

⁸⁾ Przy liczeniu lat za początek roku uważano miesiąc siódmy — *tisri*. Dopiero pod wpływem Asyryjczyków — po 722 przed Chr. — zaczęto jako 1. miesiąc w roku kalendarzowym przyjmować mies. *nisan* i to tylko, gdy chodzi o handel i stosunki z innymi narodami. Miesiąc 7. pozostał zawsze początkiem roku w kalendarzu świątynnym. Por. Fr. Nötscher, *Bibl. Altertumskunde*, 352. K. Galling, *Bibl. Reallexikon*, kol. 310—311.

⁹⁾ Świętowano zaś „*sabbath*“, który nie pochodzi od Sumerów ani Babilończyków. Jediną wspólną cechą jest to, że mógł się „*sabbath*“ opierać na wspólnym podłożu, mianowicie kulcie liczby siedem. Por. Nötscher, d. c. 352. J. Hehn, d. c. 21—24.

Ogromne zmiany w pojmowaniu świąt u Żydów wprowadził pobyt w Egipcie, a raczej wydarzenia połączone z wyjściem z Egiptu. Ostatnia plaga, kiedy to poumierało wszystko pierworodne Egipcjan, ostatecznie skłoniła faraona do wypuszczenia Żydów. Fakt ten miał być wspomniany jako coroczne święto: „*Noc ta godna dla Pana, kiedy ich wywiódł z ziemi Egipskiej; zachowywać ją mają wszyscy synowie izraelscy w pokoleniach swoich*“ (Exod 12, 42).

Od tego czasu święta mają nie charakter astronomiczny czy rolniczy, lecz przede wszystkim historyczny — są przypomnieniem i pamiątką jakiegoś ważniejszego wydarzenia z przeszłości. Tak więc czynnik historyczny zdobywa przewagę, ale nie usuwa dawnego charakteru świąt, lecz go absorbuje.

Święto Wielkanocy otrzymuje stałą datę — 14 nisan. Jest ono parę dni później od święta Połowy roku, a poprzedza o jeden dzień Święto zbiorów jęczmienia i chlebów praśnych. Dochodzi do tego, że święta te tracą z biegiem czasu charakter pierwotny, a stają się świętami okresu wielkanocnego. Nowy Rok, początek mies. nisan, obchodzi się tego samego dnia co przedtem, lecz odtąd jest on przypomnieniem, że Jahwe wybrał naród izraelski na Naród Wybrany i wprowadził go z Egiptu: „*Przestrzegaj miesiąca nowego zboża (w hebr.: „miesiąca Abib“ = nisan)... bo w tym miesiącu wywiódł cię Pan, Bóg twój, z Egiptu w nocy*“ (Deut 16, 1). Chleby praśne przypominają pośpiech, z jakim Żydzi opuszczali niewolę: „*I przynaglali Egipcjanie lud, aby co rychlej z ziemi wyszedł... Wziął tedy lud rozczynioną mąkę nim się zakwasila, a zawiązawszy w płaszcze kładli na ramiona swoje*“ (Exod 12, 33—34). Ofiarowanie jęczmienia, ustalone na następny dzień po pierwszej sobocie po Wielkanocy, przypomina odtąd ofiarowanie pierwocin otrzymanych po raz pierwszy po zdobyciu Ziemi Obiecanej i oznacza gotowość Narodu Wybranego na głos Jahwy (por. Lev 23, 9—14; Exod 13, 11—16). Ofiarowanie pierwocin pszenicy, oznaczone już na stałe na 50 dzień po Wielkanocy, przybiera nazwę Zielonych Świątek i stanowi zakończenie okresu świąt wielkanocnych. Święto trąb traci charakter święta pierwocin, a ma przypominać ogłoszenie przy dźwięku grzmotów prawa na górze Synaj. Święto namiotów¹⁰⁾ pozostaje i nawet jest obchodzone tego samego dnia, co przedtem, lecz ma Żydom przypominać ich pobyt na puszcy i mieszkanie pod namiotami.

Tak więc nic się nie zmienia ze świąt szumeryjskich, gdy chodzi o daty, lecz diametralnie zmienia się ich znaczenie. Pan Bóg posługuje się tu okolicznościami narzuconymi współzyciem z poganami, lecz czyni z nich narzędzie zbawienia, wprowadza je w ekonomię nadnaturalną przymierza z Narodem Wybranym.

3. Z biegiem lat, zwłaszcza pod wpływem proroków, święta nabierają znaczenia eschatologicznego: przypomnienie Wielkanocy

¹⁰⁾ Po hebr. „*Sukkoth*“ — od 15 do 21/22 *tiszri* (październik).

z Egiptu nabiera znaczenia oczekiwania na Wielkanoc mesjańską, — każde wogóle święto staje się przygotowaniem na przyjście Mesjasza. Nic więc dziwnego, że po spełnieniu się oczekiwań, po narodzeniu Pana Jezusa, święta dawne wchodzą w nowy porządek chrześcijańskich świąt liturgicznych. Pozostaje Wielkanoc, Zielone Świątki — używanie chleba praśnego i inne jeszcze szczegóły. Lecz tak jak święta szumeryjskie przyjęte przez Żydów przybrały inne znaczenie, tak i teraz święta chrześcijańskie opierając się na świętach żydowskich mają inny, a raczej pełniejszy charakter. Zbadajmy to na przykładzie niedzieli.

Stwierdzić można, że na 11 wspomnianych przez Ewangelie i św. Pawła ukazań się Pana Jezusa po zmartwychwstaniu sześć przypada na niedziele na pewno, dwa — prawdopodobnie; co do pozostałych trzech nie da się określić dnia. Słusznie więc niedziela nazwana jest „dniem pańskim“ i to nie tyle w znaczeniu, że „dzień ten został poświęcony Panu Bogu“, lecz raczej, że „dzień ten Pan Bóg wybrał dla siebie“ przez swe ukazywanie się. Oprócz tego, w przeciwieństwie do świąt żydowskich, które były wspomnieniem jakiegoś faktu z przeszłości, albo najwyżej oczekiwaniem czegoś mesjańskiego w przyszłości, święto chrześcijańskie ma w sobie jeszcze coś więcej: zwraca się ono ku teraźniejszości posiadając obecnego we mszy św. Boga. Przez to charakter święta staje się bliższy Bogu, bo otrzymuje coś jakby z wieczności Bożej, która jest „nunc aeternum“ (por. Jan 8, 58).

Tak więc po pojmovaniu naturalistycznym świąt u Sumerów, następuje ujęcie świąt historyczne i eschatologiczne u Żydów, w Kościele zaś katolickim występuje ujęcie „mistyczne“, gdyż spotyka się przeszłość z przyszłością we mszy św. odprawianej w teraźniejszości. Elementy świąt, czy drugorzędnie historyczne, czy wzięte z porządku naturalistycznego (Suche Dni), dzięki mszy św. stanowiącej zawsze centrum uroczystości, zostają podniesione do porządku mistycznego, który nad nimi panuje i je łączy.

Obecny rok liturgiczny stanowi zakończenie ewolucji, która odbywała się w dalekiej przeszłości. Najgłówniejsze święta pozostały świadcząc, że Pan Bóg kierując dziejami ludzkości przygotowywał od dawien dawna podwaliny obecnego roku liturgicznego. Pozostały one, lecz koncentrując się w punkcie końcowym ewolucji, zostały podniesione do wyższego, mistycznego porządku.

NOWE KSIĄŻKI

CULLMANN O, *Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer*. Zwingli-Verlag Zürich 1952.

Spśród wielu publikacji ostatnich lat, traktujących o prymacie Piotra i jego następców na szczególne wyróżnienie zasługują rozprawy R. Grabera, J. Ludwiga, R. Baumanna, a przede wszystkim monografia uczonego protestanckiego O. Cullmanna.¹⁾

Ta ostatnia praca stała się głośną w całym świecie, wzbudzając swoją problematyką zainteresowanie uczonych²⁾. W polskiej literaturze teologicznej nie doczekała się jak dotąd omówienia, dlatego w niniejszej recenzji pragniemy poświęcić jej kilka uwag. Zasługuje na to w zupełności. Wiadomo powszechnie, że teologowie protestanccy zajmują się przeważnie osobą św. Pawła, pozostawiając katolikom postać św. Piotra. Natomiast dzieło profesora Cullmanna jest ze strony protestanckiej pierwszą poważną rozprawą zajmującą się Księciem Apostołów. Najślisotniejszą cechą tej monografii jest połączenie egzegetyczno-historycznej znajomości problemu z wynikami badań archeologicznych, prowadzonych w bazylice św. Piotra. Doskonała znajomość literatury, konfrontacja swoich poglądów z nauką katolicką, a wreszcie obiektywizm autora usiłującego uwolnić się od konfesjonalnych presupozycji, podnosi wartość omawianego dzieła. Czytając pracę Cullmanna odnosi się wrażenie, że autor nie trzyma się utartych szlaków teologii protestanckiej. Nie idzie za modną wśród jej uczonych tendencją „paulinizowania” chrześcijaństwa, ale podkreśla dosyć dobitnie rolę Piotra w życiu pierwotnego chrześcijaństwa, oraz odkrywa oryginalną myśl teologiczną Księcia Apostołów.³⁾ Jasny, prosty styl autora, doskonała znajomość historii i filologii, logiczny tok myślowy, odróżnia to dzieło od dzieł innych autorów liberalnych.

Nie mniej jednak Cullmann, uważając pismo św. za jedyne źródło wiary, pozostaje wiernym zasadniczym pozycjom protestanckim. Stąd też tylko w Piśmie św. a nie także i w tradycji historycznej, czy teologicznej, szuka

- 1) Graber R., *Petrus der Fels. Fragen um den Primat*. Ettal 1949.
Ludwig J., *Die Primatworte Mt. 16, 18—19 in der altkirchlichen Exegese*, Neutestamentliche Abhandlungen, 1952.
Baumann R., *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel*, Stuttgart, 1950.
Cullmann O., *Petrus, Jünger-Apostel-Märtyrer*, Zwingli Verlag Zürich, 1952. Przekład w języku francuskim ukazał się w Paryżu w 1952 r.
- 2) Dejaife G., *M. Cullmann et la question de Pierre*, art. w *Nouvelle revue théologique*, 1953, str. 365—379.
Cerfeaux L., *Saint Pierre et sa succession*, art. w *Recherches de science religieuse*, 1953, str. 188—202.
- 3) Cullmann O., dz. cyt., str. 68—72. Na str. 69 Cullmann pisze: *Aber ich glaube nicht, dass Paulus als erster den Tod Jesu als Sühnetod zur Vergebung der Sünden verstanden hat. Vielmehr bin ich geneigt, gerade diese so grundlegende Erkenntnis dem Petrus zuzuschreiben, ihm also, obwohl er alles andere als ein Theologe war, doch auch in dieser Beziehung am Anfang aller christlichen Theologie den Ehrenplatz zuzuweisen... Ich glaube in der Tat, es lässt sich zeigen, dass die älteste christologische Lösung den Apostel Petrus zum Urheber hat.*

rozwiązania zagadnienia pojęcia sukcesji apostołowej, problemu prymatu Piotra, czy wreszcie kwestii jego pobytu w Rzymie. Zapoznaje więc fundamentalną prawdę, że Kościół z woli Jezusa przejął depozyt Objawienia, mieszczący się nie tylko w najszacowniejszym archiwum, Piśmie św., lecz także w świadomości całego Kościoła, tak uczącego, jak słuchającego, czyli w Tradycji. Pismo św. jest początkiem Tradycji, jakkolwiek nie jedynym. Nie mieści ono w sobie całkowicie apostołowego przepowiadania. To, że Pismo dochodzi do nas przez ręce Tradycji, ma szczególne znaczenie dla jego istnienia i poznania. Bez Tradycji (sensu stricto) nie wiedzielibyśmy, co jest pismem apostołowym i co należy do depozytu wiary. Dlatego Tradycja i Pismo wzajemnie się uzupełniają i pozwalają dotrzeć do osoby Jezusa, oraz zapoznać się z Jego wolą urzeczywistnienia społeczności „nowego ludu Bożego“.⁴⁾

Z kolei zapoznajemy się z treścią i argumentacją omawianego dzieła, składającego się z dwu części. Pierwsza jest krytyczną biografią Piotra, opracowaną w oparciu o Nowy Testament; druga jest poświęcona historii egzegezy i dyskusji nad *locus classicus* (Mt. 16, 17—19), którym uzasadnia się prerogatywy Piotra.

Zdaniem Cullmanna synoptycy przedstawiają św. Piotra jako reprezentanta Dwunastu i to zarówno w sensie dodatnim, jak i ujemnym.⁵⁾ Inaczej natomiast czwarta ewangelia ujmuje sylwetkę Księcia Apostołów. W konkurencji bowiem do Piotra staje w tej ewangelii św. Jan, chociaż i w niej Piotr pełni funkcję przewodźcy i reprezentuje całe Kolegium, to jednak bardzo często „Uczeń umiłowany“ odgrywa pierwszą rolę⁶⁾. Tak było za życia Jezusa. Sytuacja ulega całkowitej zmianie po Jego śmierci. Piotr występuje na widownię. Różątkowo choć krótko rządzi kościołem jerozolimskim,⁷⁾ a następnie jest kierownikiem misji między żydami w diasporze, uzależnionej od Jakuba, brata Pańskiego, biskupa Jerozolimy i pierwszej po Piotrze głowy Kościoła powszechnego. Mówiąc dzisiejszym językiem. Jakub był po Piotrze jakby drugim papieżem, objął tron opuszczony przez Piotra.

Nasz punkt widzenia odnośnie powyższej kwestii jest całkowicie odmienny. Nowotestamentalne źródła bowiem, jak i starochrześcijańska tradycja nie pozwalają na przyjęcie hipotezy Cullmanna. Widzą one w Piotrze nie tylko reprezentanta kolegium Dwunastu, ale z woli Jezusa prawdziwego pasterza całego Kościoła i Jego opokę. Od samego początku swego istnienia gminy

⁴⁾ Sö h n g e n G., *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, str. 320: Die Bücher des Neuen Testaments sind Niederschrift der Überlieferung im Ursprung, und zwar vom heiligen Geist eingegebene Niederschrift und so apostolische oder kanonische Urkunden, und zwar mit dem Alten Testament zusammen die alleinigen. Die Heilige Schrift ist mithin Ursprung der Überlieferung, wenn auch nicht ihr alleiniger. Aber wenn sie auch nicht den ganzen Ursprung oder die ganze Apostelpredigt darstellt, so nimmt sie doch an deren Ursprünglichkeit und Fülle teil. Dass zu uns die Schrift erst durch die Hände der Überlieferung kommt, behält seinen guten Sinn, der nämlich nicht die Seins-, sondern die Erkenntnisordnung betrifft. Ohne die Überlieferung, und zwar im strengen Begriffe, wüssten wir nicht, was nun als ihr apostolischer Sinn zu gelten hat.

⁵⁾ C u l l m a n n O., dz. cyt. str. 27: ...ist er überall nur ihr Sprecher, ihr Repräsentant im Guten wie im Schlechten...

⁶⁾ C u l l m a n n O., dz. cyt. str. 23.

⁷⁾ C u l l m a n n O., dz. cyt. str. 57.

chrześcijańskie były przekonane, dając temu niejednokrotnie wyraz, że po opuszczeniu Jerozolimy Piotr przenosi ze sobą swoją, najwyższą w Kościele godność. Wprawdzie Cullmann nie neguje zupełnie prerogatyw Piotra-Opoki i Pasterza Kościoła powszechnego, ale ogranicza ich zakres i czas trwania, oraz nie wiąże ich przyczynowo z wolą Jezusa, lecz zasadza je na fakcie chronologicznie pierwszego zjawienia się Zmartwychwstałego Piotrowi. Dlatego też, zgodnie ze swoją opinią, pomija od momentu przekazania Piotrowi funkcji apostołskiej za życia Jezusa te wszystkie sytuacje, które mogłyby podważyć jego hipotezę, cytuje natomiast bez wahania wszystko, co miało miejsce po zmartwychwstaniu (Łk. XXIV, 34), dodając czasem do odnośnych wierszy budzący zastrzeżenie komentarz (J XXI).⁸⁾

Piotr bowiem wg interpretacji naszego autora dlatego dźwizął wśród Dwunastu prymat pierwszeństwa, ponieważ On pierwszy był świadkiem zmartwychwstania. Z Piotrowego zaświadczenia o zmartwychwstaniu Jezusa Pismo czerpie swoją wiarygodność, a na tej zasadzie się nasza wiara.⁹⁾

Pozostaje jednakowoż dla nas zagadką nierozwiązaną, dlaczego Cullmann jedynie z chronologicznym pierwszeństwem ukazania się Zmartwychwstałego łączy fakt uprzywilejowanego stanowiska Piotra. Wiadomo przecież, że Jezus po swoim zmartwychwstaniu ukazywał się wszystkim apostołom i z tego względu nie mogło być pomiędzy nimi a Piotrem żadnej różnicy, gdyż wszyscy na równi byli świadkami Zmartwychwstania. Chronologia w zjawianiu się Zmartwychwstałego nie wpłynęła w żaden sposób na zróżnicowanie Apostołów, czy na zmianę istotnej funkcji apostołskiej, jaką było świadczenie o zmartwychwstaniu i dlatego nie może wytłumaczyć uprzywilejowanego stanowiska Piotra w ich gronie.

Nie ma więc żadnych obiektywnych danych, aby można było w życiu Piotra wyróżnić trzy etapy: Piotr, za życia Jezusa, reprezentant Dwunastu, po Jego zaś zmartwychwstaniu chwilowy pasterz Kościoła powszechnego, a wreszcie kierownik misji między żydami, uzależnionej od Jakuba, biskupa Jerozolimy. Jest to tym dziwniejsze, że Cullmann uznając autentyczność wierszy Jana XXI, 15—18, czy Mt. XVI, 17—19, wg których Jezus jasno i niedwuznacznie ustanowił Piotra Opoką i Pasterzem swego Kościoła, usiłuje przywileje Piotra nie tylko pomniejszyć, czy czasowo ograniczyć, ale jeszcze wykażać zależność Księcia Apostołów od Jakuba, brata Pańskiego. W tym ostatnim przypadku profesor bazylejski opiera się między innymi i na świadectwie Pseudo-Klementynów, pochodzących z III, czy IV wieku, zapoznając przy tym fakt, że współcześni badacze stosunków i dziejów gmin żydowsko-chrześcijańskich źródeł tych, jako niekrytycznych, w swoich pracach już dzisiaj nie uwzględniają¹⁰⁾.

W świetle swojej hipotezy o zależności Piotra od Jakuba, Cullmann tłumaczy także list św. Pawła do Galatów r. II, 7—10. W odnośnym ustępie widzi on dowód, potwierdzający jego opinię o uzależnieniu pracy misyjnej Piotra wśród żydów od dyrektyw macierzystego Kościoła jerozolimskiego, w przeciwieństwie do udzielenia przez tenże Kościół szerokiej koncesji Pa-

⁸⁾ Cullmann O., dz. cyt. str. 67.

⁹⁾ Cullmann O., dz. cyt. str. 248.

¹⁰⁾ Cullmann O., str. 39. Por. Cerfeaux, art. cyt. str. 190.

włowi na polu akcji apostołskiej wśród pogan. Wiersz zaś 10 wzmiankowanego rozdziału listu do Galatów, traktujący o zobowiązaniu się Pawła przesyłania ofiar na rzecz ubogich w Jerozolimie, świadczy, zdaniem naszego autora, jedynie o czysto zewnętrznej jedności między Kościołami¹¹⁾.

Czy jednak kolekta, odsyłana tak przez Piotra, jak i przez Pawła do centrum chrześcijaństwa, nie dowodzi właśnie jedności wśród Apostołów, a równocześnie czyż nie przeczy sugestiom o istnieniu rozdrożenia w łonie pierwotnego Kościoła? Wprawdzie w pierwotnym chrześcijaństwie były dwa typy gmin: żydowsko-chrześcijańskie i pogańsko-chrześcijańskie, ale przeważał (co zresztą sam C. uznaje) typ gmin mieszanych¹²⁾.

Ponadto źródła nowotestamentalne dostarczają niezbitych dowodów przemawiających za jednością doktrynalną¹³⁾ i pastoralną między Apostołami, która z istoty rzeczy wyklucza nie tylko fakt, ale nawet, możliwości jakiegokolwiek rozdrożenia w pierwotnym Kościele. Apostołowie w swej działalności nie znają rozgraniczeń etnograficznych. Np. św. Paweł pisze i opiekuje się Kościołem rzymskim, którego sam nie założył, dając tym wyraz troski, płynącej z nakazu misyjnego Jezusa o dobro całego Kościoła (Mt. XXVIII, 19).

Bezwzględność pierwszeństwa Jakuba przed Piotrem Cullmann dowodzi jeszcze z tekstu Dz. Apost. r. XV i listu Pawła do Gal. II, 11. Lecz czy nie wychodzi on poza zakres treści, jaka mieści się w źródłach? Taki zarzut postawił Cullmannowi Cerfeaux, uważając fakt prowadzenia przez Jakuba obrad soboru jerozolimskiego i sprecyzowania jego dekretów za zwykły obowiązek biskupa tego Kościoła, którego sprawę stosunku do pogan sobór rozpatrywał, a nie za akt, świadczący o prymacie Jakuba, czy też jego wyższości nad Piotrem¹⁴⁾.

Analogicznie przecenił także nasz autor konflikt w Antiochii (Gal. II, 11 sq.), by go wykorzystać zgodnie z tendencją reformatorów przeciwko prymatowi Piotra. Scena w Antiochii jest wynikiem braku ścisłego i wyczerpującego ujęcia dekretu soboru jerozolimskiego, w którym jasno było powiedziane, że nawróconych z pogan nie należy zmuszać do zachowania prawa Mojżeszowego, ale nie była jasno sformułowana opinia, że od tego prawa są wolni i nawróceni z żydów.

Trzeci rozdział Cullmann poświęca kwestii bardzo żywo w ostatnich czasach dyskutowanej a tyczącej się pobytu i męczeńskiej śmierci Piotra w Rzymie. Pismo, jak twierdzi, w tym przedmiocie milczy¹⁵⁾. Tradycja posiada pewną ilość niejasnych i pośrednich świadectw, do dziś dnia dyskutowanych, z których można jednakowoż wnosić o pobyście Księcia Apostołów w wiecznym mieście i jego męczeńskiej śmierci za czasów Nerona. Wykopaliska przemawiają za tym twierdzeniem, jakkolwiek nie są one kompetentne w rozwiązaniu tego zagadnienia. Względem ostatnich wykopalisk nasz autor zajmuje stanowisko bardzo, a może wręcz negatywne¹⁶⁾. I w tym rozdziale Cullmann

¹¹⁾ Cullmann O., str. 42.

¹²⁾ Cullmann O., str. 43.

¹³⁾ Cullmann O., str. 72.

¹⁴⁾ Cerfeaux, art. cyt., str. 190, nota 6.

¹⁵⁾ Cullmann zna hipotezę uczonego katolickiego, który pominięcie przykopy prymacjalnej w ewangelii Marka i Łukasza tłumaczy względami natury politycznej, ale jej nie przyjmuje. Zob. Cyt. dzieło Grabera.

¹⁶⁾ Cullmann O., dz. cyt. str. 169: ...die archäologischen Forschungen

nawiązuje do swojej uprzednio wyrażonej opinii; Piotr był w Rzymie, ale w zależności od Jakuba pełnił w nim funkcję nadzorcy gminy żydowsko-chrześcijańskiej.

W drugiej części omawianej pracy autor przeprowadza egzegezę tekstu obietnicy prymatu i w związku z tym wypowiada swoje ostateczne wnioski. Do głównych należy twierdzenie, że tekst Mt. XVI, 17 nn. nie świadczy o prymacie Piotra, lecz określa tylko jego naturę. Po wstępie i dokładnym przeglądzie opinii teologii protestanckiej odnośnie autentyczności literackiej i historycznej tekstu, którego, autentyczności i wczesno-palestyńskiego pochodzenia nasz autor broni, usiłuje następnie w życiu Jezusa przy pomocy metod stosowanych w szkole „Formgeschichte“ odnaleźć moment wypowiedzenia perykopy prymacjalnej. Spostrzega pokrewieństwo między Mt. XVI, 17, a Łk. XXII, 31 i Janem XXI, 15¹⁷⁾. Szczególniej rozdział XXI ewangelii św. Jana poświadcza wprost znajomość tej łączności i znajomości tradycji, wg której słowa Mateusza (XVI, 17) należały do tej sprawy, co Łk. XXII, 33. Autor zaś ewangelii Jana musiał znać, zdaniem Cullmanna, te tradycje. Obraz bowiem o owcach, które ma Piotr paść, suponuje trzodę, a pojęcie trzody jest spokrewnione z pojęciem „Kościoła“ u Mt. XVI, 18. Stąd też jako końcowy wniosek Cullmann stawia hipotezę, że perykopa prymacjalna nie wiąże się ze sceną w Cezarei Filipowej, lecz z historią męki Jezusa. Tekst Mt. XVI, 17 nn. podawano w tradycji pierwotnej w związku z przepowiednią zaparcia się Piotra. Dopiero Mateusz redagując swoją ewangelię uznał, że najodpowiedniej będzie złączyć to logion z historią wyznania Piotra w Cezarei Filipowej. Jakkolwiek powyższą hipotezę Cullmanna można uznać za prawdopodobną i przyjmując ze względu na niewytłumaczalne milczenie Marka (VIII, 27—30) i Łk IX, 18—21), jednakowoż w ujęciu Cullmanna budzi ona pewne zastrzeżenia. Wydaje nam się bowiem, że zakończenie Mt. XVI, 17 po wyznaniu Piotra stanowi bardziej naturalną całość z opowiadaniem, aniżeli gdybyśmy je umiejscowili w ramach historii męki Jezusa. Uwydatnia się to szczególnie w jedności psychologicznej, jaka uderza w scenie pod Cezareą Filipową. Obietnica prymatu jest koniecznym ogniwem, łączącym się w swoim porządku rzeczowym i psychologicznym z wyznaniem Bóstwa Chrystusowego. To była jedynie właściwa okoliczność, którą Jezus wykorzystał, by móc powiedzieć Piotrowi, że Ojciec niebieski powierzył mu tajemnice swego objawienia. Szczególniej Ojciec wyróżnił Piotra dając mu poznać, kim jest Jego Syn, a Syn nawiązując do tego ojcowskiego wyróżnienia, obiecuje Piotrowi, że uczyni go w przyszłości opoką swego Kościoła.

Po tych uwagach wstępnych Cullman przeprowadza egzegezę tekstu obietnicy prymatu. Analizuje szczegółowo ważkie w tekście słowo „Kościoła“ i wykrywa w świadomości Jezusa ideę ekklezjologiczną. Zwalcza przeciwny pogląd Bultmanna, oraz podkreśla wewnętrzną łączność problemu chrystologicznego

erlauben uns nicht, die Frage nach dem Aufenthalt des Petrus in Rom zu beantworten weder negativ noch positiv. Das Petrusgrab kann nicht identifiziert werden. Ponieważ nie jest nam dostępna najnowsza literatura odnośnie poruszanego przedmiotu przez Cullmanna, dlatego nie możemy tego stanowiska poddać krytyce, czy też je omówić.

¹⁷⁾ Cullmann O., dz. cyt. str. 205.

z eklezjologicznym. To stanowisko Cullmanna zasługuje na podkreślenie, ponieważ naświetla stosunek współczesnej myśli protestanckiej do zagadnień eklezjologicznych i dowodzi, że wg protestantów istnieje łączność między osobą Jezusa a Kościołem.

„Bramy piekieł“ tłumaczy jako moce śmierci, nad którymi Kościół odnosi zwycięstwo, uczestnicząc w triumfie Zmartwychwstałego. Kościół, zdaniem Cullmanna, przejmuje we współczesnym eonie funkcje Chrystusa Zmartwychwstałego i triumfującego nad śmiercią. Piotr przez władzę kluczków jest ludzkim narzędziem Zmarwychwstałego, a dzieje się to dzięki powierzonej Mu przez Chrystusa misji, która polega na przepowiadaniu Chrystusa i odpuszczaniu grzechów. Taki sens Cullmann widzi w słowach „wiązać i rozwiązywać“, uznając tym samym wewnętrzną jedność władzy dydaktycznej i dyscyplinarnej w osobie Apostoła.

Jednakowoż ten lojalny wykład słów Mt. XVI, 17 nn. odrzuca zdaniem omawianego autora wszelką myśl o następcy. Obietnica prymatu dotyczy tylko historycznej osoby Piotra. Co więcej, tekst nie pozwala wnosić o wiecznym trwaniu Kościoła. Jeśliby nawet Jezus przewidział, mówi Cullmann, dalsze trwanie Kościoła, to prerogatywy, jakie obiecał udzielić Piotrowi w żaden sposób i żadną miarą nie odnoszą się do następców. Funkcja Piotra jest nieprzekazywalna¹⁸⁾. Jezus bowiem raz na zawsze postanowił, że Piotr ma być fundamentem Kościoła. Jest to fakt jednorazowy i niepowtarzalny. Władza kluczków natomiast pozostaje w Kościele. Gdzie? pytamy. Co nas upoważnia do tego, by nie odnieść tej metafory do Piotra, do którego Jezus skierował te słowa?

Dla Cullmanna Piotr jest na zawsze fundamentem Kościoła. Na czym to polega? Według nowotestamentalnych poglądów istotą funkcji apostoelskiej jest świadczenie o życiu i zmartwychwstaniu Jezusa i w tym sensie apostołowie są fundamentem Kościoła (Ef. II. 20: Rz. XV, 20). W tej grupie Piotr był pierwszym, który widział Zmartwychwstałego i dlatego On jest pierwszym wśród Dwunastu i on jest fundamentem Kościoła. Ta szczególna funkcja świadczenia o zmartwychwstaniu wiąże się jeszcze z funkcją rządzenia i, o ile pierwsza jest nieprzekazywalna, to druga przekazywalna¹⁹⁾. Niemniej jednak rola Piotra jako opoki, ograniczona do jednorazowości, nie może przejść dalej²⁰⁾. Ale w jaki sposób Piotr może pozostać raz na zawsze fundamentem?, pyta Cullmann. Przez swoje pisma, które o tym mówią, odpowiada. Odpowiedź ta wydaje się nam conajmniej dziwna. Jeśli prymat Piotra jest niczym innym, jak tylko chronologicznym pierwszeństwem w wierze w Zmartwychwstałego, czy jak słusznie zapytuje Dejaife²¹⁾, nie wyczerpuje się w akcie samego zakomunikowania? i czy wobec tego może być jeszcze fundamentem? Wydaje się raczej, że Piotr byłby nie fundamentem, lecz krótkotrwałym „płomieniem“.

Dotychczasowe próby rozwiązania problemu prymatu, jak widać, zawodzą. Cullmann wynalazł jeszcze jeden argument, którym chce wyłaniające się trudności wyjaśnić. Jest nim, jego zdaniem, fundamentalna myśl Nowego Testa-

¹⁸⁾ Cullmann O., dz. cyt. 235.

¹⁹⁾ Cullmann O., dz. cyt. str. 247.

²⁰⁾ Cullmann O., dz. cyt. str. 251.

²¹⁾ Dejaife, artykuł cytowany, str. 376.

mentu „o zakorzenieniu rzeczywistości stałej przy pomocy jednorazowego faktu“. Jednorazowym zaś faktem historycznym jest fakt zbawczy, niepowtarzalny, mieszczący się w jednorazowym zdarzeniu historycznym. Wobec tego Piotr jest fundamentem Kościoła dla wszystkich pokoleń, położonym raz na zawsze²²⁾.

Słusznym jest mniemanie, że Piotr jest pierwszym kamieniem, umiejscowionym w budowlu Kościoła, kamieniem, dźwigającym inne kamienie. Chronologicznie akt założenia fundamentu nigdy się nie powtarza i w tym znaczeniu Piotr spełnia rolę fundamentu, położonego raz na zawsze dla wszystkich pokoleń. Jeśli jednakowoż Kościół ma trwać dłużej, nie może poprzestać wyłącznie na założeniu fundamentu i ograniczeniu go do jednej konkretnej osoby, gdyż jest organizmem żywym, w którym obowiązuje wymiana członków i funkcji.

Cullmann uznaje tylko jednorazowy fakt, jako fakt zbawczy. Tymczasem u św. Pawła (I Cor. I, 13) znajdujemy rozróżnienie pomiędzy akcją apostołską, a faktami zbawczymi. Pyta się św. Paweł: „Czy podzielony jest Chrystus? Czy Paweł był za was ukrzyżowany? Albo w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?“ Wobec powyższych słów mamy prawo rozróżniać między czynnością apostołską, a dziełem zbawczym we właściwym tego słowa rozumieniu. W Kościele pierwotnym dobrze rozumiano istotę zagadnienia. Tak list św. Klemensa (I C. 42, 1—4), jak i Pasterz Hermasa (Visio III, 5, 1) świadczy o odmiennych poglądach, jak te, które wyluszczył Cullmann, mówiąc o „jednorazowym fakcie“. Apostołów bowiem z Piotrem na czele powołał Chrystus w celu prowadzenia swego dzieła, które trwając do skończenia wieków ma udzielać skutków odkupienia. Wszystkie pokolenia wiernych za pośrednictwem biskupów i diakonów kontynuują dzieło apostołskie. W tym sensie hierarchia, realizując dzieło zaczęte przez apostołów, wchodzi w ich prerogatywy. Czyż nie bardziej konsekwentne jest stanowisko innego teologa protestanckiego, Baumanna, który w przeciwieństwie do Cullmanna utrzymuje, że na fundamencie raz położonym musi się nadal budować, gdyż inaczej „nie byłoby domu, nie byłoby świętyńi?“²³⁾

Nie są to więc uroszczenia Kościoła rzymskiego, który nawiązuje, mówiąc

²²⁾ Cullmann O., dz. cyt. str. 237: Für das Denken Jesu wie für das ganze biblische Denken ist im Gegensatz zum Hellenismus die Verwurzelung des Bleibenden im Einmaligen charakteristisch. Dieses Paradoxon, dass geschichtlich einmaliges Geschehen Heilsgeschehen ist, d. h. gerade nicht wiederholt werden kann, sondern eine bleibende Situation begründet, die von diesem unwiederholbaren Geschehen fortdauernd lebt, liegt den Zukunftsaussagen Jesu zu Grunde und findet in dem Bilde vom Felsen und dem nachfolgenden Bau einen geradezu klassischen Ausdruck.

²³⁾ Baumann R., dz. cyt. str. 50, gdzie krytykuje stanowisko protestantów odnośnie niewłaściwego rozumienia słów obietnicy prymatu. Pisze między innymi: Wir sagten Rom gegenüber etwa so: „Im Sinn von Matt. 16, 18 ist Simon Petrus als der Erste der Apostel ein für allemal der Fels, auf den der Herr seine Kirche bauen wird. Dieser Fels wird nicht immer wieder erneuert und ausgewechselt... die Apostel und Propheten insgesamt bleiben dessen einmalige unterste Schicht, sein Fundament, auf dem alle später in den Bau eingefügten Steine und Steinschichten ruhen, wie ja überhaupt von Nachfolgern Petri und der Apostel im N. T. nirgends die Rede ist“. ...Haben wir.. Jesu Wort vom Fundament recht verstanden?

o następcach Piotra, do słów Mt XVI, 17 nn., ponieważ oni zgodnie z wolą Założyciela Kościoła wchodzą w prerogatywy Księcia Apostołów. Z ust Jezusa Kościół otrzymał zapewnienie trwania do skończenia wieków i zwycięstwa nad śmiercią i dlatego nigdy nie może utracić widzialnego swego elementu, jakim jest fundament²⁴). Po Piotrze godność fundamentu przejęli biskupi rzymscy, co tak dosadnie wyraził Filip, legat na soborze Efeskim: „Piotr żyje do dnia dzisiejszego, on przewodniczy, on sprawuje sąd w swoich następcach, biskupach Stolicy rzymskiej, założonej przez Niego i uświęconej Jego krwią“. (Mansi, t. IV, col. 1296).

Wrocław

Ks. EUGENIUSZ TOMASZEWSKI

J. DUPONT, O. S. B.: **CYN XPICTOI** — L'union avec le Christ suivant Saint Paul. 1-re partie: „Avec le Christ“ dans la vie future, Bruges (Éd. de l'Abbaye de S. André) 1952, p. 221.

O znaczeniu, jakie w teologii św. Pawła posiadają jego uwagi o bytowaniu „w Chrystusie“ oraz „z Chrystusem“ rozprawiano już nie mało, tak w dziełach ogólniejszych, dotyczących teologii i mistyki Apostoła narodów, jak również w szeregu studiów specjalnych. Ujawniło się przy tym zróżnicowanie poglądów, zwłaszcza co do sensu formuły: „być z Chrystusem“. Kiedy jedni autorzy (np. F. Prat, J. Schneider, czy R. Schnackenburg) utrzymują, iż formuła ta wskazuje, tak samo jak określenie: „być w Chrystusie“, na mistyczne zjednoczenie wierzącego z Chrystusem w życiu doczesnym, lub też przyszłym — to inni znów (np. A. Deissmann, E. Lohmeyer, i za nimi ks. M. Morawski) twierdzą, iż w przeciwieństwie do uwag o bytowaniu „w Chrystusie“, które określają stosunek osobisty wiernych do Chrystusa w życiu doczesnym, wzmianki o bytowaniu „z Chrystusem“, występujące przeważnie w kontekście eschatologicznym, wskazują nie tyle na łączność duchową zbawionych z Chrystusem ile raczej na uczestnictwo ich zbiorowe w chwalebny bytowaniu Zbawiciela z chwilą jego paruzji.

Ze względu na powyższą rozbieżność zapatrywań, postanowił znany biblista benedyktyński Jakub Dupont poddać jeszcze dokładnemu badaniu sens wypowiedzi Pawłowych o bytowaniu „z Chrystusem“. Pierwsza część odnośnych wywodów autora stanowi właśnie treść dzieła, którego tytuł podany w nagłówku. Omawia tu mianowicie O. Dupont szczegółowo, przy uwzględnieniu bliższego i dalszego kontekstu, sens, tych wypowiedzi o byciu „z Chrystusem“, względnie „z Panem“, które Apostoł stosuje w odniesieniu do pozadoczesnego bytowania chrześcijan.

Główne wnioski żmudnych dociekań autora dadzą się ująć następująco: w uwagach o byciu „z Chrystusem“, wzgl. „z Panem“, które mieszczą się w listach do Tessaloniczan (zwł. I Tess. IV, 13—V, 11), nie ma św. Paweł na myśli rozkwitu stanu przyjaźni i miłosnego współżycia z Chrystusem poszcze-

²⁴) Por. św. Leon (P. L., 54, 146B): Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit.

Zob. H. de Lubac, Méditation sur l'Eglise, Paris 1953, str. 230 nn.

gólnych wiernych zaraz po śmierci, lecz zbiorowe uczestnictwo ich — jako orszaku triumfalnego Zbawiciela — w jego władztwie i chwale oraz innych dobrach eschatologicznych dopiero z chwilą paruzji na końcu świata. Taki zaś sposób pojmowania realizacji tęsknot eschatologicznych jest wynikiem ściślej zależności św. Pawła w początkach jego działalności apostołskiej i piśmienniczej od żydowskiej apokalipyki. — 2^o W uwagach natomiast o byciu „z Chrystusem“, które zawarte są w listach 2 Kor. i Filip. wskazuje już Apostoł, jako na realizację tęsknot eschatologicznych, na doskonałe współzycie miłosne chrześcijanina z Chrystusem zaraz po śmierci. Na ową zaś zmianę w koncepcji eschatologicznej św. Pawła wpłynął skutecznie hellenizm (platonizm), akcentujący zdatność duszy odłączonej od ciała do życia oraz do doskonalszego niż na ziemi współzycia z Bogiem.

Praca O. Dupont, ujawniająca nieprzeciętną uczoność oraz wnikliwość badawczą, należy niewątpliwie do rzędu solidnych i wartościowych studiów nad teologią Pawłową. Konkluzje swoje opiera autor na precyzyjnie przeprowadzanych analizach tekstów i dociekaniach. Jednakże wniosek o istotnej zmianie koncepcji eschatologicznej u św. Pawła z biegiem lat, pod wpływem hellenizmu, budzi mimo wszystko pewne zastrzeżenia. Choć bowiem różny zasadniczo jest sens wypowiedzi eschatologicznych Apostoła w 1 Tessal. z jednej, a w 2 Kor. i Filip. z drugiej strony — to jednak nie zdaje się wynikać stąd koniecznie, iż zmienił on w międzyczasie radykalnie swój pogląd. Owa różnica może też dowodzić tylko, że mając od początku swej pracy apostołskiej świadomość dwójakiego aspektu losu pozadoczesnego zbawionych, chciał on uwydatnić raz jeden tylko aspekt, a kiedyindziej znów drugi; przy czym w pierwszym wypadku uzależnił się przy ujęciu i przedstawieniu sprawy od apokalipyki żydowskiej.

Kraków

Ks. E. FLORKOWSKI

LAZZARATO DAMIANUS: *Chronologia Christi seu Discordantium Fontium Concordantia ad juris normam*, Neapoli 1952, str. 632.

Zagadnieniem chronologii życia Chrystusa Pana interesowano się od dawien dawna, ale zwłaszcza w ostatnich czasach — od końca XIX w. począwszy — problem ten przybrał większe znaczenie. Świadczą o tym liczne monografie tudzież obszernie artykuły, traktujące tak o chronologii biblijnej w ogóle, jak również o pewnych fragmentach, zwłaszcza z życia Chrystusa Pana¹⁾. Jest to zagadnienie trudne i wątplić trzeba, czy przy dzisiejszym stanie źródeł i wiadomościach chronologicznych o czasach starożytnych da się je zadowalająco rozwiązać. „Chronologia Ewangelii jest problemem skomplikowanym, być może nierozwiązalnym“ — pisze Mc Neile²⁾ — a Riddle-Hutson³⁾ dodaje: „Chronologia jest jednym z najbardziej trudnych problemów w pracy nad Nowym Testamentem“. Dlaczego? — Mamy wprowadzić źródła, z których da się wydobyć niejedno ziarnko dotyczące poszczególnej daty. Do takich, gdy idzie o Nowy

¹⁾ Porównaj obszerną literaturę u: Urbanus Holzmeister, *Chronologia Vitae Christi*, Romae, 1933.

²⁾ *The Gospels according to St Mt*, 1915, s. 213.

³⁾ *NT Life and Literature*, 1946, s. 46.

Testament, należą: 1) Ewangelie, Dzieje Apostolskie i Listy Pawłowe; 2) Historyk żydowski Józef Flawiusz († po r. 93); 3) Trzej rzymscy historycy: Velleius Paterculus, towarzysz Tyberiusza w jego bojach (757/65 ab U. C. = 4/12 r. aż do szczęśliwego zwycięstwa, Tacyt († ok. 118), Suetonius († 160), oraz 4) Trzej greccy historycy: Plutarch († 120), Appianus, piszący za Marka Aureliusza († 180), oraz Dio Cassius († 235). Nie liczymy pisarzy i Ojców Kościoła II—IV w., którzy już wtedy w przeróżny sposób interpretowali wspomniane źródła. Trzeba jednak pamiętać, że Ewangelisti i Apostołowie, umieszczając Chrystusa i jego działalność na tle ówczesnej epoki, nie podawali dokładnej daty, wyjętej z tego czy innego kalendarza, ale podawali lata panowania cesarzy czy królów oraz inne okoliczności, po których współcześni mogli się zorientować dość dokładnie w historii życia Zbawiciela. Gdy zaś nawet dość dokładnie uzgadniali lata życia Chrystusa z datami panujących (Łuk. 3, 1-2), nie wiemy, jakiej rachuby się trzymali ani według którego kalendarza liczyli. Można się było trzymać kalendarza rzymskiego, syryjskiego, palestyńskiego, egipskiego i chaldejskiego. Lata panujących można było obliczać zależnie od chwili rozpoczęcia władzy albo też dopiero od początku nowego roku kalendarzowego. I tak np. gdybyśmy przyjęli, że Chrystus urodził się dwa lata przed śmiercią Heroda, to rok ten można by określić w poczwórny sposób: albo jako 32 rok (rezydencjalny) panowania króla Heroda albo jako 35 (tytularny żydowski i syryjski) albo jako 33 (rezydencjalny) albo jako 36 (tytularny chaldejski). W oparciu o lata panowania cesarza Augusta byłby to 40 rok (egipski), 41-y (żydowski), 42-gi (syryjski) i 43-ci (chaldejski)⁴). Wreszcie można również przyjąć, że autor natchniony mógł podać jakąś datę stosownie do mniemania sobie współczesnych, nie sprawdzając, czy zgadza się ona z oficjalną rachubą. Podanie dokładnej daty przeważnie nie było jego głównym celem.

Do niedawna — że się posłużymy chronologią wspomnianego Holzmeister'a — stan badań nad latami życia Chrystusa Pana przedstawiał się następująco:

1. Data urodzenia: w oparciu o dzień śmierci Heroda (750 ab U. C. = 4 r.) i fakty podane przez św. Mateusza i św. Łukasza (sprawa cenzusu Cyryna nasuwa konieczność wysunięcia różnych hipotez celem zharmonizowania go z po. wyższymi przesłankami) trzeba przyjąć r. 748/749 ab. U. C. = 6/5 a. Chr. n.

Dzień i miesiąc jest niemożliwy do stwierdzenia. Porę zimową można przyjąć tylko na tej podstawie, że Rzymianie obierali ją na tego rodzaju spisy. Teksty Łuk. 1, 26; 1, 5—8; 1, 9 i 2, 1—3 nie wiele nam tu pomogą. Dzień 25 grudnia jest wzmiankowany w kalendarzu rzymskim dopiero w r. 354.

2. Publiczne wystąpienie: Historycy usiłują rok ten wydedukować głównie z uwagi św. Łukasza (3, 1), że „roku piętnastego panowania Tyberiusza, gdy Piłat Poncjusz zarządzał Judeą... stało się słowo Pańskie do Jana...“ Tyberiusz objął rządy po Augustusie, który zmarł 19 sierpnia r. 767 ab U. C. = 14 r. po Chr., a zatem rok 15-ty przypadł by na okres od 19 sierpnia r. 781 U. C. (28 po Chr.) do 18 sierpnia r. 782 U. C. (29 po Chr.). Przypuścić można, że w tymże roku pod jesień Chrystus poprosił o chrzest, a zatem pierwszą paschę obchodził w Jeruzolimie r. 29. Niektórzy jednak twierdzą, że lata panowania Tyberiusza należy liczyć od chwili, kiedy stał się „collega imperii“, tj. od r. 12—13, a zatem

⁴) Lazzarato, o. c. str. 13.

według tej rachuby 15-ty rok panowania Tyberiusza przypadł by na r. 26—27. Nie stoi na przeszkodzie do przyjęcia jednej z tych dwóch możliwości wzmianka, że Poncjusz Piłat rządził wówczas Judeą, gdyż skoro czas jego urzędowania minął w r. 36 lub najpóźniej w r. 37, a pełnienie prokuratury trwało zasadniczo lat 10, więc w r. 26 był już w Palestynie. Z tymi danymi harmonizuje również Jan 2, 20: „Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię, a ty w trzy dni chcesz ją odbudować?” Heród począł odbudowywać świątynię w 18 roku swego panowania (Ant. XV, 11, 1), tj. w r. 734—735 = 20—19 przed Chr. Rok 46-ty odbudowy, kiedy odbyła się owa dyskusja, przypada na 27 lub po 28 po Chr. Zależnie zatem od przyjęcia jednej z tych dwóch możliwości oraz kalendarza, według którego Łukasz uzgadniał swoje twierdzenia, data wystąpienia publicznego Chrystusa wahała by się pomiędzy latami 26—29.

3. Śmierć Chrystusa: Zależnie od lat trwania nauczania publicznego szukać będziemy roku jego śmierci. A ponieważ nauczanie Chrystusa mogło trwać od jednego do trzech lat (jeden rok wydaje się niemożliwym do przyjęcia), zatem powstały by następujące możliwości:

Rok chrztu	lata nauczania	rok śmierci
25/26	3	29
26/27	3	30
27/28	2	30
28/29	1	30
28/29	2 lub 3	31 lub 32
29/30	3	33

Wielu biblistów w określeniu lat życia Chrystusa, zwłaszcza Jego śmierci, bierze również pod uwagę wyniki obliczeń astronomicznych. Ponieważ Izraelici stosowali się do kalendarza księżycowego, zwłaszcza gdy chodziło o ustalenie 1 nizan, tj. pierwszego dnia roku, zatem należało by astronomicznie ustalić, w którym z wymienionych lat śmierci Chrystusa pełnia przypada na 14 lub 15 nizan (ze względu na różnice między Janem a synoptykami). Najnowsze obliczenia wykazały co następuje:

Rok 27	— 14 nizan	— czwartek, 10 kwietnia	lub piątek, 11 kwietnia
	15 „	— piątek 11 kwietnia	„ sobota, 12 kwietnia
Rok 30	— 14 nizan	— czwartek, 6 kwietnia	„ piątek, 7 kwietnia
	15 „	— piątek 7 kwietnia	„ sobota, 8 kwietnia
Rok 31	— 14 nizan	— środa 25 kwietnia	„ czwartek, 26 kwietnia
	15 „	— czwartek, 26 kwietnia	„ piątek, 27 kwietnia
Rok 33	— 14 nizan	— piątek, 3 kwietnia	„ sobota, 4 kwietnia
	15 „	— sobota, 4 kwietnia	„ niedziela, 5 kwietnia *)

Z powyższych danych wynika, że w rachubę wchodzi tu lata 27-y, 30-ty i 33-ci. Ponieważ ze względów zasadniczych odpada pierwsza data, zatem pozostaje rok 30 i 33 jako możliwe daty śmierci Chrystusa według obliczeń astronomicznych. Niektórzy bibliści entuzjasmowali się powyższymi wynikami. Wydaje nam się, że powyższa zgodność jest tylko czystym przypadkiem, gdyż Izraelici aż do w. V. kierowali się wyłącznie wzrokiem przy obserwowaniu

*) Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, wyd. 2, 1949, str. 16.

księżycą; pomiędzy obserwacją wzrokową a matematycznym obliczaniem może istnieć różnica. Astronomia zatem nie wiele to pomoże.

Oto dotychczasowe rezultaty badań odnośnie chronologii życia Chrystusa Pana.

Przeciwko tym wszystkim przypuszczeniom łącznie z wynikami obliczeń astronomicznych wystąpił w swej książce wspomniany Lazzarato. Zaatakował przede wszystkim fakt zbyt wielkich wahań, wątpliwości i przypuszczeń w ustalaniu życia Zbawiciela, twierdząc (przeciw Holzmeister'owi), że „takie dzieło chronologiczne, które nie dochodzi do harmonijnej konkluzji, a raczej przepełnione jest wątpliwościami... jest materią pierwszą bez formy substancjalnej“ (str. 12). Jest to wina błędnej metody. Holzmeister — twierdzi A. — niewątpliwie dokładnie i z wielkim wkładem napisał swoją Chronologię, popelniając jednakże ten błąd, że nie podszedł dość krytycznie do źródeł i ich interpretacji, że nie uwzględnił miejsca i czasu ich powstania, tudzież języka, którym mówią. Celem uniknięcia błędów poprzedników A. wysunął nową metodę, polegającą na bardziej krytycznym podchodzeniu do źródeł oraz na usuwaniu wątpliwości przez wyjaśnianie ich ustalonym w tej materii autorytetem, za który uznał niektórych Ojców oraz tradycję rzymską. Metodę tę streścił w kilku punktach:

1. Źródło chronologiczne należy rozważać w całości, a nie tylko powirywać odnośnie szczegóły.

2. Celem stworzenia chronologii syntetycznej, a nie analitycznej, należy zbadać różnice, jakie zachodzą między poszczególnymi źródłami i ich interpretacjami, zwłaszcza, gdy idzie o lata panowania Heroda, Augusta, Tyberiusza i prokuratora Piłata. Wyniki te należy ze sobą zestawić, wykazać, w czym się zgadzają, a w czym różnią oraz podać, skąd wyłoniły się owe różnice.

4. Celem usunięcia wątpliwości i uzgodnienia różnic, należy następnie zbadać autora danego źródła. I tu zwraca uwagę, że nie należy lekceważyć takich interpretatorów, jak Tertuliana, św. Hipolita Rz., Euzebiusza, św. Hieronima, św. Nicefora itp. Szczególnym zaś szacunkiem należy otoczyć tradycję rzymską, „albowiem w Rzymskim kościele kwitnie najstarsza tradycja co do dnia, w którym Pan się urodził i cierpiał, jak również co do przeżytych lat“ (str. 13). Autor tak wysoko ceni w tej kwestii tradycję rzymską, że wprost ośmiela się twierdzić: „doświadczenie cię nauczy, że odłączenie chronologii od tradycji rzymskiej podobne jest do uniezależnienia się rozumu od wiary: rozum bez wiary schodzi na manowce. Podobnie narażają się na wątpliwości ci, którzy wzgardzą tradycją rzymską“ (str. 13).

Wyłożywszy swoją metodę we wstępie A. przystępuje do sprycyzowania poszczególnych dat z życia Zbawiciela, dochodząc do następujących wyników:

Chrystus urodził się dnia 25 grudnia r. 748 U. C. = 6 a. Chr. n. (str. 31 ne), przyjął chrzest z rąk św. Jana dnia 25 sierpnia r. 778 U. C. = r. 25 post Chr. n. (str. 231 ne), nauczał lat trzy i sześć miesięcy (str. 287 ne), umarł mając lat 33 i trzy miesiące (str. 483 ne); śmierć nastąpiła dnia 25 marca 782 U. C. = 29.

Cóż powiemy na te założenia i wyniki?

Niewątpliwie można i trzeba się zgodzić na trzy pierwsze punkty wyłożonej metody, a więc trzeba podejść krytycznie do źródeł. Ale czy to zmieni smutny fakt wątpliwości i wahań, jakie przy naszych źródłach chronologicznych nasu-

wać się będą w związku z ustalaniem dat życia Chrystusa Pana? — Czy nam je wyjaśni tradycja rzymska? Wszak chronologia życia Chrystusa Pana nie podpada pod nieomyślność, jest ona rzeczą historyczną, a tutaj prawo do tego można było sobie stworzyć⁶⁾, co jednak nie zmieni faktów. Zwróćmy uwagę, że autor zbyt dokładnie przytacza daty z życia Chrystusa, nie mające żadnych prawie podstaw w wymienionych źródłach we wstępie naszych rozważań. Daty te — zwłaszcza gdy są popularne w tradycji rzymskiej oraz wśród tych Ojców i pisarzy Kościoła, którzy na nią szczególnie wpłynęli — przypominają liturgię rzymską, która w żadnym wypadku nie może być interpretatorem dat z życia Zbawiciela. Czy więc i Lazzarato nie jest skazany na to, że pisząc chronologię stworzył dzieło, w którym istnieje materia pierwsza bez formy substancjalnej?

Również Ojcowie i pisarze Kościoła nie będą miarodajnymi interpretatorami chronologii. Z wypowiedzi ich na ten temat wynika, że głównym ich źródłem jest św. Łukasz. Wiadomo zresztą, że metoda ich podejścia do Pisma św. była zupełnie inna, aniżeli współczesnych biblistów; interesowała ich głównie teologia, a sprawy chronologiczne traktowali na uboczu, nie podchodząc do nich krytycznie i stąd tyle wśród nich różnicy w zagadnieniach chronologicznych. I tutaj nasz A. popełnił błąd. Wbrew postawionej zasadzie nie rozróżnił należyście źródeł od ich interpretacji, a sugestywne wypowiedzi tradycji, oparte i wydobyte z wyłaniającej się liturgii, uznał za prawdopodobne daty życia Chrystusa. Oto małeńki przykład: Św. Justyn w Pierwszej Apologii (I Apologia I, 46) twierdzi, że „Chrystus się narodził przed 150 laty, za Kwiryniusza“. Zdaniem Autora Apologia została napisana z pewnością za Antoniusza Piusa (138—161) ok. r. 144, a tym samym pośrednio opowiada się za 6 r. przed Chr. = 748 U. C. jako datą narodzenia. A. przypuszcza, że św. Justyn wziął dane chronologiczne z dokumentów rzymskich (str. 61, 62). Czy jednak absolutnie pewnym jest, że Justyn napisał Apologię w r. 144? W tejże Apologii istnieje wzmianka, że Marcjon, który odstąpił od Kościoła ok. r. 144⁷⁾, „żyje po dziś dzień, uczy swych zwolenników, że trzeba wierzyć w innego boga...“ (I Apol. I, 32) ... „który dziś jeszcze uczy... ma on wielu zwolenników, którzy.. idą na pastwę nauk bezbożnych i demonów“ (I Apol. I, 58). To nie mogło się zdarzyć w przeciągu jednego roku lub kilku miesięcy. Nauka Marcjona była już wówczas bardzo rozszerzona. Czyż można zatem przyjąć, że św. Justyn napisał swoją Apologię ok. r. 144? — Chyba nie. Czyż nie trzeba zatem przypuszczać, że została ona napisana dopiero po 150 r.? Wynika stąd, że św. Justyn nie miał pretensji do dokładności chronologicznych⁸⁾. Takich przykładów nieścisłości w interpretowaniu tradycji jest więcej. Stąd też można wnosić, że rezultat dociekań A. budzi poważne zastrzeżenia. Nie jest to chronologia życia Chrystusa Pana, a raczej zdanie Tradycji o chronologii.

Ks. Lazzarato włożył w swoje dzieło ogromnie dużo trudu, tak że słusznie można je nazwać za o. A. G. Da Fonseca: „volumen magnae molis, maximi laboris, incredibilis diligentiae“. Przytoczył i omówił przeszło 1500 autorów

⁶⁾ Por. A. G. Da Fonseca S. J., *Biblica* r. 1953. fasc. 1, str. 96.

⁷⁾ Por. Wydanie Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu pod redakcją Dr Jana Sajdaka, t. IV. str. 32, uw. 1.

⁸⁾ Por. A. G. Da Fonseca, o. c. str. 97.

starych i nowszych. Czytelnik znajdzie w tym dziele mnóstwo materiału, rozpatrzy się doskonale, w tym, co tradycja mówiła o latach życia Chrystusa. Zagadnienie jednak nie zostało rozwiązane na skutek braku dokładniejszych źródeł i wątpić trzeba, czy r. 29 jako data śmierci Chrystusa znajdzie większą liczbę zwolenników.

Nysa

Ks. JAN DROZD S. D. S.

A CATHOLIC COMMENTARY ON HOLY SCRIPTURE. Editorial Committee: Dom B. Orchard, Rev. E. F. Sutcliffe, Rev. R. C. Fuller, Dom R. Russel. London 1953, s. XVI + 1296 + 12 map.

Myśl przygotowania katolickiego komentarza do całego Pisma św. powstała na zjeździe Katolickiego Stowarzyszenia Biblijnego w Cambridge w 1942 r. Dyskusje nad projektem przeciągnęły się aż do grudnia 1943 r., kiedy to wybrano komitet wykonawczy i przystąpiono do pracy trzymając się dyrektyw encykliki *Divino afflante Spiritu*, która wtedy właśnie się ukazała.

Grupa uczonych, którzy przygotowywali poszczególne części, składała się z 43 osób, a pomiędzy nimi spotykamy niektóre nazwiska profesorów Instytutu Biblijnego w Rzymie. Praca ich trwała około 9 lat. Pierwsze wydanie komentarza nastąpiło w lutym 1953 r. Egzemplarz, jaki mam przed sobą, pochodzi już z wydania drugiego.

Decyzja, aby cały komentarz zmieścił się w jednym tomie wpłynęła zarówno na to, że został wybrany wielki format książki: 19 × 26,5 cm, grubości 6 cm, jak i na to, że został opuszczony tekst Pisma św. Autorowie przypuszczają, że czytelnik zaglądając do komentarza tekst Pisma św. ma obok siebie.

Drugą charakterystyczną cechą tego komentarza jest wielka ilość artykułów wstępnych wprowadzających do czytania całego Pisma św. (str. 1—126), wyjaśniających kwestie Starego Testamentu (127—163), oraz kładących podwaliny pod zrozumienie Ewangelii, dziejów i listów apostoelskich (164—350). Niezależnie od tego spotykamy artykuł wstępny, który wyszedł spod pióra E. F. Sutcliffe'a i R. A. Dysona, wyjaśniający jak z katolickiego punktu widzenia należy patrzeć na Pięcioksiąg (164—176), oraz szczegółowe wstępy na początku każdej księgi.

Założeniem komitetu redakcyjnego było, aby katolickiemu, nowoczesnemu społeczeństwu to religijne posłannictwo, które jest w Piśmie św. zawarte, przedstawić w oparciu o ostatnie wyniki biblijnych nauk w świetle tradycyjnego kościelnego nauczania. Dlatego też na pierwszych stronach umieszczone zostały zasadnicze wstępne artykuły: B. Orcharda, Miejsce Biblii w Kościele (1—12), J. Crehana, Natchnienie i nieomyślność Pisma św. (45—52) i M. C. Fullera, Interpretacja Pisma św. (53—60). Zwłaszcza ten ostatni artykuł w dyskusjach szeroko kwestiach sensu, jakiego doszukiwać się trzeba i można w biblijnych tekstach, krótko i jasno wytycza drogi wskazane w papieskich encyklikach.

Wśród wstępnych artykułów, poza tymi, które są właściwie introdukcją do Pisma św., widzimy artykuły E. C. Messengera o Matce Bożej (113—116) i o cu-

dach (117—120) w Piśmie św. Artykuły o religii Starego Testamentu Sutcliffe'a (133—146), o osobie i nauczaniu Jezusa Chrystusa A. Grahama (765—781), a przede wszystkim M. Bevenota i M. Russel'a o chrześcijaństwie w czasach apostołskich (782—824), to w skrócie przedstawiona teologia biblijna.

Na początku artykułów i komentarzy do poszczególnych ksiąg umieszczona została bibliografia. Obejmuje ona najważniejsze prace biblijne, jakie się ukazały do 1951 r.

Komentarz opiera się na tradycyjnym przekładzie Pisma św., tzw. Douay-Version. Miejsca, w których komentarz od tego ogólnie od kilku wieków w Anglii używanego przekładu odbiega, są specjalnie zaznaczone.

Jeżeli komentarz miał zmieścić się w jednym tomie, to musiał być napisany bardzo krótko. W niektórych wypadkach, gdy zrozumienie tekstu nie przedstawia wielkich trudności, komentarz ograniczył się tylko do parafrazy i wyjaśnienia obcych wyrazów (np. niektóre rozdziały ks. Przysłów).

W Psalmach komentarz podaje oddzielnie treść i wyjaśnienia trudnych zwrotów. Tu szczególnie często zanotowano odchylenia od podstawowego tekstu do najnowszego łacińskiego przekładu wprowadzonego do brewiarza. Na psalmy 21 i 50 poświęcono po jednej kolumnie (str. 451, 457). Inne Psalmi jednak zajmują znacznie mniej miejsca. Ze względu na to, że Psalmi spośród ksiąg Starego Testamentu najwięcej są używane w Kościele, możnaby sobie życzyć, aby ten komentarz był obszerniejszy.

Mając na uwadze katolickich czytelników stosunkowo do objętości więcej miejsca w komentarzu poświęcono Nowemu Testamentowi niż Staremu, a w Starym więcej miejsca tekstom mesjańskim aniżeli innym.

Komentarz Gen 14 (str. 194) zwraca uwagę na trudności i możliwości wyjaśnienia faktów tam zanotowanych na podstawie wykopalisk. Przy hymnie Anny, matki Samuela, (308) zwrócono uwagę na związek tego hymnu z Magnificat i Benedictus.

Autorowie komentarzy Nowego Testamentu tak samo zresztą jak i Starego, nie wdają się w dyskusje z poglądami radykalnymi. Jasno natomiast i krótko przedstawiają najlepiej udokumentowany sposób interpretacji przyjęty w egzegezie katolickiej wspominając o innych możliwościach. Np. w kolumnie poświęconej modlitwie Pańskiej w Ewangelii św. Mateusza A. Jones zwrócił uwagę na trzy możliwości interpretacji słów: „chleba naszego powszedniego“ (str. 863). Na stronie poświęconej hymnowi ku czci upokorzonego Chrystusa Pana w liście św. Pawła do Filipian (1129) C. Lattey dał syntezę wielu prac poświęconych temu tematowi.

W ogromnej ilości naukowego materiału zawartego w komentarzu i wstępnych artykułach, dobrze orientuje indeks przygotowany przez C. Kenneta i M. A. Thompsona (1209—1296), który L. A. Schökel chętnie nazwałby koncordancją (Verbum Domini 31/1953/130).

Rozmiar dzieła nie pozwala mi stwierdzić, czy w każdym wypadku komentarz podaje najlepsze opinie. Wrażenie jakie mam dotychczas, to podziw dla tych, którzy w krótkim komentarzu potrafili zmieścić to, co katolicka egzegeza uważa za istotne i najważniejsze. Spomiędzy wielu zaś zalet komentarza ta chyba wybija się na pierwsze miejsce: — krótkie wskazanie religijnych przede wszystkim, obok innych walorów Biblii w oparciu o ostatnie wyniki katolickiej egzegezy.

Zespołowa praca uczonych, której piękne wyniki oglądamy, mogłaby być dla nas wskazówką i zachętą do przygotowania podobnego komentarza Pisma św. dla katolików polskich.

Lublin

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ

COR SALVATORIS. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Herausgeg. von Joseph Stierli, Freiburg im Br. 1954, str. 270.

W religii katolickiej wiążą się ze sobą razem poszczególne działy teologii, duszpasterstwa i kultu. Teoretyczne i praktyczne powiązanie tych działów wychodzi na pożytek nauki i daje lepsze wyniki w dziele przybliżenia Królestwa Bożego. Praca duszpasterska w każdym wieku staje wśród nowych warunków, napotyka na nowe trudności, szuka nowych środków, zmienia stare metody.

Jednym z działów pracy duszpasterskiej, jednym z działów kultu religijnego jest kult Najświętszego Serca Jezusa. Encykliki papieskie wyznaczyły temu kultowi wielkie miejsce w życiu religijnym, w pracy duszpasterskiej. Teologowie zajmują się naukowo ustaleniem poszczególnych elementów tego kultu i jego przejawów w życiu katolickim. Ogrom nowych zadań, które spadają na katolików i kapłanów, zmusza do krytycznego spojrzenia także na kult Najśw. Serca Jezusowego, na formy pobożnościowe, w jakich się przejawia. Jednych katolików trzeba ratować przed znużeniem tymi formami i spłyceciem przeżyć sakramentalnych, innym wskazać nowe siły do pogłębienia ich łączności z Jezusem.

Małe ascetyczne i dewocyjne broszurki nie wystarczają. Domagamy się od teologów poważnej pracy badawczej, twórczej w sprawie form nabożnościowych i zasad kultu Najśw. Serca J. Mamy już cały szereg takich poważnych naukowych prac. Ostatnio do nich przybyła nowa poważna praca zbiorowa „Cor Salvatoris”. Poszczególne prace tu umieszczone powstały przy sposobności kursu naukowego, odbytego w Bad Schönbrunn koło Zug w Szwajcarii w r. 1951.

Richard Gutzwiller we wstępie omawia dogłębnie „opory”, na jakie natrafia dzisiaj kult Najśw. Serca J. Tekst Mszy św., teksty Officium brewiarzowego, formy odprawiania pierwszych piątków budzą u wielu kapłanów i wiernych coraz to nowe uczucia pobożności i skłaniają do większej miłości Chrystusa i gorliwszej pracy nad sobą. U innych powstają jednak opory, które trzeba otwarcie i szczerze omówić. Niektórych współczesnych katolików rażą pewne zewnętrzne przejawy tego kultu, sentymentalizm obrazów N. S. J., masowość i pobieżność przeżyć sakramentalnych pierwszopiątkowych, wyrażenia niektóre z Litanii i pieśni do N. S. J. Mówi się, że formy niektóre noszą na sobie piętno czasów, w których powstawały, że te formy już nie odpowiadają naszym czasom, które inaczej podchodzą do tych spraw. Domagają się wierni, żeby teologia dogmatyczna wyraźniej określiła przedmiot kultu i jego treść teologiczną. Kult katolicki jest teocentryczny, trynitarny, trzeba ustalić, jakie miejsce tu zajmuje kult N. S. J. Wiemy np., że „*caritas diffusa est per Spiritum Sanctum*” (Rzym. 5, 5), co więc w takim razie sądzić o tym, że ujawnienie się miłości następuje przez N. S. J.? Trudniejsza kwestia to „pocie-

szanie" N. S. J., zadośćczynienie itd. Niemałe trudności są z tak często przytaczanym tekstem z Mt. 11, „jestem cichy i pokornego serca". Tekst o „przebiciu Serca na krzyżu (Jan 19, 34) wymaga też głębszego rozważenia i ustalenia tej sprawy w teologii. Obraz Jezusa i Jego Serca w Biblii, w teologii moralnej trzeba starannie i ściśle wypracować. Trzeba ustalić rolę działania i rolę cierpienia w życiu Jezusa, rolę miłości wynagradzającej w obecnej sytuacji teologicznej, gdy żyjemy nauką o Corpus Christi Mysticum. Człowiek współczesny podchodzi także do kultu w sposób rzeczowy i wymaga rzeczowych uzasadnień.

Masowość kultu N. S. J. zobowiązuje nas tym więcej do poważnego zajęcia się tą sprawą, by wysiłki i prace kapłanów nie marnowały się, ale przynosiły naprawdę głębokie i skuteczne przemiany w duszach katolików i większe zbliżenie do Zbawiciela.

Hugo Rahner podaje szereg myśli do uzasadnienia kultu N. S. J. nauką zawartą w Biblii. Przy omawianiu kultu N. S. J. spotykamy często poszczególne cytaty z Biblii, mniej lub więcej nadające się do sprawy. H. Rahner idzie głębiej, chce wskazać jakby „prehistorię" kultu, chce wykazać, że ten kult jest pozytywnie uzasadniony w Biblii St. i N. Zakonu, a w następnej rozprawie wykazuje to samo dla czasów patrystycznych.

Józef Stierli bada dalszą historię kultu N. S. J. poprzez wieki średnie aż do czasów św. Marii M. Alacoque, następnie przechodzi objawy kultu w czasach Marji Alacoque aż do naszych czasów. W świetle źródeł historycznych i autentycznych dokumentów rozważa J. Stierli zasadnicze linie tego kultu i ukształtowanie się kościelne, liturgiczne i ascetyczne jego przejawów. Stierli umie wskazać rozwój i przemiany, jakim podlegał ten kult także w encyklikach Piusa XI.

Na tej historycznej podbudowie H. Rahner stawia pewne „tezy do teologii kultu N. S. J.": o ile „serce" jest symbolem czy przedmiotem czci, jaka jest fenomenologia tego kultu, jaka właściwa katolicka postawa wobec Serca Jezusa, osoby Jezusa i Trójcy świętej? Prywatne objawienia nie przynoszą zasadniczo nowych prawd, ale naświetlają prawdy znane, wskazują, co w danej chwili z nich katolicy mają brać do kształtowania swego życia. Trzeba te rzeczy brać na tle sytuacji z czasów objawień i na tle sytuacji współczesnej, trzeba wyluskać prawdę i jej zastosowanie do życia w naszych czasach. H. Rahner wskazuje, że tu chodzi głównie o „miłość ku Bogu, o wiarę w miłość Boga ku nam, o wynagradzanie za tych, którzy nie wierzą miłości Boga i utrudniają działanie Chrystusa — Boskiego Pośrednika. Treść kultu N. S. J. musi w naszych czasach stanąć przed nami w aktualnej perspektywie czasu. Duch święty prowadzi nas tą drogą do odnowienia i rozgrzania naszej miłości do Boga-Zbawiciela. Na tym tle H. Rahner rozważa wynagradzanie, pocieszenie, podaje kerygmaticzne wskazówki do głoszenia tych spraw. Kapłani muszą przepracować szczegółowo te sprawy, by ludzie współcześni pojęli je w sposób właściwy. Należy unikać ogólników i nic nie mówiących wyrażeń w modlitwach na godzinę świętą, adoracjach, kazaniach. Kult N. S. J. kształci nasze uczucia i powołuje nas do czynów prawdziwych, uzasadnionych w teologii, wymaganych przez wiarę.

R. Gutzwiller podaje szereg wskazań do właściwego zrozumienia ko-

ścielnych i liturgicznych tekstów związanych z kultem N. S. J. i wykazuje biblijny charakter wezwań umieszczonych w Litanii do N. S. J.

W rozprawie ostatniej J. Stierli rozważa „dogmatyczne i religijne wartości kultu N. S. J.” Serce Jezusa staje się w pewnym znaczeniu ośrodkiem teologii, objawieniem miłości Boga w Trójcy świętej jedyne, kompendium nauki o zbawieniu, daje życiu religijnemu płodność duchową, apostołską gorliwość, uczy o prymacie łaski, kształci życie uczuć religijnych, buduje nowego człowieka w zjednoczeniu z Chrystusem, Bogiem-Człowiekiem.

Stalinogród

X. M. RĘKAS

KS. DR HŁADOWSKI WŁADYSŁAW: Początki chrześcijaństwa według egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna, Poznań 1954, I—XII, s. 79.

Praca wyżej wspomnianego autora stanowi studium historyczno-krytyczne i wydana została w ub. roku w nakładzie 500 ± 80 egzemplarzy jako teza doktorska, pisana na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem Ks. Prof. Dr Wincentego Kwiatkowskiego.

Całość rozprawy dzieli autor na trzy rozdziały. W pierwszym omawia egzystencjalną interpretację źródeł historycznych jako postulat historycznego obiektywizmu w sformułowaniu Bultmanna; w drugim egzystencjalną interpretację Ewangelii Synoptycznych jako próbę Bultmanna rozwiązania problemu początków chrześcijaństwa. Rozdział ten stanowi zasadniczy trzon pracy. W trzecim i ostatnim rozdziale uwypukla autor kryteriopoznawcze założenia systemu Bultmanna, uwzględniając szeroko relatywizm historyczny i filozoficzny.

„Egzystencjalizmu biblijnego Rudolfa Bultmanna, współczesnego teologa protestanckiego w Marburgu, jak również omawianego przez nas studium X. Hładowskiego żaden z czytelników nie zgłębi, a nawet nie zrozumie bez zapoznania się z egzystencjalizmem jako systemem filozoficznym nurtującym filozofię współczesną.

Uprzednio należy więc zapoznać się z takimi autorami jak S. Kirkegaard, K. Jaspers, M. Heidegger, M. R. Aron, którzy niewątpliwie wywarli swój wpływ na Bultmanna.

W myśl założeń egzystencjalizmu przedmiotem badań jest nie istota, lecz istnienie konkretne (Dasein), w szczególności zaś istnienie jednostki ludzkiej in concreto. To konkretne istnienie jednostki ludzkiej wyraża równocześnie jej łączność ze światem, albo jakbyśmy to nazwali językiem Heidegger'a „In-der-Welt-sein.

Trzymając się wytycznych egzystencjalizmu Bultmann daje specyficzną interpretację Ewangelii synoptycznych jako próbę rozwiązania problemu początków chrześcijaństwa (r. II). Zdaniem Bultmanna „...opis ewangelijny, będący wykładem religijnych wierzeń pierwotnej gminy, nie wyraża teoretycznej prawdy o egzystencji pierwotnej gminy, lecz określony, konkretny sposób jej bytowania. Przy tym nie stanowi on adekwatnego obrazu egzystencji, lecz tylko na nią wskazuje...” (str. 19). Jako wynik swych badań krytyczno-anali-

tycznych przyjmuje Bultmann historyczność istnienia Jezusa Chrystusa. Nadto „...dla Bultmanna ewangelijny obraz Chrystusa, jest obrazem ‚Chrystusa wiary‘, czyli wyrazem tego, czym był dla wiary pierwotnej gminy Jezus z Nazaretu“ (str. 41).

Studium niniejsze, utrzymane w tonie ścisłych kryteriów naukowych, przeznaczone jest niewątpliwie dla znawcy egzystencjalizmu jako systemu filozoficznego, jak również dla zawodowego teologa.

Autor stosuje w pracy czysto źródłową analizę dzieł Bultmanna wraz z egzegezą i krytyką jego poglądów.

Dodać należy, że autora omawianej rozprawy cechuje dojrzałość sądu, będąca wynikiem sumiennego przestudiowania dzieł Bultmanna, jak również literatury odnoszącej się do tego przedmiotu. Studium to napisane jest jednak językiem trudnym, obfitującym w szereg neologizmów. Praca wnosi trwale wartości do katolickiej nauki teologicznej.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK

MAJANI, Z. Dr: Szalom! Żydowskie dla początkujących — początkowy kurs żydowskiego języka, obejmujący podstawy gramatyki — z objaśnieniami po rosyjsku, rysunkami w tekście i krótkim żydowsko-rosyjskim i rosyjsko-żydowskim słownikiem. Wydawnictwo Wydziału Informacji przy Żydowskim Agencjum dla Palestyny. Jerozolima, 1949, s. 223 — (po rosyjsku).

„Autor ma na względzie powoli przygotować uczeni do czytania gazety albo książki... które drukuje się bez zaznaczenia samogłosek...“ pisze Dr Majani w przedmowie (str. VI). Ze względu na ten cel czysto praktyczny zajmuje się gramatyką wyłącznie opisową i w stopniu tylko niezbędnie koniecznym. Dlatego też porządek zaznajamiania się z językiem jest inny niż w ogólnie spotykanych podręcznikach języka hebrajskiego — bardzo zbliżony do porządku w samouczkach współczesnych języków europejskich. Opuszczone są, poza paroma, terminy gramatyczne, mało używane formy czasowników, reguły punktacji i inne mniej potrzebne wiadomości gramatyczne. Oprócz uzupełnień na końcu podręcznika materiał podzielony jest na 80 lekcji. W każdej jest choćby parę wierszy do przetłumaczenia, a nieraz trafiają się spore opowiadania. Treść ich zaczerpnięta jest początkowo ze współczesnego codziennego życia w Palestynie, — potem spotyka się wyjątki ze Starego Testamentu (np. z księgi Gen. Iz. Jer. Jon. itp.), lecz na ogół teksty dążą do zaznajomienia z obecnym językiem żydowskim przez różne opowiadania, wyjątki z poezji, urywki tłumaczeń ze znanych rosyjskich autorów. Charakterystycznym rysem jest nawiązanie bliskiego kontaktu autora z uczniem przez różne uwagi, czasem w tonie humorystycznym. Jako pewien rys ujemny można by uważać to, że nie od samego początku posługuje się autor alfabetem hebrajskim, lecz 4 pierwsze lekcje są pisane fonetycznie. Stwarza to pewną dodatkową trudność dla ucznia, gdyż przechodząc na alfabet hebrajski musi na nowo przestudiować znane mu już słowa w nowej pisowni. Również materiał nie jest podzielony jednolicie, bo raz trafiają się lekcje gramatyczne, a potem przeładowane wyłącznie słówkami. Przy tym trzeba zaznaczyć, że warunki

wojenne — podręcznik był częściowo drukowany w Jerozolimie a następnie w Tell-Awiwie — a może i pośpiech w wykańczaniu podręcznika, przyczyniły się do tego, że w preparacjach nieraz brak jest słówek zachodzących w tekście. A nawet nie można ich znaleźć w słowniku ogólnym na końcu podręcznika. Dlatego w czasie nauki musi się mieć pod ręką jakiś inny słownik hebrajski. Tym nie mniej podręcznik spełnia dobrze swą rolę łatwego zaznajomienia ze współczesnym językiem hebrajskim i każdy, kto go przestudiuje, będzie wdzięczny autorowi za ułatwienie mu w wysokim stopniu zapoznania się w przystępny i miły sposób z językiem oficjalnie używanym w obecnym państwie Izrael.

Ponieważ w języku nowo-hebrajskim ukazuje się coraz więcej studiów biblijno-naukowych, jest rzeczą konieczną, aby egzegeci się języka tego nauczyli, i w tym celu może im książka dr Majani'ego oddać duże usługi.

Kraków

Ks. ZBIGNIEW KAZNOWSKI

Ks. JAKUBIEC CZESŁAW: Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu, Warszawa, Pax 1954, s. 264.

Z radością sygnalizujemy opublikowanie „Wstępu do Pisma św. Starego Testamentu“. Wdzięczność należy się Autorowi, profesorowi Warszawskiego Wydziału Teologicznego, że się podjął opracowania tak obszernego i trudnego materiału. Książka Ks. J. jest pomyślana jako podręcznik dla studentów teologii i jako taka spełni znakomicie swoje zadanie. W r. 1927 wydał profesor krakowski, ks. Józef Archutowski, taki sam podręcznik. Przed nim opracowali introdukcje biblijne ks. Abp Szlagowski (w r. 1908) i Ks. Józef Krużyński (w r. 1917), uwzględniając jednak tylko zagadnienia „Wstępu ogólnego“. Praca ks. J. zawiera tak Wstęp szczegółowy, jak i Wstęp ogólny, którego nie ma w podręczniku ks. Archutowskiego, bo ten dla tej dziedziny przygotował obszerniejsze studium, już wychodzące poza ramy zwykłego podręcznika. Uwagi wstępne, jakie podane są w Poznańskim wydaniu Pisma św., zasługują na chlubne wyróżnienie, ale nie mogą nam zastąpić podręcznika. Wobec tego książka Ks. J. wypełnia w naszej literaturze teologicznej poważną lukę.

Od podręcznika wymagamy przede wszystkim, aby był opracowany na podstawie najnowszych monografii i uwzględnił badania ostatniej doby. Trudno było Autorowi dotrzeć do wszystkich publikacji zagranicznych, bo literatura biblijna w ostatnich 20 latach ogromnie wzrosła a publikuje się ją we wszystkich europejskich językach, ale Autor umiał się postarać o najnowsze wydawnictwa i dzięki temu mógł nam dać wiarogodne informacje o dzisiejszym stanie badań starotestamentalnych. Autor nie wysiła się na nowe hipotezy, ale referuje sumiennie i jasno poglądy biblistów katolickich i akatolickich, a przychylając się do tego lub owego zadania argumentuje spokojnie i logicznie, tak że bez zastrzeżeń można się pisać na jego wywody. Podobne zalety miał podręcznik Ks. Archutowskiego, ale jedną miał wadę, że był za obszerny i za rozwlekły. Autor „Wprowadzenia“ skrócił materiał do połowy i dodał na 50 stronach krótki „Wstęp ogólny“ czyli uwagi o kanonie, tekście

biblijnym i inspiracji, przez co podniósł wartość dydaktyczną książki. Inna zaletą pracy ks. J. jest to, że zamiast podawać streszczenia czy dyspozycje poszczególnych ksiąg biblijnych, omawia ich „myśli przewodnie“. Lecz czy nie należałoby w przyszłości te ustępy jeszcze szerzej rozprzewadzić i zamienić na omówienie „treści teologicznej“ danej książki, by takim sposobem teologię biblijną wprowadzić do wykładów introdukcyjnych? Wszak treść teologiczna jest dla nas najważniejsza a kwestie literackie powinny ustąpić na drugi plan.

Gdzie nie ma pewności a tylko załodzi mniejsze lub większe prawdopodobieństwo, tam są rozmaite opinie dopuszczalne, więc trudno polemizować z Autorem, że takie właśnie zdanie wybrał a nie inne. Sąd Autora jest jednak zawsze umiarkowany, ani zbyt konserwatywny ani zbyt lewicowy a stale poparty trzeźwą argumentacją. Co do kwestii pentateuchu należało może uwzględnić kompromisową tezę ks. Łacha, ogłoszoną niedawno w RBL, lub też zgodzić się na to, że Mojżesz za przykładem kapłanów świątyń egipskich założył archiwum, w którym zebrano wiadomości i dokumenty historyczne oraz odpisy obowiązujących praw a z którego korzystali pisarze późniejsi Jahwista, Elohist, autorzy Deuteronomium i Kodeksu kapłańskiego.

Przy końcu pozwalam sobie dołączyć pewne dezyderaty. Należy koniecznie ustalić skróty ksiąg biblijnych, co już swego czasu zaproponował ks. Archutowski w „Przeglądzie Biblijnym“. Zaprowadźmy zamiast *Ekle* i *Ekli* wyraźniejsze: *Ekl* i *Syr*; zmieńmy nazwy polskie: *Rodzaju itd* na zrozumialsze i krótsze łacińskie, przyjęte wszędzie zagranicą: *Gen*, *Ex itd.*, usuńmy kropki po skrótach, co już uczynili OO Jezuiti w wydaniu NT. Ustęp o psalmach mesjańskich jest niewystarczający. Tak samo przydałoby się rozszerzenie uwag o teologii proroka Izajasza, przy czym można by wykorzystać cenne monografie ks. Archutowskiego. Przepiękną charakterystykę Jeremiasza dał w RBL ks. Styś, monografię o teologii proroka opracował ks. Tomala (odbitka z *Collectanea Theologica*); warto o nich wspomnieć i na nich się oprzeć. Brak wzmianki o doskonałej dysertacji o proroku Ezechiaszu pióra ks. Gronkowskiego. Przez omyłkę umieszczono ks. Zieglera wśród komentatorów akatolickich. Na s. 30 należy dodać, że w r. 1953 wydał Benedyktyni Ps. *Gallicanum*. Na s. 31: że Biblia wydawana przez tow. Biblijne jest tzw. Biblią Gdańską, o której specjalne studium napisał prof. Szeruda. Na s. 40: że najlepszą gramatyką hebr. jest gramatyka wydana przez Kautzscha. Zdanie Zorella (na s. 129), że hebr. *mizmôr* oznacza właściwie śpiew przy grze na piszczałce, nie da się utrzymać, bo nie ma oparcia w słowniku akkadyjskim. Czy przymiotnik „kanański“ jest uzasadniony — zamiast dawnego tradycyjnego „kananejski?“

Wreszcie ostatnie życzenia: czy nie warto wrócić od tradycyjnej nazwy: *Wstęp do pisma św.*, która już się stała jakoby nazwą oficjalną? Przecież nauka introdukcyjna jest gałęzią wiedzy teologicznej, tworzącą odrębną jednolitą całość, nie jest więc luźnym zbiorem wiadomości o Piśmie św., na jaki wskazuje nazwa: *w p r o w a d z e n i e*.

W dodatku wartoby wydrukować tekst łaciński dekretów Komisji Biblijnej, aby studenci zaznajomili się z treścią i formą. Fotografie ważniejszych kodeksów podniosłyby wartość książki.