

POJĘCIE BOGA W KSIĘDZE DANIELA

Idea jednego Boga w narodzie izraelskim na tle księgi proroka Daniela jest zupełnie wyraźna, i jasna. Chociaż izraelici znajdowali się na wygnaniu, w kraju gdzie oddawano cześć wielu bóstwom, nieszczęścia skupiały ich koło dwóch rzeczywistości: koło Ojczyzny, chociaż na pewien czas utraconej, i prawdziwego Boga.

W Babilonii religia pogańska politeistyczna kwitnie, świątynie skupiają liczne zastępy kapłanów. Jak podaje autor księgi przy jednym tylko ośrodku kultu religijnego „...było kapłanów *Bela siedemdziesięciu, oprócz niewiast i dzieci*“¹⁾.

Wszystkie warstwy społeczeństwa czczą wielu bogów: — „*Przyniesiono zatem złote i srebrne naczynia, zabrane ze świątyni jerozolimskiej; i pili z nich król i jego możnowładcy, żony jego i nałożnice; pili wino i wystawiali bogi złote i srebrne, miedziane, żelazne, drewniane i kamienne*“²⁾.

Kult bałwanów obowiązywał nawet pod karą śmierci: — „*A kto nie upadnie i nie odda pokłonu, ten będzie tej samej chwili wrzucony do rozpalonego pieca ognistego. Upadły przeto wszystkie narody... wszystkie ludy, szczepy i języki ukłękły przed posągami złotymi, który był postawił Nabuchodonozor król*“³⁾.

W takich warunkach naród, który wykazywał w ciągu dziejów skłonność do bałwochwalstwa i politeizmu (u stóp góry Synaj prosi Aarona „...*uczyn nam bogów, którzy by szli przed nami*“⁴⁾), w krainie Moab „... *jedli (z ofiar pogańskich) i kłaniali się ich bogom*“⁵⁾). Król Salomon, pod koniec swego panowania

1) Dan. 14, 9. — 2) Dan. 5, 3. 4. — 3) Dan. 3, 6. 7. — 4) Wyj. 32, 6.

5) Li. 25, 2. —

zaprowadza kult bogiń i bogów krajów sąsiedzkich ⁶⁾, inni królowie, jak Achab, służą Baalowi ⁷⁾, mimo to obecnie zdecydowanie i wyraźnie trwają przy jednym Bogu prawdziwym.

Mówiąc o idei monoteistycznej w księdze Daniela w oparciu o to, że tekst nigdzie nie wskazuje na jakiegokolwiek najmniejsze nawet odchylenie od czci Boga prawdziwego, trzeba uwzględnić, że idea monoteizmu nie jest oryginalna dla księgi Daniela, gdyż jest właściwą już całej epoce proroków ⁸⁾. Co więcej, autor przytacza pozytywne wypowiedzi, że tylko *Sam* Bóg prawdziwy jest Panem na całej ziemi. Wskazują na to słowa modlitwy Azariasza. — „*Niech się zawstydzą wszyscy, którzy okazują zło Twoim sługom, niech się zawstydzą zawiedzeni w całej swej mocy, a siła ich niech się skruszy, ażeby poznali, żeś Ty Sam jest Panem Bogiem chwalebny na całej ziemi*“ ⁹⁾.

Tekst Sept. jest tu identyczny z tekstem Teodocjona. *Sam* więc tylko Jahwe jest Bogiem i nie ma innego. Wyznanie to stanowi zakończenie modlitwy, która jest jakby aktem przebłagania Boga za grzechy narodu. Ze słowami tej modlitwy zwracał się do Boga nie tylko Azariasz, była to bowiem ogólna formuła modlitwy Żydów wygnańców.

Wszyscy więc Żydzi zwracali się do Boga, jako do tego, „*który sam jest Panem Bogiem... na całej ziemi*“. Zatem dla Izraelity wiara w jednego jedyne Boga nie stanowi już tutaj żadnego zagadnienia.

Podlega natomiast ocenie stosunek pogańskich władców babilońskich i społeczeństwa pogańskiego, politeistycznego, do Boga jedyne, z którym oni tak blisko niejednokrotnie się stykają. Stają się bowiem świadkami uderzających faktów interwencji Boga Izraela zarówno w sprawę narodu żydowskiego, jak i nawet w stosunku do nich samych, tzn. Babilończyków. Muszą się o tym Bogu wypowiedzieć. I tak cud ocalenia trzech młodzieńców budzi wśród świadków zdziwienie: „*Wtedy Na-*

⁶⁾ I Król. 11. — ⁷⁾ I Król. 16, 31, 32.

⁸⁾ Bible Jer. (La doctrine des prophètes, 974—5)

⁹⁾ Dan. 3, 44 45.

buchodonor zdułiał się i powstał pędpiesznie. Odpowiadając rzekł ministrom swoim: Czyż nie trzech mężów wrzuciliśmy do środka ognia związanych? Odpowiadając rzekli królówi: zaprawdę, o Królu, i zgromadziwszy się satrapowie, namiestnicy i gubernatorowie, i ministrowie króla ujrzeli, że ogień nie miał żadnej władzy nad ciałem tych mężów i włosy głowy ich nie przypalił i płaszczy ich nie uszkodził i nie przejął ich zapach ognia“¹⁰⁾.

Bóg surowo ukarał świętokradztwo Baltazara: „Tejże chwili ukazały się palce ręki ludzkiej i pisały naprzeciw świecznika na tynku ściany królewskiego pałacu. A król przypatrywał się końcowi palca ręki piszącej. Tej samej nocy został zabity Baltazar, król chaldejski“¹¹⁾.

Król Dariusz jest świadkiem uwolnienia Daniela z lwiej jamy¹²⁾. Król Cyrus stwierdza cud ocalenia Daniela¹³⁾. Fakty te budzą podziw i lęk oraz uznanie ze strony pogan dla Boga Izraela. Powstaje więc zasadnicze pytanie, czy Bóg Izraelitów, Bóg Daniela jest także w pojęciu pogan Bogiem jedynym.

Niektóre wypowiedzi mówią wyraźnie o tym, jak poganie pojmują Boga Jedynego, w niektórych zaś tylko równoznacznie ta myśl się zawiera. Słowa, które mniej czy więcej dokładnie charakteryzują pojęcie jedyności Boga prawdziwego przez Babilończyków są następujące:

„Odpowiadając tedy król rzekł Danielowi: Prawdziwie wasz Bóg jest Bogiem bogów i Panem królów i objawiającym tajemnice...“¹⁴⁾

— „Wtedy zbliżył się Nabuchodonozor do drzwi pieca ognia płonącego i zaczął tak mówić: Sydrachu, Misachu i Abdenago, słudzy Boga Najwyższego (Elaha Illaja) wyjdźcie, a zbliżcie się“¹⁵⁾.

— „Odpowiadając Nabuchodonozor rzekł: Niech będzie błogostawiony Bóg Sydracha, Misacha i Abdenago, który posłał anioła swojego i wyratował sługi swoje, którzy położyli w Nim

¹⁰⁾ Dan. 3, 91. 94. — ¹¹⁾ Dan. 5, 5. 30. — ¹²⁾ Dan. 6, 20—27.

¹³⁾ Dan. 14, 40. 41. — ¹⁴⁾ Dan. 2, 47. — ¹⁵⁾ Dan. 3, 93 (26).

ufność i słowo królewskie zmienili i wydali ciała swoje, by nie czcić i nie kłaniać się żadnemu bogu, prócz Boga swego¹⁶⁾.

— „Dlaczego ode mnie — mówi Nabuchodonozor — jest to rozporządzenie, żeby każdy, który by wymówił bluźnierstwo przeciw Bogu Sydracha, Misacha i Abdenago, należący do jakiegokolwiek narodu, ludu i języka, żeby był na kawałki porąbany, a dom jego zamieniony w kupę gruzów, ponieważ nie ma innego Boga, który by mógł ratować, jako Ten¹⁷⁾; i tekst najwyraźniejszy pod tym względem: „Siódmego dnia przyszedł król oplakiwać Daniela; zbliżył się do jamy i spojrział do środka, a oto Daniel siedział. I zawoławszy głosem wielkim rzekł: Wielki jesteś Panie, Boże Daniela, i nie ma innego podobnego do Ciebie!¹⁸⁾“.

Wypowiedzi władców pogańskich wyrażają jedno, mianowicie, że Bóg Izraela w ich pojmowaniu nie jest Bogiem jedynym, lecz najwyższym spośród wielu. Umysł uwikłany w politeizm nie może się z niego wyzwolić. „Dla Nabuchodonozora — powiada L. Pirot¹⁹⁾ — *Jahwe jest Bogiem bogów*“, a zatem wcale nie jest Bogiem jedynym, gdyż zwrot Bóg bogów implikuje pojęcie istnienia innych bogów. Gdybyśmy stanęli na stanowisku, że wyrażenie „Bóg bogów“ (*Elah elahim*) znaczy tyle, co Bóg Najwyższy, to również nie wnosi nic nowego, gdyż pojęcie „Bóg Najwyższy“ jest pojęciem tylko względnym nie zaś absolutnym. Podobnie powiada Pirot²⁰⁾ na innym miejscu: „...król uznaje, że *Jahwe jest wyższy od wszystkich innych bogów*“ Knabenbauer²¹⁾ powiada: „...król składa hołd Bogu Daniela uznając, że jest Bogiem bogów, tj. najwyższym między bogami“ (...cum profitens Deum deorum i. e.

¹⁶⁾ Dan. 3, 95 (28).

¹⁷⁾ Dan. 3, 96 (29); 14. 40. 41.

¹⁸⁾ Według Seps.; Teod. Megas ei Kyrie ho theos tu Daniel, kai un estin plen su allos.

¹⁹⁾ Lous Pirot, Albert Clamar, La Sainte Bible, 7. Paris — VI 1946. 650

²⁰⁾ Prot. dz. cyt. 661 — do Dn. 3, 93.

²¹⁾ Knabenbauer, Commentarius in Daniele Prophetam, Parisiis 1891, s. 99—100

summum inter deos). Linder²²⁾ powtarza to, co Knabenbauer, dodając jeszcze, że jakkolwiek król uznaje wyższość Boga Daniela od innych bóstw, to jednak od idei (pojęć) politeistycznych nie odstępuje (Tamen eminentiam Dei Danielis de aliis diis ita agnoscens ab ideis polytheisticis non recessit). W samej formie wyrażenia „Bóg bogów“, powiada Goettsberger,²³⁾ objawia się pogański punkt widzenia króla. Podobnie mówią komentatorzy w odniesieniu do dalszych tekstów. I tak Knabenbauer²⁴⁾ komentując miejsce, kiedy Nabuchodonozor na widok cudu ocalenia młodzieńców z płomieni ognia nazywa ich „*ślugami Boga Najwyższego*“, powiada, że wyraża przez te słowa myśl, iż Bóg Izraela jest wyższy i mocniejszy od pozostałych bogów, (Deum reliquis diis superiorem et potentiorum agnoscit), prawdziwie jednak daleki jest jeszcze do uznania jedynego Boga i nicości bałwanów. Linder²⁵⁾ jeszcze bardziej precyzuje tę samą myśl. *Król Nabuchodonozor — powiada autor — uznaje moc tego Boga, który zachował w cudowny sposób młodzieńców i nazywa ich ślugami Boga Najwyższego, lecz tym samym nie uznaje Go jako jednego i jedynego Boga (non... pro uno et unico), ale jako najwyższego w tym znaczeniu, że przewyższa On i jest mocniejszy od innych pozostałych bogów.* Dlatego też — mówi dalej Linder — król chociaż widzi moc Boga i lęka się jej, chociaż nawet wydaje dekret, w którym zakazuje bluźnić imieniu Boga pod surową karą, wcale nie nakazuje kultu tego Boga, daleki jest bowiem jeszcze od tego, by uznać, że Bóg, który „*wyratował ślugi Swoje*“²⁶⁾ jest Bogiem jedynym i że nie ma innych bogów²⁷⁾. Nabuchodonozor pojmuje Boga Izraelitów tak samo, jak rozumie on boga swego Marduka, który jest pierwszy i najwyższy wśród wielu innych bogów. Nic przeto dziwnego, że król doświadczywszy mocy Boga Daniela w sposób tak widoczny

²²⁾ Linder, Comm. in librum Dan., Parisiis 1939, s. 175.

²³⁾ Goettsberger. Das Buch Daniel, Bonn 1928. 24 — do Dn. 2, 47.

²⁴⁾ Knabenbauer, dz. cyt. 131, — do Dn. 3, 93.

²⁵⁾ Linder, dz. cyt. 212 — do Dn. 3, 93.

²⁶⁾ Daniel 3, 95.

²⁷⁾ Knabenbauer, dz. cyt. 132. Linder dz. cyt. 212.

wychwała Go, skoro w podobny sposób z wielką czcią odnosi się do swego boga Marduka. Świadczy o tym następująca modlitwa ²⁸⁾:

1. „Potężny, wspaniały, pan z Eridon.
2. Dostojny, wywyższony, pierworodny z Ea.
3. Marduk, mocarz, który sprawia, że raduje się Egourra.
4. Pan Essagilu, osłona Babilonu, kochający Erida.
5. Strzegący życia, zwierzchnik Emahtila, dawca życia obfitego.
6. Osłona kraju, wybawiający narody rozległe, władca wszystkich świątyń.
7. Twoje imię na ustach wszystkich narodów jest miłe.
8. O Marduku, panie wielki, niech z twojego rozkazu potężnego ja żyję!
9. Niech będę zdrow i cały i niech kontempluje twoją boskość!
10. Niech ja ciebie osiągnę. Spraw, aby zamieszkała prawda w moich ustach, stworzone słowo łaski.
11. W moim sercu! Niech wielkość i dostojństwo opiewa sprawę życzliwą!
12. Niech mój bóg będzie po mojej prawicy!
13. Niech moja bogini będzie po mojej lewicy!
14. Niech bóg, który strzeże zdrowia i całości stoi mocno!
15. Zgódź się mówić z życzliwością i być pobłażliwy!
16. Słowo, które ja mówię, rzecz o której mówię, niech będzie przyjęta z życzliwością.
17. O Marduku, wielki panie życia, powiedz niech moje życie trwa!
18. Przed tobą jawnie ja ulegam ci, niech będę nasycony!
19. Niech Bel się raduje z ciebie! Niech Ea weseli się z ciebie!
20. Niech bogowie świata całego hołd ci składają!
21. Niech wielcy bogowie rozweselają twoje serce“.

Ze słów modlitwy widać, że Marduk jest bogiem potężnym i najwyższym spośród wielu innych bogów, skoro jemu bogowie świata całego hołd winni składać.

Ale chociaż jest panem wielkim (*rabû*) i władcą, nie jest bogiem jedynym dla Nabuchodonozora. Są bowiem inni także

²⁸⁾ Le P. Paul Dhorme, Textes Religieux Assyro-Babyloniens, Paris 1907, 352—355

wielcy bogowie — „*ilāni rabūti*“. Nabuchodonozor nie przeto więcej nie czyni, jak tylko swoje pojęcie o bogu Marduku przenosi na Boga Daniela. Wprawdzie treść hymnu wyraźnie nie mówi, że Marduk jest jednym spośród wielu bogów, ale ta myśl tu się zawiera, zwłaszcza w ostatnich strofach hymnu.

Do pojęcia Boga jedyne go przez władców pogańskich z którymi zetknął się Daniel, nic też nowego nie wnosi wypowiedź króla Cyrusa, który jest świadkiem cudownego ocalenia Daniela w lwiej jamie²⁹⁾. W wypowiedzianych słowach uwielbienia dla Boga Daniela, król uznaje Jego moc i majestat i to publicznie oświadcza³⁰⁾.

Omówione fakty wykazują, jak trudno wyznawcom politeizmu wznieść się do pojęcia Boga jedyne go, a tym samym Boga transcendentne go. Z drugiej strony trzeba stwierdzić, jak bardzo ukształtowane mieli już wówczas Izraelici pojęcie Boga jedyne go. Mimo bowiem tak wielkiej skłonności do politeizmu, w warunkach tak odpowiadających ich skłonnościom na terenie Babilonii zostali Oni wierni swemu jedyne mu Jahwe.

Włocławek

Ks. KAZIMIERZ BARCKI

ZNACZENIE WYRAŻENIA „PALEC BOŻY“ W PIŚMIE ŚWIĘTYM

W Ewangelii św. Jana (8, 6) czytamy, że pewne go razu przyprowadzono przed Jezusa jawnogrzesznicę, która według Prawa Mojżeszowe go podlegała karze śmierci przez ukamienowanie. Dla oskarżających niewiastę kara nie ulegała wątpliwości. Jezus tymczasem nie tylko nie zatwierdza tej kary, lecz pochyliwszy się wykonuje dziwną czynność. „A Jezus pochyliwszy się począł pisać palcem po ziemi“ (Jn. 8, 6c).

Tradycyjna interpretacja tego tekstu przyjmowała, co zresztą do dziś się utrzymało, idąc za Ojcami Kościoła, że Jezus

²⁹⁾ Daniel 14, 40. 41.

³⁰⁾ Knabenbauer, dz. cyt. 354—5.

pisal na piasku grzechy tych, którzy przyszli oskarżać niewiastę. Prawdopodobnie do tego rodzaju koncepcji można było dojść zwracając uwagę na zachowanie się oskarżających, którzy widząc, że Jezus nie podziela ich zdania, zaczęli wychodzić jeden po drugim począwszy od starszych. „*Ustyszawszy tę odpowiedź, zaczęli się wycofywać jeden po drugim począwszy od starszych aż do ostatniego. I został Jezus sam oraz owa niewiasta stojąca w pośrodku*“ (Jn. 8, 9).

Interpretacja tego rodzaju nie ma jednak uzasadnienia, ponieważ nie ma tu wcale mowy o pisaniu grzechów na piasku. Powodem odejścia były raczej słowa samego Jezusa zwrócone otwarcie przeciw oskarżycielom. „*Gdy go dalej natarczywie napastowali pytaniami wyprostował się i rzekł im: kto z was jest bez grzechu niech pierwszy rzuci na nią kamieniem*“ (Jn. 8, 7).

Dopiero „*ustyszawszy tę odpowiedź*“ zaczęli wycofywać się z dziwnej sytuacji widząc, że zamiast poparcia spotykają się z zarzutem.

Niemniej jednak kwestia interpretacji tego tekstu pozostaje niejasna. A może owo pisanie palcem po ziemi nie ma specjalnego znaczenia, jak podają niektóre komentarze ¹⁾ oznacza tylko to, że Jezus nie chce wdawać się w tę sprawę, dlatego jako ktoś zupełnie niezainteresowany obojętnie zajmuje się czymś innym? Tego nie można byłoby przypuścić o Jezusie, ponieważ ogólnie biorąc sprawa, jaką wniesiono przed jego trybunał, była zbyt poważna i nie można jej było lekceważyć. Z pewnością w tym wypadku w prostej i zwyczajnej czynności kryje się jakiś głęboki sens.

Co więc oznaczało pisanie palcem?

W niniejszym artykule nie chodzi mi tylko o ten jeden tekst. Jest on jedynie wstępem do szerokiego zagadnienia. Chcąc rozwiązać kwestię jego właściwej interpretacji należy

¹⁾ Meyers, Kommentar zum N. T. Göttingen 1902. 2 Evangeliums des Johannes s. 625: „Wenn Jesus sich bückend mit dem Finger auf die Erde schreibt so will er damit andeuten dass die Frage ihn nichts angehe“.

sięgnąć daleko poza Nowy Testament do Księgi Wyjścia 31, 18 i 8, 15 oraz Ppr. 9, 10, gdzie jest mowa o pisaniu palcem. Podobne wyrażenia spotykamy również u Dan. 5, 5, gdzie na ścianie sali pokazuje się palec ręki piszącej.

Na pozór kwestia wydaje się prosta. Wielu autorów stwierdza, że w wyżej podanych perykopcach ze Starego Testamentu mamy do czynienia z antropomorfizmami²⁾. Ale czy na pewno?

A może to jest pewien sposób wyrażania się właściwy Izraelitom, a może nawet zapożyczony od innych ludów sąsiednich? Podobne, a nawet można powiedzieć identyczne wyrażenia spotykamy w literaturze egipskiej. Przytaczam za P. Couroyerem, który twierdzi, że poza Egiptem, w literaturze asyro-babilońskiej, podobnych wyrażen się nie spotyka³⁾. Należałoby więc przypuszczać, że taki sposób wyrażania się był właściwy tylko środowisku egipskiemu. A jeżeli tak, to należałoby twierdzić, że wyrażenie biblijne zostało zapożyczone ze środowiska egipskiego. Tego zdania jest również Couroyer, o którym wyżej wspomniałem. W swoich dwu artykułach w *Revue Biblique* z r. 1956 „*Quelques egyptianismes dans l'Exode*“ oraz w artykule „*de Doit de Dieu*“ stara się wykazać, że w Piśmie św. Starego Testamentu znajdują się nie tylko słowa czy też nazwy zapożyczone ze środowiska egipskiego, ale nawet całe wyrażenia⁴⁾. Na dowód tego podaje bogaty materiał z literatury egipskiej różnych zwrotów i wyrażen, które uderzają bliskim podobieństwem do wyrażen biblijnych.

Autor nie podaje zebranego materiału z literatury egipskiej w jakimś systematycznym układzie, według pewnych zagadnień, które łączyłyby teksty w odrębne grupy, zresztą to jest mu niepotrzebne, bo zdąży do innych rozwiązań. W artykule pt. „*Le Doit de Dieu*“ zajął się autor tekstem Ex. 8, 15 „*I rzekli*

²⁾ Couroyer R. B. 63 s. 485.

³⁾ Couroyer R. B. 63 s. 209—219 oraz R. B. 66 s. 480.

⁴⁾ Couroyer R. B. 63 1966 „*Quelque Egiptinismes dans l'Exode*“

czarownicy do Faraona, *Palec Boży to jest*“. — Tu zwrócił uwagę przede wszystkim na analizę gramatyczną „*Esba Elohim hu*“, zaprzeczył dotychczasowej interpretacji tego tekstu że chodzi tu o przejaw wszechmocy Bożej i doszedł do oryginalnego, a niemniej dziwnego rozwiązania, że wyrażenie „*To jest palec Boży*“ nie odnosi się bynajmniej do wszechmocy Bożej, lecz oznacza konkretny przedmiot — w tym wypadku laskę Aarona. Czyli „*To jest palec Boży*“, oznacza nic innego jak laskę Aarona. Takie rozwiązanie choć oparte na filologicznej analizie, zresztą słusznej, popartej tekstami egipskimi budzi jednak wątpliwości.

Nie rozwiązuje przede wszystkim zasadniczego problemu, co oznacza w ogóle „*palec*“ czy też „*pisanie palcem*“, jeżeli przyjmujemy, że wyrażenia te zostały zapożyczone ze środowiska egipskiego. Wyrażenia jako takie muszą mieć przecież swój właściwy sens. Niezależnie więc od rozwiązania Couroyera po usystematyzowaniu podobnych tekstów można dojść do innych rozwiązań.

GRUPA Pierwsza ⁵⁾

Stela z Bakhtan:

1. Król zwraca się do pisarzy i doradców pałacowych „*Otóż więc przyprowadźcie mi kogoś spośród was, który by był sprawny i umiał pisać swymi palcami*“.⁶⁾

2. Według pap. Lassing'a uczeń otrzymuje taką radę: „*Cały dzień poświęcaj na pisanie twymi palcami*“.⁷⁾

3. O niektórych, co doskonale opanowali sztukę pisania, mówiono jak np. o niejakim Nefertim, że był „*pisarzem doskonałym w swoich palcach*“⁸⁾.

⁵⁾ Ponieważ w niniejszym artykule chodzi mi szczególnie o kwestię pisania palcem, więc zaznaczam, że zwrócę szczególną uwagę na takie teksty egipskie, które mówią o tej czynności. Teksty niżej podane cytuję według autora artykułów R. B. — Couroyer „*Quelques egyptianismes dans l'Exode* oraz „*Le Doit de Dieu*“ z r. 1956 podaję źródło, skąd on je zaczerpnął.

⁶⁾ G. Lefebure op. cit. p. 228.

⁷⁾ Por. A. H. Gardiner, *Late — Egyptian Hieratic Text*, s. 100.

⁸⁾ Por. G. Lefebure, *Romans et contes egyptiens*, s. 97.

G. Lefebure podaje jeszcze więcej podobnych tekstów, które można by zaliczyć do tej grupy. Ale wystarczy tyle, by stwierdzić, że właśnie w Egipcie powszechnie znane było wyrażenie „*Pisać swym palcem*” na określenie czynności lub w ogóle umiejętności pisania. Jeżeli chodzi o powszechność używania tego wyrażenia przekonamy się jeszcze z dalszych tekstów.

Z tych dziwnych, a jednak charakterystycznych wyrażeń egipskich wyżej przytoczonych wynika, że nie można ich rozumieć dosłownie. To znaczy nie można przypuszczać, że rzeczywiście palcem pisano. Wobec tego nie chodzi tu o czynność pisania, ale o kogoś, o osobę, która posiada jakąś właściwość, a w tym wypadku umiejętność pisania. Samo zaś wyrażenie „*pisać swym palcem*”, wydaje mi się, że spełnia tutaj funkcję przynależności, danego przymiotu do osoby. Można powiedzieć innymi słowy: wyraża i d e n t y f i k a c j ę d a n e j o s o b y. Tak więc król wg tekstu pierwszego poszukuje kogoś, który by rzeczywiście sam umiał pisać. Podobnie uczeń, o czym mówi tekst drugi wyżej podany, ma przede wszystkim sam oddawać się cały dzień ćwiczeniom pisania. Wyrażenie zatem „*pisać swym palcem*” nie mówi tu o wykonywaniu czynności, ale o osobie znającej sztukę pisania.

Są jednak teksty, które zaliczam do grupy drugiej, mówiące o tym, że sama czynność została dokonana własnoręcznie. Zasadnicza forma wyrażenia zostaje taka sama, ale dodane zostaje jeszcze bliższe określenie specjalne, które mówi o osobistej ingerencji. Wyrażenie bez tego specjalnego określenia oznaczałoby jedynie pochodzenie danej treści napisanej od autora czyli autentyczność autora.

GRUPA Druga

1. W Ramasseum jest obraz przedstawiający moment, gdy bóg Thum trzymając w ręku trzcinę pisze imię Ramzesa II i równocześnie wymawia te słowa: „*Ja piszę Twoje imię na liściu świętym piśmem mego własnego palca*”⁹⁾.

⁹⁾ Por. Lepsius, d. c., s. 111.

2. Na grobie w Tebach widnieje napis: „*Napisane to pismo... przez pisarza z Domu Życia swym własnym palcem*“¹⁰).

3. O bogu Toth czytamy, że dwoma swymi palcami wyrył wielkie imię Faraona.

W wyżej podanych tekstach chodzi nie tylko o stwierdzenie, że dane pismo, lub dokonanie czynności pochodzi od bóstwa, ale że sam napis został wykonany własnoręcznie, przez boga Thum lub Toth, tak jak przedstawia to obraz w Ramas-seum.

Podkreślam tu jeszcze raz, że gdy chodziło o wyrażenie, że napis został wykonany własnoręcznie dodawano jeszcze specjalne bliższe określenie „*swym własnym palcem*“.

Pozostały nam jeszcze inne teksty egipskie nie związane już z pisaniem. Zaliczam je do trzeciej grupy.

GRUPA Trzecia

1. „*Amon sądzi ziemię swym palcem i mówi do serc*“¹¹).

2. „*Bóg karze błędy swym palcem*“¹²).

Podaję tylko niektóre teksty, co wystarczy, by stwierdzić, że wyraz „*p a l e c*“ miał jakąś specjalną funkcję nie związaną tylko z pisaniem. Wydawałoby się na pozór, że dlatego używano wyrażenia „*pisać swym palcem*“, ponieważ zewnętrznie ułożenie palca wskazującego u ręki pisarza tak wygląda jakby pisał palcem¹³). Tymczasem wobec powyższych tekstów (III grupy) funkcja znaczeniowa „*palca*“ nabiera jednak innej barwy. Nie oznacza więc samej czynności wykonywanej, ale świadczy o łączności, jaka zachodzi między dziełem a twórcą tego dzieła. Wyraz „*palec*“ wyraża przede wszystkim odniesienie do autora dokonanego dzieła, to, że dany utwór pochodzi od niego. Istnieje i w naszym języku podobne wyrażenie, gdy mówimy, np., że dany utwór wyszedł spod ręki autora X. Nie musiał on osobiście go pisać, mógł komuś innemu podyktować,

¹⁰ Por Dictionnaire... Belegstellen, nr 111, (R. B. 56, s. 215).

¹¹ Por. R. Camion, Late — Egiption, Miscelanies 54, s. 50.

¹² Por O. H. Lange, Das Weisheitsbuch des Amenennope, 19, 20—21.

¹³ Por. Couroyer, R. B. 56, s. 215.

niemniej wyraźnie zachowuje swą słusność, gdyż twierdzimy, że on jest autorem. Gdy chcemy dokładniej określić, że autor dokonał tego osobiście, to dodajemy bliższe określenie, że uczynił to sam własnoręcznie.

Tak więc wyraz „*palec*“ w języku egipskim mówi o pochodzeniu dzieła od twórcy, ale nie mówi o czynności wykonywanej. To rozróżnienie ma doniosłe znaczenie, gdy chodzi o tekst biblijny z Księgi Wyjścia 31, 18 oraz 31, 16. Jasnym się wtedy okaże, co autor chciał wyrazić, gdy użył takiej formy a nie innej. Okaże się czy mamy tu do czynienia z antropomorfizmami jak wielu autorów twierdzi.

Po omówieniu tekstów egipskich przechodzimy teraz do tekstów biblijnych. Zaznaczam, że nie biorę tutaj pod uwagę wszystkich tekstów, gdzie jest mowa o „*palcach*“. Opuszczam teksty, które ze względu na swą budowę paralelną nie wnoszą do zagadnienia nic nowego, jak np. Ps. 8, 4. Wspomnę tylko o nich krótko na końcu, że nie stanowią trudności w tym zagadnieniu, ale przeciwnie, raczej popierają tego rodzaju rozwiązanie.

Teksty, które będę omawiał, są następujące:

Ze Starego Testamentu:

Wyjśc. 8. 15 „*I rzekli czarownicy do Faraona: Palec Boży to jest*“.

Wyjśc. 31. 18 „*I dał Pan Mojżeszowi, gdy skończył to mówić na górze Synaj, dwie tablice — kamienne świadectwa pisanane palcem Bożym*“.

Ppr. 9. 10 „*I dał mi Pan dwie tablice napisane palcem bożym zawierające wszystkie słowa, które wam mówił na górze z pośrodku ognia, gdy się zebranie ludu zgromadziło*“.

Dan. 5. 5 „*Tejże godziny ukazały się palce ręki człowieka piszącej na przeciw lichtarza na ścianie sali królewskiej, a król patrzył na palec ręki piszącej*“.

Z Nowego Testamentu:

Jn. 8. 6. „*A ty co powiadasz? Tym pytaniem chcieli wpro-*

wadzić go w zakłopotanie i zdobyć powód do oskarżenia go, a Jezus pochylwszy się począł pisać palcem na ziemi“.

Łk. 11, 20 „Jeśli ja zaś wypędzam złe duchy palcem bożym, zaiste przyszło już do nas królestwo Boże“.

Chociaż nie ma tu mowy o „pisaniiu palcem“, to jednak sposób rozwiązania problemu rzuca na niego jasne światło. Komentarz do Łuk. 11, 20, stanowi Mt. 12, 28.

Łuk. 11, 20 „Lecz jeśli palcem bożym wyrzucam czarty, zaiste przyszło na was królestwo Boże“.

Mt. 12, 28 „Jeśli ja Duchem Bożym wyrzucam czarty, tedy przyszło na was królestwo Boże“.

Nawiązując do tekstów egipskich sklasyfikowanych powyżej wydaje mi się, że i te teksty można by podzielić na pewne grupy. W tekstach biblijnych zarysowuje się zasadniczo różnica między wyrażeniami „pisanie palcem“, a czynnością palca nie związaną z pisaniem. Tak więc Wyjśc. 31, 18 Ppr. 9, 10 oraz Dan. 5, 5 i Jn 8, 6 stanowi grupę pierwszą, a Wyjśc. 8, 19 i Łuk. 11, 20 oraz Mat. 12, 28 stanowi grupę drugą.

W pierwszej grupie jednak między Księgą Wyjśc. 31, 18 Ppr 9, 10 a Dan. 5, 5 oraz Jn. 8, 6 zachodzi pewna różnica. W pierwszym wypadku Jahwe występuje jako prawodawca, a w drugim jako sędzia. Ale wszędzie ten sam i tylko on sam, wszystko dokonuje się jego palcem. Dlatego też pierwszą grupę tekstów dzielę jeszcze na dwa punkty „A“ i „B“.

Druga grupa nie wymaga podziału. Ogólny schemat systematyzacji tekstów biblijnych jest następujący:

GRUPA I

- a) Należą tutaj teksty: Wyjśc. 31, 18; Ppr. 9, 10,
- b) Dan. 5, 5 oraz Jn. 8, 6.

GRUPA II

Teksty: Wyjśc. 8, 15, Łk. 11, 20 oraz komentarz do Łk. Mt. 12, 28.

GRUPA III

Grupę trzecią stanowiłyby paralelizmy jak np. Ps. 8, 4, które na końcu krótko omówię.

Przystępuję do omówienia grupy pierwszej tekstów biblijnych. Wielu autorów¹⁴⁾ uważa te teksty za antropomorfizmy, o czym już wyżej wspomniałem. Tymczasem w świetle rozważanych tekstów egipskich, teksty biblijne nabierają innego znaczenia. Autorowi biblijnemu nie chodzi o wyrażenie dokonanej czynności pisania palcem, bo wtedy użyłby bliższego określenia, jak widzieliśmy w tekstach egipskich grupy II, ale stwierdza jedynie, pochodzenie treści zawartej na tablicach. Stwierdza, że wyszły one spod ręki Jahwy, że autorem ich jest Jahwe. Wyrażenie „*palec*“ nie odnosi się tylko do czynności pisania, miało pojęcie szersze jak widzieliśmy porównując trzecią grupę tekstów egipskich, ponieważ „*palec*“ dokonywał sądu, „*palec*“ przemawiał do serc. W tym wypadku nie chodziło o czynność, bo nikt palcem nie przemawia, ale palec jako część integralna ciała wskazywał przede wszystkim na osobę. Był zewnętrznym znakiem działania osoby i autorstwa czynu. Do dziś np. Koptowie, którzy chociaż przeszli na chrześcijaństwo dużo jednak zatrzymali z religii staroegipskiej, używają dziwnych formuł zaklęć Boga. Żeby nakłonić Go do swych zamiarów, wyliczają Bogu wszystkie palce u jego prawej ręki. Każde zaklęcie, żeby było skuteczne, trzeba było kilka razy powtórzyć, więc tutaj wyliczanie Bogu palców oznacza wielokrotność jednego zaklęcia, choć w innych formach na sposób paralelizmów.

Prawo odtąd obowiązujące Izraelitów a ogłoszone na Synaju musiało mieć za sobą powagę i autorytet twórcy. Najwyższą powagą i autorytetem, na którym można by było oprzeć twarde do zachowania prawo, był Bóg dla Izraelitów. To miało u ludów wschodu najwyższe poważanie i cześć powszechną, co było pochodzenia boskiego. Stąd królowie wschodu lubowali się w tytułach, że są synami bogów lub synami słońca.

¹⁴⁾ Por. Couroyer, R. B. 56, s. 485

Jeżeli chodzi o autora Księgi Wyjśc. 31, 18 i Ppr. 9, 10, mówi on tylko tyle, że treść tablic przekazanych Mojżeszowi na Górze Synaj pochodziła od Boga. Nie mówi, kto je napisał, mógł je przecież zupełnie dobrze napisać Mojżesz pod natchnieniem Bożym, ale to nie będzie sprzeczne z wyrażeniem „*napisane palcem bożym*“, gdyż głównym autorem ich był Jahwe. Gdyby autor chciał powiedzieć, że Jahwe sam wziął kamienne tablice i pisał przy Mojżeszu, to powiedziałaby to w innej formie, jak widzieliśmy to przy tekstach egipskich drugiej grupy. Dlatego uważam za stosowne zaznaczyć tutaj, że nie mamy tu do czynienia z antropomorfizmami, gdyż wyrażenia egipskie analogiczne nie wyrażają czynności dokonywanej, ale wskazują na pochodzenie czegoś od osoby, wskazują na autora. Samo zresztą wyrażenie „*pisać swymi palcami*“, gdy chodzi o teksty egipskie, jest wyrażeniem metaforycznym, nikt przecież palcami nie pisał, tylko za pomocą trzciny, jednak mówiło się „*pisać palcami*“.

A więc i z tego powodu również nie możemy mówić tutaj o antropomorfizmie. Antropomorfizm jest to przypisywanie Bogu lub duchowi czynności ludzkich, a jakżeż tu możemy mówić o antropomorfizmie, skoro nawet człowiekowi nie przypisujemy takiej czynności w sposób dosłowny?

Co więc wreszcie oznacza tutaj wyrażenie „*napisane palcem Bożym*“? Przede wszystkim tylko to, że treść tablic pochodziła od Boga. Dopiero na podstawie tego pochodzenia w sensie dalszym możemy mówić o powadze Bożej, świętości tablic lub ich starożytności. Te pojęcia wiążą się, ale na pierwszym miejscu jest fakt pochodzenia, dopiero w konsekwencji, to co pochodzi od Boga ma najwyższą powagę i jest święte.

Teraz przechodzę do omówienia drugiej części pierwszej grupy tekstów biblijnych, mianowicie: Dan. 5, 5 i Jn. 8, 6.

Chociaż istota zagadnienia pozostaje dalej ta sama, co w poprzedniej grupie, to jednak tutaj nabiera specjalnego aspektu. Tam Jahwe występował jako prawodawca, wydane i ogłoszone zostało prawo, którego autorem jest Jahwe. Tutaj tymczasem Jahwe występuje jako sędzia. To, co się stało w sali królewskiej

podczas uczyty Baltazara, pochodzi od Jahwe „Przeto od niego posłany jest palec ręki, która to pisała, co wyrażone jest“. — mówi Dan. 5, 24. Wyraźnie jest tu mowa o pochodzeniu napisu, który choć napisał „palec ręki“, to jednak posłany był od Jahwe, zatem to, co zostało napisane, pochodzi od samego Boga. Forma tekstu brzmi jednak inaczej niż oryginalne teksty egipskie podane w drugiej grupie. Czy mamy tutaj do czynienia z rozwojem wyrażenia egipskiego? Znaczenie pozostało to samo. Autor wyraża, że treść napisu, a nie jego wykonanie, pochodzi od Jahwe, ponieważ pisze „palec ręki, który jest posłany“ od Jahwe. Niemniej jednak, co jest najważniejsze, „pisze palec“. Sam sposób wyrażania się „pisać palcem“ jest niewątpliwie egipski. Autor jednak, żeby był właściwie zrozumiany, używa tego wyrażenia w sposób szerszy, opisowy. Dan. 5,5 byłby więc do pewnego stopnia komentarzem, jak należy rozumieć wyrażenie biblijne mówiące o „pisaniiu palcem“. Daniel nie traci właściwego sensu wyrażenia egipskiego, że palec mówi przede wszystkim o autorze „Przeto od niego posłany jest palec ręki“ (Dan. 5, 24). Jest to jakby wyjaśnienie, gdyż krótki tekst ujęty według formy egipskiej byłby niezrozumiały. Zachowuje również odrębność czynności samej i mówi, że „palec ręki, która to pisała“ został posłany od Jahwe. Nie Jahwe więc pisze, choć treść napisana od niego pochodzi. Tak więc „palec“ i w tym wypadku mówi o pochodzeniu treści napisanej. Sam Jahwe dokonuje sądu za zbeszczeszczanie naczyni ze świątyni i wydaje wyrok „Mane, Tekel, Ufarsin“. Jest to zatem przewód sądowy, oskarżenie, udowodnienie winy i wydanie wyroku.

Analogicznie do tego, taka sama sytuacja została przedstawiona u Jn. 8, 6.

Tu przed trybunałem Mesjasza staje oskarżona, są oskarżyciele, samo prawo naznacza karę. Dokonuje się sąd „A Jezus schyliwszy się w dół począł pisać palcem po ziemi“. Gdy jednak nie przestawali go pytać, podniósł się i rzekł im, „kto z was jest bez winy grzechu niech pierwszy rzuci na nią kamieniem“. Zamiast wyroku spotykają się sami oskarżyciele z oskarżeniem

co prawda nie wprost, ale domyślają się o co chodzi, że zarzut jest słuszny. Tymczasem Jezus znów pochyla się i pisze „*A znowu schyliwszy się pisał dalej na ziemi*“ (Jn 8, 8). Oskarżenie rzucone w oczy tym, którzy domagali się kary na niewiastę, chyba jasno mówi, że Jezus chciał im wykazać, że nie mieli prawa domagać się kary, gdyż sami są winni. Sąd więc nie należy do nich. On jeden, który powiedział „*kto dowiedzie na mnie grzechu*“ — może go sprawować. Więc pochyla się i pisze swym palcem po ziemi. Czy oskarżyciele rozumieli co to znaczy? Prawdopodobnie nie łatwo im to przychodziło, bo dopiero gdy im w oczy wyrzucił ich niesprawiedliwość, zaczęli wychodzić poczynając od starszych. Wtedy dopiero zrozumieli o co chodzi, że nie mają prawa domagać się sprawiedliwości, gdyż sami niesprawiedliwość czynią, więc odchodzą.

Dlaczego Jezus wykonuje taką dziwną czynność i pisze palcem po ziemi? Z pewnością nie dlatego jakoby chciał sprawę zlekceważyć, albo że nie chce się wdawać w tę sprawę, jak twierdzą niektórzy autorzy. Przeciwnie, sprawę traktuje zupełnie poważnie. Ale dlaczego pisze palcem? Widzieliśmy już u Daniela 5,5, że gdy Jahwe wydał wyrok na Baltazara ukazał się na ścianie palec ręki piszącej, jako przejaw sądu Jahwe na zewnątrz. W tekstach egipskich w trzeciej grupie również stwierdziliśmy, że gdy chodziło o czynności sądowe, także występował palec (zob. wyżej teksty egipskie grupa III). Palec tam wyrażał osobistą interwencję bóstwa. „*Amon-Re sędzi ziemię swym palcem i mówi do serc*“¹⁵⁾. Jak u Dan. 5, 5, tak i u Jn. 8, 6 w świetle tekstów egipskich jest wyrażony sąd, którego dokonuje w pierwszym wypadku sam Jahwe, a w drugim sam Mesjasz, jako ten, który ma prawo sądzić.

Pozostaje nam jeszcze do omówienia druga część tekstów biblijnych, a mianowicie Wyjśc. 8, 19 oraz Łk. 11, 20 i Mt. 12, 28.

Rozpocznę od Ks. Wyjśc. 8, 19. Kontekst opisu plag egipskich wydawałby się wskazywać że Faraon nie chcąc wypuścić ludu Izraelskiego z niewoli stara się wykazać Mojżeszowi

¹⁵⁾ Por. Couroyer, d. c. R. B., s. 50.

jakoby cuda dokonane jego laską nie pochodziły od sił wyższych, ale były zwykłymi sztuczkami. Cuda działane przez Mojżesza miały na celu wykazać jego posłannictwo, że występuje z żądaniem tu przed nim, ale jest posłany przez Jahwe. Jahwe posyłając Mojżesza naucza go jak ma powiedzieć Faraonowi *„Pan Bóg Hebrajczyków posłał mnie do ciebie.. (Wyj. 7, 16 a)*. Znakiem tego posłannictwa były cuda. Wtedy powiada Pan, *„...stąd poznasz, że ja Pan, otę uderzę laską, która jest w ręce mojej, w wodę rzeki, a obróci się w krew“ (Wyj. 7, 17)*.

Tymczasem czarodzieje Faraona dokonują tego samego na dowód, że nie ma tu sił wyższych. Wreszcie gdy uderzył Mojżesz w piasek i powstało mnóstwo much, czarownicy stają wobec problemu. Tego dokonać nie mogli i dlatego uznają, że jest tu interwencja sił wyższych, Bóg działa, a nie jak oni przypuszczali tylko sztuki magiczne. *„To jest palec Boży“ (Wyj. 8, 15)*.

Rozumiejąc, co u Egipcjan oznaczało wyrażenie „palec“, czarodzieje stwierdzają, że tu jest działanie samego Boga.

Podobna sytuacja została opisana w Nowym Testamencie przez Łuk. 11, 20. Jezus wyrzuca czarty, rzesze się dziwią, ale znaleźli się niektórzy, co usiłowali zaprzeczyć jakoby mocą Bożą to uczynił. Nie chodzi tu o to, jaką mocą, ale raczej przez kogo, w którym imieniu. Stawiają zarzut, że przez Belzebuba księcia czartowskiego. Jezus wykazuje sprzeczność zarzutu jakoby przez Belzebuba wyrzucał czarty. Jeżeli zatem nie przez Belzebuba to w imieniu Boga. *„Lecz jeżeli palcem Bożym wyrzucam czarty, zaiste przyszło już do was królestwo Boże (Łk. 11, 20)*. Nie chodzi tu więc o moc, o sposób dokonanego czynu, ale o autorstwo czynu. A to właśnie oznacza wyrażenie „palec“. Palec bowiem oznacza pochodzenie czynu lub treści napisanej od danej osoby. Wyraża niejako autentyczność, a o to przecież chodziło tym, którzy postawili zarzut.

Komentarzem do Łukasza 11, 20 jest Mt. 12, 28. Mateusz nie używa wyrażenia „palcem Bożym“ ale *„in spiritu Dei“*. *Jeżeli zaś mocą Ducha Bożego wypędzam czarty, wówczas już przyszło do was królestwo Boże (Łk. 12, 28)*. Postawiona kwestia u Łk. 11, 20 kto jest autorem czynu wyrzucania czartów czy Belzebub, czy Bóg zostaje rozwiązana w ten sposób, że tylko

Bóg, gdyż jego palcem rzecz się dokonuje. Mt. nie używając już tego wyrażenia jako że nie jest jasne, mówi wyraźnie, że „*mocą Ducha Bożego*“. Kwestia paralelizmów.

Biorę pod uwagę tylko jeden przykład Ps. 8, 4 „*Albowiem oglądam niebiosa Twoje, dzieła palców Twoich, księżyc i gwiazdy, któreś Ty założył*“.

Nie przedstawia to jakiegoś nowego problemu. Chodzi tu również o to tylko kto jest twórcą, autorem niebios, księżyca i gwiazd. Tyś założył księżyc i gwiazdy, Twoje są niebios, Tyś jest Twórcą. Na to przecież wskazuje również wyrażenie „*palce*“, które jest uzupełnieniem paralelnym. Paralelizmy zatem są raczej poparciem rozwiązania zagadnienia, co oznacza „*palce*“ w Piśmie św. Na pierwszy rzut oka wydaje się dziwne a przynajmniej zastanawiające skąd w Piśmie św., a szczególnie w Nowym Testamencie mamy do czynienia z wyrażeniami pochodzenia egipskiego. Trzeba jednak przyznać, że wpływ Egiptu na naród Izraelski nie ograniczał się jedynie do okresu niewoli egipskiej. W niektórych okresach był on mniejszy, ale czasem był bardzo silny.

Sposób wyrażania się omawiany w niniejszym artykule tak charakterystyczny dla środowiska egipskiego został przejęty przez Izraelitów. Couroyer twierdzi, podając za Diesmanem, że Izraelici zamieszkujący dolinę Nilu oraz ci z Elefantyny używali nawet formuł egzorcyzmów bardzo zbliżonych do egipskich, zgodnie jednak z oficjalnym monoteizmem¹⁶⁾.

Przyjmując zdanie Diesmana, że Chrystus u Łk. 11, 20 robi aluzję do żydowskich egzorcyzmów, w których również przez „*Palec Boży*“ wyrzucano czarty, dojdziemy zawsze do ostatniego źródła tego sposobu wyrażania się, a mianowicie do środowiska egipskiego.

Jeżeli więc mamy do czynienia z egipcjanizmami, słusznym jest, aby interpretację tekstów biblijnych przeprowadzić w naświetleniu jakie daje analiza tekstów egipskich.

¹⁶⁾ Por. Couroyer, R. B. „*Le Doit de Dieu*“ 1956.

MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO W UJĘCIU ŚW. PAWŁA APOSTOŁA

(Refleksje na tle Listu do Galatów)

Galatów dla nauki Chrystusa Pana pozyskał św. Paweł Apostoł. On ich też zaznajomił z treścią Ewangelii. W liście do nich skierowanym przypomniał im zaraz w pierwszych rozdziałach wartość wiary dla zbawienia. W następnych zaś rozdziałach poucza ich, że u Chrystusa Pana ma prawdziwą wartość: „wiara, która przez miłość działa“ (Gal. 5, 6).

Bo ژی n a k a z m i ł o ś c i b l i Ź n i e g o. Miłości bliźniego domaga się Chrystus Pan od swoich uczniów, a tym samym od wyznawców Jego nauki. Z ust bowiem Zbawiciela wyszły słowa: „*To jest przykazanie moje, abyście się spodem miłowali, jako was umiłowałem*“ (J. 15, 12), lub: „*będziesz miłował bliźniego, jako samego siebie*“ (Mk 12, 31), albo wreszcie: „*po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu*“. (J. 13, 35). Za życia ziemskiego wypowiedział również Pan Jezus słowa nie znane dotychczas ludzkości, a mianowicie: „*Miłujcie nieprzyjacioly wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowających i spotwarzających was*“. (Mt. 5, 44).

Ludzie wierzący muszą ten nakaz Chrystusa „*miłujcie bliźniego*“ w czyn wprowadzić. Wiara ich i jej nasilenie znajdują więc swój wyraz w miłości bliźniego, bardzo często dostrzegalnej okiem ludzkim.

Z chwilą zjawienia się w Galacji „*żydujących chrześcijan*“ i rozpoczęcie przez nich propagandy na rzecz zachowania niektórych starozakonnych przepisów przez chrześcijan, pochodzenia pogańskiego, nastąpiło rozbitcie wśród tamtejszych wiernych. Ono niemal że zupełnie zniweczyło ich dawne współzycie, oparte na miłości bliźniego. Skutkiem tego św. Paweł Apostoł był więc zmuszony przypomnieć Galatom naukę Zbawiciela o miłości bliźniego, ce czyni słowami: „*Bo wszystkie zakon w jednej się mowie wypełnia: będziesz miłował bliźniego twego, jako samego siebie*“. (Gal 5, 14).

Naruszanie miłości bliźniego przez Galatów. Św. Paweł przytoczył Galatom Chrystusowy nakaz

miłości bliźniego i zaraz zarzuca im, że brak jest jej wśród nich. Wśród wiernych tej mało-azjatyckiej prowincji rozpowszechniły się grzechy naruszające miłość bliźniego. Do nich zalicza św. Paweł: oszczerstwo i nienawiść. *„Lecz jeden drugiego kłasicie i jecie, patrzcie, aby jeden drugiego nie zjadł“* (Gal. 5, 15). Tymi słowami piętnuje św. Paweł rozpowszechnione u Galatów grzechy przeciwne miłości bliźniego.

Wśród chrześcijan pochodzenia pogańskiego powstał w Galacji rozłam z powodu „nowinkarzy“, albowiem niektórzy z Galatów poszli za ich wymaganiami, inni zachowali się wobec nich obojętnie, a zaś pozostali twardo stali przy nauce św. Pawła i występowali przeciwko nowej nauce. Ten rozłam wywołany u Galatów był doskonałym podłożem do popełniania wyżej przez św. Pawła wyliczonych grzechów. Jedni drugich piętnowali, jedni drugim czynili różne zarzuty i zapewne często dzielili się między sobą wiadomościami o swoich współbraciach przeciwnego zapatrywania. Wiadomości te oparte były niejednokrotnie na przesłankach prawdziwych, innym zaś razem dyktowane nienawiścią stosownie do potrzeb chwili. Wieści takie dochodziły często do wiadomości zainteresowanych, a ci znowu w podobny sposób spłacali językiem dług zaciągnięty wobec nich przez ich współbraci. To niezgodne ich współżycie musiało znaleźć zapewne też swój wyraz w kłótniach, zaś nienawistne serce niektórych nasycało się, nie tylko krzywdą duchową, ale również materialną wyrządzaną bliźnim. To zapewne było powodem ostrej uwagi, jaką poczynił św. Paweł Galatom *„Patrzcie, aby jeden drugiego nie zjadł“*.

Źródło nieporozumień. Św. Paweł Apostoł zdaje sobie dobrze sprawę, że w naturze ludzkiej, skażonej grzechem pierworodnym, tkwi źródło tych niesnażek w Galacji. Ciało pragnie bowiem rzeczy czyste materialnych, dostępnych dla zmysłów człowieka, zaś duch, zwłaszcza chrześcijański, rzeczy wyższych. Dlatego brak jest w człowieku zupełnego podporządkowania się ciała duszy. W człowieku toczy się walka ciała z duchem przepojonym umiłowaniami zasad Chrystusowych. Myśl tę wyraża św. Paweł w liście do Galatów następującymi

słowami: „*Albowiem ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału. Bo te się sobie nawzajem sprzeciwiają, abyście nie czynili cokolwiek chcecie*“ (Gal 5, 17).

Św. Paweł zwraca zatem uwagę wiernym, że każdy człowiek będąc posiadaczem ludzkiej natury jest stworzeniem słabym, ułomnym z powodu walki wewnętrznej, jaka toczy się ustawicznie w nim samym między ciałem, a jego duchem. Każdy więc człowiek może odkryć pewne wady, pewne odchylenia w postępowaniu od zasad Chrystusowych nie tylko w bliźnim, ale również w sobie samym, gdyż to powoduje w jednym i drugim wypadku ich wspólna, ułomna natura ludzka. Nie trzeba więc zajmować się słabościami współbraci, gdyż w tak wielkiej liczbie uczynków ciała, sprzeciwiających się miłości bliźniego, jakie wylicza św. Paweł, a mianowicie: „*gusta, nieprzyjaźń, swary, zawiści, gniewy, niesnaski, rozterki, zazdrości, mężobójstwa*“, albo pośrednie dotyczące tychże: „*poróbstwo, nieczystość, niewstydlivość, wszeteczeństwo, pijaństwa, biesiady*“, każdy może dostrzec któreś z nich w sobie samym (Gal. 5, 19—21).

Wyliczenie uczynków ciała, sprzecznych z miłością bliźniego, kończy św. Paweł uwagą: „*O których opowiadam wam, jakom przedtem opowiedział, iż którzy takowe rzeczy czynią, królestwa Bożego nie dostąpią*“. (Gal. 5, 21).

Galaci poznali więc z listu św. Pawła uczynki ciała sprzeciwiające się miłości bliźniego oraz karę, jaka ich czeka, gdy przypadkowo w nich trwać będą i z nimi zejść z tego świata, a karą tą jest pozbawienie człowieka na całą wieczność niebieskiego królestwa Bożego.

Apostoł narodów, pisząc Galatom o walce, jaka się toczy w każdym człowieku między ciałem, a duszą, wylicza również owoce zwycięskiego ducha, którymi są: „*miłość, pokój, cierpliwość, dobrotliwość, dobroć, nieskwapliwość, cichość, skromność*“ (Gal. 5, 22—23). Dusze więc ozdobione takimi cnotami zdolne są żyć w społeczeństwie zgodnie, gdyż same nie tylko nie burzą postępowaniem swoim miłości wzajemnej, ale jeszcze potrafią zranione pod tym względem serca koić: cierpli-

wością, dobrocią i skromnością. Te cnoty bowiem wnoszą w każde zbiorowe życie ludzkie nakazaną przez Chrystusa Pana miłość bliźniego, a nawet trudną w praktyce miłość nieprzyjaciół.

Św. Paweł, po uczynieniu w liście wzmianki o walce ciała i ducha, po zapoznaniu Galatów z owocami jakie mogą wyrosnąć z tej walki u danego chrześcijanina, już to ze smakiem dobroci, albo zawiści, czyni czytelnikom swego duszpasterskiego pisma jeszcze następującą uwagę: „*A którzy są Chrystusowi, ciało swe ukrzyżowali z namiętnościami i z pożądliwościami. Jeśli żyjemy duchem, duchem i postępujemy*“ (Gal. 5, 24—25).

Konkretne przykłady miłości bliźniego. Pod koniec tak aktualnej nauki o miłości bliźniego daje św. Paweł Galatom konkretne przykłady zgodliwego postępowania w ich życiu społecznym. Przykłady te wzięte są z życia Galatów, a więc przeznaczone dla określonych wiernych mało-azjatyckiej prowincji, a mimo to ze względu na swoją aktualność mogą zasięgiem swym objąć najbardziej katolickie społeczeństwa.

Ziemią chwałę porównują ojcowie duchowni do dymu, który rozchodzi się w powietrzu, a z powodu krótkości swego istnienia nie pozostawia ona zazwyczaj po sobie żadnego śladu. Mimo to ludzie szukają jej za życia ziemskiego, zaś zdobycie jej przez jednych bywa często powodem do zazdrości u innych.

W Galacji ludzka chwała była również w dużej cenie u tamtejszych chrześcijan, a przynajmniej u niektórych. Zdobycie jej przez niektórych psuło w wielu wypadkach współzycie tamtejszych wiernych oparte na miłości bliźniego. Z tego powodu zwraca św. Paweł uwagę Galatom pisząc: „*Nie stawajmy się chciwi próżnej chwały, jedni drugich drażniąc, jedni drugim zazdroszcząc*“ (Gal. 5, 26). Ta uwaga świadczy, że święty Duszpasterz chce przeszkodzić wkradaniu się do serca jego duchowych dzieci wady: oglądania się w każdym czynie za prózną pochwałą ludzką.

Działalność żydujących chrześcijan musiała osiągnąć zamierzony przez nich skutek, gdyż niektórzy z Galatów podporządkowali się nauce niepowołanych nauczycieli. Oni niepotrzebnie dźwigali na swych barkach część przepisów starozakonných. Prócz tego u wielu z Galatów zwyciężało ciało nad duchem i skutkiem tego zdarzały się u nich pewne odchylenia od nauki Chrystusa Pana. Te upadki moralne były zapewne u niektórych znaczne i publiczne.

Św. Paweł zwraca więc uwagę Galatom, by upadłych braci upominali oraz pouczali w cierpliwości i cichości. W momentach takich upomnień muszą jednak uważać, by zwracając innym uwagę sami nie naśladowali w życiu codziennym ich błędów. Ta uwaga troskliwego w Galacji duszpasterza św. Pawła brzmi następująco: *„Bracia, jeśliby też kto i dopuścił się jakiego przestępstwa, wy, którzy duchowi jesteście, nauczajcie takiego w duchu cichości, bacząc na samego siebie, abyś i ty nie uległ pokusie“* (Gal. 6, 1).

Konsekwencją wspomnianej walki toczącej się w każdym człowieku są różne wady, ułomności duchowe powstałe skutkiem częstych zwycięstw ciała nad duchem. Te ułomności duchowe mogą być w każdym człowieku. One zaś częstokroć psują zgodliwe współzycie ludzi, albowiem słabości widoczne u jednego drażnią drugiego i na odwrót.

Św. Paweł wspomina o tych ułomnościach ludzkich Galatom z następującą zachętą: *„Jeden drugiego brzemiona noście, a tak wypełnicie zakon Chrystusowy“* (Gal. 6, 2). To zaparcie się siebie, na jakie zdobyć musi się każdy, by znieść ułomności bliźnich, oto doskonały środek do zgodliwego współzycia ludzi, zalecony Galatom przez św. Pawła w wyżej przytoczonych słowach.

Ludzie żyjąc w społeczności mają doskonałą okazję do poznania się wzajemnego. Do takiego też celu wykorzystują w wielu wypadkach każdą okazję i każde słowo wyrzeczone o bliźnim. Tej uwagi ludzkiej nie ujdzie prawie żaden upadek moralny, żadna słabość duchowa najbliższych sąsiadów. W życiu codziennym ludzie przeważnie uwagę swoją kierują na bli-

źnich, co w wielu wypadkach dzieje się kosztem niepoznania samego siebie. Ta wada jest ogólnoludzka, gdyż zawsze łatwiej jest zobaczyć źdźbło w oku bliźniego, niż belkę w oku swoim, chociaż nie wszędzie wyrasta ona w rozłożyste drzewo.

Nie byli też wolni od tej wady wierni w Galacji, skoro św. Paweł dał im wskazówkę, by każdy z nich siebie doświadczał, siebie badał, szukając w sobie dobra i zła. Zainteresowanie się dobrem, czy złem trzeba przenieść wedle św. Apostoła z bliźniego na własną osobę, albowiem powodem do radości są w pierwszym rzędzie osobiste dobre czyny, a znowu powodem do smutku i potępienia są złe czyny osobiste. Tak samo nagrodę, czy karę musi odnieść każdy człowiek za swoje czyny osobiste. To upomnienie Galatów ujął św. Paweł Apostoł w następujące słowa: „*A każdy niech bada swe postępowanie, a tak tylko z siebie samego chlubić się będzie, a nie z innego. Bo każdy własne brzemie poniesie*“ (Gal. 6, 4 n.).

Twarde słowa św. Pawła skierowane do Galatów zahamowały zapewne szerzącą się wśród nich nienawiść. Praktyczne zaś na codzień przestrzeganie słów Pawłowych na pewno doprowadza do zgodliwego współżycia.

Św. Paweł Apostoł naukę swoją o miłości bliźniego oparł na życiu Galatów. W nauce tej piętnuje ich wady i im też daje praktyczne dla życia wskazówki. Mimo to jego nauka jest aktualną na codzień dla wszystkich wyznawców Ewangelii Chrystusa, a nawet dla wszystkich ludzi. Wskazówki podane przez niego w Liście do Galatów, realizowane w życiu codziennym, ułatwiają każdemu człowiekowi zdobycie tak ważnej cnoty społecznej, jaką jest miłość bliźniego.

Lubień

Ks. STANISŁAW KOSOWSKI

POETYCKIE PRZEKŁADY POJEDYNCZYCH PSALMÓW XIX w.

W XIX w. a zwłaszcza w drugiej jego połowie następuje rozwój poezji religijnej. Czołowymi przedstawicielami tego rodzaju twórczości literackiej są: Kornel Ujejski, J. Kasprowicz,

Stefan Witwicki, ks. Antoniewicz, M. Konopnicka, L. Rydel i Adam Asnyk. Powstaje też osobny dział poezji religijnej pt. „*Melodie biblijne*“, którego przedmiotem są postacie biblijne. Czołowe w tym dziale stanowisko zajęli K. Ujejski i Stefan Witwicki. Namalowali oni pięknie w polskiej poetyckiej szacie takie postaci jak Job, Rebeka, Agar na pustyni, żona Putyfara, Balaam, Saul i Dawid itp. Najpiękniej przedstawiona jest tak przez M. Konopnicką, jak i przez K. Ujejskiego postać Mojżesza. Poeci ci jednak przekładem psalmów mniej się zajmowali. Psalmi wobec tyłu bohaterów i malowniczych momentów z dziejów Izraela stanowiły dla nich mniej wdzięczny i uboczny temat. Dlatego też psalmy przez nich tłumaczone nikną na tle bogactwa wierszowanych utworów osnutych na motywach biblijnych i często pomijane są w historii literatury polskiej.

Z przekładów tych należy na pierwszym miejscu wymienić tłumaczenia piękną parafrazą Ps. 136 „*Super flumina Babilonis*“ dokonane przez Kornela Ujejskiego i Marię Konopnicką. Wówczas psalm ten ceniono, bo każdy Polak widział w nim podobieństwo między niewolą ludu izraelskiego i własnym skrzępowanym przez zaborców losem. Ten moment niedoli i tęsknoty za ojczystym krajem pięknie odtworzyła M. Konopnicka. W tym samym psalmie Kornel Ujejski podkreśla silniej niedolę i żebraczy los Izraela, jego przysięgę, że nie zapomni Jerozolimy, oraz chęć pomszczenia doznanych krzywd. Oto początek tego tłumaczenia o charakterze lirycznym malującym ból niewolników:

*„Płyną rzeki babilońskie, płyną, szumią w dal,
Wiatr powiewa brzeźną trzcina, nami chwijeje żal.
Nad wodami my usiedli o chlebie żebraczym — —
Ziemio święta! matko nasza, kiedyż cię obaczym?*

*Tu na wierzbach długowłosych wśród zielonych szar
Popękane wiszą struny od milczących harf.
Niechaj milczą nasze harfy o strunach dziesięciu,
Niechaj nigdy w niewolnika nie zabrzmia objęciu“.*

.....

Mocna jest także przysięga ich, że nigdy nie zapomną ojczystego miasta, maluje to Ujejski w dalszych wierszach:

*„Jeruzalem! Jeruzalem! biedna ziemio ty!
Gdy twej męce nie poświęcę każdej mojej łzy,
Jeśli ciebie nie ogarnę mým synowskim żalem,
To mnie przeklnij i zapomnij matko Jeruzalem“.*

.....

Przy końcu w ostrych bardzo słowach maluje grozę zemsty:

*„Edomczyku! co wśród krzyku twoich sprośnych żon
Ucztwołeś i płaszałeś przy blasku ich łon,
Ty coś wołał, by nam Syon spustoszyć do gruntu,
A odporneś miecze nasze zwał mieczami buntu;*

.....

*Chwila jeszcze, a już będziem błogosławić tym,
Co nad grody twe wypuszczą pożarowy dym.
Z ramion matek wyrwą śpiące małych dzieciąt głowy,
I ze zgrzytem roztrzaskają o mur granitowy“.*

Realistyczny obraz zepsucia edomskich niewiast jest wstrętny dla poety. Tekst oryginalny brzmi znacznie krócej. Szerszą od Ujejskiego parafrazą przełożył Stefan Witwicki wyjątki kilku psalmów pt. „Modlitwa“. Obok Ujejskiego zajmuje on pierwsze miejsce w poetyckim malowaniu postaci i zdarzeń biblijnych. Sam powiada, że poezja religijna to najwznioślejszy rodzaj poezji. Wśród utworów jego znajdują się pięknym wierszem przełożone urywki z księgi Joba, Ruth, wyjątki z ksiąg królewskich, o Samsonie, o Saulu, i Dawidzie, wyjątki z trenów Jeremiasza. Zbiorek tego rodzaju poezji wyszedł w Warszawie 1830 r. pt. „Poezje biblijne ułożone przez Stefana Witwickiego“. Znajduje się tam także bardzo daleko posunięta parafraza kilku psalmów, albo raczej kilku myśli pozbieranych z różnych psalmów. Kilku tylko, bo jak sam Witwicki powiada o sobie we wstępie, że dotknął niektórych tylko obrazów biblijnych, tych, które uderzyły go swą głębią myśli, uczuć i nastrojów duszy. Dotknął także kilku tylko myśli zaczerpniętych z psalterza, i oddał je w paru wierszowanych utworach. Oto jak rozpoczyna się pierwszy wiersz tej grupy, która w jego „Poezjach“ nosi tytuł „Modlitwa“:

*„Czemuś smutna i czego mną trwożysz
O duszo moja! Przecz jesteś w tym stanie?*

*Aż nie w Panu radość swą rozmnożysz,
Gdy Pan twa ufność, twe oczekiwanie?..*

.....

Trudno orzec na pierwszy rzut oka, że strofa ta to parafraza 6. w. ps. 42 (hebr.). Trudność powiększa się, ponieważ dalsze strofy pełne są myśli zaczerpniętych z innych psalmów. Dopiero w IX „*modlitwie*“ powróci poeta do ps. 42 i będzie kontynuował dalsze wołanie znekanej niewolą izraelskiej duszy:

*„Pragnęła Cię dusza moja
K' Tobiem Panie, ręce wznosił,
A wróg śmiechem się obrusza
Żeś mi nie dał o com prosił
Obstąpili mię dokoła,
Wielkim wstydem przyoblekli,
Widząc smutek mego czoła,
Gdzież jest Bóg twój? z wzgardą rzekli
Wtedy oczy łzy wylały,
Żem był mową ludu tłuszczy,
Bolejący opuściły,
Jako nocny kruk na puszczy“.*

Jest to szeroka parafraza osnuta na tle czterech wierszy z ps. 42. Poeta nie zamierzał przekładać psalmów, chciał tylko luźne myśli zaczerpnięte z poezji hebrajskiej ubrać w szatę poezji polskiej i stworzyć modlitwę odpowiadającą jego „*uczuciom i nastrojom duszy*“. Największą trudność sprawia odszukanie myśli Dawidowych w „*modlitwie*“ V. Jest to konglomerat myśli i uczuć psalmisty z uczuciami i nastrojami poety. Można jedynie przypuszczać, że druga strofa tej modlitwy wykazuje bardzo dalekie podobieństwo z trzecim wierszem psalmu „*De profundis*“:

*„Któż przed Twym, Boże! sądem ostoi?
Niech usta moje chwalą Cię codzień
Zapomnij grzechy młodości mojej
Jam biedny, słaby przechodzień“.*

.....

Pozostałe strofy tak są luźno parafrazowane, że trudno ocenić o ile i w jakim stopniu są pokrewne z treścią Dawidowych pieśni.

Bez porównania dokładniej przełożył w 1849 r. we Lwowie Wincenty Pol „*Siedem psalmów pokutnych*“. Nie poszerza już tekstu dodatkami i wstętami własnych myśli, jak czynił to Witwicki. Można się o tym przekonać z kilku początkowych wierszy psalmu „Miserere“:

*„Zlituj się Panie mego ubóstwa
Według wielkiego miłosierdza Twego!
A według źródła twych litości mnóstwa
Nieprawość moją zgładź dnia dzisiejszego!*

.....

Jest to swobodny poetycki przekład, w którym poeta usiłuje oddać całą treść tekstu oryginalnego, a nie tylko dowolnie przez siebie wybrane motywy. Do wyrażenia jednak tej treści posługuje się językiem szerszym, poetyckim. Usiłowania te, by oddać tekst jak najwierniej, można szczególnie zauważyć w ps. „*De profundis*“.

*„Wołałem k' Tobie z głębokości, Panie!
Wysłuchaj głos mój i żalosne łkanie
Niech będą uszy Twoje nakłonione
Na ten serdeczny głos modlitwy mojej.
Bo jeśli będziesz nieprawości one
pilnie uważał, to któż się ostoi?“*

.....

Można zauważyć, że Pol najwyraźniej wzoruje się na przekładzie psalterza ks. Wujka z 1594 r. I tak np. w pierwszym wierszu zmienił tylko szyk wyrazów tekstu Wujkowego. Pierwsza zaś część drugiego wiersza pozostaje bez zmian, w drugiej części dodaje tylko dwa słowa: „*ten serdeczny*“. Porównajmy przytoczone powyżej wiersze Pola z tekstem Wujka:

1. *„Z głębokości wołałem k' tobie, Panie,
Panie wysłuchaj głos mój.*
 2. *Niech będą uszy twoje nakłonione
na głos modlitwy mojej*
 3. *Jeśli będziesz pilnie obaczał nieprawości, Panie,
Panie, a któż się zostoi?“*
-

W. Pol polegał na tekście Wujkowym i był od niego zależny. Ale dzięki temu jego poetycki przekład jest zgodny z tekstem wulgaty. Z bardziej znanych poetów zajmowali się także przekładaniem psalmów J. U. Niemcewicz i J. Kaspro- wicz, którego pięknie przełożony psalm „*Miserere*“ wszedł do pieśni kościelnych.

Stanisław Krzemiński ponadto twierdzi w „*Nowych szkicach literackich*“, że przekłady psalmów znajdują się także między „*Pismami lirycznymi i religijnymi*“ Franciszka Zatorskiego. Poszukiwania jednak tych psalmów wśród wyżej wymienionych pism w wydaniu warszawskim z 1835 r. nie przyniosły pozytywnego rezultatu. Znajdują się tam tylko krótsze lub dłuższe poematy religijne o charakterze moralnym i obyczajowym, takie jak np. „*Zegar świata czyli człowiek uważany w świecie moralnym*“, oraz podobne okolicznościowe wiersze.

Lublin

KS. KAZIMIERZ WALICZEK

Z BADAŃ NAD GENEZĄ TYTUŁU NAJŚWIĘTSZEJ PANNY: „KRÓLOWA POLSKI“

Ubiegły Rok Maryjny ożywił i pogłębił w naszym Narodzie kult Bogarodzicy jako Królowej Polski. Owocem jego po wielu domach i kościołach — między innymi — jest modlitewne wołanie apelu jasnogórskiego: *Maryjo, Królowo Polski, jestem przy Tobie, pamiętam, czuwam*. Odnowienie ślubów narodowych stało się odnowieniem przymierza między Polską a jej Królową Maryją.

Kazania związane z wielkimi dniami tego Roku: 1 kwietnia i 26 sierpnia 1956 r. oraz 3 i 5 maja 1957 r. pouczały wiernych o królewskiej godności Bogarodzicy, przypominały dziejowy Jej związek z Narodem, wskazywały na udział Wielkiej Matki Boga w jego losach. Katolicka prasa polska w kraju i za granicą podawała opisy obchodzonych uroczystości jubileusz-

wych, nawiązywała do historii kultu maryjnego, do szczególnie związanych z nim faktów, jak np. obrona Jasnej Góry, śluby Jana Kazimierza itp. Nawet miłościwie nam panujący Ojciec św. Pius XII nie pominął milczeniem tych zdarzeń i w związku z ich rocznicami skierował list do biskupów Polski, w którym wezwał wszystkich do życia duchem wiary, a poczta watykańska na upamiętnienie Maryjnego Roku Polskiego wypuściła serię znaczków pocztowych z obrazem Matki Boskiej Częstochowskiej, Królowej Polski. Tu i ówdzie napomykano o genezie tego tytułu, nie wnikano jednak głębiej w jego zasadnicze momenty i stopniowy rozwój, nim wszedł do liturgii Kościoła św., a człowieka związanego z nim nierozzerwalnie traktowano zdawkowo.

Z przyjęciem chrześcijaństwa zaistniał na ziemiach Polski kult Bogarodzicy. Wieki średnie — u nas zwłaszcza wiek XIV i XV — podkreślały Jej godność królewską tak w słowie głoszonym, jak i w plastyce. Nie małe były tu wpływy mistrzów zagranicznych. Również i Węgry poprzez arcybiskupa Ostrzychomia Dymitra oraz przez królową Jadwigę zaważyły znacznie. W modłach i pieśniach wychwalano Maryję „*Królowę niebieską, Cesarzównę, Panią świata*“. I tak np. Stanisław Ciołek biskup poznański sławi Ją nadobnie:

*„Novem chororum agmina
et Tu coelorum Domina;
confessores, martires,
prophete ac virgines
in te delectantur“¹⁾,*

a jeden ze współczesnych mu rękopisów przekazuje nam gorącą jak ogień modlitwę: „*O Maria! Tu illa magna Maria. Tu illa maior beatarum mariarum. Tu illa maxima femina. Te dominam magnam et valde magnam, Te vult cor meum amare, Te cupit os meum laudare, Te desiderat venerari mens mea, Te affectat exorare anima mea, quia tuicioni tue se commendat tota substantia mea*“. Jak lawina płyną w niej pełne hołdu wezwania: „*Regina Angelorum, Domina mundi, Domina piis-*

¹⁾ Tyc Teodor: Z dziejów kultury w Polsce średniowiecznej. I Stanisław Ciołek (1382—1437). Poznań 1925, s. 71.

sima, Misericordissima Regina, Gloriosa mundi Domina, Regina coelorum"²⁾).

Atoli nie wyodrębniano w tytułach pochwalnych wezwania: Królowa Polski. Może dlatego, że mieściło się ono w ogromnym encomium „*Pani świata*“, a może dlatego, że zbyt mało zaszczytnym zdawał się być ten tytuł partykularny. Dopiero Długosz historyk i miłośnik Narodu Polskiego opisując łaskami słynący obraz Matki Bożej na Jasnej Górze określi go jako „*wizerunek Najchwalebniejszej i Najdostojniejszej Królowej świata i naszej*“, tj. Polski.³⁾ Mimo to jednak w litaniach z 1582 r. nie ma wezwania „*Regina nostra*“, aczkolwiek tytułów królewskich Bogarodzicy snuje się długi szereg: „*Angelis reverenda Domina benignissima, Domina piissima, Domina super omnes benedicta, Domina gloriosa, Domina immaculata, Domina et magistra Prophetarum. Domina coeli et terrae summa, Dominatrix unica super choros exaltata, Domina regum, Domina rerum omnium, Regina mundi. Regina gentium, Regina omnis humanae naturae, Regina coelorum, Regina clemens*“⁴⁾).

Gregorius Samboritanus zestawia poetycko hołd wobec królowej polskiej z hołdem wobec Bogarodzicy:

„*Ad nomen merito Reginae surgo Polonae:
Crine patente, meum flecto, reflecto genu.
Iustius ad nomen Reginae assurgo Polorum
Vertice detecto flector utrumque genu*“⁵⁾).

Wyraźnie przenosi on tytuł „*Regina Polorum*“ ponad encomium — sformułowane w pierwszej połowie XVII stulecia — „*Regina Polonorum*“.

²⁾ „*Preces ad Beatam Virginem Mariam*“. Rękopis z połowy XV w., k. 171—180 v. Archiwum Klasztoru OO. Paulinów w Krakowie na Skalce, R. 16.

³⁾ *Opera omnia*. t. IX, s. 123.

⁴⁾ *Litaniae D. N. J. Christi, B. V. Mariae etc.* Wilno 1582. (Bibl. Jagiellońska Cimelia O. 981).

⁵⁾ *Vigilantius Gregorius Samboritanus: Censtochova.* Kraków 1568, s. 23. Por. Powodowski Hieronim: *Odpowiedź chrześcijańska na list.* 1577. Autor broni kultu Maryi Królowej, który gorliwie szerzyli paulini jasnogórscy. „*Pierwsza paszczyka: zakonniki częstochowskie, jakoby*

Początek XVII w. zaznacza się silnym zwrotem do Najświętszej Maryi Panny jako Patronki naszej. Marcin Szyszkowski, biskup krakowski, nawoływał wszystkich: „*Suscipiamus eam igitur in Patronam nostram, orationes nostras libenter ei offerentes, imaginesque eius semper et ubique locorum decenter venerantes*“⁶⁾.

W trzydziestych latach tego stulecia zawrzało na ambonach od religijnego entuzjazmu: radość rozpierała serca wiernych Maryi Polaków, bo po ziemiach Rzeczypospolitej dziwna szła wieść: Bogarodzica chce, by Ją nazywać Królową Polski. Wieść tę ogłosił drukiem A. Stanisław Radziwiłł. „Ma zalecone — pisze on — Polska nasza nabożeństwo do tej Córki Maryjej i wielkie odnosi dobrodziejstwa“.

„Położę tu, com słyssał, dla ukontentowania pobożnych serc i pobudzenia głębszej dewocyjnej do Panny Bogarodzicy. Był zakonnik świątobliwy, któregośm znał, S. J. w Neapolim mieście włoskim imieniem: Julius Mancinelli. Ten tak się podnosił w bogomyślności i w dziwnych rozmyślaniach — osobliwie ku Najświętszej Pannie — że też często z Nią rozmawiał i cieszył oczy swoje widzeniem, jakie na tym placu niedoskonałości być mogło. Raz rozpalony będąc miłością duchowną i chcąc się nazwiskiem do serca Jej przypadającym nazwać pytał, jakim by tytułem poczcic mógł. Otrzymał respons od Maryjej: „Zow mię Królową Polską“. Jeżeli tak, szczęśliwymi jesteśmy i dobrze prognostykować o sobie możemy“⁷⁾.

Nim 10 lat upłynęło, echa tej opowieści głęboko wryły się w polskie druki. Szymon Starowolski nawoływał, by na widok

oni mówili, żeby Panna Maryja miejsce sobie miała obrać w Częstochowie takowe, jakie w niebie ma. Trzecia paszczyka. W trzeciej intonacyjnej swej to bestia zadawa mnichom częstochowskim, jakoby oni Pannę Maryję zwali Panią tego świata, Księżną i Królową niebieską“, s. 26—27, 62.

⁶⁾ *Reformationes generales: Compendium doctrinae christianae. Commendatio devotionis erga B. M. Virginem. Kraków 1621.*

⁷⁾ Dyskurs nabożny z kilku słów wzięty o wysławianiu Najświętszej Panny Bogarodzicy Maryjej. Wilno 1635, s. 165—166.

Jasnej Góry, tronu Królowej Polski, klękać⁸⁾ i stwierdzał, że Maryja jest naszą Orodowniczką, Wybawicielką, Patronką Sarmacji i słynną Królestwa Polskiego Królową⁹⁾.

Podobnie głosił o. Dionizy Łobżyński paulin podczas uroczystości poświęcenia powiększonej kaplicy Matki Bożej: „A wszakże Najświętsza Panna na czele jest Patronka nasza, tak jako się z tą swoją dobroczynnością w pewnym widzeniu podczas wojny chocimskiej z Turki dała słyseć jednemu zakonnikowi we Włoszech Królową się Polską nazywając, jako pisze jaśnie oświecone książę Olbrycht Radziwiłł kanclerz W. Ks. Lit. in suo discursu de Beata Virgine“¹⁰⁾. Współbrat zakonny o. Łobżyńskiego 2 lata przedtem stwierdzając w Polakach żar nabożeństwa do Maryi Królowej Polski zachęcał ich, by w nim wytrwali przez zachowywanie praw Króla niebieskiego, Syna Maryi i zapowiada im szczególną, macierzyńską Jej opiekę, o ile będą usiłowali być prawdziwie Jej dziećmi¹¹⁾.

⁸⁾ „Qui patriam igitur religionem, Virginem amat, non pertranseat, quacso locum insalutata Regina coelorum, quae nos in suam singularem tutelam accepit et a p is Regina Poloniae appellari amat; non gravetur incurvare genu, cum a longe etiam Clarum Montem conspexerit“. Diva Claromontana seu oratio de laudibus B. M. V. Kraków 1640, s. 34.

⁹⁾ „Cum itaque Maria sit Advocata nostra, Sospitatrix nostra Patrona Sarmatiae et Regni Poloniae inclita Regina; quae cum ubique passim, tum praecipue in Claromonte Czesochoviensi tribulationes plebium pericula populorum, vota virginum et lamenta viduarum exaudit“. Tamże s. 39.

¹⁰⁾ Przenosiny triumfalne abo panegiryk kościelny. Kraków 1644, s. 95.

¹¹⁾ „Utinam nostri posteris, in hoc fervore devotionis ac sinceritate cultus huius Reginae suae semper constantes perseverent, legibus ac beneplacitis Regis coelestis Filii sui ac virtutibus huius Sanctissimae parentis, praesertim charitatis Divinae in proximos, super subditos, aliosque in pauperes commiserationis, parsimoniae, humilitatis, puritatis, serio studeant; illiusque sancti Cantici: Bogurodzica, dogmata de orthodoxa fide ac piis moribus exemplo Patrum, nunquam intermittant.

„Non ero falsus vates: his stantibus, stabit et in maiorem efflorescet vigorem sub talis Reginae tutela Regnum nostrum; nec tantum illa se Reginam nobis, verum etiam si filii eius vere esse contenderimus Matrem benignissimam semper demonstrabit“. Gołdonowski Andreas: Diva Claromontana seu Imaginis eius origo, translatio, miracula. Kraków 1642, s. 300—301.

1 kwietnia 1656 r. Jan Kazimierz w doniosłym akcie maryjnej elekcji obrał i ogłosił Bogarodzicę Patronką i Królową Polski. Oficjalne przyznanie Najświętszej Pannie tego tytułu wpłynęło na coraz większą popularyzację używanego wezwania, które nie było wolne od wariantów, jak np. „Królowa Polska, Królowa Korony Polskiej, Królowa Galicyji i Lodomeryji, Królowa Królestwa naszego“¹²⁾, aż w końcu poprzez ruch „*Grona Polek*“ we Lwowie oraz zabiegi arcybiskupa lwowskiego jak i biskupa przemyskiego z końca ubiegłego i z początku bieżącego stulecia, wreszcie przez zbiorowe wystąpienie Episkopatu Polski doszło do zatwierdzenia wezwania „*Królowa Polski*“ przez Stolicę Apostolską.

Na prośbę Episkopatu Polski z 20 lipca 1917 r. o włączenie wezwania „*Królowo Polski*“ względnie „*Królowo Korony Polskiej*“ do litanii loretańskiej św. Kongregacja Obrzędów w dniu 14 listopada 1917 r. odroczyła odpowiedź. Prośbę ponowiono na konferencji Episkopatu w Gnieźnie 27 VIII 1919 r., którą uwieńczyło zezwolenie tejże św. Kongregacji z 14 stycznia 1920 r.¹³⁾ Na prośbę kardynała prymasa Edmunda Dalbora św. Kongregacja Obrzędów dekretem z 12 października 1923 r. przeniosła dla Polski oficjum i mszę św. o znalezieniu Krzyża św. z dnia 3 maja na najbliższy dzień wolny, a w to miejsce wstawiła oficjum i mszę św. o Najświętszej Maryi Pannie Królowej Polski przyznając ryt zdwojony drugiej klasy¹⁴⁾,

¹²⁾ Młodźanowski Tomasz ks. S. J.: Kazania i homilije, t. III, Kraków 1681, s. 118, podaje „Królowa Polska“. Królowo Korony Polskiej, występuje w XVIII-wiecznych książkach do nabożeństwa. Arcbp Sierakowski metropolita lwowski na żądanie władz austriackich, pismem z 8 I 1776 r. przystał na zmianę wezwania na „Królowa Galicyji i Lodomeryji“. Tytuł: Królowa Królestwa naszego występuje w litanii jasno-górskiej, wiek XIX.

¹³⁾ Wiacomości Archidiecezjalne Warszawskie, 1920, s. 76, podają pismo ks. arcybpa Józefa Bilczewskiego skierowane do Stolicy św. w imieniu Episkopatu Polski o ustanowienie święta Najśw. Maryi Panny Królowej Polski jak również odpowiedź św. Kongregacji Obrzędów zezwalającą na używanie w litanii loretańskiej wezwania „Królowo Polski“.

¹⁴⁾ Regestr pisma św. Kongregacji Obrzędów zatwierdzającego święto Matki Bożej Królowej Polski na dzień 3 maja znajduje się w Archiwum tejże Kongregacji, rok 1923, fol. 149.

przy czym własne oficjum wraz z własną mszą świętą zatwierdziła 15 stycznia 1930 r.¹⁵⁾

* * *

O. Juliusz Mancinelli urodził się 13 X 1537 r. w miejscowości Macerata we Włoszech. 14 maja 1558 r. wstąpił do zakonu jezuitów. Był pierwszym mistrzem nowicjatu w Rzymie, potem rektorem kolegium we Florencji i w wielu innych miejscowościach. Pełen gorliwości apostołskiej przebiegł Włochy, Turcję, Dalmację, Wołoszę, Mołdawię, Czechy, Węgry i Algier. Zmarł w Neapolu 14 sierpnia 1618 r.

W lutym 1586 r. drogą przez Lwów o. Mancinelli przybył do Krakowa. Przyjęto go z radością spodziewając się, że zostanie w Polsce i poświęci się duszpasterstwu nad Włochami. Przydzielony do rezydencji przy kościele św. Barbary pracował nad młodzieżą studencką wcale owocnie. Atoli gdy zmarł we Włoszech nieznany jezuita, z powodu którego musiał opuścić ojczyznę, wówczas nic nie mogło go zatrzymać na miejscu. Otrzymawszy pozwolenie od generała zakonu o. Klaudiusza Aquavivy pospieszył do Rzymu. Do Włoch przybył w sierpniu 1586 r. Opuszczał Polskę zrażony do Krakowa i do superiora ks. Piotra Skargi, który mu nie dawał stałego towarzysza na własne potrzeby i na czas podróży, a zdrowia jego nie otaczał specjalną opieką. Ciężył mu dom krakowski, a on nieco temu domowi.

Biografowie przedstawiają o. Mancinellogo jako gorliwego, oddanego umartwieniom i modlitwie zakonnika, żarliwego apostoła i cudotwórcę¹⁶⁾.

¹⁵⁾ Regestr pisma św. Kongregacji Obrzędów znajduje się w Archiwum teże Kongregacji, rok 1930 fol. 14. Por. AAS. XXII (1930), s. 46. Tekst dekretu podają W. adomości Archidiecezjalne Warszawskie, 1930, s. 149.

¹⁶⁾ Podstawowym opracowaniem życia o. Mancinellogo jest: Cellesi Iacopo: Vita del servo di Dio padre Giulio Mancinelli della compagnia di Gesù. Roma 1668. Tegoż: Vita magni servi Dei P. Julii Mancinelli. Oeniponti 1677.

Jako wybitnego misjonarza w Turcji przedstawia go: Graf Theodor

Określenie Radziwiłła, którego użył odnośnie do osoby o. Juliusza Mancinello: „zakonnik świątobliwy“, znajduje potwierdzenie w znanych dotychczas źródłach, a wiadomość o tytule Najświętszej Maryi Panny „Królowa Polski“ odpowiada informacji podanej przez Cellesiego. 8 maja 1610 r., kiedy o. Juliusz odprawiał mszę św. w intencji Polski, ukazała mu się Najświętsza Maryja Panna w postaci dwakroć przewyższającej wzrost niewieści, pełna królewskiego majestatu i rzekła: „Jestem Królową Polski“¹⁷⁾, po czym zachęciła go,

v. Scherer: *Lebensbilder aus der Gesellschaft Jesu. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Restauration*. Schaffhausen 1854, s. 394—395.

Panegiryczną wzmiankę o o. Mancinellim zamieścił: Kalendarz Jezuicki większy na rok przestępny MDCCXL Societatis Jesu Jubileuszowy wtóry kończący dwieście lat od potwierdzenia tegoż zakonu przez Pawła III papieża zebrany z aprobowanych autorów przez ks. Jana Poszakowskiego rektora Collegii Nesvisiensis. Wilno.

Nekrolog o. Juliusza Mancinello podaje W elewicki Jan ks. T. J.: *Dziennik spraw domu zakonnego oo. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie od r. 1609 do r. 1619. Scriptorum rerum polonicarum, t. XIV*. Kraków 1889 s. 242—243. O. Juliusz przysłał w 1603 r. dla wzniesionego powyżej domu św. Barbary cenną relikwię: cierń z korony cierniowej Chrystusa Pana. Tamże, *Scriptores rerum polonicarum, t. X*, Kraków 1886, s. 46.

O wzniosłym podejściu o. Juliusza Mancinello do życia zakonnego świadczy urywek jego autobiografii zamieszczony w: Pietro Tacchi Venturi S. J.: *Storia della compagnia di Gesù in Italia narrata col sussidio di fonti inedite*, vol. I, parte 1, ed. seconda. Roma 1938, s. 76—77.

Interesujące dane o osobie o. Mancinello zawiera list o. Jana Campany prowincjała do generała o. Klaudjusza Aquavivy z początku czerwca 1636 r.: *Fontes rerum transylvanicarum Epistolae et acta Jesuitarum Transylvaniae temporibus principum Báthory*. Budapest 1913, t. II nr 166, s. 167—168.

Krótki życiorys wraz ze spisem rękopisów o. Mancinello zawiera: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, t. V. Bibliographie*. Bruxelles-Paris 1894, s. 460—462 *Bibliographie Supplément*. Paris Bruxelles 1910, s. 632—633.

¹⁷⁾ „Ed invero la Polonia haveva giusta cagione di fargli grandi honori, non solo per quel molto, ch' egli vivendo ivi operò à salute di essa, mà perche egli à prò di lei pregando asseriva, che la Vergine Santissima visibilmente il giorno di Santo Stanislao del 1610 mentre egli diceva Messa per quel Regno, comparitagli in altezza di statura

by Jej ufał, a w przyszłości uciekał się do Niej z jeszcze większą miłością i nabożeństwem, by się nadal modlił za to Królestwo (Polskie) tak bardzo Jej drogie oraz zaznaczyła, że ukazała mu się w nagrodę za ofiarowanie mszy św. za Polskę.

Poszukiwania przeprowadzone w archiwum Kurii Generalnej Zakonu oo. Jezuitów w Rzymie na prośbę autora przez o. Feliksa Lasonia T. J. w materiałach rękopiśmiennych o Juliusza Mancinellogo nie dały zadawalających wyników. Potwierdziły jednak opinię świętobliwości, ducha modlitwy i pokuty tego, który — jak głosi napis nagrobny — był „*prophetiae dono, vitae puritate et sancitate et miraculorum gloria illustris; sławny z powodu daru proroctwa, nieskazitelności i świętości życia, i z chwały cudów*“¹⁸⁾.

Jasna Góra

O. SYKSTUS SZAFRANIEC, paulin

il dioppio maggiore dell' altre donne ordinarie, con Regia maestà, gli haveva detto: io sono la Regina di Polonia, e animatolo à confidare, e ricorrere à lei con più amore, e divotione per l'avvenire, l'haveva esortato à continuare le preghiere per quel Regno à lei carissimo, poiche in premio del sacrificio, che per la felicità di esso offeriva, ella gli faceva tanta gratia di darsegli à vedere“. I. Cellesi. Vita, s. 188—189.

Bałamutną informację podaje ks. Konstanty Awedyk S. J.: Kazania na niedziele całego roku. Lwów 1766 s. 510: „Wszakże ta to jest Ojczyzna nasza? te Królestwo? Którego Matka Twoja najukochańsza, o Boże, Królową się być ogłosiła! (Bo mówiącemu litanie księdzu Guttieres okazawszy się rzekła: „et cur me non vocas Reginam Poloniae? A za co mię nie zowiesz Królową Polską?) Tanner“.

Mathias Tanner, na którego powołuje się ks. Awedyk nie podaje powyższej wzmianki ani w życiorysie ks. Marcina Guttierrez Hiszpana ur. w 1524 r., zamężonego przez heretyków we Francji 21 lutego 1573 r. — Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans. Pragae 1675, s. 5—7 — ani w życiorysie o. Mancinellogo — Societas Jesu Apostolorum imitatrix. Pragae 1694, s. 499—517.

Najprawdopodobniej ks. Awedyk pomylił się w powołaniu na Tannera.

¹⁸⁾ Cellesi. Vita, s. 184.

HYMN NA ŚWIĘTO TRANSLACJI ŚW. WOJCIECHA

Wyrazem szczególnego kultu, jakim otaczano w Kościele postać świętego Biskupa i Męczennika, jest m. in. duża stosunkowo ilość powstałych w średniowieczu na jego cześć utworów poetyckich wchodzących w skład liturgii kościelnej, w szczególności hymnów i sekwencji. Tych ostatnich istnieje wg Chevaliera ¹⁾ 14. Większą jeszcze grupę stanowią hymny obejmujące (wraz z publikowanym poniżej) 18 utworów. Większość z nich wydana została przez Drevesa i Blumego ²⁾. Nie wszystkie są jednak pochodzenia polskiego; tych hymnów, o których można z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, że są polskie, a więc takich, które znajdujemy tylko w źródłach polskich, mamy 8; mianowicie: „*Exultet claro sidere*“ i „*Festum agat ecclesia*“ ³⁾, „*Laetare pacis foedere*“ i „*Fulget in templo legifer*“ ⁴⁾, „*Gaudeat omnis natio*“ oraz 3 hymny znajdujące się obecnie w Patronale polskim, stanowiące przeróbkę z XVIII w. hymnów starszych, dokonaną przez kanonika gnieźnieńskiego Robertsona ⁵⁾: „*O martyr invictissime*“, „*Hymnis canamus martyrem*“, „*O Christe robur martyrum*“.

Pozostałe hymny powstały prawdopodobnie w Czechach i na Węgrzech, w krajach, z którymi był św. Wojciech związany pochodzeniem i działalnością.

Hymn niżej podany uległ oddawna zapomnieniu. Pierwszy zwrócił na niego uwagę ks. dr J. Nowacki w swej pracy „*Z dziejów kultu św. Wojciecha w Polsce*“ ⁶⁾. Składa się z 11 strof jambicznych czterowierszowych; miara ta jest najczęściej używana w hymnach kościelnych już od czasów św. Ambrożego, który ją wprowadził do hymnografii.

Jeden tekst tego hymnu znajduje się w drukowanym *Viatikum Vladislaviense* ⁷⁾ nieznanym Drevesowi, drugi w ręko-

¹⁾ Por. Repertorium hymnologicum, t. 6, Bruxelles 1920, s. 1 n.,

²⁾ Por. Analecta hymnica mediæ aevi, Leipzig 1844—1922.

³⁾ A. H. IV 66

⁴⁾ A. H. IV 67.

⁵⁾ X. B. Gładysz Hymny brewiarza rzymskiego, Poznań 1933, s. 18.

⁶⁾ „Święty Wojciech“, Księga pamiątkowa. Gniezno 1947, s. 157.

⁷⁾ Druk. Norimbergae 1500.

pisie nr 115 pisany ręką z XVI w. stanowiącym własność Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu. Rękopis ten, choć w wielu miejscach błędny, posiada jednak opuszczoną we wspomnianym druku strofę 8 i szereg odmian Strofa 5 jest tu lepsza: poprawniejsze rytmicznie jest *nescienns* (3 sylaby) *bona* rękopisu niż *nesciens* (2 sylaby) *dogmata* druku. Również *cedere* (i. e. *caedere*) *remo*, *lanceis figere* brzmi lepiej niż zużożone *cedere et lanceis confodere* z wydania drukowanego.

Tekst hymnu na translację św. Wojciecha staram się zachować średniowieczną pisownię oryginału, dodającą swoistego uroku zabytkom literackim średniowiecza. Jako podstawowy przyjąłem tekst Włocławski, odmianki rękopisu umieszczając w przypisach. Wyjątek stanowi strofa 8, wzięta w całości z rękopisu.

In Translatione sancti Adalberti ¹⁾

1. Gaudeat omnis ²⁾ natio
Polonorumque regio
De tanti ³⁾ natalitio
Patris ⁴⁾ et ⁴⁾ benefitio
2. Sclavorum ⁵⁾ quem in gremio
Parens pavit sub pallio,
Quidam presul hunc aluit ⁶⁾
Albertus ⁷⁾ nomen ⁷⁾ posuit.
3. Qui dum presul existeret ⁸⁾
Sanctamque vitam duceret,
Omisso seculi onere
Soli ⁹⁾ Deo vult vivere ⁹⁾.
4. Hic ¹⁰⁾ fidem Christi disserens
Bohemiamque deserens ¹⁰⁾
Ungariam, Poloniam,
Se transtulit ad Prussiam.
5. Prussi ut gens barbarica

¹⁾ Hymnus de sancto Ad Alberto — ²⁾ ingens — ³⁾ tanto — ⁴⁻⁴⁾ presulis — ⁵⁾ Schlaorum — ⁶⁾ abluit — ⁷⁻⁷⁾ nomen Albertus — ⁸⁾ existaret — ⁸⁻⁹⁾ Pragenses sprevit proprie — ¹⁰⁻¹⁰⁾ Hinc volens fidem augere Bohemasque reducere — ¹¹⁻¹¹⁾ w rkps. cała ta strofa brzmi następująco:

- Nesciens dogmata celica,
 Sanctum non pavent, cedere
 Et lanceis confodere¹¹⁾.
6. Qui Deo semper placidus
 Se prebens¹²⁾ et hominibus
 Refulsit ut crisolitus
 Presul¹³⁾ et martyr inclitus¹³⁾.
7. Ens quod creavit omnia
 Astra, celum¹⁴⁾ et maria,
 Ditavit suo¹⁵⁾ corpore
 Poloniam et opere.
8. *Quod¹⁶⁾ grandi cum tripudio
 Tractaturque more pio
 Corpusque pium¹⁷⁾ transtulit
 Gnesnam, ob hoc non minuit¹⁶⁾.*
9. Ergo, felix Polonia
 Contemne transitoria¹⁸⁾
 Ut¹⁹⁾ per eius suffragia
 Procul sit idolatria.
10. Rogemus ergo²⁰⁾ singuli
 Flectentes²¹⁾ eum²²⁾ seduli²³⁾
 Ut nos noster prothopater
 Sumum ducat²⁴⁾ ad¹⁵⁾ ethereum²⁵⁾.
11. Laus, honor Patri Domino
 Spiritui²⁶⁾ et²⁶⁾ Filio,
 Benedicta sit et Parens
 Pro nobis Patrem exorans²⁷⁾
 Amen.

Poznań

HENRYK KORALEWICZ

Prusi ut gens barbarica
 Nesciens bona celica
 Non timens sanctum, cedere
 Remo, lanceis figere.

¹²⁾ prebet — ^{13—13)} sacer presul Ad Albertus — ¹⁴⁾ solum — ¹⁵⁾ eius — ^{16—16)} cała strofa opuszczona w druku — ¹⁷⁾ pium wrkps po transtulit — ¹⁸⁾ modo oraz 1 wyraz nieczytelny — ¹⁹⁾ opuszcz. w rkps. — ²⁰⁾ omnes — ²¹⁾ flectamus — ²²⁾ modo — ²³⁾ ceduli — ²⁴⁾ producat — ^{25—25)} w rkps opuszczone — ^{26—26)} spir:ituique — ²⁷⁾ oxorans.

PRZECHOWYWANIE NAJŚW. SAKRAMENTU ¹⁾

(*Konopeum; strzeżenie taber.*)

Konopeum ²⁾ okrywające tabernakulum, w którym przechowuje się Najśw. Sakrament nie jest rzeczą nową i ma również swoją historię.

Już w starożytności chrześcijańskiej w okazalszych świątyniach, nad ołtarzem umieszczano baldachim, lub wznosiła się nad nim kopuła. Pod taką kopułą zawieszano Najśw. Sakrament, osłonięty z czterech stron drogimi bisiorowymi kotarami zwanymi „tetravela“ ³⁾. Wraz ze zmianą struktury ołtarza owe zasłony bisiorowe traciły powoli na aktualności, aż wreszcie zastąpiono je baldachimem umieszczonym nad ołtarzem, zasłaniającym mensę wraz z przyległymi stopniami ołtarza ⁴⁾. Baldachim taki był biały, albo też zmieniano jego kolor stosownie do koloru liturgicznego dnia. Z uwagi jednak na poważne trudności połączone z zawieszaniem baldachimu, zwłaszcza nad ołtarzami o wysokich nastawach, przepis ten

¹⁾ Ciąg dalszy art. „Przechowywanie Najśw. Sakramentu“ RBL., 10/1957:34—52. Po oddaniu artykułu do druku ukazał się nowy dekret św. Kongregacji Obrzędów z dnia 22 czerwca 1957 r., AAS, 49, 1957 (425—426), dotyczący tabernakulum i przechowywania Najśw. Sakramentu, który podamy w jednym z najbliższych numerów.

²⁾ Konopeum to rodzaj zasłony (opony), która okazałymi draperiami otacza tabernakulum, u góry ściągnięta a z przodu przez drzwiemi podzielona (rozcięta) z góry na dół. Por. X. Nowodworski, Encyklopedia Kości, t. 11, s. 44: „Konopeum, Conopeum, w znaczeniu pospolitym namiot, siatka przeciw komarom, kotara, pawilon; w języku liturgicznym oznacza okrycie tabernakulum, w którym jest przechowywany Najśw. Sakrament“. Raible, Der Tabernakel einst und jetzt, s. 270, dodaje jeszcze: Conopeum..., bezeichnet aber auch Prunkvorhänge jeder Art wie am Zelte des Holofernes zum Zeichen seiner Macht und Herrlichkeit ein solcher Prunkvorhang war: „aus Purpur und Gold gewirht mit Smaragden und kostbaren Steinen besetzt“.

³⁾ Eock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, Bonn 1859 — 71, III, 98, tak o tym pisze: „Die altchristlichen Tetravelen haben sich im Mittelalter aufgelöst und verflüchtigt in das Ciboriumsnäntelchen und das Konopeum“.

⁴⁾ Por. Caeremoniale Episcoporum, 1. I, cap. 12, n. 13.

nie znalazł szerszego zastosowania, a nieraz był wprost nie do wykonania.

Natomiast osłonięcie zewnętrzne samego tabernakulum, za pomocą konopeum, będącego pozostałością dawnego sposobu okrywania bisiorowymi zasłonami całego ołtarza, było prawie zawsze możliwe i wykonalne ⁵⁾.

Św. Karol Boromeusz nie tylko zachęcał, ale nawet nakazywał zawieszanie konopeum na tabernakulum eucharystycznym.

Początkowo konopeum nie miało zbyt wielu zwolenników, stąd pewne trudności w jego wprowadzeniu do kościołów i upowszechnieniu.

Z takimi oporami spotkał się prawdopodobnie także św. Karol Boromeusz w podległych mu kościołach, skoro musiał swój nakaz wielokrotnie powtarzać i przypominać, aż wreszcie na V synodzie diecezjalnym (1578), w sposób kategoryczny nakazuje zawieszenie konopeum na tabernakulum eucharystycznym, w ciągu dwóch miesięcy czasu ⁶⁾.

Te zarządzenia św. Karola Boromeusza znalazły następnie swój wyraz w rubrykach: *Rituale Sacramentorum Romanum* z 1584 r. ⁷⁾, u Myllera w jego pracy *Ornatus ecclesiasticus*, a wreszcie w rubrykach Rytuału Rzymskiego z 1614 roku, które nakazują okrywać tabernakulum konopeum ⁸⁾. I odtąd coraz więcej kościołów wraz z rytuałem zaprowadza konopeum.

Oprócz wspomnianego Rytuału, także niektóre synody nakazywały używanie konopeum w kościołach ⁹⁾. Nie przyjęło

⁵⁾ „Hoc autem tabernaculum conopeo decenter opertum... s'it.". De kach sakramentalnych. Świadczą o tym haki, które się zachowały, a dawniej służyły do zawieszania na nich konopeum.

⁶⁾ Instr. Fabr. Eccles. (Ratti, l. c., II, 1575); Sacramentale Ambrosianum (l. s., II, 1295); Conc. prov. IV, 1576 (l. c., 349); Syn. docc., V, 1578. (l. c., II, 945).

⁷⁾ De SSma Euch., 299.

⁸⁾ „Hoc autem tabernaculum conopeo decenter opertum... sit.". De SS. Euch. Sacr., ed 1614, 49; ed. 1925, tit. IV, cap. I, n. 6.

⁹⁾ Syn. Brixienensis 1603 (Hz VIII, 546); Syn. Paderbornensis 1688 (Hz., X, 150), Syn. prov. Neapolitana 1699 (Coll. Lac., I, 184); Syn.

się ono jednak powszechnie w Kościele. Przyczynił się do tego w znacznej mierze fakt, że w niektórych diecezjach nawet po ukazaniu się Rytuału Rzymskiego, można było nadal posługiwać się miejscowymi rytuałami, lub też nie przestrzegano w całości rubryk Rytuału Rzymskiego. Skutkiem tego zwłaszcza na terenach niemieckich często nie śpieszono się z przyjęciem przepisanych rubrykami konopeum. Stolica Apostolska zapytywana o to, czy zawieszanie konopeum na tabernakulum jest obowiązkowe, odpowiadała zawsze przez św. Kongregację Obrzędów twierdząco, odwołując się przy tym do rubryk Rytuału Rzymskiego. Powstał wówczas spór o to, czy rubryka Rytuału, odnośnie do konopeum jest *praeceptiva*, czy tylko *directiva*, a który ostatecznie rozstrzygnęła św. Kongregacja Obrzędów dekretem z dnia 1 lipca 1904 r., stwierdzając, że rubryka powyższa jest *praeceptiva*¹⁰⁾.

Dekret ten nie dotyczył jednak tych diecezji i kościołów, gdzie nie używano Rytuału Rzymskiego. Kiedy zaś zapytano św. Kongregację Obrzędów, co należy sądzić o zwyczaju przeciwnym i niepamiętnym nie zawieszania konopeum na tabernakulum, w którym przechowuje się Najśw. Sakrament, wówczas św. Kongregacja nie wspominając nic o samym zwyczaju powołuje się tylko na rubryki Rytuału¹¹⁾.

W prawie przedkodeksowym nie spotykamy także przepisów Kościoła co do materii z jakiej winno być konopeum. Św. Karol Boromeusz poleca na ten cel materię jedwabną, tkaną złotem lub srebrem, lub przynajmniej tylko jedwabną¹²⁾.

Podobnie *Rituale Sacramentorum Romanum* poleca jedwab¹³⁾. Wzmiankowany powyżej Rytuał Rzymski nic nie mówi

Antverpieniensis 1610 et 1643 (Hz, VIII. 991; IX. 642): Podobnie synod wrocławski 1621 i synod gnieźnieński z 1643 r., nakazują również wprowadzenie konopeum. (Por. Nowodworski, Encyklopedia Kośc., t. 28, Tabernakulum).

¹⁰⁾ SRC., 1 Julii 1904, n. 4131.

¹¹⁾ Por. DD. n. 3035, ad 10; 3150; 3456; 4000, ad 1.

¹²⁾ Instr. Fabr. Ecclesiae (Ratti, l. c., II, 1575).

¹³⁾ De SS. Eucharistia asservatione, 299.

o materii konopeum. Św. Kongregacja Obrzędów pozostawia zaś tę sprawę pomysłowości rektora kościoła¹⁴.

Kolor konopeum, według św. Karola Boromeusza winien być biały¹⁵). W *Rituale Sacramentorum Romanum* czytamy, że może on być dostosowany do koloru liturgicznego dnia, a więc: biały, czerwony, zielony i fioletowy¹⁶). Sprawa ko'oru konopeum była swojego czasu, zwłaszcza wśród liturgistów starszych, żywo dyskutowana. Według Baruffaldiego konopeum winno być białe¹⁷). Gavantus zaś, jak również Cavalieri, Catalamus i inni, utrzymywali, że konopeum może być także koloru złotego, srebrnego, albo koloru liturgicznego dnia, z tym wyjątkiem, że zamiast koloru czarnego, kiedy on wypada, zastępuje się go kolorem fioletowym konopeum¹⁸). Św. Kongregacja Obrzędów zapytana, co należy sądzić o tych 2 opiniach, odpowiedziała, że w praktyce można się trzymać jednej i drugiej. Wypada jednak dać pierwszeństwo opinii Gavantiego, która ma za sobą praktykę kościołów Rzymu¹⁹).

Przyglądnijmy się obecnie wymogom obowiązującego obecnie prawa kościelnego odnośnie do omawianego konopeum, jego potrzeby, materii i koloru. Otóż Kodeks Prawa Kanonicznego wysuwa żądanie, żeby tabernakulum było ozdobione według przepisów liturgicznych²⁰). Przepisy takie znajdujemy, między innymi, w rubryce Rytuału Rzymskiego, gdzie czytamy, że tabernakulum winno być okryte konopeum²¹). To osłonięcie zewnętrzne tabernakulum, za pomocą konopeum, wyma-

¹⁴) Por. SRC., 21 Julii 1855 n. 3035, ad 10.

¹⁵) Instr. Fabr. Eccles., (Ratti, l. c., 1575).

¹⁶) S. 299.

¹⁷) Baruffaldus, Ad Rituale Romanum Commentaria, Venetiis 1763, tit., 23 § 6.

¹⁸) Gavantus, Thesaurus Sacrorum Rituum Venetiis 1763, I, 153; Cavalieri, Comment., IV, 69

¹⁹) „...utraque sententiam posse in praxim deduci, maximae vero sententiam Gavanti, quae pro se haberet usum Ecclesiarum Urbis; SRC., 21 Julii 1855, n. 3035, ad 10.

²⁰) C. 1269 § 2.

²¹) „Hoc autem tabernaculum conopeo decenter apertum sit“. Rituale Romanum, tit. IV, cap., I, n. 6.

gane jest i dzisiaj²²⁾, i to nawet w tym wypadku, gdyby tabernakulum było ze złota, srebra, czy kararyjskiego marmuru²³⁾, ponieważ jak czytamy w Ephemerides Liturgicae: „Konopeum jest nie tylko do ozdoby tabernakulum, jako tronu miłości Bożej, na którym zasiada Chrystus Pan, lecz także jest wyrazem i znakiem dla wiernych rzeczywistej obecności Pana Jezusa w tym tabernakulum“²⁴⁾. Takie konopeum, okrywające tabernakulum eucharystyczne i będące zarazem wyraźnym znakiem przechowywania Najśw. Sakramentu może być z materii jedwabnej, lnianej, a nawet konopnej, koloru białego, lub koloru liturgicznego dnia, a więc czerwonego, fioletowego, zielonego, z wyjątkiem koloru czarnego, który zastępuje kolor fioletowy²⁵⁾.

Umieszczanie na ołtarzu przed tabernakulum, w miejsce konopeum zasłon metalowych, oleodruków, zasłon płóciennych haftowanych z wizerunkiem Chrystusa, symbolami i znakami eucharystycznymi, nie tylko nie może zastąpić konopeum, ale uważane jest za nadużycie²⁵⁾.

Są jednak i takie tabernakula, które ze względu na specjalną ich strukturę lub sposób umieszczenia na ołtarzu, nie mogą być całkowicie zasłonięte przez konopeum. W takim wypadku zawieszają się konopeum tylko w częściach dostępnych²⁶⁾.

Podobny wypadek może mieć miejsce, gdy drzwiczki tabernakulum zdobi rzeźba lub wizerunek, o pewnej wartości zabytkowej lub artystycznej. Niektórzy z autorów uważają, że w takim wypadku same drzwiczki można by pozostawić nieokryte, osłaniając natomiast resztę konopeum. Opinia ta opiera się w pewnym stopniu na *Caeremoniale Romanum Ord. Seraph. Minor. Conventualium*, który poleca: „Jest rzeczą

²²⁾ Por. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, I, 376; Claeys Eouuaertet Simenon, III, n. 85; Capello, De Sacramentis, I, n. 385; Sipos, Enchiridion Juris Canonici, s. 702.

²³⁾ SRC., Augusti 1880, n. 3520; 1 Julii 1904, n. 4131; D. 3150; Gardellini n. 5729.

²⁴⁾ SRC., 1 Decembris 1882, n. 3562; Ephemerides Liturgicae 55 (1940), 81; De Herdt, Sacrae Liturgiae Praxis, III, 243, n. 7.

²⁵⁾ SRC., 10 Septembris 1898, n. 400 ad I.

²⁶⁾ Ephemerides Liturgicae, 29 (1915), 662.

bardzo chwalebna, aby wspomniane drzwiczki (tabernakulum) były ozdobione wizerunkiem Jezusa Chrystusa". Rytuał ten został zatwierdzony przez św. Kongregację Obrzędów, dnia 10 sierpnia 1904 roku²⁷⁾.

Nie jest również rzeczą łatwą umieścić konopeum na tabernakulum dużych rozmiarów *tabernaculum enorme*. Tabernacula takie spotykamy w niektórych bazylikach rzymskich np. w Watykanie. Autorowie i komentatorowie tej miary co Gasparri, Palmieri, Vermeersch-Creusen, Capello są zdania, że nie ma obowiązku zawieszania konopeum na takim tabernakulum i zamiast konopeum wystarczy nad ołtarzem Najśw. Sakramentu umieścić baldachim²⁸⁾.

Reasumując należy zaznaczyć, że od zawieszania konopeum na tabernakulum eucharystycznym wymawia jedynie niemożliwość fizyczna lub moralna²⁹⁾. Przez niemożliwość fizyczną rozumieć należy nie tylko ubóstwo danego kościoła, ale także pewne trudności i przeszkody, jakie nastęrcza zawieszenie konopeum³⁰⁾. Jeżeli chodzi o niemożliwość moralną, to przyznać należy, że jest ona normą bardziej subiektywną. Ma ona miejsce najczęściej wówczas, gdy tabernakulum ze względu na swą strukturę, czy też na dzieło sztuki, nie może mieć konopeum.

Oprócz tego w Niemczech, a częściowo w Holandii, Szwajcarii i Stanach Zjednoczonych, na skutek niepamiętnego zwyczaju przeciwnego nie zawiesza się konopeum na tabernakulach.

²⁷⁾ Op. cit., p. 3, n. 4; Ephemerides Liturgicae, 29 (1915) 662; Por. Danielewicz, Kościół i jego wnętrze w świetle przepisów liturgicznych, Kielce 1948, s. 84.

²⁸⁾ Gasparii, De Eucharistia. II, n. 995; Vermeersch-Creusen. Epitome, II, n. 594; Coronata, Institutiones. II, 848; Capello, De Sacramentis, I, n. 329; Palmieri, Opus Theolog., IV, n. 906; Por. Mańkowski, Po naszymu, Warszawa, 1917, s. 69.

²⁹⁾ SRC., 27 Julii 1878, n. 3456; Capello, tak pisze o konieczności konopeum „Quamvis tabernaculum... debet nihilominus coropeo tegi. Solum excusat physica aut moralis impossibilitas habendi retinendi huiusmodi ornamentum vel peculiars eiusdem structura, non vero, saltem per se et habitualiter, alia quaevis causa“

³⁰⁾ SRC., 1 Decembris 1882, n. 3562; SRC., 27 Julii 1878, n. 3456.

Nie ma zgodnej opinii wśród autorów czy taki niepamiętny zwyczaj przeciwny jest dopuszczalny. Jedni z nich, jak Many, Lehmkuhl, De Herdt, Eisenhofer, opowiadają się za zwyczajem przeciwnym³¹⁾, inni zaś, jak Gasparri, Capello, są przeciwnego zdania³²⁾.

W kan. 1269 Kodeksu Prawa Kanonicznego, oprócz tabernakulum eucharystycznego, poruszona jest również sprawa zamykania (zamknięcia) tabernakulum. W paragrafie czwartym tegoż kanonu czytamy: „Klucza od tabernakulum, w którym przechowuje się Najśw. Sakrament, należy jak najstaranniej strzec, za co jest w sumieniu odpowiedzialny kapłan mający opiekę nad kościołem lub kaplicą“.

O kluczyku od tabernakulum mówi już sobór Lateraneński IV w 1215 r., kiedy postanawia: „Rozporządzamy, żeby we wszystkich kościołach Chryzma i Eucharystia przy użyciu kluczy w ścisłym zachowaniu trzymane były, ażeby świętokradzka ręka tych świętości nie naruszyła i nie stała się winną okropnej i strasznej zbrodni³³⁾. W postanowieniach tego soboru czytamy dalej: „Si vero is, ad quem spectat custodia, ea incaute reliquerit, tribus mensibus ab officio suspendatur, et si per eius iniuriam aliquid nefandum inde contigerit, graviori subiaceat ultiori“³⁴⁾.

Z nakładanej powyżej kary suspensy ab officio, o której mówi sobór Lateraneński IV, wynika, że chodzi tu o duchow-

³¹⁾ Per. Many, Praelectiones de Missa, n. 152; Lehmkuhl, Theologia Moralis, II, n. 132; Eisenhofer, l. c., I, 376; De Herdt, Sacrae Liturgiae praxis, VI, n. 172.

³²⁾ Gasparii, De Eucharistia, II, n. 995; Capello, De Sacramentis, I, n. 329: „Maturae perpensis legibus liturgicis certa videtur sententia negans, dummodo agatur de vera consuetudine contraria; nam si tabernaculum conopeo ideo invaluerit quia forma aut structura tabernaculi reddat impossibile conopei appositionem, aut attentis peculiaribus loci circumstantiis, id exigat decor et reverentia erga SS. Sacramentum, tunc adest impossibilitas physica vel moralis habendi aut retinendi conopeum, i. e. causa iusta excusans; proinde consuetudo hoc ratione eaque sola inducta non est contraria iuri liturgico“.

^{32a)} Conc. Lateranense IV, 1215, can 20; Mansi XXII, 1007; c. 1; X. De custodia Eucharistiae, chrismatis et aliorum sacramentorum III, 44.

³³⁾ C. 1, X, De custodia Eucharistiae..., III, 44.

nych i że kapłana miano tu na myśli, jako tego, który przechowuje kluczyk od tabernakulum i jest za niego odpowiedzialny. Potwierdza to także papież Honoriusz III, który w cztery lata później wyraźnie zaznacza, że opieka nad przechowywanym Najśw. Sakramentem w pierwszym rzędzie należy do kapłanów³⁴).

Oprócz przepisu nakazującego przechowywanie Najśw. Sakramentu w miejscu zamkniętym na klucz, w prawie powszechnym Kościoła nie spotykamy bliższych danych co do opieki i przechowywania kluczyka od tabernakulum, jego potrzeby itd.

Sprawą tą zajęły się jednak synody. I tak jedne³⁵) z nich mówiąc o potrzebie przechowywania Eucharystii powołują się na postanowienia soboru Lateraneńskiego IV. Inne synody³⁶) oprócz tego mówią o tym, kto ma przechowywać kluczyk i kto jest za to odpowiedzialnym.

Także synody odbyte w średniowieczu, jak również synody późniejsze, przed i po soborze Trydenckim zlecają troskę i przechowywanie klucza do tabernakulum, kapłanom³⁷).

W *Rituale Sacramentorum Romanum* z 1584 roku znajdujemy również podobne w treści przepisy w tej materii³⁸). Rytuał Rzymski z 1614 r., mówi tylko o tym, że proboszcz ma przechowywać Eucharystię w tabernakulum zamykanym na klucz³⁹). Z inych ksiąg liturgicznych, Ceremoniał Biskupi, wyliczając obowiązki kapłana spełniającego obowiązki zakrystiana w kościele katedralnym i kolegiackim, nakazuje mu czuwać nad tym, by tabernakulum było zawsze zamknięte⁴⁰).

³⁴) Epist., 19 Novembris 1219, Bull. Rom., III, 366; c. 1, De custodia Eucharistiae, III, 41.

³⁵) Syn. Herbip., 1298 (Hz., IV, 26); Syn. prov. Prag. 1355 (Hz., IV, 394—94). Conc. Frisingiense 1440 et 1480 (Hz., V, 276, 520).

³⁶) Syn. Pataviensis (Hz., III, 673); Syn. Sverinensis 1492 (Hz., V, 646).

³⁷) Syn. Olmocensis 1591 (Hz., VIII, 339; Conc. prov. Salisburgense 1569 (Hz., VII, 353), Paderbornensis 1688 (Hz., X, 151) i inne.

³⁸) „Cuius claves semper penes se curatus habeat“.

³⁹) Ed. 1614, p. 49; ed. 1886, l. c. 5, 122; „Tabernakulum fidis clavibus observetur“.

⁴⁰) Caeremoniale Episcoporum. 1 I, cap. VI, n. 2.

Więcej materiału na ten temat znajdujemy w dekretach Stolicy Apostolskiej, o charakterze partykularnym.

I tak *S. Congregatio super negotiis Episcoporum et Regularium*, dekretem z dnia 25 marca 1591 roku, udzieliła nagany jednemu z proboszczów za to, że pozostawił klucz od tabernakulum w zakrystii w miejscu dla wszystkich dostępnym⁴¹⁾. Zaś św. Kongregacja Obrzędów w dwa lata później zakazuje oddawania kluczyka laikom na przechowanie, podkreślając równocześnie, że jest to obowiązkiem kapłana⁴²⁾.

Podobnie i *S. Congr. Cardinalium Concilii Tridentini Interpretum* kilkakrotnie podkreśla, że do kapłanów należy przechowanie kluczyka od tabernakulum⁴³⁾. Te i podobne wypowiedzi Stolicy Apostolskiej stają się ogólną zasadą obowiązującą przed ukazaniem się Kodeksu⁴⁴⁾. Nie ma też żadnego znaczenia zwyczaj przeciwny choćby stuletni czy niepamiętny.

Z wypowiedzi Stolicy Apostolskiej i licznych synodów wynika, że nie tylko zakrystianin świecki, ale nawet mniszki i siostry w zgromadzeniach zakonnych nie mogły przechowywać klucza od tabernakulum⁴⁵⁾. Św. Karol Boromeusz nie pozwalał na przechowywanie klucza nawet klerykowi⁴⁶⁾.

W klasztorach męskich (*regularium*) przechowywanie kluczyka od tabernakulum należało do obowiązków przełożonego (*superiora*), lub też do tego, kto został przez *superiora* wyznaczony⁴⁷⁾.

⁴¹⁾ Gasparri, *Fontes*, n. 1442.

⁴²⁾ SRC., 22 Februarii 1593 (*Muhlbauer*, l. c., III, II, 362).

⁴³⁾ SCC. in *Asculania* 25 Junii 1689 et in *Neapolitana* 14 Novembris 1693; *Petra*, *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas...*, n. 14.

⁴⁴⁾ *S. Congr. de Prop. Fide* 25 Julii 1858 (*Coll. Lac.* III, s. 179—80 et 566). *S. Congr. Episcop. et Regul.*, 22 Martii 1864 (*Annal. Jur. Pont.* 1864, ser. VII, ad IV, 761); SRC., 11 Maii 1878, n. 3448, ad VI.

⁴⁵⁾ *Pignatelli*; *Consultationes canonicae*, VI, cons. 87, n. 9 i 10; *Petra*, *Commentaria et Constitutiones Apost.*, III, 168, n. 42—44.

⁴⁶⁾ *Sacramentale Ambr.*, et conc. prov. *Mediolanense*, IV, 1576 et syn. *dioc. Mediol.* IV, 1574 (*Ratti*, II, 1295, 342, 876; Na św. Karola Boromeusza powoływał się także synod *warmiński* z 1726 r. (por. *Encyklopedia Kościelna Nowodworskiego*, t. 28, art. *Tabernakulum*, s. 143).

⁴⁷⁾ Por. syn. *Colon.* 1662; Syn. *Paderb.* 1688; *Neapolit.* 1699.

W klasztorach mniszek (monialium), o kluczyk miał się troszczyć i przechowywać, kapelan lub spowiednik ⁴⁸⁾.

W kościołach katedralnych, które były równocześnie parafialnymi, zgodnie z praktyką Kościoła i orzeczeniem św. Kongregacji Obrzędów, przechowywanie klucza od tabernakulum należało do proboszcza kościoła katedralnego, kapituła zaś miała nadzorować i czuwać, aby wszystko było jak należy.

Przechowywanie klucza od tabernakulum napotykało większe trudności w kościołach należących do klasztorów mniszek, zwłaszcza gdzie nie było stałego kapelana. W związku z tym wytworzyła się praktyka polegająca na tym, że kluczyk był pozostawiony na przechowywanie pod opieką zakonnice, mimo że Stolica Apostolska na to nie pozwalała ⁴⁹⁾. Oprócz tego św. Kongregacja Obrzędów dekretem z dnia 11 marca 1878 r., zakazała przechowywania kluczyka w obrębie klauzury mniszek ⁵⁰⁾.

W kaplicach prywatnych, w których na podstawie indultu St. Apostolskiej przechowywano Najśw. Sakrament, kluczyk miał być w zakrystii pod opieką zainteresowanej rodziny ⁵¹⁾.

Obecnie sprawa ta jest normowana niżej podanymi zasadami prawno-liturgicznymi. Wspomniany już kan. 1269 § 4, Kodeksu Prawa Kanonicznego postanawia: „Klucza od tabernakulum, w którym przechowuje się Najśw. Sakrament, należy jak najstaranniej strzec, za co jest odpowiedzialny kapłan mający opiekę nad kościołem lub kaplicą“.

Trzeba przyznać, że tekst powyższego postanowienia kodeksowego nie jest zbyt jasny, bo właściwie nic nie mówi o tym, do kogo należy obowiązek przechowywania klucza od tabernakulum. Nie ma też zgodnej opinii u autorów na ten temat. Jedni z nich w oparciu o kan. 1269 § 4 są zdania, że

⁴⁸⁾ Por. Syn. Constantiensis 1609.

⁴⁹⁾ S. Congr. Episc. et Regularium 12 Martii 1705 in Vallisoletana (Fontes n. 1882); S. Congr. Episcop. et Regul., April. 1729 in Lucernien (Bizzarri Collectanea in usum Sacretariae..., 323—24).

⁵⁰⁾ SRC., 11 Maii 1878, n. 3448 ad VI: „clavem S. Ciborii non esse custodiendam inter septa monasterii“.

⁵¹⁾ Gasparii, De Eucharstia, II, n. 999.

nie tylko kapłan, ale i laik może to uczynić⁵²⁾, inni natomiast laików wykluczają⁵³⁾.

W Instrukcji św. Kongregacji dla Sakramentów, z dnia 26 maja 1938 r., czytamy: „Kluczyk od tabernakulum ma być jak najlepiej strzeżony przez kapłana. Wszystkie środki bezpieczeństwa... nie wystarczą, jeżeli kluczyk do tabernakulum, o co przede wszystkim dbać należy, nie będzie należycie strzeżony, jak to wyraźnie podkreśla § 4 kanonu, nakładając na kapłana, którego pieczę kluczyk jest zlecony, ciężki obowiązek w sumieniu. Aby rektor kościoła jak najgorliwiej wypełnił ciążący na nim obowiązek wyraźnie nakazuje się, aby kluczyka do tabernakulum, ani na ołtarzu, ani w zamku drzwiczek nigdy nie zostawiano, nawet gdy przy ołtarzu Najśw. Sakramentu są odprawiane nabożeństwa lub Komunia św. bywa rozdzielana, przede wszystkim zaś, jeżeli ołtarz ten nie jest na miejscu widocznym.

Po ukończeniu nabożeństw kluczyk winien być przechowywany, bądź to w mieszkaniu rektora, bądź może go nosić przy sobie, wykluczwszy możliwość zgubienia, bądź też zostawia go się w zakrystii w miejscu bezpiecznym i sekretnym, na inny kluczyk zamkniętym, którym opiekuje się również rektor kościoła.

Niech pamiętają kapłani, którym powierzono pieczę Przenajśw. Sakramentu, że obowiązek jak najpilniejszego strzeżenia kluczyka do tabernakulum jest obowiązkiem poważnym, jak na to wskazuje cel i same słowa prawa. Kapłanem, który zwykle ma prawo i obowiązek przechowywania kluczyka jest rektor kościoła lub kaplicy; jeżeli więc jest czas dłuższy nieobecny, może i powinien na czas swojej nieobecności nad kluczykiem pieczę zlecić innemu kapłanowi; jeżeli zaś kluczyk przechowywany jest w zakrystii i może być potrzebny, kluczyk od skrytki podczas swej nieobecności może dać zakrystianowi; ten sposób w praktyce znajduje swe potwierdzenie.

⁵²⁾ Sipos, *Enchiridion Juris Canonici*, s. 702; Cance, *Code de droit Canonique*. III, n. 60; Coronata, *Institutiones*, II, n. 448; Diureux, *L'Eucharistiae*, n. 361; Vermersch-Creusen, *Epitome*, II, n. 549.

⁵³⁾ Eichmann, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, II, 19; Retzbach, *Das Recht des katholischen Kirche nach dem Codex Juris Canonici*, s. 305.

W kościele parafialnym kluczykiem opiekuje się proboszcz; w kościele katedralnym lub kolegiackim, jeżeli równocześnie jest parafialnym, troska o przechowywanie Najśw. Sakramentu należy do Kapituły, drugi kluczyk przechowuje u siebie proboszcz ⁵⁴).

Proboszcz ma też wyłączne prawo przechowywania kluczyka do tabernakulum, chociażby przy kościele parafialnym było erygowane arcybractwo. W kościołach nie parafialnych, w których na mocy indultu St. Apostolskiej przechowywany jest Przenajśw. Sakrament, pieczę nad kluczykiem winni mieć kapelani lub rektorowie, nigdy zaś świeccy (laicy), choćby byli patronami; bez indultu laicy normalnie kluczyka do tabernakulum nie mogą u siebie przechowywać ⁵⁵).

Specjalne postanowienia należy podać odnośnie do przechowywania kluczyka od tabernakulum w kościołach zakonnic i w domach pobożnych niewiat. Biorąc pod uwagę postanowienia kan. 1267, na mocy którego Najśw. Sakrament po odwołaniu jakiegokolwiek przywileju przeciwnego, nie może być przechowywany w domu prywatnym, ale tylko w kościele albo w głównej kaplicy, u mniszek i zgromadzeń zakonnych żeńskich, nie może być przechowywany w chórze, ani wewnątrz klasztoru (inter septa monasterii). Stąd ordynariusze mają dołożyć starań, aby kluczyk od tabernakulum nie był przechowywany na przyszłość wewnątrz klasztoru, ale w kaplicy (kościelne), aby był pod ręką ilekroć zachodzi konieczność jego użycia. Po ukończeniu zaś świętych czynności w kościele, a przede wszystkim w nocy, kluczyk winien znajdować się w bezpiecznym, pewnym i tajemnym miejscu, a ponadto zamkniętym dwoma różnymi kluczami, z których jeden ma przechowywać siostra przełożona, lub jej zastępczyni, drugi siostra zakrystianka, tak że obecność obydwu byłaby konieczna do otworzenia tabernakulum.

Przepis ten niech starannie wezmą pod uwagę biskupi

⁵⁴) Por. c. 415 § 3, n. 1.

⁵⁵) Nie ma zgodnego zdania wśród autorów, czy laik mógłby przechowywać kluczyk do tabernakulum na mocy stuletniego lub niepa-
miętnego zwyczaju.

ordynariusze i niech nie tolerują pod tym względem żadnych uchybień.

Jeżeli chodzi o kaplice seminaryjne, kolegów duchownych, zakłady wychowawcze obojga płci, kaplice szpitalne i inne tego rodzaju, które mogą przechowywać Najśw. Sakrament, klucz od tabernakulum może być powierzony rektorowi, albo kierownikowi tychże zakładów, jeżeli jest on kapłanem: w przeciwnym razie ojcu duchownemu, albo kapłanowi przeznaczonemu do odprawiania Mszy św. i sprawowania świętych czynności; ten zaś winien starać się o to, żeby kluczyk nie dostał się do rąk osób niepowołanych.

Co się wreszcie tyczy kaplic prywatnych, które na podstawie indultu apostolskiego mają prawo przechowywania Najśw. Sakramentu, kluczyk od tabernakulum zwykle przechowuje się w zakrystii, raczej pod opieką Zgromadzenia niż kapelana: lecz jeżeli biskupowi będzie wydawało się to bardziej stosownym może powierzyć przechowywanie kluczyka kapłanowi odprawiającemu Mszę św., zwłaszcza jeżeli tam stale celebrowuje, albo może oddać proboszczowi, który w każdym poszczególnym wypadku, jeżeli to nie sprawia trudności, dawać będzie klucze kapłanowi mającemu celebrować.

Św. Kongregacja zdaje sobie sprawę, że wymienione ostrożności nie osiągną zamierzonego celu, jeżeli biskupi ordynariusze, wraz z proboszczami i rektorami kościołów, kierownikami wszelkiego rodzaju zakładów i przełożonymi w zgromadzeniach zakonnych żeńskich, nie będą mieli na uwadze tych czterech przepisów, które specjalnie nas interesują:

a) zwłaszcza podczas świętych wizytacji diecezjalnych, a także poza nimi ilekroć zajdzie potrzeba, sami lub przez zastępców, starannie zbadają i obejrzą w jakim stopniu te przepisy są przestrzegane nie tylko w poszczególnych parafiach, lecz i w kościołach, również kaplicach prywatnych, którym przysługuje to prawo bezpieczeństwa co do opieki nad Najśw. Sakramentem; ilekroć zaś dowiedzą się, że nie wszystko, czego prawnie wymaga się, jest wypełnione, niech polecą, by to było jak najprędzej wykonane, wyznaczwszy krótki na to czas, pod karą grzywny pieniężnej, a także zawieszenia w spra-

wowaniu funkcji kapłańskich co do kapłanów, albo urzędu, stosownie do wielkości winy popełnionej przez tych, którzy mają obowiązek wypełnienia wszystkich środków bezpieczeństwa. Od tego i podobnego trudu nie uwalniają tych osób, na podstawie przez nich wskazanej okoliczności, że żadna profanacja, ani nic niegodnego w przeszłości się nie zdarzyło, co bowiem dotychczas nie było sprofanowane może stać się z biegiem czasu na skutek złości ludzkiej, po zaniedbaniu koniecznej ostrożności.

b) Ilekroć na skutek świętokradzkiej kradzieży Najśw. Sakrament jest sprofanowany, z jakiegokolwiek przyczyny, na terenie diecezji, wówczas Biskup miejscowy albo osobiście, co jest pożądanego, albo przez oficjała swej Kurii, specjalnie do tej sprawy delegowanego, niech zrobi administracyjne dochodzenie przeciw proboszczowi albo innemu kapłanowi, tak świeckiemu jak i zakonemu, nawet wyjętemu, któremu zlecono pieczę nad Najśw. Sakramentem. Akta procesu sam biskup niech prześle do tejże św. Kongregacji ze swoim wyrokiem, w którym przede wszystkim niech dokładnie opisz okoliczności samej kradzieży, czas i miejsce, a następnie na podstawie akt procesu przede wszystkim niech wyjaśni, jakiej winie albo zaniedbaniu zawinionemu należy przypisać przestępstwo i zaproponuje kary na winnych; tegoż św. Urzędu polecenia będą mu przedstawione.

c) Niech rozważą dokładnie surowość kar, które przewiduje kan. 2382, na proboszcza, który by poważnie zaniedbał opieki nad Najśw. Sakramentem, nawet gdyby nie zaszedł wypadek profanacji; kary te przewidują także usunięcie z probostwa. Mając zaś na uwadze cel prawa, niech troszczą się o to, aby podobnymi karami, stosownie do wielkości przestępstwa, byli ukarani i inni rektorowie kościoła, jeżeli zajdzie potrzeba. Dla uniknięcia tych kar nie wystarczy przyczyna podana przez proboszcza lub innych, na których ciąży obowiązek opieki nad przechowywanym Najśw. Sakramentem, że tabernakulum otwarte, a klucze nie są w bezpiecznym miejscu z powodu niedbalstwa innego kapłana. Do nich bowiem należy staranna i usilna troska o święte naczynia

i Najśw Sakrament. Do nich osobiście należy obowiązek wiernej i czujnej troski o to, by po ukończeniu świętych czynności tabernakula nie były narażone na niebezpieczeństwo jakiegokolwiek nadużycia i świętokradzkiej grabieży. Należy więc podobnymi karami zagrozić nie tylko kapłanowi, o którym mowa, lecz i każdemu innemu, który dopuścił się zaniedbania tego rodzaju, ponieważ dali okazję do tak wielkiej zbrodni. By zaś Ordynariusze miejscowi mogli karać również i winnych zakonników obojga płci, nawet wyjętych, w wypadkach, o których jest mowa, mocą tej Instrukcji nadajemy konieczną władzę razem z wyższymi Przełożonymi zakonnymi, którym również św. Kongregacja ten obowiązek powierza, zastrzegając jednak tylko Biskupowi prawo przeprowadzenia procesu, o którym pod b) była już mowa.

d) Niech starannie zbadają czy kościoły i kaplice, którym z prawa powszechnego nie przysługuje przechowywanie Najśw. Sakramentu, posiadają takie prawo na mocy indultu apostolskiego przez Breve na zawsze, czy tylko przez reskrypt czasowy; ilekroć zaś stwierdzają, że ten przywilej nie ma podstaw prawnych, niech postarają się o jego zniesienie jako nadużycie... Raczej można tolerować trudność niekiedy nawet znacznej liczby wiernych, jeżeli chodzi o adorację Najśw. Sakramentu, niż gdyby Najśw. Sakrament miał być narażony na dość prawdopodobne niebezpieczeństwo profanacji. Owszem Instrukcja ta daje władzę Biskupowi Ordynariuszowi miejsca odwołania prawa przechowywania Najśw. Sakramentu w kościołach i kaplicach, również prywatnych, które mają ten przywilej na mocy indultu, ilekroć zauważą, że albo poważne zaszło nadużycie, lub też, że nie wszystkie warunki do bezpieczeństwa, czci i kultu należnego Najśw. Sakramentowi mogą być wypełnione.

Te są zasady prawne i ważniejsze środki ostrożności, jakie zdaniem św. Kongregacji wypadło wskazać Ordynariuszom, aby ci z kolei proboszczom i innym opiekunom Najśw. Sakramentu usilnie polecili wprowadzić je w życie, aby usunąć jakiegokolwiek nadużycia, jeżeli się zakradły i by zabezpieczyć się przed nimi, chociażby jeszcze nie istniały. Inne zaś prze-

pisy, które by wydawały się bardziej stosowne, uwzględniając okoliczności czasu i miejsca, do osiągnięcia celu, pozostawia się gorliwości tychże Pasterzy i usilnej ich troskliwości.

Ich więc, wspomaganych tyłu pomocami, prosimy w Panu i zaklinamy, by wszystkimi siłami dążyli do skuteczniejszej opieki nad Najśw. Sakramentem do usuwania bezbożnych zamachów zbrodniczych ludzi od tego Sakramentu, nad który nic godniejszego, nic świętszego i przedniejszego nie posiada Kościół Boży, gdyż w nim zawarty jest główny i największy dar Boży, i samo źródło wszelkich łask i świętości i twórca Chrystus Pan (Rit. Rom., tit. IV, c. I, n. 1).

To bowiem będzie dla Biskupa, jego kapłanów i wiernych zadatkim opieki Bożej z góry.

Ojciec św., z Bożej Opatrzności Pius XI, na posłuchaniu udzielonym Sekretarzowi Kongregacji w dniu 7 maja 1938 r., powyższą Instrukcję, przyjętą przez EE. PP. na pełnym zebraniu uznał za obowiązującą, polecając tę Instrukcję ogłosić w urzędowym piśmie *Acta Apostolicae Sedis*, ażeby przez wszystkich Ordynariuszów miejsca i przez tych, do których się to odnosi, była jak najdokładniej przestrzegana, bez względu na jakiegokolwiek przeciwny okoliczności.

Dano w Rzymie w pałacu Kongregacji św. Sakramentów, w uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego 1938 r.

D. Kard. Jorio, Prefekt.

F. Bracci, Sekretarz

Do powyższej Instrukcji św. Sakramentów, ukazało się jeszcze specjalne „*Napomnienie w sprawie pilniejszego przestrzegania Instrukcji z dnia 26 maja 1938 r. (Acta Apostolicae Sedis 33/1941/57)*”:

Jest wiadomym św. Kongregacji jak znacznych starań dołożyli miejscowi Ordynariusze, z chwilą wydania Instrukcji św. Kongregacji Obrzędów o pilnym strzeżeniu Najśw. Sakramentu, by podane w tej Instrukcji przepisy znane były duchowieństwu świeckiemu i zakonnemu i by one zostały wprowadzone w życie.

Dla pilniejszego jeszcze strzeżenia Najśw. Sakramentu

przed wszelkiego rodzaju zniewagą, wydaje się św. Kongregacji pożądanym przypomnieć ponownie Ordynariuszom, ażeby zechcieli napomnieć wszystkich proboszczów oraz rządców kościołów, ażeby z zwiększoną gorliwością nakazy wspomnianej Instrukcji starannie i w całości zachowywali.

Gdyby mimo wszystko jakaś kradzież świętokradzka na nieszczęście dokonana została, niech Ordynariusze nigdy nie pominą wszczęcia natychmiastowego procesu administracyjnego, o którym była mowa w powyższej Instrukcji, oraz przesyłania wszystkich aktów do św. Kongregacji.

W Rzymie, w siedzibie św. Kongregacji dla Sakramentów, dnia 10 lutego 1491 roku.

D. Kard. Jorio, Prefekt.

F. Bracci, Sekretarz

Wreszcie należy jeszcze dodać, że jest rzeczą polecenia godną, aby kluczyk od tabernakulum był podwójny, pięknie wykonany, posrebrzony lub pozłocony, zaopatrzony w złoty lub srebrny sznurek czy łańcuszek ze znakiem wziętym z symboliki eucharystycznej, różniący się w ten sposób od innych kluczy⁵⁶⁾.

Kraków

X. TADEUSZ SZWAGRZYK

OD POLSKICH „GODZINEK“ DO BIBLIJNEGO MYŚLENIA

Autor i tłumacz popularnych w Polsce „*Godzinek*“¹⁾ są bezsprzecznie prawdziwymi poetami. Śpiewność i malowniczość mowy tłumacza zasługują na to, by go zaliczyć do mistrzów

⁵⁶⁾ Por. Gasparri, de Eucharistia, II, n. 997; Barin, l. c., I, 333; Cappello, De Sacramentis, I, n. 334.

¹⁾ Urzędowy tytuł oryginału łacińskiego brzmi: „*Officium parvum Immaculatae Conceptionis B. M. V.*”. Stolica Święta zatwierdziła „*Godzinki*” w r. 1615. Przekład polski drukowano w r. 1616. Ani autor, ani tłumacz „*Godzinek*” nie są znani. Doskonały przekład polski udostępnił *Godzinki* wszystkim Polakom i zapewnił ich popularność. Łaciński tekst aprobowany przez Św. Kongregację Soboru wyszedł z Drukarni Kamery Apostolskiej w r. 1838

literatury polskiej. Ale nie o to mi obecnie chodzi. Chcę pokazać, jak obrazy poetyckie zapożyczają on z Pisma świętego, a ramy kompozycji z Liturgii. Zebrałem tu teksty biblijne, do których się „Godzinki“ odnoszą, w nadziei, że przechodząc od formy do treści i od popularnej poezji do księgi, którą Ojcowie Kościoła nazywali „sakramentem słowa bożego“, dotrzemy do ścieżek, którymi myśl Chrystusa chodziła.

* * *

„Zacznijcie wargi nasze chwalić Pannę świętą
Zacznijcie opowiadać, cześć Jej niepojętą“²⁾.

Jest to parafraza wezwania, którym się rozpoczyna odmawianie Godzin Kanonicznych.

„Domine labia mea aperies
Et os meum annuntiabit laudem tuam“.

Wezwanie to pochodzi z psalmu 50.

Wyraża ono myśl żywozną w całym Starym Testamencie, że człowiek sam z siebie nie jest zdolny się modlić, o ile mu Bóg w tym nie pomoże. Przerobione wezwanie „Godzinek“ jest więc skrótem myślowym i oznacza: Dopomóż mi Boże przez miłosierną Panią.

Następny werset jest też zapożyczony z Godzin Kanonicznych i z Psalmów:

„Boże, wejrzyj ku wspomózeniu memu
Panie pospiesz ku ratunkowi memu“ (Ps. 69. 1).

Tutaj musimy bodaj pobieżnie zwrócić uwagę na to, co stanowi właściwą Biblii „ars poëtica“. Zamiast rymów dźwiękowych, jak „mocy i pomocy“, rymy są myślowe. Ta sama myśl powtarza się dwa razy innymi słowami:

„Boże wejrzyj ku wspomózeniu memu“,
i „Panie pospiesz ku ratunkowi memu“,

to dwa razy identycznie to samo, powiedziane inaczej.

Dochodzimy do pierwszego Hymnu w Jutrzni. Porównanie do Gwiazdy porannej zapożyczone jest z Objawienia św. Jana, mianowicie z listu do kościoła Tiatry:

²⁾ Oryginal brzmi: V. Eia, mea labia nunc annuntiate. R. Laudes et praeconia Virginis beatae.

„Ktoby zwyciężył i zachował do końca uczynki moje, temu dam zwierzchność nad narodami i dam mu gwiazdę zaranną“ (Apok. 2. 28).

Dalsze wiersze nie przedstawiają trudności, są raczej teologiczne niż biblijne, przejdziemy więc do Prymy, gdzie aluzje do Pisma św. są bardzo liczne.

„Zawitaj Panno mądra, domie Bogu miły,
Który stół złoty siedem kolumn ozdobiły
Nowa Gwiazdo Jakuba... itd.
Ogromna czartu jesteś, w szyku obóz silny“.

Autor „Godzinek“ zestawiał tu, co mu się przesuwało przed oczami wyobraźni, gdy czytał różne księgi Starego Testamentu. Najpierw w Księdze Królów:

„I sprawił Salomon wszystkie sprzęty w domu pańskim: ołtarz złoty i stół złoty, na którym miały być kładzione chleby pokładne“ (3 Król. 7. 48).

Następnie w Księdze Przypowieści:

„Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem filarów“ (Przyp. 9. 1).

Wreszcie w Księdze Liczb, która opowiada wędrówkę przez pustynię po wyjściu ludu wybranego z ziemi Egipskiej, Balak, król Moabu, posyła po wieszczą Balaama, aby rzucił przekleństwo na Izraela, ale zamiast go przekląć Balaam natchniony go błogosławi:

„Rzekł Balaam, syn Beora, rzekł człowiek, którego oko jest zamknięte, rzekł słuchacz mów bożych, który zna naukę Najwyższego i widzenia Wszechmocnego ogląda; który upadając ma oczy otwarte³⁾. Ujrzę go, ale nie teraz, zobaczę go, nie z bliska. Wzejdzie gwiazda z Jakuba i powstanie laska z Izraela“ (Li. 24. 17).

Proctwo Balaama rozciąga się zdumiewające niczym panorama imperiów, które miały po sobie następować i rozpalać się do chwili, gdy Rzymianie utorowali drogę Ewangelii.

³⁾ Wieszcz ma oczy cielesne zamknięte, a oczy ducha otwarte, gdy pada w pokłonie przed Bogiem.

„Mocne uprawdzie jest mieszkanie twoje (mówi wieszcz o Amalekitach i Witejczykach), ale póki będziesz mógł wytrwać? Assur cię bowiem pojmie... (a później) przyplyną z Włoch, zwyciężą Asyryjczyków i spustoszą Hebrajczyków, a na ostatek sami zginą“ (Li. 24).

Wróćmy do Prymy i do poetycznego zwrotu:

„Ogromna czartu jesteś, w szyku obóz silny“.

Ten obraz pochodzi z Objawienia św. Jana.

„Smok stanął przed niewiastą, która miała porodzić — — — I rzucony został ów smok wielki, wąż starodawny, którego zcwią diabłem i szatanem, rzucony został na ziemię (Apok. 12).

A może autor „Godzinek“ miał jednocześnie na myśli następujące wiersze z Pieśni nad Pieśniami :

„Piękna jesteś przyjaciółko moja,
Wdzięczna i ozdobna jak Jeruzalem,
Straszna jak wojska uszykowane porządnie“ (P. n. p. 6. 8).

Doszliśmy do Tercji. Nagromadzone tu obrazy myślowe są znów wzięte z różnych ksiąg:

„Witaj Arko Przymierza, tronie Salomona,
Tęczo wszechmocną ręką z pięknych barw złożona.
Tyś krzak Mojżeszów boskim ogniem gorejąca,
Różdżko Aaronowa śliczny kwiat rodząca.
Bramo rajska zamknięta, runo Gedeona,
Tyś niezwykniętego plastr miodu Samsona“.

Arka może być uważana za figurę Matki Boskiej, dlatego że zawierała „świadectwa boże“. Tron Salomona — dlatego, że na nim zasiadał najmądrzejszy z królów; tęcza zaś była znakiem pokoju. Oto odnośne ustępy: o Arce mowa w Księdze Wyjścia:

„Skrzynię zbijcie z drzewa akacjowego (rozkazuje Bóg Mojżeszowi). Pozłocisz ją złotem... Dwa cheruby ze złota kute uczynisz... Do skrzyni zaś włożysz świadectwa, które dam tobie. Stamtąd też będę dawał polecenia i będę mówił do Ciebie“ (Wyj. 25, 1).

O tronie Salomona czytamy w 3-ciej Księdze Królewskiej:
„Uczynił król Salomon stolicę wielką ze stoniowej kości i powlókł ją złotem żółtym bardzo. Miała ona sześć stopni

i wierzch stolicy był okrągły z tyłu, a dwie poręcze z tej strony i z owej dzierzące siedzenie i dwa lwy stały przy każdej poręczy” (3 Król. 10, 18).

O tęczy wiemy z Księgi Rodzaju:

„To znak przymierza, który daję między mną a wami... Łuk mój położę na obłokach i będzie znakiem przymierza między mną a ziemią” (Rodz. 9. 13).

O krzaku Mojżesza opowiada Księga Wyjścia:

„Przyszedł Mojżesz do góry bożej Horeb i ukazał mu się Pan w płomieniu ognistym z pośrodku krzaka i widział, iż krzak gorzał a nie zgorzał. I rzekł Mojżesz: pójdę zobacząc zjawisko to wielkie czemu nie zgorzeje krzak. A widząc Pan iż szedł patrzeć zawołał go spośród krzaka: Mojżeszu! Mojżeszu! A on odpowiedział: Owom ja” (Wyj. 3. 1).

O różdźce Aarona wspomina Księga Liczb:

„Gdy Mojżesz złożył w Przybytku dwanaście lasek z każdego pokolenia po jednej, nazajutrz znalazł, iż puściła odrośle laska Aarona z domu Lewiego“ (Li 17. 8).

„Bramo rajska zamknięta”, tymi słowy tłumacz oddał tekst oryginału „*porta clausa numinis*”. Jest to wyraźna aluzja do tekstu proroka Ezechiela: „*Ta brama zamknięta będzie, nie będzie otworzona i mąż nie wnijdzie przez nią, bo Pan, Bóg izraelski, wszedł przez nią i będzie zamknięta dla księcia*” (Ez. 44, 2). Tekst proroctwa zastosowany do Matki Najświętszej stwierdza Jej nienaruszone dziewictwo.

Z runem Gedeona przenosimy się do Księgi Sędziów. Sens obrazu tkwi w tym, że runo (czyli skóra barania) zostało wyjęte spod ogólnego prawa natury, jak i krzak Mojżeszowy, co gorzał a nie zgorzał.

„Rzekł Gedeon do Boga: jeśli chcesz wybawić przez rękę moją Izraela, jakoś powiedział, położę to runo wełny na boisku; jeśli rosa będzie na samej tylko wełnie a na wszystkiej ziemi suchość, będę wiedział, że przez rękę moją, jakęś rzekł, wyzwolisz Izraela. I stało się tak” (Sędz. 6, 36).

Plastr miodu Samsona występuje również w Księdze Sędziów. Idąc do przyszłej żony Samson rozdarł młodego lwa,

„A wracając po kilku dniach... zstąpił, aby oglądać ścierw lwi. A oto rój pszczół był w paszczęce lwiej i plastr miodu. Wziąwszy go tedy w ręce jadł na drodze“ (Sędz. 14, 9).

Co ma plastr miodu do Matki Boskiej, nie widać, chyba że słowo miód odezwało się pocię echem z Pieśni nad Pieśniami:

„Plastrem miodu płynącym wargi twoje, oblubienico moja“ (P. n. p. 4, 11).

Po hymnie następuje werset i responsorium, wzięte z księgi Eklezjastyka (Eccli. 24, 7).

V. *Ja mieszkam na wysokościach.*

R. *A tron mój w słupie obłoku.*

Słowa te odnoszą się wprost do mądrości Bożej, a w sensie przystosowanym do Matki Bożej.

Dochodzimy do sexty:

*„Pociecho utrapionych, ogrodzie wdzięczności
O palmo cierpliwości o cedrze czystości“.*

Te wezwania to zapewne reminiscencje z następujących urywków biblijnych. Najpierw z Pieśni nad Pieśniami:

*„Niech przyjdzie miły mój do ogrodu swego
i niech je owoce jabłek jego“* (P. n. 5, 1)⁴).

dalej z Objawienia św. Jana:

„Widziałem stojących przed stolicą i przed obliczem Baranka przyobleczonych w szaty białe a palmy w rękę ich“ (Apok. 7—9).

Drewno cedrowe było używane przy oczyszczeniu z trądu.

„Temu który się czyści kapłan nakaże, aby ofiarował za siebie dwa wróble żywe i drewno cedrowe i karmazyn i hi-zop“ (Kapl. 14, 1).

„Godzinki“ ciągną dalej:

⁴ Termin „hortus voluptatis“ pochodzi z Ez. 36, 35 (Przypisek Redakcji).

„Ziemia jesteś kapłańska i błogosławiona
Miasto pańskie i brama na wschód wystawiona“.

Aluzje biblijne są tutaj jasne: 1^o do Księgi Liczb:

„Mówił Pan do Mojżesza: Przykaż synom Izraelowym, aby dali Lewitom z posiadłości swych miasta na mieszkanie i wygolony wokół“ (Li. 35, 3).

2^o do Objawienia:

A ja, Jan, widziałem święte miasto Jeruzalem nowe, zstępującą z nieba, przyozdobione jak oblubienica przystrojona dla męża swego. I słyszałem głos wielki ze stolicy mówiący: Oto przybytek Boga z ludźmi“ (Apok. 21, 2).

3^o do Księgi Ezechiela:

„I powiódł mnie (anioł w widzeniu) do bramy prowadzącej na drogę wschodnią. A oto chwała Boga Izraelskiego szła drogą wschodnią a głos miała jako głos wód wielkich a ziemia jaśniała od majestatu jego“ (Ez 43, 1 i 2).

Końcowe wersety Sexty są wzięte z Pieśni nad Pieśniami:
V. Jak lilia między cierniem.

R. Tak przyjaciółka moja między córkami Adamowymi
(P. n. p. 2, 1).

Hymn Nony zaczyna się od słów:

„Witaj miasto ucieczki, wieżo utwierdzona,
Dawidowa, basztami i bramą wzmocniona“.

Miasta ucieczki to jedna z najlitościwszych instytucji Prawodawstwa Mojżeszowego podyktowanego przez Boga:

„Rzekł Pan do Mojżesza: postanowicie, które miasta mają być schronieniem dla zbiegów, którzy niechcąc krew rozlali“ (Lic. 35, 11).

„...I oddzielił Mojżesz trzy miasta, aby do nich uciekał kto by zabił bliźniego niechcąc“ (Ppr. 4, 41).

O wieży Dawida nie mówią księgi historyczne, natomiast znajdują się o niej wzmianki gdzie indziej, między innymi w Pieśni nad Pieśniami:

„Szyja twoja jak wieża Dawidowa, którą zbudował z szafkami“ (P. n. p. 4, 3).

Poeta „*Godzinek*“ mówi dalej o trzech kobietach: Judyty, Abizag i Racheli. Judyta jest znaną figurą Matki Boskiej. Gdy stawiła się z głową Holofernesa u bramy oblężonej Betulii,

*„Ozjasz, książę ludu Izraelskiego, rzekł do niej:
Błogosławił cię ty córko od Pana a Boga wysokiego
nad wszystkie niewiasty na ziemi“ (Jud. 12, 24).*

Abizag, dziewicza oblubienica Dawida, jest typem Maryi, dziewiczej oblubienicy Słowa.

O Racheli wszyscy wiedzą, że po wielu latach nieplodności porodziła syna, mówiąc:

*„Odjął Bóg zelżywość moją i nazwała go Józef“ (Rodz. 30, 32).
Józef zaś zasłużył sobie na to w Egipcie, że*

*„Faraon zmienił imię jego i nazwał go w języku egipskim
Zbawicielem świata“ (Rodz. 41, 41).*

Werset kończący Nonę jest wzięty znów z Pieśni nad Pieśniami:

*„Wszystka jesteś piękna przyjaciółko moja i nie ma w tobie
zmazy“ (P. n. p. 4, 7).*

Nieszpory godzinkowe zaczynają się słowami:

*„Witaj zegarze, w którym nazad jest cofnione
słońce dziewięcią linii gdy słowo wcielone“.*

To porównanie, na pierwszy rzut oka niezrozumiałe, okazuje się nadzwyczaj ciekawe przez zestawienie dwóch faktów z życia Izajasza. Gdy prorok obiecuje uzdrowienie umierającemu Ezechiaszowi, ten prosi o znak, że się to stanie:

„Wzywał tedy Izajasz Pana i wrócił cię przez linie, po których już był zstąpił na zegarze Achaza dziewięć stopni wstecz“ (Król. 20, 11).

To jeden fakt, a drugi to groźba obcego najazdu na królestwo Judzkie, gdzie panuje Achaz:

„I rzekł Pan do Izajasza: Wyjdź naprzeciw Achazowi i rzeczesz do niego: nie bój się...“

a dalej:

„Rzekł Pan jeszcze do Achaza: Sam Pan da wam znak:
Oto Panna pocznie i porodzi Syna i nazwą imię jego
Emanuel“ (Iz. 7, 14).

Hymn ciągnie się dalej:

„Aby człowiek z padolu został wywyższony,
Niewiele od aniołów coś jest umniejszony“.

Z tym wracamy do Psalmów:

„Cóż jest człowiek iż nań pamiętasz?
Albo syn człowieczy iż go nawiedzasz?
Uczyniłeś go mało co mniejszym od aniołów“ (Ps. 8, 5).
„Słońca tego promieniami Maryja jaśnieje“.

Tym razem słońce służy jako szata według widzenia św.
Jana:

„I ukazał się znak wielki na niebie
Niewiasta obleczona w słońce“ (Ap. 12, 1).

I dalej śpiewa poeta:

„Między cierniem lilija kruszy łeb smokowi“.

Smok, o którym mowa, pochodzi też z Księgi Objawienia,
zlany w jedno z wężem z rajskiego ogrodu:

„Ukazał się inny znak na niebie: smok wielki, ryży“
(Ap. 12, 3).

„I rzekł Pan do węża: Położę nieprzyjaźń między tobą
a niewiastą; między potomstwem twoim a potomstwem jej.
Ono zmiażdży głowę twoją, a ty czyhać będziesz na piętę
jej“ (Rodz. 3, 14).

Doszliśmy do komplety:

„Gwiazdami uwieńczona...
Stoisz w złotogłowie...“

Są to, odnośnie, wizje z Apokalipsy i z Psalmów:

„Ukazał się znak wielki na niebie: Niewiasta obleczona
w słońce a księżyc pod jej nogami, a na głowie korona
z gwiazd dwunastu“ (Ap. 12, 1).

„*Staneła królowa po prawicy twojej
w ubiorze złotym obleczona różnaitością*“ (Ps. 44, 10).

Dalsze wezwanie „*gwiazdo morska*“ nie jest zaczerpnięte z Biblii, ale z Hymnu Liturgicznego „*Ave maris stella*“.

Ostatnia prośba:

„*Niech Boga oglądamy na górnym Syjonie*“

przypomina niezliczone teksty biblijne. Syjon to dla Hebrajczyków coś jak dla Polaków Jasna Góra lub Wawel: więcej niż miejscowość — symbol. Symbol godności narodowej i Opatrznościowych interwencji. Ograniczymy się do cytatów z dwóch Psalmów:

„*Znany jest Bóg w Judzie
W Izraelu wielkie imię jego*

„*Śpiewajcie Panu który mieszka na Syjonie
Opowiadajcie między narodami sprawy jego*“ (Ps. 9, 12).
„*A mieszkanie jego na Syjonie*“ (Ps. 75, 2).

Jak w poprzednich „*Godzinkach*“ w ostatnim wersecie wracamy do Pieśni nad Pieśniami:

„*Olejek wylany imię twoje*“ (P. n. p. 1, 2).

Na tym wonnym porównaniu kończy się poemat. Modlitwa umieszczona potem jest wzięta z Brewiarza.

Jak wspomniałam na początku, autorowi „*Godzinek*“ chodzi widocznie o to, by nadać swojej kompozycji charakter liturgiczny. Zrobił podziały według godzin kanonicznych, nazwał główne ustępy hymnami, dodał do nich wersety i modlitwy wzięte z Brewiarza. Pomimo to „*Godzinki*“ polskie nie są modlitwą liturgiczną. Brakuje im tego, co jest rdzeniem modlitwy liturgicznej: recytacji Psalmów. Psalmi są od 30 wieków modlitwą ludu wybranego, modlitwą Chrystusa, apostołów i modlitwą Kościoła. Hymny i poszczególne wersety to dodatki ⁵⁾.

⁵⁾ O charakterze liturgicznym modlitwy nie stanowi tworzycwo z jakiego się wywodzi, lecz przyznanie tego charakteru przez Kościół (Przypisek Redakcji).

Niemniej „*Godzinki*“ mogą spełniać rolę wysoce wychowawczą. Zaznajamiając wiernych z konstrukcją godzin kanonicznych, kierują wyobraźnię na szlaki biblijne i w ten sposób przygotowują do tego, co dla chrześcijanina jest najważniejsze: przystosowanie myśli do myśli Chrystusa.

Chrystus myślał biblijnie. Przytoczone tu urywki z Pisma Świętego wystarczają, by nam uprzytomnić, jak bardzo konkretnym jest sposób myślenia biblijny, jak bardzo różnym od sposobu myślenia greckiego, lubującego się w abstrakcjach. Niestety! Od 25 wieków (gdyż od Peryklesa) myśl grecka narzuciła się Zachodowi do tego stopnia, że do niedawna uchodziła za jedyną, tj. jedyną logiczną, uporządkowaną, dojrzałą, jednym słowem doskonałą. Stąd pogarda dla wszelkich odmiennych form myśli.

Od 50-ciu lat archeologia i orientalistyka zrobiły wielkie postępy, mamy na ten temat inne zdanie. Lepsze poznanie środowiska biblijnego, gramatyki i prozodii semickiej sprawiło, że myśl semicka ujawniła się jako wysoce oryginalna, zupełnie od greckiej niezależna. Nie pretenduje ona ująć i zdefiniować rzeczywistości, ale stara się w nią wniknąć i zamiast sylogizmów woli obrazy.

„Dialektyka semicka nie zna abstrakcji — pisze Dom Chailier⁶⁾. Gdyby ją znała, patrzyłaby na nią nieufnie. Zapatrzona w żyjącą rzeczywistość nie oddziela nigdy myśli od życia. Nie buduje sylogizmów; rzeczywistość stara się uprzytomnić tak, aby pociągnąć do współudziału z nią. — Przeciwnie od dialektyki greckiej, urzeczonej różnorodnością świata zewnętrznego, semicka dostrzega tajemniczą jedność wszechrzeczy, gdyż korzeń wszechrzeczy jest duchowy i wewnętrzny. Jeśli nie dorównuje greckiej na polu obserwacji naukowej, przewyższa ją wnikliwością duchowego spojrzenia“.

Myśl semicka jest nie tylko subtelna, ale jej sposób wyrażania jest z natury swojej poetyczny, właśnie dlatego, że operuje nie formułami ale symbolami.

⁶⁾ Por. art. w *Bible et vie chretienne*, 1957, nr 18.

Jak bardzo charakterystyczny pod tym względem jest rozdział 18 Jeremiasza:

*„Słowo, które się stało do Jeremiasza od Pana mówiąc:
Wstań i pójdz do domu garncarza a tam usłyszysz słowa moje. I poszedłem do domu garncarza, a oto on wykonywał robotę na kole i zepsuło się naczynie, które on czynił z gliny rękami swymi, i uczynił znowu z niego inne naczynie jak się w oczach jego podobało aby uczynił. I stało się słowo Pańskie do mnie mówiąc: czy jak ten garncarz nie mogę z wami postąpić domu Izraelski? mówi Pan. Oto jak glina w rękach garncarza, tak wy jesteście w ręce mojej domu Izraelski“ (Jer. 18, 1).*

Bez żadnych przesłanek logicznych doświadczenie życiowe prowadzi do moralnej ewidencji.

Odczytajmy zakończenie wielkiej modlitwy Liturgicznej Salomona przy poświęceniu świątyni:

„Niechaj, proszę, otwarte będą oczy Twoje, a uszy Twe niech będą gotowe do słuchania modlitwy, która dzieje się na tym miejscu. Teraz tedy powstań, Panie Boże, ku od-pocznieniu Twemu“ (II. Kron. 6, 41).

Zapewne w 19-tym wieku powiedziano by, że jest to język antropomorficzny, tj. że Semici wyobrażali sobie Boga w ludzkiej postaci. W istocie jest wręcz przeciwnie. Należy raczej ukuć wyraz „teomorfizm“, ażeby przypomnieć, że Biblia uważa człowieka za odzwierciedlenie Boga.

„Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze“ (Rodz. 1, 26);

czytamy od razu w pierwszym rozdziale Pisma Świętego. Przemysłne ręce ludzkie są odbiciem rąk twórczych, które język abstrakcyjny nazywa boską Wszechmocą. Oczy ludzkie dostrzegające i dal są obrazem tego, co w abstrakcyjnym słownictwie zowie się Wszechwiedzą. Uszy ludzkie, cierpliwe, są wzorowane na tej nieskończonej cierpliwości, którą w Bogu nazywamy Miłosierdziem. A nogi, przenoszące człowieka z miejsca na miejsce, wyobrażają bożą Wszechobecność.

Chrystus myślał i wyrażał się jak pisarze biblijni. Był Biblią przesiąknięty; dlatego też winni chrześcijanie Pismem świętym przesiąknąć, ażeby myśli swoje ukształtować na wzór Chrystusowy.

Piękna a zarazem popularna poezja „*Godzinek*“ może mu to ogromnie ułatwić. Taki jest bowiem czar właściwy prawdziwej poezji, że wprowadza w świat wewnętrzny i przed oczami ducha roztacza skądinąd niedostrzegalne horyzonty.

Londyn

HELENA CZOSNOWSKA ŁUBIEŃSKA

NOWE ODKRYCIA NA GÓRZE OLIWNEJ

Niektórzy mówią, że w Palestynie wystarczy tylko rozkopać cokolwiek ziemię, i to niezależnie gdzie, a napotka się ślady cywilizacji starożytnych narodów, które w ciągu wieków zamieszkiwały te tereny. Często ciekawe odkrycia dokonuje się tam, gdzie nikt nie przypuszczałby, że pod cienką warstwą ziemi może się jeszcze coś ukrywać. Bywało, że niektóre tereny uważano już za wystarczająco zbadane, tymczasem ktoś, jakby nie wierząc, zaczyna kopać, wydobywając na powierzchnię ziemi przedmioty nieocenionej wartości dla archeologa.

Tak ostatnio dokonano ciekawych odkryć na terenie Góry Oliwnej, w miejscu, które tradycja nazwała „*Dominus flevit*“.

Nikt nie spodziewał się, że w tym miejscu kryje się jeszcze tyle tajemnic.

Powód był zupełnie przypadkowy. Rozpoczęto budowę nowego muru klasztornego. Przy kopaniu fundamentów robotnicy natrafili na ślady jakiejś starej budowli. Zawezwano więc rzeczoznawców archeologii franciszkańskiego Instytutu Biblijnego i pod ich kierownictwem rozpoczęto systematyczne odkrycia. Prace wykopaliskowe trwały dwa lata. Przestrzeń wykopalisk zajmowała 75 m kwadratowych. Wydobyto przedmioty, które, jak określili rzeczoznawcy, nie pochodziły z jednego okresu. Po długich badaniach ustalono wreszcie z możliwą dokładnością, że obejmują one lata od 1600 r. przed Chr. do VIII w. po Chr.

Najstarszą częścią na terenie odkryć okazała się grota, wykuta częściowo w skale, która służyła jako grobowiec dla bogatej rodziny żyjącej tu w latach od 1600 do 1400 r. przed Chr. Znalezione w niej kilka skarabeuszy egipskich, oraz wielką liczbę naczyń, co pozwoliło ustalić czas ich pochodzenia. Naczyń różnej wielkości wydobyto ok. 700 sztuk. Wszystkie aż do tego czasu zachowały się bardzo dobrze. Są bogato zdobione. Ponadto znaleziono mnóstwo porozrywanych już skórzanych worków, które prawdopodobnie służyły do noszenia wody lub przechowywania wina. Wiele ze znalezionych naczyń wykonane były z alabastru.

Dlatego też archeologowie nazwali tę grootę „*Królewską grootę*“, gdyż w porównaniu z innymi grotami, przeznaczonymi do grzebania zmarłych, wielka liczba bogato zdobionych i drogich naczyń świadczy o tym, że grobowiec należał do jakiegoś znacznego rodu. Dalszą część terenu objętego pracami wykopaliskowymi zajmował również starożytny cmentarz. Nie jest on jednak tak dawny jak grota, lecz pochodzi z późniejszego okresu. Jak ustalono, używany był za czasów Chrystusa aż do IV w. po Chr. Mieszczą się tu grobowce kopane w ziemi jak również grotty, częściowo wykute w skale. Układ ich, przypomina typy grobowców „*kokhim*“, z centralnym grobem w środku przeznaczonym dla jednej osoby, oraz kilkoma przybocznymi w liczbie 8 lub więcej. Oprócz indywidualnych grobowców odkryto również groby wspólne, służące do składania zwłok wielu zmarłych. Aby jednak było wiadome, kto został złożony, wpisywano imiona zmarłych w dwu językach, greckim lub aramajskim. Wspólne grobowce nie posiadały dużych wymiarów. Na terenie wykopalisk znaleziono ich ok. 122. Godnym zainteresowania są napisy o zmarłych, którzy spoczywają w grobowcach. Pomędzy innymi imionami znajdujemy znane nam imię z Ewangelii Mt. 16.17, i Jn. 1.42 „*Simor Bar Jonah*“. W tym samym grobowcu wg widniejącego napisu spoczywa Marta i Maria oraz syn jakiegoś kapłana Manahen.

Znaleziono również 86 małych, naczyń, które służyły do przechowywania wonnych olejków, oraz 96 lampek oliwnych z czasów Heroda W. Na wielu takich wspólnych grobowcach widnieje wykuty w skale znak krzyża, a czasem spotyka się i inny znak, używany za czasów Konstantyna „X“ i „P“, gdzie jedna litera jest nakreślona na drugiej. Jest to skrót Imienia Chrystusa. Stąd uczeni wnioskujeją, że groby należały do chrześcijan pochodzących z żydostwa, którzy żyli tu do r. 135, czyli do chwili, kiedy żydochrześcijanie jak też i sami żydzi zostali wypędzeni z Jerozolimy po drugiej wojnie.

Napotkano również grobowce z czasów rzymskich, które zawierają oliwne lampki, naczynia, naszyjniki, zausznice itp. Ale nie można ustalić czy były one własnością chrześcijan, czy też pogan.

Na miejscu tego cmentarzyska ok. IV do V w. zbudowano kościół. Po najeździe Persów w 614 r. znajdował się tam oprócz małego kościółka jednopiętrowy klasztor, którego fundamenty do dziś się zachowały. Na posadzce tego kościółka widnieje napis w języku hebrajskim, który mówi o Annie prorokini. Napis ten jednak pochodzi z późniejszych czasów, podczas gdy w bocznym oratorium znaleziono dobrze zachowany napis mówiący o jakimś Symeonie. „*Symeon, przyjaciel Chrystusa wybudował i ozdobił*

to oratorium oraz poświęcił Chrystusowi Panu jako wynagrodzenie za swoje grzechy o spokój dla swej duszy i braci swoich, Igumena Georiusa, oraz Chrystusowego przyjaciela Dometiusa⁴. Obok napisu widnieją małe mozaiki przedstawiające owoce i części ryby. Prawdopodobnie obrazki te miały przypominać wiernym, jakie dary mają składać w kościele za zbawienie swoje i swych zmarłych. Ornamentację cechują: bogactwo kolorów i doskonałość wykonania.

Najciekawszym przedmiotem, jaki wydobyto podczas prowadzenia wykopalisk, jest drewniana forma, coś w rodzaju pieczęci, do wyciskania znaków na chlebie, który służył do ofiary Mszy św. Znaki te są prawie te same, jakich do dziś używa się w Kościele greckim. Znaleziony ten dokument jest bez wątplenia najstarszym, jaki posiadamy z tej dziedziny.

Na zakończenie należy podkreślić, że wykopaliska dokonane na Górze Oliwnej, w miejscowości tzw. „*Dominus flevit*“ mają szczególne znaczenie, jeżeli chodzi o genezę i rozwój znaków krzyża św. Dotychczas wiedzieliśmy, że w II w. chrześcijanie znali już i używali znaku krzyża św. na czole. Nie wiemy jednak, skąd wyszedł zwyczaj używania tego znaku. Powyższe dane wskazywałyby na to, że najpierw w środowisku chrześcijan pochodzących z żydostwa był w użyciu. Wyrażano go na grobach, o czym świadczą ostatnie wykopaliska. A stąd — może w myśl słów proroka Ezechiela 9,4, gdzie jest mowa, że Cherubin zawołał człowieka odzianego w białe szaty i rzekł: „*Przejdź miasto, przejdź Jeruzalem i naznacz znakiem krzyża czoła tych, którzy lamentują i płaczą...*“ przyjęto go w całym Kościele. Czy jednak tak było, należałoby to wyjaśnić.

Kraków

O. STANISŁAW DANIEL, O. F. M.

SACRA RITUUM CONGREGATIO DE USU GRAMMOPHONII ET DE HORIS MIXTIS IN ECCLESIIS

W ubiegłym roku ukazał się dekret św. Kongregacji Obrzędów noszący datę 7 marca 1956 r., „*De usu grammophonii et de choris mixtis in Ecclesiis*“, wydany dla diecezji Imola, w Italii. Zamieszczamy go poniżej „*in extenso*“, wraz z krótkimi uwagami.

Exc. mus ac Rev. mus Ordinarius Imolen. a Sacra Rituum Congregatione reverenter petit solutionem sequentium dubiorum, nimirum¹⁾.

I. a) An in functionibus liturgicis liceat uti grammophonio

¹⁾ Hoc decretum datum est ad dioecesim Imolen. (Prot. N. J. 8/956).

vel scrinio radiophonico ad transmittendas homilias, sacros sermones, catechesim aliaque id genus, quoties parochus prae aetate, infirma veletudine aliave causa haud sit idoneus sacrae concioni habendae neque adsit copia sacerdotis eundem substituendi;

b) an liceat intra easdem liturgicas functiones transmitti, iisdem machinis ut supra, cantus vel modulationes religiosas, graves quidem serieque et affabre compositae, ad edocendos christifideles cantus religiosos, quos dein ipsi soli in ecclesia decantare possit;

c) an liceat uti grammophonio ad cantus liturgicos partium, quae dicuntur, mobilium et immobilium Missae solemnium exsequendos, idque propter carentiam ex toto vel fere ex toto cantorum vel magistri organi, sicque fideles imperiti ducantur in arte canendi;

d) an liceat adhibere orbis phonographicos, vulgo „dischi grammofonici“, intra sacras aedes paulo ante initium liturgicarum functionum (v. g. ante initium Missae, Vesperarum, etc.) ad christifideles congregandos in ecclesia, vel continuo ac statim ab iis expletis, exeuntibus de ecclesia fidelibus.

II. Dato quod chorus viris et feminis constans numquam in presbyteri vel ad altare retro ponendus est, quaeritur:

a) utrum talis chorus, cantorum scilicet virorum ac feminarum, poni possit in loco qui vulgo „cantoria“ audit, quoties haec collocatur longissime ab altari, ad ingressum fere ecclesiae, aliove loco in ecclesiae alis;

b) utrum idem cantorum coetus possit collocari in navi transversa iuxta presbyterium;

c) utrum in Missa cantata, ad offertorium, cani valeant cantus religiosi lingua vulgari concepti, quos italice dicunt „mottetti“; iidemque ante Missae cantatae initium vel continuo et statim ab ea expleta.

III. Queritur demum, num in paroeciis, praesertim idoneis aulis carentibus, collocari possit in ecclesia machina projectionum, quam dicunt, qua imagines indolis omnino catechisticae versabili luce exprimantur, eo quidem fine ut institutio religiosa fidelium facilius efficaciorque reddatur.

Et Sacra eadem Rituum Congregatio, audito Commissionis liturgicae suffragio, reque sedulo perpensa, respondendum censuit:

Ad I. *Negative*; posse tamen tolerari usum grammophonii et scrinii radiophonici ad edocendum populum extra functiones liturgicas.

Ad II. Pro a) et b) detur Decretum SRC., n. 4231.

Ad II. c) Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Ad III. Negative.

Atque ita rescripit et servari mandavit, die 7 martii 1956.

C. Card. Cicognani, Praefectus.

† A. Carinci, Archiep. Seleucien., a Sec.

U w a g i :

Ad I: O mikrofonie i głośnikach.

Powyzsza odpowiedz sw. Kongregacji Obrzedow stanowi zarzadzenie *praeter liturgicam disciplinam*, i zawiera postanowienia poza prawem, poniewaz dotychczas zadna pozytywna ustawa z wyjatkiem krótkiej odpowiedzi SRC., z dnia 26 wrzesnia 1939 r., zamieszczonej w Kolekcji dekretow (Rzym 1946, s. 58), a ktora nie zostala nigdy promulgowana w *Acta Apostolicae Sedis*, i do dzisi zachowala walor prawa partykularnego.

Obecny dekret przytoczony powyzej jest takze tylko prawem partykularnym. Mimc tego wyrazo on mysl prawodawcy kościelnego i nabiera szczególnego znaczenia, jako *norma directiva* dla wszystkich.

Biorac rzecz ogólnie mozna ja przedstawic nastepujaco:

1. W czasie funkcji liturgicznych nie nalezy (non licet), uzywac mikrofonu, glosnikow itd. do transmitowania homilii, katechez, muzyki, lub do podtrzymania spiewu wiernych zarowno stalych jak i zmiennych czesci w Mszy sw. uroczystej; a takze bezposrednio przed nabozenstwem lub po nabozenstwie, w czasie gdy zgromadzeni wierni opuszczaja swiatynie:

2. Poza nabozenstwami (extra functiones liturgicas), mozna tolerowac w kościele uzywanie mikrofonu, glosnikow do pouczenia wiernych.

Ad II: O chórach mieszanych i o języku ojczystym.

1. Ostatnia encyklika *Musicae sacrae disciplina* z dnia 25 grudnia 1955 r. (AAS., 48/1956/23), pozwala i dopuszcza chór mieszany w czasie Mszy sw. uroczystej. Ustawodawstwo obecnie obowiazujace zmienia w zasadniczy sposob zarzadzenie papieza Piusa X, ktore nie pozwalalo w tym wypadku na wystep chórow mieszanych.

Bylo to zreszta zgodne z calym prawodawstwem przed i po *Motu Proprio* sw. Piusa X, a mianowicie:

Dekret sw. Kongregacji Obrzedow z 17 wrzesnia 1897 r., nakazal usuniecie zwyczaju pozwalajacego niewiastom spiewac pod-

czas Mszy św. uroczystej, jako sprzecznego z prawem, w chórze czy też poza chórem.

Dekret tejże Kongregacji z dnia 17 stycznia 1908 r., pozwalał wprawdzie na chór mieszany, jednak niewiasty śpiewając w kościele nie mogły być widziane przez wiernych.

Inny jeszcze dekret SRC., noszący datę 18 grudnia 1908 r., zakazuje znowu wyraźnie chórów mieszanych w czasie Mszy św. uroczystej.

Ostatnia encyklika papieża Piusa XII, jak powiedzieliśmy powyżej, dopuszcza chór mieszany, także w Mszy uroczystej, jeżeli nie ma *scholi* i dostatecznego chóru męskiego, a Ordynariusz miejscowy, z ważnych powodów, na to pozwoli.

2. O języku narodowym w Mszy św. uroczystej.

Nie można śpiewać *motetów* w języku ojczystym nie tylko na ofertorium, ale wogóle w czasie trwania Mszy uroczystej. Można je jednak śpiewać bezpośrednio przed, czy też po Mszy św.

Ad III: Zakazane jest używanie w kościołach aparatów projekcyjnych służących do wyświetlania jakichkolwiek filmów czy też obrazów nawet religijnych i służących jako pomoc przy nauczaniu i katechizacji.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

MINISTRANT DO MSZY ŚW. I JEGO UBIÓR

Pierwotnie Msza św. była aktem zbiorowym kultu, w którym brali udział wszyscy wierni obecni na Mszy św. Później, gdy powstał zwyczaj Mszy św. prywatnych, zrodziła się potrzeba ministranta, którego obowiązki spełniali diakoni, klerycy niższych święceń, a gdy i tych brakowało, zaczęto używać do tej posługi ludzi świeckich.

Jednak według myśli i woli Kościoła wszystkie, nawet drobne, posługi w kościele, winny być spełnione przez osoby duchowne. Wynika to choćby z rytu święceń niższych: „Ostariusz, mówi biskup udzielając święceń, ma dzwonić w dzwony i dzwonki, otwierając kościół i zakrystię... Starajcie się teraz, by przez zaniedbanie wasze nie zginęło nic z tego, co do kościoła należy, byście o pewnych godzinach dom Boży otwierali wiernym, a zawsze go zamykali. ...Akolita bowiem ma... zapalać światło w kościele, przygotowywać wino i wodę do Mszy św.“¹⁾

¹⁾ Pontificale Romanum, De Ordinatione Ostiariorum et Acolythorum.

Gdy z biegiem czasu pierwotna karność kościelna w tym względzie osłabła, to wówczas przypomniał ją znowu Sobór Trydencki, żądając, żeby koniecznie wrócono do dawnego zwyczaju, by nawet drobne posługi w kościele powierzano osobom mającym święcenia niższe lub przynajmniej tonsurę²⁾.

Wiemy jak gorliwie pracowano w Kościele nad wykonaniem postanowień Soboru Trydenckiego. Dla wielu biskupów i to ostatecznie zarządzenie było przedmiotem niemałych trosk i starań. Dla przykładu wspomnę tylko św. Karola Boromeusza, który stosując się do woli Soboru Trydenckiego, nakazał, aby dla posługi w kościele w każdej parafii jego prowincji utrzymywano jednego lub kilku kleryków i żeby bez pozwolenia biskupa, żaden kapłan nie ważył się odprawiać Mszy św. z ministrantem laikiem³⁾.

Kilkadziesiąt lat później mamy w tym samym duchu orzeczenie św. Kongregacji Obrzędów, która na pytanie: czy usługujący do czytanej Mszy św., winni koniecznie mieć święcenia niższe, lub przynajmniej tonsurę, odpowiedziała, że wypada, ażeby służący do Mszy św. mieli przynajmniej tonsurę⁴⁾.

Następnie jeszcze później św. Kongregacja Obrzędów przypominała dawną w tym względzie karność kościelną, żądając, aby ci co służą do Mszy św. konwentalnej byli koniecznie duchownymi⁵⁾.

Pomimo jednak dobrej woli i usilnych starań ze strony Ko-

²⁾ „Ut sanctorum ordinum a diaconatu ad ostiariatum functiones ab Apostolorum temporibus in Ecclesia laudabiliter receptae et pluribus in locis aliquandiu intermissae in usum iuxta sacros canones revocentur... sancta synodus decernit, ut in posterum huiuscemodi ministeria non nisi per institutos in dictis ordinibus exercentur. ...Quodsi ministeriis quatuor minorum ordinum exercendis clerici caelibes praesto non erunt sufficere possint etiam coniugati vitae probatae, dummodo non bigami, ad ea munia obeunda idonei, et qui tonsuram et habitum clericalem in ecclesia gestent“ (Sess. XXIII, De ref. c. 17).

³⁾ Quibus in ecclesiis tempore ab episcopo praestituendo non erit... clericus, clericali habitu indutus, qui sacerdoti missam celebranti ministret, quique ecclesiasticas minorum ordinum functiones, illarum ecclesiarum usui et cultui necessarias, pro ratione ordinis a se suscepti obeat, in iis a nullo sacerdote celebretur, nisi rei facultatem ex urgente causa concedentem episcopus iudicaverit. (Conc. Mediol. IV, Cfr. Acta eccles. Mediol., Lugdun 1682, s. 19).

⁴⁾ Q. „An pueri in privatis missis, sacristiae et choro inservientes cum nottis, debeant saltem ordines minores habere vel primam tonsuram, et pure laici ab huiusmodi ministerio arcendi sunt?“ — R. „Convenire praedictos pueros saltem primam tonsuram habere“. SRC., 23 novembris 1602, n. 113. ad VI.

⁵⁾ Q. „In missa conventuali potestne tolerari, ut assistens su serviens de altari sit laicus? et quatenus debet esse clericus, hunc decet nec ne se parare cotta“ R. „Inservientem missae conventuali esse debere clericum cum cotta“. SRC., 7 sept. 1861, n. 3108.

ścioła, zwyczaj, o który tu chodzi, zwłaszcza po wprowadzeniu seminariów duchownych w poszczególnych diecezjach, nie dał się utrzymać, tak iż odtąd coraz częściej stałe obsługiwanie kościoła przez kleryków należy do rzadkości; posługi zaś dawniej przez nich wyłącznie spełniane, przeszły na osoby świeckie: kościelnych i chłopców ministrantów.

Stąd kiedy pod koniec ubiegłego wieku zwrócono się do „*Ephemerides Liturgicae*“ z zapytaniem czy np. do ceremonii wielkotygodniowych, w kościołach mniejszych, można zamiast kleryków używać chłopców ubranych w sutannę i komżę, wówczas to znane i cenione od lat czasopismo odpowiedziało bez wahania, że to najzupełniej wypada, gdyż wyraz kleryk należy brać w znaczeniu szerszym, tak jak go sobie tłumaczy ogół, i rozumieć przez niego każdego kto w kościele w sutannie i komży służy⁶⁾.

Gdy więc świeccy zaczęli wyręczać duchownych, w następstwie wynikła też potrzeba ubierania ich w strój duchowny. Przede wszystkim wypadało to uczynić z ministrantami, to znaczy tymi, którzy spełniali różne funkcje przy ołtarzu i wogóle w kościele, w czasie nabożeństw.

Wypadało zresztą tak uczynić choćby dla samej przyzwoitości, dla uszanowania winnego ołtarzowi, przez wzgląd na wiernych. Kościół chce także w ten sposób okazać cześć dla świętych tajemnic wiary.

Dlatego i św. Karol Boromeusz, który w myśl postanowień Soboru Trydenckiego usilnie dążył do tego, by wszelkie posługi przy ołtarzu spełniali wyłącznie klerycy, uwzględniając wyjątkowe okoliczności, zezwolił na użycie w tym celu osób świeckich, zastrzegając przy tym wyraźnie, aby tego rodzaju ministranci byli w stroju duchownym⁷⁾.

Święta Kongregacja Obrzędów uwzględniając wymogi konieczności, pod koniec ubiegłego wieku, pozwoiliła na to, aby laicy do Mszy św. służyli, ale równocześnie zastrzegła, aby ministranci byli przybrani w sutannę i komżę⁸⁾. Stąd wywodzi się, jeszcze dzisiaj

⁶⁾ „Affirmative: rite ex clericorum, stricte dictorum. defectu adhiberi valent tres vel quatuor adolescentuli. superpelliceo et nigra veste induti, nam nomen clericus non ita urgendum est, ut clericali militia initiatis. aut in minoribus constitutis solummodo conveniat, sed sensu latiori et valde amplo accipiendum est eo sensu et latitudine. quam communis fert consuetudo. intelligendo scilicet pro clerico quemvis ecclesiae inservientem, superpelliceo et talari veste indutum“ (Eph. Lit., 1892. n. 3. s. 161).

⁷⁾ „Quodsi in ecclesia clericus... non possit, erit saltem vestis et supparum, quo puer aliquis missae, aut aliis officiis ministraturus induatur“ (L. c., s. 707).

⁸⁾ Dubium VI: An canonis et palmatoriae privilegium .. locum habere possit. quando privatae missae canonicorum inservit aliquis plane laicus interdum vix puber, ecclesiae servitio addictus. veste talari sive nigri,

spotykane niekiedy, ubieranie ministrantów w strój duchowny. Dlatego do niedawna jeszcze w niektórych diecezjach francuskich ministranci przywdziewali do służenia nie tylko sutannę i komżę lecz także biret, rękawiczki, pas, a nawet mucet. Taki jednak zwyczaj nie jest do naśladowania, nie tylko dlatego, że tak ubrani ministranci wyglądają dziwacznie przy ołtarzu, ale sprzeciwia się woli św. Kongregacji Obrzędów, która mówiła tylko o sutannie i komży, jako najstarszym stroju ministrantów⁹⁾.

Obecnie, jeżeli chodzi o strój, ubiór ministrantów służących do Mszy św. i innych nabożeństw, to pod tym względem widzimy wielką dowolność, a stąd i różnorodność.

W nowszych podręcznikach liturgiki i ceremoniałach czytamy na temat ministranta do Mszy św. takie czy podobne tym słowa: „Sacrosancto Missae Sacrificio Clericus seu Religiosus aliquis suo habitu indutus inserviet, cum debita sacro loco, tantaeque Maiestati reverentia. Verumtamen ex consuetudine ministrare quibit Saecularis, modo idoneus sit, honestus ac decenter vestitus“¹⁰⁾.

Służący do Mszy św. winien więc znać ministranturę i sposób służenia. Powinien być przybrany w komżę, a przynajmniej przyzwoicie ubrany, czysty, nigdy w łapciach ani boso. Winien tego przestrzegać i dopilnować rządcą kościoła¹¹⁾. Nie wymaga się dzisiaj jak widzimy, by ministrant był ubrany w sutannę, wystarczy czysta, porządna komża i stosowny ubiór.

Wymaga jednak i dziś Kościół stanowczo, by każdemu kapłanowi odprawiającemu Msze św., usługiwał ministrant i odpowiadał¹²⁾. Według ogólnego zdania autorów zarówno moralistów jak i kanonistów odprawiać Msze św. bez ministranta nie wolno pod grzechem ciężkim, a z drugiej strony kobieta nie może służyć absolutnie przy ołtarzu.

Ale jak wszędzie tak i w tym względzie samo życie wprowadza pewne wyjątki, które od grzechu ciężkiego uwalniają.. Jeżeli więc

sive rubri coloris, cum vel sine superpelliceo? — Dubium VII: An quae nunc temporis locum habere solent in missis canonicorum privatis fieri valeant ex consuetudine in missis conventualibus, quae a manssionaris absque diacono et subdiacono decantatur; etiam tum, cum minister sit laicus, licet veste talari et superpelliceo indutus? — Et ita propositis dubiis rescribendum censuit: Ad VI „Tolerari posse ex necessitate, dummodo inserviens talari veste et superpelliceo sit indutus“. — Ad VII „Ut ad proximum“ (Asculant. die 11 decembris 1885).

⁹⁾ Barwa takiej sutanny była bardzo różnaita. Zdarzały się sutanny fioletowe, czerwone i czarne. Te ostatnie uchodziły za najbardziej praktyczne.

¹⁰⁾ De Carpo Moretti, Caeremoniale, Taurini 1932, n. 434; Por. DD. 4271 ad 1, 4328.

¹¹⁾ Por. De Herdt, Sacrae Liturgiae Praxis, Lovanii 1894, I, n. 298.

¹²⁾ „Sacerdos Missam ne celebret sine ministro qui eidem inserviat et respondeat“ (CIC., can. 813 § 1).

nie ma ministranta, który by służył i odpowiadał, wystarczy i taki, który przynajmniej będzie odpowiadał. Jeżeli nie ma i takiego, wówczas można odprawić i bez ministranta Mszę św. w następujących wypadkach:

1) Potrzebna jest Msza św. do konsekrowania wiatyku dla ciężko chorego lub umierającego.

2) Potrzeba Mszy św. do wysłuchania jej przez wiernych w niedzielę lub święta nakazane (de praecepto).

3) Gdy po rozpoczęciu Mszy św., zwłaszcza po Ofiarowaniu, ministrant wyszedł gdzieś i nie wraca, lub gdy sam kapłan ma obowiązek być na Mszy św. lub ją odprawić, a nie ma ministranta, a nie może się udać na Mszę św. odprawianą przez innego kapłana.

Instrukcja św. Kongregacji dla Sakramentów z dnia 1 października 1949 r., wymienia jeszcze jeden powód, kiedy Mszę św. można odprawić bez ministranta, a mianowicie: „tempore pestilentiae quando haud facile invenitur minister et secus sacerdos debeat per notabile tempus abstinere a celebrando“¹³).

Na stałe odprawianie Mszy św. bez ministranta może pozwolić św. Kongregacja Obrzędów lub Kongregacja dla Sakramentów, czy też Kongregacja dla spraw Zakonnych. Mówi o tym wyżej wspomniana Instrukcja św. Kongregacji dla Sakramentów. Instrukcja ta jest również ważną i ciekawą z tego względu, iż podaje pewne wytyczne co do wyszkolenia wiernych, którzy potrafiliby w razie potrzeby służyć do Mszy św. lub przynajmniej odpowiadać celebransowi ministranturę¹⁴).

Jeżeli jakiś kapłan odprawia Mszę św. bez ministranta, to wówczas odmawia tylko jeden raz *Confiteor*, następnie mówi *Miseretur nostri* (nie vestri), a po *Orate fratres: Suscipiat... de manibus meis* (nie tuis)¹⁵).

Do Mszy św. prywatnej winien służyć tylko jeden ministrant, bez względu na to czy ją odprawia zwykły kapłan czy też prałat „Episcopo inferior“¹⁶). Odnosi się to jednak do Mszy ściśle prywatnych, a nie parafialnych, konwentalnych i Mszy w większe uroczystości, kiedy to każdemu kapłanowi może służyć dwóch i więcej ministrantów¹⁷).

Ministrantem, jak już wiemy, powinien być kleryk, lub przynajmniej mężczyzna, najczęściej chętny chłopiec; niewiasta bowiem,

¹³ Vide integram in AAS., 41 (1949) 503.

¹⁴ „Necdum pueri edocentur de modo inserviendi sacrae Missae sed etiam fideles, ipsaque mulieres addiscant quomodo possint Missae servire, legendo responsiones sacerdoti celebranti reddendas“ (AAS., 41 (1949) 507).

¹⁵ Vermeersch-Creusen, Epitome Juris Canonici, Romae 1940. II, n. 82.

¹⁶ DD. 1131 ad 21; 2583 ad 6; 3059 ad 7; 3262 ad 18; 4154, I, 10; II, 31; III, 49.

¹⁷ D. 3059 ad 7.

choćby zakonnica nie może *sub gravi* bezpośrednio usługiwać przy ołtarzu, a więc podawać ampułek, przenosić mszału etc.

W wypadku, kiedy nie ma ministranta mężczyzny, można dopuścić do odpowiadania ministrantury kobietę lub zakonnicę, która winna odpowiadać z daleka, a nawet może również z tego miejsca dawać znaki dzwonkiem na *Sanctus* i Podniesienie. Wymagana jest jednak zawsze do tego słuszna przyczyna, która np. zawsze będzie miała miejsce w kaplicach zakonic, gdy nie ma ministranta mężczyzny.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

SŁOWO O FENELONIE

I.

Francja wieku XVII bardziej niż inne narody łacińskie podlegała w głąb i wszere wpływowi chrystianizmu i humanizmu. Powoli, lecz nieustannie nasyciała się tym wszystkim, co te dwa uzupełniające się czynniki zawierają dla wzbogacenia ducha i wysubtelnienia wrażliwości.

Niecodzienną rolę odegrali w tym nasycaniu Francji nową treścią między innymi tacy pisarze i kaznodzieje, jak: św. Franciszek Salezy († 1622), Boussuet (ur. 1627), Bourdaloue i Fledner (1623), Mascaron (1634), Fenelon (1651), Massillon (1663).

Interesuje nas na tym miejscu postać Fenelona.

II.

François de Salignac de la Mathe-Fenelon urodził się 6 sierpnia w r. 1651 w Sarladais, Perigord, w południowo-zachodniej Francji, w rodzinie szlacheckiej. Po nauce w College du Plessis wstąpił do seminarium Saint Sulpice; dla regensa tego Seminarium, M. Tromsona, zachowa Fenelon przez całe życie afekt pełen szacunku. Po święceniach pracował najpierw w parafii św. Sulpicjusza, gdzie główną jego troską byli ubodzy z zaułków i dzieci potrzebujące nauki religii. Pracę swą wykonywał z ujmującym czarem i cierpliwością; sława jego wymowy docierała rychło do „*haut monde*“ i ściągała pod jego ambonę wytworne audytorium. Ten młody kapłan o czującym głosie i pięknej wymowie jest niezmordowany w pracy duszpasterskiej. Saint-Simon, pisał o nim jako o „*człowieku z wyższych sfer bez grosza przy duszy*“. Fenelon był oczywiście zdecydowany w pełni wykorzystać swe talenty. Przez

pewien czas kierował *Nouvelles Catholiques*, instytutem katechetycznym dla konwertytek z protestantyzmu. Konieczność przekazywania myśli słuchaczom mówiącym częściowo innym językiem duchowym wykształciła tę jego giętkość i zdolność przedziwnego zbliżenia do sumień ludzkich, która stanowiła częściowo o jego szczególnej pozycji na ześwieczonym dworze Ludwika XIV.

Król scharakteryzował raz Fenelona jako „*le plus bel esprit et le plus chimérique de mon royaume*“. „*Chimérique*“ — skłonny do utopii był niewątpliwie Fenelon w orłowych dniach swych młodych złudzeń. Odwiedzając wuja swego, biskupa w Sarlat, pisał do Bossueta, swego przyjaciela, a później zagorzałego przeciwnika, wobec perspektywy wizyty do Grecji i Lewantu: „*Tę Grecja otwiera się przede mną. Sultan cofa się z lękiem. Już Peloponez oddycha wolnością, a Kościół koryncki ma na nowo zakwitnąć. Kraj słyszeć znów będzie głos apostoła. Czuję się niesiony jak na skrzydłach do tych szlachetnych widoków i bezcennych ruin, aby tam odświeżyć duszę nie tylko widokiem zadziwiających budowli, lecz by ją skapać w samym sercu starożytności. Idę do Areopagu, gdzie św. Paweł głosił mędrcom świata nadejście Nieznanego Boga*“.

Prosty entuzjazm tych słów jest raczej poetyczny niż praktyczny, ale są one ciekawe z powodu światła, jakie rzucają na zapal Fenelona dla kultury klasycznej i biblijnej. W miłości tej nie było sprzeczności. Saint-Beuve pisał, że Fenelon miał „ducha czci i ducha starożytności“ i uważał Telemaka za pomnik tej szczęściwej i prawie niemożliwej harmonii.

Fenelon znał i często głosił jałowość wiedzy bez uroku ducha. Lecz sztuka starożytności w służbie ideału chrześcijańskiego — to była inna sprawa, jak to widać z pism Fenelona. Muzy, które zaprzęgił do swego rydwanu, nie są natchnieniem do płytkiej ozdoby. Są nośnikami uprawnionej przyjemności, delikatnie przekonywającym narzędziem cnoty.

W r. 1681 Fenelon objął Cavennac tradycyjnie należące do rodziny. Ironicznie, lecz z pewnym podnieceniem, opisuje w liście do krewnych, uroczystość z okazji objęcia tego stanowiska: „*Jestem przeznaczony na to, aby iść na scenę z pompą*“.

W pewnej chwili Bossuet, „*mówca sumienia mieszczańskiego*“, stawia Fenelonowi zadanie polemiczne, delikatne i ważne: krytykę panteistycznego traktatu Malebranche'a o naturze i łasce. Malebranche uwięził Boga w jego niezmiennych prawach. Odpowiedź Fenelona przywracająca wolność Boga, uznano za świetną. Znamienne, że ostrogi w teologii zdobył Fenelon z poręki Bossueta. Awansu z rąk de Harley'a, arcybiskupa Paryża, Fenelon nie przyjął. Miał on przyjść teraz z innych źródeł. Talent wychowawczy Fenelona wykazały jego prace katechetyczne u św. Sulpicjusza

i Traktat o wychowaniu dziewcząt pisany pod kierunkiem p. de Beauvilliers, matki licznej rodziny i kobiety wysokiego umysłu. W roku 1689 Fenelon został mianowany wychowawcą księcia de Burgogne, syna W. Delfina i dziedzica tronu francuskiego. Pozycja w domu królewskim w połączeniu z opinią wybitnego kaznodziei i człowieka dowcipnego, uczyniła Fenelona gwiazdą na świetnym dworze Ludwika. Wkrótce pociągnął za sobą ludzi najpoważniejszych i najwykwintniejszych szukających jego rady i chcących uczyć się odeń tego ujmującego zachowania się i cnoty przystojnej, które tak dobrze uosabiał Fenelon. Cierpliwą siłą ujął wychowanka o burzliwym temperamencie. Król się starzał, syn był rozwiązły, wnuk mógł pewnego dnia odziedziczyć koronę, a za nim jako doradca, mógł stanąć Fenelon, który nie miał jeszcze czterdziestki.

W r. 1695 w asyście biskupów Chalons i Amiens Fenelon został konsekrowany jako arcybiskup Cambrai; głównym konsekratorem był Bossuet. Ale powodzenie musiało się spieszyć. Na scenę wchodziła już bezwiedna przyczyna katastrofy: entuzjastka, p. Guyon. Swą książką do prywatnej modlitwy pt. „Krótka droga do doskonałości“ ustaliła swój wpływ na dworze. Głównym jej poradcicielem był Fenelon i sama p. de Maintenon. Poglądy jej rychło przeniknęły za mury Saint Cyr, konwent pod patronatem p. de Maintenon. Cały dwór ani się nie spostrzegł, jak uległ kwietyzmowi. Rozmawiano tylko o czystej miłości Boga o świętej obojętności i o prostocie. Nikt się o nic nie troszczył, nawet o zbawienie.

Wszystko to bez proporcjonalnego szacunku dla sakramentów świętych, dobrych uczynków i wytrwania, uznano za niebezpieczne; interweniował biskup Chartres, przełożony kościelny Saint Cyr. Podjęto kroki celem ponownego zbadania Imprimatur dla Krótkiej drogi. Wszystko mogło być dyskretnie ucichnąć, gdyby nie p. Guyon. Zaapelowała do arystokraty w Fenelonie, do jego dziedzicznego poczucia rycerstwa. Poza tym Fenelon żywił krytyczną, ale głęboką sympatię dla pewnych cech jej nauki. W sfolgowaniu napięcia woli na rzecz oczekiwania i spoczynku w woli Bożej, w pojęciu świętej ufności, w jej szczęśliwym braku skrupułów, znalazł dla siebie i dusz pokrewnych korekturę do formalnie ostrego wysiłku. Fenelon mógł zacytować wielki wiersz Dantego jako streszczenie wszystkiego, co znalazł w myśli p. Guyon, ten prosty, lecz doskonały wiersz: „*In la sua voluntate e nostra pace*“. Grzecznie lecz mocno stalowa myśl Fenelona poszła na obronę p. Guyon. Po stronie przeciwnej podjął walkę Bossuet. Przyjaciele zostali rozdzieleni; dramatyczny podział we Francji zakończył się wtedy dopiero, gdy po długim zwlekaniu głos zabrał Rzym.

Nie będziemy tu badać szeroko implikacji tej sprawy. Ks. Bremond, a ostatnio de la Bedoyere, wypowiedzieli się w tej sprawie w dwóch starannie napisanych książkach¹⁾, podczas gdy ks. R. Knox poświęcił tej sprawie treściwy rozdział w pracy pt. *Enthusiasm*. Zarówno ks. Bremond jak i de la Bedoyere są zdania, że źródło sporu da się znaleźć w p. de Maintenon. Uważają oni, iż czuła ona urazę do Fenelona za to, iż okazywał on szacunek dla bardziej mistycznie nastawionej p. Guyon i że usiłowała odsunąć go od niej. Gdy się to nie udało, nie zawahała się uczynić Bossueta narzędziem intrygi. Na długo, zanim Rzym wydał swój wyrok, na Maksymy świętych, kariera Fenelona w kościele gallikańskim była skończona. Zwolniony ze stanowiska na dworze, został wygnany do swej diecezji w Cambrai. W oczach egoistycznego świata był człowiekiem w niełasce i ruinie.

W istocie zaś dyskusja między Fenelonem i Bossuetem dotyczyła zdania, że można kochać Boga tylko dla Niego, nawet poza myślą o zbawieniu. Bossuet stale temu przeczył. Dlatego „*grand simplificateur*“ nie miał znaczenia fakt, że opinia Fenelona ograniczała się tylko do postępowania kilku dusz o pewnych darach wewnętrznych. Papież miał powiedzieć o tych dwóch wojownikach: „*Cambrai błędzi przez nadmiar miłości Bożej, Meaux przez brak miłości bliźniego*“. Trzeba tu tylko zauważyć odpowiednik sporu Fenelona do rady duchowej zawartej w Listach do mężczyzn i kobiet. Zwornikiem całej jego rady jest przyjęcie woli Bożej w śmierci miłości własnej. Ale z Listów widać, że Fenelon nie chciał, abyśmy spoczywali w tej odizolowanej jedności z Bogiem bez powolnego rozwijania wysiłku moralnego, lekarstwa spowiedzi i pokarmu Komunii świętej.

Ale kości były rzucone. Rzym, wprowadzony w błąd przez czynniki Bossueta, wydał wyrok przeciw Fenelonowi. „*Maksymy świętych*“ zostały ogólnie potępione nie dlatego, że nasuwają czytelnikowi fałszywe wnioski, ale że stopniowo mogłyby to uczynić. Dla obozu Bossueta wyrok był pewnym rozczarowaniem. „*Prokuratorura*, mówi Knox, *prosiła o bulę, a otrzymała breve*“. Mimo to cenzura wystarczyła, aby pogrążyć Fenelona w ruinie własnych nadziei. Ludwik XIV nie złagodził, Delfin, w którym pokładał nadzieję, zmarł przed objęciem tronu. „*Łabędź Cambrai*“ skończył dni swoje na wygnaniu, tak jak jego umiłowany poeta, Wirgiliusz, zamknął oczy na wygnaniu nad Morzem Czarnym. Wyrok ten był nie tylko losem osobistym Fenelona. Był to również cios dla stronnictwa reformistycznego. Odsunięcie Fenelona z otoczenia

¹⁾ Por.: Bremond, *Apologie pour Fenelon*; Michael de la Bedoyere, *The Archbishop and the Lady*.

„le roi soleil“ pozostawił ich bez umysłu skupiającego, a ręce ich związała podejrzliwość króla.

W szkole klęski Fenelon nie zmarnował swych darów. Gdy brakło im szerokiego zastosowania na dworze, zwróciły się one do diecezji jego ducha, w której gra legion cieniów, a pod sobolowym sztandarem miłości własnej usiłują one oszukiwać i niszczyć. Rady Fenelona w Cambrai nie są nauką lamentowania. Patrząc w siebie, znalazł to, co chrześcijanin znaleźć powinien. Ambicja i pycha nie mając łupu na zewnątrz, poszły w podziemie wykonywać swą krecią, saperską robotę. Ucząc się postępować z tymi podstępными mocami, Fenelon wzrasta w mądrości i cierpliwej biegłości jako kierownik duchowny, w ufności w Boskiej Opatrzności i mocy. W okresie tym powstały jego Listy do mężczyzn i kobiet szukających jego pomocy, w strapieniach ducha. Możemy być wdzięczni za odpowiedzi dane przez Fenelona licznym adresatom, tak jak byli mu wdzięczni sami adresaci.

Pogłębiającej się duchowości Fenelona towarzyszyły studia humanistyczne. Wybrany do Akademii Francuskiej przed opuszczeniem Paryża, zabrał się teraz do nakreślenia pewnych sugestii o pracy i działalności tej dostojnej instytucji. Jego Listy do Akademii są jednym z klasycznych dzieł jego języka: jasne, spokojne, swobodne w myśli i kompozycji. W Cambrai napisał też drugą część Traktatu o przymiotach Bożych, Podręcznika życia pobożnego i różne krytyki myślenia jansenistycznego.

Pierwszego stycznia 1715 r. Fenelon poważnie zachorował. Zmarł w tydzień później. Pochowano go bez panegiryków w obawie, aby oznaki czci nie wzbudzały króla. Według raportu papież Klemens płakał z żalu po stracie takiego umysłu i żałował, że z „*motywów politycznej roztropności, nie mianował kardynałem człowieka, którego w sercu tak bardzo chciał uhonorować*“²⁾.

III.

Niektórzy pisarze religijni przedstawiają życie chrześcijańskie może zbyt łatwo. A może to nasze złudzenie. Fenelon nie należy do tego spokojnego towarzystwa. Rady jego zalecają pielęgnowanie wewnętrznego pokoju, jako uspołobienia odpowiedniego do posiadania Boga. W nauce tej trzeba strzec się skrajności. Fenelon wpaja ciszę nie wglądającą w siebie. Ale jest paradoksem życia duchowego, że nadstawiamy ucha kierownikowi Fenelona i stwierdzamy jego skuteczność, bo właśnie ten człowiek jest bardzo obznajomiony z ciemnością otaczającą Boga. Wierzymy w doniosłość leków, jakie zaleca przeciw oschłości i goryczy serca. Oceniamy

²⁾ J. Lewis May, Fenelon.

je jako mądrość przeżytych cierpień. W pismach swych mówi o uciskach serca, o zimie uczuć znanych z doświadczenia. W Cambrai nauczył się je znosić z wewnętrznym przyzwoleniem. „*Krzyż jest wsządzie*“, pisze w jednym liście. „*Doznaję tylko goryczy*“. A w innym: „*Wiem z doświadczenia, co to jest oschłość serca i niesmak we wszystkim, co powinno dawać pociechy*“. Abo jeszcze: „*Jestem dla siebie wielką diecezją, bardziej przytłaczającą, niż ta zewnętrzna, a której nie umię zreformować*“. I znów: „*Doświadczam zawstydającego zmęczenia krzyżem*“. Znał te psychiczne pisaki lotne: „*kwaśną samotność pychy, występne koło miłości własnej i krzyż wewnętrznej oschłości*“. To, co odkrył we wnętrzu, spodziewał się znaleźć w świecie zewnętrznym. Z grzechu pierworodnego płynie przez życie społeczne to, co jest w sercu jednostki. „*Życie, pisał Fenelon w chwili spiekoty, wydaje mi się jakąś obojętną komedią, po której, za godzinę lub dwie, kurtyna spadnie. Siebie samego szanuję nawet taniej niż świat*“. Zawsze delikatny, zachował surowość głównie dla siebie. Tej trzeźwej znajomości życia nie można określać terminami pesymizmu czy optymizmu. Pierwszy mówi, że niewiele da się zrobić, a drugi, że trzeba robić niewiele. Poczucie braków człowieka nie przeszkodziło Fenelonowi w jego spojrzeniu praktycznym. Nie radził patrzeć na ludzi zbyt różowo: „*Aby być zadowolonym nawet z najlepszych ludzi, trzeba zadowolić się małym, a znosić dużo*“. „*Jestem w stanie bardzo gorzkiego pokój*“, pisał do jednego korespondenta. „*Jakże pokój może być gorzki?*“ Odpowiada w innym liście: „*Pytasz, co powiedziec w okresie posuchy i zmęczenia? Mów, co z serca idzie. Powiedz Bogu, że nie czujesz Jego miłości, że jesteś pusty i zimny, że On cię nuży*“. Należy ukazać Bogu swój nieurodzaj, otworzyć się przed nim i ukazać prawdę w myślach i słowach. Potem należy działać zgodnie ze światłem sumienia. Zrobiłeś, coś mógł. Jeśli uczucie goryczy trwa, wytrwaj bez dalszego pytania. Twoja rola wypełniona i sprawa już do ciebie nie należy. Zrozumieć to — to korzeń pokory.

Rozróżnienie między pokojem oschłym a ukształtowanym radością prowadzi nas do zestawienia nauki Fenelona z pojęciami kwietyzmu. Co leży u podstaw kwietyzmu? Rodzaj skrajnego supernaturalizmu, tendencja do pomijania środków pośredniczących łaski, sakramentów, liturgii i kapłaństwa. Ale są stopnie tej tendencji. Jak długo Fenelon chce przywrócić równowagę między pobożnością prywatną i publiczną i zawrócić do wnętrza uwagę tego wieku „*rozproszonego*“, słowa jego służą tylko do korekty ortodoksji, a nie do zapoczątkowania heretyckiego sposobu postępowania. Słowa jego wyrwane z kontekstu, trącą akcentem kwietyzmu: „*Mało rozumuj, lecz módl się dużo, mów mało, słuchaj wiele; gdy śpisz, serce twoje czuwa*“.

Jednym z rysów kwietyzmu jest obniżenie roli rozumu, choć rys ten spotykamy i w innych szkołach. *„Najlepszy użytek umysłu, mówi w jednym liście, jest mu niedowierzać“*. Ale w innym liście pisze: *„Powinieneś każdej prawdzie dać czas na zapuszczenie korzeni w sercu; wiedza nie jest jedyną sprawą, istotna jest miłość“*. Można by to podciągnąć raczej pod fideizm niż irracjonalizm. Należy też zwrócić uwagę, że Fenelon zwracał się do umysłów wykształconych, ale nie zaprawionych w filozofii i teologii. Wiedział, że ukazywanie najlepszych idei może napełnić wolę pychą, a serce nienawiścią. Wiedział jak to fascynację lekturą religijną można pomieszać z czynnym życiem wiary. *„Zawsze zachodzi obawa, abyśmy nie uważali się za doskonałych, pisał, według naszej znajomości teorii życia doskonałego“*. Rady Fenelona nie płyną z anty-intelektualizmu. Nie chce on zaprzeczać funkcji rozumu spekulatywnego, lecz ograniczać jego użytek do spraw dlań najstosowniejszych.

Rozróżniając dwa główne składniki kwietyzmu, ufne oczekiwanie Boga i pobudliwość duchową, widzimy najlepiej zbieżność i rozbieżność stanowiska Fenelona z tendencjami kwietyzmu. Na pierwszy składnik zgadza się całkowicie znajdując w nim wyrównanie wobec sztywnej i powierzchownej religijności. *„Staraj się, pisze w jednym liście, mniej pracować z zewnątrz, a więcej z wewnątrz“*; innemu adresatowi radzi: *„Niech cała twa dusza słucha w milczeniu głosu Boga“*.

Fenelon jest jednak wysoce krytyczny wobec pobudliwości wykazywanej przez kwietyzm: *„Prawdziwa modlitwa, pisze do jednej benedyktyнки, nie jest sprawą uczucia lub wyobraźni, lecz rozumu i woli. Mierzyć pobożność przyjemnością spowodowaną przez wyobraźnię, znaczyłoby zdążać do najgroźniejszego fanatyzmu. Modlitwa nie jest tym samym, co towarzysząca jej często przyjemność“*. Początek i koniec nauki Fenelona ma za cel zmianę ogniska osobowego — od siebie do Boga. Nie wymaga to według niego surowej ascezy. Wymaga tylko przyjęcia woli Bożej w miejsce swojej. *„Trzeba nauczyć się przyzwolić na sterowanie Opatrzności, zamiast zatwierdzania siebie jako sternika“*. Za główną przeszkodę do takiego postępowania uważał Fenelon *„zazdrość wybrednej miłości własnej“*. Rozgałęzienia tego wcielonego grzechu pierwotnego widzi w pysze i wszelkich egoizmach, w skrupułach, w fałszywej pokorze i afektacji religijnej. Fenelon należy do najbystrzejszych analityków fałszywej pobożności.

IV.

Styl Fenelona w Listach do mężczyzn i kobiet stanowi coś więcej niż zasługę literacką: wyróżnia się dystynkcją moralną. *„O, jakże potężną ofiarą jest prostota!“* wyznaje w jednym liście.

„*Jest to prawdziwe męczeństwo miłości własnej*“. Słowa te odnoszą się raczej do ujawniania woli indywidualnej, ale można je odnieść także do wyrażenia kultury. O prostocie pisał i Boileau. Ale była to prostota innego porządku. Źródłem jej było naśladowanie literatury klasycznej pojętej zgodnie z ówczesną konwencją. Była więc natury estetycznej, a jej sposób działania miał charakter naśladowczy. Styl Fenelona ma początek w wizji moralnej, w ideale pojętym w sensie ofiarnym raczej, niż w pojęciach elegancji i rozumu. „*Aby osiągnąć zwięźłość, pisze do księcia de Chevreuse, trzeba nauczyć się obcinać rzeczy nieistotne. Dla trzeźwości w słowie potrzeba trzeźwości w myśli, nie można też iść za naturalnym impulsem do przekonywania innych*“. To ostatnie zdanie ma szczególnie związek ze stylem prozy Fenelona i jego metodą wykładu. W zakresie wykazu tłumaczy ono, dlaczego znakomity autor Dialogu o wymowie uważa retorykę za wehikuł uczucia raczej niż za środek propagandy i dlatego Listy do mężczyzn i kobiet zawierają tak mało obrazów wzrokowych (choć są pamiętliwe, np. człowiek jako trzcina złamana, prostota jako czysta woda). Nie ma u Fenelona żadnej psychicznej nachalności. „*Nie chcę, pisze do księcia de Chevreuse, pisać lub mówić po to, aby mnie omawiano, czy aby kogoś przekonywać*“.

Zdawałoby się, że to postawa sprzeczna z chrześcijańskim nakazem ewangelizacji świata, lecz nie dopuszczają takiego wniosku dwa czynniki. Po pierwsze Fenelon nie ufał żadnemu nieumiarkowanemu „*impulsowi do przekonywania innych*“ wietrząc w nim tę miłość własną, którą zowie przyczyną naszych braków. Leży to u źródła jego szczególnego liberalizmu. Wyznaczony do kaznodziejstwa wśród hugenotów w Saintonge i Aunis, uchylał się aż król wycofał swych dragonów (mających pomagać w dziele „*przekonywania*“) mówiąc, że jeśli misjonarze i wojsko będą pracować ramię w ramię, to lud przyjmie nawet Koran. „*Rządź nie tyle ogólnymi prawami, radził przełożonemu, ile dostosowując się do potrzeb indywidualnych*“. To uznawanie indywidualizmu z jego swoistą odrębnością dało Fenelonowi cierpliwość i zrozumienie wyróżniające go wśród najznakomitszych kierowników. Dobry kierownik, utrzymywał Fenelon, umie czekać spokojnie całe lata nim ujrzy sposobność do mówienia. „*Czeka aż Opatrzność da tę sposobność, a łaska przygotowuje serce*“.

Znamy takich intruzów, których nierozważna gorliwość pochodzi ze złudnej miłości własnej lub z jakiejś podstępnie ukrytej wątpliwości, czy Bóg potrafi wykonać własne dzieło. Fenelon zalecał cierpliwość w sprawach religijnych dotyczących nas samych i innych: „*Opatrzność uczyni dla nas cuda, ale przeszkadzamy im, usiłując je uprzędzić*“. Uprzedzanie to, nie pochodzące bynajmniej z łaski, może wpływać z bezmyślnej dufności. „*W niestru-*

dzanej aktywności chcemy się uczynić czynnikami Opatrzności Bożej, aby ją uczynić skuteczną“. Nasz popsiech może wszystko popsuć przez ignorowanie znaków tej wewnętrznej godziny, które ukazują czas siewu. Zapominamy, że ugór, właśnie jako gotowy do przyjęcia ziarna, istnieje z Bożej decyzji. Zazwyczaj szybkie zamierzenia podejmowane w imię Boże na sercach ludzkich uważamy za dzieło zasługi i łaski. „Łaska jednak wie, jak milczeć..., podczas gdy natura chce zawsze wylewać nadmiar nierozważnej gorliwości“.

Kto czytał korespondencję P. Claudel'a i A. G.de'a, ten rozumie niebezpieczeństwo, którego uniknął Fenelon. Gdy się zwracamy o współczucie i radę do Claudel'a, miota on ciężkie strzały groźby i upomnień. Gide został stracony dla Kościoła i zostawiony bez wszelkiej pomocy w obliczu swego dylematu. Gdyby trafił do mężczyzn i kobiet, albo jeszcze lepiej, gdyby spotkał kierownika uformowanego w duchu Fenelona, byłby uratowany.

Uważa się czasem Fenelona jako prekursora „Oświecenia“ (Encyklopedystów) lub nawet Romantyzmu. Zdaje się, że to w dużym stopniu fałszywy punkt widzenia. Prawdą jest, że w okresie absolutnego status quo, Fenelon wyczekiwał pewnych reform, lecz opierały się one na pojęciu chrześcijańskiej sprawiedliwości i łaski, a różniły się od światoburczej polityki myślicieli XVIII wieku. Choćby też dowiedziono, że wypowiadał się za uprawą zacisza umysłu indywidualnego, to celem jego nie było odcięcie człowieka od człowieka, samotność człowieka z własną dumą, lansowaną przez romantyków, ale niezmaczona zażyłość człowieka z Bogiem, człowieka obcującego ze Stwórcą. Miarę i naturę osiągnięć Fenelona widać pewnie na tle jego czasu. Wiek Ludwika XIV, zewnętrznie prawomyślny w zachowaniu litery, był nieraz pusty duchowo. Kościół gallikański wchodził w epokę dominacji państwa, z której wyszedł dopiero po Rewolucji Francuskiej. Fenelon pisał, że żył „w okresie i w kraju, gdzie wszystko zdążyło do rozszczępienia“. Celem jego osobistym i osób przezeń kierowanych było zachować spokój, gdy wszystko było w ruchu; mieszkać w świecie, lecz nie należeć do niego. Zachęcał do pobożności uzupełniającej pobożność „słów i form“. Chciał wzbogacić pobożność zewnętrzną dodając jej wewnętrzne cechy modlitwy i rozmyślenia. Jest w tym coś z typu pobożności Kierkegaarda i Newmana. Fenelon ma podobną do nich subtelność i zdolność analizy motywów umysłowych. Tak jak tamci koryguje, przywraca harmonię wewnętrznych i zewnętrznych wymagań w religii. W owych czasach oznaczało to konieczność podkreślenia pobożności prywatnej. Czyniąc to wydawał się czasem nowatorem. Ale istota jego rad moralnych i dewocyjnych pochodzi od św. Franciszka Salezego, na którego w Listach tak często się powołuje.

**ODPOWIEDŹ KS. M. DYBOWSKIEGO KS. PROF. FLORKOWSKIEMU
NA JEGO KRYTYKĘ**

3 Sakramentów, umieszczoną w RBL IX, (1956), 308—312.

Gdy autor po wydrukowaniu swej książki otrzyma „krytykę“ jako jej ocenę, zwykle się cieszy, gdyż błędy są w niej wskazane, a ocena dodatniej strony dzieła jest dlań zachętą do dalszej pracy. Ale krytyka obok stosunku do autora przedstawia jeszcze inny, a mianowicie stosunek do społeczeństwa. Krytyka bowiem ma wykazać i potwierdzić argumentami wartości, które dzieło zawiera, i dlatego krytyka pełni służbę społeczną: poucza społeczeństwo i wymierza sprawiedliwość.

Autor może się mylić, ale krytyk nie powinien. I dlatego rola krytyka jest bardzo trudna, powinien on lepiej od autora znać wszystkie te dziedziny wiedzy, których książka dotyczy. Trudności się piętrzą, gdy książka jest naukowo-popularna i zaczyna o wiele zagadnień z różnych nauk.

Dlatego jestem wdzięczny Szanownemu Krytykowi, że chciał zająć się moją pracą, która nastęrcza powyżej wspomnianemu trudności jako książka naukowo-popularna, czyli „dla wszystkich“.

Najpierw dziękuję za wykazane błędy: błędy nieuwagi autora, korektora, czy też drukarza. A więc słusznie Krytyk wskazuje, że: 1) Raban Maur (+830) należy do IX a nie VIII stulecia, S 63; 2) Sokrates, historyk (570—440), pisze nie w IV lecz w V wieku, P 56; 3) Paschazjusz żył nie w XI lecz w IX wieku, jak to trzy razy prawidłowo podałem (na str. 66/3 wiersz od dołu, str. 67/11 od dołu i na str. 68/8 w. od góry), na str. 70/4 w. od dołu w E omyliłem się.

Za te poprawki bardzo dziękuję Sz. Krytykowi, który je spostrzegł, gdyż omyłki mogłyby wprowadzić w błąd Czytelnika.

Na tym niestety kończę podziękowania, bo muszę przejść do obrony mego tekstu wobec, jak mi się zdaje, niesłusznych zarzutów. W tym celu dzielę je na cztery grupy:

I grupa. — Zagadnienia, które mogą mieć dwa lub kilka rozwiązań (jako przykład niech służy tłumaczenie tak zasadniczego tekstu w dziedzinie maryjnej jak: „Niewiasta przyodziana w słońce“ (Apok. 12, 1—17); posiada on aż pięć opinii, a mianowicie: że niewiasta to 1. Maryja, 2. Kościół, 3. Synagoga, 4. Kościół i Maryja, 5. Synagoga i Kościół; stanowisko 1. zajmuje ks. Kowalski, za 2. stanowiskiem wypowiedział się ks. Dąbrowski, a 5. podziela ks. Klawek. (Patrz art. ks. Stefaniaka w RBL IX Nr 4—5, 1956). Piszę o tym dlatego, że Sz. Krytyk jakby zapomina, że i w innych dziedzinach mogą istnieć stanowiska odrębne, dopuszczone przez Kościół, a jednak niezgodne z jego osobistymi poglądami. Lecz przejdźmy do przykładów z jego krytyki:

1) Zarzut: „Autor np. traktuje legendarną postać Cypriana, czarownika-męczennika jako postać historyczną“ (Str. 310). — Na to mogą odpowiedzieć, że w brewiarzu (26 września) jest on opisany jako czarownik

przed nawróceniem, a męczennik po nawróceniu. W Padwie obok kościoła św. Antoniego stoi kościół św. Justyny, gdzie w dwu grobach, w osobnych kaplicach spoczywają relikwie św. Cypriana i św. Justyny. Według Listu Papieskiej Komisji Biblijnej do Episkopatu Włoskiego oraz Encykliki *Divino afflante spiritu Piusa XII lex orandi, lex credendi i lex precandi lex credendi est*. Nie wiem czy wobec tego postać św. Cypriana można nazwać legendarną; choć Sz. Krytyk może sprawę ze stanowiska naukowego dalej badać, nie powinien jednak mego stanowiska w obecnej chwili uważać za chybione.

2) Zarzut o niesłusznym spostrzeżeniu, że w opisie przeistoczenia słowa konsekuracyjne zawierają znamienne różnicę: „Krew za was przelaną będzie“, gdyż to się odbędzie jutro. — W oryginale Ewangelii jest imiesłów czasu teraźniejszego, w Wulgacie zaś czas przyszły, w Mszałe też przyszły. Simon-Dorado w swych „Praelectiones Biblicae“ pisze: „de cuius sensu praesenti an futuro crebrae ortae sunt controversiae“. Sam jest zwolennikiem czasu przyszłego (str. 896). Z powyższego wynika, że moje stanowisko nie jest odosobnione .

3) Zarzut: „Nieścisłości uderzają np. w uwagach Autora o stanowisku szkół katechetycznych w Antiochii i Aleksandrii“. — Z uwag Krytyka wynika, jakoby według mego przedstawienia sprawy Aleksandryjczycy nie przyjmowali rzeczywistej obecności — tylko symboliczną. Tymczasem A. Gennaro (Enc. Catt., V, c. 659) pisze: „Obecnie jednak pogłębione studia koncepcji teologicznej Aleksandryjskiego didaskalejon rozsiały wszelkie niejasności: figura, wyobrażenie, symbol, przedstawienie implikują obecność rzeczy oznaczanej“. Ja w swej książeczce podałem tłumaczenie z Gennaro. Czy to potrzebuje korekty?

II grupa. — Jeżeli krytyk ocenia książkę jako naukową, podczas, gdy autor pisze ją jako popularnonaukową i dlatego czerpie przykłady nie tylko z nauki, sztuki ale i życia, wówczas obaj stoją na różnych płaszczyznach, stąd pochodzą nieporozumienia: autor pisząc pracę stosował się do swych założeń, które krytyk powinien respektować wydając swe sądy i, jak mówi Zygmunt Łempicki, wczuć się w stanowisko oraz intencje autora, odkryć wartości oraz ideały pracy i z ich punktu widzenia wydawać opinię. W przeciwnym razie ocena dominikanina nie byłaby sprawiedliwa wobec pracy franciszkanina i odwrotnie, gdyż obaj przedstawiciele zakonów różne zajmują stanowiska w ocenie niektórych zagadnień.

1) Zarzut: „A iluz to osobliwościami śmieszącymi nieraz naszpirowane są wywody o kapłaństwie wiernych“ (311). — Cóż na to bezapelacyjne, a niczym nie poparte twierdzenie Krytyka mogę odpowiedzieć? Oto podałem naukę Antonia Piolanti z artykułu „Eacerdozio dei fedeli“ (Enc. Catt. X, c. 1544). Widocznie jednak stanowisko zajmowane przez Enc. Cattolica nie cieszy się uznaniem Sz. Krytyka, gdyż równie nieprzychylnie przyjął to źródło i w innych miejscach mej pracy.

2) Zarzut: „Kłóćące się opinie“. — Krytyk je widzi w zestawionych przez niego dwu zdaniach ze str. 7 i 14 S: „Sakramentalia powstały przy udzielaniu Sakramentów i dziś jakby samodzielny prowadzą żywot“ i „Sakramentalia powstały w czasie późniejszym niż Sakramenty i są pewnymi relikdami, odcinkami lub szczegółami rozpatrywanymi osobno i samodzielnie“. — Opinie te nie kłócą się, przedstawiają bowiem ten sam fakt tylko przy pomocy innych wyrazów: na str. 7. geneza, a na 14 czas i sposób powstania.

3) Krytykowi nie podoba się porównanie sakramentaliów, które powstały jako pozostałości po Sakramentach, z wykorzystaniem resztek po produkcji lub dla produkcji, które w ten sposób są chronione, by się nie zmarnowały. A jednak sam Chrystus polecił po każdym z dwu cudownych rozmnożeń chleba: „Zbierzcie pozostałe ułamki, aby się nie zmarnowały“ (Jan 6, 12). Samo zaś pojęcie relikty (relikwie) nie jest moje, lecz św. Tomasza, który je nazywa: „Quaedam divinae Incarnationis reliquia“ (Prol. lib. IV. Sent. ad Annibaldum).

III grupa. — Szanowny Krytyk jest tak pewny swej nieomyślności, że stawia pod pręgierz niektóre miejsca w książce nie uważając za potrzebne podać jakiegokolwiek uzasadnienia. Oto przykłady:

1) Zarzut: Autor „stwierdza nie dość zręcznie: Pierwszym aktem Kościoła w stosunku do grzesznika była jego ekskomunika“ (311). — Jak na to odpowiem? Odeślę Krytyka do źródła, z którego czerpałem: „Il primo atto salutare della Chiesa verso il peccatore è la excommunicatione“ (Enc. Catt. IX, c. 1116).

2) Szanowny Krytyk nie może się pogodzić z tym, że wśród sakramentaliów są i takie, które działają *ex opere operato* i zarazem *ex opere operantis* (312). — Dlatego i tym razem odsyłam Krytyka do artykułu A. Michela (DThC XIV/1, c. 477), gdzie się znajdują następujące słowa: „La solution communement admise est que le sacramenteaux de se genre agissent a la fois *ex opere operato* et *ex opere operantis*“. — Tymczasem Sz. Krytyk pisze: Autor „podobnie niejednolicie i niewłaściwie wyraża się też o sposobie działania sakramentaliów, tłumacząc najpierw, iż jedne z nich działają „*ex opere operato*, a inne „*ex opere operato*“ i zarazem „*ex opere operantis*“ (str. 312).

3) Zarzut: Autor „św. Ambrożego mieszka z św. Atanazym“ (310). — Żadnych uzasadnień dla powyższego zarzutu. A tymczasem myli się Sz. Krytyk. Trzej pozostali doktorowie Kościoła siedzący przy stole „Dysputy“ są zachodni, więc i czwarty jest też zachodni, czyli Ambroży. Cały czwarty poziom obrazu — ziemia, jest wypełniony wyłącznie postaciami zachodniego świata, Zresztą rozpoznanie tej postaci oraz intencji malarza należy do historii sztuki, a jeden z najznakomitszych historyków renesansu Eugène Müntz (Raphael, str. 339) opisuje tu św. Ambrożego a nie św. Atanazego.

IV grupa. — Krytyk, gdy znajduje błąd czy jego pozory, wrywa cytate z tekstu w sposób najbardziej niekorzystny dla autora, przy czym nie szczędi pejoratywnych określeń jak: „Autor pisze nieściśle i niewłaściwie“, „nieściśłości uderzają“, „niejednolicie i niewłaściwie się wyraża“, „błędy i nieściśłości“. Jeżeli proces krytyki w niektórych wypadkach wolno przyrównać do napaści i obrony w pojedynku, to przez analogię można by widzieć w tym przypadku wręczenie przeciwnikowi broni, o której brakach nie wie ten, jaki będzie nią walczył.

1) Zarzut: „...o obecności Chrystusa w Eucharystii pisze Autor nieściśle i niewłaściwie (311). — Sz. Krytyk cytuje z mej pracy długi urywek na 14 wierszy. Przytem gdy ja tłumaczę, że istnieje obecność zlokalizowana miejscem i inna nierozciągnięta zwana sakramentalną, i potem dopiero dodaje: „W ten sposób ciało Chrystusa jest w niebie obecnością widzialną i zlokalizowaną...“, Krytyk cale to przygotowanie opuszcza a cytuje dopiero od wyrazów „...Ciało Chrystusa...“ (str. 311; E 78). Cytała zewnętrznie jest poprawna, ale niezrozumiała dla czytelnika i przez to świadcząca o autorze książki. A przecież powyższy cytat jest i teologicznie poprawny, gdyż przytoczone przez Krytyka 14 wierszy akurat zostały wzięte e E. Maginota (DThC V/2, c. 1345). Oto początek powyższej cytaty w języku oryginału: „...c'est de cette manière que le corps du Christ est au ciel d'une presence apparenta et localisée et ne peut être ailleur en meême temps. Mais dans l'Eucharistie c'est la présence d'une substance...“. Kto więc powyższą cytatę podał tak, że ona dla Krytyka wygiąda „nieściśle i niewłaściwie“?

2) Na str. 33 K Sz. Krytyk nazywa mętym następujące zdanie: „Chrystus więc musiał ustanowić Kapłaństwo jako Sakrament“. — Miałby może słuszność, gdybym najpierw obszerniej nie zaznaczył, a co Krytyk opuścił, że Chrystus przyszedł na ziemię jako pośrednik, złożył z siebie ofiarę Bogu i według wyroków Bożych miał odejść. Czyż miał pozostawić dzieło zaczęte? Chrystus więc musiał ustanowić Kapłaństwo jako Sakrament. Jest to stosunek konieczności, z jaką wniosek wynika z przesłanek. Czy to jest mętne?

3) Na str. 55 K, gdzie piszę, że w II—III w. była już hierarchia kościelna, podaję z listu św. Klemensa ten szczegół, że on dzieli presbiterów na presbiteroj i neoterj. Ci drudzy są niżsi (310). — Krytyk upatruje tu błąd, ponieważ nie dodałem, że oni byli laikami. U nieuprzedzonego czytelnika może powstać zapytanie, po co laików zalicza św. Klemens do presbiterów. Wymienia on ich dla pewnych racji. Ja o tym nie wspomniałem, by nie wprowadzać niepotrzebne na tym miejscu wyjaśnienia, gdyż chodziło mi tylko o kapłanów.

Szanowny Krytyk nazywa mnie sędziwym. Korzystając z tego pozwolę sobie zaznaczyć, że Krytyk cytuje moje teksty w wadliwy sposób, nie przestrzegając ścisłego brania do cudzysłowu wyrazów, które przytacza.

Ponieważ autor w chwili krytyki staje się jakby podsądnym, należy

cytować jego słowa najbardziej skrupulatnie, inaczej można go skrzywdzić. Oto przykłady:

1) W zarzucie co do Hexapli Oryginesa zamiast „zaczynają występować”, co tu posiada znaczenie, Krytyk cytuje „występują”, opuszcza więc jeden wyraz i zmienia formę następnego (310). — W czasie układania Hexapli (tekstów Pisma świętego) Orygines pisał również komentarze do Pisma św. zatytułowane *De princ. p.is.* Tu „zaczają” okazywać swe błędy filozoficzno-teologiczne. „Tak więc na pytanie — skąd pochodzi zło? odpowiada! Orygines...”. Cytuję powyższe zdanie z mej książki, by pokazać, że takich zagadnień nie mógł on rozwiązywać w samym tekście Pisma św. a tylko w komentarzach. — Szanowny Krytyk słusznie zauważył, że to nie zostało na str. 45 P dostatecznie jasno wypowiedziane, ale niesłusznie opuścił jeden wyraz a drugi zmienił jeszcze bardziej uwydatniając niedomówienie jakie znalazło się w książce.

2) Nawet zmiana jednej literki zmienić może znaczenie wyrazu a przez to i sens zdania. Krytyk nie jest zadowolony z mych sakramentaliów i tu właśnie zdarza się mu błąd w cytacie na moją niekorzyść (313). — Gdy ja w końcu rozważań taki czynię wniosek: „Istotnie więc sakramentalia powstały przy udzielaniu Sakramentów i dziś jakby (Krytyk tu zamiast „jakby” umieszcza „jakoby”, co zmienia sens zdania) samodzielny prowadzą żywot” (S 9).

3) Sz. Krytyk nie wszędzie stawia kropki, gdy w cytatach z mych książek opuszcza wewnątrz zdania, wyrazy lub nieraz szereg zdań. A więc brakuje kropek po „Dziś” (S 43 9 wierz od dołu). Krytyk łączy dalszy tekst str. 43 i stawiając kropki przechodzi na str. 44, skąd przenosi się na str. 64, by wziąć stamtąd jedno zdanie i znowu powraca wstecz na str. 44/7 w. od góry i tu cytuje „Ogień” (następnie przerywa bez kropek) dodając „W Wielką sobotę” itd. Potem przerywa zaznaczając to kropkami i na str. 44/16 w. od góry notuje „Olej wzmacnia” itd., urywa i przenosi się na str. 61/6 dół cytując: „Przy egzorcyzmach” itd. — Czyli Szanowny Krytyk urywkami przechodzi 10 moich tekstów z książki linią wężykową, gdyż z 43 przechodzi na 64, by potem przenieść się wstecz na 44, a stamtąd przejść na 61 stronicę.

W ten sposób Krytyk z 10 ustępów mej książki preparuje nowy tekst, w którym są opuszczenia (niezannotowane przez kropki) i przedstawienia w stosunku do oryginału. Czy jednak w ten sposób nie zaczyna współdziałać z autorem i tworzyć bez jego zgody nowy tekst, który potem poddaje następującej ocenie: „Oдноśnie zaś kwestii.. sakramentaliów (naświetlanej z predylekcją i do znudzenia!) wypowiada się często z emfaticzną przesadą” i tu następuje spreparowany przez Krytyka tekst (str. 312).

Wreszcie, gdy chodzi nawet o błędy nieuwagi autora, korektora i druku to ja na 469 stronie druku popełniłem ich kilka (wskazałem je na początku obecnej repliki), a tymczasem krytyka licząca 4 i pół str. druku

posiada też kilka błędów. Oto wykaz tych, które zauważyłem: 1) „Lapsus, że Syn Boży jest w unii hipostatycznej...” pisze Krytyk i wskazuje P 31. Znaleźć tego tekstu nie mogłem, 2) w końcu recenzji przechodząc do sakramentaliów Krytyk mylnie pisze „Sakramentów”, 3) chcę wierzyć, że powyżej wskazane opuszczenia kropek są mimowolne, dlatego zaliczam je też do błędów uwagi, jakich Sz. Krytyk nie uniknął na 4 i pół stronicach druku.

Do obowiązków krytyka należy i zakwalifikowanie poziomu pracy, i odpowiedź, czy książka temu poziomowi odpowiada. Krytyk nazywa moją książeczkę rozprawą. Według Lindego i Kryńskiego wyraz „rozprawa” obok sądowej stosuje się też jako bliższe określenie gatunku literackiego, znaczy więc rozprawa naukowa, dysertacja. Krytyk podsuwa mi ten poziom, a potem zarzuca, że podaję wyjaśnienia i na poziomie katechizmowym.

Otóż książeczka moja nie jest rozprawą naukową dla następujących powodów: Wydawnictwo życzyło sobie, aby była „dla wszystkich”, następnie wymagają tego obecne warunki.

W 1902 r. H. Struwe wydał w Warszawie „Wstęp do filozofii”, w którym zastosował trzy rodzaje druku: wielki, średni i najmniejszy odpowiednio do czytelników o poziomie niższym, średnim i najwyższym, gdyż pod caratem nie było szkół polskich i nawet ludzie inteligentni mogli nie mieć podstawowych wiadomości z filozofii. Podobnie jest dziś we Francji pod względem wiedzy religijnej: wiele ludzi z inteligencji nigdy nie uczyło się religii. Książka o dwu lub trzech poziomach jest dla nich odpowiednia a nawet niezbędna.

W zbliżonej sytuacji jest dziś i nasz kraj po wojnie i okupacji. Wiele ludzi nie uczyło się wcale religii i już jako dorośli mają pragnienie z nią się zaznajomić. Toteż Wydawnictwo dało mi za wzór książeczkę o Sakramentach z ilustracjami z serii „Album Liturgique” i prosiło o napisanie podobnych.

Mimo że Szanowny Krytyk implikuje mi wady niedojrzałych młodzieńców i zgrzybiałych starców: nieścisłość, zbytnią emfazę, mentorstwo, nudziarstwo i kołowanie, chociaż *confratres* i bez względu na wiek powinni inaczej siebie traktować, dziękuję mu za krytykę, która mnie nie ubodła, gdyż jestem przygotowany do podobnych rzeczy w obecnych czasach (patrz artykuł Goa, Katz w literaturze, Tygodnik Powszechny Nr 32, 18. VIII, 1957), a przeciwnie cieszę się, że ona mnie pobudziła do wypowiedzenia powyższych kilku myśli, które mogą być przydatne dla innych krytyków, myśli, których bez tej okazji zapewne bym nie wydrukował.

WYJAŚNIENIA KS. E. FLORKOWSKIEGO

W swych uwagach recenzyjnych o 8-mio tomikowym wydawnictwie p. t. „Sakramenty Święte” podałem z przyjemnością dodatnią ocenę 4 tomików, napisanych przez Księżę: dra Z. Baranowskiego i mgra K. Pielatowskiego. Z przyjemnością też byłbym tak samo ocenił dalsze 4 tomiki, opracowane przez Ks. prof. M. Dybowskiego, gdybym był nabrał przekonania, iż na to zasługują podobnie jak tamte. Niestety, mimo szczerej chęci i braku jakiegokolwiek uprzedzenia do Szanownego Autora, przekonania takiego nie zdołałem nabrać. Przeciwnie, doszedłem do głębokiego przeświadczenia, że sposób ujęcia i podania nauki o Eucharystii, Pokucie, Kapłaństwie i Sakramentaliach (nauki przeznaczonej dla szerszych kół czytelnicych) jest nieodpowiedni w wielu partiach, a treść owej nauki wykazuje dosyć dużo usterek. Dlatego za powinność swoją (przykrą!) uznałem podanie, zamiast pochwał, kilku uwag krytycznych. Tuszyl'em sobie, że po blisko 20-tu latach wykładania sakrametologii na Wydziale Teologii U. J., nie jestem dyletantem, który by bez jakiegokolwiek tytułu po temu zabierał głos w przedmiocie, na którym się nie zna. Ale oczywiście ani przez chwilę nie rościłem sobie pretensji do niezbydźzalności oraz do nienaruszalności mojej opinii. Nie dziwi mnie też wcale, że Autor ocenionych przeze mnie prac usiłuje wykazać, że ocena ta jest niesłuszna.

Niech mi jednak wolno będzie nie uważać się za zdruzgotanego argumentacją Ks. prof. Dybowskiego i zająć wobec niej krytyczne stanowisko:

1. Podane na początku powyższej „Odpowiedzi” Ks. D. pouczenia o roli krytyki oraz o kwalifikacjach, jakie krytyk danej książki, zwł. popularnonaukowej, winien posiadać, jest na ogół do przyjęcia. Uwaga jednak, iż „autor może się mylić, ale krytyk nie powinien”, zdaje się pomniejszać niesłusznie odpowiedzialność społeczną autora książki w stosunku do odpowiedzialności jej recenzenta.

2. Niepotrzebnie dziękuje mi Autor za wskazanie, iż „Paschazjusz żył nie w XI lecz w IX wieku”. Nie wskazywałem tego wcale, widząc, iż pisarz ten należycie zaszeregowany jest pod względem chronologicznym. Zauważyłem natomiast, że Autor uważa (na owej 70 str. tom. o Euchar.) „św. Piotra Damiana i pap. Grzegorza VII za współczesnych Paschazjuszowi Radbertowi, żyjącemu o dwa wieki wcześniej”.

3. odst. I/1) Pogląd o legendarności Cypriana czarcwnika-męczennika przejąłem od znanego patrologa współczesnego B. Altanera (Patrologie, Freiburg³ 1951. s. 144, który liczy się niewątpliwie tak z danymi najnowszych badań, jak również ze wskazaniem kościelnymi odnośnie do waloru Pseudo-Celestynowej reguły.

4. (do I/2) Skoro przy podawaniu słów podwójnej konsekracji wieczernikowej używa Ewangelista tej samej formy czasowej (imiesłowu

czasu teraźn.) w odniesieniu tak do wydawania ciała jak i przelewania krwi — więc trudno uznać za słuszne spostrzeżenie (w E. 37), iż „słowa odnoszące się do przemiany chleba w Ciało, a wina w Krew zawierają znamienne różnice: gdy mowa o Ciele, to ono „Za was już jest wydane“, a Krew „za was przelaną będzie“, gdyż to się odbędzie jutro.“ Z tekstem oryginalnym Pisma św. trzeba się przecież także liczyć. Nie ulega zresztą żadnej wątpliwości, że w wieczniku nie tylko Ciało Chrystusowe było „już“ wydawane, czyli zaofiarowywane sakramentalnie, ale również Jego Krew była w taki sam sposób „już“ przelewana. Zastosowanie futurum w łacińskim tłumaczeniu drugiej konsekracji (a zresztą niekiedy i pierwszej; por. A. Merk, *Novum Test. graece et lat.*, Roma³ 1938, s. 575: „hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur“) doszło do skutku, jak wiadomo, pod wpływem tradycji dogmatycznej o istotnej odnośni ofiary euchar. wiecznika do ofiary Kalwarii.

5. (do I/3) Z tego, co A. Gennaro pisze w *Enc. Catt.* V, c. 659, nie wynika wcale, że w tom. o Euch. na str. 65 należyć i niedwuznacznie określone jest stanowisko szkoły aleksandryjskiej w sprawie obecności Chrystusa w Eucharystii. Jest tam bowiem tylko wyróżnione „symboliczne ujęcie“ przedstawicieli tej szkoły od „kierunku realistycznego“ antiocheńczyków, bez jakiegokolwiek wzmianki o tym, że aleksandryjczycy przyjmowali, przy swoim symbolizmie, rzeczywistą obecność.

6. (do II/1) W swej recenzji nie zajmowałem nigdzie stanowiska wobec źródeł wykorzystywanych przez Ks. prof. D. Dlatego też bezpodstawne jest jego twierdzenie: „Widocznie jednak stanowisko zajmowane przez *Enc. Cattolica* nie cieszy się uznaniem Sz. Krytyka, gdyż równie nieprzychylnie przyjął to źródło i w innych miejscach mej pracy“. — Wiadomo, że najlepsze nawet źródła mogą być nienależycie wykorzystane. I tak właśnie — moim zdaniem — wykorzystany został artykuł A. Piolanti do wywodów o kapłaństwie wiernych, zawartych w tom. o Kapł., skoro wywody te tak się przedstawiają.

7. (do II/3) Z tego, że Chrystus polecił zebrać ułamki cudownie rozmnożonego chleba oraz że św. Tomasz nazywa sakramenty relikwiami Bożego Wcielenia, nie wynika bynajmniej, iż odpowiednie jest porównywanie sakramentaliów z produktami przemysłowymi, pochodzącymi z tzw. ubocznej produkcji, z odpadków.

8. (od III/1) Nie musi się być pewnym swej nieomyślności, aby wyrazić spostrzeżenie, iż niedość zρέcznie Autor stwierdza, że: „Pierwszym aktem zbawiennym Kościoła w stosunku do grzesznika była jego ekskomunikacja“ (Pok. 40). Niedość zρέcznym nazwałem to stwierdzenie (nie fałszywym!), ponieważ książeczka przeznaczona jest dla szerszych kół czytelników, które ekskomunikę uważają przede wszystkim za surową karę kościelną, a nie za akt zbawienny.

9. (do III/2) Autorytet A. Michela nie przeszkadza wcale prawie ogółowi współczesnych teologów w twierdzeniu, że skuteczność „ex opere

operato“ przysługuje tylko sakramentom; sakramentalia natomiast posiadają skuteczność nie „ex opere operato“ lecz „ex opere operantis Ecclesiae“ (por. np. Ks. M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki kat.* t. IV, s. 100, lub B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg i. B⁷. 1929, t. II, s. 246).

10. (do III/3) Nie twierdziłem wcale, iż św. Atanazy a nie św. Ambroży przedstawiony jest przez Rafaela w „Dyspucie“. Do uwagi: „Autor... św. Ambrozego miesza z św. Atanazym“, skłonił mnie fakt twierdzenia Ks. prof. D., iż św. Ambroży „pięć razy był wypędzany ze stolicy“ (E. 88). Wiadomo zaś, że to św. Atanazy a nie św. Ambroży był owym pięciokrotnym wygnańcem ze swej biskupiej stolicy.

11. (do IV-wst.) Czy słusznie zarzuca mi Ks. prof. D. wrywanie cytata z tekstu „w sposób najbardziej niekorzystny dla autora“ — niech osądzi bezstronnie czytelnik po zaznajomieniu się z odnośnymi ustępami prac, z których cytaty podałem.

12. (do IV/1) Nieścisłą i niewłaściwą nazwałem wypowiedź przytoczoną z E. 78, ponieważ: 1^o nie uważam za ściśle twierdzenie, iż ciało Chrystusa w Eucharystii „jest obecne substancją, która choć jest ciałem żywym, pozbawiona jest wszelkich przypadłości materialnych“. 2^o zdanie: „To tłumaczenie Ojców Kościoła nie znosi tajemnicy...“ itd. nie jest ściśle, gdyż bliższe tłumaczenie sposobu obecności Chrystusa w Euch. (per modum substantiae) podali dopiero teologowie średniowieczni i nowożytni, a nie Ojcowie Kościoła.

13. (do IV/2) Mętności dopatrzyłem się nie w słowach: „Chrystus więc musiał ustanowić kapłaństwo jako Sakrament“, lecz w całym przytoczonym przez siebie ustępie z tom. o Kapł. 33, który to ustęp, w całości swej, nie jest chyba zbyt jasny.

14. (do IV/3) A jednak nie jest prawdą, iż św. Klemens Rz. „prezbiterów dzieli na presbiteroi i neoteroi“.

15. W cytacie z Pok. 45 podałem istotnie, przez przeoczenie, zamiast słów: „zaczynają występować“, wyraz „występują“. Ale przecież w Hexapli Origenesa nie tylko nie występują, ale też i nie zaczynają występować błędy tego pisarza. Z brzmienia zaś ustępu, o który tu chodzi, zdaje się to niedwuznacznie wynikać (choć Autor miał co innego na myśli). Oto bowiem ten ustęp: „Celem pracy jego życia była Hexapla, tj. zestawienie 6 różnych tłumaczeń Pisma św. Było to jedno z największych dzieł, na jakie jeden człowiek odważył się porwać.“

Niestety w tej pracy, mimo głębokiego wnikania w sens Pisma św., zaczynają występować jego błędy.

Tak więc na pytanie — skąd pochodzi zło? Odpowiada Orygenes: ...“ itd.

16. Przyznaję się szczerze, iż wyrazy: „jakoby“ oraz „jakby“ uważałem dotąd za równoznaczne i dlatego widocznie dopuściłem się owego przeoczenia w cytacie z Sakr. 9. Nie mogę się jednak i obecnie otrząsnąć z wątpliwości, czy sens zdania: „Sakramentalia powstały przy udzie-

lanu Sakramentów i dziś jakoby samodzielny prowadzą żywot“ — jest rzeczywiście inny aniżeli zdania: „Sakramentalia powstały przy udzielaniu Sakramentów i dziś jakby samodzielny prowadzą żywot“.

17. Sądzę, że dopuszczalne jest umieszczanie w recenzji obok siebie zdań wyjętych z odległych od siebie ustępów omawianej pracy, byle tylko zdania te przedzielone były kropkami i zachowywały mimo takiego zestawienia swój właściwy sens. Tak ma się w moim przekonaniu rzecz z cytataimi, które podałem z Sakr. 43 n., 61, 64 i 66. Nikt chyba z czytających moją recenzję nie nabrał przekonania, iż owe zestawione zdania znajdują się w tekście pracy o Sakramentaliach obok siebie.

18. Pomyliłem się istotnie co do odnośnika, wzmiankując lapsus o pozostawianiu Syna Bożego „w unii hipostatycznej z Bogiem Ojcem i Duchem św.“. Tekst ten znajduje się na s. 31 dziełka o Kapł. a nie o Pokucie. Dalsza natomiast pomyłka (podanie wyrazu „Sakramenty“ zam. „Sakramentalia“) jest winą korektora.

19. Mimo odważenia się na krytyczne uwagi o pracach Ks. prof. D., jestem daleki od jakiegokolwiek lekceważenia sobie Wielce Szanownego Autora.

Kraków

Ks. E. FLORKOWSKI

J. SCHARBERT. *Der Schmerz in Alten Testament*. Bonner Bibl. Beiträge 8, Bonn 1955.

Jak dawno żyje człowiek na ziemi, tak prawie dawno nieodłącznie towarzyszy mu ból, cierpienie. Ból poprzez całe dzieje człowieka niejako krok w krok za nim postępuje.

Autor w swej monografii roztrząsa ból człowieka w świetle ksiąg Starego Testamentu.

Wiadomo, że język hebrajski jest bardzo ubogi, ale w tym ubóstwie słownictwa językowego jest rzeczą znamioną, że samo pojęcie bólu w St. Testamencie jest wyrażone przez kilkanaście pni języka hebrajskiego (około 17). Poszczególne pnie uwzględniają różne odcienie bólu.

To, co człowiek głęboko odczuwał, co zajmowało poważne miejsce w jego życiu, starał się w różny sposób i często wyrażać. W swej pożytecznej a ciekawej monografii, poruszającej bardzo życiowe zagadnienia ogranicza się autor do samego pojęcia bólu (dolor) zarówno fizycznego jak i psychicznego. Nie obejmuje autor szerokiego pojęcia cierpienia (niem. Leiden).

Mamy tu przeprowadzone wnikliwe rozważania nad samą terminologią bólu. W dalszych etapach swego dzieła uwzględnia autor „psychologię bólu“, wreszcie „teologię bólu“.

Jakkolwiek człowiek St. Testamentu nie ujmował zagadnienia bólu naukowo, niemniej, nie można mu zaprzeczyć wnikliwych i dość dokładnych spostrzeżeń na ten temat. Sama też postawa, jaką zajmował wobec faktu bólu była jemu właściwa i dość różna w poszczególnych wypadkach od naszej postawy.

Z analizy poszczególnych słów odnoszących się do pojęcia bólu wynika, że — ból — (dolor) zawiera pewien kompleks, zespół poszczególnych elementów, jakie wykrywa dzisiejszy psycholog jak: odru h, doznanie, uczucie, nastrój i poruszenie wewnętrzne i dopiero w tym kompleksie widać oddziaływanie bólu na człowieka oraz jego objawy zewnętrzne.

Często jest mowa w St. Testamencie o boleściach rodzącej. Znaczenie pnia *h b l^a* zacieśnione jest do pojęcia rodzenia w sensie właściwym, jak i przenośnym. zaś osnowa piąta (piel) według autora nie tyle

oznacza rodzić, ale raczej leżeć w boleściach, przychodzić w boleściach.

Wyrażenie hebrajskie „*sirim*“ oznacza gwałtowne, bolesne skurcze, które przychodzą na rodzającą.

W wyjaśnieniu następnego z kolei pnia hebrajskiego słowo „*hwyl*“ (*hyl*) oznacza według autora drzeć, dygotać podobnie jak drży ziemia podczas wstrząsu albo człowiek pod wpływem zimna, nie znaczy zaś: wic się, skręcać się w boleściach. Zdanie autora potwierdza Ps. 97, 4, który przedstawiając Majestat Boga powiada: „*Błyskawice Jego rozświetliły okrąg ziemi; ujrzała ziemia i zadrżała*“.

Pień hebr. „*esb*“, zwłaszcza trzy pierwsze osnowy tego pnia, oznaczają przede wszystkim skaleczenie, ranę ciała zadaną jakimś ostrym narzędziem, ale także ranę duszy spowodowaną słowem czy działaniem obelżywym, postępowaniem niesprawiedliwym, krzywdzącym np. Ps. 78, 40 — „*Jakże drażnił Go na puszczy, do bólu przywodził na pustyni*“.

Człowiek St. Testamentu, doznający bólu na skutek zadanej rany czy ciosu, albo powstaje z gniewem przeciwko przyczynie, która cios zadaje, albo pod ciężarem ciosu się załamuje, co wyraźniej widać z pnia „*kcs*“, odczucie bólu bowiem zawsze łączy się ze stroną afektywną (uczuciową) człowieka, zwłaszcza z afektem gniewu.

Wreszcie pień słowny „*ygh*“ określa stan człowieka psychicznie wstrząśniętego, który złamany duchowo zachowuje wobec zła, które cios zadaje, postawę zupełnie bierną.

Wyrażenia, które mówią o bólu w chorobie i wewnętrznym przygnębieniu odnoszą się raczej nie wprost do bólu, ale do ogólnego stanu poszkodowanego, dotkniętego chorobą. I w tym znaczeniu występuje słowo „*hlh*“ wyrażające ułomność, niemoc sił, wyczerpanie na skutek choroby organicznej czy też z powodu jakiegoś ciosu gwałtownego.

Np. Ps. 103, 3 mówi o uwolnieniu od dolegliwości, od ułomności, Jer. 14, 18 o objawach głodu, jak wychudnięcie, osłabienie itp. Cios zadający człowiekowi ranę może pochodzić nie tylko z przyczyny fizycznej, ale także „rana“ może być zadana przez przyczynę psychiczną.

Wyraz hebr. „*dwk*“ oznacza osłabienie spowodowane chorobą miesięczną, Kapł. 12, 2, a także pewne osłabienie u rekonwalescenta.

Drugą część dzieła z kolei stanowi „psychologia bólu“. Autor usiłuje nakreślić psychologię bólu człowieka St. Testamentu.

Zastanawia się najpierw nad przyczynami bólu, które rozważa głównie na podstawie własnej autopsji. Aczkolwiek człowiek St. Testamentu dobrze wiedział, co to znaczy ból pochodzący z zadanych ran, to jednak dość rzadko o tym mówił.

Gdy chodzi o zagadnienie umiejscowienia bólu np. w kościach, nerwach, wątrobie, wnętrznościach, sercu, rzadko tylko można przyjąć, że faktycznie jest mowa o bólu tych organów. Ból odbija się na całym człowieku i z całą pewnością wspomniane organy uważane przez starożytnych jako istotne suponują w każdym wypadku całego człowieka. Autor na-

stępnie nakreśla różne rodzaje bólu na podstawie doświadczenia człowieka St. Testamentu. Osiąga to przez porównanie poszczególnych przypadków bólu między sobą, a następnie ze stanami wewnętrznymi, uczuciowymi np. z odczuciem przykrości, smutku. Jako skutek bólu jest w człowieku dążność do obrony, do odparcia przyczyny, która ból zadaje czy sprawia, o ile tylko taka obrona jest możliwa. Do tego poruszenia duszy w kierunku obrony przed przyczyną bólu, dołącza się zwykle uczucie gniewu, który tak często w St. Testamencie łączy się z bólem. Jeśli natomiast człowiek odczuwał brak możliwości obrony, budzi się lęk, strach przed cierpieniem. W przypadku zaś ostatecznym, gdy stan zupełnie pozbawiony był tej możliwości obrony u człowieka St. Testamentu, następowała desperacja i zupełne odrętwienie. Taki stan człowieka ilustruje przykład — Ps. 38, 6—7 — *„Rozjątrzyły się i pogniły rany moje z powodu szaleństwa mego. Skrzywiłem się i pochylilem bardzo, co dzień w żałobie chodzę“*. Człowiek w tym stanie czuje się psychicznie złamany, przybity, zbolały, zupełnie wyczerpany, jego „*r u a h*“ słabnie.

Okazuje człowiek St. Testamentu swój ból na zewnątrz płaczem i łzami, a szczególnie zaś wyraża to przez znaki dźwiękowe ból odtwarzające.

Wielki natomiast ból człowiek St. Testamentu wyrażał milczeniem np. Job. 2, 13 — *„I siedzieli z nim (Jobem) na ziemi siedem dni i siedem nocy, a żaden (z przyjaciół Joba) do niego słowa nie mówił, bo widzieli, że boleść była gwałtowna“*. Wyrażał dalej człowiek cierpiący swój ból za pomocą różnych symbolicznych czynności, a także wypowiadał go w pieśni, w melodii. Wśród otoczenia cierpiącego, jako skutek jego bólu budziło się współczucie okazywane w ten sposób, że przyjaciel cierpiącego przybywał do domu smutku, przynosząc z sobą pożywienie i napój, i tak chleb smutku, płaczu pożywał razem z płaczącymi, a nawet sam obrzędowi, niejako ceremonii płaczu się poddawał. Także kiwanie głową oznaczało szczere współczucie.

I znowu dostarcza tu przykładu księga Joba 42, 11 — *„A bracia jego (Joba) przyszedli do niego i wszystkie siostry jego i wszyscy którzy go przedtem znali i jedli z nim chleb w domu jego i kiwali nad nimi głowami“*.

Ostatni rozdział tej części (psychologii bólu) jest poświęcony ocenie wartości bólu i jego motywów pocieszających. Jest również wzmianka w tym samym rozdziale o pojmowaniu bólu, jako pewnej sankcji wewnętrznej strony moralnej człowieka. Nie ma natomiast śladu „*ascezy*“ naturalnej bólu, mimo, że przecież młodzież poświęcała się pewnym ideałom, poddając się ciężkim nieraz próbom, w których dużo musiały wycierpieć dla doświadczenia i potwierdzenia cnoty męstwa.

W ostatniej części dzieła autor mówi o „*teologii*“ bólu. Rozważania swoje przeprowadza według kolejności poszczególnych ksiąg St. Testamentu w następującym porządku: Pięcioksiąg Mojżesza, księgi historyczne, Prorocy, Księgi sapencjalne, Job, Psalmi i Treny.

Z podsumowania rozważań wypływają następujące wnioski: Jahwe jest przyczyną wielkiego bólu, cierpienia, czy też przez swoje działanie bezpośrednio dotyka człowieka bólem, czy też pośrednio, przez to, że nie powstrzymuje ręki tych, którzy zadają ból człowiekowi St. Testamentu.

Bóg, który zadaje lub dopuszcza ból, cierpienie na człowieka, występuje tu nie tylko jako osądzający grzech, karzący za grzechy, ale także jako ten, który daje człowiekowi ducha łaski i prześlągania, tej łaski, która czyni człowieka miłym Bogu.

Jakkolwiek Opatrzność Boża także bóle, cierpienia człowieka ku dobremu obraca, to jednak niejednokrotnie biegu wszechświata, planów ustanowionych przez Boga nie może człowiek ogarnąć, nie jest zdolny przeniknąć, zrozumieć zamiarów Bożych.

Trudności spadające na człowieka i przyczyny bólu są też niekiedy przestrogą daną przez Boga.

Jakkolwiek ból, cierpienie w życiu religijnym nawet u ludzi pobożnych, wywołuje niejako „wyrzuty“ utyskiwanie człowieka na rządy Boże, to jednak w bólu doświadcza człowiek majestatycznej Mocy i niedosiągalnej przez człowieka wielkości Boga, zaś pewien jakby opór przeciwko Bogu łamie się, co więcej, człowiek „skruszony“, człowiek, który kaja się, pragnie bardzo jedności z Bogiem, ufa Bogu.

Ból, jak pięknie autor powiada staje się „najwyższym bodźcem pobożności, która pobudza człowieka do działalności, jaka tylko jest możliwa w ludzkich granicach dla służby Jahwie i dla narodu Bożego oraz stawia, niejako wprowadza człowieka w ściślejszą społeczność Bożą.

Ponieważ zaś ból i nędza ludzka pobudzają Boga do przebaczenia, miłosierdzia, darowania winy, a nawet nagrody ze strony Boga, stąd rozumie się, znajduje człowiek dla siebie w cierpieniu otuchę i motywy pocieszenia.

Ból z punktu widzenia religijnego, będąc wyrazem kary staje się jednocześnie bodźcem do poprawy, jest zaczątkiem poprawy. W rękę Boga ból jest środkiem pedagogicznym, pobożny człowiek w cierpieniu bywa przez Boga doświadczany, a z drugiej strony może także ratować za grzechy innych.

Dla ludzi złych, przewrotnych ból jest karą prawdziwie zasłużoną.

Kończy się dzieło zwrotem do cierpienia samego Jahwy. Autor w swej ciekawej pracy dotyka zwłaszcza w części trzeciej bardzo trudnego zagadnienia, które można by sformułować, jako sens cierpienia z punktu widzenia człowieka wierzącego. Zagadnienie to zawsze pasjonowało człowieka, wnikał w nie człowiek Wschodu, wnikał Izraelita, szuka odpowiedzi i rozwiązania człowiek dzisiejszy. Odpowiedź zadowalająca zawsze jest trudna, owszem bardzo trudna i sprawa wielkiej zagadki cierpienia ciągle jest jeszcze otwarta.

Można zreferować ten czy inny pogląd, wartościować go, ale wnikać w tajniki Bożych planów, gdy mowa o cierpieniu, myśl się błąka i waha.

Dzieło niniejsze bardzo pouczające uwzględnia jednak tylko jeden aspekt zagadnienia, aspekt bólu w St. Testamencie, zresztą prawdopodobnie nie może być inaczej. Nie wspomina natomiast prawie wcale o momencie religijnym radości (*gaudium*) nawet, gdy ilustruje swój temat *e contrario*.

Radość zaś, która w Piśmie św. St. Testamentu także dużo miejsca zajmuje, jak to potwierdzają Psalmy i inne miejsca Ksiąg Świętych jest również sposobem i miejscem spotkania się człowieka z Bogiem.

Czyż nie mogłaby być nakreślona inna praca w podobnym ujęciu o radości człowieka Starego Testamentu?

Włocławek

Ks. KAZIMIERZ BARCKI

J. SCHMID, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes*, München 1955/56, str. 942.

Podstawę wszelkiej egzegezy naukowej stanowi krytyka tekstu, której celem jest możliwie jak najdokładniejsze ustalenie brzmienia oryginału omawianego tekstu. Wartość krytyki tekstu, wchodzącej w zakres heurystyki, doceniał już św. Hieronim, który używając wyrażenia „*graeca fides*“ dobitnie podkreśla znaczenie i doniosłość poznania ksiąg świętych w ich brzmieniu oryginalnym (*De viris ill.*, PL 23, 135).

Jeśli chodzi o tekst Apokalipsy św. Jana Apostoła, to dzięki 25-letnim badaniom profesora Uniwersytetu Monachijskiego Józefa Schmid'a, poszczycić się on może dziś wyjątkową pozycją.

Otóż w badaniach nad krytyką tekstu Księgi Objawienia św. Jana Apostoła zarysowują się dwa, pozornie sprzeczne, poglądy: Z jednej strony zgodność pewnych wydań tekstu krytycznego, oczywiście z drobnymi, nieznacznymi odchyleniami, a z drugiej pełnia sprzeczności, zarysowująca się wśród krytyków, gdy chodzi o kwalifikowanie tak rękopisów, jak i przekładów do poszczególnych rodzin. W ten sposób J. M. Lagrange charakteryzuje współczesne badania krytyki neotestamentalnej, gdy chodzi o zagadnienie tekstu Apokalipsy w jego przekazie historycznym.

Z chwilą ukazania się omawianej rozprawy J. Schmid'a okazało się, że rezultaty badań tekstualnych B. Weissa, W. Bousseta, H. von Soden'a, R. H. Charlesa nad Apokalipsą Janową należą już dzisiaj do bezpowrotnej przeszłości historycznej. Punkt wyjścia dla współczesnych badań tekstu Apokalipsy stanowić może jedynie racjonalne i rzeczowe rozwiązanie problematyki, naszkicowanej przez J. M. Lagrange'a. Nadto zaznaczyć należy że pomocą w rozwiązaniu niniejszego zagadnienia będzie niewątpliwie posiadany przez nas od ponad 25 lat „*Thesaurus lectionum*“ H. C. Hoskiera, w którym zaznaczone są wszystkie warianty tekstu Apokalipsy, zachodzące w rękopisach, przekładach oraz tekstach OO. Kościoła. Jeśli zaś ten zbiór wariantów H. C. Hoskier (*Concerning the Text of the Apoca-*

lyspe, I—II, 1929) nie zyskał wśród krytyków należnego uznania, to stało się to tylko dlatego, iż Hoskier na oznaczenie rękopisów neotestamentalnych nie przyjął znaków przez krytyków powszechnie aprobowanych, lecz zastosował swój własny system oznaczania. Tę kopalnię materiału źródłowego, opublikowanego w 1929 r. przez Hoskier umiał jednak docenić i wykorzystać znakomity znawca neotestamentalnej krytyki tekstu Józef Schmid, który podjął się zadania wcale niełatwego. Tuż po ukazaniu się wspomnianej publikacji Hoskier, profesor monachijski, w oparciu o materiał przez siebie zebrany oraz wyniki badań postanowił poddać gruntownej analizie tekst Apokalipsy Janowej i zestawić go w należytych rodzinach.

Owoc swych 25-letnich, żmudnych, dociekań nad tekstem Księgi Objawienia zamknął on w trzytomowym dziele przez nas omawianym, stwarzając tym samym podstawę i nakreślając niemal że ostateczny kierunek badaniom nad tekstem Apokalipsy Janowej. Pomnikowa publikacja J. Schmid'a jest w tej chwili jedyną, jaką zna neotestamentalna krytyka tekstu.

Omawiane studium profesora monachijskiego dzieli się następująco:

Część I: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia (str. 296),

Część I — 2: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia, Einleitung (str. XI+376),

Część II: Die alten Stämme (str. XI+258).

Metoda pracy J. Schmid'a polegała na dochodzeniu do form późniejszych poprzez dogiębne badania najstarszych form tekstu. I tak zanim Schmid przeszedł np. do zbadania starszych form tekstu, to uprzednio zajął się on rekonstrukcją tekstu, zawartego w Komentarzu Andrzeja z Cezarei, który posiada swą wyjątkową wartość dla krytyki tekstualnej tejże księgi.

W części pierwszej swego studium Schmid zebrał, zbadał i ugrupował wszelkie rękopisy, zawierające komentarz Andrzeja z Cezarei. Na podstawie powyższych badań doszedł on do wniosku, że rękopisy, zawierające pełny tekst komentarza dadzą się zestawić w 11 grupach. Rękopisy o d o s o b n i o n e tekstu tego albo w ogóle nie posiadają, albo też zawierają tekst odmiennego pochodzenia.

Po scharakteryzowaniu poszczególnych rodzin rękopisów komentarza Schmid poświęca część drugą tomu pierwszego tekstowi, opartemu już tylko o 44 rodziny rękopisów, co bynajmniej nie umniejsza tak wartości tekstu, jak również nie stwarza luk w jego przekazie historycznym. Poniżej tekstu zamieszcza autor trzy aparaty krytyczne. Pierwszy z nich zawiera świadectwa w formie cytatów, drugi zwraca uwagę na luki tekstualne, zarysowujące się w poszczególnych rękopisach, a trzeci, najobszerniejszy, ukazuje istniejące w rękopisach warianty. W aparacie

ostatnim Schmid podaje równocześnie różne sposoby czytania znanych rękopisów majuskułowych i tekstu *Koine*.

Tak dla historii, jak i krytyki tekstu o wiele donioślejsze znaczenie posiada tom drugi znakomitej rozprawy Schmid'a. W tomie tym Schmid usiłuje wykreślić wzajemny stosunek między najstarszymi rodzinami greckiego tekstu Apokalipsy, torując tym samym drogę do ustalenia brzmienia oryginału. Zebrany w tym względzie przez autora materiał daje rękomię uwieńczenia sukcesem tego rodzaju prób. Na wstępie podaje Schmid wykaz świadectw historycznych z tekstem greckim Księgi Objawienia, przy czym stwierdza on, że kodeks majuskułowy P (*Porphyrianus*), pochodzący z X w. jest praktycznie całkowicie bez wartości, gdyż posiada zupełnie błędną formę komentarza Andrzeja z Cezarei. Po ocenie i uzupełnieniu wykazu kodeksów minuskułowych, opublikowanych przez Hoskier, Schmid nadto wykazał, że 212 spośród kodeksów minuskułowych jest również bez wartości, ze względu na posiadanie bądź nieodpowiedniej formy komentarza, bądź dlatego, że reprezentują niewłaściwą rodzinę tekstu.

Po gruntownej klasyfikacji kodeksów tak majuskułowych jak i minuskułowych Schmid staje na stanowisku, że tekst grecki Apokalipsy Janowej w jego przekazie historycznym badać należy wyłącznie o c z t e r y następujące zasadnicze rodziny.

a) dwie starogreckie, oparte o kodeksy: Aleksandryjski, Efrema (A, C) i tekst komentarza Eukumeniusza z jednej strony, oraz kodeks Synajski (S) i papirus Chester Beatt'ego P¹⁷ z drugiej.

b) dwie rodziny minuskułowe, których podstawę stanowią tekst komentarza Andrzeja z Cezarei oraz *Koine*.

Wszelkie pozostałe rodziny, prócz czterech powyższych, mogą być wprawdzie brane pod uwagę, ale tylko jako zjawisko wtórne.

Na poszczególne podkreślenie zasługuje ca'kowicie nowe, odkrywcze spostrzeżenie Schmid'a, mianowicie, że tekst Apokalipsy, przechowany przez najstarszy grecki komentarz do księgi Objawienia, jakim jest komentarz Ekumeniusza (pierwsza po'owa VI w) doskonale harmonizuje z dwu najcenniejszymi kodeksami majuskułowymi (A, C) i stąd posiadanie tego tekstu przez kodeks majuskułowy 2053 posiada wyjątkowe znaczenie dla krytyki tekstualnej księgi Objawienia.

Mimo bezcennej wartości rezultatów osiągniętych przez Schmid'a na polu krytyki tekstualnej w oparciu o cztery rodziny tekstu, sam profesor monachijski stwierdza, że badania nasze nad tekstem Apokalipsy sięgają dziś wprawdzie drugiego stulecia, lecz bynajmniej nie docierają jeszcze do autografu Apostoła. Takie zaś zagadnienia jak stosunek starych przykładów do nowoodkrytych rodzin tekstu i problem czy w ogóle można mówić o jakimś „zachodnim“ tekście Apokalipsy Janowej zawsze są jeszcze otwarte dla dalszej dyskusji.

Schmid wprawdzie nie rozwiązał jeszcze bez reszty wszystkich problemów tekstualnych Apokalipsy Janowej, niemniej stworzył on podstawy

kluczowe, nie mogące ująć uwagi żadnego krytyka. Wręcz przeciwnie, wszelkie badania przyszłości, jeśli będą miały na celu położenie kresu wszelkiej dyskusji tekstualnej, opierać się muszą na rezultatach osiągniętych przez Józefa Schmidą.

Specjalne wyrazy uznania należą się również wydawnictwu Karola Zinka w Monachium za wspaniałą szatę graficzną, nadaną monumentalnej rozprawie profesora monachijskiego.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK, C. M.

ZENON KOSIDOWSKI, *Gdy słońce było bogiem*, Warszawa 1956, „Iskry“, str. 364.

Książka ma charakter popularno-naukowy. Zapoznaje nas z bogatą kulturą materialną z epoki przed i pochrystusowej na obu półkulach. Składa się z pięciu luźnych części, z których każda omawia inną kulturę.

I tak z części pierwszej dowiadujemy się dużo szczegółów związanych z odczytaniem pisma staroperskiego, irańskiego i starosyryjskiego. Do poznania tajemnicy tych języków przyczyniło się odczytanie tzw. tablicy „*behistunskiej*“ (zob. s. 18).

Jak język staroperski odczytał Rawlison, tak klucz do odczytania zawartej myśli w hieroglifach dał Champollion (w 13 r. życia władał biegle językiem łacińskim, greckim, hebrajskim, arabskim, syryjskim, koptyjskim, chaldejskim starochińskim sanskrytem). Na miano egiptologa wśród uczonych XIX wieku zasłużyli jeszcze: William Mathew Finders Petrie, Howard Carter. Ten ostatni odkrył jedyny grobowiec faraonów, który nie uległ okradzeniu.

W części trzeciej zapoznajemy się ze starą kulturą Hellenów dzięki pracom Schlimanna i Evansa. Dziwny był zaprawdę sposób prac tego pierwszego, z „*Iliadą i Odyseją*“ w rękę chodził i szukał. Owocem jego prac było odnalezienie Troi. Evans natomiast znalazł stolicę starożytnej Krety — Knossos, z pałacem Minosa.

Część czwarta, to opis Pompei i Herkulanum przed i po zasypaniu przez Wezuwiusza. Trafnie powiedział Autor, że miasta te przedstawiają się dla oka turysty „*jak zatrzymany w swym biegu zegarek*“ (s. 268).

W ostatniej części zaznajamia Autor czytelnika z ludami, jakie zamieszkiwały Środkową Amerykę i z kulturą materialną tych ludów, jaką wytworzyły przed przybyciem białego człowieka.

Książkę tę czyta się interesująco, gdyż Autor opowiadając o danej kulturze wprowadza na kartki jakąś konkretną osobę, którą możliwie dokładnie poznajemy. Ten rodzaj kompozycji wybrał Autor bardzo szczęśliwie, ponieważ przez to czytelnik unika znużenia. Piękny język oraz duża ilość zdjęć niezwykle dodatnio wpływają na wartość tej pozycji. Przydałyby się jednak mapki do opisywanych terenów.

Mamy również kilka zastrzeżeń merytorycznych, dotyczących wniosków, jakie wysnuwa Autor. Nie można się zgodzić z Autorem, „*że historia Noego — to klechda ludowa, zapożyczona przez Hebrajczyków od Sumerów*“ (s. 62) i „*że Biblia okazała się zborem, kompilacją prehistorycznych mitów, klechd i legend ludowych*“ (s. 64).

Nikt już dziś z poważnych archeologów nie odważyłby się na takie apodyktyczne twierdzenie, że Pismu św. brak wiarygodności. Owszem nasz Autor nic nowego nie wnosi, to co on mówi, pisano już dawno na Zachodzie i dawno też doszli archeolodzy do wniosku wręcz przeciwnego; mianowicie, że fakty opisane przez Biblię mają odpowiednik w rzeczywistości. Do konkluzji, do jakiej doszedł Autor może doprowadzić subiektywizm lub rzeczywista nieznajomość literatury z tej dziedziny. To ostatnie nasze przypuszczenie potwierdzałby spis prac, podanych na końcu książki, z jakich korzystał Autor. Brak tam jest rzeczywiście nowej i poważnej bibliografii, jak np. wzmianki o dziełach i pracach nestora archeologii W. Albrighta¹⁾. Odnośnie zaś do potopu dziś już nikt nie przeczy jego historyczności²⁾.

W drugim wypadku powód do odmówienia wiarygodności Pismu św. daje Autorowi fakt, że biblijny Mernephtach zginął w Morzu Czerwonym, a mumia jego ostatnio została odnaleziona.

Najprzód zacytujemy tekst „*Exodus*“: „*Wody, powracając, przykryły wozy, konie, całe wojsko faraona, którzy weszli za nimi do morza; nie pozostał wśród nich ani jeden*“ (14, 28).

Z tego wiersza wcale nie wynika (co sugeruje Autor), że faraon również zginął w nurtach M. Czerwonego. Nie jest w ogóle pewne czy faraon osobiście wyruszył i brał udział w pościgu za wychodzącymi Żydami. Zresztą w starożytnych dokumentach Bliskiego Wschodu wyprawy wojenne dokonywane z polecenia władcy bywały tak przedstawiane, jakby on sam był obecny; jemu przypisywano zwycięstwa i klęski. A choćby nawet faraon brał udział w wyprawie (co nie jest równoznaczne z bitwą), to nie byłby na tyle szalony, żeby rzucać się w wodę; pozostałby zapewne z przyboczną strażą na uboczu.

Ale choćby faraon zginął w owym czasie, to by jeszcze nie było dowodem przeciw wiarygodności opisu biblijnego. Ciało faraona mogło być odnalezione i zabalsamowane.

Kraków

ZYGMUNT WAWSZCZAK

BREVIARUM ROMANUM (— Totum) ex Decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, Summorum Pontificum cura recognitum, cum nova versione Psalterii Pii Papae XII auctoritate edita. V-a Editio post typicam.

¹⁾ Por. William Foxwell Albright, *The Archaeology of Palestine*, London 1953.

²⁾ Por. Ks. J. Archutowski, *Historyczność potopu, Włocławek 1931* (odb. z Aten, Kapi.).

Citta del Vaticano. Libr. Editrice Vaticana 1956. — In 12^o (cm 11,5×12), XC 1698 210 80 pp.

W 1914 r., św. Kongregacja Obrzędów poleciła wydrukować Fryderykowi Pustetowi w Ratysbonie nowy brewiarz wzorowy (editio typica), Papieża Piusa X, czterotomowy in 18^o, z licznymi winietkami i ilustracjami Schmalzla, redemptorysty.

W tym samym roku (1914), ukazał się brewiarz w jednym tomie, wydany przez drukarnię Watykańską w Rzymie jako: *Breviarium Vaticanum*, a św. Kongregacja Obrzędów uznała go również jako editio typica (SRC., 25 martii 1914).

Od tego czasu upłynęło już przeszło 40 lat i ukazały się następne cztery wydania brewiarza w jednym tomie, po wydaniu wzorcowym. Ostatnie, czwarte wydanie ukazało się w 1928 r. Obecnie chcemy się zająć pokrótce piątym wydaniem brewiarza w jednym tomie, który opuścił drukarnię Watykańską w 1956 r.

Wydając cały brewiarz w jednym tomie, poprzednio i obecnie kierował się zapewne Wydawca wygodą odmawiających godziny kanoniczne, jak również względami ekonomicznymi, umożliwiając duchowieństwu za stosunkowo niską cenę nabycie brewiarza.

Oprócz tego do nowego wydania przyczynił się niewątpliwie fakt, że od ostatniego czwartego wydania, nabierało się dość dużo tekstów liturgicznych, nowych oficjów, wprowadzonych w minionych latach, a które umieszczono w nowym, piątym wydaniu.

Cały brewiarz to jeden stosunkowo nieduży tom, przy opracowaniu którego wykorzystano najnowsze środki techniczne i praktyczne udogodnienia przy odmawianiu św. oficjum.

Na początku i końcu zamieszczono w formie dodatku teksty, które przy odmawianiu godzin kanonicznych najczęściej się powtarzają. I tak np. są tam części stałe: do Prymy, Kompletu oficjów ferialnych, antyfony własne *de Communi Sanctorum*, do komemoracji w Nieszporach i Laudesach, a także ps. 94 *Ven'te exultemus, Te Deum*, kantyki: *Magnificat, Benedictus* i antyfony końcowe Matki Boskiej. Drugi dodatek zawiera psalmy świąteczne do poszczególnych godzin oraz absolucje i benedykcje.

Najnowsze oficja znajdują się na właściwych im miejscach, a więc Matki Boskiej Królowej świata (dnia 31 maja), św. Józefa Rzemieślnika (1 maja), św. Piusa X (3 września), św. Filipa i Jakuba (11 maja), św. Anieli Merici, zamiast 31 maja — 1 czerwca. *Officium Tridui Sacri* jest zmienione i dostosowane do rubryk *O-do Hebdomadae sanctae instauratum*.

Jeżeli chodzi o szatę zewnętrzną graficzną, to trzeba podkreślić przede wszystkim przejrzysty układ i piękny, czytelny druk. Papier w bardzo dobrym gatunku, cienki, matowy, ale nie przeświecający.

Należy przypuszczać, że w krótkim czasie również piąte wydanie brewiarza w jednym tomie zostanie wyczerpane, albowiem jest w przygotowaniu wydanie następne.

G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, wyd. Gerhard Friedrich, t. V; Ks—Pa, Stuttgart 1954.

Myśl wydania Słownika Teologicznego do Ksiąg Nowego Testamentu zrodziła się jeszcze w 1928 r. Jest to zasługą Gerharda Kittela, syna znanego wydawcy tekstu Biblii hebrajskiej. Gerhard Kittel doprowadził wydanie tej monumentalnej publikacji do tomu czwartego włącznie. Przedwczesna śmierć w 1948 r. przerwała jego dalsze prace w tym względzie. Po śmierci kontynuacją zajął Gerhard Friedrich, pod którego kierunkiem ukazał się w 1954 r. tom piąty, obejmujący hasła od *kensos* do *pachyno*.

Wiadomo, że dzieło to opracowywane jest wyłącznie przez protestantów (z jednym wyjątkiem w t. I). Wskutek tego oczywistą jest rzeczą, że lansują oni w Słowniku tym poglądy przyjęte przez teologię protestancką, na które w niejednym wypadku teologia i egzegeza katolicka nie mogłyby się pisać. Niemniej z całą satysfakcją należy stwierdzić, że w trosce o naukową, rzetelnie obiektywną informację autorzy poszczególnych haseł wystrzegają się zajmowania stanowiska ekstermistycznego. Tego rodzaju stan rzeczy pozwala na przedyskutowanie na wspólnej płaszczyźnie spornych niejednokrotnie problemów. O obiektywnym charakterze haseł Słownika świadczą zresztą dane bibliograficzne, wśród których uwzględniane są również publikacje katolickie.

Artykuły, a niejednokrotnie długie dysertacje naukowe, opracowywane są zawsze przez specjalistów z dziedziny teologii, filologii i egzegezy i to nie tylko z terenu Niemiec, ale także Anglii, Szwecji i Szwajcarii. Wśród współpracowników tomu piątego widnieją nazwiska tej miary, co: Rudolf Bultmann, Joachim Jeremias, Wilhelm Michaelis, Herbert Preisker oraz szereg innych nie mniej znanych i zasłużonych w dziedzinie teologii i biblistyki protestanckiej.

Słownik ten zyskuje tym więcej na wartości przez to, iż przy każdym hasle neotestamentalnym tam, gdzie zachodzi tego potrzeba, brane są również pod uwagę właściwości językowe danego terminu w oparciu o semicki sposób myślenia, język Septuaginty, terminologię patrystyczną i wreszcie dane z dziedziny historii religii.

Osobną uwagę poświęcić należy również wydawnictwu tegoż Słownika. Ukazuje się on w znanym wydawnictwie W. Kohlhammer — Verlag w Stuttgarcie. Wydawnictwo to nadało publikacji tej wspaniałą i praktyczną szatę graficzną, orientując momentalnie w treści żądanych haseł.

Słownik Teologiczny Kittela, którego pierwsze fascykuly przyjmowane były początkowo z pewną rezerwą, dzisiaj wywiera znaczny wpływ na wszystkie niemal prace nie tylko z dziedziny biblistyki Nowego Testamentu, ale także i teologii. Po zakończeniu prac nad całością omawianego dzieła (w tej chwili jest na ukończeniu tom VI) wpływ tego naprawdę cennego wydawnictwa niewątpliwie jeszcze wzrośnie.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI:

„Nasza Przeszłość“, t. V i t. VI, Studia z dziejów Kościoła i Kultury katolickiej w Polsce Wszystkim Przewielebnym Księżom cenną tę publikację zalecamy. Cena tomu V wynosi 65 zł, a tomu VI 75 zł. Nr konta Redakcji „Naszej Przeszłości“ brzmi: PKO Kraków 4-8-633 Redakcja „Nasza Przeszłość“. Adres Redakcji: Kraków 2, ul. Stradomska 4.

W NOWYM ROKU WYDAWNICZYM

50-tym od założenia
(od stycznia 1958)

»ATENEUM KAPŁAŃSKIE«

czasopismo teologiczne

zacznie się ukazywać w zwiększonym nakładzie. — **Tematyka** zeszytów czasopisma będzie obejmowała następujące zagadnienia:

Małżeństwo
rodzina
wychowanie
wykształcenie religijne
kobieta w Kościele.

Prenumerata roczna: 150— zł. (prenumerata zagraniczna 165— zł., do krajów pozaeuropejskich 240— zł).

Dla księży, studentów i kleryków 50% zniżki.

Prenumeratę wpłacać można w 3-ch ratach.

Konto PKO; Włocławek 36-9-113.

Adres redakcji i administracji: Włocławek, Seminarium Duchowne.