



ROK XI Nr 1 1958

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

O. Augustyn Jankowski OSB, Tyniec

PISMO ŚWIĘTE NA AMBONIE ZE STANOWISKA BIBLISTYKI¹⁾

Referat wygłoszony na Kursie Duszpasterskim w Poznaniu 18. IX. 1957

Tematu tak szerokiego nie podobna wyczerpać w jednym zwięzłym referacie. Toteż wypada nam się ograniczyć do wyboru niektórych kwestii, a wybór ten będzie podyktowany aktualnością i zastosowaniem praktycznym.

Dowodzić doniosłości Pisma św. dla naszych kazań — to wywazać drzwi otwarte. *Causae motivae* są nam dobrze znane, co najwyżej przytoczymy tu niektóre *causae impulsivae*, ażeby sobie odświeżyć zagadnienie pierwszorzędnego źródła naszych katechez.

Przytoczmy na wstępie wyraźny w tej sprawie nakaz sformułowany przed kilkunastu laty przez Ojca św. Piusa XII w pamiętnej jego encyklice „*Divino afflante Spiritu*“: „Kaplani, którym powierzona jest troska o zbawienie wiernych, niechaj naprzód sami przestudiują starannie Księgi święte, przyswajając je sobie w rozważaniu i modlitwie. Potem niech gorliwie rozdzielają bogactwa słów Bożych w kazaniach, homiliach i wykładach, wspierając naukę katolicką przez przy-

¹⁾ Ze stanowiska homiletyki temat ten por. w artykułach: Ks. I. Bobicz w *Homiletyce Duszpasterskiej*, Kielce 1935, 167—219; ks. M. Rzeszewski w *Konkordancji Pisma św. NT*, Poznań 1955, 31—66.

taczanie Pisma św. i objaśniając je przez znakomite przykłady z historii świętej, zwłaszcza z Ewangelii Chrystusa Pana²⁾.

Zrewidowania naszych metod posługiwania się Pismem św. na ambonie domaga się niewątpliwy w Kościele fakt podwójnej i równoległej odnowy: biblijnej i liturgicznej. Tekst Pisma św., zwłaszcza Nowego Testamentu, trafia dziś do rąk coraz liczniejszych rzesz wiernych, dostaje się pod „pod strzechy“ — podobnie jak mszał wypiera coraz bardziej inne modlitewniki. U słuchaczy naszych kazań wzrasta więc równoległe coraz większe zżycie się z tekstem biblijnym i... coraz większy poziom wymagań od duszpasterza. Coraz łatwiej możemy być przez wiernych skontrolowani. Z drugiej strony mnóstwo pytań ciśnie się wiernym do głowy, gdy z bliska obcują z tekstem świętym. Zastanawiać ich musi również, dlaczego w ten, a nie inny, sposób posługuje się Pismem św. *lex orandi* — liturgia Matki Kościoła.

W niektórych parafiach pojawiło się groźne niebezpieczeństwo ze strony sekciarstwa, np. tzw. „Świadków Jehowy“ (dawnych: „Badaczy Pisma św.); sekciarze ci usiłują przekonać wiernych, że Kościół nie trzyma się w nauce swej danych biblijnych. O ile dyskutowanie z nimi wręcz jest zazwyczaj bezcelowe z uwagi na ich zaciekły upór i zupełnie dowolne zasady interpretacji tekstu świętego, o tyle duszpasterz poprowadzi z nimi skuteczną walkę pośrednio, mianowicie dając wiernym w kazaniach (lub innych formach apostołstwa np. komentarzach, godzinach biblijnych, wykładach itp.) dużo zdrowego pokarmu biblijnego. Wierni powinni się doświadczać przekonanie, że podstawowy zarzut sekciarzy jest zupełnie niesłuszny.

Przed wszystkimi duszpasterzami stoi trudny, niemal paradoksalny, postulat ascetyczny nie szukania siebie i to właśnie w działalności zewnętrznej, która tak bardzo ujawnia osobowość — w przemawianiu do wiernych. Rozwiązaniem tego

²⁾ Wg tekstu polskiego w tłum. ks. E. Dąbrowskiego, Warszawa 1946, 39.

paradoksu jest wierne zastosowanie się do hasła, jakim są słowa Zbawiciela: „*Moja nauka nie jest moją, ale Tego, który Mię posłał*“ (Jan 7, 16). W praktyce polegać ono będzie na możliwie najpełniejszym przeniknięciu kazań myślą objawioną. Musimy się przejąć zaszczytnym określeniem „sług SŁOWA“ z prologu Łukaszowego (Łk 1, 3); skoro „*po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi niegdyś mówił Bóg do ojców przez proroków — na koniec w tych czasach przemówił do nas przez „Syna“* (Hebr. 1, 1 n.) — ów Syn — SŁOWO ma być jedyną treścią naszego nauczania.

Postulaty w zakresie stosowania Pisma św. na ambonie można ująć w trzy hasła: więcej, trafniej, głębiej!

I. WIĘCEJ...

Mówiąc „więcej“, trzeba mieć na myśli łacińskie adagium: „*non multa, sed multum*“, a więc nie idzie o szpikowanie kazania cytataми biblijnymi, lecz o to, by całe ono przeniknięte było do głębi myślami natchnionymi.

Więcej musimy wiernym odczytywać przede wszystkim samego tekstu, mianowicie w duchu wymagań odnowy liturgicznej nie ograniczać się tylko do odczytywania ewangelii, lecz poprzedzić ją odczytaniem lekcji, i to bez dowolnych opuszczeń, podyktowanych względami niewłaściwej dydaktyki w rodzaju: „bo i tak wierni tego nie rozumieją“. Właściwa droga jest inna: po pierwsze wybrać taki tekst, który dla dzisiejszego przeciętnego słuchacza w kościele jest pod względem językowym zrozumiały (gdzie np. św. Paweł nie będzie już „*przechwalać się w krewkościach*“ (2 Kor 12, 9), ani Archanioł nie będzie zwiastować: „*moc Najwyższego zaćmi tobie*“ (Łk 1, 35) — a teksty podobne jeszcze są niestety, w użyciu); po wtóre: jeśli miejsce jest nieco trudniejsze, to kaznodzieja raczej niech zada sobie nieco trudu, by je wyjaśnić — wierny, który z mszałem w ręku uczestniczy we mszy św. ma do tego prawo.

Więcej zdałoby się w naszych kazaniach nowych, mniej

znanych urywków, cytaty bowiem przez nas używane jakże często są wciąż te same, powtarzane zazwyczaj w ślad za gotowymi źródłami w postaci kazań już opracowanych. A tymczasem skarbiec Pisma św. jest o wiele bogatszy... Praktyczną na to radą jest przede wszystkim posługiwanie się w większym niż dotąd stopniu konkordancjami rzeczowymi lub odpowiednimi opracowaniami źródłowymi. Kto zna język niemiecki, doskonale do tego celu wyzyska dzieło: A. KOCH, *Homiletisches Quellenwerk*, Freiburg—Herder, zwłaszcza pierwsze 4 tomy tego wielotomowego opracowania³⁾.

Więcej winniśmy poruszać tematów ze Starego Testamentu. Pokutuje często wśród nas pogląd zbyt uproszczony, i dlatego fałszywy: Stary Testament już nas nie obowiązuje, skoro żyjemy w ekonomii Nowego. Nie obowiązuje nas wprawdzie w swej części rytualnej oraz w tym wszystkim, co Zbawiciel, nie rozwiązując, „wypełnił“, ale nie przestaje być natchnionym Słowem Bożym, stanowiącym jedną organiczną całość z Nowym Testamentem. Przykładem tego, jak świetnie można wyzyskać tematy ze Starego Testamentu w nowoczesnej nawskróś pracy kaznodziejskiej, jest zbiorek rekolekcyjnych nauk zmarłego niedawno wybitnego konwertyty angielskiego R. KNOXA pt. „Retrait for Priests“, gdzie prosto, a bardzo sugestywnie, autor wykazuje harmonię obu Testamentów.

Więcej autentycznych szczegółów mogłoby ożywić opisy scen biblijnych, jakie komentujemy wiernym na tle niedzielnych perykop. Szczegóły te winny być jednak autentyczne, tzn. nie wysnute z fantazji kaznodziei, lecz oparte na fachowych komentarzach. Wielu przypowieści nie podobna dobrze wytłumaczyć wiernym bez uciekania się do takich właśnie komentarzy. Gdy idzie o ten ostatni temat — przypowieści, godne polecenia są prace takich autorów, jak L. FONCK, *Die Parabeln des Herrn*; D. BUZY, *Les Paraboles*; J. M. VOSTÉ, *Parabolaes selectae*. Na uwagę zasługuje też przetłumaczona na język polski gruntowna praca: Fr. M. WILLAM, *Życie Jezusa*

³⁾ Polska adaptacja tego dzieła już została przygotowana: pierwsze 2 tomy mają się ukazać w roku 1958.

na tle kraju i narodu izraelskiego. Szczegóły autentyczne, umiejętnie wplecione do kazania, przede wszystkim wzbudzą od razu zainteresowanie u słuchaczy, skupią na sobie ich uwagę i — co najważniejsze — ułatwią zapamiętanie barwnie podanej nauki.

Więcej informacji o postępie biblistyki potrzeba nam samym, a następnie potrafimy dzięki nim wiele dodać myśli świeżych naszym komentarzom na ambonie. Biblistyka jest działem nauk teologicznych, w którym obecnie najbardziej daje się zauważyć postęp, a to dzięki coraz pełniejszemu korzystaniu z wyników nauk pomocniczych, jak papirologia, filologia, archeologia. Ostatnie 20 lat dało biblistyce bardzo wiele, zwłaszcza na skutek kapitalnych odkryć archeologicznych i papirologicznych⁴⁾. Wartość ich apologetyczna jest doniosła: papiirusy z fragmentami IV Ewangelii (Rylandsa⁵⁾, Bodmer II) definitywnie kładą kres modnym od czasów Straussa próbom opóźniania czasu powstania tej księgi. Papiirusy znad Morza Martwego ilustrują nam dzieje późnego judaizmu i epokę rodzącego się chrześcijaństwa. Żmudne i niewdzięczne z pozoru badania filologiczne pozwalają na wyjaśnianie tekstów biblijnych dotąd niejasnych (np. w żadnym z polskich przekładów nie oddamy dotąd zadawalająco termin *harpagmos* („grabież“, „przywłaszczenie“ itp.), należy uznać za idiomatyczny zwrot hellenistyczny i przetłumaczyć kontekst następująco: „który istniejąc w naturze Bożej, nie dążył zachłannie do tego, aby być na równi z Bogiem, lecz samego Siebie ogołocił, przyjmując naturę sługi...“⁶⁾). Kilof archeologa palestyńskiego bardzo często rozbija teorie, które zrodziły się w wieku ubiegłym przy biurkach racjonalistów, wieńnych wyznawców filozofii Hegla. Wszystko to można odpowiednio wpleść do kazań czy katechez szkolnych z wielkim pożytkiem dla słuchaczy.

⁴⁾ Por. ks. 5. Dąbrowski, Glossy i odkrycia biblijne. Warszawa 1954.

⁵⁾ Por. E. Florit, Parlano anche i papiri, Roma 1943.

⁶⁾ Por. H. Kruse, Harpagmos. Verbum Domini 27 (1949). 355—60; Iterum „Harpagmos“, VD 29 (1951), 206—214.

II. TRAFNIEJ...

Hasło to podyktowane jest z jednej strony rosnącym u wier-nych głodem autentycznego Słowa Bożego, z drugiej zaś — faktem, że dziś kaznodzieja znacznie łatwiej może być skontrolowany przez wiernego, czy trafnie interpretuje Pismo św., bo i sam tekst święty znacznie się rozpowszechnił i popularyzacja wiedzy biblijnej stale posuwa się naprzód, skoro wybitnych literatów frapują tematy biblijne. Właściwa droga realizacji tego hasła to pełniejsze korzystanie z usług fachowej biblistyki i wierne przestrzeganie zasad hermeneutyki biblijnej.

Tę współpracę egzegety i duszpasterza podkreśla Ojciec św. we wspomnianej encyklice. Oto, co mówi Pius XII na zakończenie urywka o sensie: „...ich (tj. egzegetów) tłumaczenie Pisma św. okaże się pożyteczne nie tylko dla teologów, którzy wykładają i udowodniają naukę wiary, ale i dla kapłanów, którzy służą wiernym przez głoszenie Słowa Bożego“⁷⁾.

Godne spełnianie urzędu „sług Słowa“, szacunek dla tego Bożego depozytu nam powierzonych, wymagają od nas sumiennego przestrzegania reguł hermeneutyki biblijnej.

Przypomnijmy sobie tu kilka zasad, tych zwłaszcza, które najczęściej mają zastosowanie, a nie zawsze, niestety, trafne.

Z pierwszego działu hermeneutyki, jakim jest noematyka, czyli nauka o sensie biblijnym, warto tu przypomnieć stwierdzenie podstawowe: istnienie dwojakiego sensu Pisma św., mianowicie wyrazowego (lepszy to termin niż dotychczasowy „literalny“) i typicznego. Nie ma natomiast sensu przystosowanego, można co najwyżej mówić o przystosowaniu sensu biblijnego (pierwszego czy drugiego) do jakiejś sytuacji innej niż zarysowana w Piśmie św.

Najdonioślejszy, oczywiście, jest sens wyrazowy. Główny wysiłek egzegezy naukowej, prowadzonej ze wszystkimi dostępnymi środkami dostarczonymi przez nauki pomocnicze, zmierza właściwie do tego jednego celu: jak najwierniej oddać sens

⁷⁾ Enc. cyt., tłum. polskie, 26.

wyrazowy Pisma św. Główny zatem wysiłek duszpasterza w tym zakresie musi polegać na tym, by ów sens wyrazowy jak najwierniej i jak najsugestywniej przedstawić słuchaczom Słowa Bożego.

Sens typiczny przeżywał w dziejach egzegezy katolickiej rozmaite fluktuacje. Już w chrześcijańskiej starożytności da się stwierdzić trzeźwy kierunek szkoły antiocheńskiej, kładący główny nacisk na sens wyrazowy, i pełen polotu, niekiedy przesadny, kierunek aleksandryjski lubujący się w alegoriach. O ile wiek XIX stał pod znakiem zdecydowanej przewagi zainteresowań dla sensu wyrazowego, o tyle w wieku XX stwierdzamy żywiołowe odrodzenie zamiłowań dla sensu typicznego. W literaturze pięknej protagonistą tego kierunku był niedawno zmarły Paul CLAUDEL. W bibliistyce natomiast i teologii szerokie posługiwanie się typologią spotykamy u takich czołowych autorów, jak: L. BOUYER, J. DANIELOU, H. de LUBAC. Sensu typicznego (zwanego w encyklice „*Divino afflante Spiritu*“ ~~sensem~~ duchownym) należy szukać w Piśmie św. nie według jakiegoś subiektywnego odczucia, lecz jedynie według niezawodnych kryteriów Objawienia. Są nimi: bądź wyraźne stwierdzenia takiego sensu w odniesieniu do konkretnych urywków, zawarte w samym Piśmie św., zwłaszcza w Nowym Testamencie co do typów zrealizowanych ze Starego, bądź zgodne wypowiedzi Ojców Kościoła w tej sprawie, bądź zawsze ceniona w Kościele *lex orandi* — typologiczne użycie Pisma św. w liturgii. Źródło ostatnie zasługuje na szczególną uwagę kaznodziejów w związku z coraz większym zainteresowaniem wiernych liturgią Kościoła. Wtedy więc odwołujemy się w kazaniach do sensu typicznego, gdy na podstawie powyższych kryteriów pewna osoba, rzecz czy fakt lub sytuacja ze Starego Testamentu ma swój a n t y t y p czyli urzeczywistnienie w Nowym.

Najwięcej jednak do naprawienia na ambonie jest chyba w zakresie przystosowania sensu czyli akomodacji, bo najczęstszym bodaj nadużyciem Pisma św. przez kaznodziejów to dowolność w stosowaniu Pisma św. Bierze się ono stąd, że zda-

nie jakieś biblijne wyrwane ze swego kontekstu, może jeszcze do tego wadliwe oddane na skutek wielokrotnego przekładu (język oryginału — Wulgata — język polski!), interpretuje się bądź sprzecznie z myślą pisarza świętego bądź nadaje mu się sens zgoła niezamierzony przez hagiografa. Silną pokusę, zwłaszcza dla kaznodziejów ascetycznych, stanowią takie akomodacje, które na pierwszy rzut oka wyglądają na bardzo skuteczne poparcie jakiejś prawdy czy normy działania, ale w istocie nimi nie są, i to z tego najczęściej powodu, że po prostu pisarz św. nie zamierzał nas o tym pouczyć. Pokusa to bardzo stara, skoro skarżył się na nią przed tylu wiekami św. Hieronim: „Niektórzy, ściągnawszy brwi i wielkie ważąc słowa... zuchwale wykładają innym to, czego sami nie rozumieją. Ci nie raczą wiedzieć, co myśleli Prorocy czy Apostołowie, dobierają natomiast do swych własnych myśli niezgodne z Piśmem świadectwa, jak gdyby podnosiło, nie zaś paczyło mowę przekręcanie zdań i naciąganie do swej woli stawiającego opór Pisma św.“⁸⁾. Po wiekach niebezpieczeństwo to nie minęło, skoro przestrzega przed nim Ojciec św.: „Wierni obeznani z wiedzą duchowną i świecką chcą wiedzieć, czego Bóg sam naucza w Piśmie św., nie zaś to, co wymowny kaznodzieja czy pisarz w zręczny sposób wyklada posługując się słowami biblijnymi... (Kapłani) niech się starannie i sumiennie wystrzegają onych akomodacji, które pochodzą z własnej fantazji, a od rzeczy odbiegają zbyt daleko, stanowiąc nie korzystanie, lecz nadużywanie słów Bożych“⁹⁾. Do nadużyć wzmiankowanych przez Papieża można odnieść — oczywiście z zachowaniem proporcji — napomnienie Boże, wypowiedziane ustami proroka Ezechiela: *Mówicie: „Mówi Pan“, gdy ja nie mówił...* (Ez 13, 7). Regułą praktyczną przeciwko dowolnym akomodacjom może być wierność trzymanie się tego typu przystosowań, jakie znajdujemy w liturgii. Noematyka zazwyczaj podaje dwa rodzaje uprawnionych akomodacji: 1) przez roz-

⁸⁾ List 53 do Paulina, w przekł. ks. J. Czujka, Warszawa, 1952.

⁹⁾ Enc. cyt., 28, 39.

szerzenie lub 2) przez aluzję. Rozszerzenie sytuacji biblijnej na inną tak długo jest uprawnione, jak długo można mówić o analogii, o jakiej takiej proporcji. Nie ma np. jej między postacią Mesjasza a kogokolwiek z wielkich tego świata, stąd zacytowanie tekstu mesjańskiego z Izajasza na pogrzebie pewnego dostojnika państwowego przed wojną było jaskrawym przekroczeniem słusznych granic akomodacji. Przykładem aluzji trafnej może być dewiza „*Da mihi animas, cetera tolle!*“ — choć tak różnią się poziomami obie wypowiedzi (Rdz. 14, 21). Taką akomodację należy sygnalizować zawsze odpowiednim wprowadzeniem w rodzaju: „Można by tu zastosować słowa Pisma św.“ lub podobnym, żeby u słuchacza nie wywołać wrażenia, że aluzja taka zawiera dowód z Pisma św., bo nigdy ona nim nie jest. Nietrafną aluzją będzie np. „*Neminem viderunt, nisi solum Jesum*“ jako hasło ascetyczne nawołujące do czystości intencji, gdyż sytuacja z Mt 17, 8 i ta, w której są słuchacze różnią się diametralnie: „solus“ — zubożenie obrazu i „solus“ — koncentracja dająca pełnię.

Z zakresu heurystyki na szczególne podkreślenie zasługuje reguła unikania tzw. k o n t r s e n s ó w, tzn. opacznych tłumaczeń sensu Pisma św., biorących początek ze skażonych tekstów, wadliwych przekładów i niewłaściwych zastosowań. Kontrsens zachodzi wówczas, gdy odchylenie od natchnionego tekstu oryginału jest znaczne i wyraźne. Jest więc on w każdym razie wypaczeniem myśli Bożej. Nie można o nim powiedzieć słów, będących ulubioną formułą w ustach Proroków: „*Haec dicit Dominus*“.

Pierwszym źródłem kontrsensów jest skażony gdzie niegdzie stan tekstu biblijnego, oryginalnego lub w przekładzie. Ten typ kontrsensu nie jest na ogół groźny dla kaznodziei, jeśli tylko posługuje się on takim wydaniem Pisma św., które w komentarzu sygnalizuje zły stan tekstu czy wadliwość przekładu (np. słynne miejsce 1 Sam 13, 1 nie nastreczy większych trudności). Subtelniejsze natomiast błędy znajdują się skomentowane tylko w sumiennych nowoczesnych komentarzach, uwzględniających nowe zdobycze krytyki tekstu i filologii biblijnej.

W elogium „*niewiasty mężnej*“ (Przyp. 31, 10 n. — który to fragment wchodzi do liturgii w formularzu mszalnym *Cognovi*“, a więc może trafić i na ambone!) czytamy w Wulgacie „*procul et de ultimus finibus pretium eius*“. Zamiast zupełnie niezrozumiałych „*granic*“ powinny być tam „*perły*“, a wówczas już gładko myśl przebiega: „*cena jej znacznie przewyższa perły*“. Znamienna jest różnica tekstu Wulgaty i greckiego oryginału w 1 Kor 15, 51 (znów tekst zachodzący w liturgii żałobnej!), trzeba ją koniecznie uwzględnić, gdy się będzie mówiło „*de novissimis*“.

Największa część kontrsensów — to błędne tłumaczenia poszczególnych słów lub całych zwrotów idiomatycznych oryginału. Wiele ich spotykamy w psalterzu gallikańskim, który wszedł do Wulgaty i brewiarza rzymskiego. Nowy przekład psalterza sporządzony na rozkaz Piusa XII usunął je całkowicie¹⁰). Oto kilka przykładów. Ps 17 (18), 26 n. „*Cum sancto sanctus eris...*“ niekiedy stosuje się jako aforyzm o skutkach obcowania z różnymi ludźmi, tymczasem według tekstu oryginalnego jest opisem postępowania Boga względem różnych kategorii ludzi: „*Względem męża, co miłuje okazujesz miłość; dla nienagannego jesteś nienaganny; względem czystego czystym siebie okazujesz: względem przebiegłego jawisz się roztropnym*“. Niezrozumiałe słowa Ps 63 (64), 7 n. w Wulgacie: „*Accedet homo ad cor altum, et exaltabitur Deus*“ dały powód św. Augustynowi do wzniosłych interpretacji, niemniej nie są one wyjaśnieniem tekstu natchnionego, który mówi o złych ludziach: „*Każdego myśl i serce są głębokie: lecz strzałami Bóg w nich godzi*“.

Subtelniejsza postać kontrsensu powstaje na skutek zwięzienia lub rozszerzenia tego znaczenia, jakie ma wyraz w oryginale. I tak np. za ciasno tłumaczy się słowa Mądr 8, 21 „*ut scivi, quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det*“

¹⁰) Por. E. Bea, O nowym psalterzu łacińskim, Poznań 1954, 42—65. Rozdział ten przytacza wiele kontrsensów Psalterza gallikańskiego, usuniętych przez nowy psalterz Piusowy.

w wielu pismach ascetycznych jako dowód konieczności (skądinąd niewątpliwej!) pomocy łaski do wytrwania w cnocie czystości, gdyż *enkrates* oryginału (*continens* Wulgaty) oznacza tutaj tego, kto posiadał mądrość Bożą, nie zaś „wstrzemięźliwego“. Natomiast zbyt ogólnikowo przywykliśmy traktować hasło „*instaurare omnia in Christo*“ (Ef 1, 10), tłumacząc je zwrotem „*odnowić wszystko w Chrystusie*“, gdy tymczasem Apostoł ma tu na myśli bogatą ideę teologiczną — *recapitulatio* (*anakefalaiosis*), mocą której wszystko zostaje poddane Chrystusowi Panu jako Głowie Mistycznego Ciała. Przeciwstawienie „*duch — ciało*“, często zachodzące w listach Pawłowych, zwłaszcza w liście do Galatów (m. in. w epistole XIV Niedzieli po Zesł. Ducha Św.), nie pokrywa się z potocznym znaczeniem tego dwudziału, jakim w nas jest dusza i ciało (= organizm). Pawłowe bowiem *pneuma*, to świat nadprzyrodzony w człowieku, a *sarx* to egocentryzm, który nie chce znać Boga. Zupełnie opacznie się tłumaczy, a w następstwie tego często interpretuje, „*Noli me tangere!*“ (J 20, 17), skierowane przez Zmartwychwstałego Pana do Magdaleny, jakgdyby było to krzywdzące: „*Nie dotykaj Mnie*“. Uwzględniając tekst grecki (*imperativus praesentis!*) należy te słowa oddać: „*Przestań Mnie zatrzymywać!*“, a wówczas cała scena nabiera innych barw, bardzo swojskich.

Na te wszystkie niebezpieczeństwa, których tylko drobną część¹¹⁾ można było tutaj ukazać, jest prosta rada: przed użyciem jakiegoś tekstu biblijnego sprawdzić uważnie jego kontekst bezpośredni i ewentualne odnośniki w dobrym komentarzu, nigdy zaś nie posługiwać się bezkrytycznie gotowymi cytatami z drukowanych kazań. W obcych językach nie brak wielu komentarzy nowoczesnych łączących świeże osiągnięcia biblistyki z jasnością i zwięzłością komentarza. Wymienić tu można spośród francuskich wydawnictw „*Verbum Salutis*“,

¹¹⁾ Ex professo, a w formie lekkiej, zajmuje się kontrsensami dziełko czolowego biblisty włoskiego G. Ricciotti, *Bibbia e non Bibbia*. Polski przekład od kilku lat czeka na wydanie.

z niemieckich „Bonner-Bibel“ oraz „Echter-Bibel“, z włoskich „La Sacra Bibbia“ (Marietti). W roku 1958 mają się ukazać pierwsze tomy polskiego komentarza do Nowego Testamentu, opracowanego staraniem KULu, jak również zbiorowa praca polskich biblistów „Podręczna Encyklopedia Biblijna“. W obydwu publikacjach znajdzie czytelnik szybko zwieżle informacje dotyczące właściwego interpretowania wielu tekstów i katolickiego rozwiązania zagadnień współczesnej biblistyki, które winny znaleźć swe echo także i w naszych katechezach biblijnych.

W zakresie proforystyki wydaje się, że jest do wskrzeszenia stanowczo zaniedbana, a w czasach starożytności chrześcijańskiej tak kwitnąca forma homilii, nazwanej niższą. Taki prosty, a systematyczny wykład Pisma św., odczytywanego kolejno od początku do końca, mógłby się znaleźć w ramach tzw. godziny biblijnej.

III. GŁĘBIEJ...

By głębiej ujmować doniosłość Pisma św. w naszej pracy homiletycznej, trzeba pamiętać, że ta Księga ksiąg nie jest jak słownik czy konkordancja, tylko „zielnikiem flory biblijnej“ (Keppler), ani zbiorem formuł i recept, ani kodeksem o paragrafach gotowych do zastosowania, lecz żywym, bijącym źródłem Objawienia, stanowiącym jedną organiczną całość, która zwolna, stopniowo rozwija się od Genezy po Apokalipsę.

Wzorem właściwego podejścia do Pisma św. będą dla nas zawsze Ojcowie Kościoła. Nie znaczy to, byśmy mieli się trzymać co do litery tych ich interpretacji, które nie tycząc się depozytu wiary, odzwierciedlały li tylko ich osobowość lub epokę, w której żyli, ale za ich wzorem powinniśmy z takim pietyzmem, jak oni, traktować księgi święte — ich treścią żyć.

Syntetyczne ujmowanie organicznej całości, jaką jest Pismo św.¹²⁾, pozwoli na nowe zupełnie potraktowanie kazno-

¹²⁾ Syntetycznymi opracowaniami są: Th. Soiron, Das heilige Buch; C. Charlier, La lecture chrétienne de la Bible.

dziejskie materiałów biblijnych. Zazwyczaj bowiem przeważa u nas metoda analityczna: wydobywanie maximum treści z odczytanego urywka czy tekstu naczelnego. A tymczasem są do wyzyskania jeszcze tematy niejako „osiowe“, łączące oba Testamenty, tematy, jakich nam dostarcza obficie współczesna teologia biblijna. Tytułem przykładu wymienimy: Idea Przymierza (Stare i Nowe), koncepcja Ludu Bożego (Izrael — Kościół), rozwój idei mesjańskiej, Świątynia w jej różnych realizacjach¹³⁾.

Wzmiankowane wyżej zainteresowanie dla sensu typicznego, które zauważyć można u współczesnych autorów nawet świeckich, tłumaczy się między innymi tym, że typologia odsłania przed nami niesłychane głębie. Typologię stosujemy przede wszystkim w naszych naukach maryjnych i eklezjologicznych¹⁴⁾.

Wniosek końcowy naszych rozważań da się więc zamknąć w haśle, jakie rzucił Apostoł Narodów umiłowanemu uczniowi: „*Attende lectioni!*“ Według rady Ojców Kościoła, którą dawali oni nawet nie kapłanom, musimy codziennie, i to bardzo blisko, obcować z Pismem św. „*Quotidianum pensum*“ lektury Pisma św., której oni wymagali, musimy i my sobie wyznaczyć. *Lectio divina*, tak nazwana przez całą tradycję monastyczną, winna znów się dziś odrodzić także poza murami klasztorów kontemplacyjnych. Kto miał możliwość czytania pism św. Bernarda z Clairvaux w oryginale łacińskim (choćby tylko w tych urywkach, jakie zachodzą w *Brewiarzu Rzymskim*), staje zdumiony wobec faktu, iż Święty ten, skądinąd zdradzający wielką kulturę literacką, mówi bez najmniejszej sztuczności niemal wyłącznie słowami Pisma św. Sekret jego jest prosty: *lectio divina* stosowana przez całe lata.

Metody lektury wyróżnia się zazwyczaj trzy: 1) kursoryczną: tzn. po kolei czytamy wszystkie księgi Pisma św. bez opuszczeń:

¹³⁾ Por. małe, ale bezcenne dziełko J. Daniélou, *Le Signe du Temple*.

¹⁴⁾ Za przykład może służyć: H. De Lubac, *Méditations sur l'Église*

od Genezy po Apokalipsę, 2) systematyczną: lektura przebiega w myśl jednego hasła czy tematu, wybranego według konkordacji czy podręcznika teologii biblijnej, 3) pragmatyczną: jest ona najtrudniejsza, ale i najowocniejsza. Polega ona na śledzeniu rozwoju Objawienia według porządku chronologicznego powstawania poszczególnych ksiąg (znajdziemy go w nowoczesnych introdukcjach lub opracowaniach syntetycznych)¹⁵⁾. Przy lekturze obowiązkowo róbmy sobie notatki — to będzie własna konkordancja!

Do tego, by posługiwać się Pismem św. więcej, trafniej, głębiej, potrzeba, jak widać, nowego trudu. To prawda, ale zaraz trzeba dodać: trud to bardzo wdzięczny i bardzo prędko opłacalny po apostołsku. Samo Pismo św. przecież zapewnia nas o skuteczności własnej: „Wszelkie Pismo św. przez Boga natchnione jest użyteczne do przekonywania, do napominania, do kształcenia w sprawiedliwości, aby człowiek Boży stał się doskonały i do wszelkiego dobrego dzieła zaprawiony“ (2 Tym 3, 16). Mamy w tekście tym wyliczone wszystkie dziedziny naszej pracy apostołskiej, więc zaufajmy tak doświadczonemu praktykowi, jakim był św. Paweł! Niebawem w samych sobie doświadczymy tego, że „żywe jest słowo Boże i skuteczne, a ostrzejsze od wszelkiego miecza obosiecznego“ (Hebr 4, 12).

O. AUGUSTYN JANKOWSKI, OSB

¹⁵⁾ Bardzo godna polecenia w tym zakresie jest praca L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*.

Ks. Feliks Gryglewicz, Lublin

PROLOG EWANGELII I PIERWSZEGO LISTU ŚW. JANA

Dwa pisma pochodzące z literackiej spuścizny św. Jana, Ewangelia i pierwszy list, rozpoczynają się prologami, które zwracają na siebie uwagę każdego czytelnika.

Prolog Ewangelii św. Jana, to jak gdyby hymn na cześć „*Słowa, które stało się ciałem i zamieszkało między nami*“. Jan mówi o bóstwie osoby, której historię chce opisać w swym dziele, o „*świetle*“, które ona przyniosła na świat oraz o tragedii tych, którzy nie przyjęli tego „*światła prawdziwego*“. Ono przyszło na świat, aby oświecić każdego człowieka, z jego pełności myśmy wszyscy wzięli i to łaskę po łasce, a tymczasem świat go nie poznał¹⁾.

Wstęp do pierwszego listu św. Jana zwraca uwagę swoją niezwykłością. Zamiast mówić o sobie, adresatach i przesyłać im pozdrowienia, jak to czyniono we wszystkich starożytnych listach, św. Jan mówi o tym, „*co było od początku*“, o życiu, które się objawiło, o „*Słowie życia*“, abyśmy byli z nim zjednoczeni, a przez niego z Ojcem i Jego Synem, Jezusem Chrystusem²⁾.

Dwa te prologi wykazują wiele do siebie podobieństwa³⁾. Podobieństwa te widzimy w ich strukturze, słownictwie i w uwydatnieniu pewnych myśli. Porównanie ich ze sobą pozwoli na

¹⁾ J 1, 1—18.

²⁾ 1 J 1, 1—3.

³⁾ Na podobieństwo tych prologów do siebie zwrócili uwagę: V. Wrede, Judas- Petrus- und Johannesbriefe (Die hl. Schrift des Neuen Testaments) Bonn 1916, 172. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe

lepszą ich obydwóch interpretację, a również wskaże na charakter ich autora.

Struktura prologu Ewangelii św. Jana jest tym charakterystyczna, że myśl o Słowie ⁴⁾ jest w nim przerwana zdaniami, mówiącymi o św. Janie Chrzycielu ⁵⁾. W ostatnich wierszach tego prologu, gdzie św. Jan mówi wyraźnie o tym, że Słowem jest Jezus Chrystus, powraca postać św. Jana Chrzyciela i rozpoczyna się opowiadanie o historycznych faktach. Wstęp do pierwszego listu św. Jana składający się tylko z trzech wierszy, jest również przerwany. Myśl o Słowie życia ⁶⁾, którego św. Jan jest naocznym świadkiem, jest przerwana zdaniem wtrąconym, mówiącym o tym, że objawiło się to życie, które było u Ojca ⁷⁾. Przy końcu wstępu św. Jan również mówi, że chodzi o Jezusa Chrystusa, Syna „Ojca“.

Podobieństwo słownictwa dwóch prologów św. Jana ⁸⁾ najlepiej unaocznia zestawienie tekstów.

J1,	1J 1,
1. To, co było od początku	1. Na początku
1. co oglądaliśmy	14. oglądaliśmy chwałę jego
1. o słowie życia	4. w Nim było życie
2. życie objawiło się	14. A Słowo ciałem się stało
2. które było u Ojca	12. było u Boga.

(Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 13, 3). Freiburg im Br. 1953, 50. J. B o n s i r v e n, Epitres de S. Jean (Verbum Salutis 9). Paris 1954, 68.

Pomijam tutaj podobieństwa niektórych wyrażań prologu Ewangelii św. Jana i pism z Qumran. Wiadomości o tym zob. R. E. M u r p h y, Insights into the New Testament from the Dead Sea Scrolls. The American Ecclesiastical Review 135 (1956), 20.

⁴⁾ J 1, 1—5, 9—14. Dokładniejsze wiadomości o strukturze prologu Ewangelii św. Jana zob. C. S p i c q, Le Siracide et la structure litteraire du prologue de S. Jean. Memorial Lagrange. Paris 1940, 183—95.

⁵⁾ J 1, 6—8.

⁶⁾ 1 J, 1, 3.

⁷⁾ 1 J, 1, 2.

⁸⁾ Nie mówimy tutaj o apokaliptycznym charakterze tego słownictwa. Ten bowiem jego charakter występuje w całości pism św. Jana i odróżnia je od reszty tych ksiąg, które weszły do kanonu Nowego Testamentu.

Jak widać z powyższego zestawienia, prawie każdy element dwóch wierszy wstępu do pierwszego listu św. Jana zawiera wyrażenia, które już zostały użyte w prologu do Ewangelii. Obydwa prologi mówią o „początku“. O jakim jednak początku mówi św. Jan w swym tajemniczym stylu? Na pewno nie jest to dzień, w którym wierni uwierzyli w Chrystusa Pana, posłyszeli pierwszą katechezę i przyjęli chrzest św. W tym znaczeniu słowa „początek“ sam św. Jan będzie używał w dalszej części listu⁹⁾. Nie jest to również początek objawienia się Chrystusa Pana ludziom na ziemi, jak chce H. H. Wendt¹⁰⁾. Wątpliwe, aby św. Jan mówił tutaj o stworzeniu świata, jak podsuwałoby podobieństwo pierwszych słów księgi Genesis¹¹⁾. Gdyby ta myśl była w prologu św. Jana zaznaczona, wtedy św. Jan wspominałby o działalności Syna Bożego w świecie przed wcieleniem, od jego stworzenia.

Wyrażenie „to, co było na początku“ może być aramaizmem znaczącym to samo, co „Ten, który był na początku“¹²⁾. Prawdopodobnie jednak św. Jan na sposób grecki zaimkiem rodzaju nijakiego „to“ uwydatnia myśl, że bóstwa nie można określić ludzkimi pojęciami¹³⁾. Św. Jan więc mówiąc o bóstwie „Słowa życia“, które jest Synem Bożym, a które objawiło się w osobie Jezusa Chrystusa, mówi równocześnie o tym, że początek, o którym mowa w obydwóch prologach, to wieczność, nieokre-

⁹⁾ 1 J, 2, 7, 24; 3, 11; 2 J, 5, 6.

¹⁰⁾ H. H. Wendt, Der „Anfang“ am Beginne des Johannesbriefes. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 21 (1922), 38—42.

¹¹⁾ Gen 1, 1. Zob. A. E. Brooke, The Johannine Epistles (The International Critical Commentary) Edinburg 1912, 1. J. Chainé, Les épîtres catholiques (Études bibliques). 2 ed. Paris 1939, 139.

¹²⁾ J. Hering, Y a-t-il des aramaismes dans la première épître johannique. Revue d'histoire et de philosophie religieuses 36 (1956), 114.

¹³⁾ Th. Häring, Gedankengang und Grundgedanke des 1 Joh. Theologische Abhandlungen für C. v. Weizsäcker. Freiburg im Br. 1892, 171—200. R. Bultmann, Die Theologie des Neuen Testaments. 2 Aufl. Tübingen 1954, 380. R. Schnackenburg, dz. cyt. 50.

ślone głębie bóstwa Chrystusa Pana, oraz niezbadany czas jego istnienia i działania¹⁴⁾.

Obydwa prologi św. Jana mówią o „oglądaniu“. Wstęp do pierwszego listu mówi o oglądaniu tego, „co było od początku“, a prolog do Ewangelii o oglądaniu „chwały jego“. W obydwóch wypadkach św. Jan mówi o czymś paradoksalnym. Zdawałoby się bowiem, że nie można oglądać niewyrażalnej głębi bóstwa, ani jego chwały. Tymczasem w pierwszym liście św. Jana na to oglądanie jest położony i to bardzo wielki, specjalny nacisk. Św. Jan dla wyrażenia tego nacisku użył czterech obok siebie postawionych czasowników: „co słyszeliśmy, co widzieliśmy naszymi oczami, co oglądaliśmy, a dotykały nasze ręce“ (w. 1). Pierwsza dwa z nich są w czasie przeszłym dokonanym (*perf.*), gdyż wieść o Chrystusie Panu, Jego nauka kiedyś słyszana brzmi jeszcze w uszach Apostoła i jest głoszona czytelnikom; postać Jego ogladaną kiedyś św. Jan jeszcze potrafi wyobrażnię odtworzyć przed swoimi oczami, a opowiadaniem przed słuchaczami. Nauki Chrystusowe św. Jan razem z innymi Apostołami przyjmował z uwagą i sympatią. Wierzył przy tym, że one pochodzą od Boga. Patrząc na Chrystusa Pana, zwracał uwagę, że On był realną postacią. Oglądał go bowiem własnymi oczami. Równocześnie jednak kierowany wiarą potrafił pod ludzką postacią Jezusa dojrzeć „to, co było od początku“.

Dwa następne czasowniki postawione są paralelnie do dwóch

¹⁴⁾ J. Belsler, Die Briefe des hl. Johannes Freiburg im. Br. 1906. A. Camerlynck, Commentarius in epistolas catholicas (Commentarii brugenses in S. Scripturam) ed. 5. Brugis 1909, 202. Ks. Wł. Szczepański, Cztery Ewangelie, Kraków 1917, 460. M. J. Lagrange, Evangile selon s. Jean (Études bibliques) 4 ed. Paris 1927, 2. H. Windisch, Die katholischen Briefe (Handbuch zum Neuen Testament 15). 2 Aufl. Tübingen 1930, 108. Fr. Büchsel, Die Johannesbriefe, Leipzig 1933, 10. A. Charue, Les épîtres catholiques (La s. Bible de L. Piort, 12). Paris 1938, 520. W. Lauck, Das Evangelium und die Briefe des hl. Johannes (Die hl. Schrift für das Leben erklärt, 13). Freiburg im Br. 1941, 473. P. de Ambroggi, Le epistole cattoliche (La sacra Bibbia di S. Garofalo), Torino 1949, 222. O. U. A. Fic, Jezus Chrystus. Poznań 1951, I, 93. R. Schnackenburg, dz. cyt. 59. J. Bonsirven, dz. cyt. 69.

z jaką przyglądali się Apostołowie Chrystusowi Panu. Wzmocnienia ono wymowę tego, co w pierwszym stychu było już powiedziane. Ostatni czasownik „dotykać“ u pisarzy greckich, a tak samo w Septuagincie oznacza czynność ślepeca, który rękami maca w ciemności, choć jest jasny dzień¹⁵⁾. Mówi on jeszcze raz o realnej obecności wcielonego Słowa Bożego na ziemi i o Jego najbliższym kontakcie z wszystkimi Apostołami.

Cztery omawiane czasowniki musiały być świadomie przez św. Jana wybrane i ułożone. Nie tylko bowiem tworzą wiersz o dwóch uzupełniających się stykach, które w podobny sposób się zaczynają i rozwijają, ale coraz dokładniej i coraz wyraźniej opisują postać wcielonego Słowa: od słyszenia przez widzenie, oglądanie z podziwem jego osoby, aż do stwierdzenia dotykiem jego rzeczywistości. Św. Janowi jednak wydawało się, że cztery te czasowniki jeszcze za mało uwydatniały wagę tej myśli, o jaką mu chodziło. Te same więc lub tę samą myśl wyrażające słowa w krótkim wstępie do swego pierwszego listu powtarza jeszcze dwa razy. W całości jego wstęp trzy razy gromadzi czasowniki uwydatniające realność jedyne go w świecie paradoksu, którym była dotykalność bóstwa:

- 1) co słyszeliśmy, co widzieliśmy naszymi oczami, co oglądaliśmy, a dotykały nasze ręce;
- 2) i widzieliśmy i świadczymy i ogłaszamy;
- 3) to, co widzieliśmy i słyszeliśmy, ogłaszamy.

W prologu do Ewangelii św. Jan raz tylko użył słowa „oglądaliśmy“¹⁶⁾. Jak ze wstępu do pierwszego listu wynika, słowo to nie jest rzucone mimochodem. Św. Jan znał jego wagę i zależało mu na tym, aby jego wagę znali również wierni. Jeśli w prologu do Ewangelii specjalnie tego słowa nie uwydatnia, to dlatego pewnie, że na uwydatnieniu innych myśli zależało mu tam bardziej.

¹⁵⁾ Por. np. Dz 17, 27.

¹⁶⁾ J 1, 14.

„Życie“, o którym mówią obydwaj prologi św. Jana, stanowi istotę boskości. Bóg posiada je w pełni, bez ograniczeń tych, czasowników poprzednich. „Oglądaliśmy“ mówi o uwadze, którym podlega życie na ziemi, a przede wszystkim bez obawy, że zakończy się ono śmiercią.

„Objawienie“ Syna Bożego zostało określone technicznym słowem, utartym, jak się wydaje, w liturgii kościelnej za czasów św. Jana i św. Pawła¹⁷⁾. Oznacza ono wcielenie Słowa Bożego, przyjęcie przez bóstwo ludzkiej postaci w osobie Jezusa. Wcielenie Słowa Bożego ma bardzo wielkie znaczenie dla świata. To jest zejście Bożego „wiecznego życia“ w ten świat, dla którego Bóg był niedostępny, a który przemija¹⁸⁾, podczas gdy Bóg i Jego życie trwa. Zejście zaś Syna Bożego na świat jest dowodem, że Bóg chce świat zbawić. Św. Jan pisząc o tym do swoich wiernych zarówno w Ewangelii jak i w pierwszym swoim liście zapatrzony jest w wieczność. Widzi tam Boga jako źródło tego, co jedyny raz w historii świata się zdarzyło: wcielenie Syna Bożego. Dzięki niemu ludzie stają się uczestnikami boskiego życia. Skutki tego wcielenia dla ludzi, to: „z jego pełności myśmy wszyscy wzięli“ w Ewangelii, a w liście to zjednoczenie z Bogiem, dzięki któremu życie Boże spływa w dusze wiernych.

O stosunku tego uosobionego, wiecznego „życia“ do Ojca mówi grecka partykuła „pros“ (u) użyta w obydwóch prologach, która równocześnie wyraża łączność Ojca ze Słowem i odróżnia jedną osobę od drugiej. Zamiast słowa „u Boga“ z prologu do Ewangelii, św. Jan w liście używa określenia „u Ojca“ dla uwydatnienia tego, że On jest źródłem wszystkiego, co ma i przynosi na świat Syn Boży, oraz źródłem tego stosunku, z jakim Bóg odnosi się do wiernych.

Obok podobnej struktury i tych samych wyrażen w dwóch prologach św. Jana możemy jeszcze zauważyć tę samą główną myśl, że Syn Boży zstąpił na ziemię, że przyniósł Boże życie.

¹⁷⁾ Zob. Tym 3, 16.

¹⁸⁾ 1 J 2, 17.

Trzeba więc wierzyć w Syna Bożego. Boga bowiem „nikt nigdy nie widział; jednorodzony Syn, który jest na łonie Ojca, On opowiedział“¹⁹⁾. Św. Jan zaś ogłasza to, aby wszyscy dzięki wierze „byli zjednoczeni z nami, z Ojcem i Synem Jego, Jezusem Chrystusem“²⁰⁾.

Przy porównywaniu prologów św. Jana nie trzeba zapominać o różnicach, jakie są między nimi, o długości tych prologów i o innej ich tendencji. Gdy prolog z listu św. Jana zwraca uwagę na pewność podawanego świadectwa, w Ewangelii kieruje uwagę czytelników na to, że świat nie przyjął Syna Bożego, a wierzyć w Niego trzeba. Przy tych różnicach jednak, które wynikają z innej treści obydwóch pism św. Jana, zaznaczone podobieństwa ich prologów występują tym wyraźniej.

Na jedno jeszcze podobieństwo, mające inny charakter, trzeba zwrócić uwagę. Zarówno list jak i Ewangelia w swych prologach na pierwszy plan wysuwa Słowo, tj. osobę Jezusa Chrystusa i jego bóstwo. Uderzające jest to zwłaszcza w liście. Autor powinien był zgodnie ze współczesnymi zwyczajami swoje imię podać na pierwszym miejscu. Uważał jednak, że nie on jest najważniejszy. Na pierwszym miejscu umieszcza Chrystusa Pana.

Nie ulega wątpliwości, że św. Jan przed napisaniem swojej Ewangelii czytał wszystko, co przed nim zostało napisane o osobie Jezusa Chrystusa. Tak samo zrobił św. Łukasz. Gdy św. Łukasz jednak we wstępie do swojej Ewangelii zaznacza swój trud z tym związany²¹⁾, św. Jan nie tylko o tym nie pisze, ale ukrywa swoje imię, a osobę Chrystusa Pana, „Słowo“ wysuwa na pierwszy plan. W świetle wstępu do pierwszego listu, gdzie imię św. Jana stać powinno, można to zrozumieć również w Ewangelii jako świadome ukrycie swojej osoby.

W świetle wstępu do pierwszego listu możemy powiedzieć, że prolog do Ewangelii św. Jana poza innymi problemami

¹⁹⁾ J 1, 18.

²⁰⁾ 1 J 1, 3.

²¹⁾ Łuk 1, 1—4.

zwraca uwagę na niezgłębione bóstwo Słowa Bożego i uwydatnia myśl o naocznym jego oglądaniu. Było ono możliwe tylko dzięki temu, że Syn Boży, złączony z Bogiem-Ojcem, ale od Niego różny, przynosząc na świat Boże życie stał się człowiekiem. Przez porównanie dwóch prologów św. Jana podstawowe te twierdzenia występują wyraźniej niż dotychczas. Wyraźniej też występuje pokora św. Jana, który pomija swoje imię, aby osobę Chrystusa Pana wysunąć na pierwszy plan.

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ

Ks. Jan Łach, Lublin

KS. ARCYBISKUP F. A. SYMON JAKO BIBLISTA

(W CZTERDZIESTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI)

Na przełomie XIX i XX w. uboga bibliistyka polska pochlubić się może niepospolitym biblistą, ks. Franciszkiem Albinem Symonem. Prace jego, częściowo znane ogółowi polskiemu nie zostały należycie docenione ze względu na czas jego działalności.

I. BIOGRAFIA KS. ARCYBISKUPA F. A. SYMONA

Franciszek Albin Symon urodził się 13 marca 1841 r. w Dubowcu pod Żytomierzem¹⁾. Początkowo nauki pobierał w Trojanowie, zaś wykształcenie średnie zdobył w szkole powiatowej w Nowogrodzie Wołyńskim²⁾. W r. 1856 wstąpił do Seminarium Duchownego w Żytomierzu, skąd jako alumn został wysłany na dalsze studia do Akademii Duchownej w Petersburgu. Po trzech latach zdobył tu stopień kandydata Teologii. Dzięki wybitnym zdolnościom zwrócił na siebie uwagę ks. A. Bereśkiewicza — rektora Akademii, oraz arcybiskupa W. Żylińskiego. Wysłano go na dalsze studia do Monachium. Po dwóch latach skończył wydział teologiczny, uzyskując stopień doktora teologii. 27 września 1864 r. z rąk arcybiskupa Castella otrzymuje święcenia kapłańskie.

¹⁾ Inną datę urodzenia podaje J. Wasilkowski, „Biskupi i administratorowie archidiecezji Mohylewskiej”, Pińsk 1930, 123; twierdzi on, że rokiem urodzenia ks. Symona był rok 1842.

²⁾ Wasilkowski J., dz. cyt. 124.

W tym samym roku za zgodą biskupa łucko-żytomierskiego, K. Borowskiego, administrator diecezji Mohylewskiej mianuje go prefektem i profesorem Akademii Duchownej w Petersburgu. W ciągu dwunastu lat wykłada kolejno archeologię biblijną, teologię pasterską, liturgię, historię Kościoła, prawo kanoniczne, a w końcu Pismo św.³⁾ W roku 1874 ks. Arcybiskup A. Fijałkowski mianuje go kanonikiem honorowym, cenzorem ksiąg, członkiem zarządu akademickiego Akademii.

Na skutek nieprzychylności władz świeckich, na stanowcze żądanie ministra spraw wewnętrznych Timaszewa, ks. A. Fijałkowski usuwa ks. Symona z Akademii. Wyjeżdża więc z Petersburga i spędza kilka miesięcy za granicą.

W czterdziestym drugim roku życia (1883) znów powraca na Akademię. Stało się tak dzięki zmianie rządu, oraz ugodowemu stanowisku hr. Tołstoja. Rządzący wówczas diecezją arcybiskup A. Ginwont-Dziewałtowski zamianował ks. Symona rektorem Akademii. Był rok 1884. Wykłada odtąd stale Pismo św., a czasem teologię dogmatyczną, pasterską i homiletykę.

Dzięki jego staraniom zaczął się ukazywać rocznik akademicki „*Academia Caes. R. C. Eccl. Petropolitana*“. Ukazało się w nim kilka prac ks. Symona raczej z zakresu historii⁴⁾.

Wśród rękopisów ks. Symona pochodzących z tego okresu znajduje się brulion z notatkami dotyczącymi kościołów diecezji łucko-żytomierskiej. Wiadomości te zebrał ks. Symon za pomocą korespondencji z księżmi⁵⁾. Z tego okresu pochodzi również komentarz do trzech rozdziałów Listu do Rzymian, napisany po łacinie⁶⁾. Pozostawił również rękopisy wykładów z za-

³⁾ Augustajtys Fr., Symon Franciszek Albin, art.: Podręczna Encyklopedia Kościelna, t. 37—38, 293—294.

⁴⁾ *Academiae Ecclesiasticae Romano-Catholicae Petropolitanae origo et fata, Petropoli 1887. De catholica facultate Theologica in Universitate Litterarum olim Vilmensi, Petropoli 1888*; por. A. Petrani, *Kolegium Duchowne w Petersburgu*, Lublin 1950.

⁵⁾ Rękopisy zebrane w 3 teczkach, pozostawione przez ks. Symona, przeglądałem w Archiwum Katedry Wawelskiej, co mi ułatwił Człedny Kustosz, ks. Kanonik Figlewicz.

⁶⁾ Por. F. Augustajtys, Symon Franciszek Albin, a. c. 293.

kresu archeologii. Brak ich całości. Jeden cykl tych wykładów nosi tytuł: *Historia ludu wybranego*. Tytuł ten wydaje się nie odpowiadać na kwestie archeologiczne, ale sposób pisania wtedy podręczników archeologii zgodny jest z problematyką podawaną przez ks. Symona. Nieco inny charakter ma praca ks. Symona, zatytułowana: *Historia Objawienia*. Opracował ją na podstawie wiadomości zaczerpniętych z Pisma św. i archeologii⁷⁾. W zbiorach rękopisów ks. Symona pozostał także szkic wykładów, poświęcony miejscowościom wymienianym przez księgi natchnione. Zasługuje przy tym na uwagę to, że często charakterystykę miasta wyprowadza z etymologii nazwy⁸⁾.

W r. 1894 ks. Symon udał się do Ziemi św. Nie była to podróż naukowa. Z czasów tej podróży pozostał pamiętnik, w którym dokładnie zapisywał, co w ciągu dnia zobaczył⁹⁾.

Niestety, ks. Symon nie mógł poświęcić się całkowicie pracy naukowej na polu biblijnym. Stanowisko jego, jako kapłana każe mu organizować na własny koszt przytułek dla biednych dzieci¹⁰⁾. Wiele również czasu poświęcał wychowaniu młodzieży duchownej. Dla kleryków był bardzo życzliwy, jak to wynika z wielu jego listów¹¹⁾. Ks. Arcybiskup Godlewski, osobisty przyjaciel ks. Symona krytykował jednak zbyt wielkie wymagania ks. Symona w ocenie znajomości przedmiotu, którego uczył¹²⁾.

W r. 1892 ks. Symon zostaje konsekrowany na biskupa. Zostaje biskupem tyt. zenopolitańskim i sufraganiem mohylew-

7) Również brak całości. W tezkach, gdzie zgromadzono przeważnie korespondencję ks. Symona jest tylko ta część pracy, w której wokół centralnych osób biblijnych skupia ważniejsze fakty Bożego Objawienia.

8) Np. Rzym gr. „Rome“ — oznacza siłę polityczną, religijną, naukową.

9) Pamiętnik jest rękopisem, pisany ołówkiem, trudno go odczytać.

10) Por. list do ks. bpa Symona z Petersburga z dn. 20 marca 1914, od Stanisława Ostrowskiego i Leona Czajkowskiego.

11) Por. zbiór tezkii III.

12) Autor niniejszego artykułu rozmawiał osobiście z ks. arcybiskupem Godlewskim o ks. Symonie, o którym usłyszał od śp. Arcybiskupa wiele cennych wiadomości.

skim. Arcybiskup S. A. Kozłowski mianuje go wikariuszem generalnym, oficjałem konsystorza i prałatem - prepozytem kapituły mohylewskiej¹³⁾.

Podczas corocznych wyjazdów ks. arcybpa S. M. Kozłowskiego za granicę, bp Symon samodzielnie zarządza diecezją. Wiele czasu pochłaniają wizytacje kościołów i kaplic na terenie Rosji, Łotwie, oraz części Białorusi. Obrona polskości, języka, wiary nie mogły się podobać władzom świeckim. Prace ks. Symona przekreślały bowiem długoletni dorobek rusyfikacji kraju. Z tych względów rząd pozbawił ks. bpa Symona zajmowanych stanowisk. Nie pozwolił mu również na wyjazd do Płocka, gdzie został mianowany ordynariuszem.

W r. 1897 został skierowany na wygnanie do Odessy. Przykry stan, w jakim się znalazł, nie odbiera mu ochoty do pracy. Zajmuje się wtedy poezją brewiarza i mszału. Tłumaczy hymny kościelne. Wydaje je w Warszawie w r. 1901¹⁴⁾. W czasie pobytu w Odessie został mianowany arcybiskupem „*in partibus infidelium*“¹⁵⁾. Działalność ks. Symona nie podobała się również carowi Mikołajowi II. On to nakazał mu opuścić granice państwa oraz wykreślić go ze spisu duchowieństwa archidiecezji Mohylewskiej. Arcybiskup Symon po otrzymaniu takiego nakazu opuścił w r. 1901 Odessę i Rosję na zawsze¹⁶⁾. Udał się do Rzymu i zamieszkał w klasztorze SS. Nazaretanek przy ulicy Via Giusti 19.

Dogodne warunki, w jakich się znalazł (otrzymywał 2500 rubli pensji) ułatwiły ks. Symonowi prace naukową. Świadczy o tym dzienniczek, który pisał codziennie¹⁷⁾. W dzienniczku tym czytamy, że ks. Symon wiele czasu spędzał w bibliotece, jak również wiele pisał. Praca nad tłumaczeniem Pisma św. pochłonęła wiele czasu. W Rzymie przełożył Psalmi⁷⁸⁾, Pięcio-

¹³⁾ Por. J. Wasilkowski, d. c., 125.

¹⁴⁾ Hymny kościelne, Warszawa 1901.

¹⁵⁾ Wiadomość ta została podana przez Dziennik Polski z dnia 4 kwietnia 1903 r.

¹⁶⁾ J. Wasilkowski, dz. cyt 130.

¹⁷⁾ Z czasów pobytu ks. Symona w Rzymie pozostało 15 tomików.

¹⁸⁾ Psalterzyk dla użytku modlących się, Rzym 1906.

ksiąg¹⁹⁾. Pracował także nad tłumaczeniem listów św. Pawła²⁰⁾. W dzienniczku zapisał, że zajmuje się przekładem księgi Jozuego. Kiedy to notował (11. 10. 1911) stwierdził, że cały dzień poświęcił 18 i 19 rozdziałowi tej księgi²¹⁾.

Pochodzenie ks. Symona z diecezji, gdzie walka religijna trwała od dawna, wpłynęło na jego szczególne zainteresowanie się losem Kościoła katolickiego i unickiego na tych ziemiach. Między dokumentami ks. Symona znajdują się świadectwa dotyczące prześladowania katolików i unitów ze strony rządu, który usiłował przeciągnąć ich wszelkimi środkami na schizmę. Materiały z tej dziedziny pilnie przez niego zbierane służyły mu jako argument w rozmowach na ten temat z Ojcem św., jak również w załatwianiu spraw zleconych przez Stolicę Apostolską, które dotyczyły Kościoła na ziemiach wschodnich. W Rzymie uważany jest on za przedstawiciela Kościoła polskiego w Rosji. Dowodem tego jest np. powierzenie załatwienia sprawy używania języka polskiego w kościele św. Katarzyny w Petersburgu²⁰⁾. Również i między Polakami na ziemiach wschodnich cieszył się ks. Symon niezwykłą popularnością. Znakiem owej popularności jest m. in. nadanie nazwy szkole w Latyczowie: „Szkoła Arcybiskupa Symona“²³⁾.

Inną z wielkich przeszkód, jakie piętrzyły się przed ks. Symonem w jego pracy naukowej to powierzenie mu opieki nad Kościołem polskim w Ameryce. Działalność ta związana była przede wszystkim z wizytacją przez niego odbytą w r. 1905. Wizytacja ta przypada na maj i czerwiec. O nastroju, jaki towarzyszył temu zdarzeniu donosiły gazety: Dziennik Chica-

¹⁹⁾ Biblia, to jest księgi święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim ks. Jakuba Wujka TJ, z tekstem łacińskim Wulgaty. — Przekład polski poprawił i nowym komentarzem opatrzył ks. Franciszek Albin Symon, Warszawa—Mikołów 1909.

²⁰⁾ Listy św. Pawła Apostoła, Kraków 1915.

²¹⁾ W zbiorach brak jakiegokolwiek śladu owego tłumaczenia.

²²⁾ Por. list kard. Mery del Val z dn. 6 marca 1904 r.

²³⁾ Por. list Macierzy Szkolnej do ks. Symona z dn. 1 września 1906 r. Założycielami tej szkoły byli: ks. Rowiński P., Chraniewicz Z., Czarkowski A. i Mierzwicki Z.

gowski, Kurier Polski. Kurier Ohioski, Gazeta Katolicka. Po wizytacji ks. Symona w Ameryce spodziewano się wiele, a zwłaszcza załatwienia sprawy kapłanów, którzy dla Kościoła polskiego rekrutowali się przeważnie spośród Irlandczyków. Polacy w Ameryce żądali kapłanów polskiego pochodzenia²⁴⁾. Spostrzeżenia, jakich dokonał ks. Symon w Ameryce, przedstawił Papieżowi, wskazując na wielkie przywiązanie ludu polskiego do Stolicy św.²⁵⁾. Echa wizytacji pozostały przez długi czas bardzo żywe⁴⁶⁾.

Dla uprzystępnienia studiów księżom polskim zajmuje się organizacją budowy polskiego hospicjum w Rzymie. Plan i prace ks. Symona popierali przede wszystkim ks. arcybp J. Bilczewski oraz ks. bp S. Pelczar⁴⁷⁾.

Dogodne warunki pracy naukowej, szerokie znajomości w Rzymie, szacunek, jakim był otaczany nie wstrzymały ks. Symona przed powrotem do kraju, do którego tęsknił. Wrócił do ojczyzny w r. 1913. Zdecydował się na to także pod wpływem namowy ze strony księcia Metropolity, a późniejszego kardynała S. Sapiehy²⁸⁾. Od niego też otrzymał probostwo kościoła Panny Marii w Krakowie. Po przybyciu do ojczyzny kontynuuje pracę w zakresie tłumaczenia Pisma św. W drukarni „Głosu Narodu“ wydaje przekład listów św. Pawła. Ciekawe, dlaczego zabrał się do tłumaczenia listów, a nie Ewangelii. Możliwe, że popierając pracę ks. Szczepańskiego, którego tłumaczenie poprawiał będąc jeszcze w Rzymie, uważał, że powtórne tłumaczenie Ewangelii jest zbyt ciężkie, tym bardziej,

²⁴⁾ Por. F. A. Symon, *I Polacci emigrati negli Stati Uniti d'America loro condizione religiosa a bisogni spirituali*, Roma 1906, oraz to samo w języku polskim: Memoriał ks. Arcybiskupa Symona podany Ojcu św. Piusowi X o stosunkach kościelnych katolików Polaków w Ameryce. *Gazeta Kościelna* 14 (1906), 71—73, 81—83. Por. też List z Detroit z dnia 23. 7. 1905 oraz list z New London 14. 8. 1905.

²⁵⁾ Por. *I Polacci emigrati...* s. 5—6.

²⁶⁾ Por. List S. Zebejkiewicza z Chicago, marzec 1908.

²⁷⁾ Por. listy ks. J. Bilczewskiego i S. Pelczara z dn. 17 grudnia 1910 r.

²⁸⁾ Tak twierdził ks. arcybp M. Godlewski.

że krytyczne jego uwagi dotyczące przekładu ks. Szczepański uwzględnił prawie w całości ²⁹⁾.

Po wydaniu listów św. Pawła zajął się tłumaczeniem listów apostoelskich, których jeszcze nie wydał, ale do wydania przygotował ³⁰⁾. Przełożył również i przygotował do druku księgę Sędziów ³¹⁾.

W r. 1917 wydaje nakładem „Głosu Narodu“ Psalterz Dawidowy, różniący się tym od wydania rzymskiego, że został przetłumaczony z Wulgaty, a nie z języka hebrajskiego ³²⁾.

Wojna była chyba jedną z największych przeszkód w jego pracy naukowej. Z wielką chęcią przyłączył się do tych, którzy starali się ulżyć cierpiącym. Z tej też racji zostaje zaproszony na członka „Comite General de secours pour les victimes de la guerre en Pologne“, którego prezesem był H. Sienkiewicz ³³⁾.

W ostatnim roku życia ks. Symona ukazała się jeszcze jedna jego publikacja, Jest nią list do redakcji „Reichspost“. List ten wydrukowany został w *Przeglądzie Powszechnym* (138/139/1918/1—4), oraz w *Gazecie Kościelnej* (25/1918/40—43). Poruszył on dwie sprawy: pierwszą była prośba o wskazanie nowych środków skutecznej walki z aneksjonistami niemieckimi, drugą był zarzut, że redakcja nie zajęła wyraźnego stanowiska wobec współdziałania rządu austriackiego w przebudowie Ukrainy. Na pismo to wnet doczekał się odpowiedzi, która była wymijająca i wykrętna.

Ks. Symon często choruje. Pewne objawy słabości ukazały się już w czasie jego pobytu w Rzymie. Skarży się na nie w swoim dzienniczku ³⁴⁾. Ks. arcybiskup Godlewski wspo-

²⁹⁾ Por. list ks. Szczepańskiego do ks. Symona z r. 1913.

³⁰⁾ Maszynopis tego przekładu znajduje się wśród dokumentów pozostałych po ks. Symonie w archiwum Katedry Wawelskiej.

³¹⁾ Urywki jej podał w *Przeglądzie Powszechnym*.

³²⁾ Psalterz Dawidowy dla użytku wiernych z dodaniem kilku pieśni biblijnych i niektórych modlitw powszechnie używanych, Kraków 1900.

³³⁾ Por. list H. Sienkiewicza do ks. Symona z dn. 31 lipca 1915 r.

³⁴⁾ Por. dn. 17. 10. 1916.

minał, iż towarzysząc mu na Kongres Eucharystyczny do Wiednia, miał z związku z tym wiele kłopotu.

Ks. Arcybiskup Symon umarł nagle na sklerozę serca, z soboty na niedzielę, dnia 26 maja 1918 r. Został pochowany w Bronowicach koło Krakowa. Gazeta Kościelna notuje to w nekrologu: „*Doczekawszy się wieku sędziwego odszedł od nas po długiej, owocnej pracy dla chwały Bożej i dobra Ojczyzny, wysoko ceniony przez ogół duchowieństwa i świeckich dla swoich wielkich przymiotów i zasług, którym cześć należną oddały wszystkie klasy społeczeństwa, odprowadzając zwłoki jego na cmentarz rakowiecki*“³⁵). Nekrolog ten również wylicza ważniejsze jego prace, jakich dokonał w ciągu życia. Specjalnie podkreśla, że wiele pracował i to do ostatnich chwil swego życia. Nie ma w tym żadnej przesady. Dowodem najlepszym, to prywatne zapiski w dzienniczku, nie przeznaczonym bynajmniej na lekturę dla innych³⁶). Nekrolog również zaznacza, że ks. Symonowi przede wszystkim zawdzięcza liczne poprawki nowy przekład Ewangelii ks. Szczepańskiego³⁷).

II. DOROBEK NAUKOWY KS. ARCYBISKUPA SYMONA NA POLU BIBLIJNYM

1. Przekład Pięcioksiągu Mojżeszowego.

W r. 1908 za namową księży biskupów, a zwłaszcza Arcybiskupa Bilczewskiego, oraz papieża Piusa X³⁸) zabrał się ks. Symon do opracowania nowego wydania Pisma św., którego celem było poprawienie tłumaczenia J. Wujka. Nowy przekład zaczęto drukować w r. 1909 pt.: *Biblia, to jest księgi święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie polskim ks. Jakuba Wujka TJ, z tekstem łacińskim Wulgaty*. Prze-

³⁵) Gazeta Kościelna 25 (1918), 273—274.

³⁶) Przestał opisywać swe codzienne zajęcia na kilka dni przed śmiercią.

³⁷) Cztery Ewangelie, wstęp, nowy przekład, komentarz, Kraków 1917.

³⁸) Por. F. A. Symon, Pięcioksiąg Mojżeszowy, Warszawa 1912, Wstęp.

kład polski poprawił i nowym komentarzem opatrzył ks. Franciszek Albin Symon³⁹⁾. Zeszyt pierwszy obejmuje Genesis; całość Pięcioksiągu objęła cztery tomy.

Liczne głosy krytyki tłumaczyć można zaskoczeniem, że tak śmiało porzucone zostało tłumaczenie Wujkowe, uswięcone trzywiekową tradycją. Z ostrym atakiem spotkał się ks. Symon przede wszystkim ze strony ks. bpa E. Likowskiego⁴⁰⁾. Zarzutom ks. Likowskiego przeciwstawił się jednak ks. W. Michalski⁴¹⁾, oraz ks. J. Archutowski⁴²⁾. Według Archutowskiego walorami nowego tłumaczenia było: odstępowanie od tłumaczenia Wujkowego tam, gdzie tłumaczenie to jest nie jasne, uzupełnienie tych miejsc, które Wujek opuścił⁴³⁾, oparcie się na tekście hebrajskim tam, gdzie myśl Wulgaty jest niezrozumiała lub niepewna. Szczególnie podoba się ks. Archutowskiemu tłumaczenie ustępów poetyckich, które zostały przełożone białym wierszem. Na uwagę zasługuje również nowy podział, jaki ks. Symon wprowadził, wzorując się na ówczesnych wydaniach Pisma św. w języku francuskim m. i. *La Sainte Bible commentée d'après la Vulgate et les textes originaux par L. Cl. Fillion, 4 ed. 1903.*

Ks. Symon bacznie obserwował opinię, jaka wytworzyła się w związku z wydaniem jego tłumaczenia. Ponieważ nie brakowało głosów nieprzychylnych, zarzucających mu, iż podważa autorytet tłumaczenia Wujkowego, potwierdzonego rzekomo przez Stolicę Apostolską, a zwłaszcza pod wpływem krytyki ks. bpa Likowskiego bardzo się do zamierzonej pracy zniechęcił. Swoje zaniepokojenie i żal ujawnił w odpowiedzi na krytykę w artykule „*O nowe wydanie Biblii w polskim przekładzie*“⁴⁴⁾, oraz w przedmowie do powtórzonego wydania Pię-

³⁹⁾ Warszawa—Mikołów.

⁴⁰⁾ Unitas 1 (1909) 262—269.

⁴¹⁾ Unitas 1 (1909) 251—254.

⁴²⁾ Ateneum Kapłańskie 8 (1912), 459—463.

⁴³⁾ Np. Gen. 2, 19.

⁴⁴⁾ Unitas 2 (1910), 1—9.

cioksięgu Mojżeszowego⁴⁵). Zaznaczyć należy, że drugie wydanie Pięcioksięgu nie zawiera już w tytule wzmianki, iż jest to tylko poprawione tłumaczenie Wujka. Bardzo liczne zmiany, jakich dokonał, oraz krytyka, kazała mu ową uwagę w tytule pominąć.

2. Tłumaczenie Psalterza

W r. 1906 ks. Symon wydał Psalterz dla użytku modlących się. W przedmowie do swego dziełka napisał, że podjął się go nie dla uczonych i krytyków, lecz dla dusz pobożnych, szukających w modlitwie pociechy i światła z nieba. Nie jest to zresztą przekład całego Psalterza, ale tylko niektórych psalmów, bardziej odpowiadających pod względem treści duchowym potrzebom wiernych, „*pragnących do Boga przemawiać w modlitwie słowem Bożym*“⁴⁷). Z tego również względu porządek psalmów nie jest zwykły, kolejny, lecz dostosowany do rozmaitych rodzajów modlitw, a więc psalmy poranne, wieczorne, pokutne i po Komunii św., psalmy za Kościół, za Ojca św. itd. Przekład został dokonany z języka hebrajskiego z uwzględnieniem tekstu Wulgaty. Tłumaczenie nie jest ściśle, gdyż zostało oddane wierszem. Język w nim poważny i pełen namaszczenia.

W r. 1917 ukazał się znów Psalterz Dawidowy przetłumaczony przez ks. Symona z Wulgaty⁴⁸). Recenzja tej pracy napisana przez ks. W. Szczepańskiego nie ukazała się w żadnym piśmie. Wspomina o niej natomiast sam ks. Symon w swoim dzienniczku. Ks. Korzonkiewicz zarzuca, że tłumacz Psalterza nie żądał sobie tego trudu, by przełożyć psalmy z tekstu oryginalnego. Zarzut ten uważa ks. Symon za nieuzasadniony dla-

⁴⁵) Pięcioksiąg Mojżeszowy w nowym przekładzie polskim z tekstem łacińskim Wulgaty. Przekład polski opracował i komentarzem opatrzył ks. F. A. Symon, Warszawa 1912.

⁴⁶) Rzym 1916.

⁴⁷) Por. J. Archutowski, Odnowienie tekstu Wujkowego i nowe przekłady ksiąg świętych, art. *Ateneum Kapłańskie* 83 (1918), 20 n.

⁴⁸) Kraków 1917.

tego, że psalmy miały być książeczką do modlitwy dla ludzi prostych, a kapłanom miały ułatwić modlitwę brewiarzową⁴⁹⁾.

3. Tłumaczenie Księgi Sędziów

Wśród licznej korespondencji pamiętników, wycinków z gazet, fotografii zgromadzonych w trzech wielkich tekach w Archiwum Wawelskim ks. kan. Figlewicz odnalazł i autorowi niniejszego artykułu pokazał tłumaczenie księgi Sędziów. Brak w maszynopisie kilkunastu stron początkowych⁵⁰⁾. Świadczy to, iż został napisany wstęp do tej księgi, który zaginął. Tłumaczenie ma podobne walory jakie zauważyć można w przekładzie Pięcioksiągu⁵¹⁾.

4. Przekład Listów św. Pawła

W r. 1915 ukazały się listy św. Pawła w tłumaczeniu ks. Symona. Ponieważ do tłumaczenia nie dodał żadnego komentarza, dlatego przedrukowane zostały jako manuskrypt⁵²⁾. Tłumaczenie to nie zostało omówione w żadnym piśmie, wydaje się dlatego, że nie sprzyjały temu lata wojny. Zainteresowanie więc nową publikacją było niewielkie.

W rok przed śmiercią wydał ks. Symon list św. Pawła do Rzymian⁵³⁾. Dołączył do tego wydania dość obszerny komentarz o charakterze teologicznym.

Przekład listów Pawłowych różni się dość znacznie od dawnego tłumaczenia Wujka. Arcybp Symon nie zrywał w zasadzie z jego tłumaczeniem, ale często tam, gdzie wymagało tego piękno mowy polskiej, czy ułatwienie zrozumienia myśli Apostoła Narodów szukał oryginalnej drogi. Tak np. uczynił

⁴⁹⁾ Por. Dzienniczek z dn. 30 kwientia 1917 r.

⁵⁰⁾ Wskazuje na to numeracja.

⁵¹⁾ Szczegółowe opracowanie i zapoznanie z tłumaczeniem ogółu wydaje się konieczne. Może bibliści polscy skorzystaliby z niego w przygotowaniu nowego tłumaczenia Pisma św.

⁵²⁾ Listy św. Pawła Apostoła, przełożył ks. F. A. Symon, I Tekst, Kraków 1915.

⁵³⁾ List św. Pawła do Rzymian, Kraków 1917.

w liście do Rzymian 1, 2, gdzie porzucił wyrażenie Wujkowe: „z nasienia Dawidowego“, a zastąpił je „Synem Dawida“ lub w w. 4 zmienił Wujkowe: „przeznaczony“ na „objawił się“. W tekście spotykamy często dodane słowa napisane kursywą. Nie mają one odpowiednika w tekście Wulgaty; mają na celu ułatwienie zrozumienia myśli Pawłowych. Niektóre dodane słowa nie zostały jednak w ten sposób zaznaczone i dlatego wprowadza to pewne zamieszanie.

Wbrew przekonaniu ks. J. Korzonkiewicza należy stwierdzić, że przekładu listów dokonał ks. Symon z Wulgaty, a nie z języka greckiego⁵⁴). Wynika to z porównania takich miejsc tekstu greckiego oraz Wulgaty, w których znajdują się między nimi różnice. W ten sposób stwierdzamy, że tam, gdzie Wulgata dodaje jakieś słowo, którego brak w tekście greckim⁵⁵) ks. Symon tłumaczy według Wulgaty. Również tam, gdzie Wulgata używa czasu przeszłego dokonanego zamiast teraźniejszego, lub przyszłego zamiast teraźniejszego⁵⁶) ks. Symon także idzie za Wulgatą. W niektórych miejscach Wulgata zamiast wyrażen w języku greckim stwierdzających fakt, wypowiada życzenie⁵⁷). Ks. Symon również ma w tłumaczeniu życzenie. Znajdują się na koniec w Wulgacie takie wyrażenia, które nie oddają dokładnie znaczenia słów tekstu greckiego⁵⁸). Tłumaczenie ks. Symona i w tych wypadkach bardziej odpowiada Wulgacie niż tekstowi greckiemu.

Ks. P. Stach⁵⁹) dając recenzję listów św. Pawła w tłumaczeniu ks. Symona, wydanym przez ks. J. Korzonkiewicza mówi: „Czy nowy przekład opiera się rzeczywiście na tekście greckim, jak głosi tytuł omawianej przez nas pracy, czy też raczej na Wulgacie z uwzględnieniem tekstu oryginalnego, nie

⁵⁴) Ks. Korzonkiewicz w drugim wydaniu listów św. Pawła w przekładzie ks. Symona umieścił uwagę: „przekład z greckiego“.

⁵⁵) np. 1 Tess. 1, 2; 5, 6; 3, 13; 2 Tess. 1, 8. 3, 16.

⁵⁶) np. 1 Tess. 2, 11; 2, 12; 2 Tess. 2, 11.

⁵⁷) np. 1 Tess. 4, 1.

⁵⁸) Por. np. 1 Tess. 2, 2; 2, 5; 5, 18.

⁵⁹) Listy św. Pawła, rec. Przegląd Teologiczny 10 (1929), 157—161.

mógłbym na to pytanie dać stanowczej odpowiedzi. Osobiście przychyliłbym się więcej do drugiego zapatrywania. W przypuszczeniu tym utwierdza mnie przede wszystkim ta okoliczność, że tłumaczenie ks. Symona zgadza się dziwnie z tekstem łacińskim, gdzie Wulgata odbiega od tekstu greckiego⁶⁰⁾. Przekonanie ks. P. Stacha należy uważać za uzasadnione. Ogólna wartość tłumaczenia listów Pawłowych jest bardzo dodatnia. Jest tak przede wszystkim dlatego, iż mimo znacznych odchyień od Wujka, zupełnie zresztą usprawiedliwionych, przekład jest wiernym i oddającym należycie myśl wielkiego Apostoła Narodów⁶¹⁾.

5. Tłumaczenie Listów Katolickich

Nikt nie wspominał o tym, że ks. Symon przełożył także listy Katolickie. Tymczasem wśród zbiorów archiwalnych na Wawelu, pozostałych po ks. Symonie, znajdują się listy Katolickie przez niego przygotowane do druku. Jest to maszynopis. Ma on tym większą wartość, iż przeprowadzona została ręką ks. Symona korekta, tycząca nie tylko błędów ortograficznych, powstałych przy pisaniu, ale zastąpione zostały pewne wyrażenia innymi, które już po dokonaniu tłumaczenia ks. Symon uważał za lepsze.

Tłumaczenie nie posiada żadnego komentarza, ani wstępu. Można się domyślać, że ks. Symon miał zamiar wydać je na prawach manuskryptu, tak jak to uczynił w r. 1915 z listami Pawłowymi. Nie zdążył zrealizować owego zamiaru.

Trudno również odpowiedzieć na to, kiedy ks. Symon te listy przełożył: czy wcześniej, czy później od listów Pawłowych. W dzienniczku, jaki prowadził, zapisywał, czym się codziennie zajmował, lecz z powodu specyficznego charakteru pisma trudno go odczytać. Trudno więc znaleźć odpowiedź w jego własnych notatkach. Z kryteriów wewnętrznych wnioskować można, że tłumaczenia dokonano raczej po przekładzie

⁶⁰⁾ Art. cyt. str. 157.

⁶¹⁾ Por. P. Stach, *rec. cyt.* str. 159.

listów Pawłowych, gdyż stwierdzić można ewolucję języka a nawet pisowni.

Z porównania przekładu ks. Symona z Wulgatą i tekstem greckim wynika, że chciał przede wszystkim dać takie tłumaczenie, które byłoby jasne i zrozumiałe. W tym celu odstępując od tłumaczenia Wujka zmieniał formy pasywne na aktywne, unikał hebraizmów, do których nie może przywyknąć ucho polskiego czytelnika. Porównał przy tłumaczeniu Wulgatę z tekstem greckim. Czynił to o wiele więcej niż wtedy, gdy tłumaczył listy św. Pawła. Jeżeli miał uzasadnione racje — odstępował od Wulgaty na rzecz greckiego oryginału.

Przekładu dokonał z Wulgaty. Świadczy o tym tłumaczenie tych miejsc, gdzie Wulgata różni się od tekstu greckiego. Wolniejszy przekład niektórych wierszy uzasadniony jest potrzebą zrozumienia myśli autora listu, która czasami ukrywałaby się w układzie zdania, a którą trudno ująć z powodu zawilej budowy i starej formy, zdradzającej cechy języka semickiego.

Dzieło ks. Arcybiskupa Symona na polu biblijnym jest wielkie. Jest ono tym cenniejsze, że powstanie jego napotykało tak wiele trudności.

Ks. Symon wyraźnie dążył do tego, by dać społeczeństwu polskiemu nowy przekład Pisma św. Był to wielki zamiar. Zaczął od psalmów, które miały ułatwić modlitwę ludziom prostym, a kapłanom modlitwę brewiarzową. Praca nad Pięcioksięgiem pochłonęła wiele energii i sprawiła niemało przykrości. Śmiałe odstępianie od tłumacza Wujkowego spowodowało ostrą krytykę a tym samym pozbawiło popularności ten świetny przekład. Przez tłumaczenie listów Pawłowych wyjątkowa trudność w ich zrozumieniu spowodowana bogactwem myśli Apostoła Narodów jak również archaicznym językiem ks. Wujka została w bardzo wysokim stopniu zmniejszona.

Listy katolickie powiększają jeszcze bardziej wielkość pracy ks. Symona. Nieurzeczywistnione zamiary przekładu całego Pisma św. w niczym nie zmniejszają tej wielkości tym bar-

dziej, że prócz dotąd odnalezionych, spodziewać się można jeszcze więcej znaków działalności na tym odcinku wielkiego bibliisty polskiego.

Wartość przekładów domaga się by bibliści polscy skorzystali z poszczególnych pozycji, które wyszły spod ręki ks. Symona.

Ks. JAN ŁACH

Ks. Stanisław Kosowski, Lubien

DOBRE CZYNY W NAUCZANIU ŚW. DUSZPASTERZA W GALACJI

Zgodne współzycie ludzi między sobą, unikanie ujemnych mów o drugich, dobre tłumaczenie wszystkich ich czynów to jeszcze nie cały zakres miłości bliźniego. Miarą jej, jak widać ze słów Chrystusa Pana: „*Będiesz miłował bliźniego twego jak samego siebie*“ (Mr. 12, 31), a powtórzonych Galatom przez św. Pawła: „*Bo wszystkie zakon w jednej się mowie wypełnia: będziesz miłował bliźniego twego, jako samego siebie*“ (Gal. 5, 14.), jest miłość samego siebie. Ta miłość domaga się czynów dobrych, choć czasami mylnie jako takie interpretowanych. Miłość bliźniego opiera się więc tym samym na dobrych czynach wykonanych na korzyść innych ludzi.

I. Dobre czyny mają być wykonywane:

a) koniecznie. Czyny każdego człowieka będą brane pod uwagę na sądzie ostatecznym. Tam Sędzia Najwyższy wypowie słowa: „*Zaprawdę powiadam wam, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych mnieście uczynili. Czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, aniście mnie uczynili*“ (Mt. 25, 40 i 41). Jak z tych słów widać Zbawiciel poprowadzi sąd ostateczny pod aspektem uczynków miłosiernych. One będą decydowały o wielkości szczęścia, lub nieszczęścia wiecznego każdego z pozwanych na sąd ostateczny.

Miłość bliźniego ma w swoim zakresie nie tylko stronę negatywną, by nie naruszać praw innych ludzi, co mogłoby popsuć ich dobre sąsiedzkie stosunki, ale również stronę pozytywną, jak widać z wyżej przytoczonych słów Pana Jezusa,

przejawiającą się w życzliwości okazywanej w różnych przejawach drugim, oraz w dobrych czynach wykonywanych właśnie dla ich korzyści zarówno duchowej jak i materialnej.

Miłości pozytywnej, a więc i dobrych czynów żąda od Galatów św. Paweł stanowczo, jako ich duszpasterz. W liście bowiem do nich skierowanym pisze: „*Nie łudźcie się: nie da się Bóg z siebie naśmiewać. Albowiem co będzie siał człowiek, to też będzie żąć. Bo kto sieje w swym ciełe, z ciała też żąć będzie skażenie; a kto sieje w duchu, temu duch wyda jako plon żywot wieczny. A dobrze czyniąc nie ustawajmy, albowiem czasu swego żąć będziemy, o ile nie ustaniemy w wysiłku*“ (Gal. 6, 7—9). W świetle tych słów nie wystarczające są usprawiedliwienia dzisiejszych ludzi, a może też i Galatów: nie mogłem, nie było okazji, czas mi na to nie pozwalał. Odpowiedzi te zbijają ostre słowa św. Pawła: „*Nie da się Bóg z siebie naśmiewać*“. Każdy więc z wiernych Galacji, a w tym każdy człowiek, o ile zechce, może i powinien coś dobrego wykonać dla bliźnich.

b) bez przerwy. Czyny dobre, podyktowane miłością bliźniego, nie mogą ograniczyć się w życiu danego człowieka tylko do pewnego okresu czasu, a więc do późnego wieku co ludzie podkreślają rzeczywiście powiedzeniem: mam jeszcze czas poprawić się i zrobić coś dobrego... Nie mogą też ludzie uzależniać dobrych czynów tylko od warunków materialnych, albowiem nie wszystkie z nich mają swe oparcie w monecie. Takie względy materialne musiały by zwolnić ludzi od dobrych czynów: niektórych w pewnych okresach, a innych w całości ich życia ziemskiego.

Św. Paweł zaleca Galatom ciągłość w wykonywaniu dobrych czynów, gdyż im, jako adresatom swojego listu daje następujące pouczenie: „*A dobrze czyniąc nie ustawajmy, albowiem czasu swego żądać będziemy, o ile nie ustaniemy w wysiłku. A przeto póki czas mamy czynmy dobrze...*“ (Gal. 6, 10.). Św. Paweł Apostoł nakłada więc na wiernych tymi słowami obowiązek wykonywania dobrych czynów przez cały okres ich życia ziemskiego.

c) względem wszystkich ludzi. Nie mogą się też Galatowie usprawiedliwiać przed Stwórcą, iż nie mieli sposobności do dobrych czynów, albowiem ich duszpasterz pisze im wyraźnie: „*A przeto póki czas mamy czynimy dobrze wszystkim*“ (Gal. 6, 10). W wykonywaniu pozytywnej miłości bliźniego nie wolno Galatom robić dyskryminacji wśród ludzi ze względu na ich: rasę, narodowość, wyznanie, czy przynależność państwową. Z zasięgu więc dobrych czynów nie wolno wiernym wykluczać kogoś z bliźnich będącego w jakiejś potrzebie. Skoro dobrymi uczynkami można objąć wszystkich ludzi, przeto każdemu z Galatów, a także każdemu człowiekowi nadarzy się sposobność i to dosyć częsta, by wykonać któryś z uczynków miłosiernych odnośnie do duszy, czy ciała bliźniego.

d) względem wiernych. Jakkolwiek św. Paweł nie pozwala Galatom wykluczać potrzebującego bliźniego z zasięgu dobrych czynów, to jednak czyni wśród ludzi pewne stopniowanie, gdyż im pisze wyraźnie: *Czynimy dobrze wszystkim, a zwłaszcza tym, którzy wyznają tę samą ca my wiarę*“ (Gal. 6. 10). W miłości bliźniego dopuszczalne jest więc stopniowanie: jednych można miłować więcej, a drugich mniej. Św. Paweł zaznajał Galatów z zasadą: więcej winno miłować się tych, którzy są bliżej Boga i nas, a ma się rozumieć, że ta zasada odnosi się tymbardziej do czynnej miłości bliźniego.

W Galacji w czasach św. Pawła Apostoła można rozróżnić wśród tamtejszych mieszkańców z punktu religijnego następujące ugrupowania: pogan i chrześcijan, a w ich gronie żydujących, tj. tych, którzy pod naporem propagandy zachowywali w życiu codziennym niepotrzebnie, poza nauką Pana Jezusa także część przepisów starozakonnych. Miłość bliźniego przejawiająca się w dobrych czynach musi objąć u Galatów, w równych potrzebach, w pierwszym rzędzie: chrześcijan, następnie żydujących chrześcijan, członków innych wyznań, a na końcu pogan.

e) względem Apostołów nauki Chrystusa. Na pierwszym miejscu wśród tych, którzy wyznają tę samą

wiarę, umieszcza św. Paweł nauczycieli Ewangelii Chrystusowej.

W myśl słów Zbawiciela: „*Albowiem godzien jest robotnik zapłaty swej*“ (Łk. 10, 7), poleca św. Paweł Galatom użyć wysłannikom Chrystusa „*wszystkich dóbr*“. „A niech użyć ze wszystkich dóbr ten, który bywa nauczany w słowie temu, który go naucza“ (Gal. 6,). W te dobra można zapewne włączyć: mieszkanie, jedzenie, a nawet pieniądze potrzebne na kupno ubrania, czy też innych rzeczy związanych z ich życiem doczesnym. Nauczyciele Ewangelii Pana Jezusa mają znaleźć u Galatów wszelkie środki potrzebne im do życia, bo jako robotnicy Winnicy Pańskiej godni są „*zapłaty swej*“.

II. Czyny dobre przez św. Pawła. Św. Paweł nie usiłuje wyliczać Galatom czynów jakie oni mają w życiu swoim praktykować. Używa On ogólnego powiedzenia: „*czyńmy dobrze wszystkim*“. Widocznie oni zapoznali się już znacznie wcześniej z nimi i to zapewne z nauki swego duszpasterza, jak również z Jego postępowania, na co zresztą on sam się powołuje w tym do nich skierowanym liście: „*A gdy poznali łaskę która mi jest dana, Jakub i Cefas i Jan, których wszyscy uważają za filary, podali prawicę mnie na znak jedności, abyśmy my do pogan, a oni do obrzezania tylko, abyśmy pamiętali na ubogich, o com się starał, abym to uczynił*“ (Gal. 2, 9—10).

Galatom wystarczyła więc ta ogólna wzmianka „*czyńmy dobrze*“, gdyż z postępowania swego duszpasterza już znali jego czynną miłość względem wszystkich bliźnich. Potomność zaś dysponując czterem listami św. Pawła może również zapoznać się z nich z jego akcją dobroczynną, którą otarł łzę wielu z ludzi przyciśniętych różnymi nieszczęściami.

W wspomnianym liście św. Paweł Apostoł zaleca jednak Galatom czyny, które określa słowami: „*noście, nauczajcie*“. Te można śmiało włączyć do owych ogólnie przez niego ujętych „*czyńmy dobrze*“. Ponieważ one mają na uwadze ducha ludzkiego, przeto można twierdzić, że Autor tego listu zaleca swoim wiernym czyny duchowe, zwane dzisiaj w katechizmach: „*uczynkami miłosiernymi co do duszy*“, albowiem wymienia spośród nich 2 wyżej wspomniane.

Św. Paweł wspomina również w liście do Galatów o czynach materialnych względem bliźnich, a czyni to w zdaniu już wyżej przytoczonym: „*A niech użyczy wszystkich dóbr ten, który bywa nauczany w słowie, temu, który go naucza*“ (Gal. 6. 6). W tych słowach: „*wszystkich dóbr*“ można śmiało umieścić początkowe uczynki miłosierne co do ciała, a więc: „*głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, podróżnych w domy przyjąć*“. Wprawdzie zaleca św. Paweł wspomniane uczynki względem nauczycieli wiary, ale należy je względem wszystkich ludzi praktykować. Wymienia w tym liście nauczycieli ewangelii, a to dlatego, że oni jako obcy w tym terenie szczególnie takiej pomocy potrzebowali.

Zarówno Galaci, jakoteż i czytelnicy późniejsi omawianego listu mogli i mogą zapoznać się z jego treścią z koniecznością i warunkami wykonywania w życiu czynnej miłości bliźniego. To im w zupełności wystarczy, by każdy z dobrą wolą mógł okazywać w czynie miłość bliźniemu.

Ks. STANISŁAW KOSOWSKI

Ks. Janusz Stanisław Pasierb, Warszawa

A. MICKIEWICZ O JĘZYKU SAKRALNYM¹⁾

Dnia 20 grudnia 1840 roku na katedrze w *College de France* staje po raz pierwszy jako profesor literatur słowiańskich niedawny profesor zwyczajny literatury rzymskiej w Lozannie Adam Mickiewicz. Staje jako przedstawiciel swego narodu i całej słowiańszczyzny skazanej na milczenie w czasach despotyzmu i niewoli: „*Chęć mówienia, chęć wynurzenia się przed drugimi wzrasta w miarę ciężaru uciskającego myśli; niepodobna wam nigdy należycie wyobrazić, jakie nadzieje Słowianie pokładają w tej katedrze*“²⁾. Posłannictwo swoje traktuje Poeta jako „*urząd słowa*“ — nic więc dziwnego, że w wykładach paryskich poświęcił ekspresji słownej moc uwag i te nie mieszczących się już w zakresie filologii, historii literatury czy językoznawstwa, lecz sięgających w filozofię mowy. Jest ona tymbardziej interesująca, że tworzył ją mimochodem, na kanwie prelekcji, twórca, wielki poeta, człowiek, dla którego słowo było nie tylko przedmiotem dociekań przy profesorskim biurku, lecz także żywiołem, z którym obcował jako jego pan i sługa zarazem.

Zestawienie różnych jego zdań pozwala na skonstruowanie nieomal kompletnego systemu filozofii mowy. Nie można zapominać, że lata paryskich prelekcji przypadają właśnie na okres zapoczątkowania filozoficznego traktowania mowy, pod

¹⁾ Fragment pracy „Filozofia i teologia mowy w prelekcjach paryskich Mickiewicza”.

²⁾ Cytaty podaję według wydania T. Piniego — „Dzieła Adama Mickiewicza” t. II. Literatura Słowiańska — Wykłady Lozańskie — Pisma historyczne. Kraków 1957, s. 194, 487.

co kładzie podwaliny tak często cytowany przez profesora College Humboldt.

Liczne wypowiedzi Poety o genezie mowy, istocie Objawienia, modlitwy, tradycji, mitologii itd., twierdzenia takie jak, że „język słowiański dostarcza wyrazów na objaśnienie całej hierarchii bóstwa uwidomionego“ dają podstawę do wydzielenia z zakresu jego filozofii mowy także teologii mowy, bo przecież teologia w dzisiejszym znaczeniu obejmuje nie tylko naukę o samym Bogu, ale i naukę o wszelkim byciu w odniesieniu do Boga, jako początku i celu wszechrzeczy.

Słowo, którego zasadniczą funkcją jest porozumiewanie, łączenie, stanowi również więź między Bogiem i człowiekiem. Wedle poglądów tradycjonalistów mowa jest darem Boga. Tego zdania (znajduje się ono już u Ksenofonta) są cytowani często przez Mickiewicza De Bonald, Humboldt, a także Herder, ks. Lammenais i kardynał Schmidt. Z tego wypływają jej szczególne uzdolnienia. Jest ona zdaniem Poety „pośredniczką między światem niemym a duchem“, toteż, zastanawiając się jak Akwinata nad kwestią „*utrum Deus sit nominabilis a nobis*“³⁾, twierdzi on, że jest rzeczą możliwą „mową pospolitą oddawać najwyższe budowy ducha“. Dzieje się to dzięki obecności w mowie pierwiastka boskiego i ludzkiego, „które rozwijają się razem, jeden zstępując od rzeczy niewidomych i wyższych od rzeczy widomych i niższych, drugi, wznosząc się ze świata materialnego w świat duchowy. Ten sam podział znajdujemy w Genesie, gdzie Bóg jednym jestestwem sam daje nazwiska, drugim nazwanie zostawuje człowiekowi“.

Słowu zawsze zresztą przypisywano właściwości religijne czy magiczne. Cały świat pełen był wyroczni, posługujących się glosolalią czy glosomancją. Poważne zaangażowanie słowa w dziedzinie religii doprowadzało do powstawania języków sakralnych, jako języków specjalnych. Język specjalny to język pewnej grupy czy środowiska społecznego, różniący się od zespołu cech językowych właściwych innym grupom⁴⁾.

³⁾ Summa Theologica I, qu. XIII.

⁴⁾ Milewski T., Język a społeczeństwo. Lublin 1947, s. 9.

Specjalizacja języka sakralnego wyrosła z konieczności kontaktowania się człowieka z Bogiem poprzez obrzędy religijne, będące uzewnętrznianiem przeżyć religijnych. We wszystkich rytach religijnych przejawia się tendencja dziwności; chcą one być czymś niezwykłym, niecodziennym, wzniosłym. Stąd szaty specjalnego kroju, miejsca czy budowle odbiegające nie tylko architekturą, lecz także elewacją i ustrojem od wyglądu zwykłych mieszkań ludzkich, stąd niezwykła postawa człowieka podczas liturgii, stąd wreszcie i mowa inna, niepospolita, kryjąca w sobie smak tajemniczości. Do celów kultu jest, zdaniem Mickiewicza, potrzebny język; nie wystarczy dialekt, mający wprawdzie największy zasięg społeczny, ale najmniejszy terytorialny. Dlatego język stoi w hierarchii środków ekspresji słownej wyżej od dialektu.

Jak wspomnieliśmy, język sakralny powinien mieć charakter niecodzienny i uroczysty. Musi być „*tabu*“, nie można się nim posługiwać w zwyczajnych stosunkach międzyludzkich. Już Arystoteles⁵⁾ wyraził pogląd, że „*uroczystą i daleką od zwykłości staje się mowa przez użycie słów niezwykłych... wszystkiego, co wychodzi poza mowę potoczną*“. To „*wyjście poza mowę potoczną*“ może, zdaniem Mickiewicza, odbyć się dwojako:

- a) przez utrzymanie (lub wprowadzenie) słów dawnych — można to określić mianem *archaizacji*, bądź też przez
- b) niedopuszczenie (lub usunięcie) słów pospolitych — okreśmy to jako *eliminację*.

Obydwie te drogi demonstruje Mickiewicz na przykładzie języka litewskiego, który, jego zdaniem, ma w sobie „*coś świętobliwego, coś kapłańskiego*“. Oczywiście zdajemy sobie sprawę, że język litewski nie był *ex professo* językiem sakralnym, jednak Mickiewicz nadając mu takie miano, równocześnie postarał się je uzasadnić, dzięki czemu wyjawil swe poglądy na istotne cechy języka sakralnego w ogóle.

⁵⁾ Poetyka XXII.

Na tym modelu (a także na wspomnianym na innym miejscu sanskrycie) demonstruje Poeta obie wspomniane cechy języka sakralnego. Wykazuje istnienie w języku litewskim elementu archaicznego: *„Język litewski uznany jest dzisiaj za jeden z najdawniejszych pomiędzy istniejącymi na lądzie Europy. Bopp, Klaproth i Bohlen udowodnili to dostatecznie. Baron Eckstein uważa go za najstarszy i najmniej zmieniany“*. Nie miejsce tu na ocenę merytoryczną przytoczonych przez Profesora opinii językoznawców — istotne jest podkreślenie, że właśnie dawność, oraz niezmienność stanowią charakterystyczny rys języka sakralnego, który lubuje się w starym, nieużywanym potocznie słownictwie. Słusznie pisał kiedyś Parandowski, że *„najprzedniejszym tworzywem dla uświęconego języka są stare słowa, formy odrzucone w biegu życia. Wynika to z konserwatyzmu kultu, ale i z instynktownej sympatii dla dawności w rzeczach wiary“*. W każdej religii istnieje tendencja zachowawcza w stosunku do istniejących tradycyjnych sformułowań. Sformułowania te są ujęte w zdania, a trwałość ich treści powoduje kostnienie ich językowego kształtu, *„co z czasem doprowadza do zupełnego zerwania kontaktu między ewoluującym językiem codziennym a językiem liturgii. Od tej chwili język święty niezrozumiały dla profanów dzieli losy religii, której służy“*⁶⁾. Typowym przykładem tego mogą być dzieje języka awestyjskiego.

O drugim podstawowym elemencie języka sakralnego, eliminacji słów profanych, mówi Mickiewicz: *„Wyrazów nieprzyzwoitych, nieszlachetnych nie ma w języku litewskim. Język ten... nie cierpi ich, przyswoić nie może“*. Eliminacja polega więc na nieprzyswajaniu słów niewłaściwych lub też na wykluczaniu takich słów a priori w wypadku tworzenia nowego języka sakralnego, co ma miejsce najczęściej w wypadku konstruowania, by użyć terminologii Milewskiego, *„języka misyjnego“*⁷⁾. Dochodzi do tego, gdy jakaś religia uni-

⁶⁾ Milewski, d. c., s. 13.

⁷⁾ Jw. s. 16.

wersalna (np. chrześcijaństwo czy buddyzm) celem ogarnięcia nowych obszarów tworzy nowe języki religijne. Chrześcijaństwo wschodnie, podobnie jak buddyzm, dość liberalnie awansowało różne dialekty miejscowe do rangi języka sakralnego (koptyjski w Egipcie), ge-ez (etiopski) w Abisynii, ormiański w Armenii, na Krymie w IV w. język gocki, a na Bałkanach w IX w. starosłowiański, wyrosły z dialektu wsi Sucho, na północ od Salonik, którym mówił matka św. Cyryla). Ten ostatni chyba fakt miał na myśli Mickiewicz, kiedy mówił swoim słuchaczom o pochodzie chrześcijaństwa ku Donowi i Wiśle, zaznaczając przy tym, że wówczas „jeden z dialektów podniósł się do godności języka i stał się językiem świętym, biblijnym i liturgicznym“. Kryterium „biblijności“ stosowano przy rozstrzyganiu sporów na temat starożytności poszczególnych języków słowiańskich. Referował o tym i profesor Colledge: „Utrzymywano..., że ponieważ księgi liturgiczne są najstarszym pomnikiem piśmiennym, język ten, co był używany do tłumaczenia Słowa bożego dla Słowian, musi być najdawniejszy“:

Biorąc za przedmiot swoich rozważań w dziewiątej prelekcji pierwszego roku wykładów kwestię łaciny i języków narodowych, dokonał Mickiewicz podziału języka sakralnego Kościoła katolickiego na dwie gałęzie: „Należy... odróżnić język, że tak powiemy, urzędowy w Kościele, sakramentalny, od języka używanego do wykładania dogmatów ludowi. Rzym przyjął za języki sakramentalne łaciński, grecki i syryjski — zalecił zaś wszędzie nauczać lud jego własną mową i rozkazał księżom uczyć się jej w każdym kraju“. Ten drugi rodzaj języka sakralnego proponuje T. Milewski nazywać „pomocniczym językiem religijnym“⁸⁾, odpowiednim jednak wydaje się nazwa pomocniczego języka liturgicznego, względnie języka paraliturgicznego. Z niego to, tak jak z języków misyjnych, wykształcają się języki literackie⁹⁾. W wypadku Polski języ-

⁸⁾ Dz. cyt. s. 18.

⁹⁾ W. Taszycki wprowadza pojęcie dialektu kulturalnego (używanego przez środowisko wykształcone), z którego wywiódł się następnie język

kiem literackim była do XV w. łacina, a więc język liturgiczny. Pod wpływem budzenia się świadomości narodowej wśród mas szlacheckich łacina ustępuje w XVI stuleciu i pomocniczy język liturgiczny przekształca się w język literacki. Zaskakujące wydaje się to, że Mickiewicz rozmiłowany w Słowiańszczyźnie, nie jest bynajmniej zwolennikiem wprowadzenia języka polskiego do liturgii i negatywnie ustosunkowuje się do tego rodzaju prób robionych współcześnie we Francji. Wskazuje na dodatnie strony używania łaciny przez Kościół na ziemiach Polski: „Umiejętność tego języka otworzyła wrota do starożytności rzymskiej i literatury średnich wieków. Księża oswojili się tym sposobem z cywilizacją Zachodu, a mówiąc i pisząc później, kształcili język narodowy, nadawali mu formy tak dawnej i tak wyrobionej mowy“. Prawo przemiany pomocniczych języków liturgicznych w języki literackie, ich wzajemne i głębokie związki, to sprawa nie tylko lingwistyczna. Głęboko ujął ten problem cytowany już Parandowski: „W wielu krajach i różnych okresach artyści słowa byli osobną kastą, o własnych obyczajach i przywilejach. Używali specjalnego języka... W takiej atmosferze wytworzył się sanskryt, czyli „kunsztowny“ język modlitwy i poezji. Były to rzeczy tego samego porządku, albowiem poeta był jakby duchownym, jego twórczość była związana z religią. Bywała również związana z magią i poeta był czarownikiem. Wiersze miały siłę zaklęć magicznych: *carmina de coelo possunt deducere lunam*. Niektóre rodzaje liryki greckiej zachowały przez wszystkie wieki wspomnienie swoich religijnych początków“.

Posługujący się polszczyzną Kościół uczynił, zdaniem profesora College, wiele dla jej ochrony i rozwoju: „Wielu biskupów... dawało opiekę ludom słowiańskim. Ochroniali nawet ich mowę, bo katolicyzm mając jeden język urzędowy, łaciński, nie miał żadnego powodu być nieprzyjacielem i prześladowcą

literacki. Zob. Powstanie i pochodzenie polskiego języka literackiego. Kraków kolebką literackiej polszczyzny. „Twórczość“ V (1949), nr 12, s. 101.

języków krajowych. Przeciwnie, wszystkie reformy, wszystkie sekty, biorące początek w jakimś narodzie, stają się, że tak powiemy, narodowymi i pragną potem szerzyć swą narodowość. Reforma Lutra, wylęgła w Niemczech, była zupełnie niemiecką i wytepiła do szczytu narodowość Słowian, ogarniętych niemieczyzną¹⁰⁾. Podkreśla poeta także zasługi zakonów i konkluduje: „Kościół wziął na siebie dzieło rozniesienia szeroko języka polskiego“. Podkreśla także jeszcze raz prawidłowość przerażania się pomocniczego języka liturgicznego w język literacki, kształtujący całe życie duchowne narodu: „Język polski zajął najprzód stanowisko na ołtarzu, stał się językiem modlitwy, a potem językiem domowym“¹¹⁾.

Rozważania o języku sakralnym zajmują poczesne miejsce w wyodrębniającej się z filozofii mowy teologii mowy Mickiewicza. Język sakralny, będący istotnym elementem obrzędów religijnych, jest językiem specjalnym, w którego budowie odgrywają rolę dwa zasadniczo czynniki: archaizacji i eliminacji. Język sakralny Kościoła katolickiego dzieli Mickiewicz na język liturgiczny właściwy i język liturgiczny pomocniczy. Ten ostatni, podobnie jak tzw. język misyjny, rozwija się w język literacki.

Ks. JANUSZ PASIERB

¹⁰⁾ d. c. s. 47.

¹¹⁾ d. c. s. 110.

Ks. Stanisław Grzybek, Kraków

TRUDNOŚCI BIBLIJNE

CZY PIERWSZE PRZYKAZANIE POZWALA CZCIĆ OBRAZY ?

Zwolennicy indywidualnego i subiektywnego tłumaczenia Pisma św., stawiają katolikom zarzut, dotyczący zniekształcenia i sfalszowania w Dekalogu pierwszego przykazania. Pierwsze przykazanie bowiem, zakazuje rzeźbienia posągów oraz malowania obrazów Boga; katolicy zaś czyniąc to popełniają grzech bałwochwalstwa. Modlą się do obrazów a nie do prawdziwego Boga.

Odpowiadając na powyższy zarzut, musimy najpierw sięgnąć do samego tekstu Pisma św., później tekst ten rozważyć łącznie z całym kontekstem i okolicznościami w jakich został przez samego Boga ogłoszony, wreszcie dla całości odpowiedzi uwzględnić trzeba także zdanie tradycji kościelnej i autentyczne wypowiedzi w tej sprawie nauczycielskiego urzędu Kościoła.

Zakaz oddawania czci bożej rzeźbom i obrazom oraz sporządzania tychże rzeźb jest zapisany w księdze Wyjścia z okazji ogłoszenia Dekalogu i brzmi następująco: *„Jam jest Jahwe Bóg twój, który cię wyprowadził z Egiptu z domu niewoli. Nie będziesz miał innych bogów obok mnie. Nie uczynisz sobie rzeźby, ani żadnej podobizny z tego co jest wysoko na niebie, ani z tego co jest nisko na ziemi, ani z tego co jest w wodzie pod ziemią. Nie będziesz się im kłaniał ani nie będziesz im czci oddawał. Jam jest Jahwe Bóg twój, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach aż do trzeciego i czwartego pokolenia na tych którzy mnie nienawidzą, a okazuje mi-*

łosierdzie aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy mnie kochają i strzegą przykazań moich“¹⁾).

W powyższym tekście wyjaśnienia wymaga hebrajskie słowo: „pesel“ oraz „temunah“. Pierwsze pochodzi od „pasal“= „rzeźbić, wykuwać“, stąd „pesel“ oznacza rzeźbę posąg, figurę. Na takie znaczenie wskazuje też kontekst z w. 23, gdzie czytamy słowa samego Boga: „Nie wyrzeźbicie sobie obok mnie bogów ze srebra, ani nie wykujecie ze złota“. Słowo „pesel“ należy rozumieć o posągu prawdziwego Boga, albowiem w tym sensie jest użyte to słowo jak stwierdza Heinisch²⁾ na wszystkich innych miejscach Pisma św. Księga zaś Pow. Prawa podaje nawet jasną motywację tego zakazu. Dlatego Izraelici nie mogą rzeźbić sobie posągów Boga i wyobrazać Go sobie na sposób ludzki, czy innego stworzenia, ponieważ Pan Bóg objawiając się im w krzaku ognistym objawił się im bezosobowo³⁾. Septuaginta przetłumaczyła to słowo „pesel“ przez „eidōlon“ — nieco niezręcznie, ponieważ przez „eidolon“ rozumie często Pismo św. albo bożków, którzy nie istnieją, albo same posągi, obrazy figury uważa jako bogów. W tym też sensie rozumiał to słowo św. Paweł, kiedy w liście do Koryntian wyraził się: „Wiemy, że nie ma żadnego bożka (tj. eidōlon) na świecie i że nie ma innego Boga jak tylko Bóg jedyny“⁴⁾. Słowo zatem „pesel“ należy rozumieć o rzeźbie przedstawiającej prawdziwego Boga.

Na to znaczenie wskazuje także drugie wyrażenie: „temunah“ — podobizna, odbicie, postać⁵⁾, które autor natchniony użył tu celowo, aby dokładnie przedstawić i uzmysłowić czytelnikom treść pierwszego słowa. Stosownie więc do tego słowa możemy stwierdzić, że Izraelici otrzymali w pierwszym przykazaniu Boga wyraźny zakaz robienia posągów

¹⁾ Ks. Wyj. 20, 2—6.

²⁾ P. Heinisch, Das Buch Exodus, Bonn 1934, s. 151.

³⁾ Ppr. 4, 15—19.

⁴⁾ I Kor. 8, 4.

⁵⁾ W. Gesenius, Hebr. Handwörterbuch über das A. T., Leipzig 17 1921 s. 882.

Boga i jakichkolwiek innych wyobrażeń przedstawiających tego Boga pod postacią uosobionych różnych stworzeń, ciał niebieskich, a nawet i innych istot żyjących w wodach pod ziemią ⁶⁾.

Powyższy zakaz dotyczył jednak wyłącznie tylko Izraelitów. Podyktowany był specjalnymi warunkami życia w jakich znaleźli się Izraelici w chwili uwolnienia ich przez Boga z niewoli egipskiej. Żyjąc w morzu pogaństwa, otoczeni ze wszystkich stron bałwochwalstwem, mogli bardzo szybko ulec wpływom swoich sąsiadów. Tezę tę potwierdzają choćby takie fakty, jak ulanie sobie złotego cielca pod Synajem i oddawanie mu czci boskiej ⁷⁾, sporządzenie przez Michasa zamieszkałego w górach efraimskich ze srebra posągu Boga i urządzenie świątyni dla tego Boga w swoim domu ⁸⁾ oraz postawienie przez Jeroboama w Betel i Dan dwóch złotych cielców, razem z wygłoszonym przez niego do tego faktu komentarzem: „*Nie chodźcie już więcej do Jeruzalem. Oto bogowie twoi Izraelu, którzy cię wywiedli z ziemi egipskiej*“ ⁹⁾. Jeśli mimo wyraźnego zakazu Boga Izraelici popełnili świadomie wyżej podane fakty, łatwo sobie wyobrazić o ile było by tych faktów jeszcze więcej, gdyby takiego zakazu nie mieli.

Zakaz ten miał jeszcze swoje podłoże prawne. Izraelici po wyjściu z Egiptu zawarli z Bogiem swoim przymierze, stali się Jego ludem, a On zobowiązał się być zawsze ich Bogiem. Na mocy tego przymierza naród wybrany musiał porzucić praktykowany przez niektórych jego członków kult bogów obcych i uznawać tylko jednego Boga-Jahwe. Wiara w tego jednego Boga była pierwszym i zasadniczym obowiązkiem każdego Izraelity w tym nowym teokratycznym państwie. Paganie bowiem uznawali w owych czasach powszechnie za bogów, ciała niebieskie (słońce, księżyc, gwiazdy), zwierzęta żyjące na ziemi, ptaki, a nawet i pewnym rybom oddawali cześć boską ¹⁰⁾. Stąd

⁶⁾ Ppr. 4, 15—19.

⁷⁾ Wyj. 32, 4—6.

⁸⁾ Sędz. 17, 1—6.

⁹⁾ III Król. 12, 28. 29.

¹⁰⁾ P. Heinisch, d. c. s. 151.

też P. Bóg znający dobrze słabość człowieka, wydał zakaz nie tylko sporządzania sobie posągów wyobrażających Go, ale również konsekwentnie zakazał kłaniania się im i oddawania tym wyobrażeniom czci boskiej. Wszystko to robił jak czytamy w księdze Powtórzonego Prawa: „w obawie, byś podnosząc oczy swe ku niebu i patrząc na słońce, na księżyc i gwiazdy i na wszystkie zastępy nieba, nie pobudzał się i nie kłaniał się im i nie służył im, które Jahwe Bóg twój udzielił wszystkim narodom, pod całym niebem“¹¹⁾).

Omawiany przez nas zakaz dotyczył jedynie tylko sporządzania rzeźb, podstawiających prawdziwego Boga. Nie dotyczył rzeźb i obrazów w ogólności. Dlatego nie było grzechem wyrzeźbienie i umieszczenie na arce przymierza złotych Cherubinów, wymalowanie ich na dachu świętego namiotu, czy na zasłonie oddzielającej w świątyni miejsce święte od Najświętszego. Nie były też bałwochwalstwem w świątyni Salomona ornamenty ze zwierząt, względnie same zwierzęta, trzymające na swoich barkach morze miedziane, na dziedzińcu przed świątynią. Nawet wąż miedziany sporządzony przez Mojżesza¹²⁾ nie był czymś grzesznym, spełniał bowiem z rozkazu Boga rolę cudowną. Dopiero wtedy, gdy Izraelici zaczęli mu oddawać cześć boską, zniszczył go król Ezechiasz, w trosce o czystość kultu Jahwy¹³⁾. Omawiany przez nas w wyżej cytowanym tekście zakaz sporządzania wyobrażeń Boga nie wpływał z prawa natury, był tylko czasowym zakazem, podyktowanym potrzebą chwili. Przecież sam Bóg objawiał się Abrahamowi, Izaakowi, Jakubowi, Mojżeszowi, Izajaszowi, Ezechielowi i innym pod postacią ludzką, a zatem sam usankcjonował takie wyobrażenie sobie Boga. Wreszcie wszystkie antropomorfizmy (wyobrażanie sobie Boga na sposób ludzki), rozsiane tak licznie na kartach Pisma św., także przemawiają za możliwością przedstawiania sobie Boga przez rzeźby obrazy i figury. Istota tego zagadnienia polega na tym, by się nie modlić do obrazu, lecz do Tego, kogo dany obraz przedstawia.

¹¹⁾ Ppr. 4, 19.

¹²⁾ Li. 21, 8.

¹³⁾ IV Król. 18, 4.

Tradycja kościelna, znająca tekst księgi Wyjścia omawiany przez nas od samego początku w katakumbach w świątyniach, na miejscach kultu używała obrazów, mozaik, malowideł, przedstawiających Chrystusa i świętych Pańskich i różne sceny z życia Boskiego Mistrza, a jednak nigdy nie wpadła na tę myśl, żeby to miało się sprzeciwiać woli Boga i fałszować treść I przykazania. Niewątpliwie zwróciliby też na to uwagę heretycy pierwszych wieków, jak Marcin, Bazylides i inni, którzy tak pilnie podchwytywali słabe punkty nauki Kościoła.

Kościół zatem rzeźbiąc posągi Boga, Chrystusa, czy świętych Pańskich, jak również malując ich obrazy nie oddaje czci boskiej posagowi, czy figurze, czy też obrazowi i nie popełnia przez to grzechu bałwochwalstwa. Owszem potępiał Kościół zawsze przesadną cześć obrazów czy figur jako zabobon względnie jako bałwochwalstwo. Z drugiej jednak strony występował ostro przeciw tym, którzy znieważali obrazy, nie dla samych obrazów, lecz ze względu na osoby, które obrazy te przedstawiały. Jasne i wyraźne stanowisko Kościoła pod tym względem zostało wyrażone na Soborze Trydenckim w następujących słowach: *„Obrazom Chrystusa, Matki Bożej i świętych powinna być oddawana specjalna cześć, nie dlatego, żeby się wierzyło, że w obrazach tych mieszka Bóg czy jakaś siła..., ani nie dlatego jakoby się miało zaufanie do samych obrazów, jak to kiedyś czynili poganie, którzy w bożkach nadzieję swoją pokładali..., lecz dlatego, że cześć jaką się im oddaje (tj. obrazom), odnosi się do tych, kogo one przedstawiają. Tak więc całując obrazy, odkrywając głowę przed nimi, klękając, uwielbiamy samego Chrystusa i świętych, których podobizny przedstawiają owe obrazy“*¹⁴⁾.

Także praktyka Kościoła dziś, odnośnie kulku posągów, figur i obrazów nie jest zfałszowaniem pierwszego Przykazania Dekalogu, ani zniekształceniem jego treści, ale sięga dalej poza literę prawa do jego ducha, a przez to odczytuje w tym prawie właściwą i głęboką myśl Boskiego Prawodawcy.

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

¹⁴⁾ Con. Trid. ses. 25.

O. Paweł Sczaniecki OSB, Tyniec

GROMNICZNA

Święto, które 2 lutego obchodzimy pod nazwą Matki Bożej Gromnicznej jest niezwykle. Choć stoi na uboczu jakby zapomniane, sprawia wiele trudności zarówno liturgiście jak kaznodziei i duszpasterzowi, pragnącemu nabożeństwo świąteczne należycie zorganizować.

Źródłem tych trudności jest wielka starożytność święta: różne wieki i kultury odmienne wycisnęły tu ślady.

Brakuje więc świętu i jego liturgii tej przedziwnej jedności, którą podziwiamy np. w Epifanii, tak bardzo zresztą pokrewnej.

Studium niniejsze jest równocześnie liturgiczne, homiletyczne i duszpasterskie, pragnie bowiem rozwiązać pewną zagadkę i wyciągnąć wnioski dające się zastosować w praktyce.

1. ADORNA THALANUM TUUM

Antyfona „Adorna“, którą spotykamy na progu nabożeństwa mszalnego stanowi klucz zagadki. Autorem jej jest bp Kosmas z Majumy († 749) brat św. Jana Damasceńskiego. Pierwsza strofa jego hymnu na uroczystość „Hypapante“ (por. ogłoszenie święta w Martyrologium „*Purificatio B. M. V., quae a Graecis Hypapante Domini appellatur*“), już w liturgii greckiej otrzymała melodię obecną i śpiewano ją w czasie procesji.

Hypapante w IV wieku obchodzono uroczystie w jerozolimskiej bazylice Zmartwychwstania. Sylwia Podróznica — Eteria pisze: „*Omnes procedunt et ordine aguntur omnia cum*

summa laetitia, ac si per Pascha“ (*Sylviae Aquitanae „Peregrinatio ad loco sancta*“ (ed. Gamurrini Romae 1887, str. 84). Na pamiątkę pierwszego przyścia Chrystusa do miasta i świątyni lud w nocy ze światłem i śpiewami śpieszył ku Betleem „*in occursum Domini*“. W połowie drogi spotykano inną procesję idącą z Betleemu i wśród oznak powszechnej radości wprowadzano triumfalnie „*tego, który miał przyjsć*“ w bramy świątyni (por. lekcję mszalną).

W VI w. Konstantynopol wyciska na świecie właściwe sobie znamię maryjne. Natomiast chwilowo zanika procesja, aby znów pojawić się w Rzymie w VIII w. (O. Brou przypuszcza, że już w VII w. to święto było obchodzone w Rzymie) w charakterze pokutnym (kolor fioletowy i śpiew litanii). Poświęcenie świec wnosi liturgia gallikańska.

Antyfona „*Adorna*“ utrzymała się poprzez te wszystkie przemiany i dziś stanowi cenny komentarz Ewangelii św. i całego święta.

Utwór biskupa Kosmasa już do liturgii greckiej wszedł nieco zmieniony, a dalszej przemianie uległ w tłumaczeniu na język łaciński. Tłumacz niektóre słowa zmienił, a inne opuścił.

Porównanie tekstów pozwoli to stwierdzić.

Po lewej stronie podaje polskie tłumaczenie pierwszej zwrotki greckiego hymnu Kosmasa według patrologii greckiej Migne'a tom 98 kol. 521. — po prawej stronie antyfona tak, jak ją dziś śpiewa Kościół, a więc według graduálu rzymskiego:

Przyozdób Syjonie	— Adorna thalamum
twój weselny przybytek	— tuum Sion
i przyjmij Króla	— et suscipe Regem
Pomazańca.	— Christum.
Pozdrów Maryję,	— Amplectere Mariam
Bramę niebios,	— quae est caelestis porta,
Tron Cherubinów,	— Ipsa enim portat
(który) niesie	
Króla Chwały.	Regem gloriae novi luminis.

Świetlistym obłokiem	
jest Dziewica,	— Subsistit Virgo
gdy niesie	— adducens manibus
Wcielonego Syna	— Filium
Zrodzonego przed Jutrzenką	— ante luciferum genitum,
Symeon bierze go	— quem accipiens Simeon
w swe ręce	— in ulnas suas
i ludom go ogłasza	— praedicavit populis
jako Pana	— Dominum eum esse
życia i śmierci	— vitae et mortis,
i Zbawcę świata	— et Salvatorem mundi.

Krótszy tekst łaciński jest bardziej dynamiczny. Mniej nazwań, więcej czasowników. Głównym przedmiotem jest akcja: Dziewica niesie Syna, przyprawdza, zatrzymuje się, Symeon przyjmuje Go i ogłasza Królem .

To scena z cesarskiego dworu: oto matka Monarchini i małoletni następca tronu — a wielki Marszałek dworu ogłasza początek nowego panowania. Dokonuje się akt urzędowy. Lud zaraz podejmie radosny okrzyk: *O SOTER TOU KOSMOU!* Zbawca świata! Zwykle powitanie cesarza (por. Herman Franke „*Salus publica*“ w *Liturgische Zeitschrift* 5. 1932 str. 147 i H. Linssen „*THEOS SOTER*“ w *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1928 s. 1—76). Podniosły nastrój antyfony godzi się z wszystkimi nadziejami i radościami zgromadzenia ludu. Zaczyna się nowy okres historii, nowe panowanie, nowe przywileje i łaski, pokój i szczęśliwość.

Tłumacz wydatnie zubożył myśl poety, opuścił bowiem piękne tytuły Królowej Matki:

Tron Cherubinów
Obłok świetlisty.

Wymyślanie pochlebnych nazwań dla cesarzowej było dla dworskich poetów wdzięcznym zadaniem, które skwapliwie przyjęli mariologowie greccy (por. Homilia św. Germana w *brewiarzu* III nokt. na urocz. Niepok. Poczęcia). Rozwinęli oni tę sztukę do szczytów, o które już później nikt się nie pokusił.

W danym wypadku i te tytuły i cała antyfona czerpie natchnienie z Pisma św.: ściśle biorąc, z Księgi Ezechiela.

Cóż bowiem stanowi głęboką dramatyczną treść jego proctwa? Można ją ująć w kilku zdaniach: Izrael odwrócił się od swego Boga i Jego świątyni do obcych bożków, kłania się słońcu. Daremnie Bóg wysyła proroków, bo nikt nie chce ich słuchać. Natomiast znajdują posłuch nauczyciele, których nikt nie posłał. Ale przyjdzie koniec — przyjdzie kara. Bóg opuszcza swój lud.

Niedola ludu dosięga dna. Nie ma pokoju. Pole zasłane wyschłymi kośćmi dobrze przedstawia rzeczywistość. Na tym ciemnym tle maluje Prorok jasny obraz zmiłowania Bożego. Zaczyna się od obietnicy Dobrego Pasterza, a potem cudowne wskrzeszenie kości staje się zapowiedzią, którą spełni triumfalny powrót Boga wjeżdżającego do miasta na tronie niesionym przez Cherubiny, w świetlistym obłoku. Rozpoczynają się pełne szczęścia czasy mesjańskie, które ugaszą wszystkie tęsknoty ludu Bożego. Znakiem Nowego Przymierza, które już nigdy nie ma być zerwane jest wspaniała liturgia w nowej piękniejszej świątyni (Ez. 40, 46 tekst grecki).

Kosmas z Majumy, który jak Symeon „wyczekiwał pociechy Izraela i Duch Święty był w nim“ (Łuk. 2, 25) wczytał się w prorocтво Ezechiela i spostrzegł, że oto się ono spełnia przed jego oczyma w uroczystym dniu Hypapante: oto Jahwe, Bóg Przymierza, wraca do swej świątyni i już tu będzie po wszystkie dni aż do skończenia świata. Zaczyna się nowa era i Nowe Przymierze.

Zewnętrzne okoliczności nie grają żadnej roli. Nie obłok świetlisty niesie „podobieństwo jakoby osoby człowieka na niej“ (Ezech. 1, 26) ale Maryja: nie na szafirowym tronie Cherubinów wraca potężny Jahwe, ale na rękach Matki. Ona więc jest sama: „Obłokiem świetlistym i tronem Cherubinów“.

Kto w łacińskim przekładzie szuka źródła nazwania Maryji imieniem „Bramy Niebios“, spostrzega grę słów: „Coelestis Porta, ipsa enim portat“. Grecki autor jednak i tu czerpie z Ezechiela z największą starannością opisującego Bramę, przez

którą Bóg powraca do miasta. „Któż jest tą Bramą jeśli nie Maryja“ pisze św. Ambroży wyrażając jasno to co i zgodny chór chrześcijańskich egzegetów i mariologów wszystkich czasów (De institutione Viginum 8 n. 52. P. L. 16. 320 por. col. 1126).

I Kosmas miał tą bramę przed oczyma. Tędy Maryja wносиła „Króla Chwały“ tu się „zatrzymała Dziewica“. Może nadto jakiś nieznaną ryt ułatwiał skojarzenie.

Przypuszczenie nasze potwierdza i pierwsze zdanie antyfony: „*Adorna thalamum tuum*“, wypowiadające weselną treść święta (por. Odo Casel „*Mariä Lichtmess*“ w *Benedictinische Monatschrift* 1921 str. 18). Otóż według opisu Proroka we wspomnianej bramie były jakieś wnęki nazwane „*thalami*“. Nieustannie do nich wraca, skoro w jednym rozdziale są wymienione aż dziewięciokrotnie. (Ez 40: 1, 10, 12, 13, 16, 21, 29, 33, 36 Wulgata).

Te właśnie „*thalami*“, jako izby weselne trzeba przyozdobić, gdy nadchodzi Oblubieniec a wraz i chwila wieczystych zaślubin. Dokonuje się *mysterium magnum... in Christo et in Ecclesia* (Efez 5. 32).

Wszystkie te wywody zmierzają do wykazania, że biskup Kosmas z Majumy tworząc swą strofę nie tylko poszczególne słowa czerpał z Ezechiela ale i całość księgi była dlań natchnieniem. Hymnograf w swej pieśni ujmuje nastrój ostatnich rozdziałów proroka i wzywa do radości lud, przypominając mu doniosłość chwili. Przecież ziszczają się wielowiekowe tęsknoty ludzkości. Ze świątyni — „*a latere dextro*“ wypłynie teraz niewyczerpana i niezgłębiona rzeka błogosławieństw Bożych.

Cóż czyni księgę Ezachuela tak dramatyczną, jeśli nie właśnie ten kontrast niedoli Izraela opuszczonego za karę przez Boga i wspaniałości odnowionego przez nawiedzenie Boże mesjańskiego Królestwa (*Adventus Domini* — gr. *Parousia*, *Epiphania* por. „*Hypapante*“. Wyrażenia te same pełne treści).

Święto, które „*a Graecis Hypapante appellatur*“, a mniej

szczęśliwie zwane jest w Polsce „Gromniczną“, jest świętem nawiedzenia, świętem, które kończy i koronuje cały okres Bożych nawiedzeń.

2. WŁAŚCIWE OBLICZE ŚWIĘTA

Święto to niesie wiele nauki. Kościół święty wykorzystuje wspomnienie historycznych wypadków, które nastąpiły w 40 dni po Narodzeniu Chrystusa, aby wiernych swoich nauczyć o doniosłości Wcielenia i Zbawienia. Główny nacisk spoczywa na Osobie Zbawiciela i Jego dziele.

Wysunięcie się święta poza ramy Bożego Narodzenia tak samo jak i jego obecna, polska nazwa nie są szczęśliwe. Jest to przecież święto z cyklu tajemnic Chrystusowych należące logicznie do „temporału“. Tworzy ono zwartą całość wraz z Adwentem, Bożym Narodzeniem, Obrzezaniem, Epifanią, chrztem w Jordanie i cudem w Kanie Galilejskiej, jako ostatni akt Objawienia Pańskiego. Tym razem dokonuje się ono w stolicy jako objawienie Liturgia („*angelus testament*“). Jest to akt ważny obiektywnie, a dla liturgisty szczególnie doniosły, bo zaczynający nową, arcykapłańską liturgię w świątyni. Lekcja mszalna podkreśla właśnie to przyjście Chrystusa do *Jego* świątyni i że odtąd ofiary tu składane tak się Bogu spodobają jak dawniejsze, a więc ofiara Abła sprawiedliwego, i patriarchy naszego Abrahama i najwyższego kapłana Melchizedecha. To sprawdza się w mszy św.

Wolno tak powiedzieć: święto 2 lutego stanowi „*introibo ad altare Dei*“ tej mszy, której ofiarowanie dokona się w wieczerniku, podniesienie na krzyżu; a z pełności jej wszyscyśmy otrzymali.

Wniosek, że święto 2 lutego należy do cyklu świąt Pańskich nie zmniejsza bynajmniej należnej czci dla Matki Bożej. Wszystkie święta okresu Bożego Narodzenia są równocześnie Jej świętami, bo poczucie chrześcijan nie oddziela czci Syna i Matki. To właśnie daje tym świętom blask i właściwe miejsce.

W świetle antyfony „Adorna“, która streszcza myśl przewodnią święta, Najśw. Panna ukazuje się jako Wielka Królowa Matka, jako „Brama niebios“, przez którą przychodzi zbawienie i „Obłok świetlisty“, który niesie Kościołowi Króla i Kapłana. Nie inaczej tylko właśnie z Jej rąk przyjęliśmy miłosierdzie Boże w pośrodku Kościoła (Introit mszalny). Jest ona pośredniczką łask, Matką łaski Bożej.

Początkiem i źródłem Jej wielkości jest Boskie Macierzyństwo, łączące Ją na zawsze ze Zbawieniem i Odkupieniem rodzaju ludzkiego. Jak Bóg dał Adamowi pomocnicę — *adiutorium simile sibi* (Rodz. 2, 19), tak i nowy Adam ma pomoc w dziele zbawienia — jest Ona nieustannie przy Nim — we wszystkich świętach tego okresu, z Nim dzieli dołę i niedołę, przyjmuje hołdy.

Ona stanie „*intrepida*“ (św. Ambroży PL. 16. 318 c.) obok Jego krzyża. Zapowiedziane to jest zdawna przez Psalmistę (Ps. 44): „Stała Królowa po prawicy twojej“: to Jej wielkość i Jej chwała.

W tym świetle rozumiemy oba zwroty, które w modlitwach mszalnych mówią o Matce Bożej: „...*per intercessionem B. M. V. cuius hodie festa devota celebramus...*“ i „...*intercedente Beata Maria Semper Virgine*“.

Intercesio — orędownictwo oznacza wstawianie się za skazanymi. Ta rola powierzana była najświetniejszym osobistościom starożytnych miast. Ich słowo ważyło wiele i prawnie mogło wpływać na złagodzenie wyroku. Kościół św. przyjął tę instytucję prawa rzymskiego, aby nią oświetlić rolę świętych, zwłaszcza męczenników w Królestwie Bożym.

Nieco inaczej przedstawia się orędownictwo Matki Bożej. Na dworze królewskim niepisane prawa strzegą przywilejów królowej matki. Ma Ona rzeczywistą władzę nad sercem Syna, Króla i Sędziego. To stanowi perłę Jej korony i władztwo absolutne. Kiedy więc winni skazańcy odwołują się do takiej Orędowniczki i zostają wysłuchani, Jej orędownictwo dociera

wprost tam, gdzie ważą się odwieczne wyroki i przechyla szalę w sposób przemożny.

Taka jest rola Królowej Matki na niebieskim dworze Chrystusa Króla.

3. ŚWIĘTO MATKI BOŻEJ GROMNICZNEJ

To wszystko cośmy napisali nie ma burzyć naszych wyobrażeń o święcie M. B. Gromnicznej. Przeciwnie ma je wzbogacić. Dąży do tego, aby ułatwić liturgiście zrozumienie święta, jeśli jest kaznodzieją to ułatwić wygłoszenie Słowa Bożego w tym dniu uroczystym, a jeśli jako duszpasterz ma zorganizować nabożeństwo, to również te rozważania wykorzysta do swoich celów, które jasno zobaczy.

Nikt z nas nie może obecnie ani zmienić nazwy święta, ani przenieść w inne miejsce mszału, ani nie zmieni fioletu kapy kapłana w czasie procesji — o to możemy tylko prosić, tego domagać się przy zapowiedzianych reformach rzymskich. Ale duszpasterz nabożeństwo świąteczne urządzi tak, aby stało się prawdziwie ukoronowaniem całego okresu Bożego Narodzenia. Nowe warunki pozwalają urządzić procesję wieczorem, niechże to będzie prawdziwie triumfalne wyjście na spotkanie Pana, spotkanie Go rzeczywiste i wprowadzenie do świątyń naszych. Niechże wszyscy ze świecami w rękach idą przez mroki nocy na znak, że przed Chrystusem — Światłością świata ustępują wszystkie mroki. Niechże lud idzie śpiewając psalmy. Nadaje się tu zwłaszcza: „*Jerozolimo chwal Pana nad Pany*“.

O. PAWEŁ SZZANIECKI OSB.

H Y M N

NA ŚWIĘTO MATKI BOSKIEJ ŚNIEŻNEJ

Święto Matki Boskiej Śnieżnej (*ad Nives*) łączy się z piękną, średniowieczną legendą, znaną wszystkim kapłanom z oficjum brewiarzowego. Za papieża Liberiusza (352—366) Matka Boża wysłuchiwała gorących prośb bezdzietnego małżeństwa: rzymskiego patrycjusza Jana i jego małżonki, aby zechciała zostać ich spadkobierczynią. Spuściwszy w łecie śnieg, wyznaczyła nim miejsce na wzgórzu Eskwilińskim pod budowę kościoła. Wzniesiono tam nową bazylikę (*S. Maria Maggiore*), zwaną w średniowieczu *S. Maria ad Nives* lub *S. Maria ad Praesepe*. Na pamiątkę śnieżnego cudu obchodził Kościół święto w dniu 5 sierpnia.

W Polsce otaczano Matkę Boską szczególną czcią. W średniowieczu powstała u nas duża stosunkowo ilość rymowanych utworów łacińskich dla uczczenia Jej świąt. Część ich znalazła się w zbiorze Drewesa i Blumego: *Analecta Hymnica mediæ ævi*¹⁾. Opierając się na tym wydaniu omówił je w szeregu swych prac śp. ks. B. Gładysz, wraz z innymi zabytkami polskiej hymnografii średniowiecznej²⁾.

¹⁾ Leipzig 1844—1922.

²⁾ *Analecta hymnica* nie zawierają jednak całości polskiej twórczości liturgicznej, ponieważ wydawcy wyzyskali tylko dostępne im materiały w Krakowie i Wrocławiu. Tak więc wiadomości nasze o poezji kościelnej w Polsce są jeszcze ciągle niekompletne. Z tego powodu autor niniejszego artykułu zamierza w przyszłości ogłosić wydanie całości polskiej hymnografii przedtrydenckiej.

Ku czci Matki Boskiej Śnieżnej napisano wiele poetyckich utworów. Wyliczę tu tylko te, o których z całą prawie pewnością powiedzieć można, że powstały w Polsce. Wymienić tu należy:

Dwa całe oficja rymowane (XV w.). Oficjum zaczynające się od słów: *Lucis candor sempiternae*³⁾ występuje w XV w. również w Czechach, jest jednak niewątpliwie pochodzenia polskiego; zawiera m. in. hymn: *Plaude coelestis civitas*, o którym będzie mowa niżej. Drugie oficjum ma początek: *Vellere, Christe, mades*⁴⁾.

Dwie sekwencje (XV w.): *Eja, sponsa Christi, gaude*, oraz *Laudes Deo altissimo*⁶⁾.

Trzy hymny. W pierwszym z nich: *Exultet coelum laudibus, Romae quod dedit nivibus*⁷⁾ pierwszy wiersz każdej strofy stanowią początki innych, znanych powszechnie hymnów. Drugi, bardziej w Polsce rozpowszechniony: *Plaude coelestis civitas, gaude mater ecclesia*⁸⁾, znajduje się z nieznacznymi odmiankami tekstu w całym szeregu rękopisów i wczesnych druków. Trzeci wreszcie: *Cantemus voce celebri* znalazłem wraz z poprzednim hymnem w druku z 1502 r.⁹⁾ Doksologia jego wykazuje duże podobieństwo do doksologii hymnu *Plaude coelestis civitas*:

Hymn *Plaude coel. civ.*

7. *Praesta, pater, per filium
Una cum sancto spiritu,
Et virg. nale llium
Nos servet ab interitu.*

Hymn *Cantemus voce cel.*

7. *Praesta, pater, per genitum
Praesta per alium spiritum
Mariae nobis meritum
Coeli pandat introitum.*

co wskazuje na ścisły związek istniejący między tymi obu hymnami.

³⁾ Analecta hymnica XXIV, 181—6.

⁴⁾ A. H. XXIV, 187—9.

⁵⁾ A. H. VIII, 59—60.

⁶⁾ A. H. XXXIV, 88.

⁷⁾ A. H. IV, 59—60.

⁸⁾ A. H. IV, 60.

⁹⁾ Viaticum Wladislaviense impr. Norimbergae 1502.

W myśl słusznej zasady Drewesa, który do ineditów zaliczał również hymny i sekwencje znajdujące się w drukach z XV i XVI wieku, zwłaszcza gdy zaginęły ich rękopiśmienne pierwowzory, należy hymn *Cantemus voce celebri* uważać za zupełnie nieznaną hymnologii. Tak więc hymn na święto Matki Boskiej Śnieżnej wzbogaci o następny utwór naszą łacińską lirykę religijną, która w średniowieczu nie była w Polsce tak uboga w dzieła oryginalne, jak jeszcze niedawno przypuszczali niektórzy uczeni.

Hymn, którego tekst niżej podajemy, ujęty jest w strofy ambrozjańskie, z poprawnymi, dwusylabowymi rymami.

1. *Cantemus voce celebri*
Mariae semper virgini,
Nova colentes gaudia,
quae revolvuntur annua.
2. *Aeterna coeli gloria*
Dum nivis gelicidia
Spargit aestate media.
En miranda prodigia.
3. *Clara diei gaudia*
Haec sacrata magnalia
Mariae sub memoria
Iam recolit ecclesia.
4. *Et solvit Christo gloriam*
Ob signorum memoriam,
Atque per Dei patriam
Ad coeli tendit patriam.
5. *Fit porta Christi pervia,*
In coelum laeta venia,
In nivium ecclesia,
plaudat coeli militia.
6. *Beata mater, munere,*
Salute nos prosequere,
Festa gaudentes colere
Dum nix venit ab aetere.
7. *Praesta, mater, per genitum,*
Praesta per almum spiritum,
Mariae nobis meritum
Coeli pandat introitum.

HENRYK KOWALEWICZ

KRONIKA RUCHU LITURGICZNEGO

STOLICA ŚWIĘTA

Na posiedzeniu ogólnym Świętej Kongregacji Obrzędów postanowiono nie sprzeciwiać się śpiewaniu „Benedictus“ przed konsekracją. Dotychczasowe dekrety nie zostaną jednak odwołane. Decyzja ta jest charakterystyczna dla stylu S. K. O.

23. V. 1957 Święte Oficjum wydało deklarację wyjaśniającą, że prawdziwa koncelebra zachodzi tylko wtedy, gdy każdy z koncelebrujących wypowiada słowa konsekracji: „Ex institutione Christi ille solus celebrat, qui verba consecrationis pronuntiat“.

1. VI. 1957 S. K. O. wydała dekret przypominający prawa o przechowywaniu N. Sakramentu. Kongregacja uznaje, że poza katedrami i innymi kościołami z oficjum chórowym, także w miejscach pielgrzymkowych N. Sakrament może być stale przechowywany w bocznym ołtarzu.

20. VIII. 1957 S. K. O. wydała dekret zostawiający ordynariuszom decyzję co do używania paramentów o formie starożytnej

ANGLIA

Opactwo benedyktyńskie w Ramsgate otrzymało na rok indult zezwalający na odprawianie Mszy konwentualnej wieczorem.

Niektórzy ordynariusze angielscy otrzymali władzę pozwalania na Mszę wieczorną w kościołach parafialnych we wszystkie dni W. Postu.

BELGIA

Redakcja pisma „Tijdschrift voor Liturgie“ zorganizowała 3-dniowy kurs dla flamandzkiej części kraju w dniach 19, 20 i 21 listopada 1956. Za temat kursu obrano udział wiernych we Mszy św. Wygłoszono następujące referaty:

- 1) Teologiczne podstawy udziału wiernych we Mszy św.
- 2) Historia udziału wiernych w związku z rozwojem Mszy św.
- 3) Uczestnictwo wiernych w świetle dokumentów papieża Piusa XII.
- 4) Warunki psychologiczne udziału wiernych..
- 5) Komunia ośrodkiem uczestnictwa.
- 6) Udział wiernych we Mszy uroczystej i czytanej.

Kurs odbył się w Opactwie Tongerlo.

J. E. Ks. Bp. Desmedt, ordynariusz z Bruges, wezwał zakonników i zakonnice, aby biorąc udział w Mszach św. odprawianych w późnej porze np. w czasie pielgrzymek, kongresów, święceń, pogrzebów itp. przyjmowali w czasie tych Mszy św. Komunię św., a zrezygnowali z przyjęcia jej w tych dniach rano.

J. Em. Kard. van Roey wezwał proboszczów swojej diecezji do organizowania Komunii św. wiernych w czasie sumy parafialnej i innych późnych Mszy św.

W dniach od 15 do 20 lipca w opactwie Mont-Cesar odbył się tydzień studiów przeznaczony dla profesorów. W tym roku omawiano ryty pontyfikału.

Belgijska Kongregacja Benedyktyńska otrzymała indult zezwalający na odprawianie przez cały rok Mszy św. konwentualnej po Tercji i Nieszporów po południu, bez względu na przeciwne przepisy rubryk. Domy sióstr otrzymały ponadto indult na odmawianie Komplety po antycypowanej Jutrzni.

FRANCJA

Na prośbę Episkopatu francuskiego Święte Oficjum pozwoliło na praktykowanie w całej Francji zwyczaju właściwego kilku diecezjom. Zezwolono, aby we Mszy uroczystej subdiakon i diakon odśpiewawszy lekcję i ewangelię po łacinie mogli je odczytać w języku francuskim. Natomiast nie zgodziło się Św. Oficjum na to, aby we Mszach bez asysty celebrans czytał lekcję i ewangelię tylko w języku francuskim.

Biskupi z Cambrai i Lille deklarowali, że w ich diecezjach istnieje prawny zwyczaj śpiewania po francusku w czasie rozdzielania Komunii św. we Mszy uroczystej.

Komisja liturgiczna diecezji lionńskiej zatwierdziła wybór pieśni francuskich na obrzęd W. Tygodnia.

Centrum Duszpasterstwa Liturgicznego odbyło Kongres Narodowy w Strasburgu w dniach 25—28 lipca na temat „Biblia i liturgia“.

HOLANDIA

Z wielką radością przyjęto nowy ryt zawierania Sakramentu małżeństwa. Ryt ten został włączony do Mszy św. i wzbogacony formułami, które podkreślają czynną rolę oblubieńców w szafowaniu tego sakramentu.

ITALIA

W siedzibie Papieskiej Akademii Liturgii w Rzymie odbył się I kurs liturgii dla profesorów Seminariorów, w którym uczestni-

czyło 120 profesorów Seminariów. Przedmiotem kursu była liturgia fundamentalna. W pracach kursu wzięli udział J. Em. Kardynał Pizzardo, Ks. Prałat Karol Confalonieri, sekretarz Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów oraz kilku biskupów. Wszystkim wykładom przewodniczył J. E. Ks. Bp. Karol Rossi, przewodniczący włoskiego Ośrodka Akcji Liturgicznej. Kurs zakończył się audiencją u Ojca św. Przewidziano już tematy i terminy kursów w następnych latach.

Staraniem Ośrodka Apostolstwa Liturgicznego w dniach 15—30 lipca odbył się w Orawie VIII tydzień liturgiczny poświęcony studiom nad liturgią W. Tygodnia.

W Trydencie, w Roboretum i w Luce odbyły się krótsze kursy dla duchowieństwa poświęcone studiom nad liturgią W. Tygodnia.

W Trani w Apulii, w czerwcu odbył się dzień modłów za papieża. Na ofiarowanie związki kobiece złożyły zboże i wino.

MISJE

W ostatnich latach biskupi misyjni kilkakrotnie otrzymali indulty na śpiewanie części stałych Mszy św. uroczystej w językach narodowych.

NIEMCY

Opactwo Maria-Laach otrzymało pozwolenie na kończenie Primy na „Benedicamus Domino“. Martyrologium czyta się przy obiedzie, a modlitwy przed pracą odmawiają zakonnicy prywatnie, przed jej rozpoczęciem.

POLSKA

W dniach 17—19 września w Poznaniu odbył się kurs duszpasterski poświęcony głównie zagadnieniom biblijnym. Referaty z tej dziedziny wygłosili: Ks. prof. Felicjan Klonecki, Ks. prof. Michał Peter, Ks. prof. Marian Wolniewicz, O. Augustyn Jankowski OSB oraz J. E. Ks. Bp. Andrzej Wronka.

Dnia 29. XII. na Jasnej Górze odbyła się konsekracja biskupia J. E. Ks. Bpa Andrzeja Wronki. Sakry udzielił J. Em. Ks. Kardynał Wyszyński. Całej uroczystości towarzyszył obszerny komentarz. Bullę prekonizacyjną odczytano po polsku. Ufamy, że J. E. Ks. Biskup Wronka, długoletni profesor liturgii i autor prac z zakresu duszpasterstwa liturgicznego będzie łaskawie wspomagał nasze usiłowania.

SZWAJCARIA

Diecezja Lugano otrzymała nowy rytuał łacińsko-włoski dopuszczający w poważnej części obrzędów język włoski.

Opracował O. Franciszek Małaczyński O. S. B.

WYJAŚNIENIE DOTYCZĄCE WAŻNOŚCI KONCELEBRY MSZY ŚW.

W pierwszych wiekach Kościoła Msza św. była aktem zbiorowym kultu. Nie wiemy jednak do dziś, czy słowa konsekracji odmawiał tylko ten kto przewodniczył i odprawiał Mszę św., czy też wymawiali je inni kapłani, którzy towarzyszyli przewodniczącemu, a więc byli współkonsekratorami i koncelebransami.

Jest jednak rzeczą pewną, że koncelebra istniała przede wszystkim na Wschodzie¹⁾. Stamtąd też dotarła na Zachód, ale tutaj w Kościele Zachodnim nie była tak powszechnym zjawiskiem jak na Wschodzie.

I tak jeżeli chodzi o obrządek łaciński, to wiemy o tym, że w Rzymie, w znaczniejsze święta, niedziele, oraz w czasie Wielkiego Postu, Papież uroczyście celebrował w otoczeniu podmiejskich biskupów i kapłanów miasta. Biskupi ci i kapłani koncelebrowali czyli współodprawiali z Papieżem Mszę św., „w ten sposób, że przed każdym z nich trzymano patenę z dwiema hostiami, a oni stojąc po lewej i prawej stronie Papieża razem z nim odmawiali wszystkie modlitwy kanonu“²⁾. Powyższy zwyczaj był znany w Rzymie w VI wieku; tutaj koncelebra spotykana jest jeszcze w XI wieku, a w niektórych diecezjach na Zachodzie przetrwała nawet do XIII wieku.

Współcelebra Mszy św. odprawianej przez biskupa z otaczającymi go kapłanami miała miejsce i u nas w Polsce, gdzie we Włocławku jeszcze pod koniec XV wieku, dwaj kapłani koncelebrowali z biskupem w Wielki Czwartek³⁾.

W Kościele Wschodnim koncelebra i dziś jest jeszcze dość powszechnym zjawiskiem i ma zatwierdzenie St. Apostolskiej⁴⁾.

Inaczej wygląda ta sprawa w Kościele Zachodnim, gdzie obecnie, zgodnie z postanowieniem Kodeksu Prawa Kanonicznego, koncelebra może mieć miejsce tylko w dwóch wypadkach. Mówi o tym kan. 803: „Nie wolno kilku kapłanom współcelebrować jednej Mszy św. z wyjątkiem Mszy jaka odprawiana jest przy święceniach kapłańskich, oraz Mszy przy konsekracji biskupa, zgodnie z Pontyfikałem Rzymskim“.

¹⁾ Por. Coronata, *Institutiones Iuris Canonici*, Marietti 1950, I, n. 193.

²⁾ Michałak J., *Zarys Liturgiki*, Płock 1939, s. 12—13.

³⁾ Tamże.

⁴⁾ *Benedictus XIV*, ep. encycl. „*Allatae sunt*“ 26 iul. 1755, § 38; *Benedictus XV*, „*Incruentum altaris*“, 1915, SRC., 26 Jan. 1920.

Koncelebra neoprezbiterów z udzielającym święceń biskupem jest również ich pierwszą Mszą św., bo wszyscy powtarzają za biskupem celebransem słowa konsekracji i nie tylko słowa te wymawiają, ale mają również intencję konsekrowania razem z biskupem tego co jest na korporale. Następnie nowowyświęceni kapłani przyjmują Komunię św. pod postacią chleba, a w drugim wypadku koncelebry konsekrowany biskup przyjmuje Komunię razem z biskupem konsekratorem pod postacią wina i chleba.

Poza tymi dwoma wypadkami współcelebry w Kościele Zachodnim inne są zakazane i niedopuszczalne.

W związku z omawianym powyżej zagadnieniem koncelebry, w jednym z ostatnich numerów *Acta Apostolicae Sedis*, ukazała się odpowiedź św. Officium z dnia 23 maja 1957 r., na zapytanie skierowane do St. Apostolskiej, a dotyczące ważności koncelebry. Zarówno powyższe pytanie jak i odpowiedź św. Officium, w całości podajemy poniżej⁵⁾.

Z odpowiedzi tej, zaaprobowanej przez Papieża Piusa XII, dowiadujemy się, że kilku kapłanów ważne współcelebruje tylko wówczas, gdy słowa konsekracji wymawia nie tylko celebrans, ale razem z nim i koncelebrujący kapłani, albowiem. „...ex institutione Christi, ille solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat“⁶⁾.

Ks. TADFUSZ SZWAGRZYK

⁵⁾ Dubium de valida concelebratione: „Quaesitum ab hac Suprema Congregatione an plures Sacerdotes valide Missae sacrificium concelebrant, si unus tantum eorum verba „Hoc est corpus meum“ et „Hic est sanguis meus“ super panem et vinum proferat, ceteri vero verba Domini non proferant, sed celebrante sciente et consciente, intentionem habeant et manifestent sua faciendi verba et actiones eiusdem.

Feria IV, die 8 Martii 1957

Emi ac Revmi DD. Cardinales, rebus fidei et morum tutandis praepositi, prae habito Consultorum voto, proposito dubio responderi decreverunt:

Negative, nam, ex institutione Christi, ille solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat. Sabbato autem, die 18 eiusdem mensis et anni, SSmus D. N. D. Pius divina Providentia Papa XII, in Audientia Emo ac Revmo D. Cardinali Pro-Secretario S. Officii concessa, **relatam** Sibi Emorum Patrum resolutionem adprobavit et publicari iussit.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 23 Maii 1957.

Arcturus De Jorio, Notarius“

⁶⁾ AAS, 49 (1957), 370.

RELIGIE NA BLISKIM WSCHODZIE W CYFRACH

Według artykułu, umieszczonego w czasopismach „Das Heilige Land“ (1957, zes. 1/2, str. 37/8) pod tytułem „Kościół Katolicki na Bliskim Wschodzie“, statystyka religii na Bliskim Wschodzie przedstawia się następująco:

a) państwa arabskie i Izrael:

	Ogólna ilość mieszcz. (w tys.)	Mahometan (w tysiącach)	Katolików	Prawosławnych	Protestantów	Żydów
Arabia Saudyjska, Jemen i Aden	13.612	13.500	5.884	—	163	4.000
Egipt	22.469	19.350	210.000	2.700.000	116.225	45.000
Irak	4.948	4.354	202.726	90.000	1.074	10.000
Izrael	1.718	100	27.000	12.000	11.518	1.546.000
Jordania . . .	1.500	1.440	36.000	10.000	5.221	—
Liban	1.400	700	520.000	} 492.000	} 57.530	8.000
Syria	3.970	3.335	130.278			4.000
Razem	49.617	42.829 = 86,32%	1.131.888 = 2,28%	3.304.000 = 6,66%	191.731 = 0,35%	1.617.000 = 3,26%

b) państwa niearabskie:

Turcja	22.950	22.629 = 98,6%	22.618 = 0,1%	103.000 = 0,45%	8.113 = 0,03%	50.000 = 0,22%
Iran	20.721	20.346 = 98,19%	16.079 = 0,08%	70.000 = 0,34%	6.594 = 0,05%	45.000 = 0,2%

Z zestawienia powyższego wynika, że około 90% mieszkańców Bliskiego Wschodu jest wyznania mahometańskiego. Stosunek katolików do prawosławnych wynosi mniej więcej 1 : 3. Z powodu ciągłej imigracji Żydów do państwa Izrael przy równoczesnej obecnie już słabej emigracji Arabów, liczba mieszkańców w Izraelu wciąż wzrasta.

X. S. B.

L. VAGANAY, *Le Probleme Synoptique*, Torunay 1954, s. XXIII+474. (Wyd. Desclee et Co.).

Praca ks. Leona Vaganay'a, profesora Fakultetu Teologicznego w Lionie pod wyżej zacytowanym tytułem zasługuje na specjalne omówienie z dwóch względów: 1) Nie jest ona pierwszym jego dziełem dotyczącym zagadnienia synoptycznego. Jako znawca tego problemu pisał już wiele na ten temat. Na specjalną wzmiankę zasługują tu takie jego prace, jak *La Question Synoptique*, Eph. Th. Lov. 1952, s. 238—256), oraz *Autour de la question Synoptique* (Eph. Th. Lov. 1955) w których Autor wykazuje nieprzeciętną znajomość poruszanego przez siebie tematu. 2) Oprócz tego omawiana przez nas praca, jak się wyrażają wybitni znawcy nowotestamentalnych problemów¹, jest rezultatem jego olbrzymiej mrówczej pracy i wytrwałych, doprowadzonych do końca, żmudnych dociekań. Autor nie tylko zebrał w niej cały, dotyczący tej kwestii materiał, ale materiał ten uporządkował, poddał krytycznej analizie i w nowym przedstawił światło.

Dotychczas uczeni rozwiązywali problem synoptyczny za pomocą tzw. teorii dwóch źródeł²). Podobieństwa między pierwszymi trzema Ewangelistami tłumaczyli w ten sposób, że przyjmowali istnienie ewangelii św. Marka jako najstarszej, z której czerpali Mateusz i Łukasz. Mieli oni także drugie źródło tzw. *Logia*, oznaczane ogólnie literą „Q” (identyfikowane przez niektórych egzegetów z aramejską ewangelią św. Mateusza). L. Vaganay zarzuca te teorie a na jej miejsce przyjmuje swoją tzw. *hipotezę pracy* (*une hypothese de travail*), która nie jest niczym innym jak tylko nową odmianą znanej już w egzegezie hipotezy wzajemnej zależności.

Całą pracę Vaganay'a można podzielić poza wstępem na trzy części. Przed wstępem podaje Autor bardzo szczegółową literaturę, wyliczając najnowsze pozycje. Zaletą tejsze bibliografii jest jej uporządkowanie chro-

¹) Por. A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg in Br. 1956, Wyd. 2, s. 417; L. G. Da Fonseca, *Biblica* 1956, s. 355; L. Cerfaux, *Wstęp do „Le Probleme Synoptique“*, s. XI.

²) Por. Th. Soiron, *Die Logia Jesu*, München 1916.

nologiczne i rzeczowe, co ułatwia studiującemu ten problem szybką orientację oraz umożliwia wydzielenie pozycji zasadniczych od mniej ważnych.

Właściwa praca zaczyna się od nakreślenia historii problemu synoptycznego (s. 1—32), po której następuje obszerne omówienie nowej hipotezy (s. 33—313). Za zakończenie można uważać tzw. *Ekursy* (s. 314—456), w których Autor zestawia pewne teksty synoptyczne, podaje związane z nimi trudności, oraz sugeruje swoje, nowe próby ich rozwiązań.

Chociaż o części ostatniej sam się wyraża, że *stanowi ona część najbardziej nową i być może decydującą w całej tej rozprawie* (s. 446), to jednak uważamy za najciekawszą i zupełnie nową część drugą, w której Autor podaje swoje próby rozwiązania problemu synoptycznego.

Jego zdaniem Ewangelie synoptyczne nie powstały od razu lecz ulegały różnym wpływom i przeszły przez 6 etapów, zanim tekst ich ustalił się w tej formie w jakiej go dziś posiadamy.

Pierwszym etapem i jakby fundamentem z którego wyrosły później nasze Ewangelie synoptyczne jest zdaniem Autora tzw. *tradycja ustna* (*traditio oralis*, którą oznacza litera „Q”). Ślady tej tradycji spotykamy w Ewangeliach w tzw. stylu mówionym (*style oral*), który przejawia się w pewnych powiedzeniach rytmicznych, w paralelizmach i wyrażeniach mnemotechnicznych.

Z tą tradycją ustną ściśle łączy się etap II, na którym spotykamy się już z pewną próbą i usiłowaniem przekazania na piśmie niektórych czynów i wyrażeń samego Chrystusa. Na istnienie takich pisanych drobnych urywków, wskazuje krytyka wewnętrzna Ewangelii, w których da się zauważyć np. brak powiązania pewnych perykop synoptycznych z kontekstem, istnienie niektórych wyrażeń w mowach bez logicznego powiązania z wątkiem opowiadania, wtrącane słowa w środek tekstu itp. To wszystko wskazuje, że Autor Ewangelii pisząc ją korzystał z jakichś zapisków, na co zupełnie wyraźnie wskazuje Łukasz w 1, 1. Te pisane fragmenty Prof. Vaganay określa terminem technicznym „E” od słowa „*Essais*”.

Z czasem, gdy nauka apostołów zaczęła zataczać coraz to szersze kręgi, aby nie została zniekształcona i aby wiele z niej nie zaginęło, spisano tę naukę i w ten sposób powstała aramejska Ewangelia św. Mateusza. Ona, względnie jej greckie tłumaczenie (określone przez Vaganay'a znakiem „M” wzgl. „Mg”) stanowią trzeci etap na drodze do powstania Ewangelii synoptycznych. Ta też Ewangelia stanowi zdaniem Vaganay'a główne źródło Ewangelii synoptycznych. Przemawiają za tym między innymi następujące argumenty: Jednakowy podział wszystkich trzech Ewangelii synoptycznych na 5 części: (Drobne opuszczenie Marka i dodatki Łukasza nie stanowią tu żadnego kontrargumentu). Dalej we wszystkich trzech Ewangeliach spotykamy archaiczne, starodawne wyrażenia w opowiadaniach, które każą nam przyjąć istnienie wspólnego źródła

dła, na podstawie którego pisali Synoptycy. Wyrażenia te w czasie pisania kanonicznych Ewangelii były albo mało, albo już wcale nieznane, zwłaszcza na terenach poza Palestyną. Oprócz tego istniejąca pewna zgodność między Mateuszem i Łukaszem (zachowują oni konstrukcję aramejską tam gdzie Marek ma semicką) zmusza nas do przyjęcia jakiegoś pisanego źródła, wcześniejszego od Ewangelii Marka. Jednak Vaganay zaznacza, iż mimo podobieństw między Mt. a Łk. nie ma u nich mowy o jakiejś literackiej zależności.

Aramejska Ewangelia Mt. powstała najpóźniej ok. 50 r. i nie jest oryginalnym dziełem św. Mateusza, lecz zawiera streszczenie jerozolimskich kazań św. Piotra. Została ona najdalej w 55 r. przetłumaczona na język grecki. Tekst trzech Ewangelii synoptycznych zawierający wiele grecyzmów, byłby nie zrozumiały dla nas, gdybyśmy nie założyli, że u podstaw ich znajdował się grecki Mt.

Czwartym etapem w rozwoju problemu synoptycznego są tzw. „Logia” (Mowy Pańskie, które Vag. oznacza literą „S” — *Source*). Stanowią one uzupełnienie aramejskiego Mateusza. Prawdopodobnie zostały one zredagowane w Jerozolimie przez samego Mt. po aramejsku, lecz wkrótce przetłumaczono je na język grecki. (Otrzymują według Vag. znak „Sg”). Istnienie takiego pisanego źródła udowadnia Autor na podstawie wzmianki Papiasza, na podstawie Łk. 1, 1—4, a przede wszystkim wyprowadza z 9 rozdziałów Ewangelii Łukasza (9, 51—18, 14), które jego zdaniem stanowią właściwą tylko Łukaszowi część jego Ewangelii. Materiał do napisania tej części czerpał Łk. właśnie z tego „S” względnie „Sg” i dlatego ta część nie opisuje fragmentów z trzech podróży Pana Jezusa, lecz jest zbiorem luźnych przemówień Chrystusa, opowiadań i przypowieści, którym Łk. nadał charakter reportażu z podróży Chrystusa.

Vaganay zastrzega się, że to jego „S” względnie „Sg” nie ma nic wspólnego z tzw. „Q” z teorii dwóch źródeł i różni się od niego zarówno co do swej natury jak i zakresu omawianych zagadnień. Marek nie znał tego źródła. Łukasz więc pisząc swoją Ewangelię korzystał z trzech źródeł: głównym jego źródłem była Ewangelia Marka, pobocznym „Mg”, zaś trzecim, które mu dostarczyło materiału do jemu właściwych opowiadań jest właśnie omawiane przez nas źródło „Sg”. Łukasz jest zatem od Mt. całkowicie niezależny.

Współcześnie albo nieco wcześniej od „Sg” powstała Ewangelia Marka, która stanowi piąty etap na drodze do powstania Ew. synoptycznych. Z krytyki wewnętrznej Ew. Marka wyciągamy wniosek, że źródło do jej powstania stanowiły: 1) Jerozolimskie kazania Piotra, ale nie czerpane z tekstu pisanego (Mg) lecz przekazane przez tradycję ustną („O”). 2) Rzymska katecheza Piotra, oraz 3) bezpośredni wpływ Pawła, ale nie tak wielki jak go sugeruje krytyka radykalna. Nieliczne

właściwie tylko Markowi perykopy są wzięte z *Mg*, zaś inne luźne wiersze (ok. 50) pochodzą albo od Piotra, albo z tradycji ustnej, albo są dziełem redaktora Ew. św. Marka.

Na VI etapie do Ew. synoptycznych spotykamy się z Ewangelią grecką, kanoniczną św. Mateusza. Zdaniem Vag. Mt. najczęściej z trzech synoptyków korzystał z „*Mg*”. Przede wszystkim zachował w swojej Ew. przyjęty z *Mg* podział na 5 części, chociaż wprowadzał pewne przestawienia mów Chrystusa, niektóre opowiadania poskracał, wiele dodał, ogólnie jednak nadał swej Ewangeli więcej przejrzystości i planowości. Odnośnie formy i stylu Mt. zachował pewne archaizmy i semityzmy, które np. w Ew. Marka zginęły. Język grecki Ew. Mt. jest dość czysty, co wskazuje na to, że Mt. wprowadzał pewne zmiany do *Mg*.

Tzw. „*Exkursy*” w liczbie 6 stanowiące ostatnią część pracy dają, jak to wyżej wspomnieliśmy próbę rozwiązania pewnych trudności synoptycznych w oparciu o szczegółową analizę tekstu. „*Exkurs*” pierwszy rozważa zagadnienie ogólne, dotyczące takich kwestii jak, zasadniczych trudności krytyki tekstu synoptyków, klasyfikację perykop synoptycznych, znaczenie różnych grup tekstów synoptycznych w oparciu o tzw. „*tradycję potrójną*”, oraz odpowiada na pytanie w jakim stopniu poszczególne synoptycy są zależni od *Mg*. Następne „*Exkursy*” już to ilustrują już to popierają konkretnymi przykładami postawione wyżej przez Autora tezy. „*Exkursy*” stanowią najbardziej szczegółową i drobiazgową część pracy, dlatego Vag. słusznie się obawia, że może nikt ich czytać nie będzie. L. Cerfaux³⁾ we wstępie do pracy omawianego Autora, nie podziela Jego zdania, owszem stwierdza, że „*Exkursy*” owe przeczytał z ciekawością i uważa, że one dostarczają realnych argumentów na poparcie uprzednio wyłożonej hipotezy, przyoblekając ją tym samym w szatę prawdopodobieństwa.

Praca Vag. nie doczekała się jeszcze szczegółowej i wnikliwej krytyki. Znawcy Nowego Testamentu jeszcze milczą.⁴⁾ Negatywnie ocenił ją A. Wikenhauser⁵⁾, twierdząc, że właściwie nie daje ona żadnego przekonującego argumentu i nie rozwiązuje nadal problemu synoptycznego. A. Wikenhauser stawia Vag. następujące zarzuty:

1) Vag. nie wykorzystuje świadectwa Papiasza całkowicie, jedynie tyle ile mu jest potrzebne na poparcie Jego tezy. Podobnie zresztą czynią zwolennicy teorii dwóch źródeł. Z jego hipotezy wynika, że

³⁾ Por. L. Vaganay, Le Probleme Synoptique, s. V—XI.

⁴⁾ Najwięcej wnikliwie ocenili pracę Vaganay'a dotychczas Levie, s. 647—652.

⁵⁾ Por. d. c. s. 415—417.

Schmid, L. Dufour, Ph. Vielhauer. *Por. Theol. Literaturzeitung* 1955, właściwie Mk a nie Mt. wykorzystał najwięcej Mg. i najdokładniej go oddaje.

2) Ewangelia Mka jest w hipotezie Vag. jakąś literacką zagadką. Jest ona właściwie mieszaniną archaizmów z nowoczesnymi wyrażeniami, a przecież Mk stanowi dla siebie oryginalną całość, nie jakąś kombinację dwóch źródeł.

3) Na podstawie dzisiejszego Mt., Vag. dzieli dawnego Mg na 5 części. Stereotypowa formuła zakończeniowa, (np 7, 28 n) nie jest dowodem na zakończenie jednej części Ew., lecz przejściem od jednego opowiadania do drugiego. Vag. twierdzi, że rozdziały 3.4 i 5—7 tworzą jedną całość, gdy tymczasem Wikenhauser jest zdania, że rozdz. 5—7 do 8.9 łączą się ze sobą.

4) Nie jest jasny zdaniem Wikenhausera dokument „S”, który Vag. wprowadza u siebie, podobnie jak w teorii dwóch źródeł dokument „Q”. Brak jest argumentów, które by przemawiały za jego wykorzystaniem przez Mt.

Mimo powyższych zarzutów trzeba bezstronnie stwierdzić, że Vag. dokonał dzieła epokowego. Chociaż nie wypowiedział przez swoją pracę jeszcze ostatniego słowa w kwestii synoptycznej i długo jeszcze nie wypowiedzą go egzegeci i badacze Nowego Testamentu, to jednak trzeba stwierdzić, że wysiłek Jego jest godny największego uznania. Pracę Jego cechuje: sumiennosc przebadanych źródeł, dokładność w zbieraniu materiału, oraz skrupulatne przestudiowanie każdego choćby najdrobniejszego ewangelicznego szczegółu. Zaletą Jego zasadniczą jest położenie głównego akcentu na tradycję ustną, która niewątpliwie leży u podstaw problemu synoptycznego. Vag. wybiegał daleko naprzód przed tych, którzy odrzucając teorię dwóch źródeł, dają tylko jej krytykę negatywną. On pozytywnie ustosunkował się do problemu synoptycznego, a podając nam swoją hipotezę wykazał, że egzegeza wtedy jest pożyteczną i owocną, gdy jest za wszelką cenę konstruktywną.

Ks. Stanisław Grzybek

DENIS BALY, *The Geography of the Bible, A Study in Historical Geography*, New York 1957, s. XIV+303 (Wyd. Harper and Bros.).

Zagadnienie geografii Palestyny jest zawsze aktualne. Nie można bowiem zabierać się do studiowania historii Izraela, a tym mniej do czytania i tłumaczenia Biblii, nie znając podłoża na którym jedno i drugie wyrosło. Wprawdzie zrozumienie Biblii i historii narodu wybranego w wielkiej mierze ułatwiają atlasy Palestyny¹⁾, ale one nie

¹⁾ Do najlepszych trzeba zaliczyć: Atlas C. Dalmana (1925), H. Guthe'go (1926), R. Riessa (1925) oraz L. H. Grollenberga (1956.)

rozwiązują zagadnienia do końca. Mapa odzwierciedla rzeczywistość tylko na pewnym odcinku historii i nie daje tego co jest najważniejsze, przekroju zagadnienia po przez całe stulecia dziejów ludzkości. Dlatego pojawienie się każdej nowej geografii Palestyny jest zawsze witane przez bibliistów z prawdziwą radością.

Dotychczas egzegeci dysponowali nielicznymi podręcznikami geografii, z których najważniejsze są następujące: Charles Foster Kent, *Biblical Geography and History*, wydana w 1911 r. Choć podręcznik ten został opracowany, na podstawie licznych materiałów wykopaliskowych, to jednak nie zyskał sobie uznania wśród egzegetów. Natomiast bardzo szeroko rozpowszechniła się praca George Adama Smith'a, pt. „*Historical Geography of the Holy Land*“ wydana po raz pierwszy w 1894 r. doczekała się w 1931 r. 25 wydania. Dla lepszego zrozumienia historii Biblii pozostać na długo niezastąpiona Ks. Ludwika Szczepańskiego „*Geographia Historica Palaestinae Antiquae*“ wyd. w Rzymie 1928. Encyklopedią w dziedzinie geografii Ziemi Świętej pozostanie na zawsze dwutomowe dzieło wielkiego archeologa F. M. Abela, pt. „*Geographie de la Palestine*“, które ukazało się w r. 1933 i 1938.

Omawiana przez nas praca zasługuje na uwagę z następujących względów: Jest przede wszystkim napisana przez uczonego-badacza, który 15 lat spędził w Palestynie i poznał kraj osobiście dzięki licznym wycieczkom krajoznawczym i wykopaliskom archeologicznym w których sam wielokrotnie brał czynny udział, jako członek naukowych ekspedycji.

Specjalnie szeroko omawia geologię Palestyny z uwzględnieniem geobotanik i mineralogii, nie tylko w obecnych czasach, ale przede wszystkim w prehistorii kraju. Autor jest bowiem zdania, że nie można zrozumieć ani politycznej ani gospodarczej struktury kraju, nie znając jego geologii. Ona bowiem wpływa w wysokim stopniu i tłumaczy lepiej rozwój gospodarki, przemysłu i indywidualnych zajęć Izraelitów w poszczególnych okresach bytu państwowego narodu wybranego. Geologia także tłumaczy i pozwala lepiej zrozumieć geografii fizyczną Palestyny.

Na uwagę zasługuje także całościowe i wszechstronne ujęcie zagadnienia przez Autora. Swoje rozważania geograficzne opiera nie tylko na danych współczesnych, lecz konfrontuje wyniki badań archeologicznych z danymi zaczerpniętymi ze źródeł do geografii szczególnie z tym co podaje Pismo św., Józef Flawiusz, Pliniusz Młodszy i inni. Tym samym jego geografia jest równocześnie potwierdzeniem prawdziwości Pisma św.

Najmniej miejsca poświęca Autor zagadnieniom topograficznym i archeologicznym kraju. Choć te zagadnienia właściwie nie wchodzą i ściśle nie łączą się z geografii, to jednak ze względu na stosunkowo obszerną swoją pracę powinien Autor te problemy dokładniej potra-

ktować. Możliwe, że Autor nie miał na ten temat więcej do powiedzenia nad to co napisał już w tej materii F. M. Abel w II tomie swojej „Geografii Palestyny”. Omawianie poszczególnych miast w ich historycznym rozwoju nie jest rzeczą ani prostą ani łatwą jeśli nie dysponuje się odpowiednim materiałem dowodowym, który przy dzisiejszych badaniach archeologicznych i wykopaliskach wciąż zmienia się i z każdym dniem narasta do niebywałych rozmiarów.

Mimo tej drobnej usterki, biorąc pod uwagę wyżej podane zalety jak również piękny styl, barwny i obrazowy sposób opowiadania, piękną szatę graficzną (książka posiada 97 fotografii i 48 map) praca D. Baly'a zasługuje na pozytywną ocenę.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

DANIEL ROPS — F. AMIOT, Apokryfy Nowego Testamentu, Londyn 1955, s. XXXI+247, tłumaczyła Zofia Romanowiczowa ze wstępem do polskiego wydania Ks. Kazimierza Borowicza.

Bogata literatura apokryficzna Starego i Nowego Testamentu miała pretensje do równouprawnienia z literaturą autentyczną, oficjalnie przez Synagogę i Kościół uznaną. Wyraz „*apokryphos*” przedostał się do chrześcijan od Greków za pośrednictwem zhellenizowanych żydów. Pierwsi pisarze chrześcijańscy nadawali miano apokryfów takim księgom, których pochodzenie nie było dokładnie znane, lub których stosowanie było tajemne. Zanim ustalono Kanon Ksiąg Świętych, powstało wiele pism które na podstawie brzmienia tytułu lub imienia autora starano się włączyć w zespół ksiąg kanonicznych.

Nieznamość, względnie niepewność co do autorów pism apokryficznych Nowego Testamentu, oraz co do pory powstania tych utworów oraz fakt różnorodności treści utrudniają wysoce ich podział.

Jedynym wyraźnym kryterium podziału może być podobieństwo treści oraz tytułu apokryfów nowotestamentowych, do treści i tytułu pism kanonicznych. Nasuwa się zatem podział apokryfów na: 1) Ewangelie apokryficzne; 2) apokryficzne Dzieje Apostolskie; 3) apokryficzne Listy Apostolskie; 4) apokryficzne Apokalipsy.

Apokryfy czerpały swą treść przeważnie z ksiąg kanonicznych uzupełniając je różnymi ciekawostkami z życia Najświętszej Rodziny i Apostołów. Chęć uzupełnienia i przyozdobienia słów Bożych słowami ziemskimi, chęć dopowiedzenia po ludzku tego, czego w oczach ludzi nie dostaje wypowiedziom natchnionych autorów było przyczyną powstawania ksiąg apokryficznych. Można śmiało powiedzieć, że wśród rozmaitych rodzajów twórczości piśmiennictwa istnieje odrębny rodzaj twórczości apokryficznej, który winien zainteresować teologa, filozofa, psychologa, artystę, literata i socjologa. I choć apokryfy starochrześcijańskie tworzą grupę dzieł zamkniętych, odrębną i wysoce niepodobną

de apokryfów średniowiecznych, renesansowych, barokowych, czy późniejszych jeszcze, jednak pozostają one zawsze związane tą samą formą literacką i tym samym celem.

Pod względem treści apokryfy wczesno-chrześcijańskie możemy podzielić na: 1) apokryfy dotyczące spraw eschatologicznych; 2) apokryfy „budujące”, ożywiające wiarę, podnoszące poziom moralny życia chrześcijańskiego; 3) apokryfy sekciarskie, przemycające błędne nauki. Grupa trzecia, heretycka niestety przeważała liczebnie. Wpłynęło to ujemnie na ogólną opinię apokryfów.

Kościół wystąpił już w pierwszych wiekach swej ery przeciwko wszystkim apokryfom, przestrzegając gminy chrześcijańskie przed publicznym a także przed prywatnym ich czytaniem. Kościół tępiąc apokryfy zwłaszcza heretyckie nie zniszczył ich całkowicie. Ratował je niejeden pisarz czy artysta nabożny utrwalając piórem lub pendzlem krążące wśród ludu apokryficzne legendy. W ten sposób powstały aż do średniowiecza przeróbki apokryfów dawnych i to zarówno na wschodzie jak i na zachodzie. Językiem ich bywała zrazu łacina, potem tłumaczono na języki nowożytnie. Olbrzymia ilość apokryfów, jak ich przekładów zachowanych w całości czy fragmentach świadczy o wielkiej ich poczytności.

Jednym z najbogatszych działów średniowiecznego piśmiennictwa polskiego jest literatura religijna. Do tej literatury należy piśmiennictwo apokryficzne, których ślady spotykamy w zabytkach naszego języka XIII, XIV i XV wieku, nie mówiąc już o wielkiej roli apokryfów, jaką odegrały w literaturze XVI wieku. Znany badacz w tej dziedzinie Al. Brückner pisze, że apokryf w Polsce był nie tylko romansem duchownym dla mas, nie znających romansów rycerskich; był on równocześnie jedynym reprezentantem beletrystyki. Wpływ jego nie ograniczał się do warstw wykształconych, przenikał on również w głąb ludu.

Pomimo tak wielkiego znaczenia apokryfów w naszej literaturze średniowiecznej, jak również ich wpływu na rozmaite wierzenia ludowe, zachowane do dni dzisiejszych, nie posiadamy dotąd specjalnej o apokryfach polskich pracy a badacz literatury rosyjskiej M. Speranski był zdania, że nasze piśmiennictwo średniowieczne wogóle apokryfów nie znało. Dopiero A. Brückner wykazał, że apokryficzna literatura istniała u nas, a resztki jej, szczątki pradawnych apokryfów polskich zebrał wraz z innymi uczonymi, jak: Hier. Łopacińskim, J. Radlińskim, J. Janowem i St. Wierczyńskim.

Jednym z najciekawszych i najmniej zbadanych zagadnień jest kwestia, któredy utwory apokryficzne napływały do Polski. Nehring Wł.¹⁾ upatrywał Bułgarię, jako ojczyznę apokryfów słowiańskich, twierdząc że stamtąd szły na Ruś i do Polski utwory te, zaczerpnięte z literatury greckiej. Zgadza się to z przypuszczeniem prof. Janowa²⁾, który uważa

za możliwe, iż w czasach najdawniejszych oba sąsiadujące ze sobą narody uległy wpływowi jednakim, promieniującym z Podkarpacia.

Najpoważniejszym dotąd przeglądem apokryfów w Polsce jest list H. Łopacińskiego pisany do Radlińskiego w 1897 roku¹⁾. Obecnie po uzupełnieniu przez Janowa dochodzi piękna pozycja z apokryfami w tłumaczeniu polskim wydana w Londynie przez Katolicki Ośrodek Wydawn. „Veritas”. Przekładu apokryfów Nowego Testamentu dokonała Zofia Romanowiczowa z dzieła francuskiego wydanego przez Daniela Ropsa i F. Amiot'a (*Evangiles Apocryphes, Textes pour L'Histoire Sacree, choisis et presentes par D. Rops, La Bible Apocryphe, Evangile Apocryphes par F. Amiot*). Apokryfy Nowego Testamentu ujęte zostały w 5 rozdziałów. Pierwszy traktuje o Agrafach (s. 23—37). Drugi rozdział obejmuje Ewangelie Apokryficzne Dzieciństwa (s. 39—107). Trzeci zawiera Ewangelie Apokryficzne Męki Pańskiej (s. 106—119). Czwarty: Dzieje Apostolskie i Listy Apokryficzne (s. 121—216) i wreszcie piąty: O Apokalipsach Apokryficznych (s. 217—247). Wstęp do przekładu polskiego napisał Ks. Kaz. Borowicz prof. z Paryża. O znaczeniu i historii apokryfów w Polsce wraz z Bibliografią pisze sama tłumaczka (s. XXVII—XXXI) przytaczając (na s. 1—19) przedmowę D. Ropsa.

Porównując niektóre teksty Arabskiej Ewangelii w przekładzie z arabskiego przez Rykaczewską zamieszczonym w *Dziś i Jutro* (4 VI 1950) obserwujemy pewne różnice: rozdz. XXVI Z. Romanowicz tłumaczy: „*bawili się gliną i lepił z niej figurki przedstawiające osty, woły, ptaki itd.*”; jaśniejszy jest przekład Rykaczewskiej: „*bawili się w miękkiej ziemi, robąc figurki podobne do ostów, wołów, ptaków i innych rzeczy*”. W rozdz. 28 Rom.: „*aby sporządził im drzwi, szkopli do dojenia, krzesła albo skrzynie*”; Rykaczewska: „*by robił im drzwi, wiadra do mleka, sita i skrzynie*”. Rozdz. 29: „*Król Jerozolimy... rzekł: Józefie, abys mi sporządził łożo paradne według wymiarów sali, gdzie zwykł zasiadać*”. Rykaczewska z arabskiego tekstu tłumaczy: „*chcę, żebyś mi zrobił tron według miary miejsca, na którym siedzę*”... Również porównując tłumaczenie Romanowiczowej Protoewangelii Jakuba z tekstem oryginalnym rozdz. 2 w. 4 Romanowicz „*Kephalen*” — głowę tłumaczy „*włosy*” — rozdz. 3 w. 1 „*epoiese threnon*” przekłada „*zaczęła jęczyć*” zamiast „*i zanuciła pieśń żalostną*...” Tłumaczenie pośrednie nie zawsze dokładnie oddaje myśl oryginału, za co nie robimy wyrzutów Romanowiczowej ale jesteśmy wdzięczni jej, że przyswoiła językowi polskiemu nieznanne dotąd w Polsce apokryfy.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

¹⁾ Altpolnische Sprachdenkmäler, Berlin 1886.

²⁾ Jan Sandecki, Ewangeliarz z początku 16 wieku... wydał J. Janów, Kraków 1947.

³⁾ por. Radliński: Apokryfy w polskich przeróbkach, Warszawa 1911, s. 101 i n.