



ROK XI Nr 4 1958

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

Ks. Witold Tyloch, Lublin

PIĘŚNI SŁUGI JAHWE W DRUGIEJ CZĘŚCI KSIĘGI IZAJASZA

I. Pieśni Sługi Jahwe

W drugiej części Księgi Izajasza, przypisywanej Deutero-Izajaszowi, a tworzącej rozdziały 40—66¹⁾, należy zdaniem współczesnych egzegetów wyróżnić cztery fragmenty (42, 1—7; 49, 1—9; 50, 4—9, (10—11); 52, 13—53:12), które ze względu na swoją treść nazwano Pieśniami Sługi Jahwe²⁾. We fragmentach tych, czyli jak je nazwaliśmy, Pieśniach ukazuje prorok przedziwną, tajemniczą i ciekawą postać, która w przyszłości ma dokonać wielkiego dzieła. Ponieważ w tekście postać ta nosi miano „sługi“, dlatego powszechnie nadaje jej się nazwę „Sługa Jahwe“.

¹⁾ Wielu egzegetów katolickich przyjmuje podział Księgi Izajasza na dwie części. Stanowisko takie np. zajmują F. Feldmann, *Das Buch Isaias, Münster im W.*, t. II 1926, 195; i E. J. Kissane, *The Book of Isaiah, Dublin 1943*, LXI. Niektórzy np. J. Fischer, *Das Buch Isaias, Bonn*, t. I 1937, 17, t. II 1939, 23; oraz A. Feuillet, *Isaie (Le livre d')*, DBS, IV 1947, 647—729, przyjmują podział księgi na trzy części przypisując Deutero-Izajaszowi tylko rozdz. 40—55.

²⁾ Por. ks. J. Archutowski, *Sługa Jahwy*, Kraków 1923, 40—65; J. Van der Ploeg, *Les Chants du Serviteur de Jahvé*, Paris 1936, 16—26; A. Vaccari, *I Carmi del „Servo di Jahve“ ultime risonanze e discussioni*, *Niscellance Biblica*, t. II, Roma 1934, 180—90; A. Feuillet, art. cyt., 698; P. Auvray, J. Steinmann, *Isaie*, (*Bible de Jerusalem*), Paris 1951, 15; R. J. Tournay, *Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*, *Revue Biblique*, 59 (1952) 355—384, 481—512; A. Robert, *Médiaton*, DBS, V 1954, 1011—1015; H. Cazelles, *Les Poèmes du Serviteur, leur place, leur structure, leur théologie*, *RevScRel*, 43(1955) 5—55.

Nazwa ebed = sługa, występująca sześć razy w tych fragmentach, znajduje się wprawdzie także i w innych księgach Pisma św. Starego Testamentu, gdzie nadawana jest ludziom wybranym przez Boga do specjalnych zadań: patriarchom ³⁾, sędziom ⁴⁾, Mojżeszowi ⁵⁾, królom ⁶⁾, czy prorokom ⁷⁾. Tutaj jednak posiada ona specjalne znaczenie, mowa jest bowiem w Pieśniach o Słudze par excellence, którego cechą najbardziej charakterystyczną jest to, że jest on przede wszystkim Sługą Jahwe.

Przystępując do omawiania Pieśni Sługi Jahwe należy zwrócić uwagę, że w kwestii tej jednym z podstawowych zagadnień jest stosunek Pieśni do kontekstu. Od sposobu bowiem rozwiązania tego problemu, tzn. stosunku Pieśni do drugiej części Księgi Izajasza, zależy szereg dalszych konkluzji dotyczących identyfikacji postaci i misji Sługi Jahwe. Wśród uczonych panują w tej dziedzinie różne opinie i zdania ich są podzielone. Jedni bowiem jak S. Smith ⁸⁾, E. J. Kissane ⁹⁾, C. North ¹⁰⁾, R. Snaith ¹¹⁾, J. Lindblom ¹²⁾, H. H. Rowley ¹³⁾, P. Saydon ¹⁴⁾,

³⁾ Abrahamowi Rodz (26, 24); Jakubowi (Ez 37, 25).

⁴⁾ Josuemu Joz (24, 28); Gedeonowi (Sędz 6, 34); Samsonowi (Sędz 14, 6).

⁵⁾ Wjśc 14, 31; Liczb 12, 7; Powt 34, 5; Joz 1, 2; 1 Król 3, 53; 2 Król 21, 8; Sal 3, 22.

⁶⁾ Saul (1 Sam 11, 6); Dawidowi (2 Sam 3, 18; 1 Król 3, 6; 2 Król 7, 19; 1 Kron 17, 4), Ezechiaszowi (2 Kron 32, 16).

⁷⁾ Eliaszowi (2 Król 9, 36), Jonaszowi (2 Król 14, 25), Izajaszowi (Iz 20, 3).

⁸⁾ por. Isaias, Chapters XL—LV, Literary Criticism and History, London 1944.

⁹⁾ dz. cyt., t. II, LXI—LXVIII.

¹⁰⁾ por. The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study, Oxford 1948, 156—188.

¹¹⁾ por. The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah w Studides in Old Testament Prophecy, Edinburg 1950, 187—200.

¹²⁾ por. The Servant-Songs in Deutero-Isaiah. A new Attempt to solve an Old Problem, Lund 1951, 12—51, 102—104.

¹³⁾ por. The Servant of the Lord and others Essays on the Old Testament, London² 1954, 1—57.

¹⁴⁾ por. The Litterary Structure of Isaias 40—50 and the Servent Songs, Nelita Theologica, 6 (1954) 1—15.

R. J. Tournay¹⁵⁾, bronią twierdzenia, że Pieśni tych nie należy oddzielać od ich kontekstu, ponieważ stanowią one ścisłą całość z resztą tej części Księgi Izajasza (Deutero-Izajasza) i zarówno Pieśni, jak kontekst, pozostała część Księgi są dziełem tego samego autora.

Natomiast inni uczeni zajmują w tej kwestii zupełnie różne stanowisko. Należą do nich B. Duhm¹⁶⁾, S. Mowinckel¹⁷⁾, W. Rudolph¹⁸⁾, A. Vaccari¹⁹⁾, J. van der Ploeg²⁰⁾, J. Fischer²¹⁾, O. Eissfeldt²²⁾, A. Médebielle²³⁾, W. Zimmerli²⁴⁾, A. Feuillet²⁵⁾, H. Kruse²⁶⁾, U. Simon²⁷⁾, O. Procksch²⁸⁾, A. Robert²⁹⁾, A. Auvray i J. Steinmann³⁰⁾, oraz ostatnio także H. Cazelles³¹⁾. Uważają oni Pieśni Sługi Jahwe za pewną odrębną całość literacką, niezależną od kontekstu, pochodzącą od innego autora niż reszta drugiej części Izajasza (rozdz. 40—55).

Stanowisko drugiej grupy uczonych zdaje się być bardziej uzasadnione i przekonujące. A. Robert wyraża to krótko

¹⁵⁾ por. art. cyt., 366, 374, 487 n., 503.

¹⁶⁾ Das Buch Jesaja, Tübingen¹ 1925.

¹⁷⁾ por. Der Knecht zahwäs, Giessen 1921; Die Komposition des deuterojasjanischen Buches, Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft, 42 (1931) 87—111.

¹⁸⁾ por. Der exilische Messias, ZAW 36 (1925) 90—114.

¹⁹⁾ p or. art. cyt., 180—184.

²⁰⁾ por. dz. cyt., 16—26, 72—82.

²¹⁾ por. Isaias 40—50 und die Perikopen vom Gottesknecht, Münster im W. 1916, 137—235.

²²⁾ por. Der Gottesknecht bei Deutero-Isaias, Halle 1933.

²³⁾ por. Médiation, DBS, III, 1938, 85—90.

²⁴⁾ por. jego art. w JTS, 1947, 160—176 (znany ze streszczenia w CBO).

²⁵⁾ por. art. cyt., 701—706.

²⁶⁾ por. Carmina Servi Jahve, VD 29/1951/195 : 206; De carminum Servi Jahve nova quadam interpretatione, VD 30/1952/341—48.

²⁷⁾ por. A Theology of Salvation, London 1953, nie oddziela on Pieśni od innych rozdziałów, lecz podkreśla mesjański charakter Sługi, dopatrując się tła pieśni w Ks. Kapł. 16.

²⁸⁾ por. Theologie des Alten Testament, Gütersloh 1950, 272 nn.

²⁹⁾ por. art. cyt. 1011n.

³⁰⁾ por. dz. cyt., 15n.

³¹⁾ por. art. cyt. 47—51.

twierdząc, że „Pieśni zostały ułożone antologicznie na podstawie treści Iz 40—55, a następnie podzielone i włączone do kontekstu, który służył za punkt wyjścia dla spekulacji ich autora, wskutek czego mają one sens jednostkowy i mesjański“³²⁾. Taki bowiem pogląd, uznający tłumaczenie Pieśni w sensie indywidualnym, jest powszechnie przyjęty w egzegezie katolickiej³³⁾. Ma on ponadto swoich zwolenników także wśród akatolików³⁴⁾.

Pieśń I (Iz 42, 1—7)

- 42, 1 „Oto Sługa mój, którego wspieram, wybrany mój,
w którym sobie upodobała dusza moja.
Ducha mego nań wylałem
aby ogłosił Prawo narodom.
- 2 Nie będzie krzyczał, ni czynił hałasu,
nie będzie słycać jego głosu na placach.
- 3 On nie złamie nadłamanej trzciny,
a knota tlejącego nie zgasi,
Lecz poda Prawo przez wiarę.
- 4 On się nie cofnie i nie załamie,
aż ustanowi na ziemi Prawo,
a w jego Prawie wyspy
pokładać będą nadzieję.
- 5 Tak mówi Bóg Jahwe,
który stworzył niebo i je rozprzestrzenił,
utwierdził ziemię i to co ona wydaje.
On daje tchnienie ludowi na niej żyjącemu
i ducha tym, którzy na niej przebywają.
- 6 Ja Jahwe wezwałem cię, w sprawiedliwości
i ująłem za rękę, stworzyłem Ciebie i dałem
na przymierze ludowi i światłość narodom,
- 7 abyś otwierał oczy niewidzącym,

³²⁾ por. art. cyt. 1012.

³³⁾ por. A. Feuillet, art. cyt., 709n; H. Cazelles, art. cyt., 6—8.

³⁴⁾ por. C. North, dz. cyt., 192—219; H. H. Rowley, dz. cyt., 49—57.

abyś wywiódł pojmanych z więzienia,
i z lochów tych co w ciemności przebywają.

Pierwsza Pieśń wprowadza Sługę Jahwę i niejako nas z nim zapoznaje. Sam Jahwe przedstawia w niej swego Sługę (wiersz 1)³⁵⁾. W jego bowiem usta wkłada autor pierwszą część tej Pieśni (wiersze 1—4). Sługa ten wybrany przez Boga, wzbogacony jego duchem ma ogłosić Prawo (mišpat). Do słowa tego IQIsa dodaje sufiks dzierżawczy 3 os. m. l. poj., podkreśla więc już tu, że chodzi tutaj o „mišpat“ Sługi, który jest tym samym co „mišpat“ Jahwe (por. 42, 4). Wybraniec Boży powołany jest do wielkiego zadania ogłoszenia Prawa narodom (Iagoim). W kontekście tym wyrażenie „Prawo“ — „mišpat“ nabiera szczególnego znaczenia. Jak słusznie pisze R. J. Tour-nay: „nie należy go tu pojmować w sensie „sprawiedliwość“ (jak za 40, 14 tłumaczy R. Snaith), czy „prawo dające upraw-nienie“ (por. 40, 27; 49, 4, tak J. Fischer, E. J. Kisane, J. Lind-blom) lub „wyrok“ (tak P. Volz, P. Auvray i J. Steinmann). W ogólnym bowiem znaczeniu termin ten oznacza moralne Prawo jahwistyczne (jak Iz 51, 4), czyli naukę moralną obja-wioną Mojżeszowi i prorokom (Ps 19 i 119). Znaczenie „mišpat“ w sensie „prawo objawione“ było już znane Jeremiaszowi 5, 4, a szczególnie 8, 7, gdzie słowo to wprowadza perykopę o torah Jahwe. Tłumaczenie tego terminu przez „religia“, proponowane przez Van de Ploega, jest także niewłaściwe, zbyt mało bowiem podkreśla aspekt moralny relacji między Bogiem i ludźmi“³⁶⁾.

Mišpat w znaczeniu nauki objawionej Mojżeszowi i proro-kom, jest jednocześnie środkiem sądu Bożego. Znaczenie takie jest także zgodne z treścią tego wyrażenia w pozostałych roz-działach (40—55) drugiej części Księgi Izajasza, gdzie podobnie jak w Pięcioksięgu mišpat oznacza prawo Boże, na mocy któ-rego Bóg sprawuje sąd i rządy na ziemi i w wieczności“³⁷⁾.

Misję swoją (w. 2—4) — ogłoszenie Prawa Bożego wszyst-

³⁵⁾ por. Ks. J. Archutowski, dz. cyt., 193; J. Fischer, Das Buch Isaias, T. II, 50; J. Van der Ploeg, dz. cyt., 27n; H. Cazelles art. cyt. 19n.

³⁶⁾ art. cyt. 364n.

³⁷⁾ por. H. Cazelles, art. cyt., 20.

kim narodom — Sługa Jahwe nie będzie prowadził z wielkim zgiełkiem, hałasem ³⁸⁾. Głos jego nie będzie się rozlegał na ulicach i placach jak głos królewskich heroldów, czy wielkich proroków ³⁹⁾ z przed niewoli. Sługa Jahwe nie będzie działał przemocą i siłą, nie będzie gwałtem narzucał Prawa, ale poda je cicho, łagodnie, poda je przez wiarę (w wierności — le'emet).

Niegdyś przez Mojżesza dał Jahwe Prawo (torah) Izraelowi. On jednak nie posłuchał tego Prawa i nie poszedł jego drogami. Teraz zaś przez swego Sługę daje Jahwe Prawo wszystkim narodom, dla których stanie się ono źródłem wielkich nadziei. Prawo to czyli „Torah Jahwe“ utożsamione jest tutaj z prawem Sługi: Torah Jahwe, jest równocześnie Torah Sługi. Sługa więc podając swoje Prawo narodom będzie jednocześnie tym, który utwierdzać będzie rządy Boże nad wszystkimi narodami. I chociaż dotąd tekst wyraźnie nie wskazuje na to, czy termin „Sługa Jahwe“ posiada tu znaczenie indywidualne, czy też zbiorowe i oznacza cały naród Izraela, jak w pozostałych rozdziałach Deutero-Izajasza (np. 41, 8—9; 42, 19—22; 43, 10; 44, 1, 2, 21; 45, 4; 48, 20) ⁴⁰⁾, to jednak „stwierdzenie, że Sługa jest wierny, pozwala wnioskować, że nie chodzi tu o Izraela, bo dla Deutero-Izajasza nie był on wierny Torze“ ⁴¹⁾.

Dotąd przemawiał Bóg-Jahwe, w wierszu 5 zabiera głos prorok i mówi o wielkiej mocy Boga, by niejako podkreślić także i od siebie to o czym była mowa oraz zwrócić jakoby uwagę czytelnika na to co nastąpi, ponieważ w następnych wierszach przemawia znowu Jahwe (w. 6—7), ukazując w dalszym ciągu wielkie misje i zadania Sługi.

Wyrażenie „przymierze ludu“, spotykane także Iz 49, 8, zdaje się wskazywać nie tylko na uwolnienie ludu wybranego,

³⁸⁾ Hebr. ys, oznacza wprost „krzyczał, wołał, hałasował“, mamy tutaj formę nifal apoc. od s'h, tak, że nie ma potrzeby wywodzić tego słowa on n's „podnosić“ (domyślne: „głos — qwl“).

³⁹⁾ W TM mamy „jarus“ (jrs) „co może pochodzić od rws“ i oznacza biegnąć tutaj jednak nie miałoby sensu, dlatego za LXX i Targ czytać należy „jaros“ („jrs“) od „rss“ co znaczy „łamać, uciskać, działać gwałtownie“.

⁴⁰⁾ por. F. Feldmann, Der Knecht Gottes, 82—86.

⁴¹⁾ por. H. Caselles, art. cyt. 21n.

ale i zawarcie Nowego Przymierza, tego o którym mówił Jeremiasz (Jer 31, 33—34). Gdy bowiem uwzględni się tło rozdz. 40—55, a zwłaszcza to że w Iz 55, 3 jest mowa o Przymierzu z wszystkimi duszami dobrej woli oraz jeśli weźmie się pod uwagę paralelizm zachodzący między wyrażeniem „narody“ i „światło narodów“ z Iz 51, 4, to zdaje się, iż jest tu aluzja wskazująca, że Nowe Przymierze Sługi nie będzie się ograniczać tylko do Izraela, ale zostanie rozciągnięte na wszystkie narody, a Sługa Jahwe będzie pośrednikiem, narzędziem w rękę Boga, w dziele „rozpowszechnienia na całym świecie monoteizmu moralnego“⁴²⁾, oraz w dziele wyzwolenia i zgromadzenia narodu izraelskiego (Iz 49, 5). Jahwe bowiem obarcza Sługę podwójną misją. Ma on być „światłem narodów“ przez podanie im swej Tory, która utożsamia się z Torą Jahwe, oraz ma być „przymierzem ludu“ przez to, że zgromadzi rozproszonych, wybawi lud wybrany z niewoli i przyniesie mu zbawienie.

Pieśń II (Iz 49, 1—9)

- 49, 1 Słuchajcie mnie, wyspy,
uważajcie ludy odległe.
Jahwe mnie wezwał z łona matki
i w matki wnętrzu nazwał imię moje.
- 2 Miecz ostry z ust moich uczynił,
ukrył mnie w cieniu swej ręki.
uczynił ze mnie strzałę zaostrzoną
i schował w swoim kołczanie.
- 3 Rzekł do mnie: Ty jesteś moim Sługą, Izraelu,
przez ciebie, będę wstawiony.
- 4 Ale ja rzekłem: napróżno się trudziłem,
na nic, bez pożytku strawiłem swe siły.
Jednakże mam swoje prawo u Jahwe,
a zapłata moja jest u Boga mego.
- 5 A teraz mówi Jahwe,
który z łona matki uczynił mnie swym Sługą,

⁴²⁾ por. R. J. Tournay, art. cyt., 378n.

abym Jakuba przywiódł do niego
i Izraela do niego zgromadził.
W oczach Jahwe jestem wślawiony,
a Bóg mój siłą jest moją.

6 On rzekł do mnie:

To mało, żeś ty moim Sługą,
masz podnieść szczepy Jakuba
i przyprowadzić rozproszonych z Izraela.
Ciebie dam jako światło narodom,
aby zbawienie moje dotarło aż do krańców ziemi.

7 Tak mówi Jahwe, odkupiciel i święty Izraela,
do wzgardzonego przez ludzi,
którym brzydzą się narody i niewolnika możnych:
Królowie ujrzą i powstaną,
a księżęta korzyć się będą,
przez wzgląd na Jahwe, który jest wierny,
Święty Izraela, wszak Ciebie on wybrał.

8 Tak mówi Jahwe:

W czasie upodobania wysłucham cię
i w dniu zbawienia będę wspierał cię.
Stworzyłem cię i dałem
jako przymierze ludowi,
abyś odnowił ziemię
i rozdzielił dziedzictwa spustoszone,

9 abyś uwięzionym rzekł „wyjdźcie“,
a przebywającym w ciemnościach „ukażcie się“.

Sługa wie, że jego rola wobec narodów pogańskich jest podobna do tej roli, jaką spełniał wobec nich naród wybrany. Wskazują na to wiersze Iz 49, 1—4. Lecz wie także, że on „wezwany z łona matki“ przez Jahwę ma jeszcze spełnić inną misję i to wobec ludu wybranego. Ma „podnieść szczepy Jakuba i przyprowadzić rozproszonych Izraela“ (49, 5—6). Uniwersalistyczna, powszechna misja wyrażająca się w podaniu Prawa narodom, -wskutek czego Sługa będzie „światłem narodów“, jest właśnie ukoronowaniem pierwszej, tj. misji jaką Sługa wypełnia wobec ludu wybranego. Obydwie zaś zostaną dokonane

w „dniach zbawienia“, za pośrednictwem Sługi, którego Jahwe stworzył i uczynił „przymierzem ludu“ (Iz 49, 8—9). Podobnie jak Izrael był lekceważony, wzgardzony i poniewierany przez obce narody, tak też i Sługa będzie „niewolnikiem możnych“. Jednakże władcy, królowie i książęta, ujrzą chwałę Sługi (Iz 49, 7). Źródłem zaś tej chwały jest Sam Jahwe, bo On, który wybrał Sługę, jest wierny w swoich obietnicach⁴³).

Pieśń III (Iz 50, 4—9)

- 50, 4 Mój Pan, Jahwe, dał mnie język biegły,
abym mógł wesprzeć strudzonego słowem pokrzepienia.
Każdego rana pobudza me uszy,
abym słuchał jak uczniowie.
- 5 Pan Jahwe otworzył mnie uszy
a ja się nie sprzeciwiałem
i nie cofnąłem się.
- 6 Lecz plecy moje podałem bijącym,
a twarz moją policzkującym.
Nie ukryłem oblicza mojego
przed zniewagami i plwaniem!
- 7 Mój Pan Jahwe wspiera mnie,
przeto nie będę się wstydził.
Dlatego oblicze moje stało się jak skała
i wiem, że nie będę zawstydzony.
- 8 Bo blisko jest ten, który mnie wspiera
i któż będzie się ze mną wadził?
Niech stanie wspólnie ze mną by zmierzyć swe siły.
Któż przeciwnikiem moim?
Niech zbliży się do mnie.
- 9 Oto Pan mój Jahwe mnie wspiera
i któż mnie potępić może?
Wszyscy oni jak szata się rozpadną,
i robactwo toczy ich będzie.

W trzeciej Pieśni przemawia Sługa, jako uczeń Jahwe

⁴³) por. J. Fischer, dz. cyt. 104nn., H. Cazelles, art. cyt., 29.

i prorok. Sługa jest więc prorokiem, bezpośrednim uczniem Jahwe. Wiernie on powtarza Jego pouczenia i objawienia, tak jak dobry uczeń powtarza słowa swego nauczyciela.

Wiersz 4c—d H. Cazelles tłumaczy: „To człowiek zmęczony, którego Słowo Boże budzi rankiem; On otwiera moje ucho, abym słuchał tak, jak uczniowie“ i wnioskuje z tego, że Sługa jako prorok wiele cierpi i przemawia jak człowiek, który dużo zdobył przez własne doświadczenie⁴⁴). Ludzie go źle traktowali, podobnie jak Izraeliści źle traktowali Jeremiasza. Jak Mojżesz (Wyjśc 4, 10) i Jeremiasz (Jer 1, 6) nie byli mówcami, Sługa jest także prorokiem, który nie jest wielkim mówcą. Jest on człowiekiem słabym, zmęczonym, którego słowo Boże pobudza co rano, a jednocześnie zachęca do słuchania. On zaś odpowiada chętnie, jak to czynił Jeremiasz (Jer 20, 9. 42, 4). Sługa jest w stałym kontakcie z Jahwe, słucha go i nie stawia przeszkód, bo jest uczniem wiernym, a swoim słowem ma „wespół przeciw trudnych“ (50, 4). Kiedy Jahwe otworzył mu uszy“, aby podać mu swoje słowa, Sługa nie buntował się i nie odrzucił wezwania Bożego, mimo przeciwności (w. 5), jakie go spotkają (podobnie jak Jeremiasz Jer, 4, 17)⁴⁵). W działalności bowiem Sługa napotka wiele przeszkód i trudności, ale nie będzie się ukrywał, ponieważ wie, że „Jahwe go wspiera“ (w. 6—7).

Oblicze Sługi wśród przeciwności, jego postawa, będzie nieugięta, jak skała, i nikt mu się nie oprze. Nikt go nie potępi, bo nie będzie wstanie. Nikt go też nie przemoże, bo któż z nim mierzyć się może, jeśli za Sługą stoi Jahwe, który go wspiera i dopomoże Słudze swemu do zwycięstwa (w. 8—9)⁴⁶).

Pieśń IV (Iz 52, 13—53, 12)

52, 13 Oto powiedzie się Słudze mojemu,
podniesie się i będzie bardzo wywyższony.

⁴⁴) art. cyt., 34n. Zdanie to podzielają też J. Fischer, *Das Buch Isaias*, II, 116n. J. Van der Ploeg, dz. cyt., 10, R. J. Tournay, art. cyt., 510.

⁴⁵) por. J. Van der Ploeg, dz. cyt., 19.

⁴⁶) Większość uczonych przyjmuje, że Pieśń III kończy się na wier-

- 14 Jak wielu dziwiło się z twego powodu,
bo wprost nieludzko wygląd jego był zeszcpecony,
a postać jego niepodobna do ludzkiej,
- 15 tak on poświęci liczne narody.
Przed nim zamkną usta królowie,
ujrzeli bowiem co nie było spisane
i zrozumieli to o czym nie słyszeli.
- 53, 1 Kto uwierzy temu co słyszeliśmy?
Nad kim okazało się ramię Jahwe?
- 2 Wyrósł przed nim jako latorośl,
jak korzeń z ziemi wyschniętej.
Nie miał piękna ni wspaniałości,
byśmy patrzeli na niego
ani żadnego wyglądu,
abyśmy sobie w nim upodobali.
- 3 Był wzgardzony i opuszczony przez ludzi,
mąż boleści, dotknięty cierpieniem,
taki, który przed nami zakrywa oblicze,
wzgardzony i za nic uważany.
- 4 Zaprawdę nasze cierpienia on podjął
i nasze boleści nosił,
a myśmy uważali go za trędowatego,
dotkniętego przez Boga i upokorzonego.
- 5 Za nasze grzechy został on przebity
i za nasze winy zdeptany.
On został ukarany, abyśmy dobrze się mieli,
a przez jego cierpienie zostaliśmy ocaleni.
- 6 Błąkaliśmy się wszyscy jak owce,
każdy chodził swoją własną drogą,
a Jahwe dotknął go za winy nas wszystkich.
- 7 Był dręczony, lecz nie uchylał się
i nie otworzył ust swoich,

szu 9. Tak R. J. Tournay i H. Cazelles, także M. J. Lagrange, *Le judaïsme palestinien*, Paris 1931, 368; A. Vaceari, art. cyt., 223; J. Fischer, *Das Buch Isaias*, II, 115n; J. Van der Ploeg, dz. cyt., 50n.

jak baranek prowadzony na zabicie
 jak owca przed strzygącymi zamilkł
 i nie otworzył ust...

- 8 Po uwięzieniu i wyroku usunięto go,
 Lecz któż się troszczy o jego los?
 że usunięto go z ziemi żyjących,
 za grzechy ludu zadano mu śmierć.
- 9 Dano mu grób z przewrotnymi
 i z bogaczami mogiłę jego,
 choć nie popełnił żadnego gwałtu,
 a w ustach jego nie było podstępu.
- 10 Jahwe chciał, by starło go cierpienie,
 ponieważ on uczynił z siebie ofiarę przebłagalną,
 ujrzy pokolenie i przedłuży swe dni,
 a wola Jahwe przez niego się wypełni.
- 11 Za udreki swej duszy ujrzy światło i nasyci się.
 Przez swoją wiedzę, Sługa mój usprawiedliwi wielu
 i będzie nosił ich nieprawości.
- 12 Dlatego dam mu udział wśród wielkich,
 a mocarze stanowiąc będą część jego zdobyczy,
 za to, że wydał swe życie na śmierć
 i z występnyymi był policzony,
 On, który nosił nieprawości wielu,
 będzie wstawiał się za grzesznikami.

Mimo przeciwności działalność Sługi osiągnie pomyślny skutek⁴⁷⁾, udziałem zaś jego stanie się chwała i wielkość. Sługa „podniesie się i będzie wywyższony“, tak, jak wywyższony jest sam Jahwe, który jest w stałej łączności ze swoim wybranym. Po tej zapowiedzi (w. 13) chwalebne wywyższenia Sługi, czwarta Pieśń już w następnych wierszach (52, 14—15) ukazuje Sługę w stanie takiego ponizenia, że nie jest on godny człowieka. To ponizenie Sługi, którego obrazem może być upadek Izraela, wprawia wielu w osłupienie.

⁴⁷⁾ Wskazuje na to termin „yškyl“ (jaškil), hifil imperf. 3 os. m. l. poj. od „skl“.

Uniżenie to stanie się w rzeczywistości środkiem zbawienia i uświęcenia narodów. Wprawdzie w tekście nie ma wprost mowy o zbawieniu, jednakże wskazuje na to rytualny termin „jzh“ (jazzeh)⁴⁸⁾, oznaczający pokropienie ołtarze krwią ofiary przebłagalnej (Kapł 4, 6, 17). Pokropienie takie jest według Księgi Wyjścia (29, 21) przyczyną uświęcenia osób i przedmiotów. Znakiem zawarcia Przymierza Izraela z Bogiem było także pokropienie Izraelitów krwią zwierząt ofiarnych. Sługa zaś jest także „przymierzem ludu“, nowym przymierzem, które też dokona się przy tej rytualnej ceremonii przynoszącej uświęcenie i zbawienie (Wyjśc 24, 8).

W odpowiedzi na ten gest uświęcający ze strony Sługi, królowie i poganie nie znający dotąd Tory, a teraz objawionej im i podanej przez Sługę, milkną, „zamykają usta“. Słowo bowiem tu użyte nie oznacza wprost milczeć⁴⁹⁾. Królowie „zamykają usta“ przykładając rękę do ust, co było u pogan oznaką czci dla bóstwa (Job 31, 27; 1 Król 18, 18; Oz 13, 2). Uznają oni w ten sposób, na co słusznie zdaje się zwracać uwagę H. Cazelles, przez ten swój gest wobec Sługi, że ma on w sobie coś z bóstwa, po prostu, że jest Bogiem⁵⁰⁾.

Tak, jak Izrael podniósł się z upadku dzięki Jahwe, który był jego ramieniem, tak samo i Sługa podniesie się przez Jahwe „jako latorośl i jako korzeń z ziemi wyschniętej“ (w. 53,

⁴⁸⁾ Niemal wszyscy, którzy za LXX „thaumasentai“ czytają w tekście hebr. „ytmhw“ (itmehu słowo „yzh“ (jazzeh) 3 os. m. l. poj. hifil imperf. od „nzh“ (nazah) — pokropić, pryskać, w hifil także skakać) poprawiają tutaj tekst i tłumaczą „podziwiają“. Tak J. Archutowski, J. Fischer, J. Van der Ploeg, R. J. Tournay. Natomiast R. Cazelles tłumaczy „pokropi“ w sensie „poświęci“. Można tu bowiem przyjąć rytualny sens tego wyrażenia, jaki zawsze w Biblii posiada. Ma ono wprawdzie jeszcze inne znaczenia, które podaje H. H. Rowley (The unity of the Bibel, London 1943, 104, n. 8), jednakże w tym miejscu sens rytualny zdaje się być najbardziej uzasadniony, ponieważ w tekście tym spotyka się inne jeszcze wyrażenia rytualne np. „sm“ (‘asam). Zob. też H. Cazelles, art. cyt., 33n.

⁴⁹⁾ Hebr. „qps“ (qaphas) odpowiada akad. k-p-s co oznacza — ścisnąć, ściągać, zamykać.

⁵⁰⁾ art. cyt., 35.

1—2). Jednak widok jego nie jest piękny, nie ma na co wprost spojrzeć, bo Sługa stał się mężem boleści, który wziął na siebie, choć sam niewinny, wszystkie występki i cierpienia ludzkie. Za grzechy został przebity i zdeptany, a dzięki jego męce wszyscy zostali uzdrowieni. Jahwe bowiem dotknął go za winy wszystkich (w. 53, 3—6).

Prawo Boże, nadane narodowi wybranemu przez Jahwe, nie zostało zachowane przez Izraelitów. Wykroczenie to stało się przyczyną ukarań Sługi. Jako baranek został on wzięty osądzony i za „grzechy ludu zawiedziony na śmierć“ (w. 53, 7—9). Sługa bowiem spełni misję nieznaną dotąd w starożytności i w Starym Testamencie. Stanie się on ofiarą przebłągalną „sm“ (‘aşam) za grzechy wszystkich. Poganie dotychczas nie byli świadomi swych win, jednakże i za nich Sługa składa taką ofiarę. Teraz zaś będą oni wyznawać swoje winy, ponieważ dzięki śmierci zadośćuczynnej i wstawiennictwu Sługi, nawrócą się oni do Jahwe (w. 53, 10).

Skutkiem trudów i udręki Sługi⁵²⁾ będzie to, że „ujrzy pokolenie i przedłuży swe dni“. Zwrot ten stanowi formułę zaczerpniętą ze stylu dworskiego, mającą oznaczać szczęście. Ujrzy on także „światło⁵³⁾ i nasyci się“, będzie w chwale u Boga i oświecony przez niego, przez swoją wiedzę, którą jest przede wszystkim poznanie Boga i jego nakazów (por. Oz, 4, 1—2), sam będąc mężem sprawiedliwym, „usprawiedliwi wielu“, bo nosił ciężary ich win (53, 10—11). Za te ofiary i trudy spotka Sługę nagroda, jego miejsce będzie wśród wielkich, a mocarze staną się częścią jego łupu jako zwycięzcy! Ci wszyscy, do których odnosiła się działalność Sługi, będą mu poddani. Sługa będzie wyniesiony ponad wszystkich władców ziemskich i będzie nad nimi sprawował władzę królewską⁵⁴⁾. Sługa więc będzie królem i podobnie jak władcy starożytnego

⁵¹⁾ „sm“ (‘aşam) było ofiarą zadośćuczynną, składaną Bogu za nie-dobrowolne wykroczenie przeciw Prawu Bożemu (Kapl 6, 15n; 7 ln; 14, 12; 1 Sam 6, 3).

⁵²⁾ Hebr. „ml“ (‘amal).

⁵³⁾ Wyrażenie światło występuje w LXX i 1 QIsa.

⁵⁴⁾ por. H. Cazelles, art. cyt., 46.

Wschodu, których uważano za pośredników i przedstawicieli narodu wobec bóstwa, przez swoje rządy będzie wstawiał się u Boga za swymi poddanymi, by im zapewnić sprawiedliwość i pomyślność, On, który cierpiał za winy wszystkich, będzie „wstawiał się za grzeszników“.

PIESNI SŁUGI JAHWE W DRUGIEJ CZĘŚCI KSIĘGI IZAJASZA

II. SŁUGA JAHWE W „PIESNIACH“

Zapoznawszy się z treścią Pieśni Sługi Jahwe możemy poświęcić więcej uwagi pewnym cechom charakterystycznym Sługi, którymi odznacza się on w omawianych fragmentach.

1. *Sługa Jahwe — prorokiem*

Pieśni ukazują Sługę jako *proroka*. Głównym zaś jego zadaniem, o którym Pieśni mówią jest nauczanie ⁵⁵⁾. Sługa naucza. Jest światłem narodów ⁵⁶⁾. On ma wiedzę „d't“ (da'at), z niej czerpie i dzięki niej mówi, podając naukę usprawiedliwiającą wielu ⁵⁷⁾. Nie naucza on jednak jak inni prorocy wśród zgiełku i gwaru, ale podaje swoją naukę cicho, bez rozgłosu, tak, jak to czynili nauczyciele mądrości.

Jeśli chodzi o treść, to nauka Sługi pozostawia na uboczu perspektywy narodowe i tradycyjne instytucje judaizmu, a koncentruje się głównie na moralności stojącej w ścisłym związku z monoteizmem. Takie ujęcie, jednakże pod kątem narodowym i doczesnym cechowało również uczonych, mędrców, którzy swoją naukę, wiedzę (d't) nazywali także „torah“ lub „mišpat“. Nie znaczy to bynajmniej, że nauka Sługi nie ma w swej treści nic oryginalnego ⁵⁸⁾.

Specjalne wybranie Sługi, tak silnie i dobitnie podkreślone w tekście, wskazuje na to, że jest on kimś więcej niż nauczy-

⁵⁵⁾ por. Iz. 49, 2.

⁵⁶⁾ Iz 52, 6.

⁵⁷⁾ Iz 43, 11.

⁵⁸⁾ por. A. Robert, art. cyt., 1012.

ciele mądrości i prorocy. On godnością swoją przewyższa innych proroków i nauczycieli. Nagromadzenie zaś w tekście wyrażań mówiących o specjalnym wybraniu Sługi przez Boga⁵⁹⁾ wskazuje na to, że jest on postacią wyjątkową, charyzmatyczną, nie tylko prorokiem, ale przedmiotem i treścią pro-roctwa, bo przeznaczenie Sługi jest tajemnicą zamierzoną przez Boga.

2. Sługa Jahwe — królem

Pieśni wskazują także, wprawdzie nie bezpośrednio, na to, że Sługa Jahwe jest *królem*⁶⁰⁾. Zestawienie Iz 42, 1 z Iz. 11, 2 oraz Iz 53, 2 z Iz 11, 1, 10 zdaje się ponadto wskazywać na to, że według autora Pieśni, Sługa był ową latoroślą, zapowiadaną, wyrosłą z różdżki Jessego, a więc potomkiem Dawida. „Stanowi to — zdaniem A. Feuillet — połączenie nauki Pieśni Sługi Jahwe z klasyczną nauką proroków o Mesjaszu Dawidowym“⁶¹⁾. Jednakże królewska godność Sługi nie ma w sobie nic doczesnego prócz pochodzenia od Dawida. Autor nie pokładał już wielkich nadziei w tej niegdyś sławnej dynastii. Dlatego stara się oddalić od Sługi wszelką działalność polityczną. Ta bowiem nie dałaby się pogodzić z powołaniem do tajemnicy ofiary prześlągalnej, której królowie i ich poddani składać będą hołdy. Jak Cyrus był zdobywcą ówczesnego świata, tak i Sługa będzie nowym Cyrusem, do którego będzie należał cały świat, jednakże nie w dziedzinie politycznej, ale w religijnej i w porządku duchowym (Iz 42, 1 por. z 45, 1. 3. 4. 13; 49, 1 z 48, 15), ponieważ Sługa jako król zdobył swe panowanie i królestwo nie przez wojny, ale przez ofiarę samego siebie.

3. Sługa Jahwe — pośrednikiem

Według nauki Pieśni Sługa jest więcej niż prorokiem czy królem. Jest on *pośrednikiem* tak, jak Abraham (Rodz 18, 25n;

⁵⁹⁾ por. Iz 42, i. 6; 49, 5.

⁶⁰⁾ por. V. de Leeuw. De Koninklijke Verklaringy van Ebed-Jahweh-Zangen, Ephem Teol Lov 28/1952/449-71; J. Coppens, Nieuw Licht over de Ebed-Jahweh-Zangen, Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Louvain 1950, 7—15.

⁶¹⁾ Art. Richesses du Christ, RevScRel, 35/1948/417 n.

20, 7), Mojżesz (Wyjśc 5, 22; 17, 4n; 32, 11—14), Samuel (1 Sam 7, 8; 12, 19: 23; 15, 11), Eliasz (1 Król 17, 20), Elizeusz (2 Król 4, 33; 14, 17), Amos (Am 7, 1—6), Izajasz (Iz 37, 4), Jeremiasz (Jer 7, 46; 11, 14; 14, 11; 15, 1; 37, 5), czy inni patriarchowie i prorocy. Jest on pośrednikiem wyjątkowym, bo nie ogranicza się tylko do modlitwy za lud, jak tamci, ale do swojej modlitwy dołącza ofiarę i to nie ze zwierząt, ale z samego siebie — dobrowolną ofiarę własnego życia złożoną za innych ludzi.

Sługa Jahwe — ofiarą przebłągalną

Pieśni podejmują niejako ideę substytucji znaną na Wschodzie Starożytnym⁶²⁾ i w Starym Testamencie (Rodz 20, 13, 22; Sam 21, 2—10; Ps 49, 8. Kapł 4—5; 14, 12—31; 16; 17, 11)⁶³⁾. Idea ta była podstawą przepisów odnoszących się do wykupu pierworodnych jak i całej liturgii z rozdz. 4—5 Księgi Kapłańskiej.

Ofiara Sługi jest *ofiara przebłągalną*, zadośćuczynieniem zastępczym, „*ašam*“. Ofiarę tę składano za winy niedobrowolne wobec Prawa Bożego. Podkreślała ona religijny charakter przewinienia⁶⁴⁾. Sługa niewinny, jak baranek paschalny, obarczony został przez Boga grzechami jego ludu i wszystkich narodów. W męczeństwie i śmierci Sługi, stanowiących istotę jego ofiary przebłągalnej, wyraża się jednocześnie idea kapłaństwa i idea wstawiennictwa prorockiego, która wyrażała się, jak wyżej wspomniano, w modlitwie. Ofiara z samego siebie złożona, jest doskonałą syntezą tych dwóch elementów⁶⁵⁾, a jednocześnie przyczyną usprawiedliwienia i uświęcenia licznych narodów (Iz 53, 11). Ofiara ta nabiera specjalnego znacze-

⁶²⁾ por. S. H. Hocke, *The Theory and practice of substitution*, *VetTest* 2 (1952) 2—17; J. J. Stamm, *Die Leiden der Unschuldigen im Babylon und Israel*, Zurich 1946.

⁶³⁾ por. D. Schoetz, *Schuld und Sühnopfer im A. T.*, Breslau 1930 108; A. Metzinger, *Die Substitutionstheorie und das alttest. Opfer*, *Biblica* 21 (1940) 157—87; 247—72; A. Médebielle, art. cyt. 59.

⁶⁴⁾ por. A. Médebielle, art. cyt. 59 n., 353—77.

⁶⁵⁾ por. W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, t. III, 121.

nia jeśli zwróci się uwagę, że składa się na Sługę Dawida utożsamiany przez tradycję żydowską, której wyrazem są Targumy, z Mesjaszem ⁶⁶⁾.

5. *Sługa Jahwe — drugim Mojżeszem*

Z pieśni można również wysnuć wniosek, że Sługa Jahwe jest odpowiednikiem Mojżesza, zwanego także sługą (Wyjść 4, 10; 14, 31; Liczb 11, 11; 12, 7; Powt Pr 3,24; 36, 5). Podobnie jak Mojżesz dał „torah“ i „mišpat“ Izraelitom, tak Sługa przyniósł je i dał wszystkim narodom. Mojżesz także odznaczał się obfitością Ducha Bożego (Liczb 11, 25—29; 12, 6—8; por. z Iz 42, 1 i 50, 4—9) i wstawiał się za swych grzesznych braci (Wyjść 32, 11. 13. 32; 33, 12—16; 34, 9; Liczb 11, 11—15; 14, 13—19; 16, 2; 21, 17; Powt Pr 9, 18—20. 10, 10—11; Jer 15, 1). Mojżesz był fundatorem Przymierza z Bogiem i religii, które obejmowały naród wybrany. Sługa będzie też pośrednikiem i fundatorem Przymierza, ale nowego i obejmującego całą ludzkość i wszystkie narody (Iz 42, 6) ⁶⁷⁾.

6. *Sługa Jahwe — kapłanem.*

Treść Pieśni nie pozwala na to, aby — jak sądzi J. Van der Ploeg — wprost wysuwać z niej wniosek, że Sługa Jahwe jest *kapłanem*. O tym Pieśni mówią, ale pośrednio. „Nie należy zbyt podkreślać kapłańskiego charakteru Sługi, ponieważ jego kapłaństwo nie jest kapłaństwem znanym przez Żydów. Sługa nie zabija się, nie skrapia swego ołtarza własną krwią, tak, jak kapłani żydowscy skrapiali ołtarz w świątyni krwią zwierząt ofiarnych. Dla nas, którzy żyjemy po wypełnieniu nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o kapłaństwo mesjańskie. Żydzi nie znali ofiar ludzkich, ani kapłanów, którzy składali siebie w ofierze lub cierpieli za drugich. Jeśli więc można mówić, że Pieśni ukazują Sługę jako kapłana, to tylko w tym sensie, że doktryna ta jest zawarta implicite w IV Pieśni, mimo, że nie ma w niej wyraźnej mowy o Słudze jako kapłanie“ ⁶⁸⁾.

⁶⁶⁾ por. J. Van der Ploeg, dz. cyt., 153.

⁶⁷⁾ por. A. Feuillet, Isaie, IV, 713.

⁶⁸⁾ dz. cyt., 199.

7. *Sługa Jahwe — Mesjaszem.*

Obok tych cech zauważyć trzeba, że według nauki Pieśni Sługa Jahwe jest przede wszystkim *Mesjaszem*. Jest to zdanie powszechnie przyjęte w egzegezie katolickiej⁶⁹⁾. Żadna bowiem ze znanych z historii Izraela postaci, nie mogła być typem Sługi, gdyż nie było w Izraelu takiej osobistości, która by mogła być prorokiem, królem, nauczycielem ludu, a jednocześnie jako wybrana przez Jahwe i miła Bogu Ofiara, oddała swoje życie za występki narodu. Te cechy przewyższają zwykłe możliwości ludzkie. Wyższość ta zdaje się być dowodem, że prorok, autor Pieśni, nie chciał ukazywać w postaci Sługi żadnej osobistości historycznej, ale miał nią być w przekonaniu proroka właśnie przysły Mesjasz. On to bowiem miał według tradycji żydowskiej połączyć w sobie godność królewską, kapłańską i prorocką. W osobie Sługi ukazuje się jednak postać Mesjasza cierpiącego. Jest to rys dotąd nieznany Staremu Testamentowi. W planach Bożych istotę zapowiedzianego zwycięstwa nad „nasieniem węża“ (Rodz 3, 15) tj. szatanem, miały właśnie stanowić cierpienia i śmierć Mesjasza⁷⁰⁾. Sługa zaś jest tym, który dobrowolnie przyjął na siebie cierpienie i śmierć, by stać się ofiarą zastępczą za ludzi i przebłagać Boga, czyli spełnia to właśnie dzieło, jakiego miał dokonać Mesjasz! Sługa Jahwe dokonuje tego dzieła i to nie tylko dlatego, że jest ofiarą i żertwą ofiarną, nie tylko dlatego, że jest królem, pośrednikiem, kapłanem, który przekazuje odpuszczenie win, ale dlatego, że jest on Mesjaszem, a nawet więcej, że jest on samym Bogiem⁷¹⁾.

Ks. WITOLD TYLOCH

⁶⁹⁾ por. F. Feldmann, *Der Knecht Gottes*, 189—202, *Das Buch Isaias*, t. II, 25—27; J. Fischer, *Das Buch Isaias*, t. II, 10—21; Ks. J. Archutowski, dz. cyt., 172—92; J. Van der Ploeg, dz. cyt., 190—200.

⁷⁰⁾ por. F. Feldmann, *Der Knecht Gottes*, 194; Ks. J. Archutowski, dz. cyt., 176—80; R. J. Tournay, art. cyt., 502—507; A. Médebielle, art. cyt., 92.

⁷¹⁾ Podkreśla to słusznie R. Press, *Der Gottesknecht im Alten Testament*, ZAW 67 (1955) 67—99, 76. Łączy on naukę Pieśni z Psalmami mesjańskimi. Zwraca na to też uwagę H. Cazelles, art. cyt., 34.

Ks. Leon Kofyński, Warszawa

METRYKA HYMNÓW BREWIARZOWYCH

Officium Divinum stanowi jedną z najbardziej obszernych i popularnych chrestomatii łacińskich. W szerokich bowiem ramach obejmuje obok utworów sakralnych w ścisłym tego słowa znaczeniu zarówno najpiękniejsze fragmenty prozy z dzieł autorów chrześcijańskich różnych epok o wysokich walorach artystycznych, jak i całe bogactwo poezji z dominującym wśród niej *Liber Psalmorum*. Z tego też tytułu można go nazwać nie tylko florilegium literatury chrześcijańskiej, ale także żywą spójnią, której ogniwa łączą nas z tradycjami złotego okresu epoki klasycznej.

Zawarte w nim utwory poetyckie mają wiele interesujących aspektów. Jednym z nich jest bogactwo form literackich, których w codziennej recytacji często się nie docenia, a które dla ożywienia kontaktu kapłana z brewiarzem nie są pozbawione pewnego znaczenia.

W niniejszych rozważaniach przyjrzymy się im tylko pod kątem budowy metrycznej.

Żeby urobić sobie właściwe zdanie o poezji brewiarzowej w najogólniejszych zarysach, nie wolno zapominać, iż pod względem formalnym nie tworzy ona jednolitej grupy i dlatego rozległy jej wachlarz nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika. Na nią bowiem składają się utwory różnych autorów i różnych epok, na przestrzeni których zarówno język łaciński jak i zasady wersyfikacji uległy radykalnej ewolucji. Wśród nich mamy przedewszystkiem hymny epoki poklasycznej. Formalnie są one związane ze złotym okresem poezji

klasycznej. Ponieważ w tym okresie obowiązywała zasada iloczasu *quantitas syllabarum* — powstająca poezja chrześcijańska, chociaż odmienna treściowo w swej szacie zewnętrznej nawiązywała do wzorów klasycznych. Tych tradycji antycznych trzymali się najwybitniejsi pisarze złotego okresu literatury chrześcijańskiej tej miary, co św. Ambroży, który bogatym dorobkiem literackim zasłużył sobie w pełni na zaszczytne miano ojca hymnografii łacińskiej. Dzięki niemu metrum jambiczne weszło do repertuaru ulubionych form poetyckich w twórczości chrześcijańskiej zajmując w niej poczesne miejsce.

Po dzień dzisiejszy większość hymnów brewiarzowych jest pisana jambem. Z zasady św. Ambroży w wersyfikacji trzyma się klasycznej metryki. Wiersze ujęte w ramy jambicznego metrum łączą się w tetrastyczne strofy. Każda z nich myślowo tworzy odrębną całość. Jeżeli pojawiają się u niego jamby demotyczne, pierwsze symptomy przyszłych przeobrażeń w dziedzinie metryki oparte w swej budowie o akcent słowa, a nie o iloczas, to należy to do sporadycznych wypadków. Zawarte w brewiarzu hymny Aureliusza Prudencjusza Klemensa, autora *Cathemerinon* oraz *Peri Stephanon*, Wenancjusza Fortunata i św. Grzegorza Wielkiego zamykają epokę, w której tendencje klasyczne górowały w poezji.

Zapowiedź nowych czasów zarysowała się już w poprzedniej epoce. W *Carmen Paschale* Celiusza Seduliusza, poety z I połowy V wieku pojawiają się heksametry, w których środek wiersza rymuje się z jego zakończeniem. Jeszcze w większym stopniu zjawisko to wystąpiło w mało odpornym na nie metrum jambicznym zwiastując nowy rodzaj poezji, w którym rym miał na długie wieki zapanować niepodzielnie.

W okresie upadku literatury rzymskiej coraz więcej zjawia się utworów o zabarwieniu rytmicznym. Podłożem, na którym tego rodzaju poezja wyrastała, było zupełne zachwianie się dotychczasowego systemu iloczasu, który był podstawą budowy wiersza w epoce klasycznej i poklasycznej. Z kolejnego i systematycznego powtarzania się sylab długich i krótkich wyrastał

charakterystyczny dla poezji antycznej rytm. W III i IV wieku poczucie długości sylab i ich krótkości zaczyna zanikać. W okresie cesarstwa mieszkańcy odległej Afryki czy wschodnich rubieży Imperium Romanum nie odczuwali już w tym stopniu subtelności prozodycznych, co w Rzymie. Konsekwencją tego stanu rzeczy było przejście od akcentu muzycznego do akcentu ekspiratoryjnego, który wyrażał się w głośniejszym wymawianiu zgłosek akcentowanych. Tego rodzaju zjawiska były też przyczyną zarysowującego się już we wczesnym średniowieczu zubożenia form metrycznych. Bogaty niegdyś repertuar Horacego sprowadzono do heksametru, dystychu elegijnego, dymetru jambicznego, strofy safickiej mniejszej. Strofa alcejska, akselejadejska czy hiponaktejska należały do rzadkości. Rytm i rym cechy starożytnej prozy artystycznej rozrosły się do niebywałych rozmiarów. Pod ich egidą rozwijała się nowa poezja średniowieczna, naprzód religijna, potem świecka.

Rozkwit tej liryki religijnej przypada na wiek XII i XIII. Z tego okresu mamy utwory św. Tomasza z Akwinu, Jacopona di Todi i innych. Pierwszy krótki rzut jaskrawo odsłania w ogólnych konturach jak niejednolity jest charakter poezji brewiarzowej. A trzeba dodać, że obejmuje jeszcze późne średniowiecze, epokę renesansu i czasy nowożytne, w których nie zawsze były przestrzegane obowiązujące w tym względzie zasady. Stąd pochodzą różnego rodzaju odchylenia, mimo reformy hymnów brewiarzowych przeprowadzonej przez Urbana VIII. Florilegium brewiarzowe nie jest skończoną symfonią na cześć Stwórcy. Rozrastało się i nieustannie rozrasta się wchłaniając w siebie wraz z nowymi oficjami nowe utwory.

W ogólnym zarysie zespół metryczny hymnów brewiarzowych obejmuje utwory pisane 1. heksametrem daktylicznym, 2. metrum jambicznym, 3. metrum trochaicznym, 4. strofą saficką minor, 5. strofą asklejadęjską drugą, trzecią, oraz 6. szereg hymnów typowo rytmicznych.

Po ogólnym zapoznaniu się z zasadami metryki przyjrzymy się kolejno budowie metrycznej poszczególnych grup.

INTRODUKCJA METRYCZNA

Podstawę starożytnej wersyfikacji stanowiło rozróżnienie zgłosek długich i krótkich. Wymowa sylaby długiej u starożytnych trwała dwa razy dłużej niż wymowa sylaby krótkiej. Dla nas może być to trudne do uchwycenia, ale dla Greka czy Rzymianina, niesłuchanie wrażliwego na elementy akustyczne i wyrobionego pod tym względem, nie przedstawiało to żadnych trudności. „Longam esse duorum temporum, brevem unius etiam pueri sciunt“ (Kwint. 9. 4. 47). W wyrazie Tityre pierwsza sylaba jest długa i wymowa jej trwa tyle, co pozostałych dwu krótkich. W ogólnie przyjętym systemie znaków metrycznych sylaby długie oznaczają się znakiem: „—“ krótkie: „-“. W poezji greckiej i łacińskiej następstwo sylab długich i krótkich określają zasady metryczne. Dla ustalenia metrum danego utworu nie wystarczy liczbowe zestawienie ilości zgłosek w wierszu, lecz nieodzowne jest także zbadanie, w jakiej kolejności następują po sobie sylaby długie i krótkie. Czas potrzebny do wymówienia sylaby krótkiej, określa się w nomenklaturze metrycznej terminem *mora*. Ponieważ równoważnikiem iloczynowym dwu krótkich sylab jest jedna długa, konsekwentnie długa sylaba jest dwumorowa. Starożytni wykonując utwory poetyckie jedne sylaby (w określonych odstępach) wymawiali podniesionym tonem głosu, inne natomiast niższym. To podniesienie głosu nazywa się przyciskiem *ictus*. Część stopy, na której spoczywa przycisk zowie się arszą, a część nie mającą przycisku tezą. Grecy przycisk nazywali „thesis“ t. j. moment kiedy tańczący stawiali nogę na ziemi. Jego przeciwstawieniem była chwila, kiedy podnosili ją do góry — „arsis“. W metryce łacińskiej obydwu terminów używa się we wręcz przeciwnym znaczeniu. *Arsis* na oznaczenie części stopy wymawianej podniesionym głosem, a *thesis* niższym. Systematyczne następstwo długich zgłosek i krótkich wymawianych podniesionym i niższym głosem, daje rytm. Arystoksenos z Tarentu (ur. 353 przed Chr.) definiuje go jako „*Chronon taxis aphorismene*“, ściśle określone następstwo iloczasu. Zgłoski połączone w jedną całość za pomocą przycisku

rytmicznego nazywamy stopą. Wobec tego, że miarą iloczasu jest mora, czyli czas potrzebny do wymówienia zgłoski krótkiej, zależnie od niej odróżniamy różnego rodzaju stopy:

- | | | |
|-----------------------|------------------------|-----------------------------|
| 1. dwumorowe . . . | pyrrichius | De <u>u</u> s, |
| 2. trzymorowa . . . | trybrach | do <u>m</u> in <u>u</u> s, |
| 3. trzymorowa . . . | trochej | pa <u>n</u> i <u>s</u> , |
| 4. trzymorowa . . . | jamb | die <u>s</u> , |
| 5. czteromorowe . . | daktyl | ca <u>r</u> mi <u>n</u> a, |
| 6. czteromorowe . . | anapest | spe <u>c</u> ie <u>s</u> , |
| 7. czteromorowe . . | spondej | mu <u>s</u> ae, |
| 8. sześciomorowe . . | amfibrach | vi <u>d</u> e <u>r</u> e, |
| 9. sześciomorowe . . | kretyk | ca <u>s</u> ti <u>t</u> as, |
| 10. sześciomorowe . . | bakchius | ho <u>n</u> est <u>a</u> s, |
| 11. sześciomorowe . . | antybakchius | lu <u>g</u> er <u>e</u> . |

W hymnach kościelnych zasadniczymi stopami są: trochej, jamb, daktyl. Zastępują je spondej, trybrach, niekiedy pyrrichius i anapest. Pod względem rytmu stopy dzielimy na stopy o rytmie wstępnym (*podes apó arseos* jak np. jamb ~ — anapest ~ ~ — i stopy o rytmie zstępującym (*podes apo theseos*) jak np. daktyl — ~ ~, trochej — ~. Ponieważ długa zgłoska równa się pod względem iloczasu dwu krótkim, niektóre stopy mogą być używane zastępczo zamiast innych. — *Solutio arsis vel thesis* — czyli zamiast właściwej stopy można postawić inną — jej równoważnik iloczynowy. A więc zamiast spondeja może stać daktyl tam, gdzie powinien być jamb lub trochej może być trybrach. Niekiedy w trocheju i jambie krótka sylaba wzdłuża się, czyli zamiast jednej z wymienionych stop stawia się spondej. Czasem zamiast trocheja występuje daktyl a zamiast jambu anapest. Nigdy natomiast nie stawia się jambu zamiast trocheja, anapestu zamiast daktyla i odwrotnie.

Przycisk rytmiczny zwykle spoczywa na długiej zgłosce. Stąd trochej i daktyl mają przycisk na pierwszej zgłosce / ~, / ~ ~ a jamb i anapest na ostatniej ~ /, ~ ~ /, tryb-

rach, gdy zastępuje trochej, ma przycisk na pierwszej $\downarrow \cup \cup$, jeżeli zastępuje jamb, ma przycisk na drugiej krótkiej $\cup \downarrow \cup$,

Szeregi metryczne. Pojedyncza stopa zowie się monopodia. Kilka monopodii tworzy szereg metryczny „kolon“, który zależnie od ilości stóp, z których się składa, nazywa się dypodią, trypodią, terapodią, pentapodią itd. Poszczególne stopy oddzielamy od siebie linią pionową. Jedna stopa lub dwie, wymawiane pod jednym przyciskiem rytmicznym stanowią miarę wierszową — „metrum“. W układach daktylicznych każda stopa stanowi oddzielny szereg. Stąd dypodia daktyliczna nazywa się dymetrem a trypodia trymetrem. Natomiast w układach trochaicznych i jambicznych dwie stopy tworzą jedną miarę wierszową czyli dypodia stanowi monometrum, tetrapodia dymetr.

Szereg stóp jedno- lub różnorodnych, złączonych ze sobą rytmem i stanowiących pewną całość, tworzy wiersz. Ostatnia zgłoska wiersza zawsze jest obojętna i nie ulega elizji, czyli wyrzutni, choćby następny wiersz zaczynał się od samogłoski lub h. Wiersz ze względu na zakończenie ostatniej stopy bywa zupełny, i nazywa się nieskróconym, akatalektycznym lub też niezupełny i nazywa się katalektycznym.

Z końcem wiersza robimy przerwę, choćby nie było żadnej interpunkcji. Poza tym przystanek robimy też w środku wiersza. Jeśli przypada on w środku stopy nazywa się „cezura“, bo przecina stopę w wierszu. Jeśli zaś z końcem wyrazu kończy się też stopa, przystanek nazywa się „dierезą“ — rozdzielaniem. Wiersz może posiadać kilka cezur lub dierез, ale zwykle jedna z nich jest zasadnicza czyli główna. Występuje ona w każdym dłuższym miarowym wierszu. Wiersz mniej niż jedenastozgłoskowy nie potrzebuje cezury.

Zespół wierszy jedno lub różnomiarowych może tworzyć zwrotkę, która w tym układzie powtarza się w całym utworze. Pod względem treści zwrotka zawiera myśl skończoną. W hymnach brewiarzowych zwrotki składają się zwykle z czterech wierszy, ale to nie stanowi reguły, bo są także zwrotki złożone z dwu i trzech wierszy. Zwrotka zależnie od ilości wierszy

nazywa się dystychem, trystychem, tetrastychem, pentastychem etc.

Zwrotki tworzą hymny. Hymny, w których wiersze nie są powiązane w strofy, nazywają się stycticznymi. Utwory natomiast ułożone w zwrotki i dostosowane do śpiewu noszą miano pieśni, a pieśni śpiewane na chwałę bożą — hymny. W starożytności hymn był ogólnym terminem na oznaczenie pieśni na cześć bogów pogańskich, pieśni na cześć Apollina nazywano peanami, na cześć Dionizosa dytyrambami, na cześć zwycięzców olimpijskich — epinikiami.

Ze względu na metryczne podstawy strukturalne odróżniamy hymny zbudowane według iloczasu zgłosek oraz hymny rytmiczne, w których wprawdzie występuje ta sama ilość zgłosek, ale podstawę ich stanowi akcent i powstały z niego rytm, a nie iloczyn zgłosek. Stosowanie nomenklatury metrycznej w pierwszym wypadku jest uzasadnione a w drugim ma miejsce tylko *per analogiam*.

Lektura partii poetyckich, w których przez podkreślenie przycisku są oddzielone poszczególne miary wierszowe, nazywa się skandowaniem. Przy skandowaniu wierszy nie bierze się pod uwagę akcentu gramatycznego, lecz tylko przycisk rytmiczny. Przycisk rytmiczny jest uzależniony od rodzaju metrum. Stoi zwykle na arsie stopy, a więc nie pokrywa się z akcentem gramatycznym a zbiega się z nim tylko przy końcu wiersza oraz po cezurze. Przy czytaniu hymnów należy się liczyć z takimi zjawiskami metrycznymi jak elizja, afereza, hiatus, synizesa, systole, diastole, synkope, które pokrótce wyjaśnimy.

Jeśli wyraz kończy się na samogłoskę, a drugi zaczyna się od niej, wówczas powstaje *hiatus* — rozwiew. Dla uniknięcia go stosuje się wyrzutnię czyli elizję. Jeżeli zatem drugi wyraz zaczyna się od samogłoski lub h, wtedy w wymowie wyrzuca się w pierwszym wyrazie tak samogłoskę jak też i m z poprzedzającą samogłoską np. monstrum horrendum — monstr horrendum, percuss(um) ad hoc est lancea, passum(que) ad hoc est vulnera. Trzeba pamiętać jednak, że łatwiej elizji ulega samogłoska krótka niż długa, łatwiej w tezie niż w arsie, rzadko

dwugłoska lub sylaba długa jednozgóskowa: „Tuae ad tribunal gratiae“. Jeżeli drugim wyrazem jest *es* lub *est*, wtedy nie wyrzuca się samogłoski wyrazu pierwszego, lecz samogłoskę „e“ w wyrazach „es“ lub „est“, ten rodzaj wyrzutni nazywamy aferezą: *homo est* — *homo st*, *monstrum est* — *monstrum — st*. *Magnum praesidium (e)st sacro libamine pasci*. Wyjątek stanowi *est*, kiedy stoi na początku zdania lub zaczyna szereg metryczny po cezurze. Hiatus czyli rozziw wywołany zetknięciem się dwu samogłosek dopuszczalny jest, jeżeli po wyrazie zakończonym na samogłoskę następuje cezura lub większa interpunkcja a nawet przecinek. *Si pereo, hominum manibus periisse iuvabit*. Nie ulegają również wyrzutni i dopuszczają rozziw wykrzykniki jednozgóskowe np.: *O pater hominum rerumque aeternae potestas*.

Synizesa — ściągnięcie zachodzi wtedy, kiedy dwie samogłoski jednego wyrazu, chociaż nie tworzą dwugłoski w wymowie, nie zmieniając pisowni łączą się w jedną zgłoskę: *Ast aliis pictis accendunt lumina cerēis* lub *cūi* *puerile decus prompsit hosanna pium*. Synizesa bywa poza imionami własnymi także w wyrazach złożonych dwugłoskowych, jak np.: *dein*, *deinde*, *cūi*, *hūic*, *dehinc*, *prout*. Czasem także pojedyncze samogłoski „i“ oraz „u“ stają się niekiedy spółgłoskami i wymawia się je jak „j“ oraz „v“ np. *omnja* lub *tenuia* zamiast *omnia* i *tenuia*. Przeciwnieństwem synizezy jest diereza, czyli rozłączenie gdy spółgłoski *j*, *v* przed następującą samogłoską przechodzą w *i* oraz *u* np: *os suave mite corpus*. Diastole czyli przedłużenie ma miejsce wówczas, kiedy samogłoskę krótką na początku lub w środku wyrazu traktuje się jako długą. Np. *Basilicis haec juncta tribus pater area cuncit*. Systole — skrócenie zachodzi w tym wypadku, kiedy samogłoska z natury skraca się np.: *unius* zamiast *unius*:

Unius | *ob meri*|*tum cunci*|*ti peri*|*ere mi*|*nores*.

Syncope — *contractio* — skrócenie następuje wówczas, gdy wyraz przez usunięcie jednej lub dwu liter ulega skróceniu. Najczęściej dzieje się to z *i* lub *u* przed *l* lub *m*: *solvēt saeculum*

in favilla. W wypadku rozdzielenia wyrazu ze względów metrycznych np. „septentrioni“ — *septem subiecta trioni* zachodzi zjawisko określane w metryce terminem *tmesis* — przecięcie. Osobliwości tego rodzaju w poezji łacińskiej spotyka się często. Nie są wolne od nich także hymny. Ich wartość poznawcza leży w tym, iż wyjaśniają odchylenia od ogólnych schematów metrycznych.

HEKSAMETR DAKTYLICZNY

Heksametr składa się z sześciu stóp daktylicznych, z których ostatnia jest spondejem lub trochejem. W czterech pierwszych stopach zamiast daktyla może stać spondej. Piąta stopa powinna być zawsze daktylem. Gdyby nie była daktylem, lecz spondejem, heksametr stałby się spondaicznym.

Wzór metryczny heksametru jest następujący:

$\bar{\text{—}} \text{—} \text{—} | \bar{\text{—}} \text{—} \text{—} | \bar{\text{—}} \text{—} \text{—} | \bar{\text{—}} \text{—} \text{—} | \bar{\text{—}} \text{—} \text{—} | \bar{\text{—}} \text{—}$

Każdy wiersz pisany heksametrem ma cezurę, którą przy czytaniu należy uwydatnić. W wierszach daktylicznych różniamy cezurę mocną czyli męską i słabą czyli żeńską. Męska przypada po pierwszej zgłosce daktyla lub spondeja czyli wtedy, gdy wyraz kończy się na długą zgłoskę w arsie. Żeńska ma miejsce wtedy, gdy przypada na pierwszą krótką zgłoskę daktyla czyli, gdy wyraz kończy się pierwszą krótką sylabą w tezie.

Zasadniczo w heksametrze mogą być następujące cezury:

1. Penthemimeres w trzeciej stopie po arsie trzeciego daktyla:

Sálve sáncta paréns || eníxa puérpera régem

2. Cezura żeńska w trzeciej stopie — *tertia trochaica* —, bo występuje po pierwszej krótkiej sylabie w tezie trzeciego daktyla czyli po trocheju trzeciej stopy:

Náturá miránte || tuúm sanctúm genitórem

3. Hepthemimeres czyli siedmiocząstkowa w czwartej stopie po arsie czwartego daktyla. Towarzyszy jej zwykle trithemimeres a drugiej stopie np.:

Vírgo priús ac pósteriús || Gabriélis ab óre

W poezji greckiej i łacińskiej heksametr był niezmiernie popularny. Pisał nim Homer, Hezjod, Owidiusz, Wergili. Dla ilustracji pozwolę sobie przytoczyć znany fragment z *Metamorfoz* Owidiusza — ks. I, 89—93.

Aúrea| práma sa|t(á) est ae|tas, quae| víndice núllo
spónte su|á, sine| lége fi|dém rec|túmque co|lébat.
Poéna me|túsque abe|ránt. Nec| vérba mi|nántia | fíxo
Aére le|géban|tur, nec| súpplex| túrba tímébat
Iúdicis| óra su|i: sed e|ránt sine| iúdice| túti.

W brewiarzu tylko jedynie antiphona finalis *Alma Redemptoris Mater* jest napisana w tym metrum. Autorem jej jest *Herimannus Contractus* (+ 1054) zakonnik z Reichenau.

Álma Re|démpto|ris Ma|tér, || quae | pέρvia | caéli
pórta ma|nés et | stélla ma|ris suc|cúrre ca|dénti
súrgere|, quí cu|rát popu|ló, tu | quae genu|isti
natu|rá mi|rán|te || tu|úm sanc|túm geni|tórem
Vírgo pri|ús ac | posteri|ús, || Gabri|élis ab| óre
Súmens | íllud A|vé || pec|cáto|rúm mise|rére.

Nawiasem wspomnijmy, że heksametrem jest napisany także fragment introitu na uroczystość Matki Bożej wyjęty z *Carmen Paschale* Celiusza Seduliusza (II, v. 63—64):

Sálve| sáncta pa|réns e|níxa pu|érpera| régem
Quí cae|lúm ter|rámque te|nét per |saécula|, cuius etc.

METRUM JAMBICZNE

Najbardziej zbliżony do mowy potocznej jest wiersz jambiczny. Uprawiali go Jończycy. W dobie wielkiego rozkwitu liryki greckiej najwybitniejszymi jambografami byli Archiloch z wyspy Paros, Hiponaks z Efezu, Herondas z wyspy Kos. Posługiwano się nim przy wyszydzeniu błędów ludzkich i stąd powstała utworu i nazwa samej miary wierszowej. — (iambos — wiersz uszczypliwy od *iapto* dokuczam).

Jamb jest stopją trójmrową $\sim \sphericalangle$. Składa się z sylaby

krótkiej i długiej. Przycisk rytmiczny ictus spoczywający na sylabie długiej łączy je w jedną całość. Wysunięcie sylaby krótkiej na pierwsze miejsce a długiej na drugie nadaje mu rytm wstępujący. Ze względu na stosunek iloczasu sylab długich do krótkich należy do *genos diplasion*. Iloczas bowiem sylaby krótkiej w stosunku do iloczasu sylaby długiej pozostaje jak 1 : 2. Szereg stop jambicznych $\sim \text{ / } \sim \text{ - }$ tworzy wiersz. W metrycznych układach jambicznych miara wierszowa składa się z dwu jambów i taki ich zespół nazywa się monometrem jambicznym $\sim \text{ / } \sim \text{ - } |$, tertapodia $| \sim \text{ / } \sim \text{ - } | \sim \text{ / } \sim \text{ - } |$ dymetrem, heksapodia $| \sim \text{ / } \sim \text{ - } | \sim \text{ / } \sim \text{ - } | \sim \text{ / } \sim \text{ - } |$ trymetrem, a oktopodia $| \sim \text{ / } \sim \text{ - } \sim \text{ / } \sim \text{ - } | \sim \text{ / } \sim \text{ - } | \sim \text{ / } \sim \text{ - } |$ tetrametrem. Z tetrametrem jambicznym akatalektycznym spotykamy się niekiedy u poetów greckich. Częściej występuje on w tragedii i komedii rzymskiej. Katullus używa tetrametru katalektycznego. W hymnach brewiarzowych jamby występują tylko w dwu formach: bądź jako tertapodia jambiczna, złożona z czterech stóp czyli dymetr jambiczny $| \sim \text{ / } \sim \text{ - } | \sim \text{ / } \sim \text{ - } |$. Jesu Redemptor omnium, bądź jako heksapodia jambiczna złożona z sześciu stóp czyli trymetr jambiczny $| \sim \text{ / } \sim \text{ - } | \sim \text{ / } \sim \text{ - } | \sim \text{ / } \sim \text{ - } |$ Beate Pá|stor Petre clé|mens áccipé.

Właściwości tego rodzaju metrum są następujące: Przycisk rytmiczny czyli ictus stoi na arsie pierwszego jambu w dypodii, dlatego wiersz czterostopowy ma dwa przyciski, a sześciostopowy trzy przyciski. Arsa parzystych jambów również nie jest pozbawiona pewnego akcentu. Główny przycisk w dypodii $| \sim \text{ / } \sim \text{ - } |$ oznaczamy znakiem '.

Ponieważ długa zgłoska pod względem iloczasu równa się dwu krótkim, dlatego arza każdego jambu z wyjątkiem ostatniej stopy może być rozwiązana na dwie krótkie czyli zamiast jambu — można postawić trybrach $\sim \sim \sim$. Przycisk rytmiczny spoczywa wówczas na pierwszej z dwu krótkich $\sim \text{ / } \sim$ powstałych z rozwiązania arsy jambu

Et lácte módi|co pástus ést

Wobec tego że pierwsza sylaba każdej dypodii jest uwa-

żana za obojętną, można zamiast niej postawić zgłoskę długą lub krótką, dlatego też w miejscach nieparzystych w pierwszej stopie, trzeciej i piątej może stać spondej:

— / — / — / — /
Nunc san|cte nobis Spiritus

Czasem spondej stojący zamiast jambu może rozłożyć swoją tezę na dwie krótkie i wówczas w miejscach nieparzystych zamiast niego występuje anapest:

aperíre tér|ris caél(um) apér|tum claúdere

Kiedy w spondeju niewłaściwym, stojącym tam, gdzie powinien być jamb, teza zostanie długa, a arsa hlegnie w rozwiązaniu na dwie krótkie, powstaje pozorny daktyl: z przyciskiem na pierwszej krótkiej:

Egrégie Doc|tor Paúle móres ínstrué

Mimo tych zmian w stopach nieparzystych, stopy parzyste zawsze pozostają jambami. U Fedrusa, bajkopisarza spondej, daktyl lub anapest występują i w stopie parzystej. Wyjątek stanowi ostatnia stopa, w której kładzie zawsze jamb lub pyrrichius. Poeci klasyczni dopuszczali jamb i anapest tylko w pierwszej stopie. Tej samej zasady trzymają się autorzy hymnów. W dymetrze jambicznym cezury się nie przestrzega, bo i tak wiersz bez niej zachowuje swoje walory.

Rectór poténs veráx Deús

Jeżeli natomiast wiersz kończyłby się wyrazem trzygłoskowym, wówczas cezura powinna mieć miejsce.

Jam lúcis|órto|sideré

W trymetrze jambicznym cezura jest obowiązująca. Uwydatnia się ją przestankiem w czytaniu, nie zaś mocniejszym wymawianiem zgłoski kończącej wyraz, bo cezura w jambach stoi po tezie stopy. Najpopularniejsza jest cezura występująca w trzeciej stopie po pierwszej zgłosce czyli po piątej półstopie. Nosi ona miano penthemimeres czyli cezury pięciocząstkowej:

Sit Trínitáti||sémpitérna glóriá

Czasem używa się hephthemimeres, której towarzyszy die-reza, średniodniówka po drugiej stopie:

Miris modís ∷ repénte ∥ líber férrea

albo cezura pomocnicza w formie trithemimeres:

Ovilis ∷ ille pástor∥ét Rectór gregís

Wyjątkowo w trymetrze jambicznym mogą występować tylko dwie podrzędne cezury:

Decóra ∷ lux aetérnitatis ∷ aúreaám

Metrum jambiczne u autorów greckich i łacińskich występuje stylicznie w hymnach brewiarzowych w strofach cztero- i pięciowerszowych. Ilość strof w hymnach jest różna i waha się od dwu do dziewięciu. Nie ma to jednak większego znaczenia, gdyż cały szereg hymnów zostało podzielonych dla różnych względów, podyktowanych układem brewiarza. Za wzór hymnu pisanego dymetrem jambicznym niech posłuży fragment hymnu na uroczystość św. Marii Magdaleny:

Marí|a cás|tis ós|culís
Lambít| Deí |vestí|giá
Fletú| rigát | tergít| comís
Detér|sa nár|do pér|linít.

Podobnie napisany jest hymn na uroczystość Sanctorum Innocentium Martyrum w laudesach (jego autorem jest Aurelius Prudentius Clemens):

Salvéte flóres Mártyrúm
Quos lúcis ips(o) |in líminé
Christ(i(ínsecú|tor sústulít
Ceu túrbo nas|centés rosás.

W tego rodzaju metrum napisany jest cały szereg innych hymnów brewiarzowych, jak mówi załączony wykaz:

- | | |
|---------------------------|------------------------|
| 1. Aeterna Christi munera | Aeterne Rector siderum |
| Aeterna Imago Altissimi | Aeterne rerum conditor |
| Aeterne Rex altissime | A solis ortus cardine |
| Aeterna caeli gloria | Ad regias Agni dapes |

Ales diei nuntius
 Athleta Christi nobilis
 Aurora caelum purpurat
 Aurora soli praevia
 Aurora iam spargit polum
 Audit tyrannus anxius
 Auctor beate saeculi
 Beata nobis gaudia
 Caelestis aulae Nuntius
 Cor arca legem continens
 Consors paterni luminis
 Creator alme siderum
 Caelestis Agni nuptias
 Caeli Deus Sanctissime
 Caelo Redemptor praetulit
 Corpus domas ieiuniis
 Crudelis Herodes Deum
 Deus tuorum militum
 Dum nocte pulsa lucifer
 En clara vox redarguit
 En, ut superna criminum
 Ex more docti mystico
 Fortem virili pectore
 Gentis Polonae gloriae
 Hominis superne conditor
 Haec est dies, qua candidae
 Invicte Martyr unicum
 In monte olivis consito
 Immense caeli Conditor
 Iam lucis orto sidere
 Iam Christus astra ascende
 Iam sol recedit igneus
 Iesu corona celsior
 Quicumque Christum
 quaeritis
 Quem terra pontus sidera
 Lux ecce surgit aurea

Lux alma, Iesu, mentium
 Lux o decora patriae
 Maria castis osculis
 Memento rerum conditor
 Martyr Dei Venantius
 Magnae Deus potentiae
 Matris sub almae numine
 Nunc sancte nobis Spiritus
 Nox axtra rerum contegit
 O lux beata caelitem
 O sola magnarum urbium
 O gloriosa Virginum
 O sol salutis intimis
 O gente felix hospita
 Pater superni luminis
 Placare, Christe, servulis
 Praeclara custos virginum
 Paschale mundo gaudium
 Rector potens, verax Deus
 Rerum, Deus, tenax vigor
 Regis superni nuntia
 Rex gloriose martyrum
 Rerum Creator optime
 Rex sempiternae caelitem
 Salvete flores Martyrum
 Summae Parens clementiae
 Salutis humanae sator,
 Somno reffectis artibus
 Summi parentis unice
 Salutis aeternae dator
 Salvete Christi vulnera
 Splendor paternae gloriae
 Tu Trinitatis unitas
 Te lucis ante terminum
 Te splendor et virtus Patris
 Te deprecante corporum
 Telluris alme conditor

Te dicimus praeconio	Veni Creator Spiritus
Tristes erant apostoli	Vexilla regis prodeunt
Te saeculorum principem	Vexilla Christus inclyta
Verbum supernum prodiens	

U Horacego trymetr jambiczny występuje w połączeniu z heksametrem daktylicznym tworząc drugie metrum pytiambiczne, bądź też z elegiambem tworząc trzecie metrum archilochijskie. W czystej formie występuje tylko u Katullusa.

Phase|llus il|le, quem| vide|tis hos|pites
ait| fuis|se na|vium celer|rimus. Katul. 4, 1.

Według tego schematu skomponowany jest hymn na uroczystość św. Apostołów Piotra i Pawła:

De|co|ra lúx | aetér|nitá|tis aú|reám
Diém| béa|tis||ir|rigá|vit i|gnibús
Após|toló|rum||quaé| coró|nat prín|cipés
Reis|qu(e) in||ás|tra lí|berám |pandit| viam.

Mundi Magister atque caeli ianitor,
Romae parentes arbitrique gentium
Per ensis ille hic per crucis victor necem
Vitae senatum laureati possident.

O Roma felix, quae duorum Pricipum
Es consecrata glorioso sanguine
Horum cruore purpurata ceteras
Excellis orbis una pulchritudines.

Cezurą we wszystkich wierszach tego hymnu jest penthemimeres z wyjątkiem pierwszego.

Tym samym metrum napisane jest cztery hymny na różne uroczystości Świętych Apostołów Piotra i Pawła: Beate Pastor clemens accipe, Miris modis repente liber ferrea, Quodcumque in orbe nexibus revinxeris, Egregie Doctor Paule mores instrue oraz jeden na uroczystość św. Elżbiety Opes decusque regium reliqueras.

METRUM TROCHAICZNE

Pierwszy element składowy trocheja — *trochaios*, inaczej zwany chorejem, tworzy długo zgłoska, drugi natomiast krótka — — . Ze względu na taki układ można go nazwać odwrotnością jambu. *Ictus* spoczywa na długiej sylabie, łącząc obydwie elementy w jedną harmonijną całość. Wysunięcie sylaby długiej na pierwsze miejsce nadaje mu rytm zstępujący. Metrum trochaiczne występuje u Archilocha, Solona, Epicharma, Arystofanesa, posługują się nim także tragicy. U Horacego pojawia się tylko w strofie hiponaktejskiej w połączeniu z trymetrem jambicznym katalektycznym. Septenarami trochaicznymi pisał Plaut i Terencjusz, reprezentanci komedii rzymskiej epoki archaicznej.

Wiersze trochaiczne, podobnie jak i jambiczne skandujemy dypodiami. Dypodia, czyli dwa trocheje, tworzą jedno metrum, a więc wiersz złożony z czterech trochejów nazywa się dymetrem, złożony z ośmiu trochejów tetrametrem. Przycisk rytmiczny spoczywa na pierwszej zgłosce w dypodii. A zatem w dymetrze są dwa przyciski a w tetrametrze cztery. Ostatnia zgłoska dypodii jest obojętna. Dlatego w miejscach parzystych zamiast trocheja można położyć spondej niewymierny, a nawet daktyl lub anapest cykliczny. Arsa może być zawsze rozwiązana. Czyli trochej wszędzie z wyjątkiem ostatniej stopy może zastąpić trybrach $\sim \sim \sim$, który w takim wypadku ma przycisk rytmiczny na pierwszej krótkiej. Koniec wiersza musi zawsze zachować swój charakter trochaiczny. Dlatego w wierszach akatalektycznych ostatnia stopa musi być trochejem. W poezji łacińskiej często arsa ulega rozwiązaniu i zamiast trocheja występuje daktyl lub anapest. Autorzy hymnów brewiarzowych nie korzystają z licencji poetyckiej.

Plaut i Terencjusz posługują się tetrametrem katalaktycznym z dierezą po drugiej dypodii w następującej formie:

$$- \sim - \sim \quad | \quad - \sim - \sim \quad || \quad - \sim - \sim \quad | \quad - \sim \sim$$

Podobne metrum występuje i w hymnach brewiarzowych. Z tą jednak przebudową, że pierwszy wiersz hymnu ułożony jest według pierwszej części wyżej wspomnianego tetrametru

akatalektycznego, a drugi według drugiej. Hymny zatem mają następującą postać metryczną:

$$\begin{array}{c} - \sim - \sim \quad | \quad - \sim - \sim \\ - \sim - \sim \quad | \quad - \sim - \sim \end{array}$$

Według niej skomponowany jest hymn Wenancjusza Fortunata umieszczony w brewiarzu w Matutinum — tempore Passionis.

Pänge lingua glóriosi
laúreám cer|táminis
Ét supér Cru|cís trophaéo
Díc triúmphum |nóbilém
Quálitér Re|démptor órbis
Ímmolátus| vícerít.

Sześć wierszy tworzy zwrotkę: wiersze parzyste są pisane dymetrem trochaicznym akatalektycznym, a nieparzyste — dymetrem trochaicznym katalektycznym.

Tak samo są ułożone i trzy następne, z których pierwszy jest także pióra Wenancjusza Fortunata:

1. Lustra sex qui iam peregit
tempus implens corporis
2. O quot undis lacrimarum,
quo dolore volvitur.
3. Ira iusta Conditoris
imbres aquarum vindice.

STROFA SAFICKA MINOR

Strofa saficka zawdzięcza swoją nazwę Safonie z Mityleny na Lesbos, przedstawicielce liryki melickiej z VI w. p. Chr. Zbudowana jest z trzech jedenastogłoskowców safickich i jednego *versus adonius*. Jedenastogłoskowiec (hendecasyllabus saphicus) składa się z daktyla $- \sim \sim$, przed którym i po którym idą dwa trocheje $- \sim - \sim$, można uważać go także za pentapodię logedyczną czyli połączenie daktyla z trochejami. Wiersz ten wówczas będzie składał się z dypodii trochaicznej daktyla i powtórnej dypodii trochaicznej.

U poetów greckich, a z łacińskich u Katulla, drugi trochej w pierwszej dypodii trochaicznej, poprzedzającej daktyl pozostaje zwykle trochejem, u Horacego natomiast zawsze jest spondejem. Schemat zatem jedenastozgłoskowca, który występuje u Horacego i w hymnach brewiarzowych jest następujący:

$$\text{—} \cup \text{—} \text{—} \text{—} | \text{—} \cup \cup \cup | \text{—} \cup | \text{—} \cup \text{—}$$

Ilustruje go znany fragment z *carmen saeculare* Horacego

Phoebe |silva|rúmque|| po|téns Di|ańa

Wiersz kończy się dwu- lub trzyzgłoskowym wyrazem, w których akcent gramatyczny zbiega się z przyciskiem rytmicznym *ictus*. Hendecasyllabus u greckich autorów nie ma stałej cezury, u łacińskich natomiast zwykle występuje w nim penthemimeres męski czyli cezura przypada po piątej zgłosce, po pierwszej sylabie daktyla. Z taką cezurą trochaiczną spotykamy się u Horacego i w hymnach. Bywa niekiedy również i cezura trochaiczna — żeńska. — Ale tego rodzaju cezura nie występuje w omawianych utworach sakralnych. Trzy w ten sposób zbudowane jedenastozgłoskowce tworzą strofę saficką mniejszą — *saphica minor*. Klauzule jej stanowi *adonius*, metrum logiczne akatalektyczne powstałe z daktyla, po którym następuje trochej według niżej zamieszczonego schematu:

$$\begin{array}{c} | \text{—} \cup \cup | \text{—} \text{—} | \\ | \text{tém} \text{pore} | \text{sá} \text{cro} | \\ | \text{scá} \text{ndere} | \text{sé} \text{des} | \end{array}$$

W ostatecznej formie strofa saficka mniejsza wygląda następująco:

$$\begin{array}{c} | \text{—} \cup | \text{—} \text{—} | \text{—} \cup \cup | \text{—} \cup | \text{—} \text{—} \\ | \text{—} \cup | \text{—} \text{—} | \text{—} \cup \cup | \text{—} \cup | \text{—} \text{—} \\ | \text{—} \cup | \text{—} \text{—} | \text{—} \cup \cup | \text{—} \cup | \text{—} \text{—} \\ | \text{—} \cup \cup | \text{—} \text{—} | \end{array}$$

Z tak zbudowanych strof składa się oda Horacego:

Od. 1, 22.

Inte|ger vi|tae|| scele|risque| purus
 non e|get mau|ris|| iacu|lis ne|qu(e) arcu|
 nec ve|nena|tis|| gravi|da sa|gittis,
 Phusce, pha|retra

Strofa saficka maior występuje u Horacego raz, a strofa saficka minor dwadzieścia sześć razy. Swoje powodzenie zawdzięcza wyjątkowej harmonii, lekkości i jakiemś niewypowiedzianemu wdziękowi, które są jej znamioną cechą. Klauzula w postaci *adoniusa* jest doskonałym jej zakończeniem. Dzięki tym niezaprzeczalnym walorom strofa saficka weszła do repertuaru metrycznego autorów chrześcijańskich. W hymnach brewiarzowych zajmuje drugie miejsce po dymetrze jambicznym. Po dzień dzisiejszy w nowych oficjach na większe uroczystości w tej strofie powstają hymny. Warto wspomnieć że w strofie safickiej pisał hymny Leon XIII. Za wzór niech posłuży hymn na uroczystość św. Rafała Archanioła, zawierający prośbę skierowaną do Chrystusa Pana o łaskę zbawienia. Autorem jego jest Rabanus Maurus († 856).

Christe| Sáncto|rúm||decus| ánge|lórum
 geńtis | huma|náe||sator | ét re|démptor
 caéli|túm no|bís||tribu|ás be|átas
 scándere | sédes
 Ánge|lús nos|traé||medi|cús sa|lútis
 Ádsit| é cae|ló||Rapha|él, ut|omnes
 Sánct| aégro|tós||, dubi|osque| vítae
 Dírigat| aétus

W strofie safickiej mniejszej w brewiarzu są ułożone następujące hymny:

- 1 Angelus fortis Gabriel et hostis
- 2 Antra deserti teneris sub annis
- 3 Ad tuas aras, Joachim, propinquat
- 4 Bella dum late furerent et urbes
- 5 Caelitum Joseph decus atque nostrae
- 6 Christe, Sanctorum decus angelorum
- 7 Dum tuos caelum recolit triumphos
- 8 Ecce iam noctis tenuatur umbra

- 9 Huius oratu Deus alme nobis
- 10 Iste confessor Domini colentes
- 11 Iste quem laeti colimus fideles
- 12 Inclytos Christi famulos canamus
- 13 Nocte surgentes vigilemus omnes
- 14 Omnis expertem maculae Mariam
- 15 O nimis felix meritique celsi.
- 16 Plaude festivo pia gens honore
- 17 Te redemptoris Dominique nostri
- 18 Sic patres vitam peragunt in umbra
- 19 Sedibus caeli nitidis receptos
- 20 Saepe dum Christi populus cruentis
- 21 Sacra iam splendent decorata lychnis
- 22 Vox sonat sponsi, diuturna cessit
- 23 Virginis proles opifexque matris
- 24 Ut queant laxis resonare fibris.

STROFA ASKLEPIADEJSKA

W obszernym zespole poezji brewiarzowej strofa asklepiadejska występuje kilkakrotnie. Jest to metrum znane z lektury Horacego, podobnie jak i strofa saficka. Nazwę swą wywodzi od nieznanego bliżej Asklepiadesa poety z epoki hellenistycznej. Strofa asklepiadejska składa się z trzech wierszy asklepiadejskich mniejszych i glikoneja, stanowiącego ich klauzulę. Sam wiersz asklepiadejski tworzy metrum loge-dyczne, składające się z trocheja i daktyli. Pierwsza stopa trochaiczna w tym wierszu nazywa się baza — *basis*. Trochej ten jest prawie zawsze niewymierny i ma formę spondeja (— —). Następująca bowiem bezpośrednio po nim stopa daktyliczna ma główną arse. Baza u Horacego jest zawsze spondaiczna, u greckich poetów może być spondejem trochejem i jambem. W hymnach brewiarzowych jest zazwyczaj spondejem. A więc wiersz asklepiadejski mniejszy składa się z bazy spondaicznej, daktyla, sylaby długiej czyli trocheja katalektycznego oraz daktyla i idącej za nim dypodii katalektycznej. Cezura jest zawsze *penthemimeres* dzieląca wyraźnie całość wiersza na dwa człony — diereza. Zasadniczy przycisk

rytmiczny *ictus* przypada na trzecią i siódmą sylabę. Schemat zatem wiersza asklepiadejskiego *asclepiadaeus minor* wygląda następująco:

$$| / _ - | / _ \cup \cup | / _ \cup \cup | / _ \cup | _ \cup$$

Według tego wzoru napisana jest oda Horacego:

|Éxe|gí monu|ment(um)||aére pe|rénni|ús
|rega|líque si|tú||pýramid(um) ál|ti|ús

Trzykrotnie powtórzony wiersz asklepiadejski zamyka glikonej. Jego nazwa pochodzi od Glykona, nieznanego bliżej poety z epoki hellenistycznej. To metrum tworzy daktyl, poprzedzany u Horacego i w hymnach brewiarzowych zawsze bazą spondaiczną: po nim następują dwa trocheje z których jeden jest katalektyczny. Cezurę ma najczęściej *trithemimeres* żeńską, rzadziej trochaiczną:

· Sic te diva potens Cypri

$$/ _ - | / _ \cup \cup | / _ \cup | _ \cup$$

Trzy wyżej wymienione wiersze asklepiadejskie mniejsze wspólnie z klauzulą w postaci glikoneja tworzą strofe asklepiadejską drugą.

$$\begin{array}{cccc|cccc|cccc|cccc} / & _ & - & | & / & _ & \cup & \cup & | & / & _ & \cup & \cup & | & / & _ & \cup & | & _ & \cup \\ / & _ & - & | & / & _ & \cup & \cup & | & / & _ & \cup & \cup & | & / & _ & \cup & | & _ & \cup \\ / & _ & - & | & / & _ & \cup & \cup & | & / & _ & \cup & \cup & | & / & _ & \cup & | & _ & \cup \\ / & _ & - & | & / & _ & \cup & \cup & | & / & _ & \cup & \cup & | & / & _ & \cup & | & _ & \cup \end{array}$$

Tą strofą u Horacego napisana jest oda na cześć Wariusza:

Scribe|rís Vari|ó||fórtis et| hósti|um
Víctor| Maéoni|í || Cárminis| ál|ité
Quám rem| cúmque fe|róx||návibus| aút e|quis
Miles| té duce| gésse|rit (Od. 1, 6).

W brewiarzu w tym metrum jest ułożone dziesięć hymnów. Odpowiednikiem metrycznym wyżej wymienionej ody Horacego jest hymn na uroczystość św. Martynty Dziewicy i Męczenniczki. Autorem jego jest Urban VIII. Zawiera wezwa-

nie, skierowane do Rzymian, by oddali cześć Dziewicy, którą palma męczeństwa przyozdobiła w nieśmiertelną chwałę:

Mártinae| celebri|pláudite| nómi|ni
cíves| Rómule|í|pláudite| glóri|ae
ínsi|gném| merítis|dicite| | Virgíném
Christi| dicite| Máty|rém

W tym metrum napisane są następujące hymny brewiarzowe:

Custodes hominum psallimus angelos
Festivis resonent compita vocibus
Iam toto subitus vesper eat polo
Martinae celebri plaudite nomini
Non illam crucians ungula non feræ
Tu natale solum protege, tu bonæ
Te, Joseph, celebrent agmina caelitem
Te gentes Ioachim Christianae canant
Sanctorum meritis inclyta gaudia.

HYMNY RYTMICZNE

Podboje Rzymian przyniosły rozwój terytorialny Imperium Romanum, ale dla języka łacińskiego stały się kłeską. Już w trzecim stuleciu po Chr. u mieszkańców odległych prowincji rzymskich zanika poczucie *quantitas syllabarum*, tak charakterystyczne dla łaciny. W związku z tym powstaje nowy rodzaj poezji, oparty o akcent słowa, a nie jak dotąd o iloczas: z akcentu wypływa jej charakter rytmiczny. Nowe utwory zewnętrznie mają formę metryczną: są wśród nich utwory jambiczne trochaiczne, oraz logedyczne. Podstawę ich stanowi ilość zgłosek w wierszu i akcent gramatyczny. Dlatego w hymnach tego typu brewiarza nie ulega rozwiązaniu. Jeśli wiersz ma więcej sylab, niżby należało, wynika to z wadliwej jego budowy. Nie występuje w nim zjawisko synizezy, nie przestrzega się elizji. Jedynie cezury są takie same co i w układach metrycznych iloczynowych. Ich zewnętrzną cechą są rymy jedno lub dwusylabowe, niekiedy krzyżowe. Nie stanowi to jednak ściśle przestrzeganej zasady, gdyż są także utwory

rytmiczne pozbawione rymów. Takim hymnem rytmicznym zbudowanym z quasi jambów jest hymn na uroczystość św. Floriana.

— ↓ — ↓ — ↓ ∪∪
 Gratuletur ecclesia
 ∪ ↓ — ↓ — ↓ ∪∪
 Nova laudum praeconia
 ∪ ↓ ∪ ↓ — ↓ ∪ ↓
 Dei canens cum gratia
 — ↓ ∪ ↓ — ↓ ∪ ↓
 Pro Floriani gloria etc.

Iloczasu w tym hymnie zupełnie nie bierze się pod uwagę. Strofę trochaiczną tworzy dymetr trochaiczny akatalektyczny. Tego wzoru quasi metrycznego trzyma się św. Tomasz z Akwinu w hymnie na uroczystość Bożego Ciała:

Pánge língua glórioi
 Córpóris mystérium
 Sángunísque prétiói
 Quém in muńdi prétium
 Frúctus veńtris génerósi
 Réx effúdit géntiúm.

W dymetrze trochaicznym o quasi-trochejach jest napisany hymn na uroczystość św. Floriana w laudesach:

Saépe martyr verberátus
 uńcis carnem lacerátus
 Déum, díicens, cólo trínium
 cónfutávit Aquilinum,

a także sekwencja „Dies irae, dies illa“ Tomasza z Celano 1249:

Diés irae, diés illa
 sólvét saéclum ín favilla
 Téste Dávid cum Sibýlla

oraz antyfona Ave Regina:

Áve Régíná caelórum
 Áve rádix, sálve pórtá
 éx qua mún-do lúx est órta.

Quasi dymetrem trochaicznym katalektycznym jest ułożony hymn w commune festorum Beatae Mariae Virginis: Ave Maris Stella, którego autorem według późniejszej tradycji miał być Paulus Diaconus † 799. Utwór zbudowany jest z tetra-
 stychicznych zwrotek:

Áve Maris Stélla
 Déi Máter álma
 átque semper vírgo
 Félix caéli pórtá

W zwrotce asklepiadejskiej drugiej, ale opartej o akcent jest skomponowany hymn św. Tomasza z Akwinu:

Sácris sólemniis júnta sint gaúdia
 Et ex praécordiis sónent praecónia
 Récedánt veterá, nóva sint ómnia
 Córda, vóces et óperá.

Wśród hymnów brewiarzowch znajduje się też „planctus” Matki Bożej Bolesnej pt. *Stabat Mater dolorosa*, jedna z najbardziej popularnych w średniowieczu franciszkańskich pieśni pasyjnych. Napisany jest quasi dymetrem trochaicznym. Dwa pierwsze wiersze strofy są dymetrem trochaicznym katalektycznym. Wielka popularność *Stabat Mater* sprawiła, że na jej modłę pisano inne utwory. K. Strecker w schemacie *Stabat Mater* widzi układ:

2x8 — — a — 7 — — b — 2 — 2 × 8 — — c — 7

Stábat Máter Dólorósa
 iúxta Crúcem lácrimósa
 dúm pendébat filiús

Cúius ánimám geméntem
 cóntristátam et doléntem
 petransívit gládiús.

Taką samą budowę ma jej dalszy ciąg: Sancta Mater istud agas oraz Virgo virginum praeclara, umieszczone w matutinum i laudesach na uroczystość Matki Bożej Bolesnej.

W wiekach średnich rozwinął się nowy rodzaj poezji ubrany w szatę prozy rytmicznej. Utwory tego typu nazywano prozami lub sekwencjami. Rozpowszechnił je Notker, zakonnik z St Gallen † 912. Pojawienie się sekwencji zdecydowanie przechyliło szatę na stronę poezji rytmicznej, opartej o akcent słów i rym końcowy. W brewiarzu mamy kilka wzorów tego rodzaju poezji: Jubilus rhythmicus na uroczystość Imienia Jezus: w niesporach, w matutinum i laudesach.

Jesu dulcis memoria	Jesu Rex admirabilis	Jesu decus angelicum
dans vera cordis gaudia	Et Triumphator nobilis	In aure dulce canticum
sed super cel et omnia	Dulcedo ineffabilis	In ore mel mirificum
eius dulcis praesentia	Totus desiderabilis	In corde nectar caelicum

Tego rodzaju tendencje przeważały w wiekach średnich. Renesans przyniósł nawrót do tradycji antyku. Tymi śladami poszły następne wieki. W hymnach brewiarzowych w nowych oficjach przeważa troska o poezję opartą o *quantitas syllabarum*.

Powyższe rozważania nie mają wyłącznie charakteru teoretyczno-lingwistycznego. W nauczaniu łaciny w pierwszych latach seminariów duchownych metryka hymnów brewiarza albo leży zupełnym odłogiem albo jest nie zawsze na właściwym poziomie. Uwzględnienie w programie nauki języka łacińskiego choćby w tym szczupłym zakresie wiadomości z dziedziny metryki nie byłoby bez pożytku dla samej recytacji *officium divinum* i umiłowania brewiarza kapłańskiego. Brewiarz bowiem nierozzerwalnie wiąże się z kapłaństwem i stanowi jego codzienną strawę duchową.

Pisał kiedyś Dymitr Mereżkowski o swojej Biblii: „Malutka, formatu 1/32 części arkusza, w czarnej skórzanej okładce o 626 stronicach dwuszpaltowego drobnego druku. Ręczny napis na przedtytułowej stronie: 1902 świadczy, że do bieżącego 1932 roku mam ją u siebie już trzydzieści lat. Czytam ją codziennie i czytać będę, dopóki oczy widzą, przy wszelkim od słońca czy serca biegnącym świetle w najjaśniejszym

sze dni i najciemniejsze noce, szczęśliwy czy nieszczęśliwy, chory czy zdrow, czujący czy nieczuły. I wydaje mi się, że wciąż czytam coś nowego, nieznanego i że nigdy nie przeczytam, nie poznam do głębi. Tylko rąbkiem oka widzę, rąbkiem serca czuję. A gdyby tak zupełnie — co wtedy? Skóra zbutwiała, grzbiet odpada, kartki rozsypują się także miejscami zbutwiałe, po brzegach wytarte. Trzeba by ją na nowo oprawić, ale szkoda, a prawdę mówiąc, nawet strach choćby na kilka dni rozstać się z tą książką“. (Jezus Nieznany, Warszawa 1937, 10). Te do głębi wzruszające słowa każdego chwytają za serce. Mereżkowski w swoich wypowiedziach nie jest osamotniony. Podobne słowa o brewiarzu może powtórzyć cała rzesza kapłanów.

Ks. LEON KOTYŃSKI

Ks. Stanisław Szamota, Frydrychowice

SZTUKA W SŁUŻBIE LITURGII

Temat artykułu rozwinięty od strony teoretycznej i praktycznej mógłby osiągnąć rozmiary książki. Celem niniejszego szkicu i luźnych refleksji jest tylko większe zainteresowanie duchowieństwa katolickiego problematyką sztuki religijnej, z natury rzeczy zaangażowanej w sprawy kultu Kościoła katolickiego. W rozważaniach naszych, będziemy się starali wysnuć wnioski z naczelnej zasady: „*ars sacra ancilla liturgiae*“ — sztuka święta służebnicą liturgii. Zasada ta stanowi kwintesencję wszystkich wypowiedzi Stolicy św. pod adresem sztuki kościelnej, począwszy od drugiego Soboru w Nicei (787 r.) w sprawie ikonoklastów, a skończywszy na ostatniej encyklice Piusa XII — „*Musicae sacrae disciplina*“.

Harmonijny i celowy układ elementów słuchowych czy wzrokowych odgrywa bezsprzecznie ważną rolę w strukturze zjawiska artystycznego. Same jednak założenia estetyczne oraz piękno w sobie, nie mogą być ostatecznym i wystarczającym motywem twórczości. Jakież więc wymagania stawia Kościół sztuce religijnej, kierującej się hasłem psalmu 25: „umiłowalam Panie, ozdobę domu Twego“? Oto co czytamy w „*Motu proprio*“ św. Piusa X z dn. 22. XI. 1903 r.: „nic takiego nie ma prawa wstępu do świątyni, co gorszyłoby wiernych, co byłoby niegodne domu modlitwy i majestatu Boga...“, a w instrukcji św. Oficjum z dn. 30. 6. 1952 r. „...sztuka święta z obowiązku swojego pobudza zgromadzonych w świątyni do wiary i pobożności...“, czy w encyklice „*O muzyce kościelnej*“ z dn.

25. 12. 1955 r.: „...Na sztukę zatem i jej dzieła należy się zapatrywać pod kątem jej zgodności z celem ostatecznym człowieka... I dlatego owo utarte hasło „sztuka dla sztuki“... albo jest zupełnie nie uzasadnione, albo też wyrządza ciężką obrazę Bogu, Stwórcy i Ostatecznemu Celowi... Swoboda zatem artysty... bynajmniej nie ulega ograniczeniu przez to, że została poddana prawu bożemu, lecz przeciwnie uszlachetnia się i udoskonala... Jasnym jest, że to co się twierdzi o jakichkolwiek dziełach sztuki, odnosi się również do sztuki kościelnej. Owszem, trzeba podkreślić, że sztuka religijna przynosi Bogu więcej czci i chwały, gdyż jej zadaniem jest nie co innego, jak tylko swoimi dziełami kierować umysły i serca społeczeństwa chrześcijańskiego do Boga“.

Na podstawie tych tekstów dochodzimy do wniosku, że właściwie sztuka osiąga swój pełny rozkwit, gdy staje się święta, gdy służy nie tylko samemu pięknu, jako wycinkowi Bożej rzeczywistości, lecz całemu Bogu, a więc również prawdzie i dobru. „Talis est homo qualis ei videtur finis“ — według tego, jaki sobie człowiek postawi cel w życiu, kształtuje się jego oblicze moralne. Parafrazując to powiedzenie Arystotelesa, możemy stwierdzić w odniesieniu do sztuki, że ta wtedy staje się naprawdę wolną i wielką, gdy jej celem ostatecznym jest Bóg, gdy umie obudzić w duszy nie tylko wrażliwość na piękno, ale również tęsknotę za prawdą i dobrem. Obowiązujący zatem Kodeks prawa kanonicznego takiej tylko sztuce otwiera drzwi naszych kościołów. (c. c. 485, 1161, 1162, 1164, 1178, 1261, 1268, 1269, 1279, 1280, 1385, 1399).

Czym wiara dla rozumu, tym liturgia dla sztuki. Czym łaska dla natury, tym osobiste przeżycie tajemnicy Chrystusowej dla artysty i jego dzieła. Myśl tę rozwija Ojciec św. w encyklice — „Musicae sacrae„: „...„Przeto taki artysta, który nie wyznaje prawd wiary, względnie przez swoje przekonania i sposób życia oddalił się od Boga, żadną miarą niech nie przykłada ręki do twórczości religijnej: brak mu bowiem jakby owego wewnętrznego wzroku, przy pomocy którego dojrzałby czego wymaga majestat boży i kult boży. I nie może się spodziewać, żeby jego dzieła, nie wyrosłe z przekonania

religijnych, w rzeczywistości tchnęły taką pobożnością, że odpowiadałyby świątyniom i godne były świętości Kościoła, ...i w konsekwencji, aby były dopuszczone do świątyni, chociażby przypadkiem wskazywały na doświadczonego artystę o znacznej doskonałości technicznej“. Jeżeli wnikiemy w ducha wymagań stawianych przez Kościół twórcom sztuki religijnej, to zrozumiemy, że stoją one słusznie na straży jej świętości. W imię tych zasad, regulujących przejawy życia artystycznego w służbie Boga jako Piękna, Prawdy i Dobra, Kościół wydaje zakazy i nakazy dotyczące muzyki, śpiewu, rzeźby, architektury i wreszcie samych obrzędów, oraz patroluje ruchowi odrodzenia życia chrześcijańskiego przez liturgię. Pius XII w encyklice „Mediator Dei“ z dn. 20. XI. 1947 r. pisze na temat sztuki kościelnej: „...Nie trzeba lekceważyć i odrzucać, na mocy ogólnej zasady czy powziętego uprzedzenia, nowych ujęć i form...“ — przestrzega jednak dalej: „...z obowiązku sumienia Naszego nie możemy zaniechać ubolewania i potępienia pewnych form, jakie niektórzy niedawno wprowadzili, a które wydają się być raczej zniekształceniem i znieprawieniem zdrowej sztuki. Nieraz nie godzą się one z przyzwoitością, skromnością i pobożnością chrześcijańską, a nawet obrażają prawdziwe uczucia religijne. Takich wyrazów sztuki zgoła do naszych kościołów dopuszczać nie należy i trzeba je stamtąd usunąć, jak w ogóle wszystko, co nie harmonizuje z świętością miejsca...“. A więc konieczna jest umiejętność stosowania teoretycznych kryteriów „*artis sacrae*“ w poszczególnych wypadkach dotyczących kultu, aby ocenić, które formy są doskonałym wyrazem sztuki kościelnej, a które mniej lub wcale nie.

Zacznijmy od muzyki i śpiewu. Mamy entuzjastów i chorału gregoriańskiego i polifonii i śpiewu ludowego i muzyki instrumentalnej. Wszystkie te rodzaje muzyki są oficjalnie dopuszczone przez Kościół do udziału w liturgii. Każdy rodzaj na swój sposób odpowiada różnym temperamentom, chwali Boga i doskonali duszę. Nie chodzi o to, który z tych gatunków muzyki religijnej należy forsować, ale o to, aby każdą formę tej sztuki wprzęgnąć, według pewnych zasad,

do liturgicznej czyli społecznej służby Bożej, aby każda głosiła nie tylko piękno, ale również w swoim zakresie prawdę i dobro. Encyklika „*Musicae sacrae*“ zabroniła śpiewania tekstów liturgicznych mszalnych czy innych, w języku narodowym łącznie z ich oryginalną melodią gregoriańską, a przywilejów zatwierdzonych pod tym względem, z ważnych przyczyn dla Kościoła w Niemczech czy Francji, nie myśli rozszerzać na inne kraje. Ponieważ jednak wszystkie zarządzenia Stolicy św. są nacechowane wielką mądrością życiową biorącą pod uwagę niepamiętne zwyczaje i konkretne potrzeby wiernych w różnych krajach, dlatego papież nie obawiając się wcale jakiegoś unarodowienia liturgii, podnosi do rangi śpiewu liturgicznego również śpiew ludowy w języku potocznym. Tak więc encyklika znajduje przysłowiowy złoty środek. Podkreśla uprzywilejowane stanowisko śpiewu gregoriańskiego z językiem łacińskim, ale względy estetyczne klasycznej liturgii nie każą jej zapominać o pożytku duchowym wiernych, którzy nie mogą pełnić roli niemych widzów w świętych obrzędach jedynie z tej racji, że nie potrafią zaśpiewać mszy „*Orbis factor*“, czy jakiejś innej gregoriańskiej po łacinie. „Dlatego — pisze Pius XII do biskupów — zachęcamy Was Czcigodni Bracia, abyście w powierzonych Wam diecezjach darzyli ludowe pieśni religijne wielką opieką i poparciem“.....Aby zaś tego rodzaju śpiewy przyniosły chrześcijańskiemu ludowi duchową korzyść i pożytek, powinny odpowiadać ściśle zasadom wiary katolickiej, powinny je dokładnie uzmysławiać i tłumaczyć, powinny posługiwać się językiem i melodiami jasnymi oraz prostymi, powinny być pozbawione próżnych i przesadnych słów i wreszcie chociaż będą krótkie i łatwe, powinny jednak odznaczać się powagą i namaszczeniem religijnym“. Czy w realizacji tych postulatów śpiewu ludowego i przy tworzeniu nowych śpiewów religijnych nie powinno być uwzględnione niewyczerpane źródło prawdziwej sztuki, jakie bije w tekstach liturgicznych i melodiach gregoriańskich? Dla przykładu i zainteresowania, pozwolę sobie przytoczyć tutaj śpiewy „*aspersji*“ w parafrazie poetyckiej.

prof. Dr Z. Krawczyńskiego. Tekst liturgiczny nie jest oryginalny, a melodia też nie musi być gregoriańska, co nie sprzeciwiałoby się postanowieniom Stolicy Apostolskiej.

„Asperges me“

Gdy swym hyzopem pokropisz mnie Panie,
Dusza ma bielszą ponad śnieg się stanie.

Ps. 50 — Zmiłuj się nade mną Boże, według wielkiego miłosierdzia Twego.

Chwała Ojcu... Gdy swym hyzopem...

„Vidi aquam“

Widziałem strumień żywych wód płynący z prawego boku świątyni. Alleluja!

Do których dotrze źródło oczyszczający, tych zbawionymi uczyni

I zawołają usta radosnymi: Alleluja, Alleluja!

Ps. 117 — Wysławiajcie Pana bo dobry, bo wieczne jest Jego miłosierdzie.

Chwała Ojcu... Widziałem strumień...

Biorąc pod uwagę niepamiętny zwyczaj śpiewania pieśni polskich w czasie naszych nabożeństw nawet ściśle liturgicznych, przejdźmy do ilustracji praktycznej pewnych niewłaściwości, kolidujących z celem muzyki świętej. Piękne same w sobie są np. pieśni „Zmarły człowiecze“ czy „Ave Maria“, ale nie będą ideałem religijnej sztuki muzycznej, kiedy je wykona zaraz po prefacji i to w dodatku solista. Dlaczego? Najpierw dlatego, że zadają kłam prawdziwemu stanowi rzeczy w akcji mszalnej, która się domaga, aby w tym miejscu było śpiewane „święty“. Powtóre, produkcja solowa na „Sanctus“, które ma być logicznym zakończeniem prefacji, wykonanym przez lud, pozbawia tenże lud pewnego dobra, jakim jest czynny udział w obrzędach składanej Ofiary. Szczytem artyzmu muzyki religijnej będzie np. śpiew gregoriański benedyktynów z Solesmes, w czasie mszy konwen-

tualnej, lecz z punktu widzenia sztuki kościelnej, temu samemu śpiewowi w zastosowaniu konkretnym brakowałoby przynajmniej kropki nad „i“ .gdyby ta sama schola mnichów, nie dopuszczając wiernych do głosu nawet w częściach mszalnych przypadających ludowi, miała śpiewać od początku do końca w czasie niedzielnej sumy parafialnej. Zbliży się natomiast „musica sacra“ do prawdy i dobra, a tym samym do ideału sztuki gdy np. każemy samemu chórowi wykonywać w czasie mszy pieśni okresowe w częściach zmiennych (introit, offeritorium, communio) a wszystkim zgromadzonym w świątyni zostawi się części stałe (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus lub odpowiednie pieśni mszalne) i aklamacje, które z natury od wieków są własnością ludu. Wystarczy mała doza smaku artystycznego, aby odczuć pewien zgrzyt między np. „Credo“ zaintonowanym przez kapłana przy ołtarzu, a śpiewaną w odpowiedzi pieśnią „Gwiazdo śliczna“, czy inną o akcentach świeckich w rytmie tanecznym, zamiast odpowiedniego w tym miejscu wyznania wiary słowami pacierza „Wierzę“. Nikt nie powie, jeżeli wczuwa się w ducha liturgii, że „Dominus vobiscum — Pan z wami“ zaśpiewane w pustym kościele, przy jednym ministrancie, jest doskonałym i pełnym artystycznie wyrazem religijnej sztuki muzycznej. Konkludując stwierdzamy, że muzyczna sztuka wokalna czy instrumentalna, jako służebnica liturgii staje się świętą, gdy nie ma nic wspólnego z pewnego rodzaju „zakłamaniem“ (np. koncert organowy na mszy wspólnej), jak również nie zagradza uczestnikom nabożeństwa, drogi do osiągnięcia większego duchowego dobra.

Podobną analizę kryteriów oceniających poziom sztuki religijnej można przeprowadzić w dziedzinie ceremonii, szat, sprzętów liturgicznych, sztuki figuratywnej i architektury. Oto znowu garść przykładów. Nie będziemy mieli w zakresie o b r z ę d ó w doskonałej sztuki, gdy np. kapłan będzie udzielał Sakramentu Chrztu św. od samego początku w kapie białej choćby najcenniejszej, zamiast w fioletowej, która w tym wypadku jest odpowiedniejsza ze względu na stan duszy dziecka, skalanej grzechem pierworodnym. Pierwsza kapa

„kłamie“, a druga podkreśla faktyczną prawdę, chociaż i ona jest właściwie zbyt uczona. Przy udzielaniu bowiem Sakramentów św. Rytuał żąda od kapłana, aby był ubrany tylko w komżę i stułę. W imię sztuki prawdziwej, w zakresie reformy rytu mszalnego, wysuwa się w kołach oficjalnych propozycje, które przybierają formę postulatów na kongresach liturgicznych, aby celebrans mógł w czasie akcji mszalej czytać bezpośrednio lekcję i ewangelię ludowi w języku potocznym, zamiast po łacinie. Dlaczego? Po prostu dlatego gdyż te części dydaktyczne t. zw. „mszy katechumenów“ nie są z natury żadnymi tekstami przeznaczonymi do śpiewania, tylko do podawania wiernym w formie zrozumiałej Bóżego pouczenia o sprawach wiary i moralności. W odnowionej liturgii W. Piątku, w myśl zasad sztuki pięknej, nazywa się dawną „missa praesantificatorum“ po prostu Komunią kapłana i wiernych, usuwając w ceremoniach późniejsze naleciałości, przypominające w czymkolwiek Ofiarę mszy. Uzgodnienie pozaliturgicznych zwyczajów polskich („pogrzeb“ P. Jezusa po Komunii wielkopiątkowej, „Grób Boży“ z Wystawieniem, Rezurekcja itp.) z rubrykami „Ordo Hebdomadae Sanctae Instauratus“, też domaga się artystycznie pięknego rozwiązania z uwzględnieniem naszych tradycji narodowych, ale przede wszystkim z mocniejszym podkreśleniem pastoralno-liturgicznych intencji Stolicy św., jakimi się kierowała w radykalnej reformie obrzędów wielkotygodniowych.

Jeżeli ołtarz jest stołem „Wieczery Pańskiej“, to w myśl postulatów sztuki pięknej nie powinien tracić tego charakteru, wskutek przeładowania go elementami drugorzędnymi, jak nastawa, figury, obrazy, a nakrycie ołtarzowe niech zachowa charakter obrusu, przy którym zbyt uczona jest półmetrowa koronka, podbita jeszcze w dodatku kolorowym jedwabiem.

Mocne pod tym względem stanowisko zajmuje encyklika „Mediator Dei“: „...Naszym obowiązkiem jest zganić niewłaściwą pobożność tych, którzy w budynkach przeznaczonych dla kultu Bóżego, lub na samych ołtarzach umieszczają bez słusznej racji rozmaite statuy i obrazy, jako przedmiot czci... którzy wreszcie kładą nacisk na rzeczy osobliwe a małego

znaczenia, zaniedbując rzeczy ważne a niezbędne i w ten sposób wystawiają religię na pośmiewisko i szkodzą powadze kultu...". Wieńce żarówek elektrycznych wokół obrazów ołtarzowych, sztuczne świece, papierowe kwiaty, bas-ornaty, „pobożne“ obrazy, przesłodka w ujęciu i kolorystyce, a czasem „falsi dogmatis“ itd., to dalszy szereg nagminnych wypaczeń, w których ogół ma upodobanie, lecz których nie można zaliczyć do sztuki świętej, w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż ani nie służą pięknu, ani budują, a raczej znowu „kłamia“. Przeciwstawieniem dzisiejszej „plastyki religijnej“, nieraz pozbawionej głębszej treści, to malarstwo katakumbowe, gdzie choćby np. taka ryba (ICHTYS) z postaciami eucharystycznymi u św. Lucyny, była popularnym traktatem chrystologicznym. A ile głębokiej myśli w postaci „orans“ czy pasterza z owieczką na ramionach? Jeszcze może długo tandeta dewocjonalii seryjnej produkcji różnego rodzaju będzie miała u nas wielbicieli, zaśmiecających kościoły oleodrukami czy lakierowanymi gipsami, lecz po mału wytwarza się typ postawy religijnej i estetycznej wobec przedmiotów kultu, odpowiadający psychice współczesnego człowieka. Dlatego też inaczej chce on dzisiaj i budować i urządzać kościoły. Pośpiech nerwowy i „tempo dnia“ znajduje reakcję w wizji artystycznej, pełnej prostoty form i umiaru pojedynczych linii, gdzie bogatą treść ukazuje się przy oszczędnym użyciu środków wyrazu, unikając „hałaśliwego gadulstwa“. Człowiek zmęczony warunkami życia, roztargniony, pragnie w zetknięciu ze sztuką religijną odnaleźć siebie oraz Boga w ciszy i skupieniu, chce aby to, co najważniejsze, w sposób kojący przyciągało jego uwagę, nie nużąc i nie rozpraszać mnóstwem szczegółów. Człowiek dzisiejszy, mając wyostrzony zmysł praktycznego ujmowania rzeczy, dąży do zrozumienia jej istoty, sensu i relacji z całością otoczenia. Z większą cierpliwością i może pożytkiem będzie oglądał proste symbole liturgiczne nowoczesnej polichromii (niekoniecznie abstrakcyjne) a „zaniepokoi“ się i „zdenerwuje“ wielką rzeszą postaci w ruchu z „Sądu Ostatecznego“ Michała Anioła, czy niezliczonych świętych i aniołków na barokowej nastawie ołtarzowej. Człowiek współczesny pragnie podświa-

domie, w zetknięciu z Kościołem i Jego kultem, odczuć realizm rzeczywistości duchowej, przez przewagę elementu wewnętrznego nad zewnętrznym, gdzie idea zasadnicza nie może być zaciemniona szczegółami drugorzędnymi i nie musi być też „opowiedziana“ in extenso. Tryptyki ze scenami Starego i Nowego Testamentu, spełniały w swoim czasie rolę „biblii ubogich“, ale dzisiaj masowy analfabetyzm należy już do przeszłości. Podziwiamy i cenimy dzieła sztuki dawnych czasów, jak również pracowitość i geniusz ich twórców. Ale nikt rozsądny nie będzie uważał kopii arcydzieł minionych wieków za „conditio sine qua non“ uposażenia nowego kościoła.

Jeżeli szuka się obecnie nowego stylu w budownictwie sakralnym, to założeniem jego nie mogą być oczywiście racje czystej sztuki, lecz kanon 1161 C.I.C., określający charakter i przeznaczenie domu Bożego. Świątynia katolicka, zawsze i wszędzie, swoim wyglądem powinna dawać świadectwo, że jest budowlą wyłączoną z użytku świeckiego, przy swojej prostocie równocześnie solidną, wygodną i użyteczną dla wiernych, społecznie wielbiących Boga. Nawet w nowoczesnych świątyniach mają być uwzględnione w pewnej mierze formy przekazane budownictwu świętemu przez tradycję chrześcijańską. Gdy budownictwo świeckie kształtuje się w oparciu o dane socjalne, higieniczne, urbanistyczne i inne motywy zewnętrzne, to analogicznie i współczesna architektura kościelna, szukająca nowych dróg, powinna brać pod uwagę postulaty ruchu odrodzenia liturgicznego ostatnich lat, streszczające się w dwóch słowach: „C o m m u n i o“ — nadprzyrodzona więź społeczna — i „a c t i o“ — czynny udział. Powiedział pięknie R. Guardini: — „Kto szuka piękna dla niego samego, temu ono wymyka się z rąk, ten burzy życie i dzieło swoje, albowiem grzeszy przeciwko porządkowi wartości“.

Sercem świątyni katolickiej jest o ł t a r z, widomy znak obecności Chrystusa wśród wiernych, których jednoczy Jego ofiarna miłość na krzyżu. Jeżeli ołtarz znajduje się w znacznym oddaleniu od wiernych, zaciera się przez to idea społeczna ludu zjednoczonego wokół Chrystusa i biorącego czynny udział

w liturgii. Dlatego w nowym budownictwie sakralnym, ścianę absydy zostawia się wolną na tron biskupa, czy „sedes“ dla celebransa, a ołtarz umieszcza się bliżej centrum świątyni, tak że prezbiterium mamy nie przed, ale poza ołtarzem, a kapłan mówi prawdę „et circumdabo altare Tuum Domine“ — i obejść ołtarz Twój Panie, gdyż w czasie incenzacji może go rzeczywiście spokojnie obejść, a wierni należą do „circumstantes“, gdyż ołtarz wiąże się ściśle z przestrzenią przeznaczoną dla ludu... „I stanął (Kyrios) pośrodku nich (ecclesia) i rzekł im: pokój wam...“. Tak pomyślany ołtarz przestaje być podbudową przytłaczającej go nastawy i odzyskuje swój pierwotny sens stołu ofiarnego: powinien być zbudowany z najcenniejszego marmuru.

Ponieważ rubryki „Missale Romanum“ przewidują możliwości celebry przy takim ołtarzu „versus populum“, wobec tego w myśl kanonu 1268 § 2, C. I. C., architekt skorzysta z jego „nisi aliud...“ i oddzielając tabernakulum od wielkiego ołtarza, zaplanuje osobną kaplicę Bożego Ciała, przeznaczoną na przechowywanie Najśw. Sakramentu, benedykcje, wystawienia i komunikowanie wiernych w koniecznych wypadkach poza mszą. W przestrzeni „życiowej“ ołtarza głównego, przeznaczonego wyłącznie do mszy wspólnych, uroczystych, powinna się znaleźć niedaleko *a m b o n a*, jak również „*chór z organami*“ i scholę śpiewaków, co podkreślałoby jedność wszystkich elementów, biorących udział w akcji liturgicznej. Pierwotnie, zanim zostały rozbite, stanowiły one całość, dzięki której misterium Odkupienia, odnawiane przy ołtarzu, w „Bożym Teatrze“, skuteczniej oddziaływało na obecnych, dzięki sile swojego wyrazu. Dla ilustracji powyższej myśli sięgnijmy do „gorszącej“ analogii i zapytajmy: co powiedzieliby krytycy teatralni i publiczność, gdyby orkiestra symfoniczna na przedstawieniu operowym, przeniosła się z przed sceny na ostatnie miejsca, czy też grała na „jaskółkach“, a aktor wyskakiwał do loży reprezentacyjnej, dla odśpiewania swojej arii, na scenie zaś pozostałaby tylko odpowiednio oświetlona dekoracja?! Izolacja organisty czy śpiewaków od społeczności wiernych oraz miejsca głoszenia

słowa Bożego od ołtarza, są na równi nienaturalne, jak oddalenie ludu od miejsca Najśw. Ofiary mszy.

Praktyczne rozwiązania tych problemów budownictwa sakralnego, w duchu odnowienia liturgicznego, należą do fachowców. Nowe obrzędy Wielkiego Tygodnia, sugerują pewną umiarkowaną możliwość stosowania aspektu archeologicznego, jako kryterium, co jest liturgicznie dobre a co złe. I tak jeżeli ceremonie Wigilii Wielkanocnej w uroczysty sposób wskazują nam na chrzcielnicę, jako na źródło naszego odrodzenia w Chrystusie i domagają się odnowienia obietnic Chrztu św., to akt ten, jako zasadniczy w życiu chrześcijanina, powinien znaleźć również swoje artystyczne i architektoniczne podkreślenie, przez zaplanowanie (poza kolumnadą oddzielającą przestrzeń centralną świątyni-rotundy od szeregu bocznych kaplic) b a p t y s t e r i u m, choćby mniejszych rozmiarów od bazylikowego, lecz w każdym razie okazałego. Obok kaplicy Chrztu św. (również poza przestrzenią ołtarza głównego-wielkiego) po bokach, niedaleko wejścia czy wejść, znalazłyby również miejsce konfesjonały. Pomyśli wreszcie architekt nowego kościoła o ogrzewaniu, szatni, zakrystii, skarbcu, wolnej partii wewnątrz świątyni przeznaczonej dla procesji, krytym oświetleniu, wentylatorach, miejscach użyteczności codziennej itp., wykorzystując dla pewnych celów podziemie świątyni, tak aby zadośćuczynił wymaganiom instrukcji św. Oficjum z dn. 30. 6. 1952 r. „De arte sacra“.

Według utartej opinii, ciemne wnętrza gotyku sprzyja skupieniu i modlitwie. Ten sam cel powinien osiągać na innej drodze model nowoczesnej świątyni, o liniach prostych i spokojnych, pełnej światła „górnego“, który zrywałby do pewnego stopnia z t. zw. „ponurym chrześcijaństwem“ i stał się odbiciem istoty domu Bożego oraz tego, co się w nim dzieje. Kiedy wzniosłej prostocie stylu romańskiego zaczęły zagrażać tendencje przesadnego zdobnictwa, podniósł się głos św. Bernarda z Clairvaux za powrotem do rasowej i czystej architektury. Dzisiaj znajdujemy się pod tym względem w podobnej sytuacji, z której jednak nie wychodzą zbyt szczęśliwe projekty nowych kościołów Corbusiera, Wrighta, czy Matisse,

a podobne przynajmniej z wyglądu zewnętrznego raczej do schronisk turystycznych, niż do domów kultu Bożego.

Kościół stoi na straży czystości i wzniosłości kultu, chroniąc go przed aberacjami sztuki takiej, która w pogoni za przesadną oryginalnością jest pozbawiona polotu i głębi artystycznej ekspresji. Wzgląd pastoralny (C.I.C. kan. 1279 par. 3) i dobro kultu Bożego, zawsze były w Kościele tymi sprawdzianami, które skłaniały do przyjęcia czy odrzucenia takiej lub innej formy sztuki. Pod tym kątem widzenia Kościół buduje i urządza świątynie. Architektura domu Bożego musi być w pewnym znaczeniu wyrazem i zastosowaniem tej myśli, że wierni nie są tylko widzami w świętych obrzędach, lecz również uczestnikami-„aktorami“, a rzeźby czy polichromia mają służyć „katechizacji“ o wielkich sprawach Bożych. Jeżeli „ars sacra“ stojąca na usługach liturgii ma być godna kultu Bożego, potrzebne jest, aby przede wszystkim sam artysta był osobiście i głęboko przejęty zrozumieniem dla idei „czynnego uczestnictwa“ w obrzędach świętych. Hasło „sztuka dla sztuki“ nie ma zastosowania, jeżeli chodzi o przedmioty kultu religijnego. Sztuka służąca kultowi musi być liturgiczna, czyli musi dawać świadectwo wierze, musi rzucać na kolana przed majestatem Boga, musi podnosić okazałość nabożeństwa. Warto przytoczyć tutaj wypowiedź Piusa XII na temat twórczości artysty wierzącego... „Ten zaś artysta, który głęboko wierzy i prowadzi życie godne chrześcijanina, ożywiony miłością Boga i wsparty pomocą Stwórcy w każdym swoim dziele niech dąży do tego, by prawdy, w które wierzy i pobożność, którą pielęgnuje, wyraził i przedstawił z całą świadomością, z wdziękiem i pociągająco przy pomocy barw, linii, dźwięków, czy śpiewów, iżby samo uprawianie tej świętej sztuki dla niego samego stanowiło jakby kult religijny, lud zaś pobudzało i zapalało do wyznawania prawd wiary i szacunku dla pobożności. Tego rodzaju artystów Kościół ma zawsze w poważaniu i będzie ich otaczał szacunkiem: dla nich szeroko otwiera bramy świątyń i z życzliwością przyjmuje ich sztukę i pracę, tak skutecznie wspierające Kościół w jego urzędzie apostołskim...“.

Sztuka kościelna będąc objawieniem wnętrza każdego artysty, poddaje się normom kościelnych wymagań, a korzeniami swymi tkwi w wiekowych tradycjach Kościoła. O takiej sztuce dzisiaj się mówi, jako o „nowej“ mimo, a może właśnie dlatego, że odkrywamy w niej myśli pierwotnego Kościoła, które po tylu wiekach w oczach naszych odżywają.

Liturgia z istoty swojej nie jest sprawą sztuki czy estetyki. Jej właściwe zainteresowania koncentrują się około zagadnień społecznego i całkowitego kultu Kościoła, składanego Bogu przez Głowę niewidzialną Chrystusa i przez członków zjednoczonych z Nim wiarą i łaską. Liturgia w wypadkach koniecznych (obozy koncentracyjne, misje, wojna) może nawet zrezygnować z usług sztuki. Nie wolno jednak zapominać o tym, że liturgia w swoim historycznym rozwoju, od początku była ściśle związana ze sztukami pięknymi, a te, mimo roli „służebnic“, bardzo często narzucały swojej „pani“ drogi rozwoju. Owocami najstarszego powiązania liturgii ze sztuką słowa czy tonu, to mszał i brewiarz. W ich tekstach i melodiach zostały zaklęte tak „ars poetica“ jak i „musica sacra“. Słowa Chrystusa, „to czyńcie na moją pamiątkę“, przyczyniły się do powstania sprzętów, szat, naczyń, obrazów, rzeźb i budowli, które okazały się potrzebne przy realizacji Testamentu Zbawiciela i miały odtąd spełniać rolę komentarza do prostych a treściwych słów wiecznikowego zlecenia. W epokach różnych stylów, u różnych narodów, pośród zmieniających się form „rekwizytów“ służących kultowi, zaznacza się w liturgii Kościoła, od Jego początku, wierność tradycji.

Obecnie Kościół, w ramach odrodzenia religijnego przez liturgię, uświadamia sobie lepiej wierność tej tradycji, choćby nawet miało się powoli rezygnować z tego, co określa się jako „czcigodne“, na rzecz t. zw. „nowości“, które są wyrazem właściwej i prawdziwej tradycji w zakresie liturgii czy sztuki kościelnej. Nie chodzi tu o powrót niewolniczy do antyku, dla niego samego, czy rekonstrukcje form obrzędowych w imię ciasnego archeologizmu. Chodzi o to, aby wszystko co dotyczy kultu i co w dużej mierze przedstawia się oczom wiernych, jako skostniały szablon, nabrało rumieńców życia u źródeł myśli

starochrześcijańskiej. Zagadnienie to porusza Ojciec św. w swojej alokucji na zakończenie kongresu duszpasterstwa liturgicznego w Asyżu:... „Jeżeli chodzi o spojrzenie w przeszłość liturgii Kościoła, należy unikać dwóch skrajności, ślepego przyłgnięcia do tego co stare, jak i całkowitej pogardy. Historia poucza nas, że liturgia składa się z ponadczasowych elementów niezmiennych i świętych, jak również z elementów przejściowych, często nawet skażonych. Wielkie zainteresowanie ośrodków ruchu liturgicznego przeszłością obrzędową Kościoła, wydaje się nam na ogół zupełnie słuszne“.

Czasy większego zrozumienia dla liturgii, wzrost poczucia wspólnoty parafialnej i pęd do świadomego oraz czynnego udziału w obrzędach kultu, stawiają sztukę wobec nowych zadań i domagają się realizacji w tej dziedzinie słów św. Tomasza z Akwinu:..., „nova sint omnia, voces, corda et opera“. Jeżeli hasło „art pour l'art“ jest zupełnie obce sztuce kościelnej, która z natury swojej bierze czynny udział w „Opus Dei“, to w konsekwencji wyłaniają się postulaty wiernych, uświadomionych liturgicznie, pod adresem plastyków, rzeźbiarzy, muzyków i architektów, aby i oni podjęli hasło wielkiej odnowy liturgicznej, zainicjowanej przez św. Piusa X — „omnia instaurare in Christo“ —, a kontynuowanej przez obecnego wielkiego Papieża Piusa XII. Stolica św. zostawia sztuce naszych czasów wolne pole pracy, aby przezwyciężając oportunizm i wygodnictwo, szukała nowych form między skrajnym naturalizmem, a przesadnym snobizmem i weszła do świątyni naszych głosząc wszystkim — Dobrą Nowinę — o radosnym miłowaniu Boga.

Ks. STANISŁAW SZAMOTA

Henryk Kowalewicz, Poznań

DWIE PROZY MARYJNE:

VENI, MATER DEICA

Wśród wydanych przez K. Blumego zabytków średnio-wiecznej poezji liturgicznej znajduje się proza (sekwencja) zaczynająca się od słów: *Veni, mater deica*¹⁾. Najwcześniejszy jej przekaz pochodzi ze Śląska z wieku XIV²⁾. Ponadto teksty XV-wieczne znajdują się w kilku rękopiśmiennych mszałach śląskich i w krakowskim mszale z 1438 r.³⁾. Blume przeglądał również mszał wrocławski, wydrukowany w Krakowie w 1505 r. Czynił to jednak pobieżnie, czego dowodzi niedokładne podanie odmianek tekstu w sekwencjach wydanych z tego druku. Znamienną omyłką jest błędny tytuł w opublikowanej w Anelektach prozy: *Regi caeli iubilemus*, który brzmi poprawnie: *De decem milibus Martyrum*, a nie: *De S. Achatio*⁴⁾. Nic zatem dziwnego, że nie zauważył, iż znajdująca się w tym mszale proza *Veni, mater deica* nie jest identyczna ze znaną mu już sekwencją o tym samym tytule, lecz ma z nią wspólną tylko strofę 1a. i mimo podobieństwa w dalszych strofach stanowi zupełnie odrębny utwór.

W średniowiecznej hymnografii często korzystano z wielkich wzorów, mających ustaloną sławę; pojęcia plagiatu nie znali twórcy poezji liturgicznej, najczęściej anonimowi. Do cieszących się największą popularnością arcydzieł tej poezji należała sekwencja do Ducha Św., za której autora uważa się obecnie papieża Inocentego III († 1216):

¹⁾ Analecta hymnica mediae aevi. Hrsg. v. G. Dreyes u. Cl. Blume. XXXIV 90-1.

²⁾ Miss. ms. Saganense. Cod. Wratisl. I F 365.

³⁾ Miss. ms. Cracoviense a. 1438. Cod. Capit. Crac. 2.

⁴⁾ AH XXXIV 143—4.

1a. *Veni, sancte Spiritus*
Et emitte caelitus
Lucis tuae radium.

Istnieje duża ilość sekwencji, wzorujących się na tym utworze. Zaczynają się od słowa *Veni* i zbudowane są najczęściej w ten sposób, że pierwszy wyraz każdej strofy wzięty jest z *Veni, sancte Spiritus*. Najliczniejszą grupę stanowią tu prozy maryjne; do niej należą nasze sekwencje *Veni, mater deica*. Podkreślić należy, że oba utwory są zabytkami polskiej poezji religijnej w średniowieczu.

Proza: *Veni, mater deica* I. ⁵⁾

De beata Maria V.

Sub Octava Pentecostes.

- | | |
|---|---|
| 1a. <i>Veni, mater deica,</i>
<i>Veni, rosa caelica,</i>
<i>Arca sancti spiritus,</i> | 1b. <i>Veni, plena gratiae,</i>
<i>Veni, datrix veniae,</i>
<i>Lima nostri generis.</i> |
| 2a. <i>Consolatrix omnium,</i>
<i>Tuum placa filium</i>
<i>Ad nostra suspiria,</i> | 2b. <i>In labore proxima,</i>
<i>Spes pro nobis optima</i>
<i>In Dei praesentia.</i> |
| 3a. <i>O puella nobilis,</i>
<i>Omnis per te flebilis</i>
<i>Meretur solacium,</i> | 3b. <i>Sine viri onere</i>
<i>Meruisti gignere</i>
<i>Salutem fidelium.</i> |
| 4a. <i>Lava cordis vitia,</i>
<i>Purga noctis saucia,</i>
<i>Sana mentis vulnera,</i> | 4b. <i>Flecte contumacia</i>
<i>Et corrige noxia,</i>
<i>Vi contere aspera.</i> |
| 5a. <i>Da in te sperantibus</i>
<i>Tuis servitoribus</i>
<i>Vitae refrigerium,</i> | 5b. <i>Da caelorum aditum,</i>
<i>Da sanctorum habitum</i>
<i>In perenni gloria.</i> |

Proza: *Veni, mater deica* II. ⁶⁾

De beata Maria V.

- | | |
|--|--|
| 1a. <i>Veni, mater deica</i>
<i>Veni, rosa caelica,</i>
<i>Arca sancti spiritus,</i> | 1b. <i>Veni, vena veniae,</i>
<i>Datrix omnis gratiae,</i>
<i>nobis data caelitus.</i> |
|--|--|

⁵⁾ AH XXXIV 90—1.

⁶⁾ Miss. Wratislaviense impr. Cracoviae 1505.

- | | |
|---|--|
| 2a. Consolatrix optima,
Tu a nobis varia
Repelle suspiria, | 2b. In labore requies,
Atque nostra vera spes,
Nobis dans solacia. |
| 3a. O puella nobilis,
Columna immobilis,
Fidei pallatium, | 3b. Sine viri onere
Meruisti gignere
Nobis dantem gaudium. |
| 4a. Lava cordis vitia
Purga cordis saucia,
Sana mentis vulnera, | 4b. Flecte contumaciam,
Amove fallaciam,
Plena mentis aspera. |
| 5a. Da in te sperantibus,
Te corde amantibus,
Sacrum septenarium, | 5b. Da caelorum aditum,
Da sanctorum habitum,
Da perenne gaudium. |
- HENRYK KOWALEWICZ
-

Uwaga: Do tekstu w artykule: Hymn na translację św. Wojciecha (Ruch Bibl. i Lit. 1957 nr 5) zakradły się pewne błędy w korekcie, które niniejszym prostujemy: s. 280 uw. 7 jest: 1500, ma być 1502; s. 281 jest: tekst hymnu, ma być: w tekście hymnu; nescienns, ma być: nesciens; jest: natalitio, ma być: natalicio; jest: beneficio ma być beneficio!

Red.

O. Augustyn Jankowski OSB., Tyniec

CODZIENNE SPOTKANIE Z ŻYWYM SŁOWEM BOŻYM

Treść: Przeciw pewnemu niebezpieczeństwu. — Środkiem zaradczym „lectio divina”. — Pismo św. historią Słowa Bożego. — Trzy płaszczyzny i trzy zasady. — Ku praktyce „rozważania w sercu”.

„Po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi niegdyś mówił Bóg do Ojców przez Proroków — na koniec w tych czasach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy i przez niego stworzył wszechświat. Ten zaś będąc jednością chwały i odbiciem istoty Jego, a podtrzymując wszystko słowem swej potęgi, dokonał oczyszczenia z grzechów i zasiadł na prawicy majestatu na wysokości”. (Hebr. 1, 1—3).

PRZECIW PEWNEMU NIEBEZPIECZEŃSTWU

Praca kaznodziejska i praca katechetyczna¹⁾ zakładają specjalny stosunek do Pisma św. Siłą rzeczy Pismo święte, jego tekst, jego wyobrażenia, jego świat pojęć — jest pierwszym, choć nie jedynym, źródłem w przygotowaniu naszej katechezy. Podchodzimy więc do Pisma świętego jako do pierwszorzędного źródła. Konieczność ta zawiera w sobie pewne niebezpieczeństwo. Cokolwiek bowiem jest w fachowej pracy dla nas źródłem, po pewnym czasie może stać się czymś tylko urzędowym, niemal formalnym. Tymczasem nigdy tak nie może być z Pismem świętym: Nigdy nie może ono w naszym ręku zejść do roli tylko jakiegoś „liber textus”, jakiegoś podręcznika, z którego po prostu swój przedmiot się

¹⁾ Konferencja ta została wygłoszona w Ośrodku Katechetycznym w Warszawie dnia 14. XI. 1957.

wykłada, a potem — odkłada. Byłoby to niedozwolonym zubożeniem nas i naszych słuchaczy czy uczniów. I dlatego wszyscy, którzy urzędowo musimy w nauczaniu wychodzić z tekstu Pisma świętego, musimy znaleźć jakiś sekret na to, by nam Pismo święte nie spowszedniało, ale by jego słowa były dla nas, jak powiedział Zbawiciel „duchem i życiem“ (J 6, 64).

Celem uprzytomnienia sobie tego niebezpieczeństwa wystarczy przypomnieć, jak to niekiedy bywało z literaturą polską w szkole średniej. Jeżeli polonista zabrał się źle do przedmiotu, to najpiękniejsze dzieła z literatury stawały się po pewnym czasie nieznośnie nudne. Przypomnijmy sobie tematy wypracowań, np. z Trylogii: jak można było je obrzydzić z chwilą, kiedy się traktowało je „po szkolnemu“. Niebezpieczeństwo to jest zjawiskiem częstym w pracy pedagogicznej i niełatwym do usunięcia. Jednakże gdy idzie o Pismo święte, stanowczo musimy przeciwko temu procesowi skutecznie się zabezpieczyć. Jak to osiągnąć?

ŚRODKIEM ZARADCZYM „LECTIO DIVINA“

Oto Pismo święte, jego ustawiczne czytanie musi zająć właściwe miejsce w naszym osobistym życiu duchowym. Wielowiekowa tradycja monastyczna Kościoła zachodniego ukuła specjalny termin: *lectio divina*, który oznacza praktykę codzienną mnichów. *Lectio divina* — to czas co dnia spędzany na lekturze kolejnej całej Pisma świętego od Genezy po Apokalipsę, lekturze pojętej w sposób szczególny. Tej lektury nie da się postawić na jednym poziomie z tzw. czytaniem duchownym najwspanialszego nawet dzieła ascetycznego. *Lectio divina* — jest spotkaniem z żywym Słowem Bożym. O Nim to czytamy w zacytowanym wyżej prologu listu do Hebrajczyków, że było to ostatnie Słowo Ojca na zakończenie szeregu odezwań się za pośrednictwem proroków, a jednocześnie, że to samo Słowo ongiś „stworzyło wszechświat“ i to samo Słowo dokonało „oczyszczenia z grzechów“ i wreszcie zasiadło po prawicy „Majestatu na wysokości“. *Lectio divina* w tradycji monastycznej jest kontaktem ze Słowem Boga Wcielonym, a wcielonym w literę Pisma. Jest to praktyka, która nie jest zastrzeżona tylko dla mnichów, przeciwnie: może i powinna stać się ona w mniejszym lub większym stopniu praktyką tych wszystkich, którzy muszą się Pismem Świętym nieustannie posługiwać.

PISMO ŚWIĘTE HISTORIĄ SŁOWA BOŻEGO

Do tego, by taka ciągła lektura Pisma św. stała się naszą praktyką, trzeba sobie uświadomić niezależnie od wszystkich fachowych nauk wstępnych, czym jest Pismo Święte — że jest to jedyna

w swoim rodzaju historia świata, ściślej: historia Słowa Bożego na ziemi.

Pismo Święte to jest istotnie jedna jedyna historia, choć powstała w przeciągu tylu wieków jako dzieło tylu najrozmaitszych rąk ludzkich, kierowanych natchnieniem jednego Ducha. Jest to jedna Boża, święta historia, dzieje ekonomii Słowa.

Na pierwszej karcie Księgi Rodzaju Bóg Słowem do bytu powołuje wszystko, cokolwiek istnieje. Słowem Bóg nadaje sens bezładowi pierwotnego chaosu.

Potem Słowo Boga powołuje w dziwnych okolicznościach Abrahama, każe mu wyjść „z domu ojca swego“ i pójść do ziemi, która będzie mu dopiero ukazana (Rodz. 12, 1).

I gdy osiągnie drugie pokolenie Abrahama w osobie patriarchy Jakuba ziemię obiecaną, zarządzeniem Bożej Opatrzności znajdzie się w ziemi obcej — w Egipcie. A skoro ten Egipt stanie się „domem niewoli“ dla Izraela, znów Słowo Boga odezwie się z krzaku gorejącego do Mojżesza i każe mu lud ten stamtąd wyprowadzić (Wyjść 3).

Słowo Boga tym razem wśród grzmotów i błyskawic powołuje sobie u stóp Synaju własną religijną społeczność i zawiera z nią przymierze, sankcjonując je krwią ofiar (Wyjść 24, 1—8). To *qahal* w Septuagincie — w której to nazwie już brzmi późniejsza nazwa Świętej Matki Kościoła — *Sancta Mater Ecclesia* (Powt Pr 31, 30).

Po zdobyciu ziemi obiecanej na końcu wędrówki Słowo Boże nie milknie. Zaczyna się królowanie ziemskie Jahwe w narodzie wybranym. Słowo Boga stoi na straży zawartego przymierza. Gdy przyziemność obniżała ideał religijny, co chwila Słowo przemawiało „do Ojców naszych przez proroków“, budząc sumienia, prostując zbyt materialne ujęcia. A gdy nie chce słuchać i tym samym uniknąć zguby całość narodu, przynajmniej „reszta“ według zapowiedzi Proroków dostąpi z czasem zbawienia. Stąd klęski narodowe będą klęskami religijnymi — a każda z nich będzie odezwaniem się wszechmocnego Słowa Bożego.

Słowo Boże w dniach klęski wygnania będzie powoli przygotowywało nowego Izraela, Izraela „według ducha“, wreszcie każe Ono potem powrócić owej „reszcie“ z niewoli.

Nadchodzi wreszcie „pełnia czasów“ (Gal 4, 4) — „po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi niegdyś mówił Bóg do ojców przez proroków — przemawia przez Syna“ — Słowo swe odwieczne. Słowo dotąd słyszalne, staje się widzialne (1 J 1, 1—3). Wcielenie Słowa dokonuje się w prawdziwej historii ludzkiej, gdy „wyszedł dekret od cesarza Augusta“ (Łk 2, 1), ale nadto dokonuje się według planu odwiecznego w historii świętej, jako początek

nowej jej fazy. Oto „Reszta“ Izraela zamknie się ostatecznie tylko we Wcielonym Synu — Słowie. Na krzyżu Izrael Boży będzie reprezentowany już tylko przez niewinnie cierpiącego Jezusa jako prawdziwego „Sługę Jahwe“. Tam Syn-Słowo „dokonał oczyszczenia z grzechów“.

Cały sens dotychczasowych dziejów Izraela Bożego zamknął się w historycznym Chrystusie jako Słowie Wcielonym i Odkupicielu. Teraz zaczyna się w tej historii Świętej proces odwrotny: Chrystus historyczny ustąpi miejsca Chrystusowi mistycznemu; a rozszerzaniu się Jego i „Królestwu Jego nie będzie końca“ (Łk 1, 33). Wizje proroków o erze mesjańskiej staną się rzeczywistością, lecz w innej płaszczyźnie.

Ten sam więc, przez którego Bóg „stworzył wszechświat“, Ten sam „dokonał oczyszczenia z grzechów“, Ten sam „zasiadł na prawicy Majestatu“ a jednocześnie niewidocznie rządzi swoim Kościołem. Ten sam zakończy dzieje ludzkości i zamknie dzieje odkupienia swoją Paruzją.

Oto w wielkim skrócie historia święta na kartach Pisma. A wszystko w niej jest dokonane przez Słowo.

TRZY PŁASZCZYZNY I TRZY ZASADY

Pismo Święte to jedna jedyna historia, w trzech płaszczyznach, przy czym historia trwająca, w której i my mamy swoje niezastąpione miejsce.

Pierwsza płaszczyzna — to dzieje Izraela. Druga płaszczyzna — to dzieje Chrystusa historycznego. Trzecia płaszczyzna — to dzieje Kościoła jako Chrystusa mistycznego. Pierwsza z nich pokrywa się ze Starym Przymierzem — Testamentem, (2 Kor 3, 14) dwie pozostałe to Nowy Testament, pojęty jednak nie jako zamknięty zbiór 27 ksiąg, lecz jako historia, która wciąż trwa, co więcej — którą my współtworzymy z Chrystusem. Ale wszędzie i poprzez wszystkie płaszczyzny trwa jedna i ta sama rozwijająca się rzeczywistość, którą można krótko określić wyrażeniem Pawłowym: „Chrystus w nas“ (Kol 1, 27).

Ojcowie Kościoła rozwinęli zaczątki apostoelskie typologii biblijnej (np. Rzym 5, 14; 1 Kor 10, 6; Hebr 9, 24; 1 P 3, 21) do płodnej zasady: „*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus autem in Novo patet*“. (Nowy Testament kryje się w Starym, Stary w Nowym nabiera jasności). Pozwala ona na całościowe i organiczne ujmowanie Pisma św., ale — co więcej — na jak najbardziej życiowe i osobiste korzystanie z czytania go w całości. W jej świetle staje się jasne, że w Piśmie św. nic nie może być dla nas obce, bo wszystko jakoś ostatecznie do nas się odnosi. Istotnie trzecia płaszczyzna to właśnie ta, w której nam żyć wypadło jako „współdziedzicom“ Chry-

stusowym (Rzym 8, 17). Nawet najbardziej odległe i pozornie nam obce dzieje, np. dzieje wędrówki Izraelitów do ziemi obiecanej, są nam bliskie. Posłuchajmy św. Pawła: „A to wszystko działo się im (= Izraelitom) jako figura rzeczy przyszłych i napisane jest ku przestrodze dla nas, którzy żyjemy w tych czasach ostatecznych“ (1 Kor 10, 11).

Każdy niemal zasadniczy temat Pisma Świętego przechodzi przez te trzy płaszczyzny. A wędrówka ta odbywa się w myśl potrójnej zasady: *ciągłości, rozwoju i transpozycji*. Ciągłość stwierdza, iż mimo wędrówki historia nie przestaje dotyczyć zamierzonej od wieków jednej jedynej rzeczywistości Bożej — „ekonomii łaski“ czy też „misterium“ (Ef 3, 2. 9). Rozwój zaś samo trwanie tej samej rzeczywistości wzbogaca o pierwiastek nieustannego zdążania do równie od wieków zamierzonego celu — „pełni Chrystusowej“ (Ef 4, 13). Transpozycja wreszcie dotyczy stopniowych zmian, jakie ze sobą niesie rozwój misterium Bożego w świecie — zmian w stronę coraz większego udziału pierwiastka nadprzyrodzonego, w konkretnym języku biblijnym — udziału, jaki ma Duch — *Pneuma* (np. J 3, 6—8; 4, 23 n; 6, 63; Rzym 7, 14; 8, 4. 11. 13—15. 23; 1 Kor 2, 13—15; 10, 4; 2 Kor 3, 6; Gal 5, 22; 1 P 2, 5).

Przypatrzmy się na kilku przykładach, jak odbywa się ta wędrówka w myśl potrójnej zasady. Tematem wijącym się jako nić przewodnia po wszystkich kartach Pisma Świętego, jest temat Odkupienia. Pierwszym prototypem odkupienia jest Pascha i Wyjście — owa noc, w której Izrael mocną, Bożą ręką wyprowadzony, opuszcza ziemię niewoli. Jak dalece Kościół dzisiaj kocha typ Paschy, jest najlepszym dowodem liturgia Wielkiej Soboty, kiedy to w natchnionej pieśni „Exultet“ parokrotnie diakon z naciskiem powtarza: „*Haec nox est*“ — to jest ta noc, noc Paschy Izraela: Zmartwychwstania Chrystusa, przeżywana na nowo w każdym roku Pańskim — w 1958 — czy innym. „*Haec nox*“ to jest ta noc, w której wywodzi Pan synów Izraela mocną ręką z ziemi niewoli. Pascha — największe święto, jakie zna i obchodzi Kościół Chrystusowy, wiąże się z tym pierwszym wyjściem egipskim jako dalsza realizacja tej samej rzeczywistości tylko rozwinięta i odpowiednio transponowana. Pascha nasza jest już wyzwoleniem od szatana: to jest antytyp prawdziwy Faraona i egipskiej tyranii. A potem temat Odkupienia wzbogacają wymowne pieśni izajaszowe o „Słudze Jahwe“ (Iz 42, 1—7; 49, 1—9; 52, 13—53, 12). Ekspiacyjne cierpienia niewinnego — to nowy rys dzieła Odkupienia. Właściwa jego historia to w Ewangeliach męka krzyżowa Chrystusa, opisana przez Ewangelistów z takim przedziwnym umiarem i majestatycznym obiektywizmem. Wreszcie teologia św. Pawła związała Krzyż Chrystusowy — historię jego doczesną, ziemską

sub Pontio Pilato — z odwiecznym planem Bożym. Paweł uczynił krzyż faktem kosmicznym — odkupieniem całego wszechświata (Kol 1, 20; Ef 1, 10). Końcem tego dzieła jest „odkupienie ciała naszego“ (Rzym 8, 23) — przejście wskrzeszonych dzieci Bożych do Królestwa Ojca. I znów na nas kończy się ów wielki temat biblijny.

Weźmy inny temat biblijny — Wyjście Abrahama. Gdy usłyszał tajemne słowa, zdecydowany rozkaz, musiał wyjść z Haranu. Musiał wyjść „z domu ojca swego“ i pójść w nieznane (Rodz 12, 1—9). Potem Izrael, jakkolwiek zadomowił się w Egipcie, musiał stamtąd wyjść i wędrować czterdzieści lat po pustkowiu. Chrystus Pan wyszedł z ciała swego — przebył wyjście od nas poprzez śmierć ku chwale wniebowstąpienia — wraz z ciałem. I my wszyscy „nie mamy tutaj miasta trwałego“ (Hebr. 13, 14), lecz przechodzimy dalej, musimy stąd wszyscy wyjść.

A oto jeszcze inny temat: Ziemia Obiecana. Nie Mojżesz, który raz tylko zachwiał się w wierze do niej wprowadzi Izraela, ale jego następca, Jozue, przeprowadzi przez Jordan Izraela do Ziemi Obiecanej. To pierwsza realizacja: geograficzna Palestyna. Wiemy, kraj to niewielki o terenie przeważnie górzystym. Określenie, iż „płynie mlekiem i miodem“ to w znacznej mierze wschodnia przesada. A jednak Boża historia już tam się zaczyna. Potem, gdy Izrael w niewoli, na wygnaniu będzie siedział *super flumina Babylonis* — i płakał — to dla niego Ziemią Obiecaną będzie znów daleka ojczyzna. Ezechiel w swych wizjach ukazuje nowy przyszły w niej ład, nowy idealny Przybytek Pański. Nigdy jego wizja dosłownie się nie ziściła na ziemi Izraela. Dlaczego? Bo w rozwoju Bożej idei Ziemi Obiecanej zachodzi transpozycja. Sprawdza się dopiero ta idea Ezechiela w rzeczywistości Królestwa Bożego w Nowym Testamencie. Świątynia stanie wspanialsza aniżeli ta, którą widział w swej wizji — to Kościół w nowej Ziemi Obiecanej, której już nie zamykają ciasne granice geograficzne. Ale i to jeszcze nie jest ostateczna Ziemia Obiecana, skoro Chrystus Pan zapewnił, iż w domu Ojca jest mieszkania wiele i stwierdził, że „idzie tam po to, aby przygotować nam miejsce (J 14, 1n). — I znowu historia się kończy na nas.

I jeszcze inny temat: budowa Jeruzalem. Nie Saul, który się sprzeniewierzył, ale wierny Dawid otrzymał przywilej, iż jego potomkowie będą dynastią bez końca. Zamierzoną przez Dawida budowę świątyni podejmuje jego syn i następca — Salomon, już nie splamiony krwawymi walkami. Postawi ją w Jeruzalem, a miasto to będzie „miastem wielkiego króla“, a „Świątynia“ będzie „radością wszelkiej ziemi“. Ale to ziemskie Jeruzalem jest dopiero tylko „cieniem dóbr przyszłych“ (Hebr 10, 1). Runą

w gruzy kolejno: świątynia Salomona i świątynia Zorobabela i świątynia Heroda. Dlaczego? Bezpośrednie przyczyny dziejowe nie tłumaczą jeszcze wszystkiego. Tu ukazuje się nam rozwój i transpozycja myśli Bożej. Ważną ostatecznie jest nie ta świątynia, którą może zburzyć Tytus, ale ta, którą mimo zburzenia Chrystus odbuduje w trzy dni (J 2, 19, 21). Oto nowa świątynia: ciało Chrystusa historycznego: potem Chrystusa mistycznego. Tu dopiero wizja świątyni Ezechiela znajdzie swą pełną realizację. Na świątyni też kończy się ostatnia wizja Nowego Testamentu, apokaliptyczna wizja świętego Jana na wyspie Patmos. Ujrzał on tam niebieskie „Jeruzalem nowe zstępujące z nieba, od Boga gotowe jak oblubienica strojna dla męża swego“ (Apok 21, 2). Ukazuje się ono nam jako „przybytek Boga z ludźmi“ (21, 3). A więc znowu idzie o nas: tak jest z każdym zasadniczym tematem biblijnym. Istotnie — „wszystko, cokolwiek jest napisane, dla naszego pouczenia napisane jest“ (Rzym 15, 4).

KU PRAKTYCE „ROZWAŻANIA W SERCU“

Przechodząc tedy od teorii do praktyki, musimy sobie do serca wziąć to, co Apostoł Paweł doradza ukochanemu Tymoteuszowi: „*Attende lectioni*“ — „pilnuj czytania“ — (1 Tym 4, 13). Egzemplarz Pisma Świętego będziemy brać do ręki nie tylko przygotowując kazanie czy lekcje, ale musi on być w naszym ręku każdego dnia. Pismo św. musi się stać naszą strawą codzienną. Pisma Świętego nie czyta się bowiem tak, jak zwykle książki. Tamte się zazwyczaj czyta po to, aby je przeczytać, a gdy się je przeczyta, to się odkłada, stwierdzając: „Znam to już“. Nieczęsto się też wraca do ponownej lektury.

Nikt natomiast nie może powiedzieć o Piśmie Świętym: „Ja je znam“. Pismo Święte to życie, które się nie starzeje, historia, która wciąż trwa. Oto dlaczego *lectio divina*, codzienny kontakt z Pismem Świętym, jest naszym spotkaniem z samym Słowem, tym Słowem stwarzającym i przetwarzającym wszystko, a więc i nas. Tego procesu przetwarzającego w dalszym ciągu dokonuje Słowo Boże. Powinniśmy tu widzieć pewną analogię między skutkiem obecności eucharystycznej Zbawiciela i skutkami Jego obecności w Piśmie Świętym. Wprawdzie sam rodzaj obecności jest inny — teologia dokładnie to rozgranicza — skutki jednak dalsze są podobne: żywe Wcielone Słowo Boże, pełne mocy jest zaczynem czasów przyszłych.

Fakt oddziaływania jakby sakramentalnego słów Pisma św. na dusze każe z drugiej strony przestrzec przed niebezpieczeństwem lektury mało owocnej, nakazuje troskę o właściwą dyspozycję duchową. Warto tu wysnuć wnioski praktyczne z orygenesowskiego podziału czytających Pismo św. na różne kategorie. Jedni słuchają

jego słów jak pięknej muzyki. Nie ulega wątpliwości iż Pismo św. ma w sobie ogromny urok czysto literacki, czar, któremu ulegają nawet czasem ludzie niewierzący. Ale nie wolno nam tylko na tym uroku się zatrzymać. Bylibyśmy podobni do owych słuchaczy Ezechiela, którzy wprawdzie byli zachwyceni melodią jego słów, ale nie ruszali się z miejsca, żeby wykonać którykolwiek z jego nakazów (Ez 33, 32).

Drudzy Pismem Świętym się delektują jak wytrawnym winem.

Inni wreszcie to ci z listu św. Jakuba Apostoła (1, 22), *factores Verbi* — „wykonawcy słowa“: ci, dla których słowo Pisma jest rozkazem naczelnego Wodza, czymś, czego się nigdy nie kwestionuje, czymś, co wciąga w swój program całego człowieka. Oni przyjmują w całości jego program, choćby i nawet ciężar odpowiedzialności za Królestwo Boże miał ich potem w doczesności zmiażdżyć.

W życiu wielu świętych można zauważyć, jak jedno zdanie biblijne potrafiło zmienić ich dalszy bieg życia: Tak było z powołaniem św. Pawła I Pustelnika, czy Franciszka z Asyżu. — To sprawa słów Ewangelii.

Jan Guitton w swojej głębokiej książce o Matce Bożej mówi między innymi te słowa, które mogą uchodzić za rozwinięcie znamiennej notatki Łukaszowej o „rozważaniu słów w sercu“ przez Maryję (2, 19. 51): „Gdyby mnie zapytano, jaką cechą Maryji chciał bym widzieć szerzej omawianą, to bym wymienił następującą: Dziewica rozpamiętująca, Dziewica, która zadumała się nad historią, Dziewica Myślicielka“²⁾.

W dobie obecnej, w dobie maryjnej ta cecha Bogarodzicy szczególnie winna być przez nas przyswojona. Gdy chętnie pochylać się będziemy nad kartami Pisma Świętego, to Jej zadumanie się nad losami Bożej historii i nam się udzieli.

Czytając bezinteresownie Pismo Święte, z pełną gotowością zaangażowania się aż do końca w to, co ono mówi, możemy być spokojni o efekt homiletyczny czy pedagogiczny naszego nauczania: mamy w rękę „miecz ducha, którym jest słowo Boże“ (Ef 6, 17).

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

²⁾ Maryja, Warszawa 1956, 32.

ANGLIA

W opactwie Westminsterkim w Londynie od 1 stycznia 1958 odprawia się co dzień Mszę św. wieczorną. Takie odprawianie tzw. „Lunch-time Masses“ tj. Mszy św. w wczesne popołudnie weszło w stały zwyczaj.

AUSTRIA

Wydawany w Klosterneuburg dwumiesięcznik „Bibel nud Liturgie“ z rokiem obecnym zmienił kierunek na praktyczno-duszpasterski. Celem pisma jest zbliżenie wiernych do dwóch źródeł pobożności chrześcijańskiej: Mszy św. i Pisma św. Cel ten spełnia pismo przez dodatek „Lebe mit Kirche“ (kalendarz liturgiczny z objaśnieniami), przez publikację materiałów dla duszpasterzy i kierowników kółek biblijnych, a specjalnie tekstów godzin biblijnych.

Twórca Klosterneuburg Volksliturgisches Apostolat, Pius Parsch, na rok przed swą śmiercią założył Klosterneuburg-Bibelapostolat i pozostawił jako swój testament wezwanie do równoległego rozwoju dwu ruchów pod hasłem: durch Bibel zur Liturgie, przez Pismo św. do pogłębienia życia liturgicznego wiernych.

Firma wydawnicza F. Rauch wznowiła wydawanie „Collectio theologica Oenipontana“ pod redakcją R. Rhanera TJ. i J. Jungmanna TJ. Pierwszy tom stanowi dzieło: A. Stenzel TJ. Die Taufe, eine genetische Erklärung der Tauf liturgie.

BELGIA

O. Lambert Beauduin, mnich opactwa Mont Cesar, jeden z głównych twórców odnowy liturgicznej XX wieku, otrzymał z okazji 60-tej rocznicy swych święceń kapłańskich i 50 rocznicy profesji monastycznej listy gratulacyjne od J. Em. Kard. Van Roey, Prymasa Belgii i od Dziekana Świętego Kolegium Kardynała Tisserant.

Wystąpienie O. Lamberta Beauduin na Kongresie katolickim w Malines w 1909 i późniejsza jego niestrudzona działalność w dużej mierze przyczyniły się do objęcia ruchem liturgicznym szerokich rzesz duchowieństwa i rozkwitu duszpasterstwa liturgicznego w krajach Europy Zachodniej.

Indult Kongregacji św. Oficjum z 18 stycznia 1958 rozciągnął na wszystkie diecezje Belgii pozwolenie na odczytywanie lekcji i ewangelii w języku żywym po odśpiewaniu ich po łacinie.

FRANCJA

Szereg diecezji otrzymało ogólne pozwolenie na binowanie Mszy św. przy udzielaniu małżeństwa, przy pogrzebach oraz w pierwszy piątek miesiąca.

Aby podkreślić wagę Mszy pontyfikalnej zabroniono w katedrze w Mans odprawiania jakiegokolwiek Mszy między Mszą o godz. 8-mej a Mszą św. pontyfikalną.

W diecezji Laval można otrzymać pozwolenie na odprawienie Mszy św. bez ministranta ani osoby odpowiadającej, byle przynajmniej jeden wierny był przy niej obecny.

Od 11 stycznia 1958 do 11 lutego 1959 można w Lourdes odprawiać Mszę św. i rozdzielać komunie św. o każdej porze.

Kapelani szpitali i sierocińców w diecezji Rouen mogą otrzymać ogólne pozwolenie na szafowanie Sakramentu Bierzmowania.

Nowe statuty synodalne w Cambrai wzywają kapłanów do stałej katechezy w czasie sprawowania obrzędów liturgicznych, a szczególnie nakładają obowiązek krótkiej katechezy w czasie szafowania sakramentów.

Opactwo benedyktyńskie Solesmes wydało drugi tom „Etudes grégoriennes“ zawierający szereg studiów z zakresu teorii i praktyki muzyki kościelnej.

Niedawno wydany w Paryżu tom trzydziesty „Dictionnaire de la Bible-Supplement“ jest w całości poświęcony hasłu „mysterium“.

Pierwszy numer tegorocznego czasopisma „La Maison Dieu“ omawia problem języka w liturgii.

Komisja diecezjalna liturgii pastoralnej w Lille opublikowała instrukcję o procesji Bożego Ciała. Część I omawia sens procesji (związek z Ofiarą Mszy św. niejako jej przedłużenie i stwierdzenie jej owoców: jedność w miłości bratniej, wszechuświęcające dzieło Chrystusa). Część II zawiera uwagi duszpasterskie dotyczące rytuału, organizacji procesji, miejsca śpiewu i modlitw.

HOLANDIA

O. C. Coebergh Benedyktyn napisał rozprawę o genezie i rozwoju obrzędu poświęcenia wody chrzcielnej.

J. Prein opublikował komentarz do nowych obrzędów zawierania małżeństwa pt. „De niuwe Huwelijks ritus“. Jest on przeznaczony dla duchowieństwa.

HISZPANIA

Między 7—10 kwietnia odbył się w Toledo zjazd delegatów z 40 diecezji i 22 zakonów i zgromadzeń zakonnych, poświęcony sprawom apostołstwa liturgicznego. Ustalono konieczność ujednoczenia akcji. Diecezjalne komisje winny działać według dyrektyw papieskich i hierarchii krajowej. Omawiano sprawy uczestnictwa wiernych we Mszy św., Mszy św. wieczornych, śpiewu i sztuki kościelnej.

Okres najbliższych dwu lat upłynie pod znakiem przygotowań do drugiego krajowego Kongresu liturgicznego, wyznaczonego na 1960.

Do ważnych inicjatyw hiszpańskiego ruchu liturgicznego należy reforma nauczania liturgii w seminariach duchownych i usiłowania wychowania liturgicznego młodzieży. Trudności są duże, gdyż ponad 20% ludności stanowią analfabeci, szerzą się zabobony, tylko 10—12% uczęszcza na Msze św. w niedziele i święta.

ITALIA

Drugi w 1957 roku Krajowy Tydzień Liturgiczny odbył się w dniach 15—22 września w Caltanissetta na Sycylii. Omawiał on od strony pastoralnej Msze św. społeczności chrześcijańskiej.

Za zachętą Episkopatu odbyły się w ostatnim półroczu liczne diecezjalne i parafialne tygodnie i dni liturgiczne, oraz kursy liturgiczne dla kleru, przy pomocy Ośrodka Apostołstwa Liturgicznego, Benedyktynów z Finalpia oraz „L'opera della Regalita di N. S. G. C.“ w Mediolanie.

Kierownictwo ogólnokrajowej Akcji Katolickiej wyznaczyło na 1958/9 hasło programowe „Liturgia“.

Między 12—14 sierpnia odbył się w Brescia zjazd studentów teologii zorganizowany przez „Przyjaciół Liturgii i Sztuki Chrześcijańskiej“.

W Carraaigio zebrał się w dniach 10—11 listopada kongres kierowników diecezjalnych „Piccolo Clero“ (ministrantów). Postanowiono utworzyć ogólnokrajową federację wszelkich stowarzyszeń ministranckich celem koordynacji metod pracy i pomocy w sprawach prasy, ceremonii i ubioru.

Szkola Artystyczna „Beato Angelico“ w Mediolanie współpracuje stale z Ośrodkiem Apostołstwa Liturgicznego wysyłając delegatów na tygodnie liturgiczne itp. Wydała ona nast. monografie: „Sprzęty sakralne w Niemczech“, „Nowe materiały w służbie kultu“, „Kościoły niemieckie“.

Założony przez J. Em. Kard. Lercaro w Bolonii „Ośrodek studiów i informacji w zakresie architektury sakralnej“ zaczął wydawać własne czasopismo.

Dnia 19 lutego Teodor Rehman, Dyrektor Chóru Karolińskiego w Akwizgranie, wygłosił w sali Pap. Instytutu Muzyki świętej odczyt na temat „Czy istnieje teologia muzyki?“.

Z nowo wydanych dzieł liturgicznych należy przede wszystkim wymienić: C. Vaggagini OSB., „Il senso teologico della Liturgia“, R. Falsini OFM „Con l'Immacolata: Pietà liturgica Mariana“, L. Caponici OFM „Con l'Immacolata: nell' anno liturgico. Brevi meditazioni mariane“, J. Em. Kard. Lercaro „A messa, Figlioli“: G. Berti „Guida commento per i riti della settimana santa“.

KANADA

W dniach 11—13 lutego Komisja liturgii pastoralnej Kanady francuskiej zorganizowała dni studiów poświęcone problemowi wychowania liturgicznego kleru. Obecnych było 2 biskupów oraz 54 przełożonych, kierowników duchownych i profesorów liturgii z 9 seminariów duchownych i 17 scholastykatów zakonnych. Omawiano nast. tematy: Kapłan i liturgia, Dyrektywy Kościoła w sprawie nauczania liturgii, Życie liturgiczne alumnów, Rola przełożonych, kierowników duchownych i profesorów liturgii w formacji liturgicznej kleru.

POLSKA

15 czerwca odbyło się w opactwie tynieckim nabożeństwo dla ministrantów Krakowa. Przy ołtarzu zwróconym do wiernych została odprawiona Msza dialogowana ze śpiewami. Na ofiarowanie orszak ministrantów przeniósł na ołtarz złożone przez uczestników komunikanty.

Rekolekcje dla kapłanów we Włocławku poprzedził krótki kurs liturgiczny poświęcony liturgii mszalnej i pogrzebowej.

Opracował BR. PIUS NARÓG OSB

RENOWACJA ŚW. POSTACI

Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1272, postanawia: „Hostie konsekrowane, zarówno do komunikowania wiernych, jak i wystawienia Najśw. Sakramentu, winny być świeże i często odnawiane, żeby uniknąć niebezpieczeństwa zepsucia; gdyby w tej sprawie ordynariusz miejscowy wydał jakieś wskazówki, należy ich pilnie przestrzegać“.

Chodzi więc w powyższym kanonie o to, aby przechowywane w tabernakulum komunikanty i Hostia do publicznego wystawienia, nie uległy zepsuciu.

Prawo kanoniczne nie określa jednak bliżej czasu renowacji Najśw. Sakramentu, polecając tylko ogólnie czynić to często.

Podobnie i Rytuał Rzymski¹⁾ nie precyzuje dokładniej czasu renowacji, używając znanego już nam z Kodeksu terminu: *fre-quenter*, często.

Św. Kongregacja dla Sakramentów, w Instrukcji z dnia 26 marca 1929 r. przypomina o tym, ażeby do konsekracji używać hostii, tylko świeżo wypieczonych, oraz poleca częste odnawianie św. Postaci, przechowywanych w tabernakulum²⁾. Nie spotykamy jednak i tutaj bliższych danych co do częstości renowacji.

Nasuwa się więc pytanie, jak należy rozumieć wyżej przytoczone postanowienie kodeksowe, że konsekrowane Postacie: „winny być świeże i często odnawiane“.

Według rubryk ceremoniału Biskupiego³⁾ hostie mają być zmieniane co tydzień.

Na cotygodniową renowację Najśw. Sakramentu wskazuje także stara praktyka Kościoła⁴⁾, oraz postanowienia dawnych synodów⁵⁾.

¹⁾ Rit. Rom., tit. IV, c. I, n. 7.

²⁾ AAS, 21 (1929), 631.

³⁾ Caeremoniale Episcoporum, l. I, c. VI, n. 2.

⁴⁾ Martene, De antiquis Ecclesiae ritibus, Antverpiae 1763, l. I, c. VI, n. 2.

⁵⁾ Concilium Ausannum, a. 994; Mansi, Sacrorum conciliorum

Po tej linii idą także wypowiedzi papieży. I tak np. papież Klemens VIII, konstytucją „Sanctissimus“, dnia 31 sierpnia 1595 r., nakazał renowację. „...singulis octo, vel saltem quindecim diebus“⁶⁾. Także papież Benedykt XIV, w konstytucji „Etsi pastoralis“, z dnia 26 maja 1742 r., wspomina również o renowacji raz w tygodniu lub najwyżej co 15 dni; tylko wyjątkowo i dla ważnych powodów, gdy zachodzi słuszna przyczyna, możnaby przedłużyć do miesiąca, jeżeli nie ma niebezpieczeństwa zepsucia Postaci.

Św. Kongregacja Obrzędów 16 grudnia 1826 r.⁸⁾, orzekła, że niedopuszczalny jest zwyczaj konsekrowania hostii wypieczonych przed trzema miesiącami w porze zimowej, a przed 6 miesiącami w lecie. Ta sama Kongregacja na przedstawione jej pytanie, czy można zachowywać zwyczaj odnawiania św. Postaci raz lub dwa w miesiącu, odpowiedziała 12 września 1884 r.⁹⁾, że należy zachowywać przepis Ceremoniału Biskupiego, a więc zaleciła renowację tygodniową. W związku z tym nie ma zgodności wśród autorów, czy *Caeremoniale Episcoporum* w tym wypadku jest obowiązującym prawem. Ogólnie przyjmuje się, że w zasadzie należy się trzymać rubryki Ceremoniału Biskupiego, do którego odsyła św. Kongregacja Obrzędów i jest polecenia godnym odnawianie Najśw. Sakramentu co tydzień. Z drugiej jednak strony panuje prawie powszechne zdanie, że przepis ten nie obowiązuje *sub gravi* i wystarczy renowacja co 15 dni, dwa razy w miesiącu¹⁰⁾.

W związku z tym słusznie zauważa Regatillo¹¹⁾, że nie można tutaj ustalić jakiejś stałej i niezmiennej zasady, albowiem zależy to także od różnych miejscowych warunków, oraz od czasu wypieku hostii. Stąd przytacza on zdanie kard. Gennariego: „Inter confectionem hostiae et eius sumptionem non plus mense intercedat“. Zgodnie z tym, jeżeli do konsekracji użyto hostii wypieczonych przed 10 dniami, renowacji nie należy przeciągać ponad 20 dni.

nova et amplissima collectio, t. 19, kol. 101; — Synod prowincjonalny z Bourges (1031). Por. Hefele, Conciliengeschichte, t. 4, s. 691.

⁶⁾ Gasparri, Cod. Juris Can. Fontes, Romae 1923, I, n. 179.

⁷⁾ Tamże, I, n. 328.

⁸⁾ D. 2650.

⁹⁾ D. 3621.

¹⁰⁾ Por. Prümmer, Manuale Theologiae Moralis, Freiburg im Br. 1936, III, n. 171.

¹¹⁾ Regatillo E., Institutiones Juris Canonici, Sal Terrae 1951, II, n. 120.

Za hostie świeże, uważa się powszechnie, takie hostie, które zostały wypieczone nie dawniej niż przed 20 dniami.

W żadnym zaś wypadku nie wolno używać do konsekracji hostii sporządzonych przed dwoma lub trzema miesiącami¹²⁾.

Według opinii Vermeerscha¹³⁾ konsekracja hostii wypieczonych przed 6 tygodniami jest niegodziwa.

Poza tym częstość renowacji Najśw. Sakramentu zależy, jak wspomnieliśmy powyżej, nie tylko od czasu wypieku hostii, ale od warunków miejscowych jak np. pory roku, wilgoci, ciepła, budowy kościoła i tabernakulum. Wiadomą jest bowiem rzeczą, że psucie się postaci chleba powoduje bardzo łatwo wilgoć, która przy sprzyjających warunkach temperatury przyczynia się do rozwoju bakterii i innych drobnoustrojów. Dlatego też im wilgotniejsze jest położenie, materiał, z którego zbudowany jest kościół i tabernakulum, tym większe jest niebezpieczeństwo psucia się św. Postaci, a stąd i częstsza winna być renowacja Najśw. Sakramentu. By uniknąć niebezpieczeństwa zepsucia, należy używać do sporządzania hostii, czystej mąki pszennej, najlepszego gatunku, nie za starej, oraz brać do konsekracji tylko hostie dobrze wypieczone. Ważną tu także jest rzeczą by przechowywać je, także przed użyciem, w suchym miejscu i nie gromadzić bez potrzeby dużych ilości.

Ordynariusze miejsca mogą wydać jeszcze inne, bardziej szczegółowe instrukcje co do czasu renowacji konsekrowanych Postaci, wypiekania i przechowywania hostii przeznaczonych do konsekracji. Do zachowania tych przepisów ordynariusza miejscowego obowiązane są także zakony kleryckie wyjęte¹⁴⁾.

Wreszcie na zakończenie można jeszcze wspomnieć o tym, że Postacie konsekrowane, całkowicie zepsute należy spalić i popiół razem z wodą użytą do puryfikacji puszki, w której były przechowywane, wlać do piscyny. Postacie częściowo nadpsute można spożyć, jeżeli nie wywołuje to odrazy, a w przeciwnym razie przechowywać je w puszcze czy innym naczyniu czystym, aż do całkowitego zepsucia, a następnie spalić i postąpić dalej, jak powyżej, w pierwszym wypadku¹⁵⁾.

Kraków

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

¹²⁾ S. Congr. de Sacramentis, 17. XII. 1918. (AAS, 11 (1919) 8).

¹³⁾ Periodica, vol. X, 59—60.

¹⁴⁾ Por. Vermeersch-Creusen, Epitome Iuris Canonici, Romae 1940, II, n. 597.

¹⁵⁾ Regatillo, l. c., n. 120.

WIGILIA WIELKANOCNA W DIECEZJI KATOWICKIEJ**Rok 1951**

Ceremonie Wielkiej Nocy odprawiono według nowego wzoru podanego w „Acta Apost. Sedis“, oraz wydrukowanego w formie wkładki do mszału formularza z nutami, wydanego przez Św. Kongr. Obrządków. Ceremonie odprawiano we wszystkich kościołach diecezji z wyjątkiem kilku tylko parafii, których proboszczowie nie zastosowali się do poleceń Biskupa Ordynariusza. Rozpoczęto je o godz. 23-ej, tj. w porze pozwalającej na odprawianie około północy uroczystej Mszy św. z wigilii wielkanocnej. Msza św. ukończyła się mniej więcej o godz. 0,45—1-szej. Rezurekcję odprawiano bezpośrednio po mszy św. według rytuału z tym tylko, że procesja szła tylko jeden raz dookoła kościoła.

Biskup Ordynariusz wydał w związku z nową uroczystością wielkanocną specjalne orędzie do wiernych, w którym dał wyraz swej radości o zmianie liturgii wielkosobotniej i zachęcił do wzięcia licznego udziału w uroczystościach, zwłaszcza w Sakramentach św. Kuria Diecezjalna wydała ogłoszenia do wiernych, z podaniem najważniejszych ceremonii i zmian, a następnie opracowała wskazówki dla kapłanów, kościelnych i organistów z przepisami i nutami. A co najważniejsze: zarządono, by tam gdzie jest więcej niż jeden kapłan lub kleryk, jeden z nich obowiązkowo objaśniał poszczególne ceremonie z ambony.

Efekt był nieprzewidziany. Tłumy wiernych, szczególnie mężczyzn i młodzieńców, zaległy świątynie. Kopalnie w tym dniu nie pracowały. Nastrój panował poważny. Nikt nie skarżył się, by nabożeństwo było zbyt wielką ofiarą. Przeciwnie, wpłynęły do Kurii żale i protesty z parafii, w których proboszczowie uroczystości wielkosobotniej w zmienionej liturgii nie urządzali. Parafianie ci to odczuwali jako krzywdę im wyrządzoną i jako peccatum omissionis ze strony swych duszpasterzy. Masowy udział wiernych w północnej rezurekcji nie odbił się też ujemnie na frekwencji w nabożeństwie w Niedzielę. Ilość wiernych na sumie była przynajmniej taka sama, jak w inne lata, jeżeli nie większa.

Niespodziankę sprawiły zwłaszcza Katowice. Kościoły przepełnione. Niezwykłym przeżyciem było dla wiernych przede wszystkim odnowienie przyrzeczeń Chrztu św. przy płonących świecach w rękę oraz przepiękna procesja świateł wśród śpiewu „Chrystus zmartwychwstan jest“. Z najgłębszą czcią wierni nieśli po nabożeństwie zapalone świece do domu, by tam zapalić światło i ogień — od świcy wielkanocnej.

I jeszcze jeden efekt nieprzewidziany. Napływ wiernych do spowiedzi św. był tak duży, że kapłani przeważnie spowiadali do godz. 23-ej, a potem nawet do godz. 3-ej rano. Nikt tego nie przewidział. Stąd niektórzy kapłani nie przygotowali się na uroczystość. Odkładali po prostu przygotowanie na koniec, a tymczasem zajął ich konfesjonał. Potem dużo czasu zajęło rozdzielanie Komunii św. Przedłużyło to w wielu wypadkach samą uroczystość, wziąwszy pod uwagę również zmęczenie kapłanów pracą całego dnia.

I to stało się powodem pewnego zniechęcenia wśród grupy kapłanów. To zniechęcenie będzie miało jeszcze swój wydzźwięk w następnych latach.

Jeżeli chodzi o rezurekcję, to doświadczenie tego roku 1951 już wtedy kazało Biskupowi Ordynariuszowi napisać w sprawozdaniu, że nie widzi innego wyjścia, jak przeprowadzenie nowego porządku wigilii wielkanocnej razem z rezurekcją. „Jeżeli Ojciec św. przekreśla wiekową tradycję universalis Ecclesiae i wprowadza nowe formy, to trzeba i nam, naszą polską rezurekcję dostosować do nowych zarządzeń. Jedyne miejsce rezurekcji jest obecnie po mszy wigilijnej, jako procesja ze świecami w rękę“ (dosłownie).

Rok 1952

Nabożeństwo Wielkosobotnie odbyło się według „Ordo Sabbati Sancti, quando vigilia Paschalis instaurata peragitur“, z wariacjami, ustalonymi w dekrecie z dnia 11 stycznia 1952 r.

Episkopat Polski polecił wtedy, by nocne ceremonie odbywały się tylko w kościołach katedralnych. U nas było to niemożliwe. Kuria Diecezjalna porozumiała się z diecezją tarnowską, gdzie nowy porządek wprowadzono już w r. 1951. I dlatego Biskup Ordynariusz polecił — by nabożeństwo to odbyło się w nocy, a to dlatego, że nie wprowadzenie wigilii wywołałoby u wiernych zdziwienie. W roku 1951 udział wiernych był bardzo liczny i entuzjazm również wielki.

Wszystkie nabożeństwa odbywały się łącznie z rezurekcją. W kilku wypadkach zezwolił Ordynariusz parafiom wiejskim na rezurekcję w niedzielę rano, odłączając ją od ceremonii. Chodziło o kilka parafii robotniczo-wiejskich, gdzie wielka część górników nie mogła brać w ceremoniach w ogóle udziału.

Udział wiernych był rozmaity. Były parafie, w których udział był większy niż w r. 1951; w innych zaś mniejszy. Powody są następujące:

1. W roku 1951 kopalnie nie pracowały od południa Wielkiej Soboty. W roku 1952 natomiast kopalnie pracowały aż do godz. 22-ej. Stąd udział, szczególnie mężczyzn był mniejszy.

2. Pewna część wiernych, zresztą bardzo nikła przyszła w r. 1951 z ciekawości na tę innowację. Zrażona może długością nabożeństwa nie przyszła już w roku 1952.
3. Brak należytego uświadomienia liturgicznego u wiernych. Wierni bez mszalików, nie biorąc czynnego udziału w ceremoniach, szczególnie tam, gdzie nie objaśniano ceremonii z ambon na pewno się nudzili. Stąd też zdarzały się wypadki, że wielu katolików przyszło do kościoła na godzinę wzgl. 1¹/₂ godziny później, by wziąć udział we mszy św. i rezurekcji.

Jak już zauważyłem, w roku 1951 kapłani nie byli należycie przygotowani. Sami to szczerze podawali. W r. 1952 wszystko szło już łatwiej. Następuje jednak reakcja: „Po co to wszystko, dotąd było wszystko dobrze; szkoda rezurekcji“ itd. Widoczny okazał się też brak liturgicznego uświadomienia u kapłanów, co z kolei udziela się również wiernym.

Rok 1953

Rok ten przyniósł nowe szczegóły. Mimo, że w roku 1952 Biskup Ordynariusz wydał rozporządzenie, przewidujące wigilię wielkanocną na 3 lata. Wikariusz Kapitulny, nie orientując się w rozporządzeniach dot. liturgicznych przepisów, polecił Księżom na konferencjach ustnie, by Wielką Sobotę obchodzili, jak zechcą: kto chce rano, może obchodzić rano, kto chce wieczorem, może to uczynić od godz. 20-ej. Sprostowanie pomyłki było już niemożliwe. Ale i ta dowolność wyszła na korzyść sprawie liturgicznej. Bo księża przyszli do przekonania, że ci, którzy urządzili ceremonie Wielkosobotnie rano, mieli wprowadzić więcej czasu do spowiedzi św. ale za to nie mieli... wiernych na nabożeństwie porannym. Cdprawiali w pustych kościołach. Wielu z tych kapłanów oświadczyło, że jeżeli to będzie możliwe, odprawią ceremonie tylko w Wielką Noc.

W 70⁰/₀ parafii przeprowadzono ceremonie, rozpoczynając je o godz. 20-ej. W 5⁰/₀ parafii urządzono je w nocy, w reszcie parafii rano. Największy udział wzięli wierni w ceremoniach, rozpoczynających się o godz. 20-ej. Wiernych było więcej, niż w r. 1952. Około 50⁰/₀ uczestniczących wiernych przystąpiło w nocy do Komunii św. Skutek dla chwały Bożej i dobra dusz jest bez porównania większy, niż dawniej, gdy tylko garstka wiernych brała w rannych ceremoniach udział. Korzystając z „dowolności“ tego rocznej, wielu proboszczów, mając na uwadze również okoliczności, że kopalnie pracowały, odłączyło ceremonie nocne od rezurekcji i naznaczyło rezurekcję na I. święto rano. Udział wiernych w rezurekcji był duży. Szczególnie mężczyźni brali udział, orkiestry itd.

Rezurekcja odłączona wypadła jak zwykle okazale. Ale to jest raczej wynikiem obecnych warunków, bo ci mężczyźni, orkiestry itd. chętniejby jeszcze przyszli w nocy na ceremonie i rezurekcje.

Lata 1954—1955

Lata te były podobne do roku 1953. Panowała różnorodność, ale większość jednak została wierną nocnej względnie wieczornej wigilii. Rezurekcja w zasadzie odbywała się razem z ceremoniami, tzn. po mszy św., ale niektórzy wprowadzili rezurekcję rano w niedzielę, a to ze względu na górników, którzy w soboty pracowali.

Rok 1956

Dekret „*Maxima redemptionis nostrae mysteria*“ z 16 listopada 1955 nie dopuszcza już dyskusji na temat rannych, czy wieczornych ceremonii. Natomiast otwartą pozostaje kwestia rezurekcji w Polsce.

Instrukcja „*De Ordine Hebdomadae Sanctae rite peragendo*“ postanawia: „*populares consuetudines... cum instaurato Ordine prudenter componantur*“ (Instr. IV, 23). To jest tak jasne. „*Componere*“ znaczy: „złożyć, połączyć“, a nie: „rozłożyć, rozłączyć“. Niestety w roku 1956 Wikariusz Kapitulny zarządził odłączenie rezurekcji od Wigilii Wielkanocnej. Nie wszyscy się do tego dostosowali, ale tam, gdzie to przeprowadzono, ceremonie wielkopostne były bardzo słabo uczęszczane, a sama rezurekcja w niedzielę rano tłumnie. Nie jest to dziwnym. Trzeba sobie jasno uzmysłowić: albo Wigilia Wielkanocna i msza św. nocna, albo rezurekcja. Co ważniejsze? Chyba Wigilia Wielkanocna i Msza Zmartwychwstania. Jeżeli wybierzemy rezurekcje ranną, to na Wigilii Wielkanocnej będziemy mieli mało ludzi w kościołach. Tak przynajmniej było u nas na Śląsku.

Rok 1957

Tymi też motywami kierowali się Księża proboszczowie, gdy po powrocie Księża Biskupów zwrócili się do nich z prośbą, by nie rozłączać ceremonii i mszy św. nocnej od rezurekcji. Rezurekcja ze świecami w rękę czyni niezatarte wrażenie. I stąd decyzja Biskupa Ordynariusza, by w r. 1957 po liturgii wielkosobotniej natychmiast nastąpiła rezurekcja. I tak też się stało. Są proboszczowie, którym „żał“ rezurekcji, która stanowiła sama dla siebie uroczystość, a niewątpliwie też pewne przeżycie religijne, ale gdy się głębiej zastanowimy trzeba przyznać, że nie wiele ona dawała. Była manifestacją. Cieszyli się wszyscy, że na rezurekcję, przy-

chodzą nawet ludzie, którzy cały rok do kościoła nie chodzili. A w rzeczywistości, jaki pożytek z tego odnosili? Stali zdala na placu kościelnym, niekiedy pochylając tylko niedbale swe głowy wobec przechodzącego Pana Jezusa, niesionego w monstrancji. I na tym ich „wiara katolicka“ się kończyła. Pewne jest, że ci na nocną procesję nie przyjdą. Ale ci, co chcą brać żywy udział w Wigilii Wielkanocnej gotowi są poświęcić jeszcze kilkanaście minut na procesję rezurekcyjną. Oni więcej radości przyniosą Panu Jezusowi Zmartwychwstałemu, niż bierne tłumy, patrzące na procesję.

* * *

Pisałem to wszystko, by na przykładzie diecezji katowickiej wskazać, jak wierni i kapłani reagowali na rozmaite formy Wigilii Wielkanocnej, jakie miały miejsce w latach 1951—1957 w diecezji katowickiej. Trudno tutaj mówić o winie i kto ją ponosi za tę różnorodność form, niezamierzonych przez Stolicę Apostolską. Ale może to była „szczęśliwa“ wina, bo kapłani, z małymi wyjątkami, rozumieli, że miejsce procesji rezurekcyjnej jest tylko bezpośrednio po mszy św. Wigilii Wielkanocnej. Wiemy zaś, że jeżeli rozumieją to kapłani, również lud łatwo to pojmie, zrozumie i przyzwyczai się powoli tak, jak przyzwyczaił się do „Pasterki“ nocnej, i jak przyzwyczaił się do samej rezurekcji. Powiedzmy sobie szczerze: Jeżeli *Universalis Ecclesia* wprowadza nowe formy liturgii wielkotygodniowej, jeżeli rezygnuje z dotychczasowych, kilkusetletnich niekiedy tradycji, po to tylko, by zastąpić je formami pierwotnymi, to czy *Particularis Ecclesia* w Polsce nadal kurczowo będzie się trzymać starych przeżytych form, które w zasadzie nic nie dają? Liturgia zastępcza musi ustąpić miejsca liturgii prawdziwej. Rozdwojenie w ceremoniach nie wpłynie dodatnio na całość. Procesja musi rozpocząć się bezpośrednio po mszy św., bez dodatkowych modlitw rytualnych. Powinna ona wyruszyć po zdjęciu Najśw. Sakramentu z tronu Bożego Grobu, z zapalonymi świecami i ze śpiewem „Wesoły nam dzień dziś nastał“, wzgl. „Chrystus zmartwychwstan jest“. Inaczej będzie na ceremoniach wielkosobotnich znowu mało ludzi na korzyść rannej rezurekcji niedzielnej. Czy nie dostrzegamy tego problemu? Czy rzeczywiście mamy zamiar wprowadzić w Polsce nowe sztuczne rozdwojenie *Sacrae Liturgiae Vigiliae Paschalis*?

Ks. ROMUALD RAK

Sw. LEON WIELKI, *Mowy*. Przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył Ks. Bp Kazimierz Tomczak. Poznań 1958, Księgarnia św. Wojciecha. (Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu tom XXIV) str. LXXXVIII + 445.

Nowoczesny ruch liturgiczny najczęściej zwraca się ku źródłom, to też doniosłym wydarzeniem jest ukazanie się tomu XXIV P. O. K. z polskim tłumaczeniem *Mów św. Leona*.

Pisma św. Leona są klasyczne, a wpływ, który wywarły na liturgię jest doniosły. Słusznie powiedziano o św. Leonie, że udoskonalił on w tej dziedzinie wszystko co zastał, sam stworzył rzeczy niedościgłe i styl swój narzucił rozwijającej się liturgii w wiekach następnych.

Może ten punkt widzenia w nowym wydaniu nie jest dosyć podkreślony.

Naturalnie mamy tu na myśli całokształt spuścizny św. Papieża, a nie tylko jego *Mowy*. Należałoby więc uzupełnić ostrożne zdanie czcigodnego Tłumacza: „być może także, zdaniem historyków liturgii, że niektóre modlitwy w zbiorze „*Sacramentarium Leonianum*“ są przez Leona ułożone“ (str. LX). — W rzeczywistości nikt w to nie wątpi. Współczesne prace filologów nad *Sacramentarium Leonianum* idą w trzech kierunkach: Chodzi o a) ustalenie utworów niewątpliwie leoniańskich, b) odsunięcie nieleoniańskich, c) odtworzenie części brakujących (styczeń—kwiecień) *Sakramentarza* z innych pomników.

Dzięki tym pracom okazało się że *Sakramentarz* z Werony zawiera znaczną część utworów samego Leona, a Calewaert tę część nazywa najlepszą.

Coraz lepsza znajomość działalności Świętego pozwala ocenić doniosłość jego wkładu w liturgię. Wśród części stałych *Mszy św.* z tego źródła pochodzą:

- 1) „*Aufer a nobis*“,
- 2) „*Deus qui humanae substantiae*“,
- 3) „*Communicantes*“ we wszystkich odmianach,
- 4) „*Hanc igitur*“,
- 5) „*Mysterium fidei*“ w formule konsekracji,
- 6) „*Nobis quoque peccatoribus*“,

7) „Per ipsum... omnis honor et gloria“,

8) „Quod ore sumpsimus“,

O zależności „Ite missa est“ od św. Leona nic nie wiemy.

Nie potrzeba już chyba dowodzić twierdzenia z pontyfikału, brewiarza i rytuału.

Tłumaczenie mów św. Leona jest bardzo trudnym przedsięwzięciem. Rozumie to każdy kapłan, który w brewiarzu styka się 20 razy w roku z wyjątkami jego pism.

Najczcigodniejszy Tłumacz oddał myśl dokładnie, językiem pięknym i potoczystym. Wystarczy porównać równoległe ustępy Kazań wybranych (POK t. XVII) i Mów (POK t. XXIV), aby spostrzec te cenne zalety. Ponieważ jednak św. Leona powinno się czytać po łacinie i to jeszcze głośno — gdyż niepowtarzalny rytm podkreśla głębię myśli — szkoda, że wydawnictwo nie daje również tekstu oryginalnego, jak to czynią np. francuskie „Les sources chrétiennes“. Zwiększone koszty chętnie pokryłby nabywca.

Z punktu widzenia liturgicznego bardzo cenne są wstępy do mów w kolektach (s. 22) i na post grudniowy (s. 39). Wprawdzie w wydaniu braci Ballerinih innych wstępów tego rodzaju nie ma, jednak brakuje ich bardzo w polskim tłumaczeniu, gdyż bogactwo myśli św. Leona wymaga pewnego wprowadzenia.

Również niesłusznie zostały opuszczone dyspozycje kazań tak tradycyjne już w wydaniach łacińskich. Dla czytelnika były one wyraźną pomocą, a nie można przypuszczać, że dzisiejsze pokolenie wielbicieli św. Leona potrzebuje tej pomocy mniej niż ci, którzy go czytali w języku łacińskim.

W związku z tym jest i zarzut pod adresem redaktora książki. Zwyczajem francuskim zastosowano „żywą paginację. Rzecz byłaby nadzwyczaj pożyteczna, gdyby hasło „LEON WIELKI“ nie powtarzało się LXXXVII+440 razy. Zwyczajnie czytelnik wie jakiego autora czyta — a nagłówki powinny mu ułatwić orientację w lekturze względnie odszukanie danego ustępu.

Wyrażone powyżej krytyczne uwagi nie umniejszają bynajmniej wdzięczności dla najczcigodniejszego Tłumacza za dokonanie podjętego dzieła. Dla naszego ruchu liturgicznego jest to wydarzenie doniosłe, gdyż św. Leon będąc jednym z twórców i organizatorów kultu, w swych mowach daje najlepsze jego wprowadzenie i objaśnienie.

Należy wyrazić radość, że stara, poznańska inicjatywa wydawania Pism Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu, została przejęta przez zasłużoną Księgarnię św. Wojciecha, i wyrazić nadzieję, że wydawnictwo to nadal dopomagać będzie ruchowi liturgicznemu przez wybór klasyków w tej dziedzinie.

Tyniec

O. PAWEŁ SZCZANIECKI OSB

F. PITSCH: *Durch Quiz* *) zur Bibel. Paul Pattloch Verlag; Aschaffenburg 1957, s. 180.

Nakaz dany Apostołom przez Chrystusa: Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody (Mt. 28, 19)... realizuje Kościół między innymi przez nauczanie religii. Jednym z działań tej nauki jest nauczanie historii biblijnej. Szczególne zastosowanie znajduje ten sposób nauczania w odniesieniu do dzieci i młodzieży. Mimo, iż treść nauki Kościoła jest niezmienna, to jednak forma tego nauczania zmieniała się w ciągu wieków. Kościół starał się zawsze o to, by tę formę przystosować do współczesnego mu pokolenia. Próbę takiego przystosowania formy nauczania religii do psychiki współczesnego człowieka stanowi praca ks. Friedricha Pitscha.

Książka składa się z dwóch części: z kilkunastu wstępu i właściwej pracy zawierającej przykłady zastosowania nowej metody.

Na początku w barwny sposób opisuje autor jak doszło do tego, że wpadł na myśl zastosowania Quiz w nauczaniu religii.

Jest gorący letni dzień. W jednej z wyższych klas szkoły podstawowej odbywa autor lekcję religii. Warunki zewnętrzne bynajmniej nie sprzyjają w prowadzeniu lekcji, a temat wymaga dużego skupienia i uwagi. Na dziś przypada: Miłosierdzie Boże i cierpliwość Boża. Jak osiągnąć zainteresowanie tematem w tej żywej a zarazem niechętniej do myślenia grupie dzieci? Dlaczego nie zastosować Quiz przy nauczaniu religii? Przystępuje do realizacji swego pomysłu. Klasę dzieli na dwie grupy; w jednej są chłopcy, a w drugiej dziewczęta. Zaczyna się, jak sam autor mówi, gra między tymi dwoma grupami. W swej pamięci szuka jakiegoś cytatu biblijnego mającego związek z tematem lekcji. Mówi: Oto przez trzy lata przychodzę i szukam owocu na tym drzewie figowym, a nie znajduję. Wytnij je więc, pocóż jeszcze ziemię zajmuje (Łk. 13, 7). Do jednej z grup zwraca się z pytaniami: Kto to powiedział? Przy jakiej okazji? Do kogo? Początkowo idzie trochę ociężale, ale powoli pada pierwsza odpowiedź: Tymi słowami zwraca się właściciel ogrodu do ogrodnika w przypowieści Chrystusa o nieurodzajnym drzewie figowym. Za dobrą odpowiedź przyznaje grupie dwa punkty. A teraz kolej na drugą grupę. Jaką odpowiedź daje ogrodnik właścicielowi ogrodu? Rzecz ma się podobnie jak z pierwszą grupą: Jeszcze rok poczekać — nawieźć — nadzieja na owoc — jeśli nie przyniesie owocu, to wyciąć drzewo. Cierpliwość Bożą stara się katecheta wyjaśnić przy pomocy cytatu z przypowieści o pszenicy i kąkolu (Mt. 13, 29) postępując jak poprzednio. W ten sposób przez wymianę pytań i odpowiedzi w przyjemnej atmosferze przebiega lekcja; nieznośne słońce i duszne powietrze przestaje istnieć. Wynik tej wzajemnej rywalizacji

*) Termin Quiz powstał w XIX w. w Ameryce. Jest on gwarowym skrótem wyrazu *quest*, który z kolei pochodzi od *question* (łac. *Questio*). Tutaj Quiz znaczy: stawiać zagadnienia, problemy, egzaminować, pytać.

brzmi 10 : 8 dla dziewcząt. Zwycięską grupę nagradza jakąś książeczką, którą ma przy sobie. Na następnej lekcji dzieci zaraz po modlitwie zapytują księdza czy dziś znów będą grać. Ksiądz katecheta zapowiada, że najpierw pół godziny normalnej lekcji katechizmowej, a potem dwadzieścia minut gry. W drugiej części tej lekcji dzieci nie chcą dopuścić katechety do stawiania pytań, gdyż czytając od ostatniej lekcji Pismo św. przygotowały pewien zapas pytań, którymi chcą dać przeciwnej grupie trudny orzech do zgryzienia.

Tak postępował autor przez kilka miesięcy: najpierw nauka katechizmowa, potem Quiz. Ks. Pitsch twierdzi, że poprzednio przez 8 lat rozolnego nauczania nie osiągnął u dzieci jednej trzeciej tej znajomości Biblii co w tym krótkim czasie. Metoda ta pogłębia nie tylko znajomość Biblii u dzieci, ale domaga się także gruntownej wiedzy biblijnej i zrozumienia jej u katechety. On bowiem przewodniczy tej grze stawiając pytania, oceniając odpowiedzi i odpowiednio je punktując. Autor z tego tytułu nazywa go mądrym Salomonem. Domaga się ta metoda od katechety zupełnej bezstronności. Musi on tolerować każdą odpowiedź, nawet bardzo słabe, które odpowiednimi pytaniami pomocniczymi uzupełnia tak, by zasłużyły przynajmniej na jeden punkt. Zadziwiająco dobre odpowiedzi nagradza trzema punktami. Punkty uzyskane przez grupę sumuje a zwycięską grupę nagradza obrazkiem, książeczką, słodyczami lub owocami. Taka atmosfera sprzyja nauce, bo każdy swoją odpowiedzią może przyczynić się do zdobycia punktu dla swojej grupy. Ta zdrowa rywalizacja przyczynia się na pewno do lepszej znajomości historii biblijnej i do umiłowania Pisma św.

Autor zaleca tę metodę nie tylko w szkole podstawowej, ale także w szkołach średnich, zawodowych a nawet wyższych (np. w seminariach). Można je także zastosować w rodzinie, zwłaszcza w długie zimowe wieczory lub niedzielne popołudnia. Prowadzący zaś godzinę biblijną znajdzie w niej jeden ze sposobów osiągnięcia zamierzonego celu.

Druga część książeczki podaje w kilku częściach zagadnienia z Pisma św., które można wykorzystać przy tej metodzie. W stosowaniu jej można się posługiwać materiałem zawartym w tej części lub też samemu stawiać pewne problemy lub wreszcie uczestnicy po lekturze Pisma św. mogą stawiać zagadnienia. Rozkład materiału w drugiej części przedstawia się następująco:

- I. Cytaty biblijne (jako wypowiedzi lub dialogi — 7 rozdz.).
- II. Wiadomości ogólne z historii biblijnej (4 rozdz.).
- III. Osoby i zwroty występujące w Piśmie św. (4 rozdz.).
- IV. Stosunek Boga do ludzi (4 rozdz.).
- V. Ziemia św. (3 rozdz.).

Książka stanowi doskonałą pomoc dla wszystkich katechetów i księży prowadzących godziny biblijne.

A. D.

STRAKOWSKI H., ks. *Manuskrypty z Qumran a Chrześcijaństwo*, Lublin 1958, str. 30.

Dokonane w roku 1947 i w latach następnych, sławne już dzisiaj w całym świecie naukowym odkrycia manuskryptów znad Morza Martwego, stały się przedmiotem zainteresowań i ożywionych dyskusji wielu gałęzi wiedzy. Nie ulega wątpliwości, że należą one do największych i najbardziej sensacyjnych odkryć archeologicznych XX stulecia.

W swoim czasie redakcja RBL poświęciła manuskryptom tym specjalny numer swego pisma (6/1957) zapoznając czytelnika polskiego z całokształtem problematyki Qumrańskiej.

Ks. prof. H. Strakowski już niejednokrotnie na łamach różnych czasopism wykazywał żywe zainteresowanie manuskryptami Pustyni Judzkiej. Ostatnio przezeń wydana publikacja pt. *Manuskrypty z Qumran a Chrześcijaństwo*, aczkolwiek dotyczy tylko jednego, lecz podstawowego dla nas problemu, jest wyrazem szerokiej znajomości u Autora tak literatury qumrańskiej jak i przedmiotu zagadnienia.

Szczegółowe omówienie problemu zasadniczej wagi poprzedzają: historia odkryć, treść manuskryptów biblioteki skalnej, czas ich napisania wraz z uwzględnieniem kryterium archeologicznego, paleograficznego, historycznego i literackiego oraz opis organizacji i założeń doktrynalnych gminy Nowego Przymierza. Wszystko to stanowi niejako element wprowadzający i przygotowawczy dla tym lepszego uchwycenia podobieństw i różnic między społecznością Nowego Przymierza. Wszystko to stanowi niejako element wprowadzający i przygotowawczy dla tym lepszego uchwycenia podobieństw i różnic między społecznością Nowego Przymierza z Qumran a chrześcijaństwem.

Po tym krótkim i jasnym wstępie przechodzi Autor do dania odpowiedzi czy dotychczasowa dokumentacja i dociekania uczonych upoważniają nas do wysnuwania śmiałych hipotez o bezpośredniej zależności chrześcijaństwa od bliżej dotąd nieznanego, o ciekawym profilu doktrynalnym żydowskiej sekty qumrańskiej zwanej Nowym Przymierzem. Kiedy porównamy społeczność z Qumran na podstawie odkrytych manuskryptów z pierwotnymi gminami chrystianizmu w oparciu o relacje Dziejów Apostolskich i Listów Pawłowych łatwo dostrzeżemy pewne podobieństwa dotyczące organizacji i kultu religijnego. Podobieństwa te dotyczą następnie nauki głoszonej przez św. Jana Chrzciciela, analogii Jezusa Chrystusa i Mistrza Sprawiedliwości, i wreszcie doktryny pism św. Pawła i św. Jana Ewangelisty. Te zbliżenia literackie i ideowe, które w omawianej publikacji znalazły szerokie rozpracowanie, stały się dla wielu uczonych akatolickich (np. A. Dupont—Sommera, K. G. Kuhna, J. Teichera i in.) podstawą dla zbyt daleko idących, a równocześnie bezpodstawnych hipotez odnośnie genezy chrystianizmu oraz Osoby i założeń etyczno-doktrynalnych Jezusa Chrystusa, Ks. St. ana-

lizuje owe podobieństwa, polemizuje ze zbyt pochopnie wygłaszanymi poglądami, ukazując równocześnie daleko idące różnice między chrześcijaństwem a gminą Nowego Przymierza z Qumran. Replika poglądów akatolickich w ujęciu ks. Strąkowskiego jest słuszna, obiektywna i przekonująca.

Równocześnie należy zwrócić uwagę na następujące drobne usterki: na str. 6 pisze ks. Strąkowski „W 1956 r. został wydany komentarz aramajski do 15 rozdziałów księgi Rodzaju, znaleziony również w 1 Q”. Otóż na całość publikacji Nahmana Avigada i Yigael Yadina, do której odwołuje się Szanowny Autor, składają się trzy części. W części pierwszej, która posiada charakter wstępu, wydawcy podają w języku hebrajskim szeroki i wnikliwy opis zwoju i treść kolumn. Uwagi krytyczne, oraz stosunek treści kolumn XXIX—XXII do ksiąg Starego Testamentu, apokryfów i targumów oraz neohebrajski przekład treści kolumn: II, XIX, XX, XXI i XXII obejmuje część trzecia. Część natomiast druga, środkowa, zawiera facsimile owych pięciu kolumn wraz z nader łatwo czytelną transkrypcją tekstów aramajskich. Opublikowany dotąd komentarz aramajski wcale nie obejmuje treści 15 rozdziałów księgi Rodzaju, lecz tylko r. 12—15,4 (tekst kolumn XIX—XXII). Zaś kolumna II zawiera opis narodzin Noego, wykazując duże podobieństwo do opisu podanego w r. 106 ks. Henocha.

Potem na str. 7 napotykamy na takie zdanie: „W 1952 r. przeprowadzono badania w grotach Wadi Murabba ‘at, odległej o 25 km na południe od Jerozolimy...” Chyba odległych...; w przypisku 4 na str. 6 jest wilderness, a ma być wilderness; na str. 10: „Dwa zwoje miedziane zgrody 3Q zostały ostatnio otwarte w Manchesterze”. Może lepiej byłoby użyć zamiast otwarte „rozwinęte”; na str. 11 przypisek 13: jest Manuscripts, a ma być Manuscripts; str. 23 obok nazwiska J. Strugnella przypisek winien brzmieć 43, a nie 19.

Mimo tych niedomówień i drobnych błędów drukarskich publikacja ks. prof. H. Strąkowskiego jest cennym wkładem w polską literaturę biblijną, z której treścią zapoznać się winien każdy alumn i kapłan oraz inteligencja katolicka.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK, CM.

GRYGLEWICZ F., ks., *Chronologia życia Chrystusa Pana*, Lublin 1957, str. 24.

Staraniem Towarzystwa Naukowego KUL ukazała się ostatnio broszura, pióra ks. prof. F. Gryglewicza pt. *Chronologia życia Chrystusa Pana*.

Szanowny Autor mając na uwadze pewne trudności, jakie nasuwa zagadnienie dokładnego ustalenia chronologii życia Chrystusa Pana, pragnie podać je w swym przekazie historycznym, dać nowe oświetlenie

tegoż problemu, jak również możliwie prawdopodobne tegoż rozwiązanie. W tym celu dzieli ks. G. treść omawianej publikacji na następujące zagadnienia: 1) Data narodzenia Chrystusa Pana (2—11), 2) początek i czas trwania Jego publicznej działalności (12—16), 3) data ukrzyżowania Chrystusa Pana (17—19).

Wiadomo, że datę narodzenia Chrystusa Pana błędnie obliczył mnich Dionizy Exiguus (VI w.), przyjmując termin 25. XII. 753 ab Urbe Condita jako datę narodzin Jezusa Chrystusa. W oparciu zatem o system dionizyjski rok 754 byłby pierwszym rokiem po Chrystusie. Tymczasem, kiedy za podstawę obliczenia czasu narodzenia weźmiemy dane Ewangelii św. Mateusza i św. Łukasza, nie jesteśmy w stanie żadną miarą pisać się na koncepcję dionizyjską. Zważywszy fakt, że Herod Wielki, za którego panowania narodził się Chrystus Pan, umiera prawdopodobnie w 750 r. ab U. C., otrzymujemy w stosunku do dionizyjskiego systemu obliczania różnicę już czterech lat. Dodać nadto należy, że w międzyczasie miały jeszcze miejsce następujące wydarzenia: obrzezanie Jezusa Chrystusa, ofiarowanie w świątyni, pokłon mędrców, ucieczka do Egiptu oraz choroba Heroda Wielkiego. Na wszystkie wspomniane wydarzenia odliczyć musimy przynajmniej dwa lata od naszej ery, a od śmierci Heroda dwa lub trzy. Według powyższego sposobu obliczania Chrystus narodziłby się w 6 lub 7 r. przed naszą erą, a według rzymskiego ok. 748 r. ab U. C.

Wnioski ks. F. G. są w tym względzie słuszne. Niemniej należy zwrócić uwagę na pewne drobne niejasności, a mianowicie: na str. 5 pisze Autor: „...wydawałoby się więc, że chronologia życia Chrystusa Pana dawno już jest ustalona. Choć tak jest rzeczywiście!!! to jednak zbadanie jej na nowo jest konieczne...”. Czy chronologia życia Chrystusa Pana jest rzeczywiście już ustalona? Jeżeli tak, to jaki jest powód, a raczej konieczność jej ponownego badania? Autor miał prawdopodobnie co innego na uwadze, a jedynie niedociągnięcia ekspozycyjne wprowadziły powyższą niejasność i niekonsekwencję.

Na str. 11: Autor konkludując swe dowodzenie stwierdza „...Chrystus Pan mógł się narodzić najpóźniej latem 5 r. przed Chr. P., a prawdopodobnie blisko dwa lata wcześniej, tj. w 7 r. przed Chr. P.” Twierdzenie to jest z punktu widzenia merytorycznego słuszne, niemniej czytelnika nieobebranego z zagadnieniem chronologii na pewno wprowadzi w błąd sposób datacji „Chrystus Pan... przed Chr. P...!” By uniknąć tautologii tej należało dwukrotnie powtórzyć przed naszą erą i wówczas sformułowanie konkluzji jest całkowicie jasne.

Dalszą podstawę w obliczaniu czasu narodzin Chrystusa Pana stwarza, zdaniem Autora, spis Kwiryniusza, o którym mowa w Ewangelii św. Łukasza. Chodzi tu mianowicie o spis ludności rzymskiej dokonany z nakazu cesarza Augusta przez namiestnika syryjskiego Kwiryniusza,

który to spis datować należy z pewnym prawdopodobieństwem na 6 rok przed Chr. Po wnikliwym przeprowadzeniu analizy ks. G. słusznie dochodzi do wniosku, że wspomniana relacja Łukaszcza jak i dane źródeł pozabiblijnych nie rozwiązują interesującego nas zagadnienia.

W dalszym ciągu przedstawia Autor próbę rozwiązania w oparciu o tekst zwiastowania N. M. Panny, które według relacji Łukaszczej miało miejsce „w szóstym miesiącu“ (Łk 1, 26) i pobyt Chrystusa Pana w Egipcie. Niestety i dwie powyższe próby nie dają odpowiedzi zadawalającej.

Jak zatem z przeglądu poszczególnych hipotez widzimy, nauka do dzisiaj nie ustaliła bezwzględnie pewnej daty narodzenia Chrystusa Pana i zapewne nie ustali dopóty, dopóki nie otrzyma nowych źródeł. Niemniej nie podlega najmniejszej dyskusji, że Chrystus Pan narodził się na kilka lat przed naszą erą.

Następnie zajmuje się ks. G. określeniem początku i czasu trwania publicznej działalności Jezusa Chrystusa. Tak sposób jak i ostateczne wnioski Autora są dziś powszechnie przyjmowane. Początek publicznej działalności w oparciu o przytoczone świadectwa historyczne przyjąć należy w granicach lat 27—29 r. po Chr. Gdy chodzi o czas trwania publicznej działalności Chrystusa Pana, należy się również zgodzić z wnioskiem Autora.

Równocześnie należy jednak wspomnieć o pewnych drobnych usterkach natury stylistycznej i ekspozycyjnej. Np. na str. 17 pisze ks. G.: „...rybacy, którzy dobrze znali zwyczaje ryb...“, Sądzę, że należałoby raczej powiedzieć „...rybacy, którzy dobrze znali zwyczaje połowu ryb...“. Nieszczególnym wydaje mi się również wyrażenie „długość“ trwania publicznej działalności J. Chr. (str. 19). Może językowo lepsze brzmienie miałyby „czas trwania...“.

Stylistycznie mniej jasnym jest także miejsce, w którym Autor określa czas trwania publicznej działalności J. Chr. w oparciu o Ewangelie synoptyczne. Dochodząc do słusznego wniosku, że wg relacji synoptyków „całe nauczanie Chr. P. mieściło się w ramach jednego roku“ ks. G. bezpośrednio dodaje „Na tej podstawie, że...“ Słuszniej byłoby dać zdanie drugie a linea, gdyż poprzednio nie było mowy o żadnej podstawie, a właśnie argumentacja oparta o dane Ewangelii św. Jana stwarza dopiero tę nową podstawę dla przyjęcia dwu lub nawet trzechletniej publicznej działalności Chrystusa Pana (str. 19). W przypisku na str. 17 zakradł się drobny błąd drukarski mianowicie winno być „Biblica“ 9 (1928), a nie 9 (128).

Wreszcie w części trzeciej Autor doskonale omówił zagadnienie daty śmierci Chrystusa Pana. Szkoda tylko, że obszerniej nie uwzględnił licznych prac na temat słonecznego kalendarza liturgicznego sekty qumrańskiej, który to kalendarz rzuca snop światła właśnie na trudności

chronologiczne związanie tak z Ostatnią Wieczerzą jak i Męką Chrystusa.

Mimo tych kilku drobnych usterek należą się Autorowi wyrazy uznania za podjęty trud i nowe oświetlenie problemu chronologii życia Chrystusa Pana.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK, CM.

Ks Dr ANTONI SŁOMKOWSKI: *Problem pochodzenia człowieka*, Poznań, Pallotinum — 1957, s. 265, cena 35 zł.

Autora tej cennej pracy nie trzeba zapewne naszym czytelnikom przedstawiać ani polecać, gdyż znają go wszyscy zarówno jako b. rektora KUL-u, i jako bardzo rzetelnego naukowca. Druk pracy, którą zamierzamy omówić ukończono dopiero w marcu 1958 (na karcie tytułowej jest rok 1957), a już za 2 miesiące rozsprzedano cały nakład, co jest dowodem zarówno wartości tej książki, jak i głodu właśnie na książkę o takiej treści.

Całe zagadnienie ujął Autor w 3 zasadnicze grupy:

W części I — „*Problem pochodzenia człowieka w świetle nauk przyrodniczych i etnologicznych*“ —

W części II — „*Pochodzenie i początki człowieka w świetle nauki katolickiej*“ —

W części III — „*Zarys ujęcia syntetycznego*“.

Zaraz we wstępie Czci. Autor szczerze się przyznaje, że „*nie będąc ani paleontologiem, ani biologiem, ani też antropologiem, nie może w tych kwestiach wypowiadać sądu, który byłby oparty na jego własnych badaniach z tych dziedzin*“. Okazuje się jednak że Czci. Autor przygotowywał naukowe materiały do tej pracy od przeszło 30 lat. W tym długim okresie wydawał drukiem na ten temat publikacje drobniejsze, a już w 1928 r. nawet w języku francuskim, co mu dało możność zebrania głosów krytyki, by obecny, końcowy etap tej pracy był możliwie dojrzały.

Bardzo bogato, umiejętnie i bezstronnie cytowana w pracy literatura naukowa obejmuje w spisie aż 10 pełnych stron. W tak dużym zbiorze cytatów mógł się zgubić zarówno Autor jak i czytelnik. Tymczasem właśnie czytelnik wyraźnie odczuwa, że każdy cytat jest konieczną cegiełką w całości tej naukowej budowy, a jego brak w odpowiednim miejscu odczułby zapewne jako rażącą lukę w tej solidnej budowie myślowej.

Autor zapoznał się nie tylko z literaturą naukową dotyczącą omawianego tematu, ale i z literaturą tematycznie pokrewną — i możliwie najnowszą. Niech o tym świadczy chociaż jedno moje drobne przeżycie w czasie studiowania tej pracy. W mojej młodości zdobyłem z chemii wiadomość, że odkryto już 17 kwasów aminowych, których żywy organizm potrzebuje do budowy białka organicznego. Po wielu latach dowiedzia-

łem się, że tych kwasów znamy już 18, później 20, 22 — a ostatnio aż 26. Przy czytaniu omawianej pracy Czciig. Autora z miłym zdziwieniem się dowiedziałem, że kwasów aminowych już „znamy około 30 rodzajów“...

Przy każdym niemal szczególnie omawianego zagadnienia Autor skrętnie gromadzi argumenty i cytaty za — i przeciw, lecz swego zdania najczęściej nie wypowiada. Nie rozstrzyga też zasadniczego dla wszystkich pytania: ewolucja, czy kreacjonizm. Czyny to zresztą celowo. „*Nie jest — pisze — naszym zamiarem rozstrzygać zagadnienie, i dlatego tylko krótko przy końcu wypowiadamy swe zdanie. Chodzi nam przede wszystkim o to, by pomiędzy wiarę i wiedzę nie wprowadzano konfliktów, bo ich rzeczywistość nie ma. Zależy nam również na tym, by księża lepiej rozumieli opinie i racje uczonych i nie zwalczali tego, czego z punktu widzenia katolickiego zwalczać nie ma powodu.*”

Mam wielką chęć zacytować w tym miejscu chociaż kilka ciekawszych zdań z omawianej pracy, lecz muszę się niestety ograniczyć tylko do dobrych chęci, gdyż wybór tak trudny, że musiałbym przepisać chyba całą książkę. Niech więc wszyscy na razie uzbroją się w cierpliwość i gremialnie urgują Czciig. Autora, by jak najprędzej wznowił wydanie tej bardzo cennej pracy, ale tym razem chyba już w większym nakładzie, niż 5000 egzemplarzy.

Przeoczenia

Zwyczajnie do nowego wydania przekazuje recenzent Autorowi do poprawy cały szereg przeoczeń i usterek. W naszym wypadku treść książki tak pochłania czytającego, że na ewentualne usterki nie zwraca uwagi. Odnosiłem jednak nawet i z tej strony bardzo miłe wrażenie, że obok czystego i przejrzysto rozmieszczonego tekstu, oraz pięknej i nie zbitej czcionki — cechuje tę pracę i niezwykle staranna korekta. Chyba jednak tylko dla podtrzymania prawdziwości przysłowia „*errare humanum est*“ napotkałem naraz aż 3 czasowniki wmawiające w czytelnika, że Autor jest rodzaju żeńskiego (str. 36, w. 3 od dołu — i str. 37, w. 17 od dołu).

Nadto mylnie wydrukowano nazwisko O. Wasmanna (które pisze się przez jedno „s“) — na str. 110, w. 10 d góry i na str. 176, w. 3 od góry — oraz w spisie na str. 249.

Uważam, że należałoby też odpowiednio w następnym wydaniu skorygować wypowiedź, umieszczoną u samej góry na str. 222: „...*pierwsi rodzice (...) cieszyli się wewnętrznym ładem. Ich władze niższe podległe były woli, wola — rozumowi, a rozum — Bogu.*” *Rozumem szukamy prawdy — wola zdobywamy dobro. W stosunku do Boga rozum ujawnia się przez wiarę — a wola przez miłość. A św. Paweł ocenił, że „większa jest miłość“* (1 Kor. 13, 13). W takim naświetleniu należałoby przyznać pierwszeństwo raczej woli, niż rozumowi i powyższy cytat nieco zmodyfikować.

Te jednak drobne przeoczenia oczywiście nie zdołają przyciemnić wielkiej wartości omawianego dzieła, które i bez korekty już spełnia swoją wielką służbę.

Pod adresem następnego wydania

Mam jednak nadzieję, że w następnym wydaniu tej pracy ulegnie gruntownej przebudowie zestawienie oceny końcowych okresów czwartorzędu, podane na str. 15, opracowane przez M. Boule'a i H. V. Vallois. Ten okres geologiczny najbardziej nas interesuje, gdyż pojawiają się w nim pierwsze kopalne szkielety ludzkie. Szczególnie radziłyśmy możliwie dokładnie się dowiedzieć, jak długi czas upłynął od pojawienia się pierwszego człowieka na ziemi. Dotychczasowe metody obliczania czasu trwania poszczególnych okresów geologicznych są tak niedokładne, że i ich wyniki są bardzo rozbieżne. Dla przykładu zacytujmy chociażby jeden szczegół ze wspomnianego wyżej zestawienia. Oto najbliższe nam czasy polodowcowe — Arcelin i Ferry, geolodzy francuscy, oceniają na 4—5.000 lat, podczas gdy Forel, prehistoryk szwajcarski ocenia je aż na 100.000 lat wstecz od czasów dzisiejszych... W tych warunkach znakomitą usługę może oddać — zapewne już znany Czcig. Autorowi — wynaleziony niedawno izotop węgla C_{14} (= Carbo 14). Jego promieniotwórczy rozpad — oraz dokładnie obliczony okres połowiczności tego rozpadu pozwalają bardzo dokładnie określić wiek znalezisk pochodzenia organicznego, a więc roślin i zwierząt. Ten izotop C_{14} znajduje się i dziś w powietrzu w stanie naturalnym. Przyjawszy, że i przed tysiącami lat istniał w tej samej formie i został przyswojony przez rośliny — a pośrednio i przez człowieka, rozpada się tam powoli, przez co da się dzisiejszymi przyrządami kontrolować i obliczać wiek nawet już martwej np. kości. Na tej podstawie skontrolowano już wiek Całunu Turyńskiego, manuskryptów z Qumran i in. — a mam nadzieję, że tę samą miarę zastosowano już i do kopalnych szkieletów rozmaitych „antropoidów“ i „homo sapiens“. Ta jednak metoda zawodzi niestety w obliczeniach ponad 20.000 lat.

I jeszcze jeden szczegół radbym widzieć nieco rozbudowany w następnym wydaniu. Na str. 83—89 znajdujemy dość szczegółowy opis znaleziska w Piltdown (Anglia) i bardzo szerokiej na ten temat dyskusji. Chodziło tu o znalezioną czaszkę podobną do ludzkiej i obok szczękę wyraźnie małpią, w rzekomo bardzo starym pokładzie czwartorzędu. Rozpętała się ciekawa dyskusja trwająca od 1912 do 1953 r. na temat, czy te kości należą do jednego osobnika, względnie czy ten osobnik był małpą, czy człowiekiem, czy jakąś formą pośrednią. Ostatecznie „ścisłe badania wykazały, pisze Autor, że ma się do czynienia ze świadomym fałszerstwem. Zuchwa i zęby zostały spreparowane sztucznie środkami

chemicznymi i narzędziami, by miały wygląd szczątków kopalnych“. Autorem tego naukowego oszustwa był miejscowy adwokat Karol Dawson.

Oto inny wypadek już zupełnie świeżej daty. Dnia 18 lipca 1956 r. prof. Louis René Nougier z uniwersytetu w Bordeaux wygłosił przed uczonymi, zebranymi na Międzynarodowym Kongresie Prehistorycznym w Poitiers prelekcję, oświadczając, że 26 czerwca odkrył grootę, położoną na północy departamentu Dordogne, w której znalazł ponad setkę rysunków rzeźbionych i malowanych w wieku ponad 20.000 lat, stanowiącą największy zespół sztuki przedhistorycznej. Rozpętała się dyskusja, w czasie której znaleźli się nawet naoczni świadkowie, jak np. prezes klubu grotolazów Bernard Pierret, którzy tę grootę już wcześniej znali, odwiedzali i ze zdumieniem konstatawali, że ilość rysunków na ścianach groty co jakiś czas się zwiększała... Seweryn Blanc, dyrektor Okręgu Prehistorycznego w Dordogne, nawet publicznie oświadczył: „*Te rysunki — to fałszerstwo*“... Prof. Nougier oczywiście się broni. Niezależnie jednak od wyniku tej obrony — zwyczajni śmiertelnicy ze zdumieniem się dowiadują, że i prehistorię można fałszować. (Por. „Widnokręgi“ — nr XI/1956, str. 92 n).

Jeżeli każda praca naukowa powinna zbliżać czytelnika do prawdy, to koniecznie musi się wykazać i napiętnować możliwie wszystko, co tę prawdę zaciemnia lub zniekształca. Przecież takie fałsze nie wiszą w powietrzu i w samej dziedzinie teorii, ale wpływają szkodliwie na życie ludzkie, wywołują spory, zamieszania — a nawet wojny, często długie i krwawe. Niech tylko np. historyk albo prawnik pofałszuje, albo mylnie zinterpretuje odnośnie dokumenty i wzmówi w swój naród, że stała mu się krzywda przy wytyczaniu granicy z sąsiadem — a stał się przyczyną nienawiści lub krwawej wojny. Poleje się krew, zginą tysiące ludzi z jednej i drugiej strony — ale faktycznym zbrodniarzem jest ten nieuczciwy naukowiec-historyk.

Dopóki więc jakiś międzynarodowy trybunał nie stworzy odpowiednich paragrafów i nie zacznie ścigać takich siewców fałszu odpowiednimi rygorami, należy ich przynajmniej demaskować i piętnować możliwie często przynajmniej w prasie.

Kościół katolicki nigdy nie boi się prawdy. Lecz fałsz zarówno szkodzi Kościołowi jak i Ojczyźnie.

Wiara i wiedza — to 2 rodzone siostry; córki tego samego Ojca. Obydwie niosą światu błogosławieństwo.

Kraków

Ks. ANTONI CZĄSTKA

KSIĄŻKI NADESŁANE DO REDAKCJI

Ks. R. TOMANEK, *Msza*, tom I i II, format A6, papier biblijny, stron 944+255, nakład Księgarni św. Jacka w Katowicach. Cena 140 zł, brzeg czerwony 150 zł, brzeg złożony, oprawa w płótno 250 zł.

Nadesłany do nas mszał polski jest nowym wydaniem znanego już dobrze mszaliaka Ks. R. Tomanka i zawiera formularze mszalne na wszystkie dni całego roku kościelnego. Jest to wydanie mszału powiększone i zupełnie przerobione. Autor wychodząc z założenia, że *Msza św. jest najdoskonalszą i najpotężniejszą w świecie modlitwą... najwyższą modlitwą katolika, modlitwą najbardziej owocną.* (Wstęp) pragnął szerszemu ogółowi wiernych udostępnić tę modlitwę w swoim nowo opracowanym *Mszale*. Podzielił go na dwa oddzielnie oprawne tomiki, aby w ten sposób uzyskać zgrabniejszy i dogodniejszy dla wier-nych format książki.

Tom I zawiera formularze mszalne na wszystkie niedziele i święta całego roku, oraz na ferie z wyjątkiem ferii Wielkiego Postu. Formularze na ferie Wielkiego Postu i Suche Dni zawarte są w tomie drugim, liczącym 255 stron wyżej podanego formatu. Ponieważ w tomie drugim są również części stałe Mszy św. dlatego nie trzeba obu części zabierać ze sobą na modlitwę do kościoła.

Należy jeszcze dodać, że teksty Pisma św. w obu tomach przetłumaczył, opracował i przygotował do druku pięknym i zrozumiałym językiem największy polski biblista Ks. Prof. Dr Aleksy Klawek. Dzięki tym tekstom *Msza* Ks. R. Tomanka zyskał wiele na wartości. W jednym z następnych numerów R. B. L. ukaże się szczegółowa recenzja tego *Mszału*.

Msza powyższy można nabyć w Księgarni św. Jacka w Katowicach, ul. 1 Maja 18, oraz we wszystkich oddziałach tej księgarni.

Ks. JULIAN WOJTOWSKI, *Wiara w Niepokalane poczęcie Najświętszej Marii Panny w Polsce* w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne, Lublin 1958, s. 272. Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

U w a g a : Redakcja prosi wszystkich piszących artykuły, wiadomości i recenzje do naszego pisma, by manuskrypty przysyłali w 2 egzemplarzach, pisane na maszynie, na „trójkę“ bez poprawek, na papierze kancelaryjnym, nie na prebitce, używając skrótów przyjętych w naszym piśmie.

UWAGA: Redakcja Ruchu Biblijnego i Liturgicznego prosi wszystkich swoich współpracowników, aby celem ujednostajnienia zewnętrznej szaty naszego pisma stosowali się do następujących zasad pisania:

I. SKRÓTY KSIĄG PISMA ŚWIĘTEGO

Księgi Starego Testamentu: Rdz (Księga Rodzaju), Wj (Księga Wyjścia), Kpł (Księga Kapłańska), Lb (Księga Liczb), Ppr (Księga Powtórzonego Prawa), Joz (Jozuego), Sędz (Sędziów), Rut, 1—2—3—4 Król (Księgi Królewskie), 1—2 Kron (1—2 Kronik), Ezd (Ezdrasza), Neh (Nehemiasza), Tb (Tobiasza), Jdt (Judyty), Est (Estery), 1—2 Mach (1—2 Machabejskie), Jb (Joba), Ps (Księga Psalmów), Przyp (Przypowieści), Ekl (Ekleziastesa, Koheleta), Pnp (Pieśń nad pieśniami), Mądr (Mądrości), Syr (Ekleziastyka, Syracha), Iz (Izajasza), Jer (Jeremiasza), Lm (Lamentacje Jeremiasza), Bar (Barucha), Ez (Ezechiela), Dn (Daniela), Oz (Ozeusza), Joel (Joela), Am (Amosa), Abd (Abdiasza), Jon (Jonasza), Mich (Micheasza), Nah (Nahuma), Hab (Habokuka), Sof (Sofoniasza), Agg (Ageusza), Zach (Zachariasza), Mal (Malachiasza).

Księgi Nowego Testamentu: Mt (Ewangelia wg św. Mateusza), Mk (wg św. Marka), Łk (wg św. Łukasza), J (wg św. Jana), Dz (Dzieje Apostolskie), Rzym (List św. Pawła do Rzymian), 1—2 Kor (do Koryntian), Gal (do Galatów), Ef (do Efezian), Flp (do Filipian), Kol (do Kolosan), 1—2 Tes (1—2 Tessaloniczan), 1—2 Tym (1—2 do Tymoteusza), 1—2 Tyt (1—2 do Tytusa), Flm (do Filomena), Hebr (do Hebrejczyków, tj. do Żydów), Jak (list św. Jakuba), 1—2 P (1—2 list św. Piotra), 1—2—3 J (listy św. Jana), Jud (list św. Judy), Obj (Księga Objawienia św. Jana).

Inne skróty: tom — t.; strona — s.; wiek — w.; zeszyt — z.; dzieło cytowane — d. c.; artykuł cytowany — a. c.

II. CYTOWANIE LITERATURY

Dzieła wyliczane w drukowanej pracy cytujemy następująco: Książki: Pierwszą literę imienia autora (dużą) z kropką następującą po niej. Potem nazwisko autora rozstrzelonym drukiem z następującym po nim przecinkiem. Dalej tytuł dzieła kursywą z przecinkiem, miejsce wydania i rok druk zwykły. Jeśli korzystamy z wydania książki drugiego czy trzeciego zaznaczamy to następująco: 1958².

Czasopisma: Tytuł czasopisma w możliwie zrozumiałym i przyjętym ogólnie skrócie (skróty czasopism podamy w jednym z następnych numerów RBL.), potem tom zaznaczamy cyfrą arabską bez przecinka, następnie w nawiasie rok wydania także bez przecinka, oraz stronę względnie stronicę, zależnie od długości cytowanego artykułu. Np. VD 36 (1958), s. 136—150.
