

# Ruch biblijny i liturgiczny

---

Nr 3-4

ROK XIV

1961

---

*REVERENDISSIMO ILLUSTRISSIMO  
CLARISSIMO VIRO*

*DOCTORI PETRO STACH*

*UNIVERSITATIS LEOPOLIENSIS ET JAGELLONICAE  
OLIM PROFESSORI*

*SESCENTORUM IN RE BIBLICA STUDIOCORUM  
SEDULO MAGISTRO*

*DECEM SACERDOTII LUSTRA CELEBRANTI  
HUNC FASCICULUM QUANTULUMCUMQUE  
D D D*

*VENERABUNDI GRATI  
AMICI COLLEGAE DISCIPULI*

---

---

Ks. Bp Henryk Strąkowski, Lublin

## PROBLEM HISTORYCZNY I LITERACKI KSIĘGI JOZUEGO<sup>1</sup>

J. Wellhausen<sup>2</sup> i jego zwolennicy<sup>3</sup> na przełomie XIX i XX wieku byli przekonani, że dokumenty JEDP, które miały utworzyć uprzednio Pięcioksiąg, zostały również zastosowane do księgi Jozuego, jako szóstej księgi Hexateuchu.

W ostatnich czasach, w oparciu o prace H. Gunkela<sup>4</sup>, A. Alta<sup>5</sup> a zwłaszcza K. Möhlenbrina<sup>6</sup> i M. Notha<sup>7</sup>, zerwali oni z klasyczną hipotezą dokumentów i sądzą, że nigdy nie było Hexateuchu. Nie tylko księga Jozuego, ale i Deuteronomium są oddzielone od Pentateuchu i jego problemów. Należy więc mówić o nowym wielkim dziele. Autor księgi Jozuego, historyk deuteronomistyczny, połączył materiały z różnych źródeł i opracował tę księgę w duchu Powtórzonego Prawa.

### I. Teoria M. Notha

M. Noth<sup>8</sup> w swym komentarzu do księgi Jozuego przyjmuje dwa fakty jako zupełnie pewne: rozdziały 13, 1—21, 42 posiadają własną literacką prehistorię, niezależną od reszty księgi i jakiegokolwiek części Pięcioksięgu, pozostałe zaś rozdziały 1—12; 22—24 są opracowane inną metodą literacką niż księga Rodzaju, chociaż są do niej podobne.

Autor udowadnia swe twierdzenie przez analizę części historycznej i geograficznej<sup>9</sup>. Obecnie obie te części mają charakter deuteronomistyczny

<sup>1</sup> Odczyt wygłoszony na Seminarium Biblijnym w Warszawie 6 września 1960 r.

<sup>2</sup> J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin, 1899<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuchs*, 1913; O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, Leipzig 1922; W. Rudolph, *Der Elohst von Exodus bis Josua*, Berlin 1938; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New York 1948<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen 1917<sup>4</sup>.

<sup>5</sup> A. Alt, *Die Landnahmen der Israeliten in Palästina*, Leipzig 1925<sup>5</sup>.

<sup>6</sup> K. Möhlenbrink, *Die Landnahmesagen des Buches Josua*, W *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 65 (1933) s. 238—68.

<sup>7</sup> M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930; Tenze, *Studien zu den historisch-geographischen Dokumenten des Josuabuches*, W *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins* 53 (1935) s. 185—255; Tenze, *Das Buch Josua*, Tübingen 1953<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> M. Noth, *Das Buch Josua*, d. c., s. 8.

<sup>9</sup> M. Noth, *Das Buch Josua*, d. c., s. 11—16.

oraz późniejsze jeszcze, podeuteronomistyczne dodatki. Należy więc odtworzyć przeddeuteronomistyczną historię księgi i odnaleźć materiały, przekazane tradycyjnie w ustalonej, piśmiennej formie.

a) Literacka prehistoria Joz 1,1—12,24. Przekazany materiał opowiadań dotyczy zdobycia zachodniej Palestyny i powstał z połączenia zbioru opowiadań (sag) etiologicznych<sup>10</sup> (Aetiologische Sagen 2—9) i zbioru epizodów heroicznych (Heldenerzählungen 10—11, 1—9).

Połączenie obu tych zbiorów opowiadań jest dziełem redaktora judzkiego około 900 r. przed Chr. Z tekstu (11,10—15) wynika, że nie wiedział on jeszcze o odbudowie Hazoru za Salomona (3 Krl 9,15), ani o zamieszkaniu Izraelitów w Haj (8,28) w X w. Redaktor miał do dyspozycji szereg etiologicznych sag w formie ustalonej na piśmie. Ta starsza forma podania jest dostrzegalna najbardziej w roz. 9.

b) Literacka prehistoria Joz 13,1—21,42. Część geograficzna składa się również z dwu dokumentów pisanych: systemu granic pokoleń i listy miejscowości królestwa Judy.

System granic pokoleń powstał z szeregu miejscowości, wyliczonych według czterech stron świata dla każdego pokolenia. Odnieść go należy do czasów wcześniejszych od zjednoczenia narodowego i królestwa Dawida. Brak jest granic trzech pokoleń: Rubena, Symeona i Lewi. Widocznie nie odgrywały już w tym czasie żadnej roli (Rdz 49,3—7).

Lista miejscowości zawiera szereg nazw geograficznych dwunastu okręgów królestwa Judy z czasów największej rozciągłości za króla Jozjasza (639—609 przed Chr.). Założeniem swym sięga czasów Dawida - Salomona. Oba te dokumenty istniały początkowo bez żadnego związku z narracyjną częścią księgi. Bohaterem opowiadania był cały Izrael, a nie Jozue 14,1.4.5; 19,49). Połączenia obu list dokonał bliżej nieznanego autor w czasie niewoli babilońskiej. Kolejność pokoleń była początkowo tylko czysto geograficzna. Na czele listy pokoleń zachodnich stały pokolenia Judy i synów Józefa, gdyż one miały inicjatywę w swych rękach.

c) Literacka prehistoria Joz 24,1—33. Podczas, gdy 21,43—23,16 mają charakter deuteronomistyczny i podeuteronomistyczny, rozdział 24,1—33 ma bez wątpienia charakter przeddeuteronomistyczny. Łączy się on z częścią narracyjną 1—12 i odnosi się do czasów zajęcia kraju. Osoba Jozuego jest pierwotna tylko w tym rozdziale i prawdopodobnie w 17,14—18. Rozdział ten był wzorem do opracowania 23r.

Redakcja deuteronomistyczna<sup>11</sup>, łącząc dokumenty pisane o podboju kraju i opisie geograficznym, dotąd oddzielnie istniejące, wprowadziła osobę Jozuego i jemu przypisała podział kraju. Redaktor deuteronomistyczny na początku księgi 1,1—18 mówi o przejściu władzy nad Izra-

<sup>10</sup> Etiologia oznacza w tej teorii popularne wyjaśnienie przyczyn jakiegoś faktu, arzenia; por. H. G u n k e l, Genesis, d. c., s. XX.

<sup>11</sup> M. N o t h, Das Buch Josua, d. c., s. 9—10.

elem z Mojżesza na Jozuego, o przejściu Izraelitów ze wschodniej Palestyny do zachodniej i pomocy pokoleń zajordańskich w zdobywaniu nowych terenów. Na końcu księgi 21,43—22,6, 23,1—16 pisze redaktor o spełnieniu Bożych obietnic i zdobyciu ziemi, o powrocie pokoleń zajordańskich i o ostatnim upomnieniu pokoleń przez Jozuego na wielkim zebraniu całego Izraela. Ponadto wewnątrz tych ram widać troskę redaktora o jedność sanktuarium (8,30—35) i szereg innych opracowań większych 12,1—24, czy mniejszych 2,9b.10b.11b; 3,2—4; 7,10; 4,12.14.24, a w części geograficznej 13,1a; 23,1b.

Na podeuteronomistyczny<sup>12</sup> przyrost księgi wskazują dodatki o charakterze kapłańskim P, np. wprowadzenie kolegium podziału ziemi: obok Jozuego jest kapłan Eleazar i książęta pokoleń (14,1.2; 19,51; 21,1.2), lista miast lewickich (21,1—42) lub stara tradycja etiologiczna o ołtarzu nad Jordanem (22,9—34). M. Noth sądzi, że nie można jednak mówić o jakiejś warstwie P-kapłańskiej w księdze Jozuego. Są to tylko pewne rozrzucone i niepowiązane dodatki.

## II. Problem literacki

Słusznie wyraził się A. Gelin<sup>13</sup>, że komentarz do księgi Jozuego M. Notha został przyjęty przez katolików z sympatią, mimo swych pewnych błędów. Komentarz *zadł cios śmiertelny teorii czterech źródeł, stosowanych do księgi Jozuego*. Podobnie sądzą R. de Vaux<sup>14</sup>, A. Bea<sup>15</sup>, D. Baldi<sup>16</sup>, B. Alfrink<sup>17</sup>, jakkolwiek żywo dyskutują w innych kwestiach z omawianym autorem.

Niezależność księgi Jozuego od Pięcioksięgu jest oczywista. Słusznie M. Noth przekreśla pojęcie Hexateuchu.

Tradycja żydowska nigdy nie łączyła tej księgi z Torą. Omawiana księga rozpoczyna serię Proroków wcześniejszych. Podobnie i Samarytanie nie włączali tej księgi do Pentateuchu.

Dodać należy, że rozwój archeologii wykazał, iż metody czysto literackie nie wystarczą do wyjaśnienia księgi, jak to czynił J. Wellhausen i jego zwolennicy. Trzeba również uwzględnić etnografię, prehistorię i archeologię. M. Noth posiada cenne dane geograficzne w swoim komentarzu, ale w badaniach swych zatrzymał się w połowie drogi, nie wyciągnął ostatecznych wniosków i za mało podkreślił historyczny charakter księgi.

M. Noth oparł się na przesłankach H. Gunkela, a zwalczając „hi-

<sup>12</sup> M. Noth, *Das Buch Josua*, d. c., s. 10—11.

<sup>13</sup> A. Gelin, *Josué* (L. Piro, A. Clamer, *La Sainte Bible*) Paris 1949, s. 12.

<sup>14</sup> R. de Vaux, *W. Revue Biblique* 47 (1938), s. 462—64; 61 (1954), s. 118—20.

<sup>15</sup> A. Bea, *W. Biblica* 20 (1939), s. 210—13.

<sup>16</sup> D. Baldi, *Giosué* (S. Garofalo, *La Sacra Bibbia*), Torino 1956<sup>2</sup>, s. 8.

<sup>17</sup> B. Alfrink, *Josue*, Roermond 1952.

potezę dokumentów“ J. Wellhausen a, sam niebacznie zbliżył się bardzo do dawno odrzuconej „hipotezy fragmentów“. H. Gunkel niesłusznie twierdzi, że „każda poszczególna opowieść, im w starszej formie została przekazana, jest dla siebie pewną całością; rozpoczyna się wyraźnym początkiem, kończy się łatwym do rozpoznania zakończeniem“ oraz, że „każde poszczególne opowiadanie powinno być tłumaczone przede wszystkim samo przez siebie. Związek, który istnieje między poszczególnymi opowiadaniem, jest w wielu wypadkach późniejszego pochodzenia, a może nawet jest po prostu dodatkiem tłumacza“<sup>18</sup>.

Stanowczo należy stwierdzić jedność księgi Jozuego, wyraźny plan i cel księgi. Najlepszym połączeniem poszczególnych opowiadań księgi jest postać Jozuego, który w miejsce Mojżesza wprowadza lud izraelski do ziemi obiecanej i dzieli tę ziemię między poszczególne pokolenia synów Jakuba. Podstawową zasadą hermeneutyki jest tłumaczenie tekstów zgodnie z ich brzmieniem, a nie w przeciwieństwie do nich. Egzegeza podana przez M. Notha nie uznaje prawie zupełnie wartości historycznej opowiadań o zdobyciu Palestyny. Należało najpierw udowodnić, że są to opowiadania etiologiczne w znaczeniu całkowitym, to znaczy bez żadnego związku z historią rzeczywistą. Faktem jest przecież, że Izrael zajął kraj, a nie mógł tego dokonać bez poszczególnych walk z pierwotnymi mieszkańcami lub bez przymierzy zawieranych z nimi<sup>19</sup>.

Wobec tego nie mogą być legendami poszczególne konieczne etapy zdobycia Palestyny, jak przejście przez Jordan, zdobycie Jerycha, Haj, południowej czy północnej części kraju, bitwa pod Gabaon itp. Podobnie nie mogą być legendami przymierza, zawarte z Gabaonitami (Joz 9,1—27), a prawdopodobnie i z Sychemitami, gdyż nie ma mowy o walce z nimi Joz 8,30—35), ani miasto Sychem nie jest wymienione wśród miast zdobytych (Joz 12,9—24). Praca historyczna powinna być konstrukcją, a nie destrukcją.

Wspomniane już zostało, że postać Jozuego jest najlepszym połączeniem pojedynczych opowiadań księgi, dlatego też nie wolno przekreślać historycznej roli Jozuego. M. Noth<sup>20</sup> uważa, że osoba Jozuego jest pierwotna w urywku 17,14—18, gdzie występuje jako wyraźny wódz domu Józefa oraz w 24 r., gdzie na zebraniu ludu w Sychem jednoczy wszystkie pokolenia Izraela. Czy jednak Jozue miałby tak wielki autorytet wśród współbraci, gdyby nie zdobył Palestyny i nie osiedlił narodu wybranego w ziemi Kanaan?

R. de Vaux<sup>21</sup> podkreśla, że jeśli postać Jozuego zajmowała tak mało miejsca w pierwotnej tradycji, to jest nieprawdopodobne, żeby ona przy-

<sup>18</sup> H. Gunkel, *Genesis d. c.*, s. 42.

<sup>19</sup> R. de Vaux, *W. Revue Biblique* 47 (1948), s. 463.

<sup>20</sup> M. Noth, *Das Buch Josua, d. c.*, s. 15—16.

<sup>21</sup> R. de Vaux, *W. Revue Biblique* 61 (1954), s. 119.

ciągnęła do siebie tak wiele obcych elementów. Prawdą jest, że tradycje 2—11 r. są beniaminickie, a Jozue jest Efraimitą, ale czyż Efraim i Beniamin nie mieli jednego wspólnego celu w momencie osiedlenia się w Kanaan?

Sprawa powstawania tradycji powinna być również należycie przemyślana. Historycznie i naukowo jest niemożliwe do udowodnienia, żeby podstawowe zdarzenia dla Izraelitów, jak przejście Jordanu i zajęcie kraju zostało w ciągu zaledwie kilku wieków kompletnie zapomniane i zastąpione jedynie przez etiologiczne opowiadania i zmyślane baśnie o bohaterach. Właściwością ludów semickich jest właśnie przekazywanie historii ustnie albo piśmiennie. *Jak wielkie zdarzenia każdej wojny, tak również orężne zajęcie kraju w swoich zwycięstwach i zdobyczach zostało związane z określonymi miastami; chodzi więc nie o etiologiczne baśnie, ale o wojenne wydarzenia złączone z miejscowościami* — pisze A. Bea<sup>22</sup>.

Jak zresztą łatwo jest w tej zwłaszcza dziedzinie o subiektywizm w ustalaniu poszczególnych elementów tradycji i o zbytne podkreślenie zdolności wynalazczej ludu. Opowiadania przekazane drogą ustną i popularną nie mają często żadnej różnicy w formie zewnętrznej między legendą historyczną lub etnograficzną a prawdziwym wyjaśnieniem, między baśnią a opowiadaniem faktu historycznego<sup>23</sup>.

Sztuka pisania w czasach Jozuego była dobrze znana. Już na początku drugiego tysiąclecia przed Chr. na terenie Palestyny i Syrii znane były trzy rodzaje pisma, a w okresie późnego brązu (1600—1200 przed Chr.) Kananejczycy znali cztery, a może nawet pięć systemów pisma, z których korzystali, w razie potrzeby, dla tłumaczenia własnego języka. Zdaniem W. F. Albrighta<sup>24</sup> były to następujące pisma: klinowe akkadyjskie (mezopotamskie), hieroglify egipskie, alfabet linearny, alfabet klinowy z Ugarit i pismo sylabiczne z Biblios. Z biblioteki w Ugarit widać, że pisarze XV—XIV w. przed Chr. znali osiem języków<sup>25</sup>, a w listach z el-Amarna, z tegoż okresu, obok tekstu akkadyjskiego są wyjaśnienia w języku krajowym kananejskim<sup>26</sup>.

Księga Jozuego (8,32) podaje, że Jozue *napisał na kamieniach odpis zakonu Mojżeszowego*, gdy u stóp góry Hebal i Garizim zebrał się lud. Podobnie w czasie zgromadzenia ludu w Sychem tekst święty (Joz 24,26) podaje, że Jozue „*napisał też wszystkie te słowa w księdze zakonu Pańskiego*“. Księga (Joz. 18,4) wspomina również o spisie miast, dokonanym

<sup>22</sup> A. Bea, W. Biblica 20 (1939), s. 212.

<sup>23</sup> R. de Vaux, *Les Patriarches Hébreux: et les découvertes modernes*, W. Revue Biblique 53 (1946), s. 327.

<sup>24</sup> W. F. Albright, *L'Archéologie de la Palestine*, Paris 1955, s. 111n. 200—204.

<sup>25</sup> O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1956<sup>2</sup>, s. 828n; Ks. E. Dąbrowski, *Studia Biblijne*, Warszawa 1951, s. 25n.

<sup>26</sup> J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1955, s. 483.

przez wywiadowców przed podziałem Palestyny w Silo. W związku z przedłużeniem dnia w bitwie pod Gabaon tekst święty (Joz 10,13) mówi, że jest to napisane w księdze Sprawiedliwych. Były więc źródła pisane, wymienione w samej księdze. Ponadto król Dawid spisywał ludność (2 Sam 24,1—9), a król Salomon podzielił kraj na dwanaście okręgów (3 Krl 4,1—19).

Narody starożytne strzegły swoich tradycji. Przez pewne schematy chciano utrwalić w pamięci opowiadanie zdarzeń. W Egipcie i Babilonie<sup>27</sup> przechowywano teksty święte jako normy opowiadań. Z pewnością również naród izraelski, młody i dynamiczny, a jednocześnie strzegący pilnie swego podziału na pokolenia i rody, miał wśród kapłanów w sanktuariach w Gilgal, w Silo i Sychem odpowiednich ludzi, którzy chronili tradycję narodową. Oni właśnie przy opowiadaniach mogli dodawać słowa aż do *teraźniejszego dnia* (4,9; 5,9; 6,25; 7,26; 8,29).

W. F. Albright<sup>28</sup> pisze, że literatura bohatera w rodzaju Księgi Wojen Pańskich (Lb 21,14) kwitła w Izraelu w XIII—XI w. przed Chr. Tenże autor<sup>29</sup> wykazuje również mocnymi, lingwistycznymi argumentami, że kompozycja listy miast lewickich pochodzi z X w., a instytucja tych miast pochodzi z czasów zaraz po podboju.

Przyznać jednak trzeba, że w księdze Jozuego widzimy wyraźnie duże kontrasty w stylu i opowiadaniach, które nasuwają myśl o różnych źródłach i etapach redakcji. Barwne opowiadania o zdobyciu Jerycha i Haj, o bitwie pod Gabaon, różnią się od suchych opisów podziału Palestyny. Ton pouczający rozdziałów 1,23 i 24 różni się od pozostałych rozdziałów. Dość liczne urywki sprawiają wrażenie opowiadań naniesionych na kontekst pierwotny np. 13,2—6a; 14,6b—15; Opis w 15,13—19 różni się od opisu w 10,36—39.

W. F. Albright sądzi, że pierwotna forma listy miast lewickich w 21r. nie zawierała miasta Hebron (w. 13) i Sychem (w. 21), a wpisanie nastąpiło wskutek powtórzenia formy z 20r. Z pewnością nie mogły być ustanowione przez Jozuego jako miasta lewickie Gezer, Tanaak, Ibleam, Rehob, Jokneam i Nahalal, które pozostały kananejskie aż do czasów Dawida. Ale też niemożliwe jest, by pisarz z okresu niewoli babilońskiej mógł podać, że Golan i Astarot były miastami lewickimi, gdyż oba te miasta zostały stracone dla Izraela za czasów króla Baasy i przeszły pod panowanie Damaszku. Beser był w ruinie, gdy został zajęty przez króla Meszę około 850 r., a Jahasa i Mefaat w tym czasie stały się miastami ammonickimi<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> J. F. Jean, *La Bible et les récits Babyloñiens*, Paris 1939.

<sup>28</sup> W. F. Albright, *The Oracles of Balaam*. W *Journal of Biblical Literature* 63 (1944), s. 207—33.

<sup>29</sup> W. F. Albright, *The List of Levitic Cities*, W Louis Ginzberg Jubilee Volume, The American Academy for Jewish Research, New York 1945, s. 49—73.

<sup>30</sup> W. F. Albright, *The List of Levitic Cities*; P. Lemaire-D. Baldi, *Atlante Storico della Bibbia*, Torino 1955; D. Baldi, *Giosuè*, d. c., s. 11.

Nie da się utrzymać hipotezy M. Notha, że listy te przedstawiają jakąś rzeczywistość polityczną królestwa judzkiego z VII w. przed Chr. R. de Vaux<sup>31</sup> uważa za niemożliwe do udowodnienia, że listy te pochodzą z dokumentu o dwunastu okręgach królestwa Judy, a dokument ten pochodzi z epoki Jozjasza. Jeśli ustalić nie można, że listy Joz. 15r, 18r i 19r odpowiadają podziałowi administracyjnemu królestwa Judy, to również pochodzenie dokumentu jest zakwestionowane, gdyż jedyną racją jego istnienia miała być tak wielka rozciągłość na północ królestwa Judy w tej epoce. Są one raczej wcześniejszym znacznie opisem obiecanej terytorium, częściowo już zdobytego (13,1—13). Spis ludności za Dawida i podział na okręgi administracyjne za Salomona, suponują już dawny jakiś spis miast poszczególnych pokoleń, widoczny w księdze Jozuego i Sędziów.

Racje krytyki wewnętrznej skłaniają do twierdzenia, że autorem księgi Jozuego jest pisarz bliżej nieznany, który żył w okresie monarchii i wyczerpująco wykorzystał starożytne źródła pisane<sup>32</sup>. Fakt, że Jerozolima była jeszcze w rękach Jebuzejczyków (Joz 15,8), a Gezer nie należało do Izraelitów (Joz 15,33), zdaje się wskazywać, że autor żył w pierwszych latach panowania Dawida. Przypuszczenie D. Baldi<sup>33</sup>, że redakcja ostateczna nastąpiła dopiero za króla Ezechiasza lub nawet Jozjasza w VII w. (4 Krl 22,3), gdy znaleziono księgę Deuteronomium, zdaje się sprzyjać datom omawianej teorii M. Notha.

Jeszcze bardziej w tym kierunku idzie R. de Vaux<sup>34</sup>, chociaż również żadnego nazwiska nie wymienia. Mianowicie we wstępie i komentarzu do księgi Jozuego w wydaniu „Biblii Jerozolimskiej“ z 1956 r. mówi o deuteronomistycznej redakcji księgi Jozuego i ksiąg następnych z Królewskimi włącznie. Z tego zespołu ksiąg zostało odłączone Deuteronomium, gdyż chciano połączyć wszystko, co dotyczyło osoby Mojżesza. I pisze dalej R. de Vaux, że hipoteza ta zdaje się być usprawiedliwiona, jeśli dokona się dwu poprawek. Z jednej strony redakcja deuteronomistyczna dokonała się na tradycjach ustnych lub dokumentach pisanych, które różnią się wiekiem i charakterem. Materiały, którymi posłużono się, były już ugrupowane w zespoły, lecz nierównomiernie opracowane. Dzięki temu księgi lub poszczególne sekcje wewnątrz ksiąg strzegą swej indywidualności. Z drugiej strony ta redakcja deuteronomistyczna nie była jedyną. Każda księga ma ślady przynajmniej dwu redakcji: jednej zaraz po reformie Jozjasza, drugiej podczas wygnania. Autor uważa, że grupa ksiąg wraz z księgą Jozuego w swej ostatniej formie jest dziełem szkoły ludzi po-

<sup>31</sup> R. de Vaux, W. Revue Biblique 47 (1938), s. 462n.

<sup>32</sup> E. Power, Josue, W A. Catholic Commentary on Holy Scripture, London 1955, s. 280.

<sup>33</sup> D. Baldi, d. c., s. 11.

<sup>34</sup> La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris 1956, s. 215.



bożnych, przejętych ideami Deuteronomium. Rozmyślali oni nad przeszłością narodu i wyciągali z niej lekcję religijną. Ludzie ci jednak zachowali tradycje i teksty, które dochodzą aż do bohaterskiej epoki podboju, wraz z opisami faktów wyróżniających się w historii Izraela. Odrzuca więc R. de Vaux sagi etiologiczne i baśnie bohaterskie na korzyść tradycji i dokumentów pisanych dochodzących do okresu podboju Palestyny. Przyjmuje również kilkakrotne opracowania księgi w duchu Powtórzonego Prawa w okresie Jozjasza i niewoli babilońskiej. Ta ostatnia kwestia podlega oczywiście dyskusji.

Różnorodność form literackich nadaje specyficzny charakter księdze i stanowi o jej bogactwie. Dlatego też nie można zaliczyć jej do ustalonego rodzaju literackiego.

Dwie zwłaszcza charakterystyczne cechy wyróżniają się w księdze: opisy historyczne i przeżycia religijne.

Opisy historyczne są przede wszystkim jakąś wielką epopeją. Opisy zdobycia pierwszych miast i bitew zwycięskich wyrażają doniosłość faktu i oddają chwałę JAHWE. Czynniki ludzkie usuwają się w cień, w ich miejsce zjawia się niezwykłość i cudowność. Klęski Kananejczyków są wyolbrzymione, zajęcie kraju następuje bardzo szybko. Słusznie podkreśla L. H. Vincent, że *formuły emfaticzne, cyfry niepowiązane i niewymierzone, akcenty cudowne, nieprawdopodobne dla nas, odpowiednio były dla ludzi Wschodu*<sup>35</sup>.

Mimo jednak tych epicznych rysów widać troskę autora o historyczną dokładność<sup>36</sup>. Są przykłady cyfr normalnie podanych w walce pod Haj (8,3). Widać dużą roztropność Jozuego, gdy wysłał szpiegów do Jerycha (2r), gdy czyni zasadzkę w Haj i udaje ucieczkę (8r). Inną taktykę zastosował Jozue w walce z królami południa (10,9—10) i północy (11,7—8): marsz nocny, niespodziewane uderzenie o świcie i pościg aż do pełnego zwycięstwa. W opisie zwycięstwa pod Gabaon autor cytuje stary poemat z Księgi Sprawiedliwych, zawierający pieśń do słońca i księżycy (10,12—13).

Opisy historyczne są podane ponadto w pewien schematyczny sposób, z dużą skłonnością do uogólnienia i idealizowania. Podbój całego kraju dokonuje się prawie nagle. Uderzenia Izraela pod wodzą Jozuego są szybkie i zdecydowane. Ileż radości z odniesionego zwycięstwa Jozuego nad królami południa zawiera się w krótkiej notatce: „*wszystkich królów i krainy ich za jednym natarciem wziął i zburzył*“ (10,42).

Ale i tym razem widzimy również wyraźnie ślady tradycji o niezupełnym podboju Kanaan, a zwłaszcza 13,1—6; 16,10; 17,12.16. Kalebici (14,6—15; 15,13—19) oraz synowie Józefa (17,14—18) prowadzili walkę samodzielną. Odpowiada to całkowicie opisowi przedstawionemu w pierw-

<sup>35</sup> L. H. Vincent, *Les Fouilles d'Et-Tell*, W Revue Biblique 46 (1937), s. 264.

<sup>36</sup> F. M. Abel, *Les stratagèmes le livre de Josué*, W Revue Biblique 56 (1949), s. 321—39.

szym rozdziale księgi Sędziów o Izraelitach osiadłych na przedpolu silnych miast kananejskich i o pokoleniach oddzielnie walczących: Joz 17, 11—13; por. z Sędz. 1,27—28 oraz Joz 19,23—30; por. z Sędz. 1,31. Obie księgi mówią o powolnym zdobywaniu terytorium. Nasuwa się również przypuszczenie, że autor mógł przypisać Jozuemu zwycięstwa odniesione przez innych, podobnie jak Mojżeszowi zostało przypisane całe prawodawstwo izraelskie.

Drugą charakterystyczną cechą opisów historycznych jest ich koloryt religijny, zwłaszcza silne podkreślenie potęgi JAHWE. On jest właściwie głównym bohaterem księgi, On zabiera ziemię Kananejczykom, a daje swemu ludowi. Może właśnie dlatego wysiłki Izraelitów są pomniejszone i podane dość ogólnie w pewnym schemacie. A może autor patrzy na późniejsze spełnienie obietnic Bożych i dlatego pomija niewielkie wyniki w zdobywaniu Kanaan. Podbój łączy pokolenia i jest przedstawiony jako skutek jedności narodu pod wodzą Jozuego, działającego w imieniu JAHWE.

Księga wiele razy przypomina o wierności JAHWE swojej obietnicy danej Mojżeszowi, iż da ludowi ziemię, którą przysiągł ojcom ich (Joz 1,3—6; 23,5.14; por. Pwt 4,1; 6,10...). Odpowiedzią narodu jest wierność wobec JAHWE i przymierza z Nim zawartego. Jozue poucza, by lud pilnie strzegł przykazań Bożych i służył Mu *ze wszyskiego serca* (22,5), na co lud odpowiada. *Przetoż będziemy służyć Panu, bo On jest Bogiem naszym* (24,18; por. Pwt 6,13). Od wierności Bogu zależy szczęście lub nieszczęście narodu wybranego.

Dla autora świętego wzięcie w posiadanie Kanaan nie jest wydarzeniem zwykłym, ale teologicznym, o głębokim, religijnym znaczeniu. Autor wykazuje w dziele akcję Bożą, która jest u samego podłoża historii<sup>37</sup>. Ten punkt widzenia, odmienny od poglądu historyków współczesnych, wyjaśnia niewątpliwie wybrany rodzaj literacki.

### III. Problem historyczny

Ponieważ wszystkie usiłowania wyjaśnienia księgi Jozuego poza historią spełniają na niczym i nie osiągają kompletnie swego celu, można zastosować zasadę wygłoszoną przez samego J. Wellhausena: *Jeśli (tradycja izraelska) jest tylko możliwa, byłoby szaleństwem przedkładać nad nią inną możliwość*<sup>38</sup>.

A właśnie tradycja odnośnie Jozuego i zdobycia Palestyny jest nie tylko możliwa, ale ze wszech miar prawdopodobna i w istotnych swych rysach potwierdzona przez nowe odkrycia.

<sup>37</sup> H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth, übersetzt und erklärt* (Das Alte Testament Deutsch 9), Göttingen 1953.

<sup>38</sup> J. W. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin 1889<sup>2</sup>, s. 346.

Jeśli chodzi o datę Wyjścia Izraela z Egiptu i zdobycia Palestyny, to posiadane przez nas wiadomości wskazują coraz pewniej na wiek XIII przed Chr. Jest to okres panowania XIX dynastii egipskiej, faraonów Seti I (1313—1229), Ramzesa II (1292—1225) i Merneftaha (1225—1215). Po starciach z Hetytami Egipt utracił supremację nad Syrią i Palestyną.

W tym też okresie miała miejsce wielka wędrówka ludów morskich, tzw. *wędrówka egejska* z prehistorycznej Europy<sup>39</sup>. Ludy te zniszczyły państwo Hetyckie, nie wytworzyły nigdzie wielkiego organizmu państwowego, doprowadziły natomiast do rozdrobnienia państw i plemion. Ramzes III (1198—1167) z trudem powstrzymał napór tych ludów na Egipt, ale na wybrzeżu Palestyny w XIII w. osiedlili się Filistyni i reszta Kanaanu praktycznie wyzwoliła się spod wpływu Egiptu.

Jeśli więc w tym okresie Izrael wychodził z Egiptu i zdobywał Ziemię Obiecana, to rzeczywiście mógł nie spotkać się z armią faraonów, a skłócenie królowie miast palestyńskich łatwo upadali pod uderzeniami ludu z pustyni. W listach z el-Amarna domagają się władcy miast, żeby im posłał faraon 50 ludzi do pomocy<sup>40</sup>.

R. de Vaux<sup>41</sup> w oparciu o szereg argumentów niezależnych, historycznych i archeologicznych, jest zdania, że Izraelici wyszli z Egiptu w pierwszej połowie XIII w. W. F. Albright<sup>42</sup> bardziej precyzuje tę datę i ustala, że Wyjście miało miejsce w 1230 r. przed Chr. W obu wypadkach faraonem prześladowcą byłby Seti I, faraonem Wyjścia Ramzes II.

P. Heinisch<sup>43</sup> zauważa, że księgi święte z tego okresu mówią o żelazie (Pwt 3,11; Joz 6,19.24; 17.16.18; 22,8) i o Filistynach (Joz 13,2), ci zaś w XIII w. przybyli z Krety do Palestyny, posługując się bronią żelazną. Wobec tego P. Heinisch sądzi, że Izraelici weszli do Palestyny w końcu XIII w., na początku okresu żelaza (ok. 1200 r. przed Chr.). Faraonem prześladowcą byłby Ramzes II, faraonem Wyjścia Nerneftah.

Wprawdzie dane archeologiczne nie precyzują dat historycznych, ale znamienne jest przekonanie W. F. Albrighta<sup>44</sup>, że z wykopalisk do-

<sup>39</sup> A. Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, 1936, s. 153n; Tenze, *Kleinasiens*, München 1933, s. 186n; P. Heinisch, *Geschichte des Alten Testaments*, Bonn 1950, s. 106n.

<sup>40</sup> J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Text*, d. c. s. 489.

<sup>41</sup> R. de Vaux, *Les Patriarches Hébreux...*, d. c., W Revue Biblique 55 (1948), s. 337; Tenze, *La Palestine et la Transjordanie au III<sup>e</sup> millénaire*, W Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 56 (1938), s. 236n.

<sup>42</sup> W. F. Albright, *From the Stone Age to christianity*, Baltimore 1957, s. 256.

<sup>43</sup> P. Heinisch, *Geschichte des Alten Testaments*, d. c., s. 72; por. G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, Warszawa 1956, s. 193—99; Ks. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1959, s. 203—206.

<sup>44</sup> W. F. Albright, *From the Stone Age*, d. c., s. 278; Tenze, *The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology*, W Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 74 (1939), s. 15—23; H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*, London 1958<sup>1</sup>.

konanych w Palestynie wynika, iż na początku okresu żelaza dokonało się zniszczenie wielu osiedli ludzkich, które jednak wkrótce odbudowano.

Przestrzenie zbadane w ostatnich czasach przez N. Gluecka i R. de Vaux<sup>45</sup> w okolicach zajętych przez Rubena i Gada wskazują, że były niezamieszkałe przez okres późnego brązu (1600—1200 przed Chr.), a zostały zamieszkałe we wczesnym okresie żelaza. Zbadanie wielu miejsc na dużej przestrzeni pozwala przypuszczać, że Ruben i Gad osiedlili się w Zajordanii około 1200 r. przed Chr.

Metodyczne wykopaliska w Silo<sup>46</sup> ustaliły te same przypuszczalne daty na okupację Kanaan przez Izraelitów.

Miasto kananejskie i świątynia w Lachisz (Tell ed-Duweir<sup>47</sup>) zostały zniszczone ogniem przy końcu późnego brązu. Data jest wskazana przez znalezione w 1913 r. naczynia, a zwłaszcza czaszę znaną w 1937 r. z napisem hieratycznym z czwartego roku panowania Merneftaha, około 1220 r. przed Chr.<sup>48</sup>

Wykopaliska przeprowadzone w 1934 r. na terenie Betel i kananejskiego sanktuarium w Debir (Beit Mirsim)<sup>49</sup> odkryły pod zgorzeliskami naczynia z późnego brązu. Archeolodzy wyciągają wniosek, że miasta te zostały spalone około 1200 r. przed Chr.

W 1957 r. Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie wydał pracę Yohanana Aharoni<sup>50</sup> o osiedlach pokoleń izraelskich w górnej Galilei. Autor, Inspektor Starożytności, odnajduje tu 54 osiedli starożytnych: 2 kananejskie, 17 założonych w epoce izraelskiej, 25 miejscowości rzymsko-bizantyńskich, 3 fortece krzyżowców, 7 osiedli arabskich. W osiedlach z epoki izraelskiej odnalazł Y. Aharoni naczynia gliniane o formie i ornamentacji z XIII—XII w. przed Chr. Naczynia takie znajdują się tylko w miejscowościach zajętych przez Izraelitów. Widocznie były one przez nich przyniesione.

W 1958 r. ukazała się w Jerozolimie również staraniem Uniwersytetu Hebrajskiego praca o wykopaliskach dokonanych w Hazor w 1955 r. pod kierunkiem Y. Yadina<sup>51</sup>.

Miasto to było zniszczone niewątpliwie przez Izraelitów, jak podaje Joz. 11, 13. Ceramika dochodzi do końca XIII w. Wykopaliska w Hazor

<sup>45</sup> Podają za E. Power, *Josue*, d. c., s. 280.

<sup>46</sup> F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, Paris 1938, s. 462n.

<sup>47</sup> M. A. Van der Oudernrijn, *Les fouilles de Lachish et l'étude de l'Ancient Testament*, Friburg 1942.

<sup>48</sup> W. F. Albright, *From the Stone Age...*, d. c., s. 278.

<sup>49</sup> L. Hennequin, *Fouilles et champs de fouilles en Palestine et en Phénicie*, W Dictionnaire de la Bible, Supplément III (1938), kol. 375—77 oraz 354—59.

<sup>50</sup> Y. Aharoni, *The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee*, Jerusalem 1957.

<sup>51</sup> Y. Yadin, Y. Aharoni, R. Aniran, I. Dunayewski, I. Parrot, *Hazor, An Account of the First Season of Excavations 1955*, Jerusalem 1958.

dają nowy argument na tzw. chronologię krótszą wyjścia z Egiptu i podboju Kanaan.

Do najważniejszych badań archeologicznych w Palestynie należą wykopaliska na terenie Tell es-Sultan, dawnego Jerycha.

Wykopaliska uczonych niemieckich E. Sellina i C. Watzingera<sup>52</sup> w 1907—1909 r., archeologa angielskiego J. Garstanga<sup>53</sup> w 1930—1936 r. i francuskiego L. H. Vincenta<sup>54</sup> stwierdziły istnienie sześciu warstw w osiedleniu Jerycha: miasto A bez murów w okresie neolitu ok. 3000 r. przed Chr; miasto B otoczone murem z cegieł glinianych założone około 2000 r.; miasto C znacznie obszerniejsze, o charakterze kultury Hyksosów z silnymi murami na cokole kamiennym około 1700 r.; miasto D z podwójnym murem z 1500 r., arcydziełem budownictwa wojennego; miasto E pochodzi z wczesnego okresu żelaza około 1200 r. i miasto F z IX—VI stulecia przed Chr.

Gorąca dyskusja rozgorzała co do daty zburzenia murów miasta D z okresu Jozuego. J. Garstang przyjmuje zburzenie murów około 1400 r., K. Galling w XIV—XIII w., L. H. Vincent około 1250—1200 przed Chr.

Ostatnio przeprowadzane od 1952 r. wykopaliska angielsko-amerykańskie pod kierunkiem Miss K. Kenyon'a<sup>55</sup> rzuciły nowe światło na historię miasta. Badania przeprowadzono w zachodniej części Tell na przestrzeni 25 m × 5—8 m, a w głąb aż do dziewięcjej ziemi, czyli około 3 m głębiej niż podstawa wzgórza. Ustalono dwadzieścia warstw w dziedziach miasta, a w 1956 r. stwierdzono, że pierwsze osiedle było już we wczesnej epoce kamiennej, około 10.000 lat przed Chr. Jednak tylko do średniego brązu można śledzić rozwój miasta. Historia osiedla z okresu trzeciego brązu, 1600—1200 przed Chr., epoki Jozuego, całkowicie się urywa. Ponadto stwierdzono, że dwa mury miasta D należą do okresu wcześniejszego (3100—2100), a nie do czasów Jozuego. Być może działanie wód deszczowych, a może i praca ludzi zniszczyły całkowicie ślady z okresu Jozuego, tym więcej, że miejscowość mogła być niezamieszkała we wczesnym okresie żelaza wskutek przekleństwa miasta. A może trzeba szukać Jerycha nie w Tell es-Sultan, ale na innym Tell sąsiednim?

Chociaż jednak archeologia nie dostarcza decydującego świadectwa odnośnie daty zdobycia Jerycha przez Izraelitów, to mimo wszystko nie osłabia ona historyczności zwycięstwa izraelskiego w Jerycho.

<sup>52</sup> E. Sellin, C. Watzinger, *Jericho, Ergebnisse der Ausgrabungen*, Leipzig 1913.

<sup>53</sup> J. Garstang, *The Story of Jericho*, London 1948<sup>2</sup>.

<sup>54</sup> L. H. Vincent, *Jéricho et sa chronologie*, W *Revue Biblique* 44 (1935), s. 583—605; Tenze, *L'Aube de l'Histoire à Jéricho*, W *Revue Biblique* 47 (1938), s. 561—89; 48 (1939), s. 90—107.

<sup>55</sup> M. K. Kenyon, *Excavations at Jericho, 1952*, W *Palestine Exploration Quarterly* 84 (1952), s. 68—82; Ta sama, *Digging up Jericho*, London 1957; B. Mariani, *Introductio in Libros Sacros Veteris Testamenti*, Romae 1958, s. 129 n.

Podobnie wykopaliska prowadzone w Et-Tell, koło Betel przez Mme Marguet Krauze<sup>56</sup> w 1933—1935 r. są również niezdecydowane. Z pewnością jest to starożytne Haj, które największy swój rozwój miało w III tysiącleciu i zostało zrujnowane około 2000 roku, a opuszczone aż do 1200 r. W. F. Albright<sup>57</sup> sądzi, że dwa miasta Haj i Betel, bardzo bliskie sobie, mogły być łatwo pomieszane przez tradycję ludową. Ruina pierwszego spowodowała rozwój drugiego miasta, które było rzeczywiście rozbite w XIII w., prawdopodobnie przez Izraelitów. Wspomnienie historyczne tego zwycięstwa, zachowane przez księgę Sędziów 1, 22—26, gdzie jest mowa o Betel—Luza, odnosiłoby się do Haj i dało opowiadanie w księdze Jozuego w rozdziałach 7 i 8.

L. H. Vincent<sup>58</sup> sądzi jednak, że forteca Haj, cudownie położona, mimo ruin była jeszcze dość mocna, by służyć jako bastion dla Kanaanejczyków, zjednoczonych przeciw Izraelitom na ich drodze w głąb kraju. To wyjaśniałoby łatwo pogardę szpiegów Jozuego (7, 3) i zdumiewającą obecność ludzi z Betel w Haj (8, 17).

Powyższe rezultaty badań archeologicznych zgadzają się z tekstem steli Merneftcha<sup>59</sup>, pochodzącej z około 1220 r. przed Chr. Po wymienieniu Kanaan, Askalon, Gezer i Januam, stela wymienia Izraela, który „jest zniszczony“ i „nie ma więcej nasienia“. G. Ricciotti<sup>60</sup> sądzi, że jeśli stela czyni aluzję do Izraela koczowniczego, to ma na myśli jakąś klęskę zadaną przez faraona znacznej części Izraelitów, którzy wyszli z Egiptu. Jeśli natomiast odnosi się ona do Izraela osiadłego już w Palestynie, to może być to jakaś grupa potomków Jakuba, osiedlona w Palestynie i liczebnie dość liczna. Mógł też kronikarz wyolbrzymić zwycięstwo faraona.

Podbój Kanaan przez Jozuego wygląda na niezgodny z księgą Sędziów 1, gdzie zdawać się może, że dopiero po śmierci Jozuego zaczęli Izraelici zdobywać Kanaan. Dokładne studium tekstu wskazuje na niekompletność podboju i na zgodność obu opisów. Jozue „zdobył“ cały kraj, gdyż rozbił koalicje kanaanejskie i wprowadził Izraelitów w głąb kraju. Zajął wiele miast, wybił ich mieszkańców, lecz tylko Jerycho i Hazor spalił zupełnie. Inne pozostały niezamieszkałe.

W istocie przy śmierci Jozuego podbój był jeszcze daleki do końca. Izraelici byli podzieleni na trzy grupy: Juda i Symeon na południu, dom Józefa, Efraim i Manasses w centrum, pokolenia północne w Galilei.

<sup>56</sup> J. Marquet-Krauze, *Les Fouilles de 'Ay (et-Tell) 1933—1935*, Paris 1933; Ta sama, *La résurrection d'une grande cité biblique. Les Fouilles de 'Ay (et-Tell) 1933—1935*, Paris 1939.

<sup>57</sup> W. F. Albright, *Archaeology and the Date of Hebrew Conquest of Palestine*, W Bulletin of the American Schools of Oriental Research 58 (1935), s. 10—18.

<sup>58</sup> L. H. Vincent, *Les Fouilles d' Et-Tell*, W Revue Biblique 46 (1937), s. 231—66.

<sup>59</sup> W. F. Albright, *From the Stone Age...*, d. c. s. 278 n.

<sup>60</sup> G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, d. c. s. 198 n.

Te trzy grupy były oddzielone przez bariery Kananejczyków, których trwałość wyjaśnia przeszkody w jedności narodowej<sup>61</sup>. Pozostałe tereny powoli były osiedlane przez nowych mieszkańców. Karczowano lasy północnej Samarii i zajmowano południową Galileę (13,6). W. F. Albright<sup>62</sup> jest zdania, że przymierza, jak pierwsze z Gabaonitami, podbój, a wreszcie stopniowe wchłanianie w siebie szczepów kananejskich sprawiły, że Izrael stał się wreszcie panem Ziemi Obiecanej.

Historyczność księgi Jozuego, zaatakowana przez M. Notha, jest niewątpliwa. Nie jest to historia opowiadana metodą naukową, dzisiejszą, ale opowieść o faktach, które autor święty pod wpływem natchnienia wybrał, aby ukazać myśl religijną, wierność Boga dla swych obietnic. Autor nie poświadcza historyczności faktów dla swej tezy. Teza właśnie opiera się na prawdziwości zdarzeń.

Jest to dzieło jednocześnie historyczne i dydaktyczne. Za pośrednictwem historii są dawane pouczenia religijne i narodowe. Jest to rodzaj literacki spotykany tylko w Izraelu. Myśl tę uwypukla Ojciec św. Pius XII w Encyklice „*Divino Afflante Spiritu*“<sup>63</sup>: *Badania te (dokonane w ostatnich dziesiątkach lat nad literaturą Wschodu) wykazały również jasno, że naród izraelski we właściwie pojętych opisach historycznych znacznie przewyższał inne dawne ludy Wschodu, zarówno co do starożytności jak i wierności w opisie omawianych wydarzeń. A przyczyny tego należy z całą pewnością szukać w charyzmacie boskiego natchnienia oraz szczególnej, religijnej celowości historycznych opisów biblijnych.*

Lublin

Ks. bp HENRYK STRĄKOWSKI

Ks. Stanisław Łach, Lublin

## URZĘDY JÓZEFA BIBLIJNEGO W ŚWIETLE EGIPTOLOGII

O różnych urzędach w Egipcie wspomina zarówno autor biblijny przy opowiadaniu o wyniesieniu Józefa (Rdz 41, 40—41) jak i przy relacji o rzewnym spotkaniu się Józefa ze swymi braćmi, kiedy to Józef dawszy się im poznać, powiedział do nich: *Tak to Bóg, a nie wy wysłaliście mnie tutaj, abym się stał ojcem dla Faraona, panem całego jego domu oraz zarządcą całej ziemi egipskiej* (Rdz 45, 8). Przytoczone słowa Józefa, zaczerpnięte według krytyki z tradycji jahwistycznej we wzmiance o dwóch ostatnich urzędach Józefa pokrywają się ze słowami Faraona do Józefa, przekazanymi przez tradycję elohistyczną, tj. (Rdz 41, 40—41),

<sup>61</sup> F. M. A b e l, *Le Livre de Josué (La Sainte Bible de Jérusalem)*, Paris 1950, s. 10 n.

<sup>62</sup> W. F. A l b r i g h t, *From the Stone Age* d. c. s. 279.

<sup>63</sup> Encyklika *O właściwym rozwoju studiów biblijnych*, przetłumaczył Ks. E. Dą b r o w s k i, Warszawa 1946, s. 32 n.

gdzie Faraon mówi do Józefa: *Ty będziesz przełożonym nad moim domem...* (w. 40), oraz *...ustanawiam cię (rządcą) nad całym Egipcem* (w. 41).

W związku z tymi tekstami biblijnymi narzucają się dwa pytania, a mianowicie, czy urzędy te były znane w Egipcie Faraonów i jakie były ich uprawnienia oraz, czy konsekwentnie istnieją różnice w określaniu urzędów Józefa we wspomnianych tekstach biblijnych.

## I.

1) Pierwszym urzędem Józefa było mianowanie go *panem domu Faraona* (45.8). Egiptolog lowański J. Vergote<sup>1</sup> sądzi, że tytuł ten, oznaczający naczelnego zarządcę dóbr koronnych, ma swój odpowiednik albo w egipskim tytule *imi ra per ur en neb tawi*, lub *āā en per en heqā en Kemet*.

Pierwszy tytuł można przełożyć: *naczelnny zawiadowca Pana obu Krajów*, zaś drugi tytuł brzmi dosłownie: *wielki (Pan) Domu Władcy Egiptu*, czyli jest jakby antycypacją późniejszego tytułu łacińskiego *maior domus*<sup>2</sup>. Oba te tytuły egipskie są wspomniane w dekrete królewskiego pisarza Anemhotepa<sup>3</sup>, syna Hapu i nie są one równoznaczne. Gdy pierwszy tytuł oznacza zarządcę dóbr królewskich, to drugi dworzanią, który zarządzał pałacem Faraona i miał pod swoją władzą pierwszego urzędnika i pierwszego szambelana<sup>4</sup>. Ze względu na liczne dobra Faraona w całym Egipcie urząd zarządcy dóbr królewskich należał do najwyższych urzędów w kraju i ustępował jedynie urzędowi wezyra<sup>5</sup>.

Z całego kontekstu biblijnego opowiadania o Józefie nie ulega wątpliwości, że Faraon zamianował Józefa naczelnym zarządcą swoich dóbr. Niemiecki egiptolog H. W. Helck<sup>6</sup> poświęcił osobne studium temu urzędowi *imy- r'pr wr*. Ze studium tego okazuje się, iż zarządcy dóbr królewskich cieszyli się szczególniejszym znaczeniem za czasów 18 dynastii (tj. od 1580—1320), czyli w czasach Józefa biblijnego. Helck nawet przyjmuje, iż posiadali oni również pewną władzę polityczną, dystansując na krótki czas nawet wezyrów. Ma na to wskazywać nadawany im tytuł „usta wyższe“. Tym tytułem posługuje się Senmut, zarządca dóbr Hatšepsut, tak pisząc o sobie: *(Faraon) wywyższył mnie przed obydwojma krajami i zamianował mię „ustami wyższymi“ w swoim domu, abym wydawał decyzję w całym kraju. Byłem przełożonym prze-*

<sup>1</sup> *Joseph en Egypte*, Louvain 1959 s. 98.

<sup>2</sup> A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 2 vol. de texte, 1 vol. de planches Londres 1947, I 45\*, 34\*.

<sup>3</sup> Cl. Robichon — A. Varille, *Le temple du scribe royal Amenhotep fils de Hapu*, Le Caire 1936, 1 ns, por. J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypte*<sup>2</sup>, I—V, Chicago 1927, s. §§ 921—927.

<sup>4</sup> A. H. Gardiner, d. c. s. I, s. 23\*, 44\*.

<sup>5</sup> A. H. Gardiner, d. c. s. I, s. 45\*.

<sup>6</sup> *Der Einfluss der Militärführer in der 18. Dynastie*, Leipzig 1939.



łożonych i przełożonym robót<sup>7</sup>. Również „ustami wyższymi“ całego kraju nazywają Kenamuna za Amenhotepa II i Tjenuna za Tutmosisa IV<sup>8</sup>. Opinię jednak Helcka osłabia fakt, że ten tytuł otrzymali niekiedy i inni urzędnicy. I tak tytuł „usta wyższe wszelkich robót“ nosił Ineni, który pełnił urząd naczelnego skarbnika od czasów Amenhotepa I do czasów Hatšepsut<sup>9</sup>. Jego następca Tuti oświadcza: *objąłem funkcję ust wyższych dających zlecenia: kierowałem rzemieślnikami w wykonywaniu ich pracy*<sup>10</sup>.

Począwszy od końca 18 dynastii uwydatnia się ewolucja w tytule „hry. Horemheb, dowódca i imy — r’ pr wr Tutankhamona, który po Faraonie Eje objął tron królewski, tak mówi o sobie: (Faraon) mianował go „ustami wyższymi“ kraju, aby wydawał prawa, jako rządca (iry - pr - t) w całym kraju<sup>11</sup>. Na steli Kuban dworzanie zwracają się do Ramzesa II w ten sposób: *ty byłeś ustami wyższymi wojska, gdy miałeś dopiero dziesięć lat*<sup>12</sup>. A Ramzes III tak pisze o sobie: Seth nakht, (jego poprzednik) zamianował mnie księciem dziedzicznym z siedzibą w Geb. I stałem się wyższymi ustami kraju egipskiego i rządcą całej tej zjednoczonej krainy<sup>13</sup>. Następnie po opisie anarchii panującej w Egipcie pod koniec 19 dynastii streszcza on w ten sposób powstałą sytuację: (Egipcianie) nie mieli ust wyższych przez długie lata<sup>13</sup>.

Z przytoczonych faktów okazuje się, że królowie 18 dynastii powierzali pewnym osobom stanowisko, które było określane tytułem *usta wyższe*. Przeważnie chodziło o budowy, których prowadzenie powierzano specjalnym urzędnikom. W ten sposób Faraonowie odciążali wezyrów, którzy zwyczajne kierownictwo budowami zabierali do swych obowiązków. Ci specjaliści urzędnicy byli odpowiedzialni za spełnienie swego urzędu jedynie przed Faraonem i byli w zakresie powierzonych im zadań równi wezyrom. Niekiedy mieli też oni władzę polityczną.

2) Drugą funkcją Józefa było postanowienie go przez Faraona przełożonym nad całą ziemią egipską (por. Rdz 41,41; 45,9). Starożytni komentatorowie, nie znając urzędów egipskich w państwie Faraonów, sądzili, że Józef był wicekrólem Egiptu. Tytuł wicekróla Egiptu można by nadać rządcy Nubii, którego urzędowy tytuł brzmiał: *Syn królewski z Kusz*<sup>14</sup>. Współcześni egiptologowie, w oparciu o urzędnictwa egipskie, utożsamiają

<sup>7</sup> K. Sethe, *Urkunden der 18 Dynastie (urkundes des ägyptischen Altertums, Abt. 4, Hwft 1—16)*, Leipzig 1905—09, s. 404 nn.

<sup>8</sup> N. de G. Davies, *The Tomb of Ken-Amun at Thebes, I*, New York 1930, pl VIII, 1. s. 20.

<sup>9</sup> K. Sethe, d. c. s., IV, s. 58

<sup>10</sup> K. Sethe, d. c. s., IV, s. 429.

<sup>11</sup> Th. M. Davies, *The Tombs of Harmhabi and Toutankhaman*, Londres 1912, s. 9 nn.

<sup>12</sup> R. Tresson, *La stèle de Kouban*, Le caire 1922.

<sup>13</sup> J. Vergote, d. c. s. 101.

<sup>14</sup> por. E. Drioton — J. Vandier, *L. Egypte, Les Peuples de l'Orient Méditerranéen*, w: „Clio“ Paris<sup>3</sup>, 1952, s. 462—466.

Józefa z urzędnikiem administrującym w imieniu króla całym krajem, zwanym po egipsku *tjati*. Był tedy pierwszym ministrem króla, który później pod nazwą wezyra w imieniu Kalifa rządził całym krajem<sup>15</sup>.

Urząd ten jest znany dzięki napisom i malowidłom odkrytym w grobowcu Rekhmire, wezyra Tutmozisa III i Amenhotepa II, Faraonów 18 dynastii. Znaleziono w tym grobowcu tekst, który stanowi prawdziwy statut, określający obowiązki tego wysokiego dostojnika<sup>16</sup>.

Tekst ten składa się z dwu części, z których jedna nazywa się „intronizacją wezyra“, a druga „uprawnieniami wezyra“<sup>17</sup>. J. Vergote część pierwszą nazywa kodeksem moralności wezyra, a część drugą porządkiem dziennym, *co nam ukazuje — jak słusznie zauważa J. H. Breasted*<sup>18</sup>,  *iż wezyr był wielkim zarządcą całego Egiptu. Wszystko bowiem, co działo się w Egipcie, było podległe jego kontroli. On rozstraca czujność nad skarbem, on jest najwyższym sędzią, on jest też wodzem policji zarówno w stolicy jak i w całym kraju*. Taką to władzę miał Józef, a pisarz biblijny musiał znać urząd wezyra, gdy opisywał dzieje Józefa w Egipcie.

Mimo, że za opinią J. H. Breasteda poszedł ogół egiptologów<sup>19</sup> i egzegetów<sup>20</sup>, iż Józef biblijny był wezyrem, to jednak ostatnio przeciw temu podnoszą się głosy sprzeciwu z obu stron. Ze strony egiptologii podnosi się zarzut, iż brak jest imienia Józefa wśród licznych wezyrów, poznanych przez odczytanie hieroglifów egipskich<sup>21</sup>. Trudność znika, gdy się przyjmie, że Józef żył za czasów Hyksosów, gdyż z tego burzliwego okresu mało przechowało się dokumentów w tym względzie. Trudność jednak występuje, gdy się umiejscowi życie Józefa za wielu uczonymi na czasy 18 dynastii, tj. na rządy Amenhotepa III i IV. Egiptolog M. J. Jansen<sup>22</sup> usiłuje tę ostatnią trudność wyjaśnić supozycją, iż Józef wzorem niektórych Egipcjan miał mieć podwójne imię. Wobec tego pod innym imieniem występowałby Józef w Piśmie św., a pod innym w katalogu wezyrów. Ale jeszcze inną trudność podnoszą egiptolodzy. Od 1500 r. do 850 r. przed Chr. byłoby jeśli nie zawsze, to bardzo często w Egipcie dwóch wezyrów, którzy wykonywali równocześnie swoją wła-

<sup>15</sup> J. Vergote, d. c. s. 102.

<sup>16</sup> E. Drioton — J. Vandier, d. c. s. 458, Statut ten zwany memorandum a po grecku hypomnema był jeszcze w użyciu w Egipcie w czasie administracji tym krajem przez Ptolomeuszów i Rzymian. Zob. *Wstęp do pap. Tebt. 703 (The Thebtumis Papyri, III, 1* wyd. A. S. Hunt — J. G. Syly, Londres 1933.

<sup>17</sup> Wydania pierwszej części dokonał: K. Sethe, d. c. s. IV, 1085—1093, a przekład J. H. Brestead, d. c. II, §§ 665—670.

<sup>18</sup> d. c., II s. 671.

<sup>19</sup> A. S. Yachuda, *The Accuracy of the Bible*, Londres 1934; J. Vergote d. c. s. 105.

<sup>20</sup> H. J. Heyes, *Joseph in Agypten*, Biblischer Zeitf. IV Folge 9<sup>3</sup>.

<sup>21</sup> A. Weill, *Die Veziere des Pharaonreiches*, Leipzig 1908, s. 63 ns. por. A. H. Gardiner, *The Inscription of Mes.*, Leipzig 1905, s. 33.

<sup>22</sup> *Fonctionnaires semites au service de l'Egpte*, Chron. d'Ég. 26 (1951), 59—62.

dzę, a mianowicie jeden w południowym Egipcie i drugi w północnym Egipcie, a Józef według opowiadania biblijnego pełnił władzę nad całym Egiptem. To też sądzi M. J. Janssen<sup>23</sup>, że Józef nie był wezyrem, ale „ustami wyższemi“ Faraona, tj. był najwyższym dygnitarzem w Egipcie po wezyrze.

Opinia ta jednak jest sprzeczna z opowiadaniem biblijnym o Józefie. Według tego opowiadania Józef otrzymał od Faraona najwyższą godność w kraju. A jak Rekhmire wyraża się, wezyr jest rzeczywiście „drugim królem“, a nie ma dowodu, aby urząd „usta wyższe“ przewyższał urząd wezyra. Nie ma też dowodu, aby odbywała się w Egipcie inwestytura innych urzędników poza wezyrem. Być może, iż obecny opis biblijny o powierzeniu Józefowi urzędu wezyra jest przedstawiony anachronistycznie, to jest w ten sposób, jak się ten urząd przedstawiał w IX wieku, tj. w czasie ustalania się tradycji elohistycznej o Józefie.

Trzeba i to dodać, że tytuł „usta wyższe“ nie łączy się z określeniem „całego Egiptu“, jak to wyraża się o Józefie autor biblijny, nazywając go „rządcą całego kraju egipskiego“ (Rdz 45,8), a łączy się ów dodatek bardzo często z wyrażeniami egipskimi oznaczającymi wezyrów. A i to trzeba zaznaczyć, że kwestia istnienia dwóch wezyrów w nowożytnym państwie egipskim jest wciąż jeszcze daleką od rozwiązania. Są wprawdzie teksty egipskie, które wspominają o wezyrze Górnego Egiptu, o wezyrze Dolnego Egiptu<sup>24</sup>, ale inne teksty są wątpliwe. Tekst intronizacji Wosera, wuja Rekhmire'go dowodzi, że syn wezyra mógł być mianowany wezyrem za życia swego ojca, zowiąc się jego „laską starości“. W tym to czasie istniało w Egipcie dwóch wezyrów, ale jedynie do śmierci ojca, gdyż wówczas cała władza skupiała się w ręku syna. Podobny wypadek musiał zaistnieć za Tutankhamona, gdyż obaj wezyrowie idący w orszaku pogrzebowym noszą tytuł zarządców stolicy, wezyrów. Być może, iż tytuł „wezyr Górnego Egiptu“ z czasów Ramzesa III i Ramzesa IX oznacza rozciągłość jurysdykcyjną, jak znów tytuł „wezyr Północy i Południa“ z czasów Ramzesa II implikuje bez wątpienia połączenie urzędu wezyra w jednym ręku. Chodziłoby tylko w takiej supozycji o wskazanie, czy istnienie dwóch wezyrów w Egipcie było regułą, czy też raczej wyjątkiem.

G. Dawies<sup>25</sup> twierdzi, że tytuł wezyra północy czy południa dotyczy jedynie siedziby wezyra, a nie zaś rozciągłości jego jurysdykcji. Wyrażenia tedy „wezyr miasta południowego“ czy „wezyr Hieliopolis“ nie stanowiłyby dowodów na istnienie oddzielnych wezyrów. A nawet gdyby się przyjęło, że faktycznie od 18 dynastii posiadał Egipt dwóch wezyrów, to nie przeszkadzałoby, aby Józef był jedynym wezyrem w całym ówczesnym Egipcie ze względu na wyjątkowość sytuacji.

<sup>23</sup> d. c. s. 60 ns.

<sup>24</sup> J. Vergote, d. c. s. 109 uw. 5.

<sup>25</sup> d. c. s. 123.

Jest godnym uwagi fakt, że za Ramzesa II ta sama osoba imieniem Khai była wezyrem Północy i Południa oraz pełniła równocześnie urząd *imy - r*; *pr wr*. Nie powinno nas tedy dziwić, iż Józef biblijny kumulował dwa urzędy: urząd zarządcy dóbr królewskich i urząd wezyra.

3) Zachodzi z kolei pytanie, co oznacza wyrażenie biblijne poprzedzające w Rdz 45,8 dwa omówione urzędy Józefa, a mianowicie wyrażenie: *ojciec Faraona*. J. Vergote<sup>26</sup> sądzi, że jest to przekład hebrajski egipskiego tytułu: *it ntr (it netjer)* tj. ojciec bóstwa, gdzie bóstwo jak zobaczymy, oznacza Faraona. Autor bowiem biblijny dla uniknięcia bluźnierstwa dostosował tytuł egipski, nadawany wezyrom do monoteistycznych wierzeń izraelskich.

Egipski tytuł *it ntr* tj. ojciec bóstwa, często łączył się z takimi wyrażeniami, jak *mry - ntr*, czy *mry. f.* = ulubieniec bóstwa, czy jego ulubieniec. Tytuł ten nadawano nie tylko wezyrom w nowożytnym państwie egipskim, ale także i innym wyższym urzędnikom, jak prorokom *hm - w - ntr* i kapłanom *w - b*. Zdarzało się niekiedy, że kapłani stojący w hierarchii wyższej byli nazwani *hm - ntr*, sługa bóstwa, nosili równocześnie tytuł *it - ntr*, tj. ojciec bóstwa. Co ważniejsze, niekiedy kapłani stojący hierarchicznie wyżej, nosili tytuł *slug bóstwa*, a kapłani hierarchicznie niżsi mieli tytuł *ojca bóstwa*. Tę uderzającą sprzeczność wyjaśnia A. H. Gardiner<sup>27</sup> tym, że tytuł *it ntr* oznacza *ojciec króla*, Wówczas tytuł *hm - ntr* oznaczałby faktycznie *slugę bóstwa*, a tytuł *it ntr* Amona, czy Atuma oznacza ojca króla należącego do kapłanów Amona czy Atuma.

Po raz pierwszy zjawia się ten tytuł w starożytnym i średniowiecznym państwie. Nadawano go teściowi, czy też ojcu władcy, gdy nie był królem. Niekiedy otrzymywali ten tytuł i ojcowie króla. Gdy często urząd ten nadawano teściom, którzy nie byli zaangażowani czynnie w administracji kraju, tytuł ten stał się honorowym. Nadawano go wysokim osobistościom zarówno świeckim, jak i duchownym, odznaczającym się sytuacją społeczną, wiekiem oraz niezwykłą mądrością, czy jakimś innym przymiotem tego rodzaju. Jeśli przyjmie się tę interpretację, to tytuł *ojciec bóstwa* oznacza tyle, co radca króla. Interpretacja A. H. Gardinera jest wzmocniona analogią z terenów syropalestyńskich, gdzie często królowie zwracają się do kapłanów i proroków, tytułując ich: *mój ojciec* (2 Krl 6,21; 13,14 por. 2 Krl. 8,9). Był to objaw szacunku dla ich mądrości i ich wiedzy. W ten sposób przemawiali autorzy literatury dydaktycznej zarówno egipskiej, jak i izraelskiej do swych czytelników, nazywając ich synami (por. Przep i Ekl).

<sup>26</sup> A. H. Gardiner d. c., s. I, nr 47x, por. L. Borchardt, *Der Ägyptische Titel „Vater des Gottes“ als Bezeichnung für „Vater oder Schwiegervater des Königs“* (Ber. über die Verh. d. Ugl.).

<sup>27</sup> Por. W. Schott, *Wörter für Rollsiegel und Siegel Festschrift*; H. Junker, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 54 — (1957) 177—185.

## II.

Zewnętrznym wyrazem tej wielkiej godności Józefa, było wręczenie mu przez Faraona różnych insygniów władzy i godności, jak pierścienia, specjalnej ozdobnej szaty oraz złotego łańcucha (Por. Rdz 41,42—43).

1) Wręczenie pierścienia jest gestem bardzo dawnym symbolizującym przekazywanie władzy. Już w starożytnym państwie egipskim używano do autentyfikowania dokumentów albo walców zaopatrzonych wyrzeźbioną pieczęcią, którą zawieszano na szyi na sznurze z pereł, albo też używano pierścienia, zaopatrzonego w pieczęć.

Pierwszy rodzaj pieczęci określano najczęściej wyrazem *htm. t.*, a drugi *dbt*<sup>28</sup>. W państwie średniowiecznym przestano powoli używać pieczęci w formie walca, a używano pieczęci w formie pierścienia i nazywano ją *htm. t.* Wyrażenie zaś *dbt* przechowało się jedynie przez jakiś czas na dworze i w rytuale, ustępując jednak z biegiem czasu miejsca wyrażeniu *htm*, które oznaczało zarówno pierścień z pieczęcią jak i samą pieczęć.

Oba te wyrażenia języka egipskiego zostały wypożyczone przez język hebrajski. Autor biblijny, mówiąc o włożeniu Józefowi przez Faraona pierścienia, posługuje się wyrażeniem *tabbu'at*, które się wywodzi z egipskiego wyrazu *dbt*. W biblijnym języku hebrajskim używa się wyrażenia *tabbu'at* na oznaczenie wszelkiego rodzaju pierścieni (Wjśc 35,22), nie wykluczając nawet tych pierścieni, jakie znajdowały się na bokach arki do wkładania w nią drążków dla przenoszenia tejże arki. Księga Estery może być przykładem użycia tego wyrażenia w znaczeniu pierwotnym, tj. pierścienia i pochodnym, tj. pieczęci. Oto odnośny tekst: „A zdjawszy król pierścień (*tabbu'ato*) ze swej ręki dał go Amonowi (3,10)... mówiąc: „czyń z ludem co się podoba. A edykt był podpisany imieniem Aswerusa i opatrzone pieczęcią (*betabbu'at*) królewską“ (3,12).

W dwóch innych tekstach Księgi Rodzaju (38,18.25) na oznaczenie pieczęci występuje drugie wyrażenie egipskie „*htm*”, mające w języku hebrajskim formę *hotam*. Oznacza zaś tam pieczęć w formie walca, gdyż jest wzmianka o wstędze. W innych księgach biblijnych wyrażenie to oznacza już jedynie tylko pieczęć (PnP 8,6; Ez 28,11; 39,6).

Jest kwestią, czy wręczenie Józefowi pierścienia symbolizowało jego instalację na rządcę dóbr królewskich, czy też instalację na wezyra. I jedno i drugie jest możliwe. Nic nie stoi na przeszkodzie przyjąć, że wręczenie pierścienia Józefowi symbolizuje obie godności.

Jest i to kwestią, czy wzmianka o zmianie przez Józefa, po nominacji na najwyższe urzędy w państwie, swoich dotychczasowych szat na specjalne szaty, określone przez autora biblijnego *bigde ses* należała do ceremonii inwestytury, czy też była zwyczajnym czynem Józefa dostosowania się do przepisów etykiety egipskiego dworu. Ponieważ niezawodnie

<sup>28</sup> K. Sethe d. c., I, s. 139.

Józef przybrał specjalne szaty przed swym przyjściem na audiencję u Faraona, dlatego raczej należy przyjąć, że zmiana szat należała do istoty inwestytury. Na potwierdzenie zaś tej opinii można by przytoczyć, iż wzywowie egipscy nosili specjalne stroje i w takich występowali zaraz po swej nominacji. Były to suknie z delikatnej materii, podtrzymywane na piersi szelkami i spadające ku dołowi bez ozdoby.

2) Innym znakiem symbolizującym nadanie Józefowi najwyższych urzędów w państwie było wręczenie mu złotego łańcucha przez Faraona. Łańcuch stanowił oznakę władzy w Egipcie już od najdawniejszych czasów. Świadczy o tym notatka biograficzna monarchy Elefantyny Sabmi, przychowana w grobie w Assuanie. Pisze on o sobie, że król Pepi II dał mu ważne podarki i przyznał mu *w nagrodę złoto*, gdyż sprowadził z Nubii ciało jego ojca, który zginął podczas swej wyprawy do tego kraju<sup>29</sup>.

Nowego przykładu dostarcza nam dokument, pochodzący z średniowiecznego państwa, gdzie pewien oficer za dowództwo wyprawą do Wadi Hammatat przechwala się, że otrzymał od Amenemheta II „złoto w nagrodę“. Liczniejsze są świadectwa w tym względzie w nowożytnym państwie egipskim. Ahmose pochodzący z El-Kab, który odegrał wybitną rolę w walkach wyzwoleniczych przeciw Hyksosom i wyprawach przeciw Nubii i Syrii za Amenhotepa I i Tutmosisa I otrzymał aż 7 razy w podarunku złoto<sup>30</sup>. Zaś inny Egipcjanin niejaki Pennekhet był udekorowany kolejno przez trzech królów. Inny zaś oficer Tutmosisa III imieniem Amenemheb otrzymał aż trzy razy złoto w nagrodę<sup>31</sup>.

Na ogół egiptolodzy sądzą, iż tu chodzi o odznaczenia za waleczność, względnie jako nagroda za poniesione trudy<sup>32</sup>.

Z faktu, iż złote łańcuchy' razem z inną biżuterią nosili Faraonowie 18 dynastii, należy przyjąć iż były one używane w Egipcie na oznaczenie osób, względnie jako symbole władzy. Toteż w muzeum starożytności egipskich w Kairze, prawie na wszystkich statuach, mężczyźni i niewiasty noszą szeroki łańcuch wykonany z różnego rodzaju pereł i drogocennych kamieni, jak lazuli, jaspisu, turkusu itp.

3) Jakby zakończeniem inwestytury było wstąpienie Józefa do najlepszego rydwanu po rydwanie Faraona i odbywanie przejazdu triumfalnego po mieście, który poprzedzał herold krzyżący *Abrek*. A. Erman<sup>33</sup> porównał tę scenę biblijną ze sceną przedstawioną w grobowcu Tutu, gdzie różne osoby składają hołd triumfatorowi przed wstąpieniem do rydwanu. W grobowcu Neferhotepa heroldzi pędzą przed rydwanem pisa-

<sup>29</sup> Por. J. Vergote, d. c., s. 123.

<sup>30</sup> K. Sethe, d. c., IV, s. 37—39, 120.

<sup>31</sup> Por. Hilde von Deiner, (Nb n kn. t) „Das Golg der Tapferkeit“ eine militärische Auszeichnung oder eine Belohnung? Z. äg. Spr. 79 — (1954) 83—86.

<sup>32</sup> A. Erman — H. Renke, „Ägypten und ägyptischen Leiben in Altertum, Tübingen 1923, s. 119.

<sup>33</sup> Dane te przekazał: Hieronymus, *Liber hebraicarum questionum in Genesis*, Pl 23, 998.

rza Amona po przywdzianiu go w złoty łańcuch i na jego wołanie przechodzący człowiek rzuca się i całuje ziemię. Niestety egipski malarz nie umieścił na ścianie grobów, słów heroldów, które by nam dopomogły wyjaśnić znaczenie słowa *Abrek*. Niektórzy przekładowcy starożytni, dopatrują się w słowie *Abrek* błędnej wokalizacji, uważając to słowo za rozkaznik hebrajskiego wyrazu *barak*, oznaczającego klękać. Tak było w wypadku Akwili. A i Orygenes wspomina taką interpretację. Przykłady *Vetus Latina* i *Symmacha* poszły w przekładzie tego słowa za LXX tłumacząc je: *i wołał przed nimi herold*<sup>34</sup>.

Św. Hieronim wyśmiewa się z tradycji żydowskiej, która okrzyk na cześć Józefa *Abrek* uważała za dwie jego pochwały: *ab* = ojciec i *rek* = *delikatny*<sup>35</sup> względnie *Ojciec dla króla*, biorąc wyrażenie *rek* za wyrażenie aramskie oznaczające prawdopodobnie króla. Nowsi komentatorowie uważają wyrażenie biblijne *Abrek* za słowo pochodzenia egipskiego. I tak Rossi<sup>36</sup> uważa to wyrażenie za pokrewne z koptyjskim *ape rek*, tj. *schylać głowę*. A. Harkany<sup>37</sup> sądzi, iż oznacza ono *ap rehu* tj. *pierwszy między mędrcami*. Wielu usiłuje zidentyfikować biblijny *Abrek* z jakimś wyrazem neoegipskim<sup>38</sup>. Podobnie czyni W. Spiegeberg<sup>39</sup>, sądząc, iż *arbek* jest prototypem neoegipskiego wyrażenia *i b r. b*, które oznacza *Serce do ciebie*. Nie jest też wykluczone, iż wyrażenie *Abrek* jest pochodzenia hebrajskiego i wtedy oznaczałoby *Na kolana*. Mniej prawdopodobne jest wyprowadzenie tego wyrazu z języka babilońskiego od *abarakku*, tj. *łączyć*, które oznacza wysokiego dygnitarza wojskowego i dworskiego.

W świetle tedy osiągnięć archeologii egipskiej okazuje się w nowym świetle opowiadanie biblijne o Józefie egipskim. Widać z tych osiągnięć nie tylko historyczność tła biblijnego opowiadania o Józefie, ale równocześnie jego starożytność.

Lublin

Ks. STANISŁAW ŁACH

<sup>34</sup> *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, Pl. 23, 998.

<sup>35</sup> *Etymologiae aegyptiacae*, Romae 1808, I s. 339.

<sup>36</sup> *Agyptisch semitisches*, w: Z. äg. Spr. 7 (1869) 137 oraz *Les mots egyptiens de la Bible*, *J. asiatique*, VI ser. 15 (1870) 161—165.

<sup>37</sup> *Zob. J. Vergote d. c.*, s. 150.

<sup>38</sup> *Abrek w Ägyptologische Randglossen zu Alten Testament*, Strassburg 1904, s. 14—18.

<sup>39</sup> *Zob. G. von Rad, Das erste Buch Mose*, Göttingen 1956, s. 132.

Ks. Jan Łach, Tarnów

**PIEŚŃ ANNY, MATKI SAMUELA**

(I Sm 2,1—10)

- <sup>1</sup> Raduje się serce we w Jahwe  
Róg mój wznosi się dzięki Jahwe;  
rozwarły się usta me na wrogów moich,  
gdyż cieszyć się mogą Twoją pomocą.
- <sup>2</sup> Nikt tak święty jako Jahwe,  
Prócz Ciebie nie ma nikogo,  
Nikt taką ostoją, jak Bóg nasz.
- <sup>3</sup> Nie pomnażajcie dumnych powiedzeń,  
z ust waszych niech nie wychodzą słowa wyniosłe,  
bo wszechwiedzącym jest Jahwe,  
przez Niego ważne są czyny.
- <sup>4</sup> Łuki siłaczy się łamιά,  
słabi przepasują się mocą,
- <sup>5</sup> za chleb najmują się syci,  
a odpoczywają głodni.  
Niepłodna rodzi siedmioro,  
a wędnie w dzieci bogata.
- <sup>6</sup> Jahwe śmierć daje i życie,  
w grób wtrąca i zeń wywodzi,
- <sup>7</sup> Jahwe (też) czyni biednym i wzbogaca,  
poniża i wywyższa.
- <sup>8</sup> Z prochu podnosi biedaka,  
z barłogu dźwiga nędzarza,  
by go wśród ksiąząt posadzić,  
by dać mu stolicę chwały.  
Filarów ziemi Jahwe właścicielem,  
na nich krąg ziemi położył.
- <sup>9</sup> On chroni stopy pobożnych,  
przestępcy zginą w ciemnościach,  
bo nie siłą człowiek zwycięża.
- <sup>10</sup> Jahwe — On zniweczy sobie opornych,  
Przeciw nim zagrzmi na niebiosach.  
Jahwe osądzi krańce ziemi,  
On da królowi potęgę,  
Wywyższy róg swego pomazańca.



Wielu krytyków pieśń Anny uważa za nieautentyczną<sup>1</sup>. Dowodem tego mają być późniejsze wtręty, na co wskazywać ma podobieństwo z psalmami, ogólny charakter pieśni, nie odnoszący się wprost do sytuacji w jakiej znajduje się Anna. Wzmianka o niepłodności w w. 5 jest raczej czymś przypadkowym. Dwa fronty: dobrych i złych — to *hasidim* i ci, którzy się im sprzeciwiają. Również koncepcja Mesjasza-Króla jest późniejsza o wiele od matki Samuela. Czy wobec tego należy uznać, że pieśń została przypisana Annie przez jakiegoś redaktora czy kopistę, czy przyjąć trzeba, że przynajmniej ostatni wiersz pieśni jest późniejszym dopiskiem? Wydaje się, że najlepszą odpowiedzią na te pytania będzie analiza utworu i zrozumienie jego treści.

We wstępie złożonym z dwu stychów wyrażona została radość serca z powodu zwycięstwa nad wrogiem i słuszne zadowolenie, że nadszedł ratunek w nader trudnej sytuacji. Uczucia te wyrażone zostały za pomocą obrazowego wypowiedzianiu się Izraelitów: „*raduje się serce moje*”. Drugi obraz zaczerpnięty został z życia pasterskiego: „*Róg mój wznosi się dzięki Jahwe*”. Róg jest oznaką siły i zwycięstwa. U Asyryjczyków róg zarezerwowany został nawet na emblemat dla bóstwa.

W stychu drugim stanowiącym dalszy ciąg wstępu do pieśni podkreślone zostały przymioty Boga, mianowicie to, że „*On jest najświętszy, On jest nad wszystkim i On oparciem*”. Pierwszy przymiot określony wyrażeniem *kadosz* określa samą istotę Bożą. Tak w Starym Testamencie, jak i w religiach starożytnego Wschodu świętość oznacza bóstwo, jest jego istotą. Świadkiem takiego rozumienia tego słowa jest Amos, który mówi: „*Jahwe świadczy samym sobą*” (Am 6,8), zaś w innym miejscu: „*(Jahwe) świadczy swoją świętością*” (Am 4,3; por. też Iz 1,4; 10,17; 30,11. 12; Ps 89,36; 60,8; 108,8 itd.). Bóg jest świętym dlatego, że jest właśnie Bogiem (por. 2 Sm 7,22).

Świętość nie jest jednak przypisywana tylko Bogu. Świętymi nazywane są również miejsca, czasy, osoby. Określenie to jednakże ani gdy odnosi się do Boga, ani gdy określa inne rzeczy poza Bogiem, nie jest przymiotem moralnym. Dawny sposób pojmowania świętości przypisuje przedmiotowi nią obdarzonemu obecność wielkiej i nadzwyczajnej siły wewnętrznej, która okazuje się głównie w odniesieniu do spraw kultu.

Miejsce, gdzie się ukazywał Jahwe Jakubowi we śnie jest również święte, gdyż jest ono „*domem Bożym*” (Rdz 28,17). Podobnie miejsce w którym mieszka Jahwe, jakim jest namiot przeznaczony na przechowywanie arki ma ten sam przymiot świętości (Wj 28,35; Kpł 16(12 nn)).

Sam wreszcie Bóg nazywany jest świętym nie w znaczeniu moralnym. Wyrażenie *kadosz* określa sam Boży majestat. Dzięki temu Bóg jest

<sup>1</sup> Por. m. in.: R. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New York 1948, 360; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges à la captivité*, Paris 1922, I, 2; P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris 1910, 32; Dokładną literaturę podaje G. Bressan, *Il cantico di Anna*, *Biblica* 33/1952/83-85.

ponad wszystko inne, to znaczy całkowicie różny od wszelkiego innego bytu i ponad nim. Przed majestatem Bożym człowiek odczuwa swoją nicłość, strach. Jest to poczucie lęku, które powstaje z trwogi i zaufania. Splot tych stanów spostrzegamy u Abrahama (Rdz 15,12; 28,17), u Joba, który widzi swoją nicłość (40,3—5 itd.<sup>2</sup>).

Jahwe daje dowody swej świętości przez okazywanie siły w dokonywanych cudach (Kpł 10,3; Lb 20,13; por. też Wj 15,11; 1 Sm 2,2; Ps 77,14, 15), przez dzieła stworzenia (Iz 41,20; 45,11. 12), przez zjawiska towarzyszące objawieniom (Hab 3,3—15; por. Ps 29,3—9; 77,12. 17), przez uwolnienie wybranego ludu z niewoli (Ez 20,41; 28,22.25; por. Iz 41,14; 43,3; 47,4).

Tak więc w oczach Hebrajczyków — świętość Boga, to Jego istota. Pojęcie to łączy się z chwałą Bożą. Oddać Bogu chwałę znaczyło poznać Jego świętość. Sam też Jahwe „*uświęcał się*” przez to, że przysparzał sobie chwały. Stąd też grzechy Izraela są urąganiem ze świętości Jahwe (Iz 3,8). Na to Bóg nie może pozwolić dlatego właśnie, że jest Bogiem.

Zachodzące wyrażenie *kadosz* w pieśni Anny w tym właśnie znaczeniu przyjmować należy. Nie jest to więc znaczenie o zabarwieniu moralnym, jakie znajdujemy w ujęciu niektórych proroków, którzy nieskazitelność Boga odróżniają przez przeciwstawienie Mu grzesznego człowieka<sup>3</sup>.

W świetle poprzednich wywodów zrozumiałym staje się określenie znajdujące się w pieśni Anny na drugim miejscu: „*poza Nim nie ma nikogo*”, jak również trzecie określenie: „*nikt taką ostoją, jak Bóg nasz*”.

Bluznią przeciw Bogu, którzy osądzają, a nawet odważają się potępiać Jego zamiary. A przecież Bóg nie zachowuje się biernie wobec świata i nie postępuje wobec niego w ten sposób, jakby nie wiedział tego, co się na nim dzieje. Bóg jest wszechwiedzącym. Przejrzeć potrafi do gruntu zamiary człowiecze. Ocenia dobrze to, co faktycznie dobre. *Przez Niego ważne są czyny*. Bóg sprawia, że ci, którzy dziś są najedzeni, jutro cierpieć będą głód, ci zaś, którzy głód cierpią, jutro będą świętować. Tak w sposób prosty wiersze 3—5 pieśni Anny pouczają, że na Bogu należy opierać swoje zamiary. Wartości świata bowiem są znikome.

Na oczach człowieka dokonują się nieustannie zmiany, rodzą się nowi, umierają starzy, powstają potężni królowie, podczas gdy inni upadają, jedni się bogacą, a inni przechodzą w stan nędzy. Wszystkie te wydarzenia uzależnione są ostatecznie od Jahwy.

Wiersz 6 w oryginale brzmi trochę inaczej. Dosłownie przełożyć go można w ten sposób: *Jahwe umieszcza w szeolu i (z niego) wywodzi*. Hebrajskie określenie *szool* oznacza miejsce pobytu umarłych, znajdujące się we wnętrzu ziemi. Stąd księgi natchnione określają przejście doń jako

<sup>2</sup> Por. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1954, I, 47.

<sup>3</sup> Por. P. Imschoot, *d. c.*, I, 50.

zstąpienie (por. Rdz 37, 35; 42, 38; 44, 29; 3 Krl 2,6; Job 7, 9;), lub pochłonięcie przez ziemię (Lb 16, 33; Ps 9, 18; Est 13, 7; itd. (Znajdujemy również wzmianki o głębokości szeolu (Jon 2, 18; Mdr 17, 13), o świetle podziemnym (Syr 51, 7), zaś autor księgi Joba w poetyckiej formie określa, że znajduje się on pod wodami (26, 5; 38, 16).

Wzmianka o szeolu w pieśni Anny uważana jest przez niektórych autorów za świadectwo wiary w życie pozagrobowe, gdyż w zestawieniu z wyrażeniem następnym suponuje pogląd, że z tego miejsca można się kiedyś wydostać<sup>4</sup>. Pogląd ten jednak zdaje się być zbyt apodyktyczny ze względu na kontekst. W pierwszej części w. 6 jest mowa o tym, że Jahwe daje śmierć i życie. Wyrażny sens części pierwszej określany jest również w części drugiej innymi słowami. W obydwu tych stychach chodzi o Wszechmoc Boga, który daje śmierć i życie, który jest w możności strącenia kogoś do miejsca umarłych, jak również może zwrócić życie<sup>5</sup>.

W wierszu siódmym podany został jeszcze jeden dowód wszechmocy: Jahwe powoduje to, że ktoś staje się biednym lub bogatym. Nie podano tutaj przyczyn szczegółowych sprowadzenia na kogoś biedy, jak i bogactwa. Wiemy jednak skąd inąd, że zapatrywania w tym względzie u ludów starożytnych były dość jednostronne<sup>6</sup>. W zdaniu następnym znajdujemy przykład na to jeszcze bardziej szczegółowy: biedak, nędzarz nawet dzięki Bożej Wszechmocy może zasiadać z możnymi. Właśnie w księgach Samuela znaleźć można na to dowody. Wszak Saul został wybrany królem w dość nieoczekiwanych okolicznościach: szukał mianowicie zaginionych oślic i spotyka wtedy Samuela, który go namaszcza na króla (I Sm 9,1—10,15), Dawid został wezwany przez Samuela z pastwiska (I Sm 16,11—13).

Zamknięcie tej pieśni stanowi stwierdzenie, że od Jahwy pochodzą filary, na których wspiera się ziemia<sup>7</sup>.

W ostatniej części pieśni stwierdzono, że nie jest obojętne to, gdy człowiek jest dobry lub zły. Wzrok Jahwy skierowany jest na człowieka pobożnego. Jahwe strzeże go na ścieżkach życia, podczas gdy droga tego, kto o Bogu zapomniał, kończy się w niezmierzonej nocy śmierci. Jahwe zesłata rozporządza środkami, jakich człowiek nie posiada. Poruszy moce niebieskie, by osądzić człowieka, który od niego odstąpił. W w. 9 dokonano podziału ludzi na dwa obozy: ludzi pobożnych *hasidim*, oraz niegodziwców *reša'im*. Wyrażenie *hesed* określa dziecięcy stosunek do ojca,

<sup>4</sup> Por. J. Schildenberger, *Alttestamentliche Jenseitsvorstellung*, *Biblica* 25 /1944/ 339.

<sup>5</sup> G. Bressan, *Samuele d. c.*, 74—75; O. Schilling, *Der Jenseitsgedanke im Alten Testament*, Mainz 1951, 39; H. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, Göttingen<sup>2</sup> 1960, 21.

<sup>6</sup> J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1950, 66.

<sup>7</sup> G. Ricciotti, *La Cosmologia della Bibbia*, Brescia 1932, 17.

króla, narzeczonego itd. Takie synowskie podejście do Boga jest charakterystyczne dla człowieka pobożnego, darzonego jego dobrocią. Drugi obóz — to źli. Wyrażenie *reša'im* jest dość dosadne: są to ludzie niesprawiedliwi, niewierni (Pp 9, 27; 1 Sm 24, 14; Jer 14, 20; Ez 3, 19; 7, 11; 31, 11; 33, 12; Oz 10, 13; Ps 5, 5; 45, 8; 141, 4; Przep 8, 7; 12, 3; Job 34, 10; 35, 8), tacy, którzy nabywają bogactwa przy pomocy podstępów (Mich 6, 10; Przep 10, 2), którzy sprzeciwiają się zrzeczeniom mającym jakieś dobre cele (Iz 48, 22; Mal 3, 18; Ps 1, 1. 4—6; 3, 8; 10, 2; Przep 3, 33; 4, 14 itd.)<sup>8</sup>.

Na początku pierwszego stychu w. 10 zauważamy specyficzną jego budowę. Pierwsze słowo jest jakoby okrzykiem podziwu dla potężnego Boga. Z tego powodu zdanie mające zamierzony brak ciągłości wprowadza pewne napięcie sytuacji. Taki nastrój wykorzystany został po to, by jak najmocniej podkreślić, że Jahwe niweczy swoich przeciwników. Srodkami, które posłużą Bogu do zwalczania wrogów są siły natury. Grzmoty są głosem Bożym, symbolizującym jego potęgę. Podobne ujęcie stwierdzamy w Ps 28, u Joba 37, 2—4, a zwłaszcza w 2 Sm 22, 8—16, gdzie poeta podaje całą gamę sposobów ujawniania się Bożej potęgi.

Po dokonanych zwycięstwie nastąpi sąd nad winnymi. W pieśni Anny mamy również to uzasadnione psychologicznie następstwo: *Jahwe będzie sądził krańce ziemi*. Rozprawa ta jest równocześnie wyrazem posiadanej władzy rządu (por. Sdz 2, 16; Oz 7, 7; Am 2, 3; Mdr 3, 8; por. też Mt 19, 28; Mk 10, 37; Łk 22, 30). Idea Boga — sędziego znana jest w Starym Testamencie (por. Wj 14, 14; 23, 22; Lb 10, 35; Ps 7, 9; 9, 9; 50, 4; 76, 9; Job 19, 29 itd.). Jej wyrazem są również tzw. wojny Jahwy, prowadzone przezeń albo bezpośrednio, albo za przewodnictwem arki znajdującej się w środku wojennego obozu, albo przez specjalnych ludzi<sup>9</sup>. Idea Boga-sędziego łączy się z ideą mesjańską. Sąd mianowicie będzie zapowiedzią królowania na ziemi Mesjasza-Króla. Myśl tę podkreśla ostatni stych kantyku Anny. Powstaje w związku z tym pytanie: skąd pochodzi ów pogląd o królu-pomazańcu? Czy wytworzony on został dopiero w czasach Dawida lub rządzącej po nim dynastii? Zdaje się, że byłoby to zbytne zacieśnienie. H. J. Kraus w swym komentarzu do Psalmów<sup>10</sup> stwierdza, że znana była na Wschodzie idea jakiegoś boskiego króla; idea nie zależna od tego, czy w państwie rządzi aktualnie król, czy nie. Izrael również wychowany w atmosferze obietnic mesjańskich nie musiał patrzeć na owego pomazańca Jahwy z pespektywy aktualnie

<sup>8</sup> Por. W. Gesenius — F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Leipzig 17 1921, 775; F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum*, Roma 1955, 790—791; P. Dhorme, *Les livres de Samuel* (Études Bibliques, Paris 1910, 33; G. Bressan, *Samuele*, d. c. 77.

<sup>9</sup> Por. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris 1960, II, 73—86; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin 1957, 168—176.

<sup>10</sup> Psalmen (Biblischer Kommentar), Neukirchen 1958, XV, 1, 15.

panującej dynastii Dawida. Sprawowanie sądów — co jest równoznaczne z rządzeniem — zostało zapowiedziane już w raju (Rdz 3, 15), potwierdzone potem przez prorocтво Jakuba (Rdz 49, 10), zaś charakter tego zamiaru Bożego został określony w księdze Liczb (24, 17—19); por. też Wj 15, 2; Pp 32, 39; Kpł 11, 45; a zwłaszcza Wj 15, 18).

Nie trzeba więc koniecznie daty powstania pieśni Anny szukać dopiero w czasach machabejskich, w okresie wzmożonej walki hasidim z wrogami.

Albowiem pieśń ta znajdująca się w 1 Sm 2, 1—10 odpowiada w swej treści czasom opisywanym przez autora ksiąg Samuela.

Tarnów

Ks. JAN ŁACH

Stanisław L. Grabianka, Londyn

## DROGI JEZUSOWE

### I

Wiemy, czym ma być dla nas nauka Chrystusowa. Sam Jezus nam o tym powiada:

»Słowa, które wam mówiłem,  
DUCHEM są i są ŻYWOTEM!«  
(J 6, 63)

»Kto strzeże słowa mojego,  
śmierci nie zazna przynigdy!«

(J 8, 51)

Jezus jest SŁOWEM i ŻYCIEM. Więc życia swego udziela nam w swym słowie z warunkiem jednak, że go strzec będziemy. A strzec słów Jezusowych, to — w pierwszym rzędzie — strzec ich od zapomnienia. Nie wystarczy, że mamy je spisane w księdze, trzeba je mieć też w pamięci. Lecz języka Ewangelii, przełożonej ciężką prozą, któż spamiętać zdoła? Trudna jest ona w czytaniu i stąd wielu jej nie zna, i mimo nawoływań papieży i Kościoła, mimo milionowych nakładów Pisma św. i sprawnych środków komunikacji, szerzenie Ewangelii idzie opornie. Zaledwie trzecia część ludzkości zna ją jako-tako, do reszty zaś wciąż nie dociera.

Jakże inaczej działo się na początku chrześcijaństwa! Pierwsi wyznawcy Chrystusa umieli Ewangelię na pamięć, a pómnać na zlecenie Jezusa, w ustnym przepowiadaniu przekazywali ją całemu światu, jaki im wówczas był znany. A działali tak skutecznie, że — jak świadczy św. Paweł — z samych tylko Salonik słowo Pańskie rozchodziło się nie tylko po całej Macedonii i Achai, ale i dalej (1 Tes 1, 8). Jakże to się działo?

Główną przyczyną sprawczą była, oczywiście, sama treść Ewangelii, słowo — ożywione Duchem Świętym, sam Chrystus w swym słowie obecny.

W działaniu swym jednak wybrał specjalny sposób szerzenia słowa: nie pismem, lecz mową. Wybrał więc sposób psalmistów i proroków,

sposób katechetyczny, mający swe własne drogi dla utrwalenia i rozszerzenia swych nauk w świecie.

Do dróg tych należy w pierwszym rzędzie nadanie katechecie form takich, które ułatwiają słuchaczom jej przyswojenie. Toteż pierwotną katechezę chrześcijańską charakteryzowały — pod względem formy — dwie cechy, właściwe utworom kultury oralnej: rytm wiersza i paralelizm strof.

Rytm, to — w przyrodzie — zjawisko powszechne, jak np.: zmiany pór roku, pulsowanie krwi w żyłach, wdech i wydech. Stanowi on wielką siłę. Wyrażamy go także w muzyce, tańcu i mowie.

Druga cecha — paralelizm strof — ma też swe odpowiedzi w przyrodzie.

Obie te cechy katechezy pierwotnej — rytm i paralelizm — nie są dowolnym lub przypadkowym wybrykiem stylu, bo pochodzą, w istocie, z psycho-fizycznej struktury człowieka i stąd wyrażają się w jego mowie. Przez nie też mowa łatwiej dociera do słuchu i utrwała się w pamięci. Ma to ogromne znaczenie w pedagogii. Toteż ówczesny katecheta stosował ją w ten sposób, że w pierw układał swą naukę we wiersze rytmiczne i strofy równoległe, a potem głosił to „słowo“ śpiewnie, psalmodiując, a intonację wiersza podkreślał ruchami wahadłowymi głowy, tułowia i rąk. Po paru zwrotkach przystawał, by katechumenom dać możliwość powtórzyć za nim to samo „jakecho“ (stąd nazwa: kat-„eek“-eza). Metoda ta stosowana jest dotąd u Żydów (w hederach i synagogach), u mahometan i u innych ludów, u których kultura piśmiennicza nie wyparła dotąd prastarej kultury oralnej. Stosowali więc ją podówczas sam Chrystus oraz pierwsi chrześcijanie. Dzięki temu opowieść o DOBREJ NOWINIE „wpa-dała w ucho“ i utrwała się łatwo w pamięci, a przekazywana w podobny sposób z ust do ust, docierała do mas i przechodziła z pokolenia w pokolenie jako chrześcijańska Tradycja, skarbnica słowa Bożego, Ducha Chrystusowego, łaski i prawdy.

Już w pierwszym wieku chrześcijaństwa głoszono Ewangelię nie tylko po aramejsku, ale w niektórych krajach, np. w Egipcie lub w Małej Azji, także w przekładzie na język grecki. Skoro zaś głoszono ją ustnie, według metod kultury oralnej, musiał to być, oczywiście, przekład rytmiczny. Nasze najstarsze teksty greckie są streszczeniem tej katechezy, przez co rytm i paralelizm w wielu wypadkach został w nich utracony. Często jednak można te cechy odnaleźć w układzie synoptycznym, dobrze szarmonizowanym. Dla przykładu porównajmy cztery wersje napisu na krzyżu, podane w czterech Ewangeliach: Mk 15,26 — Król Żydowski; Łk 23,38 — Ten jest Król Żydowski; Mt 27,37 — Ten jest Jezus, Król Żydowski; J 19,19 — Jezus z Nazaretu. Król Żydowski. Jest oczywiste, że każdy z tych greckich tekstów pisanych, jest streszczeniem pełnego tekstu, znanej katechezie mówionej:

„Ten jest Jezus — z Nazaretu — Król Żydowski“.

Dopiero więc ten tekst scharmonizowany, układa się rytmicznie w trzy zdania równoległe i daje obraz pełny, wyraźny, łatwy do zapamiętania.

Stąd też wniosek, że dobre scharmonizowanie tekstu synoptycznego przybliżyła nas często do poznania dawnego tekstu mówionego dającego się łatwiej wyrazić w rytmicznych zdaniach równoległych.

Gdy zaś te nasze greckie cztery Ewangelie, podane nam przeważnie w streszczeniach, zaczęto przekładać na łacinę i inne obce języki, zwrócono wówczas całą uwagę na dosłowne podanie ich treści (co jest, niewątpliwie, zasługą ówczesnych tłumaczy), rytmu natomiast przekazać nie umiano. Ewangelia stała się odtąd lekturą książkową i do pamięci trafiała powierzchownie, w obrazach niepełnych i w zdaniach urywkowych. (Czasami tylko, w niektórych krajach, uczono dzieci perykop niedzielnych na pamięć). Nadomiar złego i sama pamięć, nie ćwiczona już tak, jak poprzednio, zaczęła coraz bardziej zawodzić. Pojawia się coraz częściej groźne zjawisko stopniowego zaniku pamięci, co pomniejsza naszą zdolność myślenia i podcina zrozumienie historii, tradycji i kultury.

Wróćmy więc do żądania Chrystusa Pana, byśmy Jego Ewangelii strzegli od zapomnienia. Wszak to jest warunkiem, by słowa Jego zakorzeniły się w nas i stały się źródłem żywota.

Wróćmy do dawnych form katechetycznych Pisma św., stosowanych w St. Test. w prorocत्वach i psalmach, a w N. Test. w Ewangelii, i z ich pomocą uczmy się jej na pamięć. Wtedy dopiero wejdzie ona do duszy, przeniknie nas całych i objawi się w czynach.

By zaś temu sprostać, potrzeba nam obecnie takiego przekładu Ewangelii, który by swoją formą zbliżał nas do mówionej katechezy pierwotnej.

Że taka forma jest możliwa i treści nie narusza, ale ją jeszcze podkreśla i czyni bardziej przejrzystą, na to wskazują przytoczone poniżej urywki, które tu dla przykładu podaję.

Są to urywki z przygotowywanej obecnie do druku Harmonii — Synopsy ewangelicznej, której teksty zostały ułożone we wierszach rytmicznych i strofach równoległych jak w pierwotnych katechezach aramejskich głoszonych ustnie.

Książce tej mam zamiar dać nazwę: „Drogi Jezusowe“, bo teksty, które zawiera, są przecie „drogami“ Pana naszego do ludzkich serc i umysłów.

## II

### TEKSTY

#### OBJAWIENIE JÓZEFOWI TAJEMNICY WCIELENIA SŁOWA

Mt 1, 18—23

A z narodzeniem Jezusa Chrystusa  
tak się rzecz miała:

Gdy matka jego, Maryja,  
po słowie była z Józefem,

wpierw zanim ją w dom swój  
wprowadził, znalazła się w stanie  
odmiennym

za sprawą Ducha Świętego.

A mąż jej, Józef, będąc sprawie-  
dliwy, aby jej wobec ludzi nie  
zniesławiać, chciał ją tajemnie  
opuścić.

Lecz kiedy powziął ten zamiar,  
we śnie ukazał mu się anioł Pański  
i doń przemówił:

„Józefie, synu Dawida!

Weźże do siebie bez lęku  
małżonkę swoją, Maryję!

Co się w niej bowiem poczęło,  
dziełem jest Ducha Świętego

I porodzi syna,  
i dasz mu imię Jezus\*,

jakoże swój lud  
z grzechów on wybawi!

A tak się stało to wszystko,  
ażeby się wypełniło,  
co przez proroka Pan był zapowiedział:

‘Oto Dziewica  
pocznie i Syna porodzi!

I nazwą go — Emanuel,  
co znaczy: Bóg jest z nami.

( Iz 7 s 14).

#### NARODZINY ZBAWICIELA

Łk 2, 1—7

Wyszedł był w onym czasie  
dekret cesarza Augusta,

by dokonano spisu ludności  
na całym ziemi obszarze.

Spis ten — ów pierwszy —  
odbył się wtedy,

gdy Syrią rządził  
namiestnik Kwiryniusz.

Szli tedy wszyscy, by dać się zapisać,  
a każdy do miasta swojego.

Tak samo więc i Józef  
wyruszył z Galilei,  
z miasteczka Nazaretu,

i udał się do Judei,  
do miasta Dawidowego,  
zwanego Betlehemem\*

(bo ród swój z domu Dawida wywodził),  
by dać się zapisać razem z Maryją,  
małżonką swoją brzemienną.

A kiedy tam przebywali,  
nadszedł jej czas rozwiązania,

I porodziła syneczka,  
pierworodnego swojego,

i owinęła w pieluszki,  
i położyła go w żłobie,

bo miejsca dla nich  
nie było w gospodzie.

#### CHÓRY ANIELSKIE

Łk 2, 8—14

A w okolicy, obozując w polu,  
czuwali nad trzodą pasterze.

Wtem anioł Pański  
ukazał się przed nimi

i chwała Pańska  
jasnością ich otoczyła!

\* Jezus = po hebr.: Jehoszua = po pol.: Bóg Zbawia = Zbawiciel.  
\* Bet — Lehem = Dom Chleba.



I przestraszyli się wielce!

Lecz anioł im powiedział:

„Nie bójcie się! Gdyż oto —  
wielka zwiastuję wam radość,  
co naród cały ogarnie:

┆

Dnia dzisiejszego, w mieście Da-  
wida, Zbawiciel wam się narodził,  
a jest nim Chrystus Pan!”

„A znakiem to wam będzie:  
Znajdziecie niemowlątka

┆

w pieluszki owinięte  
i w żłobie położone”.

I oto stanęły obok anioła  
całe zastępy wojska niebieskiego  
i wielbiąc Boga śpiewały:

„Chwała bądź Bogu  
na wysokościach!

┆

A pokój na ziemi ludziom,  
których On tak umiłował!”

### PASTERZ U ŻŁÓBKA

Łk 2, 15—20

Gdy aniołowie ich opuścili  
i odlecieli do nieba,  
rzekli pasterze jeden do drugiego:

┆

„Udajmyż się do Betlehem  
zobaczyć, co się tam stało,  
a o czym Pan nam zwiastował!”

Pobiegli więc i znaleźli  
Maryję razem z Józefem,  
a w żłobie — Dziecię leżące.

Gdy je ujrzeli, jęli opowiadać,  
co o tym Dziecku mieli objawione.

┆

Słyszając to każdy wielce się dzi-  
wował opowiadaniu pasterzy.

A wszystkie te opowieści  
Maryja spamiętywała  
i rozważała je w sercu.

I powrócili pasterze do siebie,  
wielbiąc i sławiąc Boga za  
wszystko,

┆

co usłyszeli i zobaczyli,  
tak jak im to oznajmiono.

### OFIAROWANIE W ŚWIĄTYNI

Łk 2, 22—35

Gdy nastał czas oczyszczenia  
według Zakonu Mojżesza,

┆

ponieśli Dziecię do Jerozolimy  
aby je stawić przed Panem

(tak jak to Zakon Pański przepisuje,  
że każdy syn pierworodny  
Panu ma być poświęcony)

i żeby złożyć w ofierze —  
wedle Zakonu Pańskiego —

┆

‘bądź parę synogarlic,  
bądź gołąbiąt dwoje’,

\* \* \*

Żył wówczas w Jerozolimie  
starzec imieniem Symeon,

┆

maż prawy i bogoboyny,  
oczekujący ‘Pociechy Izraela’.

A mieszkał w nim Duch Święty.

I wziął on od Ducha  
Świętego zapowiedź,

— że śmierci nie ujrzy,  
nim wpierv nie zobaczy  
Pańskiego Pomazańca.

Duchem wiedziony  
wszedł on do świątyni.

A gdy rodzice  
wnosili Dziecię Jezus,

— aby uczynić,  
jak Zakon przepisuje,  
wziął je na ręce  
i sławiąc Boga zawołał:

„Teraz, o Panie, daj twojemu słudze  
odejść w pokoju wedle słowa twego!

Bom swymi oczyma  
oglądał ZBAWIENIE,

— któreś zgotował  
dla wszystkich narodów:  
ŚWIATŁO, co pogan oświeci,  
a lud twój, Izrael, rozśławi!”

Dziwili się ojciec i matka,  
co o Dzieciątku mówiono.

— A Symeon — im błogosławiąc —  
rzekł matce Dziecka, Maryi:  
„Na to jest on przeznaczony,

by stać się przyczyną upadku  
jak też powstania licznych  
w Izraelu

— oraz ażeby być znakiem,  
któremu sprzeciwiać się będą.

„A i duszę twoją  
ostry miecz przebije,

— by się wyjawili  
wielu serc zamysły!”

*Londyn*

STANISŁAW L. GRABIANKA

**Ks. Władysław Smereka, Kraków**

## PROF. WITWICKI JAKO TŁUMACZ EWANGELII

Zataczający coraz to szersze kręgi ruch biblijny w Polsce i za granicą przyczynił się szczególnie u nas do większego zainteresowania się Pismem św. Z tej racji bibliści polscy począwszy już od końca XIX stulecia zaczęli unowocześniać dawne tłumaczenia Biblii na język polski<sup>1</sup> i tworzyć swoje tłumaczenia nowe.

Pierwszego przekładu Ewangelii św. z języka oryginalnego dokonuje ks. Wł. Szczepański TJ, (1917 r.). Później (1936 r.) ukazuje się w Częstochowie nowy przekład czterech Ewangelii św. z Wulgaty ks. E. Grzymały. Następnie w 1947 r. wychodzą dwa przekłady ks. Dąbrowskiego i ks. Gryglewicza. Pierwszy przetłumaczył Nowy

<sup>1</sup> Tekst ks. Wujka poprawiali: Ks. ks. Kowalewski, Szlagowski, arcybp Symon, Archutowski, Horakowski, Kruszyński, Michalski, Rośliniec, Stach, Szczepański, Rostworowski, Styś, Semkowski, Lohn i inni.

Testament z języka łacińskiego, drugi cztery Ewangelie i Dzieje Apostolskie z greckiego. Przekład całego Nowego Testamentu dał nam w 1957 r. z tekstu oryginalnego ks. Sew. Kowalski. W 1958 r. ukazuje się nakładem Państwowego Wydawnictwa Naukowego jako trzytomy tom zbiorowego wydania spuścizny pośmiertnej prof. Władysława Witwickiego tłumaczenie Ewangelii św. pt. „Dobra Nowina według Mateusza i Marka“.

Władysław Witwicki znany jako filozof, komentator i tłumacz Platona należał przed drugą wojną światową do czołowych postaci polskiej nauki. Swoimi zainteresowaniami ogarniał różne dziedziny świata kulturalnego. Jako profesor psychologii na Uniwersytecie Warszawskim interesował się również sztuką. Uprawiał rysunek i zdobnictwo, malarstwo i grafikę. Najbardziej znany był jako wybitny tłumacz Platona. Język jego piękny, styl oryginalny. „Po literacku — jak się sam wyraża — pisać nie umiem i nie znoszę, jak się ktoś stara pięknie mówić i pisać. Lubię, kiedy ktoś nie szuka słów i zwrotów, a mówi prawdę po prostu“<sup>2</sup>. Witwicki rozpoczął swą pracę w 1942 roku i w maju tegoż roku ukończył przekład, a do lipca uporał się nawet z komentarzem, uzupełniając go własnymi ilustracjami<sup>3</sup>. Co wpłynęło na tłumacza Platona, że podjął się tłumaczenia Ewangelii św.? Tempo w jakim przekładu dokonał i tekst skomentował wskazuje już może niezależnie od indywidualności autora, na podejście jego do podjętego dzieła w sposób zewnętrzny, formalny, oderwany od duchowej treści opracowanego przedmiotu. A przecież forma nie decyduje o treści, przeciwnie, treść jest sama wartością dla siebie, a forma tylko szatą zewnętrzną.

Stosunek Witwickiego do Boga i religii był negatywny, — sam to stwierdza: — „Czy istnieje jakiś Bóg dla mnie? Jakoś nie narzuca mi się to urojenie. Jeszcze najbliżej Boga położyłbym Rzeczywistość — to wszystko co jest, co istnieje i ja też do tego należę..... o tym bogu uczy logika, fizyka i nauki przyrodnicze i psychologia“<sup>4</sup>. A może reminiscencje pobożnie spędzonych lat dzieciennych i młodości wpłynęły na przekład ksiąg świętych? „Matka i ciotki żarliwie religijne. Jedna siostra zakonnica, druga — nauczycielka, świątobliwa nad wyraz“<sup>5</sup>. Liczne ćwiczenia religijne, w których brał udział, jako dziecko i młodzieniec wskazują, że tłumacz dwóch pierwszych Ewangelii św. otrzymał wychowanie religijne. Niestety z wychowania tego zachował na później tylko zewnętrzne praktyki, które wcale nie wpłynęły na pogłębienie jego wiary.

<sup>2</sup> Wład. Witwicki, *Platona Faidros*, Warszawa, 1958 s. 6.

<sup>3</sup> *Dobra Nowina według Mat. i Marka* s. 5 (Słowo od Wydawcy).

<sup>4</sup> Tamże, s. 6. Jest to jakby echo słów Renana: Nie widzimy Boga w świecie, a logicznym i koniecznym jest ateizm. Dwa wielkie postulaty życia ludzkiego: Bóg i nieśmiertelność duszy, choć nie mają żadnego znaczenia dla doczesności, wśród której żyjemy, są może prawdziwe na granicy nieskończoności (*Examen de conscience philosophique* z r. 1833).

<sup>5</sup> *Dobra Nowina*, Wstęp s. 15 nn.

Zatem nie z motywów religijnych przystępował prof. Witwicki do tłumaczenia Ewangelii św., lecz z innych pobudek<sup>6</sup>. Prawdopodobnie, głównie z pobudek filologicznych, zabrał się do przekładu, co zdaje się sam stwierdzać: „Praca ta przeznaczona przede wszystkim dla tych, którzy znają język grecki na tyle, żeby mogli przekład porównać z tekstem greckim i mogli mieć z przekładu pomoc przy lekturze oryginału..... Tekst grecki — zachował jeszcze barwę języka ludowego (mówionego). Tekst łaciński i oparte na nim przekłady nowoczesne tchną archaizmem i uroczystym nabożeństwem, starają się o styl biblijny, przez co zatracają się świeżość i żywość oryginału”<sup>7</sup>.

Styl biblijny stworzony przez Septuagintę, poprzez Wulgatę znalazł się w średniowiecznych i nowoczesnych przekładach Pisma św. Stylem biblijnym naszego ks. Wujka zachwycał się i żył i mówił Adam Mickiewicz<sup>8</sup>. W znacznym stopniu wierny jest temu stylowi ks. Dąbrowski w swym przekładzie Nowego Testamentu. Zatracają go tłumaczenia z języka oryginalnego jak ks. Szczepańskiego TJ., Gryglewicza i ks. Kowalskiego. Cenił wielce styl biblijny ks. Wujka I. Chrzanowski i dlatego, gdy pojawił się przekład ks. Szczepańskiego, ostro skrytykował to pierwsze katolickie tłumaczenie Ewangelii z języka oryginalnego, zarzucając ks. Szczepańskiemu, że w swym przekładzie odbiegł od stylu ks. Wujka, nie zachowując archaizmów, skutkiem czego przekład — zdaniem Chrzanowskiego — został pozbawiony przedziwnej prostoty i czarującej poezji<sup>9</sup>. Przeciwno poglądom Chrzanowskiego wystąpił prof. Sinko<sup>10</sup> — uważając nowy przekład za tłumaczenie jaśniejsze i bardziej zrozumiałe od Wujka. Wywiązała się dyskusja na łamach czasopism, tygodników i dzienników, w której zabierali głos: ks. Fechnik<sup>11</sup>, ks. A. Klawek<sup>12</sup>, polonista J. Teslar<sup>13</sup>, filolog Sajdok<sup>14</sup>, solidaryzując się z zapatrywaniem Sinki. Kilkanaście lat później zabrał głos ks. P. Stach, który jeszcze więcej, aniżeli Sinko zaatakował pogląd Chrzanowskiego, pisząc: „Owszem, niech będzie w tłumaczeniu Ewangelij zachowana prostota stylu, ale mym zdaniem nie ma się to

<sup>6</sup> Może działały tu inne pobudki, skoro Witwicki przystał swoje tłumaczenie ks. Dąbrowskiemu — chyba nie z punktu widzenia czysto filologicznego; por. rozmowy na tematy biblijne w Tyg. Powsz. XIII (1959) Nr 50.

<sup>7</sup> *Dobra Nowina Wstęp* s. 15 nn.

<sup>8</sup> Por. J. Teslar, *Biblie w życiu i twórczości Mickiewicza*, Londyn 1958 r.

<sup>9</sup> *Nowy przekład polski Pisma św.* Kraków 1920, s. 6.

<sup>10</sup> *Nowy przekład Ewangelii „Czas“*, Kraków 7. V. 1920, N. 108.

<sup>11</sup> *Gazeta Kościelna*, Lwów 27 (1920), s. 176.

<sup>12</sup> *W Biblische Zeitschrift* XV, s. 153.

<sup>13</sup> „O nowym polskim przekładzie Czterech Ewangelii, Kraków 1917. Teslar pierwszy pozytywnie ustosunkował się do tłumaczenia.

<sup>14</sup> Nowe tłumaczenie Pisma św. i jego stosunek do Wujka (*Miesięcznik Katechetyczno-Wychowawczy* 1917, s. 387, 394; 1918, s. 34—41; 74—81 i 122—129).

dział sztucznie przy pomocy archaizmów językowych, lecz ma wypływać naturalnie z samej wzniosłej w swej prostocie treści Ewangelii; one miały pouczać, pomnażać i wychowywać<sup>15</sup>. Słuszne stanowisko naszego biblisty. Ewangelie jako źródła historyczne o charakterze misyjno-katechetycznym miały cel dydaktyczny. A każdy rodzaj literacki o celu dydaktycznym musi być w wysokim stopniu komunikatywny. Przesadnie wykwinny styl nie bardzo sprzyja komunikatywności. Zasadą wszelkich tłumaczeń powinno być, aby przekład był zrozumiały bez konieczności posługiwania się filologicznymi komentarzami.

Przekład Pisma św. jako słowa Bożego posiada osobny swoisty charakter i posługuje się szczególną metodą, czego w swym tłumaczeniu Ewangelii św. nie uwzględnił Witwicki<sup>16</sup>. Tłumaczenie jego, choć istotnie żywe, w wielu wypadkach grzeszy zbyt jaskrawą wulgarnością nie znajdującą swego uzasadnienia nawet z filologicznego punktu widzenia.

Witwicki oparł swój przekład na doborze wyrazów niekiedy bardzo prostackich, właściwych ludziom bardzo prymitywnym, przypisując je Chrystusowi Panu. Tekst sakralny Słowa Bożego potraktował dość swobodnie i po swojemu tak, jak to czynił przy tłumaczeniu Platona. H. Elzenberg w Słowie od Redakcji (*Eutedym Platona*) pisze: *Ingerencja redaktorska w niniejszy przekład poszła nieco dalej, niżby w stosunku do tak wybitnego tłumacza można się było spodziewać. Dwa się na to złożyły powody. Pierwszy to, że przekład datowany z Warszawy 1940 r. a więc opracowany w warunkach wiadomo jak niesprzyjających, nosi wyraźne znamiona niedoszlifowania do końca. Drugie to, że Witwicki — w poczuciu własnych dużych możliwości pisarskich — potraktował tekst Platona miejscami dość swobodnie i po swojemu, z tym nie całkiem pożądanym skutkiem, że u wydawców petyzm obowiązujący wobec tłumacza natknął się na pewną granicę w postaci petyzmu większego, do jakiego musi sobie rościć prawo sam autor<sup>17</sup>.*

Prof. Witwicki nie chce w Chrystusie widzieć Boga, traktując Go a priori tylko i wyłącznie jako człowieka i to człowieka o małej kulturze, żywiołowo reagującego w pewnych sytuacjach (jak np. u św. Marka 1, 25) do ducha nieczystego odzywa się Jezus: „*Stul pysk i wyjdź z niego*“. Na taki przekład nie pozwala znaczenie wyrazu greckiego „*phimotheti*“, który nie tylko w klasycznej grece, ale i w dialekcie „*kojne*“ znaczy *milcz, zamilknij* (Wujek 1953 — „*milczże*“). Nie użył tak dosadnego określenia M. de Jonge, który w 1912 r. wydał „*Das Evangelium modern stilisiert*“,

<sup>15</sup> O potrzebie nowego polskiego przekładu Pisma św. Lwów 1936, s. 28.

<sup>16</sup> Wilamowitz w przedmowie do przekładu Eurypidesowego Hipolita (1891) pisze, że przekład winien u współczesnego czytelnika wywołać takie wrażenie, jakie budził oryginał u Greków. Tłumaczenie ma być według innych ekwiwalentem oryginału. Dobry przekład winien być dziełem literackim, tej samej co oryginał wartości.

<sup>17</sup> Por. d. c. s. VII.

tłumacząc „*phimotheti*“ przez „*verstumme*“. Prof. Witwicki wedle wszelkiego prawdopodobieństwa miał w ręce powyższą pracę i korzystał z niej. U św. Marka (2, 14) Jonge tłumaczy: „*Als er im Vorbeigehen einmal Levi, den Sohn des Alphaja, am Steuerhause sitzen sah*“, a Witwicki zaś „*I przechodząc zobaczył Lewiego, syna Alfajosa, jak siedział przy rogatce*“. Dlaczego w tym miejscu przekłada Witwicki Alfajosa a nie Alfeusza jak to czyni Mk 3, 18 i Mt 10, 3 Alfeusa, a przecież chodzi tu o to samo imię. Czyżby szedł zbyt wiernie za Jongem?

Również Jonga przypomina tłumaczenie Witwickiego u św. Mateusza 6, 2; „*Więc gdy wypełniasz jałmużnę*“ (*Deine Wohltätigkeitspflichten erfüllt*). W oryginale natomiast mamy „*pojes eleemosynem*“, co dosłownie przełożył Wujek (1593) „*Gdy czynisz jałmużnę*“, a poprawniej ks. Dąbrowski „*gdy dajesz jałmużnę*“.

Sw. Mateusza — celnika nazywa Witwicki „*poborcą skarbowym*“ (Mt. 10, 3), co nie pokrywa się znaczeniowo ze słowem greckim „*telones*“ i hebrajskim „*mochem*“. Wyrażenia te miały u Izraelitów znaczenie raczej pejoratywne, podczas gdy u nas poborca skarbowy oznacza funkcję niepoznijającą. Lepiej oddał greckie wyrażenie Jonge tłumacząc przez *Steurspekulant*.

Prof. Klemensiewicz pisze, że „*tłumacz musi znać rzeczywistość, której odbicie daje autor oryginału; ludzi, ich zwyczaje i obyczaje, kulturę, kraj i krajobraz, jego właściwości przyrodnicze, słowem realia, co dopiero umożliwia mu trafne zrozumienie tekstu językowego i zabezpiecza przed jego błędną interpretacją i błędnym doбором odpowiedników leksykalno-semantycznych*“<sup>18</sup>. Posłużmy się i tu przykładami. Witwicki u św. Mateusza 6, 6, tłumaczy: „*A ty, kiedy się modlisz, to wejdź do swojej spiżarki, zamknij drzwi i módl się do swojego ojca w skrytości*“. Na „*spiżarkę*“ przetłumaczył Witwicki wyraz „*tamejon*“ oznaczający u klasyków „*spichlerz*“, „*izbę z żywnością*“, ale w grece ludowej wyraz ten ma już znaczenie: *izdebka, komórka, izba do spania* i tak dotąd słowo to przekładano. Nawet Jonge ma w swym nowoczesnym tłumaczeniu „*in dein Zimmer*“. Ewangelista Mateusz używając wyrazu „*tamejon*“ nie myślał jako semita o *spiżarce*, lecz o cichej izbie, którą Izraelici po armejsku i hebrajsku zwali „*heder*“ *komórka* (ks. Wujek 1593; Ks. Dąbrowski tłumaczy „*do komory swojej*“ (Mat. 10, 25) „*Jeśli pana domu nazwali Belzebubem, to o ileż bardziej jego służbę*“ („*Ojkiakus autu*“) nie oznacza służby, ale domowników, przyjaciół, w skład których może wchodzić i służba domowa. Tłumaczenie słowa „*poterion*“ (Mat. 26, 27 i 39, oraz Mk. 14, 23 i 36) przez *kubek* (również widoczny wpływ Jongego, który przełożył powyższe słowo przez *Becher*), nie odpowiada okolicznościom wśród których się znajduje.

<sup>18</sup> „*Przekład jako zagadnienie językoznawstwa*“ w pracy zbiorowej pt. „*O sztuce tłumaczenia*, Wrocław 1955, s. 96.

Prof. Klemensiewicz jest zdania, że między autorem a tłumaczem musi istnieć pewne zbliżenie, jakieś powinowactwo, jakąś kongenialność autora oryginału i tłumacza<sup>19</sup>. Znany stylista Parandowski dodaje: „Wiedza tłumacza nie może poprzestać na znajomości samego języka, musi objąć kraj i naród, jego literaturę i obyczaje, przede wszystkim zaś wejść w jak największą zażyłość z autorem, jego charakterem, jego zainteresowaniami, skłonnościami, z atmosferą intelektualną i uczuciową w której się porusza i którą sam tworzy<sup>20</sup>”.

Witwicki był znakomitym znawcą Platona i jego epoki, ale zapewne nie wglębił się i nie badał szczegółowo świata i środowiska palestyńskiego z czasów Chrystusa Pana.

*Kojne dialektos* — w którym zostały napisane księgi Nowego Testamentu — różni się od języka platońskiego, choć jest językiem greckim. Kilka wieków dzieliło świat Platona pod względem języka od świata palestyńskiego. Choć Ewangelie były pisane po grecku, to jednak Ewangelisci, poza św. Łukaszem, mówili językiem ojczystym — po aramejsku. Ich greka była zepsuta nalotami aramejskimi. Pod pokrywą greczyzny nawet poprawnej wyrażenia zasadnicze są odbiciem ówczesnego języka aramejskiego. Określenia takie jak: „królestwo niebieskie“, „Syn człowieczy“, „Czynić sprawiedliwość“ wprowadzają słuchacza względnie czytelnika w środowisko nie greckie, lecz palestyńskie. Składnia nie jest również czysto grecka. Akcent zdania pada często nie tam, gdzieby padł w greczyźnie platońskiej. Szyk słów jest również nie rzadko aramejski, czyli przy przekładaniu ksiąg Nowego Testamentu nawet wytrawny filolog-klasyk musi zaglądnąć do słowników takich jak Zorella, Bauera, Moultona — Milligana oraz nowotestamentowych gramatyk i innych dzieł.

Należy także choć pobieżnie przeglądnąć zasadnicze dzieła traktujące o świecie hellenistyczno-biblijnym jak Deissmanna, G. Dalmana, Bonsirvena i wielu, wielu innych.

Jeszcze należałoby podkreślić, że nie udało się Witwickiemu polskie neologizmy użyte przez niego w tekście i komentarzu, np. „zanurzacz“ zamiast „Chrzciiciel“, „komediant“ zamiast „Obłudnik“ „Ocalącz“ zamiast „Zbawca“, „Wysłannik“ zamiast „Apostoł“, „Skałosz“ (Skałka) zamiast „Piotr (Petros)“. Również niemilo brzmią w tekście Ewangelii pisanej prawie dwa tysiące lat temu, nowoczesne terminy jak „tapczan“ zamiast „łóże“, „teściowa“ zamiast „świekra“, „przy rogacie“ zamiast „na cle“ i wiele innych.

Witwicki, tłumacząc Ewangelię, chciał przekładowi swemu dać szatę prostą i zrozumiałą. Ale słuszna jest uwaga Ignacego Chrzanowskiego: *Do nadania stylowi naturalnej prostoty nie wystarcza prosta*

<sup>19</sup> dz. c., s. 97.

<sup>20</sup> O znaczeniu i godności tłumacza (O sztuce tłumaczenia, s. 14).

i jasna myśl — potrzeba jeszcze prostego i czystego serca, bo sercem tylko można się wczuć w cudowną prostotę dziecięcą stylu ewangelicznego. Racjonalista — psycholog, filozof, który rozumem chciał wszystkiego dociec — nie mógł oczywiście zniżyć się do tej dziecięcej prostoty, dlatego dał nam „Dobrą Nowinę“ o swoim subiektywnym zabarwieniu.

Rekapitulując powyższe wywody, należy stwierdzić, że tłumaczenie prof. Witwickiego daleko odbiega od tradycyjnego ducha innych przekładów, tak dawniejszych jak współczesnych. Nie tylko bowiem odebrał temu tłumaczeniu, jako racjonalista, w zupełności charakter nadprzyrodzony, ale nawet jako tłumacz okazał się niesumiennym i stronnikiem. Lekceważąc sobie zasady dobrego tłumaczenia, wyłożone w cytowanych poglądach różnych znanych pisarzy potraktował to tłumaczenie jako filologiczną zabawkę ze złośliwą tendencją obniżenia wartości Dobrej Nowiny.

Już samo użycie niefortunnych wyrażen jak *zanurzacz, ocalacz, skałosz*, lub tak nowoczesnych jak *tapczan, rogatka*, itp. odbiera jego pracy poważny charakter. Mocno przejrzysty zamiar zlaicyzowania Natchnionej księgi, nie zasługuje naszym zdaniem nawet na poważne traktowanie jego pracy przy użyciu całego aparatu naukowo-krytycznego. Jeśli to uczyniliśmy, to tylko przez wzgląd na czytelników, by ich przestrzec przed tego rodzaju „tłumaczeniami“ ksiąg świętych.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

**Ks. Jan Stępień, Warszawa**

## **OCZEKIWANIE PARUZJI W LISTACH ŚW. PAWŁA**

Pierwotna katecheza chrześcijańska posiadała piętno eschatologiczne<sup>1</sup>. Paruzja stała w centrum nauczania i życia pierwszych chrześcijan. To samo obserwujemy i w początkach pracy dydaktycznej św. Pawła: w jego katechezie i parenezie, a zwłaszcza w jego nauce o nadziei chrześcijańskiej.

### **1. Paruzja w centrum pierwotnej katechezy św. Pawła**

Widać to jasno w klasycznej formule kerygmatycznej, przekazanej w 1 Tes 1, 9—10. Apostoł przypomina Tessaloniczanom, że nawrócili się do Boga od bałwanów po to, „aby służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i aby oczekiwać Syna Jego z niebios, tego którego wzbudził z martwych,

<sup>1</sup> Zob. ks. J. Stępień, *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej Listów do Tessaloniczan*, Ruch Bibl. i Lit. 13 (1960) 249—258.



*Jezusa, naszego wybawcę od mającego nadejść gniewu*". Nie ulega więc wątpliwości, że oczekiwanie paruzji w sensie eschatologicznym stanowiło zasadniczy element postawy chrześcijanina. Potwierdza to znakomicie znana formuła pierwotnego chrześcijaństwa: *Maran atha* (= Pan przychodzi, Panie przyjdź)<sup>2</sup>, w której paruzja jest nie tylko przedmiotem wiary, ale i nadziei, a także i wyznanie wiary w Królestwo Chrystusa, którego pełnym objawieniem będzie paruzja<sup>3</sup>.

Problem paruzji podejmuje św. Paweł wyraźnie w 1 Tes 4, 13—5, 11. Tessaloniczanie oczekiwali żarliwie „dnia Pańskiego”. Mało, byli przekonani, że jest on bliski. Niepokoili się jednak losem swoich zmarłych, sądząc, że w dniu przyjścia Pańskiego zmarli będą w gorszej sytuacji niż pozostali przy życiu. Apostoł uzupełnia więc teraz swoją naukę o paruzji, jaką im głosił w formie nazbyt ogólnej i skróconej. Wzywa ich najpierw, aby się nie smucili jak inni, którzy nadziei nie mają<sup>4</sup>. I wyjaśnia: „*Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, tedy Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowadzi z Nim. A powiadamy wam to jako słowo Pańskie, że my którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy na przyjęcie Pańskie, nie uprzedzimy tych, którzy zasnęli. Albowiem sam Pan na dany znak, na głos archaniota i (dźwięk) trąby Bożej zstąpi z nieba i zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi. Potem my, którzy żyjemy, którzy pozostawieni jesteśmy, jednocześnie z nimi zostaniemy porwani na obłoki naprzeciw Pana w przestworzach. I tak zawsze z Panem pozostaniemy*” (1 Tes 4, 13—17). Przyjście Pańskie będzie zatem triumfem wszystkich wiernych, zarówno żywych jak i umarłych i polegać będzie na tym, że wszyscy oni będą zawsze z Panem. Oto źródło prawdziwej, pełnej radości chrześcijańskiej<sup>5</sup>.

Jest znamienne, że św. Paweł w 1 Tes nie osłabia przeświadczenia o rychłej paruzji. Przeciwnie, przypomina, że dzień Pański przyjdzie jako złodziej w nocy<sup>6</sup>. Jednocześnie jednak pociesza, że wierni nie mają powodów do lęku, „*albowiem Bóg nie przeznaczył nas do gniewu, ale do osiągnięcia zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, który umarł za nas, aby my żywi czy umarli wespół z nim żyli*” (1 Tes 5, 9—10).

Paruzja stanowi także treść główną 2 Tes. W związku z oczekiwaniami przyjścia Pańskiego nastąpił w Tessaloniczkiej gminie kryzys. Znaleźli się ludzie, którzy powołując się, może w najlepszej wierze, bądź na charyzmat proroctwa, bądź na rzekomo Pawłową wypowiedź ustną czy w liście przekazaną, głosili, że dzień Pański już nadszedł. Na skutek tego szerzył się zamęt i niepokój wśród wiernych<sup>7</sup>. Dlatego apostoł upomina, aby Tessaloniczanie nie ulegali tej nierozumnej agitacji. Przypomina naukę

<sup>2</sup> 1 Kor 16,22; Apok 22,20.

<sup>3</sup> Por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris<sup>2</sup> 1954, 47.

<sup>4</sup> 1 Tes 4,13;

<sup>5</sup> 1 Tes 4,18;

<sup>6</sup> 1 Tes 5,2;

<sup>7</sup> 2 Tes 2,1—2;

o paruzji, jaką im głosił niedawno<sup>8</sup>, że dzień Pański wyprzedzić muszą dwa zdarzenia: odstępstwo i objawienie się „człowieka grzechu”<sup>9</sup>. Wprawdzie tajemnica nieprawości już się dokonuje, ale przecież oni znają tę moc, która powstrzymuje ukazanie się Antychrysta<sup>10</sup>. Dopiero gdy ona ustąpi, dokona się objawienie owego „bezbożnika wśród znaków i cudów kłamliwych, które zwiada tych, co nie uwierzyli prawdzie, lecz upodobali sobie w nieprawości. Tego to „bezbożnika” zgładzi Pan Jezus tchnieniem ust swoich i objawieniem swego przyjscia zatraci<sup>11</sup>. Kiedy to będzie — nie wiadomo. W każdym razie nie teraz, nie już.

## 2. Paruzja u podstaw parezy Pawłowej<sup>12</sup>

a) Upomnienia apostoła dotyczące chrześcijańskiego życia wiążą się jak najściślej z oczekiwaniem paruzji. Wymownym tego sprawdzianem jest 1 Tes 5, 2—8: „*Sami bowiem doskonale wiecie, że dzień Pański nadejdzie jako złodziej w nocy. Bo gdy mówić będą: pokój i bezpieczeństwo, wtedy zagłada spadnie na nich nagle jak bóle na niewiaścę brzemienną i nie ujdą. Lecz wy, bracia, nie pozostajecie w ciemnościach, iżby ów dzień zaskoczył was jako złodziej. Wszyscy wy bowiem jesteście synami światłości i synami dnia: nie do nocy przynależymy ani do ciemności. Nie zasypiamy przeto jako inni, lecz czuwajmy i bądźmy trzeźwi..., przyodziani w pancerz wiary i miłości oraz w przyłbicę nadziei zbawienia*”<sup>13</sup>.

Tę samą myśl rozwija św. Paweł w liście do Rzymian 13, 11—14. Przypomina bliskość paruzji i wzywa do zbudzenia się ze snu, odrzucenia uczynków ciemności, a przywdziania zbroi światła i przyobleczenia się w Pana Jezusa Chrystusa, co się wyrazi w życiu szlachetnym, godnym synów światłości.

W 1 Kor 7, 29—31 uzasadnia konieczność oderwania się od rzeczy i spraw tego świata właśnie ze względu na paruzję: „*A to wam powiadam, bracia: czas krótki jest. Niechaj przeto ci, którzy żony mają, żyją tak jak by ich nie mieli; ci, którzy płaczą jakoby nie płakali; ci, którzy się weselą, jakoby się nie weselili; ci, którzy kupują, jakoby nic nie posiadali; którzy używają tego świata, jakoby nie używali; przemijają bowiem postać tego świata*”.

Wezwanie do świętości, szczególnie częste w 1 Tes<sup>14</sup>, uzasadnia apo-

<sup>8</sup> 2 Tes 2,5;    <sup>9</sup> 2 Tes 2,3—4;    <sup>10</sup> 2 Tes 2,6—7;    <sup>11</sup> 2 Tes 2,8—12.

<sup>12</sup> Por. F. Amiot, *L'enseignement de saint Paul* (Études Bibliques), Paris<sup>5</sup> 1946, II, 209 n.; L. Cerfaux, *Le Christ*, d.c., 47—52; ks. J. Stępień, *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej listów do Tessaloniczan*, art. cyt. 258—267.

<sup>13</sup> Por. Gal 6,5—10: myśl o rzeczach ostatecznych przynagla do praktykowania miłości bratniej. Harmonizuje to w pełni z tradycją synoptyczną odnośnie eschatologii; por. Mt 24,36—51 (dzień Pański przyjdzie niespodzianie jak złodziej w nocy) i Mt 25, 13 (należy zawsze czuwać).

<sup>14</sup> Zob. 1 Tes 2,11 n.: „przecież wiecie, jakośmy każdego z was jako ojciec swe dzieci upominali i zachęcali i zaklinali, abyscie postępowali

stoł paruzją i łączy niewątpliwie z jej scenariuszem<sup>15</sup>. Święci stanowiąc będą przecież obok aniołów triumfalny orszak Chrystusa w dniu Jego przyjścia<sup>16</sup>. Trzeba już dziś o tym myśleć i do tego się przygotowywać<sup>17</sup>.

b) Najsilniej jednak wyczuwa się tęsknotę za paruzją tam, gdzie św. Paweł mówi o nadziei chrześcijańskiej<sup>18</sup>. Przedmiotem jej — oczekiwanie dóbr przyszłych, eschatologicznych; oczekiwanie ufne i wytrwałe, a także radosne, bo przyjście Pańskie będzie dniem wesela i chwały dla wiernych<sup>19</sup>, dniem ich zbawienia<sup>20</sup>.

Najmocniej i najpełniej wypowiedział apostoł tęsknotę za paruzją w liście do Rzymian 8, 18—39. Oświadcza tu, że utrapienia bieżące niczym są w porównaniu z przyszłą chwałą, która się w nas objawi (w. 18). Wycekuje jej z upragnieniem całe stworzenie w nadziei, że i ono będzie uczestniczyć jakoś w chwale synów Bożych (w. 19—22). Ale i my także, posiadający pierwociny Ducha wdychamy, oczekując przybrania za synów Bożych (hiothesian), odkupienia, względem wyzwolenia (apolytrosin) ciała naszego (w. 32). Chodzi tu niewątpliwie o pełnię tego przybranego Bożego synostwa, rozciągającego się i na ciała nasze. Inaczej wypowiedź ta byłaby sprzeczna z w. 15, gdzie czytamy: „Nie otrzymaliście bowiem ducha niewoli znów ku bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów (pneuma hiothesias), w którym wołamy: Abba, ojcze”. Wyzwolenie zaś (apolytroxis) ciała naszego polega nie na uwolnieniu duszy od ciała, jak to słusznie stwierdza M. J. Lagrange, ale na uwolnieniu ciała od skażenia i śmierci<sup>21</sup>. Nie inaczej, jak przez chwalebne zmartwychwstanie i uwielbienie całego stworzenia<sup>22</sup>. Tej właśnie chwili oczekujemy pełni nadziei (w. 24 n.). Duch św. bowiem, obecny w nas, błaga za nami wdychaniem niewymownym i wspomaga niemoc naszą (w. 26 n.) a także dlatego, iż wiemy, że miłującym Boga wszystko pomaga ku dobremu (w. 28)

---

w sposób godny Boga, który was wzywa do swego królestwa i chwały”; 1 Tes 3,12 n.: „Was zaś niechaj Pan ... napełnia miłością wzajemną ... niechaj utwierdza serca wasze w świętości nienagannej przed Bogiem i Ojcem naszym na przyjście Pana naszego Jezusa ze wszystkimi świętymi jego”; 1 Tes 5,23: „A sam Bóg pokoju niech was w pełni uświęci i niechaj całe wasze jestestwo: duch i dusza i ciało zachowane zostanie bez skazy na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa”; por. 2 Tes 1,11.

<sup>15</sup> Por. L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 49.

<sup>16</sup> 1 Tes 3,13; 4,14—17; 2 Tes 1,10.

<sup>17</sup> Por. Fil 1,9—11; 4,4—9.

<sup>18</sup> Por. ks. J. Stępień, *Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej listów do Tessaloniczan*, art. cyt., 264 n.

<sup>19</sup> 1 Tes 2,19; 4,17; 2 Tes 1,10; 2,14,16; por. Rzym 12,12; 1 Kor 1,7 n.; 2 Kor 1,14; Fil 2,16; 3,20 n.

<sup>20</sup> 1 Tes 5,8.9.

<sup>21</sup> *Épître aux Romains*, Paris 1931, 210.

<sup>22</sup> Por. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris 1908, I, 336; F. Zorell, *Lexicon Graecum N. T.*, Parisiis<sup>2</sup> 1931, 157; M. J. Lagrange, *Épître aux Romain*, d. c., 213; L. Cerfaux, *Le Christ*, d. c., 52.

i że Bóg jest wierny obietnicom swoim, dotyczącym naszego zbawienia i uwielbienia (w. 29 n.). Perykopę zamyka hymn nadziei<sup>23</sup>.

c) Z nadzieją chrześcijańską, z tym oczekiwaniem paruzji łączą się ściśle uciski i utrapienia bieżące. Cierpliwe i radosne ich znoszenie to jedyna droga dojścia do chwały, do paruzji i pewny znak naszego zbawienia<sup>24</sup>. Taką drogę wskazał sam Chrystus. Poprzez cierpienie, które zresztą jest czymś zupełnie normalnym w chrześcijańskim życiu<sup>25</sup>, upodobniamy się do Chrystusa i apostołów<sup>26</sup> oraz do pierwszych gmin chrześcijańskich<sup>27</sup>. Faktem jest również, że uciśnionym zsyła Duch św. radość i pociechę jako zadatek dóbr przyszłych, wiecznych<sup>28</sup>. Cierpienia zatem są podstawą i utwierdzeniem nadziei w sensie eschatologicznym.

I jeszcze jedno. B. Rigaux zwraca tu słuszną uwagę szczególną na sam termin (*thlipsis*)<sup>29</sup>, którym św. Paweł określa owe uciski, przesładowania. Jest wymowne, że wyraz ten u synoptyków oznacza ucisk przy końcu świata<sup>30</sup>. To nie zwykły ucisk, ale nasilenie zła, objaw wzmożonej działalności szatańskiej<sup>31</sup>, co według Daniela<sup>32</sup> i pojęć apokaliptyki żydowskiej jest niechybnym znakiem końca<sup>33</sup>.

<sup>23</sup> L. Cerfaux (*Le Christ, d. c.*, 52) słuszenie porównuje z tym tekstem 2 Kor 3,4—5,10. Wprawdzie mowa tu głównie o antycypacji przyszłej chwały w życiu doczesnym chrześcijanina, jednak niektóre wiersze posiadają znaczenie wyraźnie eschatologiczne, np.: 2 Kor 4,14-17; 5,2. Różne teorie interpretacji 2 Kor 5,2—10 przedstawił wyczerpująco E. B. Allo, *Saint Paul, Seconde Épitre aux Corinthiens* (*Études Bibliques*), Paris<sup>2</sup> 1937, 137—155.

<sup>24</sup> 2 Tes 1,4—7; por. 2 Kor 1,6; 4,17.

<sup>25</sup> 1 Tes 3,3.

<sup>26</sup> 1 Tes 1,6; Rzym 5,3; 8,17; 2 Kor 1,3—6.

<sup>27</sup> 1 Tes 2,14.

<sup>28</sup> Por. 2 Kor 1,3—6.

<sup>29</sup> Wyraz ten w grece klasycznej i hellenistycznej (rzadko spotykany) oznacza ucisk. LXX posługuje się nim często i to w sensie przenośnym, przeważnie w odniesieniu do narodu wybranego i do sprawiedliwych (Ps 33,19; 36, 39; 49,15; 137, 7 itd.). W NT wyraz *thlipsis* występuje 45 razy, w tym 24 razy w listach Pawłowych (Por. B. Rigaux, *Saint Paul, d. c.*, 220 n. 382).

<sup>30</sup> Zob. Mt 24,9.21.29; Mk 13,19.24; por. Apok 1,9; 7,14. Łukasz używa tu terminu *anánkē megālē* = utrapienie wielkie; por. 1 Tes 3,7 (obydwa terminy połączone razem).

<sup>31</sup> Tajemnica bezbożności już się dokonywa — 2 Tes 2,7; por. 1 Tes 2,18; 3,5.

<sup>32</sup> Dan 12,1: „A przyjdzie czas utrapienia, jakiego nie było odtąd, jako narody istnieć poczęły, aż do tego czasu”. Por. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbin., apokalypt. u. apokryph. Literatur dargestellt*, Tübingen<sup>2</sup> 1934, 147—163; B. Rigaux, *L'Antechrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris 1932, 150—173.

<sup>33</sup> Zob. 4 Ezdr. 5,1—2; 14,17; por. Hen. 80,A; Jub. 3,56—80; 23,5; Wnieb. Mojż. 7,3 n. To samo przekonanie dzieliła i Społeczność Przymierza w Qumran: 1 Q p Hab I,6; V,2—8; Dok. Sad. I,19; VII,5; VIII,13.

Wydaje się więc, że i u św Pawła połączenie tych dwóch zagadnień: paruzji i ucisku w listach do Tessaloniczan<sup>34</sup> nie jest przypadkowe. W każdym razie wyraz thlipsis — ucisk w 2 Tes 1,6 posiada na pewno sens eschatologiczny<sup>35</sup>. Jest też zrozumiałe, że ów ucisk potęguje oczekiwanie paruzji i wzmacnia pragnienie wzięcia udziału w triumfie Chrystusa.

Wszystko to przemawia za tym, że tęsknota za paruzją wśród pierwszych chrześcijan była powszechną i że pragnął jej także apostoł narodów. Czy pragnął ją ujrzeć za swego jeszcze życia? Odpowiedzią na to pytanie, zgodną nie tylko z treścią listów Pawłowych i całego Nowego Testamentu, ale także z odkrytymi ostatnio dokumentami, współczesnymi pierwotnemu chrześcijaństwu, zajmiemy się w jednym z następujących artykułów.

*Laski Warszawskie*

Ks. JAN STĘPIEŃ

**Ks. Feliks Gryglewicz, Lublin**

## MAPA Z MADABY

Odnalezienie mozaikowej mapy z Madaby<sup>1</sup> miało swoją tragiczną stronę. Topografia biblijnej Palestyny, która dzięki odnalezieniu tej mapy mogła zubożyć się w dokładny obraz interesującego nas całego bliskiego wschodu, faktycznie wzbogaciła się tylko o wiadomości fragmentaryczne.

W 1884 r. do Nikodema, prawosławnego patriarchy w Jerozolimie przyszło pismo z Transjordanii, w którym jeden z mnichów przysłał wiadomość o tym, że w cerkwi w Madabie, 35 km na południe od Ammanu, niedaleko góry Nebo, jest piękna mozaika, na której można odczytać nazwy miast palestyńskich. W związku z projektowaną przebudową cerkwi mnich zapytywał, co należy zrobić z tą mozaiką. W najbliższych latach jednak ani mnich odpowiedzi, ani cerkiew przebudowy się nie doczekały.

W 1890 r. po nominacji Gerazimosa na stanowisko jerozolimskiego patriarchy, roboty w Madabie ruszyły naprzód. Nowy patriarcha do Madaby wysłał jakiegoś majstra murarskiego — „architekta“, który na miejscu dawnej zbyt małej i zniszczonej, miał wybudować nową cerkiew z tym, że jeżeli mozaika, o której pisano, jest naprawdę piękna, to w całości powinna znaleźć się w nowej świątyni. Po skończeniu budowy

<sup>34</sup> 1 Tes 1,6; 3,3.4.7; 2 Tes 1,4.6.

<sup>35</sup> Por. B. Rigaux, *Saint Paul*, d. c., 382.

<sup>1</sup> Najlepszą kolorową reprodukcję mapy z Madaby podali P. Palmer — H. Guthe, *Die Mosaikkarte von Madaba*. Leipzig 1905. M. Aviyonah, *The Madaba Mosaic Map*. Jerusalem 1954.

„architekt“ stwierdził, że mozaika nie przedstawiała takiej wartości, jaką jej przypisywano, ale że pozostała w murach nowej cerkwi.

Mimo tego stwierdzenia nieuspokojony patriarcha w 1896 r. prosił O. Kleofasa Koikylidosa, bibliotekarza prawosławnego klasztoru w Jerozolimie o to, by wizytując szkoły w Transjordanii zaszedł do cerkwi w Madabie i sam przekonał się o wartości mozaiki. To, o czym przekonał się O. Kleofas, wywołało podziw dla mozaiki i jej wykonawców a oburzenie na „architekta“ i murarzy, którzy mozaikę w największej części zniszczyli bezpowrotnie.

Jest faktem, że prawie wszystko, co pozostało z mozaiki, znajduje się w murach cerkwi, jednakże jeden brzeg jej wychodzi poza mur. Nowa cerkiew bowiem ma inne wymiary i troszkę inne położenie, aniżeli dawna. Na miejscu, gdzie postawiono filar mozaikę świadomie usunięto, a przy robotach budowlanych nie tylko mozaiki nie zabezpieczono przed zniszczeniem, ale przez nieodpowiednie obchodzenie się z nią tak wiele jej części zniszczono, że pozostało tylko to, co się silniej trzymało. Jest to niewielka część przedstawiająca skrawek Palestyny. Południowa część mozaiki sięga wprawdzie aż do delty Nilu włącznie, jednak północnej części, która przedstawiała Galileę, Syrię i Azję Mniejszą aż po Konstantynopol, całkowicie brak. Pozostałe części są tylko resztkami tego co było, a czego zachowanie nie stwarzało wielkich trudności.

O. Kleofas Koikylidos i geometra patriarchatu Jerzy Arvanitaki zrobili zaraz kopię tych części muru, które pozostały<sup>2</sup>, w lutym zaś 1897 r. dokładnie je zbadali: dyrektor Szkoły Biblijnej w Jerozolimie O. M. J. Lagrange, oraz jej profesor O. L. R. Vincent<sup>3</sup>. Resztki mapy zostały zabezpieczone i rozpoczęto nad nią studia, które w drobnych szczegółach jeszcze trwają<sup>4</sup>.

Z dotychczasowych badań wynika, że autorem mozaikowej mapy Ziemi św. w Madabie był prawdopodobnie jakiś Salamanios, który w Madabie pozostawił po sobie jeszcze inne mozaiki. Osoba jego nie jest nam bliżej znana. Możliwe, że był mnichem, który w klasztorze czytał źródłowe dzieła dotyczące geografii i topografii Palestyny, specjalnie Euzebiusza Onomastikon, a w czasie podróży poznał wszystkie szczegóły Ziemi św. Mapa, która nas interesuje została przez niego wykonana na podłodze cerkwi po 578 a przed 608 r., tj. za rządów biskupa Sergiosa odznaczającym się wielkim ożywieniem ruchu artystycznego<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Kleofas Koikylidos, *Mozaikowa i geograficzna mapa Syrii, Palestyny i Egiptu z Madaby* (po grecku). Jerusalem 1897.

<sup>3</sup> M. J. Lagrange, *La mosaïque géographique de Madaba*. „Revue Biblique” 6 (1897) 165—84.

<sup>4</sup> Bibliografię zob.: R. T. O. Callaghan, *Madaba* (Carte de). Dictionnaire de la Bible, Supplement 5 (1953) 704. V. R. Gold, *The Mosaic Map of Madaba*. Biblical Archaeologist 21 (1958) 50—71.

<sup>5</sup> P. Thomsen, *Der Kunstler der Mosaikkarte von Madaba*. Byzantinische Zeitschrift 30 (1929—30) 597—601.

Każdy, kto wchodził do cerkwi przed oczyma swoimi miał rozparty obraz całej Ziemi św. z wszystkimi jej sanktuariami, jakie były za życia autora mozaiki. Cerkiew zwrócona była ołtarzem w stronę wschodnią. Autor mozaiki zatem tak przedstawił Ziemię św. jak wyglądała ona z zachodu, z lotu ptaka będącego w tej pozycji, w jakiej znajduje się wierny wchodzący do cerkwi<sup>6</sup>.

Pierwsze wrażenie przy jej oglądaniu, to są bardzo żywe kolory, którymi autor mozaiki umiał przedstawić ukochany przez siebie, a święty dla wszystkich kraj. Kolorami operował nadzwyczaj sugestywnie. Góry judzkie i ich zbocza są czarne z różnymi szarymi odcieniami, czerwienią zaś grają góry Synaju. Czarno-zielone, bardzo ruchliwe wody Morza Martwego i Jordanu unoszą na swych wodach barki. Różowe ciała marynarzy musiały przyciągać do siebie oczy obserwatorów — niestety zostały zniszczone. Przez wody Jordanu i Nilu można zobaczyć białe lub żółtawe ryby. Rzeki ze wschodniej strony, z Transjordanii wpadają do Morza Martwego płyną zielonymi dolinami poprzez biały i żółtawo-różowy pustynny teren. Dolina Jordanu, Saron i pustynia Sin są w białym matowym kolorze, na ich zaś tle ukazują się żółte i zielone oazy, palmy z czerwonymi owocami, płowy lew w pogoni za gazelą, nad Nilem paw i nenufary. Trzeba powiedzieć, że autor mozaiki miał wiele zrozumienia zarówno dla przyrody jak dla miast i ich dokładnego określenia.

Na mozaikowej mapie z Madaby w jej obecnym stanie jest zaznaczonych i nazwanych około stu miejscowości. Zajmują one mniej lub więcej miejsca zależnie od pozycji poszczególnych miejscowości w życiu Chrystusa Pana. Jerozolima zatem zajmuje nieproporcjonalnie wiele miejsca w porównaniu z innymi miejscowościami.

Każde z miast na mapie charakteryzuje się jakąś budowlą, układem budynków, ulic czy też szczegółów sobie tylko właściwych, np. w Kalliroe widzimy trzy gorące źródła, a przy środkowym źródle budynek z absydą<sup>7</sup>; charakterystyczne dla poszczególnych miejscowości fortyfikowanie możemy zobaczyć w Jerozolimie, Keraku, Bet Zacharia; ciekawe wciśnięcie pomiędzy skały w Modzib (Arnon) i w Ahza (Zared); ulice z kolumnami w Jerozolimie, Gazie, Neapolis (Nablus)<sup>8</sup>; szeroki również z kolumnami plac w Gazie a prostokątny w Askanionie; w Askanionie widzimy nawet pałac Heroda W. i fontanny; półokrągłą fontannę widzimy w Eleuteropolis.

<sup>6</sup> Ch. Clermont Ganneau (*Archeological and Epigraphic Notes on Palestina*, VI. The Land of Promise mapped in Mosaic at Madaba, Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement 1901, 235—46) był przekonany, że ustawienie mapy miało na uwadze ten widok, jaki na Ziemię Obiecaną miał Mojżesz z góry Nebo.

<sup>7</sup> J. Manfredi, *Callirhoe et Baarou dans la mosaïque géographique de Madaba*. Revue Biblique 12 (1903) 266—71.

<sup>8</sup> F. M. Abel, *Naplouse, essai de topographie*. Revue Biblique 32 (1923) 121—32.

Małe miejscowości różnią się od siebie drobnymi szczegółami; różną ilością wież i ich ułożeniem, rozkładem domów, wysokością dachów itp. Bardzo pilnie autor przedstawiał sanktuaria istniejące w VI w. np. bizantyński kościół w Galgala zwany Dodekaliton, piękną bazylikę z absydą w Bet Zacharia, kościoły w Nikopolis (Emmaus), Jabne, w Gazie, Keraku itp. Miasta te, domy i sanktuaria oraz ich szczegóły zostały uwydatnione różnokolorowymi kamieniami.

Nad każdym miastem lub czasem obok niego znajdują się napisy wykonane w języku greckim. Czasem obok miejscowości jest tekst biblijny, który się do niej odnosi. Ponadto zaznaczone są pokolenia izraelskie również z odpowiednim tekstem biblijnym. Napisy zależnie od ważności są wykonane z większych lub mniejszych liter, a przy tym w różnych kolorach w ten sposób, aby na tle były widoczne.

Umieszczanie tych wszystkich szczegółów na mapie wykonanej z kamyków przedstawiało niemały trud, a trzeba powiedzieć, że mimo to odchylenia od właściwego położenia poszczególnych miejscowości możemy zauważyć tylko nieliczne.

Jerozolima na mozaikowej mapie z Madaby rzuca się w oczy nie tylko przez swoją wielkość, ale także przez szczegóły, które zostały w niej uwidocznione. Przez środek miasta z północy na południe prowadzi główna ulica z kolumnami po obydwóch stronach, obok niej łącząc się z północnym wylotem poprzedniej ulicy w stronę wschodnią prowadzi ulica druga. Obok niej są również kolumny. Wydaje się, że są to te same dwie główne ulice, które w Jerozolimie jeszcze do dziś istnieją. W północnej stronie schodzą się one na placu przed bramą Damasceńską. Na mapie plac ten ma kształt owalny, a na nim stoi kolumna cesarza Hadriana. Brama Damascejska ma bardzo mocne wieże. Z innych ulic wyraźnie zaznaczona jest ulica obok Antonii z potężną bramą Beniamina, obecną Bab Sitti Miriam. Łuku Ecce Homo autor mozaiki nie zaznaczył.

Mury Jerozolimy są wzmocnione dziewiętnastu wieżami ochronnymi — niektóre z nich możemy rozpoznać i nazwać. W bramach tych murów i wież autor mozaiki umieścił trzydzieści pięć budynków, w większości kościołów. Dokładne określenie ich jest przedmiotem dyskusji, nie ulega jednak wątpliwości, że pomiędzy innymi mamy kościół św. Anny obok sadzawki Betsaida i bazylikę Grobu Chrystusa Pana. Tę ostatnią autor mozaiki potrafił przedstawić z wielu ciekawymi szczegółami. Widzimy zatem schody z głównej ulicy prowadzące do tej świątyni, zewnętrzny dziedziniec z trzema bramami prowadzącymi do bazyliki, tzw. martyrium. Wnętrze bazyliki i dalsza jej część tam, gdzie znajduje się Kalwaria są zakryte dachem i dlatego niewidoczne. Widzimy jednakże kopułę, która nakrywa sam Grób Chrystusa Pana i miejsce Jego Zmartwychwstania.

Kolorowe kamienie pod ręką autora mozaiki potrafiły te wszystkie szczegóły uwydatnić w jednej tylko Jerozolimie. Dzięki kolorowym kamikom widok miasta jest wspaniały: mury i wieże w kolorach czarnym,



purpurowym i zielonym otaczają złocone fasady kościołów, których drzwi i okna są czarne w białym obramowaniu a dachy świecą purpurą wśród biało-żółtych ulic. Dla zaznaczenia szczegółów służyły jeszcze kamyki karminowe i kamyki o różnych różowych i żółtych odcieniach<sup>9</sup>.

Święte miasto tak przedstawione przyciągało oczy widza. Cała zaś mapa, której koloryt w innych częściach nie był wcale uboższy, oszalała tego, kto pierwszy raz spojrzął na Ziemię św. przed nim rozpostartą. W tym wielkim bogactwie szczegółów i w żywym kolorycie mapy wyraziło się głębokie uwielbienie nieznanego zakonnika dla ziemi, na której stopy swoje stawiał Chrystus Pan. Uwielbienie zaś to przelewało się na wiernych kontemplujących obraz Ziemi św.

Obok tej wartości mozaikowa mapa z Madaby obecnie przedstawia ogromną wartość naukową dla topografii Palestyny. Dzięki niej możemy ściśle zlokalizować niektóre biblijne miejscowości a w wielu wypadkach zobaczyć rozkład ulic oraz poznać wygląd najbardziej charakterystycznych budowli. Jako przykład może tu służyć bazylika Grobu Chrystusa Pana wybudowana przez cesarza Konstantyna.

O ile wygląd tej ostatniej budowli przedstawionej na mapie z Madaby możemy porównać z jej fasadą przedstawioną na mozaice znajdującej się w absydzie kościoła św. Prudencjanny w Rzymie a pochodzącej z IV w.<sup>10</sup>, a także z naśladownictwami jej zarysów, jakie spotykamy w późniejszych kościołach,<sup>11</sup> to sama mozaikowa mapa Ziemi św. jest unikatem, i dlatego przedstawia dla nauki wartość nie do oszacowania.

Lublin

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ

Ks. Ludwik Stefaniak, CM., Kraków

## KIM BYLI CZŁONKOWIE SEKTY Z QUMRAN!

Aczkolwiek od chwili znalezienia słynnych manuskryptów pustyni Judzkiej upłynęło już dzisiaj 14 lat, a bibliografię na ten temat wyraża się dziś cyfrą ponad 4000 rozpraw, artykułów oraz niezliczonej ilości recenzji, jednym z do niedawna dyskutowanych zagadnień był problem: Do kogo

<sup>9</sup> M. Gislser, *Jerusalem auf der Mosaikkarte von Madaba*. Das Helige Land 56 (1912) 214—27. P. Thomsen, *Das Stadtbild*, a. c. 149—74, 192—219. Kolorową reprodukcję Jerozolimy z mapy z Madaby zob. H. Leclercq, *Madaba*, Dictionnaire d'archeologie chretienne et de liturgie 10 (1931) 836 n.

<sup>10</sup> R. T. O'Callaghan, a. c. 666, L. Vincent, *Quelques representations antiques du Saint-Sepulcre constantinien*, Revue Biblique 10 (1913) 531—9.

<sup>11</sup> L. Vincent, a. c. 539—46. H. Grisar, *Antiche basiliche di Roma imitanti sanctuari di Gerusalemme e Betleemme*. Analecta Romana 1 (1899), 355.

przynależała ta wspanała biblioteka Pustyni Judzkiej, kto był jej właścicielem?

Podstawą zaistnienia tego rodzaju dyskusji jest fakt, iż w tekstach qumrańskich sekta jako taka nie nazywa się po imieniu. Społeczność z Qumran określa się w tekstach jedynie mianem „Synów Sadoka”, „Synów światłości“, „Członków Społeczności“, „Zwolenników Nowego Przymierza“ itp. nazwami. Gdy jednak po odczytaniu licznych tekstów bliżej zapoznano się z założeniami doktrynalnymi, urządzeniami społecznymi i religijnymi owej Społeczności, zaczęto przeprowadzać analizę porównawczą między tekstami z Qumran a relacjami historyków i pisarzy starożytnych owych czasów. Owocem tych badań jest stwierdzenie, że mieszkańcy Qumranu byli *Esseńczykami*. Znamiennym pozostaje jednak fakt, iż w żadnym z tekstów qumrańskich nazwa „Esseńczycy” nie posiada swego ekwiwalentu. Nie ma tam najmniejszej wzmianki, która by bądź etymologicznie bądź fonetycznie uzasadniała określenie „Esseńczycy“, użyte w pismach Filona, Józefa Flawiusza czy też Pliniusza. W konsekwencji przez dłuższy czas dyskutowano nad zagadnieniem: Czy Esseńczycy oraz Społeczność z Qumran byli jedną i tą samą sektą lub czy można ich utożsamiać, gdyż aczkolwiek sami tak się nie nazywali, to jednak nazwę taką otrzymali z zewnątrz, tj. tak określało ich wspólczesne im otoczenie.

Dzisiaj większość qumranistów jest zdania, że relacje historyka żydowskiego Józefa Flawiusza oraz pisarza rzymskiego Pliniusza Starszego dotyczące Esseńczyków odnieść należy również do Społeczności z Qumran<sup>1</sup>. Za tego rodzaju identyfikacją przemawia kombinacja danych literackich Józefa Flawiusza, Filona oraz manuskryptów z Qumran i danych archeologicznych, wśród których nie bez znaczenia są także relacje J. Pliniusza w jego „*Naturalis Historia*“.

Dane Filona (*Quod omnis probus liber sit*, Cap. 12—13), Józefa Flawiusza (*Bell. Jud.* II, 119—161; *Ant. Jud.* XVIII, 18—22; XIII, 172; XV, 371 nn.) i Pliniusza (*Nat. Hist.* V, 17) zasługują tu na szczególne podkreślenie. Zdaniem Filona (Q O PL XII) i Józefa Flawiusza (*Bell. Jud.* II, 8,4) w owych czasach członkowie tego religijnego zrzeszenia (tj. Esseńczycy) znajdowali się na terenie całej Palestyny. Relacje te znajdują dzisiaj potwierdzenie również w dokumentacji qumrańskiej.

I tak np. w 1 QS VI, 2 mamy wzmiankę, że znajdowali się „...we wszystkich swoich siedzibach“, a w CD-A XII,19, że byli „...mieszkańcami miast Izraela“. W oparciu o teksty qumrańskie dowiadujemy się dalej, że poszczególne gminy Społeczności składały się najmniej z 10 osób (1 QS VI,3; CD-A XIII,1), na czele których stał zawsze jeden „*mebaqqer*“ (CD-A XIII,7; 1 QS VI,12,20), tj. inspektor, który przez Filona (Q O PL XII)

<sup>1</sup> Por. J. Maier, *Die Texte vom Totem Meer*, Erste deutsche Gesamtübertragung, München-Basel, 1960, t. I, s. 11 n.

Józefa Flawiusza (Bell. Jud. II, 8,6) okreśłany jest mianem „episkopos” którego najwyraźniej odróżnić należy od kapłana, który w Społeczności stanowią instancję prawną (CD-A XIII, 3 n.; 5 n.).

Wyżej przytoczone racje, oraz fakt substancjalnej zgodności poszczególnych relacji niedwuznacznie wskazują na tożsamość Społeczności qumrańskiej z Eseeńczykami. Zaś pozostałe drobne różnice między relacjami Filona i Józefa Flawiusza a danymi dokumentacji qumrańskiej dadzą się wytłumaczyć z jednej strony hellenistycznym sposobem myślenia piszącego, czego dowodem jest m. i. metoda alegoryczna pisania (zwłaszcza u Filona), względnie względ na czytenika hellenistę (jak to ma miejsce u Józefa Flawiusza), a z drugiej strony zwykłymi przypadkowymi niedoświadczeniami względnie błędami pisarskimi. Powtórę — jak słusznie zauważył qumranista heidelberski K. G. Kuhn — pisarze starożytni znali sektę Eseeńczyków jedynie z okresu jej końcowego rozwoju, tj. ostatniego pięćdziesięciolecia jej istnienia, podczas gdy większość manuskryptów Pustyni Judzkiej napisana została o wiele wcześniej<sup>2</sup>.

Na potwierdzenie naszej tezy możemy nadto przytoczyć jeszcze jeden argument natury historyczno-geograficznej. Gdy wśród manuskryptów Pustyni Judzkiej znaleziono w 1947 r. m. i. także dokumenty z okresu powstania Bar Kochby (132—135 po Chr.), będące dzisiaj w posiadaniu Muzeum Archeologicznego Królestwa Jordanii, to odczytujący je uczeni pochodzenie ich bliżej nie określili; powiedzieli tylko tyle, że pochodzą one z bliżej nie znanego źródła „from an unknown source”. Dzisiaj jesteśmy już w stanie określić faktyczne miejsce ich pochodzenia, mianowicie według wszelkiego prawdopodobieństwa znalezione one zostały przez Beduinów w grocie Nahal Tse'elim, na północ od Massady, tj. na terytorium dzisiejszego państwa Izrael. Ekspedycja archeologiczna Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie podjęła w miesiącach wiosennych (23. 03.—7. 04. 1960 r.) oraz w marcu 1961 r. dwie wyprawy w okolice południowej części Morza Martwego (w okolicach Ein-Gedi i Massady). Jedną i drugą wyprawą kierowali wybitni uczeni żydowscy: prof. N. Avigad, prof. Y. Yadin, dr Y. Aharoni i p. Bar-Adoni. Owocem jednej i drugiej wyprawy były cenne przedmioty i manuskrypty, których wartość przeszła nawet najśmielsze oczekiwania samych uczestników wypraw. Grupa kierowana przez prof. Y. Yadina miała za zadanie przeszukać teren Nahal 'Arugoth (Wadi 'Areija w pobliżu Ein - Gedi) i część północną Nahal Hever (Wadi Habra). Ta właśnie grupa miała najwięcej szczęścia. Znalazła ona m. i. 18 miedzianych naczyń z okresu rzymskiego, fragment Psalmu XV oraz co najważniejsze wiązkę listów, które jak się później okazało były 15 listami przywódcy II Powstania żydowskiego Bar-

<sup>2</sup> K. G. Kuhn, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften*. 43. Zum heutigen Stand der Qumranforschung, art. w: *Theol. Literaturzeitung* 85 (1960) 654.

Kochby, zawierające jego rozkazy<sup>3</sup>. Owocem wyprawy marcowej 1961 r. było znalezienie 70 dalszych rękopisów, z których 60 — według ogólnych sformułowań prof. Yadina — zawiera przepisy ówczesnego ustawodawstwa oraz przepisy administracyjne, a 10 pozostałych to teksty biblijne a wśród nich i r. 20 ks. Leviticus.

Cenne owoce wspomnianych wypraw wydają się posiadać niemałe znaczenie i dla omawianego przez nas zagadnienia. Gdy zważymy relacje Pliniusza oraz Dio Chryzostema dotyczące danych geograficznych Sekty z topografią prac wykopaliskowych wspomnianych wyżej ekspedycji Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, to otrzymamy następujący obraz Pliniusz w swym dziele „Naturalis Historia“ (V,15) podaje nader charakterystyczny szczegół, a mianowicie, że miejscowość Ein-Gedi była „...w posiadaniu Esseńczyków”<sup>4</sup>. Zaś Dio Chryzostom zwraca uwagę, że główne osiedle Esseńczyków znajdowało się w pobliżu Morza Martwego „...w sercu Palestyny, niedaleko od Sodomy”<sup>5</sup>. Jeżeli teraz relacje te porównamy z danymi topograficznymi prac wykopaliskowych uczonych żydowskich Uniwersytetu Hebrajskiego, to mamy prawo przypuszczać, że Esseńczycy zamieszkiwali pas Morza Martwego od Khirbet - Qumran gdzie znajdował się prawdopodobnie ich główny klasztor, aż po Ein-Gedi — Massadę. I ten szczegół wydaje się przemawiać na korzyść tych qumranistów, którzy szczepność z Qumran utożsamiają z Esseńczykami, jako jedną, obok Faryzeuszów i Saduceuszów, z sekt ówczesnego judaizmu, która również odgrywała rolę niepoślednią.

Stwierdzenie tożsamości Społeczności z Qumran z Esseńczykami wcale jednak nie zamyka toczącej się wśród uczonych dyskusji na temat etymologii terminu „Esseńczycy”. Aczkolwiek istnieją dzisiaj różne sposoby wyprowadzania etymologii terminu „Esseńczycy” jako nazwy na określenie wspomnianej sekty ówczesnego judaizmu niemniej filolodzy zgodni są w tym, że używane przez pisarzy starożytnych wyrażenia „Essaioi, Essenoi, Ossaioi lub Esseni” wcale nie są pochodzenia greckiego lub łacińskiego<sup>6</sup>. Abstrahując na tym miejscu od hipotez poszczególnych uczonych w tym względzie, najbardziej prawdopodobnym wydaje się być pogląd, wyprowadzający etymologię tego terminu z aramajskiego „*ha saja*” „pobożni”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Por. Y. Yadin, *Bar Kochba Letters. The Judaean Desert Expedition*, art. w: *The Jerusalem Post* (z dn. 31. 05. 1960 r.) s. 5n. J. Aviram, *Judaean Desert*, art. w: *Israel Exploration Journal* 10 (1960) 125 n; Por. także *The Israel Digest*, Jerusalem, Vol. 3 (29. 04. 1960) 6; S. Cohen *Real Estate Deals Circa 135 C. E. Cave Papyri and Contracts*, art. w: *The Jerusalem Post* (24. 04. 1961) 4.

<sup>4</sup> *Naturalis Historia* V, 15 w przekł. ang. H. Rackham, t. 10 Loeb Classical Library, II, 277.

<sup>5</sup> Synesius, *Opera*, PG LXVI, 1119.

<sup>6</sup> G. Vermes, *The Etymology of „Essenens”*, art. w: *Revue de Qumran* 2 (nr 7 1960) 427—443.

<sup>7</sup> K. G. Kuhn, art. cyt., s. 654; Y. Yadin, *Czołowi bibliści o odkryciach w Qumran*, art. w *ZNAKU* 12 (1960) 1563.

Na skutek poczynionych dotąd dyskusji i wszechstronnych badań tożsamość Społeczności z Qumran z Eśnieńczykami wydaje się dzisiaj być kwestią na pewno już przesądzoną przez qumranistów o światowych nazwiskach, jak J. T. Milik<sup>8</sup>, Y. Yadin<sup>9</sup>, M. Burrows<sup>10</sup> i wielu innych. Nieliczne i odosobnione nazwiska upierające się przy identyfikacji z Sadokitami lub innymi ugrupowaniami nie znajdują dziś już na pewno zwolenników.

I chyba słusznie stwierdza nasz znakomity polski qumranista Ks. J. T. Milik, że wszelkie dyskusje na ten temat uważać należy dzisiaj za skończone i należące do przeszłości<sup>11</sup>.

## SUMMARIUM

### Quo nomine habitatores Qumran sint vocandi?

Nulla in textu in Qumran invento sectarii proprio nomine sunt vocati. Ex accurata tamen analysi textuum eruitur Qumranienses identificandos esse cum notis ex aliis documentis illius temporis Essenis. Praeter enim consonam generatim doctrinam alia etiam argumenta adduci possunt. Secundum Philonem et Josephum Flavium Esseni in tota habitabant Palaestina — scripti Qumranici dicent adhaerentes suos inveniri „in omnibus suis locis“ (1 QS VI, 2), eos esse „habitatores civitatum Israel“ (CD—A XII, 19). Communitates illius sectae ex decem ad minimum membris constabant quibus praefuit „mebaqqer“, inspector a Philone (Q O PL XII) et J. Flavio) Bell. Jud. II, 8, 6) „episcopos“ vocatus. Discrepantiae quaedam horum auctorum relationes inter et scripta Qumranica eo facile explicantur quod et Philonis et Flavii de Essenis notiones ex tardiore veniunt tempore, textus vero Qumranici epocha antecede scripti sunt. Novae vero invetiones annis 1960 et 1961 a Y. Yadin prope Ein Gedi factae Qumranienses etiam ibi inveniri probant quod cum enuntiationibus Plinii et Dionis Chrysostomi veritatem facit. Ergo Esseni — Qumranienses habitabant ad litus Maris Mortui a Khirbet Qumran usque ad Ein Gedi — Massada. Hodie igitur nullo dubio est obnoxium Qumranienses cum Essenis identificandos esse quam opinionem omnes amplexi sunt boni nominis auctores.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK CM.

Ks. Michał Pefer, Poznań

### NA MARGINESIE „PODRÓŻY NAUKOWEJ DO ZIEMI ŚWIĘTEJ“

W dziesięcioleciu przed wybuchem II wojny światowej ukazało się w Polsce kilka publikacji na temat Palestyny. Były one niejako naturalnym owocem pobytu ich autorów w „krajach biblijnych”, zarówno w celach naukowych, jak i pielgrzymkowo-turystycznych. W zależności więc od tych celów podróży, i od przygotowania naukowego autorów

<sup>8</sup> *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paryż, 1957, s. 47 n.

<sup>9</sup> Y. Yadin, art. cyt. s. 1563.

<sup>10</sup> *More Light on the Dead Sea Scrolls. New Scrolls and New Interpretations*, s. 219.

<sup>11</sup> *Czołowi bibliści o odkryciach w Qumran*, art. w ZNAKU 12 (1960) 1552.

wspomnianych prac, mają one charakter bądź literacko-reportażowy (Kossak Szczucka<sup>1</sup>), bądź sprawozdawczy (K. Karłowski<sup>2</sup>, W. Kwiatkowski<sup>3</sup>), naukowo-informacyjny (E. Król<sup>4</sup>) lub wreszcie ściśle naukowy (E. Dąbrowski<sup>5</sup>).

Do tych publikacji, z których każda jest w swoim rodzaju udana i cenna, należy także praca ks. profesora dra Piotra Stacha pt *Podróż naukowa Księży do Ziemi Świętej*, Lwów 1936 (stron 478 + 16 + 87 rycin i jedna mapka). Dzieło to pośród wspomnianych powyżej słusznie zajmuje specjalne miejsce. Przysługuje mu ono nie dlatego, że jest najobszerniejszym, lecz że niejako łączy w sobie charakter literacki wszystkich tamtych razem wziętych. Któż mógłby w to wątpić, iż niełatwe było zadanie, jakiego podjął się nasz Profesor, by być literatem-pamiętnikarzem, reporterem, historykiem, egezegetą, archeologiem, geografem i topografem w jednej osobie?

A przecież wywiązał się ze swego zadania znakomicie! Świadczą o tym recenzje, jakie ukazały się w różnych polskich periodykach, głównie naukowych<sup>6</sup>.

Pewnie, że specjalny charakter literacki dzieła (ks. prof. Stacha) nie czyni jego lektury łatwą, i to pomimo prostego języka i jasnego stylu mowy. Jest ono jakoby podsumowaniem wyników osiągniętych przez palestynologię do roku 1936. Na tym więc polega jego niezniszczalna wartość.

Jak wynika to z powyższych uwag, nasz Autor nie zadowolił się tylko biblijno-archeologicznym aspektem swjej podróży z roku 1935<sup>7</sup>. Postępował bowiem zgodnie ze zdaniem, jakie wyraził na str. 443 swego dzieła: *Palestyna ze względu na swe wyjątkowe znaczenie w historii Objawienia Bożego jest dla nas chrześcijan w prawdziwym tego słowa znaczeniu Ziemią Świętą i dlatego też interesuje nas żywo wszystko to, co ma jakikolwiek związek z jej przeszłością, terażniejszością i przyszłością.*

Ta „przeszłość” — to naukowy aspekt pracy Profesora, główny trzon jego publikacji.

„Teraźniejszość” omówił zwięźle lecz niezwykle wnikliwie (jako świetny

<sup>1</sup> *Pątniczym szlakiem*, wyd. św. Wojciecha (bez daty).

<sup>2</sup> *Podróż do Ziemi Świętej. Fakty — Przeżycia — Refleksje*, Potulice 1939, stron 322.

<sup>3</sup> *U kolebki chrześcijaństwa*, Warszawa 1936, stron 120.

<sup>4</sup> *Ziemia Św. Przewodnik dla turystów*, Kraków 1936, stron 216.

<sup>5</sup> *Na szlakach działalności Chrystusa w Palestynie*, Warszawa 1932, stron 198.

<sup>6</sup> Zob. Kowalski S. — *Miesięcznik Kościelny*. Organ Archidiec. Gnieźnieńskiej i Poznańskiej 52 (1937) 445; Król E. — *Przegląd Biblijny* 1 (1937) 189 n; Prokulski W. — *Przegląd Powszechny* 54 (1937) 393 n; Fic A. — *Collectanea Theologica* 19 (1938) 140 nn.

<sup>7</sup> Był on w Palestynie oprócz tego jeszcze dwukrotnie: w roku 1914 i 1927.

znawca syjonizmu) na str. 443—474. Szczególnie aktualne jest dla nas naświetlenie powodów konfliktu arabsko-żydowskiego, istniejącego podówczas (i dziś jeszcze). Autor dopatruje się trzech jego zasadniczych przyczyn:

1) Zazdrość ludności arabskiej wobec świetnych wyników pracy nowoprzybytych kolonistów żydowskich (rozwój wzorowych gospodarstw rolnych, sprawność budowy i rozwoju fabryk, intensywność handlu).

2) Nietakty lub wręcz aroganckie zachowanie się przybyszów żydowskich wobec ludności muzułmańskiej i chrześcijańskiej.

3) Różnica światopoglądów i kręgów kulturalnych Arabów i Żydów. Arabów np. gniewa równouprawnienie, dane przez Żydów kobietom i najemnym robotnikom.

Analizując te przyczyny i same stosunki istniejące w kraju Abrahama, Izaaka i Jakuba — Czcigodny nasz Autor duma także nad „przyszłością” Palestyny. Zdaje się w tym względzie podzielać zdanie syjonisty Schwarzbarta, iż „w najbliższej przyszłości nastąpić musi między Żydami a Arabami zacięty pojedynek o Palestynę i nic obecnie nie wskazuje na to, by rychło miało przyjść do jakiegoś porozumienia czy zgody” (str. 458).

Nasze czasy dowiodły w pełni słuszności tego zdania. Tym przewidzianym „zaciętym pojedynkiem” stała się wojna żydowsko-arabska, która wybuchła po wygaśnięciu mandatu angielskiego z dniem 29 listopada 1947 r. Państwo Izrael, proklamowane dnia 14 maja 1948 r. (5 Iyar 5708), ma z Jordanią do dnia dzisiejszego granice zawieszenia broni. Jordania nieustannie mobilizuje cały świat arabski do walki z Izraelem, bojkotuje jego istnienie i paraliżuje, jak umie, jego poczynania. Kiedy w lecie 1959 roku byłem w Palestynie (z wyprawą naukową Instytutu Biblijnego z Rzymu), na każdym kroku spotykałem się z tym przykrym stanem rzeczy, z jawną nienawiścią względem siebie obu stron. I tak np. na mapach arabskich Bliskiego Wschodu nie ma w ogóle zaznaczonego Państwa Izrael; w tym miejscu widnieje biała plama, lub co najwyżej wymowny napis: kraj okupowany! — Do Izraela nie można przejechać drogą urzędową żadnego listu czy paczki ani z Egiptu, ani z Syrii, Jordanii czy Libanu. — Podróżny, który ma na swym paszporcie wizę izraelską, nie otrzyma wizy wjazdowej do żadnego z krajów arabskich... itd.

Wobec takich nastrojów nie dziwiły nas więc w Izraelu częste ćwiczenia wojskowe w terenie. Nie dziwiła skrupulatna kontrola celna ani nawet nagłe rewizje dokumentów, przeprowadzane w autobusach u ludności arabskiej. (Arabów jest obecnie w Izraelu 220 tysięcy na 2 miliony i 100 tysięcy całej ludności<sup>8)</sup>. Itd.

Do czego to wszystko doprowadzi? Oby nie do nowej wojny! Oby zdobyte smutne doświadczenia dopomogły obu poważnionym narodom do

<sup>8)</sup> Podaję te dane według: *Israel faits et chiffres*, Jerusalem 1960, 17.

pokojowego rozładowania istniejącego napięcia. Życzymy im tego i dla ich własnego dobra i dla dobra wszystkich chrześcijan, dla których — wedle słów Autora — Palestyna jest Ziemią Świętą. Wszak ona to właśnie zawiera wiele pamiątek najświętszych dla wierzącego serca: Grób Zbawiciela, Grotę Narodzenia. Ogrójec — nie mówiąc już o szeregu innych.

Ksiądz Profesor Stach wyraził na stronie 469 obawę, czy w razie zwycięstwa Żydów miejsca święte na ich terenie nie będą narażone na niebezpieczeństwo profanacji. Otóż w tym jednym punkcie nie sprawdziły się na razie — dzięki Bogu — wątpliwości Czcigodnego Autora. Zarówno bowiem chrześcijańskie, jak i inne pamiątki religijne doznają w Izraelu pełnego poszanowania.

Pisząc o niewielkim „Domu Polskim” w Jerozolimie, powstałym dzięki fundacji ks. Mariana Pińciurka z roku 1926, Autor wyraża na str. 43 swe gorące pragnienie, poparte apelem do ofiarności Polaków, aby w Mieście świętym mogło powstać jeszcze jedno, większe i wygodniejsze hospicjum polskie. By ono mogło lepiej służyć potrzebom polskich pielgrzymów. Te serdeczne życzenia doznały — jak wiadomo — pełnej realizacji! W dzisiejszej Jerozolimie żydowskiej (nowe miasto) istnieje już także nowy „Dom Polski” pod zarządem pracowitych Sióstr Elżbietanek. Dom ten doznał wprawdzie poważnego zniszczenia wewnętrznego w czasie wojny 1947/8, ale powoli wraca do właściwego wyglądu. Obecnie jest jeszcze prawie cały zamieszkały przez Polaków, których losy rzuciły w czasie wojny światowej na Bliski Wschód. Pomimo tego stoi on zawsze otworem dla potrzebujących, szczególnie zaś dla Polaków. Kiedy ustabilizują się wreszcie stosunki polityczne w Palestynie, to nowe polskie hospicjum będzie mogło dobrze służyć rzeszom pielgrzymów i naukowców polskich.

Z prawdziwą radością mogę tutaj dodać, iż „polski stan posiadania” w Palestynie — jeśli się tak wolno wyrazić — bardzo się powiększył w ostatnim dwudziestolecu:

a) W „Casa Nova” (hospicjum Franciszkanów) w Tyberiadzie, na dziedzińcu klasztornym stoi na tle muru piękny, biały marmurowy ołtarz, fundacja polskich żołnierzy z ostatniej wojny. Ołtarz posiada pośrodku płaskorzeźbę obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, a po bokach św. Stanisława biskupa i św. Wojciecha.

b) W Bazylice Konania (w Ogrodzie Oliwnym) na bocznej ścianie wielki obraz mozaikowy: spotkanie Pana Jezusa z Najświętszą Matką. Fundacja polskich żołnierzy.

c) III i IV stacja Drogi Krzyżowej jest od 15 lat pod zarządem i opieką Polaków. Stacje te od Ormian uzyskał duszpasterz Polaków w Palestynie, ks. kanonik Stefan Pietruszka-Jabłonowski, wykorzystując swą przyjaźń z Wikariuszem Patriarchatu Msgr. Giragosianem. Dzięki energii nowego opiekuna Stacje dźwignęły się z długoletniego zaniedbania i należą dziś do ozdoby świętej Drogi.



d) Przy III Stacji powstało w roku 1955 małe muzeum starożytności, założone przez wspomnianego właśnie ks. Pietruszkę. Na razie zebrano tutaj 5 tysięcy eksponatów (jak dzbany, lampki oliwne, ozdoby, sprzęty itp.) oraz blisko 10 tysięcy monet od staro-żydowskich, poprzez rzymskie, greckie, bizantyńskie aż do arabskich i tureckich. Jest także kilkaset książek — zaczątek biblioteki. W ten sposób tworzy się więc ośrodek do studiów archeologicznych, pomocniczy ośrodek nauki dla Polaków w Palestynie.

Jestem przekonany, że każdego Polaka cieszy choćby tych kilka polskich pamiątek w Ziemi Świętej. Na pewno też cieszą one Nestora polskich biblistów, Czcigodnego Autora „Podróży naukowej”, któremu w Dniu Jego Jubileuszu Kapłaństwa wyraził czci, wdzięczności i oddania składa dawny słuchacz Jego wykładów.

Poznań

Ks. MICHAŁ PETER

**Carol Meissner OSB, Tyniec**

## **GODZINA BIBLIJNA**

### **KAPŁAŃSTWO**

W niniejszym opracowaniu tekst Pisma świętego rozdzielono pięciu aktorom, których partie oznaczone zostały cyframi. Godzina biblijna ma kilka części. Do każdej z nich przygotowuje wprowadzenie czytane przez omentatora. Po odczytaniu tekstów danej części śpiewa się psalm. Psalmi w prostym tonie powinni śpiewać bądź wszyscy uczestnicy podzieleni a dwa chóry, bądź wszyscy uczestnicy na przemian ze śpiewakami. Do tego śpiewu dobrze nadaje się odmiana pierwszego tomu: la,..., do-la-sol-fa a,..., sol-fa-sol-sol. Można również śpiewać melodie ozdobniejsze dołączone do tekstu. W takim przypadku wszyscy uczestnicy godziny biblijnej powinni powtarzać antyfonę po każdym wersecie psalmu śpiewanego przez grupę śpiewaków.

Teksty Nowego Testamentu w przekładzie Ks. Seweryna Kowalskiego, oza cytataami z Listu do Hebrajczyków, które wzięto z przekładu Ks. Stanisława Łacha. Nieliczne cytaty ze Starego Testamentu zaczerpnięte zostały z przekładu Wujka w opracowaniu Ks. Stanisława Stysia TJ (Kraków 1956). Psalmi w tłumaczeniu O. Stanisława Wójcika CSSR. Kantyky Apokalipsy stanowiący zakończenie Godziny biblijnej w tłumaczeniu ks. Eugeniusza Dąbrowskiego.

Niniejsza Godzina biblijna została wykonana w roku akademickim 1959—60.

## NAJWYŻSZY KAPŁAN NOWEGO PRZYMIERZA

KOMENTATOR: Jedynym i wiecznym kapłanem Nowego Przymierza jest Pan nasz, Jezus Chrystus. Kapłanem jest ten, kto daje ludowi rzeczy Boże z jednej strony, a z drugiej strony jako wzięty z ludzi w ich imieniu składa Bogu dary i ofiary za grzechy. Pan Jezus łącząc w jedności osoby dwie natury — Boską i ludzką jest kapłanem w najbardziej istotny i najdoskonalszy sposób. Ofiara, którą On złożył Bogu Ojcu za grzechy ludzi, ma wartość nieskończoną, powszechną i wieczną.

- 1 LEKTOR: Chrystus nie sam się okrył sławą przez to, iż stał się arcykapłanem, ale ten, który doń powiedział:
- 2 LEKTOR: Synem moim jesteś ty, jam cię dziś zrodził,
- 1 LEKTOR: Jak i w innym miejscu:
- 2 LEKTOR: Tyś jest kapłanem na wieki według obrządku Melchizedecka.
- 1 LEKTOR: On... gdy wykonał wszystko stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy go słuchają, nazwany przez Boga kapłanem według obrządku Melchizedecka<sup>1</sup>.
- 3 LEKTOR: Ci z synów Lewiego, którzy otrzymują kapłaństwo według Prawa... bez przysięgi stawali się kapłanami. Ten zaś przez przysięgę tego, który doń powiedział:
- 2 LEKTOR: Poprzysiągł Pan, a nie będzie żałował: Tyś jest kapłanem na wieki.
- 3 LEKTOR: O tyle też Jezus stał się poręczycielem lepszego przymierza ...Tamtych wielu było kapłanami, gdyż śmierć nie zezwalała im trwać. Ten zaś ma kapłaństwo nieprzemijające, ponieważ trwa na wieki. Przeto i zbawiać może całkowicie tych, którzy przezeń zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nich. Takiego bowiem potrzeba nam było kapłana:
- 4 LEKTOR: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielonego od grzeszników, wywyższonego ponad niebiosy, który nie jest obowiązany jak inni arcykapłani, do składania codziennej ofiary najpierw za swoje grzechy, a potem za grzechy ludu.
- 3 LEKTOR: To bowiem uczynił raz na zawsze ofiarując samego siebie. Prawo bowiem ustanawiało arcykapłanami ludzi obciążonych słabością. Słowo zaś przysięgi złożonej po nadaniu prawa (ustanawia) Syna na wieki doskonałego<sup>2</sup>.
- 4 LEKTOR: (Bo) Chrystus zjawiwszy się jako arcykapłan dóbr przy szłych, przez wyższy i doskonalszy, i nie ręką — to jest nie na tym świecie uczyniony przybytek, ani nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do przybytku, zdobywając wieczne odkupienie.. I dlatego jest pośrednikiem Nowego przymie

- rza, ażeby przez śmierć, poniesioną dla odkupienia za przestępstwa... otrzymali obietnicę ci, którzy są wezwani do wiecznego dziedzictwa<sup>3</sup>.
- 3 LEKTOR: Wprawdzie każdy kapłan staje codziennie do wykonania swej służby, wiele razy te same składając ofiary, które żadną miarą nie mogą usunąć grzechów. Ten przeciwnie, ziożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga, oczekując tylko, aż nieprzyjaciele Jego staną się podnóżkiem nóg Jego<sup>4</sup>.
- 2 LEKTOR: Jedną bowiem ofiarą udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni.
- 1 LEKTOR: Mając więc arcykapłana wielkiego, który przeszedł przez niebiosa, Jezusa, Syna Bożego, trwajmy mocno w wyznawaniu wiary. Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu<sup>5</sup>.

*Spiew psalmu 109*

### URZĄD KAPŁAŃSKI W KOŚCIELE

- KOMENTATOR: Apostołowie otrzymali od Pana Jezusa władzę i polecenie sprawowania Wieczery Pańskiej, to znaczy przedłużania w czasie i przestrzeni widzialnej ofiary ustanowionej przez Chrystusa. Chrystus, ustanowiwszy widzialną ofiarę, ustanowił również widzialne kapłaństwo. Kapłaństwo to nie jest delegowane od wiernych, lecz łączy się bezpośrednio z kapłaństwem Chrystusa i przedstawia je w żywym znaku. Jest ludzkim narzędziem wiecznego Chrystusa. Jest sakramentem wyciskającym własny charakter i sprawiającym, że otrzymujący go nie tylko biorą udział w kulcie, lecz rzeczywiście sprawują kult we właściwym znaczeniu, bezpośrednio i czynnie, w imieniu Chrystusa.
- 4 LEKTOR: Gdy nadeszła oznaczona godzina, Jezus zajął miejsce za stołem a wraz z nim apostołowie... I rzekł do nich:
- 5 LEKTOR: Gorąco pragnąłem spożywać z wami tę ucztę paschalną, za nim cierpieć będę.
- 4 LEKTOR: Potem wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo łamał go i podał im mówiąc:
- 5 LEKTOR: To jest ciało moje za was wydane. Czyńcie to na moją pamiątkę<sup>6</sup>.
- 4 LEKTOR: Potem wziął kielich, dzięki czynił i podał go mówiąc:
- 5 LEKTOR: Pijcie z niego wszyscy; bo to jest krew moja, krew Nowego Przymierza, która przelewa się za wielu ludzi na odpuszczenie grzechów<sup>7</sup>.

*Śpiew psalmu 21***URZĄD NAUCZYCIELSKI I PASTERSKI**

KOMENTATOR: Chrystus powierzył apostołom nie tylko urząd kapłański, lecz również nauczycielski i pasterski.

Przypomnijmy sobie sceny powierzenia Apostołom wielkiej misji głoszenia Dobrej Nowiny, kierowania Kościołem, odpuszczania grzechów.

- 2 LEKTOR: A Jezus przybliżył się do nich rzekł do nich te słowa:
- 5 LEKTOR: Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, ucząc je chować wszystko, cokolwiek wam przykazałem<sup>8</sup>.
- 2 LEKTOR: I rzekł do nich:
- 5 LEKTOR: Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony. Lecz kto nie uwierzy, będzie potępiony<sup>9</sup>.
- Kto was słucha, mnie słucha, kto wami gardzi, mną gardzi, kto zaś mną gardzi, gardzi tym, który mnie posłał<sup>10</sup>. Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: kto przyjmuje tego, którego ja posyłam, mnie przyjmuje, a kto mnie przyjmuje, przyjmuje tego, który mnie posłał<sup>11</sup>.
- 2 LEKTOR: Jezus rzekł im ponownie:
- 5 LEKTOR: Pokój wam! Jak Ojciec mnie posłał, tak i ja was posyłam.
- 2 LEKTOR: Mówiąc to tchnął na nich i rzekł im:
- 5 LEKTOR: Weźmijcie Ducha Świętego. Którym odpuścicie grzechy, będą im odpuszczone, a którym zatrzymacie, będą im zatrzymane<sup>12</sup>.
- 2 LEKTOR: Zwrócił się Jezus do Szymona Piotra z zapytaniem:
- 5 LEKTOR: Szymonie, Synu Jana! Czy miłujesz mnie więcej niż oni?
- 1 LEKTOR: Tak, Panie, ty wiesz, że cię kocham.
- 5 LEKTOR: Paś baranki moje.
- 2 LEKTOR: Zapytał go powtórnie:
- 5 LEKTOR: Szymonie, synu Jana! Miłujesz mnie?
- 1 LEKTOR: Tak, Panie, Ty wiesz, że cię kocham.
- 5 LEKTOR: Paś owieczki moje.
- 2 LEKTOR: Zapytał go po raz trzeci:
- 5 LEKTOR: Szymonie, synu Jana! Kochasz mnie?
- 2 LEKTOR: Zafrasował się Piotr, ponieważ zapytał go po raz trzeci czy kochasz mnie? — i odrzekł mu:
- 1 LEKTOR: Panie, ty wszystko wiesz, ty wiesz, że cię kocham.
- 5 LEKTOR: Paś owce moje<sup>13</sup>.

KOMENTATOR: Apostołowie mają zawsze żywą świadomość tego, że są posłani, że w imieniu Chrystusa głoszą Jego słowo. Właśnie przepowiadanie żywym słowem jest tym sposobem, jaki Bóg wybrał dla niesienia ludziom Dobrej Nowiny. Wiara szerzy się przez słuchanie słowa.

3 LEKTOR: Jesteśmy posłami Chrystusa. Bóg sam przez nas upomina<sup>14</sup>.

1 LEKTOR: Stał (Jezus) wśród nich i pozdrowił ich:...

5 LEKTOR: Tak jest napisane, Mesjasz ma cierpieć, a dnia trzeciego zmartwychwstać. W imieniu tego ma być głoszona pokuta i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jeruzolimy. Wy jesteście świadkami tych spraw<sup>15</sup>.

4 LEKTOR: Pismo... powiada:

1 LEKTOR: Kto weń wierzy, zawstydzon nie będzie..., gdyż każdy kto zwywa imienia Pańskiego zbawion będzie.

4 LEKTOR: Lecz jakże zwywać mogą tego, w którego jeszcze nie uwierzyli. A jak mogą wierzyć w tego, o którym nie słyszeli? I jak słyszeć mogą, jeżeli nikt nie przynosi Dobrej Nowiny? A któż może nieść tę Nowinę, jeżeli nie jest posłany? Bo napisane jest:

1 LEKTOR: Jakże piękne są nogi tych, (którzy pokój głoszą), którzy zwiastują szczęsną Nowinę.

4 LEKTOR: ...A zatem wiara powstaje z przepowiadania, a przepowiadanie dzieje się z rozkazu Chrystusa. Lecz pytam: Czyż go nie słyszeli? Zapewne. Po wszystkiej ziemi rozszedł się ich głos, aż po krańce ziemi ich słowo<sup>16</sup>.

#### *Spiew psalmu 18*

ANTYFONA: Na całą ziemię głos ich rozbrzmiewa,  
po krańce świata ich słowo.

### **KAPŁAŃSTWO HIERARCHICZNE**

KOMENTATOR: Pełnię kapłaństwa dziedziczą po Apostołach biskupi. Mają oni moc przekazywania władzy kapłańskiej ludziom powołanym przez Boga. Biskup udziela święceń kapłańskich wkładając ręce na głowę wybranego, a kapłani zgromadzeni przy biskupie powtarzają ten wymowny gest.

2 LEKTOR: (Paweł i Barnabą) w poszczególnych gminach ustanawiali... wśród modlitw i postów prezbiterów i polecali ich Panu, w którego zresztą już wierzyli<sup>17</sup>.

4 LEKTOR: Nie zaniedbuj daru łaski, który jest w tobie. Został ci dany na skutek prorocтва, przez nałożenie rąk kapłańskich<sup>18</sup>. Upominam ciebie, roznieć znów dar łaski Bożej, którego udzieliłem ci przez włożenie rąk<sup>19</sup>. (A sam) nie nakładaj na nikogo rąk pochopnie<sup>20</sup>.

*Śpiew psalmu 133***KAPŁAN SŁUGĄ WIERNYCH**

KOMENTATOR: Powołanie do kapłaństwa jest powołaniem do pokornego służenia Bogu i ludziom. Sam Pan Jezus uczy i pokazuje, Apostołom z jaką prostotą trzeba służyć innym.

- 3 LEKTOR: Jezus powstał od wieczerzy, a złożywszy swe szaty wziął prześcieradło i przepasał się nim. Potem nalał wody do miednicy i zaczął uczniom umywać nogi i wycierać je prześcieradłem, którym był przepasany... Kiedy umył im nogi i przywdział swe szaty, zasiadł do stołu i rzekł do nich:
- 5 LEKTOR: Czy rozumiecie co wam uczyniłem?... Jeżeli... ja, Pan i Mistrz, umyłem wam nogi, to i wypowiniście jeden drugiemu nogi umywać. Dałem wam bowiem przykład, byście wy także czynili tak, jak ja wam uczyniłem. Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: sługa nie jest czymś więcej niż pan jego, ani poseł czymś więcej niż ten, który go posłał <sup>21</sup>.

Ten, który wśród was wielkim być pragnie, niechaj będzie sługą waszym; a kto wśród was pierwszym być pragnie, niechaj będzie waszym niewolnikiem, podobnie jak Syn Człowieczy nie przyszedł aby mu służywano, lecz aby sam służył <sup>22</sup>.

KOMENTATOR: Apostołowie czują się zawsze sługami Chrystusa, co znajduje wyraz w licznych ich wypowiedziach. Zwłaszcza św. Paweł pamiętając wielką chwilę, jaką przeżył na drodze do Damaszku, i usłyszane od Pana Jezusa słowa, gorąco przejęty jest duchem służby.

- 5 LEKTOR: Podnieś się i stań na nogi, bo na to ukazałem się tobie, aby ustanowić cię sługą i świadkiem tego, co ujrział i co ci jeszcze objawię <sup>23</sup>.
- 2 LEKTOR: Czymże jest Apollos, czymże jest Paweł? Niczym więcej tylko sługami, którzy przywiedli was do wiary.
- 1 LEKTOR: Niechaj zatem ludzie widzą w nas skromne sługi Boże i szafarzy tajemnic Bożych <sup>24</sup>.
- 3 LEKTOR: Bóg uzdolnił nas, abyśmy byli sługami Nowego Zakonu... to jest powodem, że nie upadamy na duchu dostąpiwszy z miłosierdzia tego postugiwania... Bo nie głosimy siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, sami zaś pragniemy być jedynie sługami waszymi <sup>25</sup>.

*Śpiew psalmu 115*

ANTYFONA: O, Panie, jam jest Twój sługa,  
jam Twój sługa, syn Twej służebnicy.

## GORLIWOŚĆ PASTERSKA

KOMENTATOR: „Czynność świętą sprawuję przez głoszenie Ewangelii Bożej” — mówi św. Paweł. Kapłaństwo jest wzniosłym urzędem, a im wznioślejszy urząd, tym większa odpowiedzialność. Pamiętamy przecież słowa Pana Jezusa: „Od każdego komu wiele dano, wiele wymagać się będzie, a od tego, komu wiele zlecono, więcej żądać będą”. Sięgnijmy do tych tekstów Pisma świętego, które mówią jakim powinien być kapłan.

Najpierw zwróćmy uwagę na to, co się Bogu nie podoba w ludziach, których powołuje do sprawowania opieki pasterskiej nad współbraćmi, którym powierza troskę o życie duchowe i świętość wiernych.

Wyrzuty, czynione przez proroków pasterzom Starego Zakonu, są niejednokrotnie powtórzone przez Pana Jezusa w stosunku do współczesnych mu pasterzy Izraela, a znajdują swoje odbicie w pouczeniach, jakich apostołowie udzielali pasterzom Nowego Przymierza.

LEKTOR: Biada pasterzom izraelskim, którzy paśli samych siebie. ...Trzody mojej nie paśliście, co niemocnego było nie wzmacnialiście.

LEKTOR: co chorego nie leczylście... co się oderwało, nie przywiedliście, co było zginęło, nie szukaliście...

LEKTOR: I rozproszyły się owce moje... i rozpierzchnęły się. Błądziły trzody moje... a nie było, kto by szukał, nie było, mówię, kto by szukał<sup>26</sup>.

LEKTOR: Stróże (Izraela) ślepi wszyscy, nie znający wszyscy, psy nie-me szczekać nie mogące, którzy widzą próżne rzeczy... Pasterze nie mieli zrozumienia, wszyscy na swą drogę się zawrócili, każdy za swym łakomstwem, od najwyższego aż do ostatniego...

LEKTOR: Sprawiedliwy ginie, a nie ma, kto by uważał w sercu swoim<sup>27</sup>.

LEKTOR: Do was to przykazanie, o kapłani!...

LEKTOR: Wargi kapłana będą strzec umiejętności i o zakon pytać będą ust jego, ponieważ aniołem Pana zastępów jest.

LEKTOR: Ale wy zboczyliście z drogi i zgorszyliście wielu w zakonie, nie strzeżliście dróg moich, a mieliście wzgląd na osobę<sup>28</sup>.

LEKTOR: W tym czasie przemówił Jezus do... swoich uczniów tymi słowy:

LEKTOR: Na katedrze Mojżeszowej zasiedli uczeni w Piśmie i faryzeusze. Czyńcie wszystko i zachowujcie, co wam mówią, lecz ich uczynków nie naśladowajcie. Bo postępują inaczej, a inaczej uczą<sup>29</sup>.

LEKTOR: Nie mam... nikogo, kto by był ze mną tak jednej myśli... bo wszyscy inni myślą jedynie o swoich sprawach, a nie o tym, co jest Chrystusa Jezusa<sup>30</sup>.

1 LEKTOR: Prezbiterom z waszego grona ja, współprezbiter i świadek męki Chrystusowej... daję takie upomnienie: paście trzodę Bożą, która wam podlega, czuwajcie nad nią, nie z przymusu, lecz radośnie, jak Bóg tego żąda: nie dla brudnego zysku, lecz chętnie i ochoczo. Nie rządźcie władczo gminami, lecz stańcie się przykładem dla trzody (z całego serca)<sup>31</sup>.

KOMENTATOR: Wzorem duszpasterskiej gorliwości pozostanie dla nas zawsze św. Paweł. Wymagania jego są ogromne, to prawda. Wskazuje on jednak źródło mocy swojej w słowach: „Wszystko mogę w tym, który mnie umacnia”.

Zasadniczym wysiłkiem duszpasterskim św. Pawła było nie stawiać swoim życiem przeszkód głoszonej przez siebie Nauce. Każdemu kapłanowi mogą dać wiele do myślenia słowa, które Apostoł z takim naciskiem i tyle razy kierował do Kościołów.

3 LEKTOR: Upominam was: stańcie się moimi naśladowcami (tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa). Niech nikt nie szuka własnej korzyści lecz korzyści bliźniego... Postępujcie tak jak ja: staram się dogodzić każdemu we wszystkim, nie szukając własnej korzyści, lecz korzyść wielu, aby osiągnęli zbawienie. Idźcie za moim przykładem, tak jak i ja idę za przykładem Chrystusa<sup>32</sup>.

4 LEKTOR: Proszę was, bracia, stańcie się podobni do mnie, bo i ja upodobniłem się do was<sup>33</sup>. Wstępujcie w moje ślady... i patrzcie na tych, którzy postępują wedle przykładu, jaki w nas macie. Czyńcie to czegoście się nauczyli i co wam przykazałem, co słyszeliście ode mnie i co widzieliście we mnie. A Bóg pokoju będzie z wami<sup>34</sup>.

2 LEKTOR: Sami dobrze wiecie, jak to winniście wstępować w nasz ślady... We dnie i w nocy pracowaliśmy w trudzie i mozole... z tego względu, by pozostawić wam przykład, który winniście naśladować<sup>35</sup>.

#### *Spiew psalmu 1*

ANTYFONA: Błogosławiony mąż, który nie wchodzi na drogę grzeszników, lecz się kocha w zakonie Pana.

#### **CNOTY KAPŁANA**

KOMENTATOR: Cnoty, których wymaga św. Paweł od kapłana są liczne. Źródłem tych wszystkich cnót jest nowe przykazanie zostawione przez Chrystusa: przykazanie miłości.

5 LEKTOR: Dzieci moje!... Przykazanie nowe wam daję: Miłujcie się wzajemnie! Jak ja was umiłowalem, tak macie wy także wzajemnie się miłować. Po tym wszyscy poznają, że jesteście uczniami moimi jeżeli miłość mieć będziecie jedni ku drugim<sup>36</sup>... Pozostańcie we mn



a ja pozostanę w was... Jesteście przyjaciółmi moimi, jeżeli czynicie to, co wam przykazuję. To przykazuję wam: abyście się wzajemnie miłowali<sup>37</sup>.

### ZDROWA NAUKA I DOBRY PRZYKŁAD

KOMENTATOR: Wielkim kodeksem cnót kapłańskich są listy św. Pawła do umiłowanych uczniów: Tymoteusza i Tytusa. Nie można jednak zapomnieć o tych zaleceniach, które kierują się do wszystkich chrześcijan, a które dotyczą cnót i postawy każdego kapłana.

A oto zalecenia dotyczące nauki i jej strzeżenia, głoszenia słowa Bożego, dawania dobrego przykładu, troski o czystość, pobożność, cierpliwość.

- 4 LEKTOR: Ty... trwaj wiernie przy tym, czego cię nauczone i o czym urobiłeś sobie mocne przekonanie, świadom tego, kto był twym nauczycielem<sup>38</sup>. Czuwaj nad sobą i nad nauką. Strzeż powierzonego ci skarbu, wzoruj się na usłyszanej ode mnie zdrowej nauce o wierze i miłości, która wypływa z łączności z Chrystusem Jezusem. Strzeż powierzonego ci cennego skarbu z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka<sup>39</sup>.
- 2 LEKTOR: Zaklinam cię w obliczu Boga i Chrystusa Jezusa... głoś słowo. Nalegaj w porę i nie w porę. karć, przyganiaj i upominaj, a zawsze z cierpliwością i chęcią pouczenia. Bądź roztropny we wszystkim... wypełniaj swe zadanie i głoś Ewangelię, wywiązuaj się ze swego urzędu<sup>40</sup>.
- 3 LEKTOR: Staraj się okazać w oczach Bożych człowiekiem wypróbowanym, pracownikiem nieustraszoną, który słowo prawdy należycie wyklada. Unikaj światowej i częściej gadaniny<sup>41</sup>.
- 1 LEKTOR: Pilnuj czytania, napominania i nauczania, głoś to, co jest zgodne ze zdrową nauką... niech twa mowa będzie zdrowa i bez zarzutu. W nauczaniu okazuj prawość i godność<sup>42</sup>.
- 4 LEKTOR: Dawaj dobry przykład własnym postępowaniem. Bądź przykładem dla wiernych w słowie i w życiu, w miłości, w wierze i czystości. O to dbaj, temu całkowicie się oddawaj, żeby postępy twoje stały się widoczne dla wszystkich... Czyni to z wytrwałością. Tak postępując zbawisz siebie samego oraz tych, którzy cię słuchają<sup>43</sup>.
- 3 LEKTOR: Uchowaj się w czystości! Strzeż się pożądlivosti wieku młodzieńczego. Ubiegaj się o sprawiedliwość, wiarę (nadzieję), miłość i pokój ze wszystkimi tymi, którzy z czystego serca Pana wzywają<sup>44</sup>.
- 2 LEKTOR: Przyjmuj swoją część cierpienia jako prawy żołnierz Chrystusa Jezusa. Nie wstydz się składać świadectwa Panu naszemu, znos cierpliwie przykrości<sup>45</sup>.

- 1 LEKTOR: Ćwicz się w pobożności...<sup>46</sup> O, tak, bogatym źródłem zysku jest pobożność, o ile łączy się z przestawaniem na swoim. Niczego na ten świat nie przynieśliśmy, jako że i nic z niego zabrać nie możemy. Skoro więc mamy się czym pożywić i przydziać, na tym poprzestawajmy.
- 4 LEKTOR: Kto bogactw pragnie, wpada w pokuszenie, w sidła (diabelskie) oraz w liczne bezsensowne a szkodliwe pożądlivości, które pogrążają człowieka w zatracenie i zgubę. Bo przywiązanie do pieniądza jest korzeniem wszelkiego zła... Lecz ty, człowiecze Boży, unikaj tego! A staraj się usilnie raczej o sprawiedliwość, pobożność, wiarę, miłość, cierpliwość i łagodność.
- 1 LEKTOR: Staczaj dobry bój wiary, zdobywaj żywot wieczny, do którego zostałeś powołany. Synu mój, wzrastaj w sile dzięki łasce Chrystusa Jezusa <sup>47</sup>.

### MĘSTWO

- KOMENTATOR: Taka postawa kapłana zrodzi z jednej strony pokorę, a z drugiej strony nieustraszoną odwagę w głoszeniu prawdy.
- 3 LEKTOR: Wszyscy... we wzajemnych stosunkach przyobleczcie się w szatę pokory <sup>48</sup>.
- 5 LEKTOR: (a) gdy uczyniliście wszystko, co wam rozkazano, mówcie: Jesteśmy sługami nieużytecznymi, wypełniliśmy jedynie naszą powinność <sup>49</sup>.
- 2 LEKTOR: Niech o was usłyszę, że stoicie w jednym duchu, walcząc jednomyślnie ramię przy ramieniu dla wiary w Ewangelię, w niczym zgoła nie zastraszeni przez przeciwników. Dla nich to jest znakiem zatracenia, dla was zaś zbawienia, a znak ten pochodzi od Boga. Bo dostąpiliście łaski, aby nie tylko wierzyć w Chrystusa, lecz ponadto dla niego cierpieć <sup>50</sup>.
- 4 LEKTOR: Niech was przed nimi lęk nie ogarnia, gdy grożą. Nie bójcie się... któż miałby wam krzywdę czynić, jeżeli z gorliwością zabiegacie o dobro? A nawet gdybyście z powodu sprawiedliwości cierpieć musieli, błogosławieni jesteście <sup>51</sup>.
- 5 LEKTOR: Powiadam wam, przyjacielom moim: Nie bójcie się tych, którzy mogą zabić ciało, lecz nic więcej uczynić nie potrafią <sup>52</sup>. Niech się nie trwożą serca wasze. Powiedziałem wam to, abyście pokój mieli we mnie. Na świecie będziecie musieli cierpieć; ale ufajcie: jam zwyciężył świat <sup>53</sup>.

### MIŁOSIERDZIE

- KOMENTATOR: Miłość kapłana do powierzonych mu owieczek będzie się przejawiać w szcudroblwym miłosierdziu i w szacunku dla każ-

- dego człowieka, choćby był najuboższy, a w oczach świata nic nie znaczył.
- 1 LEKTOR: Bądźcie miłosierni, tak jak Ojciec wasz jest miłosierny. Dawajcie, a dadzą wam: dobrą miarę, ubitą, potrząsioną i przelewającą się dadzą wam w zanadrze wasze. Bo jaką miarą mierzycie, taką wam odmierzą<sup>54</sup>. Więcej jest błęgiego szczęścia w dawaniu niż w braniu<sup>55</sup>.
  - 2 LEKTOR: Bracia moi, nie chcecie wiary waszej w naszego chwalebego Pana Jezusa Chrystusa godzić z nagannym nawykiem robienia różnic między ludźmi dla zewnętrznych względów. Czyż Bóg nie wybrał właśnie tych, którzy w oczach świata za ubogich uchodzą, aby uczynić ich bogatymi w wierze i dziedzicami królestwa, które przyobiecał tym, co go miłują?
  - 3 LEKTOR: Jeżeli, stosownie do Pisma, wypełniacie królewskie przykazanie:
  - 4 LEKTOR: Będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego,
  - 3 LEKTOR: wówczas postępujecie dobrze. Lecz jeśli w ocenie ludzi przewrotnie zwracacie uwagę jedynie na zewnętrzne pozory, dopuszczacie się grzechu<sup>56</sup>.
  - 2 LEKTOR: Żyćcie jako synowie światłości... i nie miejcie nic wspólnego z niepłodnymi uczynkami zrodzonymi przez ciemność<sup>57</sup>. Tak jak ciało bez duszy jest martwe, tak i wiara bez uczynków jest martwa<sup>58</sup>.
  - 1 LEKTOR: Dzieci moje drogie, nie miłujmy słowami i językiem, lecz czynem i prawdą!<sup>59</sup>

### NAGRODA KAPŁANA

- KOMENTATOR: „Ojczy, chcę, aby i ci, których mi dałeś byli ze mną tam gdzie ja jestem, aby oglądali chwałę moją”. Pamiętajmy te słowa modlitwy arcykapłańskiej Pana Jezusa. Każdemu wierzącemu dana jest nadzieja życia wiecznego w królestwie niebieskim. Tej właśnie nadziei apostołem stał się św. Paweł. Tej nadziei apostołem jest każdy kapłan Chrystusowy. Z tej nadziei każdy kapłan może czerpać siły do swych zadań i w tej nadziei z całkowitą ufnością może — jak święty Paweł — czekać kresu życia i radować się nadzieją nagrody za gorliwość apostołską i trudy poniesione dla Chrystusa.
- 4 LEKTOR: Bracia... to jedno czynię: nie troszczę się o to, co leży poza mną, a wpatrzony w to, co przede mną stoi, biegnę naprzód do mety, do niebieskiej nagrody, do której powołał mnie Bóg w Chrystusie Jezusie<sup>60</sup>.
  - 2 LEKTOR: Czas odejścia mego nadchodzi. Do końca potykałem się należycie, dobiegłem do mety, wiary dochowałem. Teraz czeka mnie jedynie wieniec sprawiedliwości, którego użyczy mi Pan, sędzia spra-

wiedliwy, w Dniu Wielkim, nie tylko mnie, lecz wszystkim, którzy z miłością wyczekiwali Jego przyjścia<sup>61</sup>.

### Śpiew kantyku z Apokalipsy

#### PRZYPISY

- <sup>1</sup> Hebr 5,5—6.    <sup>2</sup> Hebr 7,5. 20—8,2.    <sup>3</sup> Hebr 9,11—15.    <sup>4</sup> Hebr 10,11—14.    <sup>5</sup> Hebr 4,14—16.    <sup>6</sup> Łk 22,14—25.    <sup>7</sup> Mt 26,27—28.    <sup>8</sup> Mt 28,18—20.    <sup>9</sup> Mk 16,16—17.    <sup>10</sup> Łk 10,16.    <sup>11</sup> J 13,20.    <sup>12</sup> J 20,21—23.    <sup>13</sup> J 21,15—17.    <sup>14</sup> 2 Kor 5,20.    <sup>15</sup> Łk 24,36.45—48.    <sup>16</sup> Rzym 10,11—18.    <sup>17</sup> Dz 14,22—23.    <sup>18</sup> 1 Tym 4,14.    <sup>19</sup> 2 Tym 1,6.    <sup>20</sup> 1 Tym 5,22.    <sup>21</sup> J 13,4—5.12—16.    <sup>22</sup> Mt 20,26—28.    <sup>23</sup> Dz 26,16.    <sup>24</sup> 1 Kor 3,5; 4,1.    <sup>25</sup> 2 Kor 3,6; 4,15.    <sup>26</sup> Ez 34,2—6.    <sup>27</sup> Iz 56,10—57,1.    <sup>28</sup> Mal 2,1,7—9.    <sup>29</sup> Mt 23,1—3.    <sup>30</sup> Flp 2,20—21.    <sup>31</sup> 1 P 5,2—4.    <sup>32</sup> 1 Kor 4,16; 10,24.33; 11,1.    <sup>33</sup> Gal 4,12.    <sup>34</sup> Flp 3,17; 4,9.    <sup>35</sup> 2 Tes 3,7—9.    <sup>36</sup> J 13,34—35.    <sup>37</sup> J 15,4.14.17.    <sup>38</sup> 2 Tym 3,14.    <sup>39</sup> 1 Tym 4,16; 6,20; 2 Tym 1,13—14.    <sup>40</sup> 2 Tym 4,1—2.    <sup>41</sup> 2 Tym 2,15—16.    <sup>42</sup> 1 Tym 4,13; Tyt 2,1.8.7.    <sup>43</sup> Tyt 2,7; 1 Tym 4,12.15.16.    <sup>44</sup> 1 Tym 5,22; 2 Tym 2,22.    <sup>45</sup> 2 Tym 2,3.1.8.4.5.    <sup>46</sup> 1 Tym 4,7.    <sup>47</sup> 1 Tym 6,6—12.    <sup>48</sup> 1 P 5,5.    <sup>49</sup> Łk 17,10.    <sup>50</sup> Flp 6,36.38.    <sup>51</sup> 1 P 3,13—15.    <sup>52</sup> Łk 12,4.    <sup>53</sup> J 14,1; 16,33.    <sup>54</sup> Łk 2,26.    <sup>55</sup> Dz 20,35.    <sup>56</sup> Jak 2,1; 5,8—9.    <sup>57</sup> Ef 5,8.11.    <sup>58</sup> Jak 2,26.    <sup>59</sup> 1 J 3,18.    <sup>60</sup> Flp 3,13—14.    <sup>61</sup> 2 Tym 4,6—8.

Tyniec

KAROL MEISSNER OSB

Ks. bp Wincenty Urban

## PRÓBA WYJAŚNIENIA POCHODZENIA PONTYFIKAŁU Z R. 1435, PRZECHOWYWANEGO W BIBLIOTECE KAPITULNEJ WE WROCŁAWIU

Rękopiśmienne księgi liturgiczne należą niewątpliwie do ciekawych źródeł badania religijnej przeszłości każdego narodu. W naszym konkretnym temacie chcemy się zająć pontyfikałem z r. 1435.

Pontyfikał stanowi księgę liturgiczną, używaną przy funkcjach biskupich w łączności ze Mszą św.<sup>1</sup> Jest on więc przeznaczony dla biskupów, aby według niego mogli spełniać czynności wynikające z ich urzędu. Księga ta zawiera formuły poświęceń, dokonywanych przez biskupa, szafarstwa sakramentów świętych (bierzmowania, kapłaństwa) i wszelkiego rodzaju konsekracji<sup>2</sup>. Ponieważ księgi liturgiczne Kościoła dają nam najlepsze wyjaśnienia na temat głębi życia wewnętrznego i istoty

<sup>1</sup> Por. A. Sleumer, *Liturgisches Lexikon*, Limburg an der Lahn 1916, s. 245.

<sup>2</sup> Ant. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła katolickiego*, Płock 1905, III, s. 12 i 136.

wplywu Kościoła<sup>3</sup>; dlatego też warto przy dzisiejszych ożywionych studiach i zainteresowaniach liturgicznych zająć się tymi rękopiśmiennymi zabytkami.

Wymienionym pontyfikałem, którego powstanie usiłujemy rozwiązać, w przeszłości nie zainteresowali się specjalnie badacze diecezji wrocławskiej ani też innych ośrodków naukowych. Wspominał o nim jedynie katalog z r. 1786, wymieniając omawiany pontyfikał pod „MS. O. 6“ w dziale „Miscellanea“ i dał mu tytuł *Rituale*<sup>4</sup>. W r. 1898 nadmienił o nim krótko zasłużony badacz historii diecezji wrocławskiej, ks. prof. Józef Jungnitz<sup>5</sup>, a w 1918 r. o Lambert Schulte<sup>6</sup>. Poza tymi wzmiankami żadne echo większych zainteresowań nie odbiło się o pontyfikał z 1435 r.

Pontyfikał ten w XV wieku wszedł do inwentarza Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu. Na pergaminowej karcie ochronnej mamy notatkę własnościową, która wyraźnie na to wskazuje:

„Iste liber debet pro Ecclesia Sancti Johannis Wratislaviensis”.

Obecnie przechowuje się kodeks w kapitulnych zbiorach bibliotecznych we Wrocławiu pod sygnaturą 147.

Pismo kodeksu nie jest specjalnie staranne. Cały kodeks pisany jest minuskułą. Tekst rozłożony jest w dwóch kolumnach. W kolumnie mieści się przeważnie po 36 wierszy pisma. Szerokość pisma w kolumnie liczy 6 cm. Na karcie 37 przy tytule „Ordo ad regem benedicendum“ aż do karty 40 są dopisane piętnastowieczną ręką na marginesie liczne teksty. Pod względem objętościowym kodeks liczy 72 kart papierowych oraz dwie pergaminowe karty ochronne. Karta 72 jest czysta. Przy przeprowadzeniu konserwacji egzemplarza w 1960 r. dodano na początku i na końcu po cztery papierowe karty ochronne. Filigrany papieru wskazują jako czas jego wyrobu okres przed 1438 rokiem<sup>7</sup>.

W całym kodeksie nie ma artystycznych inicjałów i miniatur. Są jedynie przy oracjach i innych formularzach jednobarwne inicjałki w kształcie kapituły kwadratowej o powierzchni jednego cm<sup>2</sup>. Tytuły i rubryki pisane są atramentem czerwonym, podobnie i skromne inicjałki, a tekst czarnym.

Oprawa zachowała się ówczesna, złożona z deski i skóry, posiada dwie zapinki i 10 guzów ochronnych; na grzbiecie skóra uległa zniszczeniu,

<sup>3</sup> Puniet P., *Das römische Pontifikale. Geschichte und Kommentar*, Klosterneuburg bei Wien 1935, s. 7.

<sup>4</sup> *Archivum Archidiecezjalne we Wrocławiu* III c 5, s. 394.

<sup>5</sup> Jungnitz J., *Martin von Gerstmann, Bischof von Breslau*, Breslau 1898, s. 324.

<sup>6</sup> Schulte L., *Aktenmäßige Beiträge zur Geschichte des Breslauer Busswesens im Mittelalter*, Breslau 1918, s. 138.

<sup>7</sup> Piekosiński Fr., *Wybór znaków wodnych z XV stulecia*, Kraków 1896, Nr 1003 (r. 1438), Nr 1005 (r. 1437).

uszkodzenia te naprawiono w 1960 r. Skóra oprawy zabarwiona jest na kolor różowy. Wymiary oprawy kodeksu wynoszą 22 mm × 30 cm, a kart 20,5 cm × 29,5 cm.

Pod względem treściowym kodeks zawiera:

k. 1. Oratio ad puerum tonsurandum, Ad clericum faciendum, Oratio ad barbam tondendam. k. 2. Ordo qualiter in Romana Ecclesia sacri ordines fiunt, Ordinatio ostiariorum, Ordinatio lectorum, k. 3. Ordinatio exorcistarum Ordinatio acolitorum, Ordinatio subdiaconum, k. 4. Ordinatio presbiterii, k. 6. Consecratio sacre uirgines que in Epiphania uel in albis paschalibus uel in apostolorum nataliciis celebratur, k. 9. Ordinatio Abbatisse canonicam regulam porofitentis, k. 10. Consecratio uirginum que a seculo converse in domibus suis susceptum castitatis habitum privatam observare voluerint, k. 11. Consecratio uidue que fuerit castitatem professa, Benediccio propria uidue, Ordinatio abbatisse monasticam regulam profitentis, Capitulum ex canone Theodori Anglorum Archiepiscopi. k. 13. Ordo ad monachum faciendum, Ordinatio Monachi, k. 15. Ordinatio Abbatis, Capitulum ex canone Theodori, Consecratio abbatis, k. 16. Qualiter episcopus debet ordinari, k. 17. Ordo qualiter episcopus in Romana ecclesia ordinatur, Incipit examinatio in ordinatione episcopi secundum gallos, k. 21. Sequitur ordo ad benedicendam ecclesiam, k. 35. Reconciliatio violate ecclesie, k. 36. Consecratio Cimiterii, k. 37. Incipit ordo ad regem benedicendum, k. 40. Benediccio regine, k. 41. Ordo romanus qualiter concilium agatur generale, k. 43. Item ordo qualiter agatur concilium provinciale, k. 45. Secundum quando ingreditur synodum episcopus, k. 48. Incipit ordo qualiter episcopus excommunicare debet infideles, k. 51. Item ordo qualiter episcopus reconciliet excommunicatum, k. 52. Ordo in purificatione Sancte Marie, k. 54. Incipit ordo uel denunciatio scrutinii, k. 57. Ordo dici palmarum, k. 61. Ordo in feria quinta id est in Cena Domini, k. 64. De Consecratione principalis crismatis, k. 66. Incipit exorcismus olei quo ungenti sunt cathecumeni, k. 67. Ordo ad consecrandam crismatis benedictionem, k. 68. Ordo de feria sexta parasceven, k. 70. Ordo in Sabbato Sancto die pasche, k. 71. Sequitur ordo confirmationis.

Jeśli idzie o czas i miejsce powstania pontyfikału, to nie nastęrcza ta sprawa żadnej trudności. Na k. 71 v mamy podaną dokładną datę: „Anno domini etc. XXXV in vigilia exaltationis sancte crucis durante concilio Basiliensi et papa Eugenio IV“.

Sobór do Bazylei zwołał papież Marcin V w r. 1431. Wspomniany papież Eugeniusz IV rządził w Kościele w latach 1431—1447. — Kodeks zatem został ukończony 13. 9. 1435 r. Użyty w nim papier wskazuje również w przybliżeniu na ten sam czas powstania. Kodeks przepisał najprawdopodobniej pisarz jednego z kościołów rzymskich, stojący bliżej

soboru bazylejskiego<sup>8</sup>, na co zdają się wskazywać obrzędy zawarte w pontyfiale, stosowane w kościele rzymskim (in Romana ecclesia fiunt). Wprowadzenie do pontyfikału pewnych wzmianek o kanonie czy kapitulum „Theodori Anglorum Archiepiscopi (zm. 690) przypomina nam również wielkiego miłośnika i krzewiciela liturgii rzymskiej i chorału.

Z analizy treści wewnętrznej można zdobyć przekonanie, że kodeks nie powstał na Śląsku, a wnosić można to na tej podstawie, że w litanii do Wszystkich Świętych, opuszczono świętych czczonych wtedy na Śląsku. Brak w tejże litanii świętych, cieszących się tu szczególniejszym kultem, wyklucza śląskie powstanie omawianego kodeksu.

Przy opisie poświęcenia kościoła (k. 23<sup>v</sup>) przy litanii do Wszystkich Świętych jest rubryka:

„Et cum venit sacerdos ante altare prosternet se cum ministris super stramenta usque dum dicat scola — Agnus dei“.

Po „Kyrie“ wezwania litanii rozpoczynają się od „Sancta Maria“, a wśród nich mamy wezwania da świętych: archaniołowie Michał, Gabriel, Rafael; święci — Jan Chrzciciel, Piotr, Paweł, Andrzej, Jakub, Jan, Tomasz, Jakub, Filip, Bartłomiej, Szymon, Mateusz, Tadeusz, Łukasz, Marek, Stefan, Lin, Klet, Sylwester, Grzegorz, Radbert, Felicyta, Perpetua, Gertruda. Nie występują jednak wśród nich imiona świętych, czczonych w średniowieczu na Śląsku, mianowicie: Wojciecha, Stanisława, Waclawa, Jadwigi<sup>9</sup>.

Wiemy, że litania do Wszystkich Świętych była dość wcześnie w użyciu Kościoła, aczkolwiek nie ma pewności, kto ją pierwszy wprowadził. Niektórzy autorowie sądzili, że to św. Grzegorz Wielki ułożył ją i ustanowił w 600 r., ale opinię tę odrzuca się, ponieważ w synodach odbytych przed Grzegorzem Wielkim są wzmianki o tejże litanii<sup>10</sup>. Św. Grzegorz jej nie ustanowił, ale polecił ją używać „solemniorique ritu prae ceteris“.

Już przed św. Grzegorzem Wielkim w r. 475 św. Mamert, biskup Vienne w Galii, polecił odprawić procesję publiczną ze śpiewem litanii do Wszystkich Świętych w celu uchronienia okolicy od plagi wilków. Kościół wschodni znał tę litanię w czasach św. Bazylego Wielkiego († 379) a nawet i św. Grzegorza Cudotwórcy († 270)<sup>11</sup>. Synod orleański z 511 r. wprowadził tę litanię w całej Galii, w Hiszpanii synod w Gerona 517 r., w Niemczech synod w Moguncji 813 r., w Rzymie była ta litania za papieża Leona III († 816)<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Jungnitz J., d. c., s. 324.

<sup>9</sup> Jungnitz J., *Das Breslauer Brevier und Proprium*, Breslau 1893.

<sup>10</sup> Ferrari L. F., *Prompta Bibliotheca canonica*, Venetiis 1782, V, s. 401—404.

<sup>11</sup> Ferrari L. F. d. c., s. 402.

<sup>12</sup> Braun J., *Liturgisches Handlexikon*, Regensburg 1924, s. 196.

Wśród wezwań litanii na pierwszym miejscu umieszczono Najświętszą Maryję Panne, „matkę chrześcijaństwa”<sup>13</sup>.

Powstanie pontyfikału z r. 1435 chronologicznie przypada na czasy rządów biskupich we Wrocławiu księcia Konrada Oleśnickiego († 1447), którego niektóre książki miały wejść do zbiorów kapitulnych<sup>14</sup>.

Zagadnienie proveniencji należy więc połączyć z wielkim prawdopodobieństwem z ustosunkowaniem się kapituły wrocławskiej i biskupa Konrada do soboru bazylejskiego i papieża Eugeniusza IV.

Wiemy, że po „niewoli awiniońskiej papieżstwa” trapiła Kościół schizma zachodnia i związane z nią rozłamy oraz mnożące się obediencje. W dziedzinie doktrynalnej modną stała się wtedy zasada wyższości soborowej, której hołdowało wielu przedstawicieli nie tylko wyższej hierarchii, ale i niższego duchowieństwa. Echa tych trudności odbijały się silnie w życiu wrocławskiej diecezji, zwłaszcza za biskupa Konrada. Następnie konflikt soboru bazylejskiego z papieżem Eugeniuszem IV budził znowuż żywe oddźwięki w życiu diecezji wrocławskiej. Zarówno sobór bazylejski, jak i papież Eugeniusz IV starali się pozyskać na swoją stronę biskupa wrocławskiego i jego kapitułę, a usiłowania w tym względzie były połączone z trudnościami, ponieważ we wrocławskim środowisku powstało rozdwojenie: kapituła wrocławska żywiła sympatie do idei koncyliarnej i skłaniała się do soboru bazylejskiego, a biskup Konrad opowiadał się po stronie papieskiej<sup>15</sup>.

Widocznie więc ktoś ze środowiska bazylejskiego soboru skierował do Wrocławia opisany pontyfikał, aby, być może, ująć nim biskupa Konrada lub kapitułę i tąđ kodeks wszedł do zbiorów Biblioteki Kapitulnej.

Wrocław

Ks. bp WINCENY URBAN

Władysław Padacz, Warszawa

## ORGANIŚCI W ŚWIELE INSTRUKCJI O ŚPIEWIE I MUZYCE KOŚCIELNEJ

1. **Zasady ogólne.** — Instrukcja Kongregacji Obrzędów *De musica sacra* z dnia 3 września 1958 roku<sup>1</sup> znalazła niezwykle żywy oddźwięk zarówno wśród duchowieństwa, jak i katolików świeckich. Świadczy o tym ilość

<sup>13</sup> Samson H., *Die Allerheiligen Litanei geschichtlich, liturgisch und ascetisch erklärt*, Paderborn 1894. Por. też Metzger J. M., *Zwei Karolingische Pontificalien vom Oberhein*, Freiburg i. Br. 1054, s. 20.

<sup>14</sup> Jungnitz J., *Geschichte der Dombibliothek in Breslau*, w: *Sile-siaca*, Breslau 1898, s. 194.

<sup>15</sup> Urban W., *Studia nad dziejami wrocławskiej diecezji w pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław 1959, s. 195 in.

<sup>1</sup> A. A. S., 25, 1958, 630—663.



publikacji i artykułów w czasopismach oraz komentarzy wyjaśniających jej przepisy. Instrukcja bowiem, ustalając zasady i sposób współdziałania kapłana w czynnym udziale wiernych we Mszach św., w nabożeństwach, w czynnościach liturgicznych, otwiera również nowy etap w dziedziczeniu kościelnej muzyki organowej, która w ubiegłych wiekach zatraciła w dużej mierze swoje cechy religijne. Wiadomą przecież jest rzeczą, że w wieku XVI i XVII organy łączyły się z orkiestrą, ale taka muzyka posiadała charakter raczej teatralny, a nie kościelny. Dopiero na początku wieku XX pod tym względem nastąpiła stanowcza poprawa: zaczęto usuwać ze świątyń wszystkie instrumenty muzyczne z wyjątkiem organów, które pozostały jako instrument poważny, godny domu Bożego. Stało się to za pontyfikatu wielkiego reformatora życia religijnego w Kościele Katolickim, papieża Piusa X, który w swym wiekopomnym motu proprio *Tra le sollecitudini* z 22 listopada 1903 roku<sup>2</sup> przypomina, że chociaż śpiew liturgiczny zajmuje w Kościele pierwsze miejsce, to jednak akompaniament organów jest dozwolony, ma być wszakże dyskretny i nie górować nad śpiewem ani duchowieństwem, ani ludu. Przepisy zarządzenia papieskiego nie pozwalają również na przerywanie śpiewu długimi preludiami muzycznymi i na wprowadzanie odrębnych własnych partii muzycznych: jednym słowem akompaniament organów ma służyć śpiewowi liturgicznemu i kościelnemu.

W 25 lat później Pius XI w swej konstytucji *Divini cultus*<sup>3</sup> nazywa organy instrumentem kościelnym, majestatycznym, godnym pomocnikiem obrzędów liturgicznych i zaleca, by muzyka organowa podkreślała świętość zarówno miejsca, jak i czynności kapłańskich. Konstytucja z mocą zaznacza, że tylko pod tymi warunkami organy będą w pełni służyły liturgii Kościoła Katolickiego.

Następny papież, Pius XII, w roku 1955 w encyklice *musicae sacrae disciplina*<sup>4</sup> stwierdza, że spośród wszystkich instrumentów organy są najbardziej przystosowane do towarzyszenia śpiewom liturgicznym oraz do uświetniania nabożeństw, nakazanych lub wskazanych przez księgi liturgiczne; a dalej, że organy podbijają serca wiernych przez potęgę muzyki, a jednocześnie umiejętnie stosowana łagodność tonów wzbudza radość duchową, wznosząc myśli ku Bogu i ku świętym Pańskim.

Mimo tylu pochwał muzyki organowej i jej znaczenia, żaden z dokumentów papieskich do roku 1958 nie poruszał bezpośrednio zagadnienia organistów<sup>5</sup>. Dopiero instrukcja *De musica sacra*, przypominając, że organy są pierwszym i zasadniczym instrumentem poświęconym i przeznac-

<sup>2</sup> A. A. S., 36, 1903.

<sup>3</sup> A. A. S., 21, 1929.

<sup>4</sup> A. A. S., 48, 1955.

<sup>5</sup> Rozpracowanie tego zagadnienia pozostawiono ordynariuszom, dlatego synody diecezjalne i rozporządzenia biskupie dużo miejsca poświęciły zadaniom i pracom organistów oraz chórom kościelnym.

czonym na muzykę liturgiczną Kościoła Katolickiego, po raz pierwszy urzędowo uwypukla znaczenie organisty, podkreślając, że właśnie on, siedząc przy klawiaturze, rzeczywiście bierze czynny udział w funkcjach liturgicznych.

Z zadań, jakie stawiają muzyce organowej przepisy liturgiczne, zawarte we wspomnianych dokumentach papieskich, łatwo wynioskować, jakie kwalifikacje i cechy powinny posiadać te osoby, które stale grają na organach, względnie na fisharmoniach w kościołach, w kaplicach publicznych lub półpublicznych. Przede wszystkim mają być wykwalifikowanymi muzykami, umiejącymi dobrze, nawet niespodziewanie, akompaniować do śpiewu oraz doskonale grać wtedy, gdy obrzędy liturgiczne tego wymagają. W swoim zawodzie powinni być artystami, a pracy swej nie traktować jako uciążliwego obowiązku i sposobu zarobkowania, ale jako zaszczytny wybór i szczególne powołanie. Wcześniej czy później gra organisty napewno uczyni jawnym jego życie duchowe. Organista nie tylko powinien znać liturgię, ale ją kochać i mieć wycucie liturgiczne, czyli grać odpowiednio do charakteru odprawianych przez kapłana nabożeństw, orientować się teoretycznie i praktycznie, kiedy jaka muzyka jest najodpowiedniejsza. Ma znać dobrze śpiew gregoriański, ale nie zaniedbywać i polifonicznego. Grający na organach ma sercem i myślą łączyć się ze sprawowaną świętą czynnością w kościele, rozumieć ją, żeby w odpowiedniej chwili muzyką oddać to, co nakazuje liturgia określonego dnia czy też okresu kościelnego. Organiści więc ściśle współpracują z odprawiającym kapłanem.<sup>6</sup> Jeżeli całym sercem służą liturgii, wtedy uwypuklają jej piękno, godność, wielkość, czego właśnie wymaga cześć Boga, Stwórcy i Ojca.

Mając na uwadze powyższe zasady, należy obecnie dokładnie wskazać, zgodnie z przepisami instrukcji, jaka jest funkcja muzyki organowej podczas Mszy św. uroczystej, a jaka podczas czytanej.

**3. Zadania organisty podczas Mszy św. uroczystej.** — Ten rodzaj Mszy św. jest najlepszą formą ofiary eucharystycznej i organy mają tu swoje doniosłe znaczenie. Na pierwszym miejscu należy postawić liturgiczny solowy śpiew celebransa i jego asysty. W kościele łacińskim nigdy nie było akompaniamentu organów do tych części Mszy św., które są śpiewane przez samego celebransa, natomiast pomoc muzyki organowej dla chóru kościelnego lub dla chóralnego śpiewu wiernych była i jest wskazana, a niekiedy nawet konieczna. Gra organowa bowiem wybitnie

<sup>6</sup> W roku 1956 ukazały się dyrektywy episkopatu francuskiego o duszpasterskim wykorzystaniu Mszy św. Numer 67 owych dyrektyw zaznacza, że jest rzeczą niedopuszczalną, żeby celebrans był zmuszony oczekiwać końca nadmiernie długiej gry organów lub utworu polifonicznego. Numer 210 zabrania podczas Mszy św. czytanej grać i śpiewać części Mszy św. gregoriańskiej, żeby nie tworzyć „pseudo grand-messe”. Numer zaś 217 stanowczo zabrania Msze św. czytane zamieniać na koncert organowy.

wpływa na rytmikę i harmonię oraz skutecznie podtrzymuje śpiew wiernych. W obecnych zaś czasach ma to wielce doniosłe znaczenie: Kościół zwraca szczególną uwagę na czynny udział wiernych we Mszy św., polecając im śpiewać części zmienne stosownie do chóralu gregoriańskiego. Jeżeli zaś chodzi o poszczególne części Mszy św., organista może poddać chórowi ton i rytm przed introitem, ofiarowaniem lub przed modlitwą po Komunii św. (Communio). Wolno mu krótką właściwą melodią przygotować celebransa do solowego śpiewu, zwłaszcza wtedy, gdy dalsze strofy ma śpiewać lud zebrany w kościele (np. Gloria, Credo). Istnieją także chwile zupełnej ciszy, nakazane lub zalecane przez przepisy liturgiczne. Cisza więc w kościele ma panować podczas konsekracji oraz w czasie ostatniego błogosławieństwa celebrującego kapłana. Natomiast od Podniesienia do Pater noster jest tylko zalecana. Może być bowiem na podstawie zwyczaju przy istnieniu pewnych okoliczności nie zachowana: wtedy mianowicie, gdy organy cichą grą rzeczywiście podnoszą ducha modlitewnego i skupienie wiernych. Przy końcu ostatniej ewangelii organista, dla zaznaczenia radości wspólnoty chrześcijańskiej, może przejść w tony weselsze, nigdy jednak huczne.

Nie mniej ważne jest preludium przed rozpoczęciem sumy. Na głos dzwonka wierni powstają ze swych miejsc i przygotowują mszaliki, dlatego głos organów nie powinien być spóźniony, ale zabrzmieć już wtedy gdy kapłan ubrany do Mszy św. wraz z asystą przed wyjściem z zakrystii czyni ukłon krzyżowi<sup>7</sup>.

Jeżeli chodzi o diecezje polskie, to z braku asysty kleryków, celebrans sam śpiewa również te części Mszy św., które należą do diakona i subdiakona. Z tego właśnie względu do naszych sum i Mszy św. śpiewanych trzeba zastosować zasady odnoszące się do Mszy św. uroczystych.

**3. Gra na organach podczas Mszy św. czytanej.** — Muzyka organowa dość szczupła we Mszach św. uroczystych, podczas czytanych, przynajmniej u nas w Polsce, nabiera więcej swobody. Od razu wszakże zastrzec należy, że nie może ona być aż tak głośnie, żeby głos odprawiającego kapłana był zagłuszony. Rubryki mszalne bowiem nakazują, żeby niektóre modlitwy i teksty mszalne, odczytywane przez kapłana, były słyszane przez otaczających ołtarz wiernych. Instrukcja bowiem wychodzi z założenia, że poważna ilość katolików, biorących udział we Mszy św., posiada już mszaliki i razem z kapłanem odmawia odpowiednie modlitwy mszalne. Jeżeli chodzi o chwile ciszy, to według instrukcji, obowiązują one:

- a) od wyjścia celebransa przed ołtarz do ofiarowania,
- b) podczas prefacji i sanctus,
- c) od początku konsekracji do Pater noster, ale tylko w tych krajach, w których jest zwyczaj, że organy wtedy milczą,

<sup>7</sup> W wielu kościołach są już założone dzwonki elektryczne z zakrystii lub od ołtarza na chór.

- d) od Pater noster do Agnus Dei,
- e) podczas modlitwy po Komunii św.,
- f) podczas ostatniego błogosławieństwa.

W praktyce więc w krajach, gdzie wierni rzeczywiście biorą czynny udział we Mszach św., organista dyskretnie gra tylko kilka minut po ofiarowaniu, przed i po konsekracji, oraz w czasie Komunii św. wiernych. W chwilach ciszy zaś sam również uczestniczy w świętej Ofierze razem ze wszystkimi wiernymi. Skoro jednak uczestnicy Mszy św. nie mają jeszcze u nas w Polsce mszalików w dostatecznej ilości, chwilowo można tolerować, żeby organista dyskretnie grał podczas całej Mszy św., z wyjątkiem oczywiście czasu konsekracji obu postaci oraz ostatniego błogosławieństwa. W każdym razie ściśle stosować się powinien do nowych przepisów diecezjalnych, wydanych po 1 stycznia 1961 r.

Wymaga się od grających na organach i fisharmoniach nie tylko teoretycznej, ale prawdziwej czynnej postawy katolika, okazującego swą wiarę umysłem i ciałem. Motu proprio z roku 1903 (n. 23) podkreśla, że muzyka jest usystematyzowaną częścią składową liturgii, a nie dowolną i że jest istotnie funkcją liturgiczną. Muzyka ma pomagać człowiekowi w osiągnięciu darów nadprzyrodzonych i jeżeli milknie, to dlatego, żeby dać miejsce słowu Bożemu, wezwaniom kapłana, odpowiedziom wiernych, oraz żeby podkreślić znaczenie modlitewnej ciszy, w której wysiłek duszy ma wznieść się na szczyty łączności z Bogiem i osiągnąć jak najlepsze rezultaty.

**4. Duszpasterze i organiści.** — Z zadań, jakie mają do spełnienia duszpasterze i organiści na podstawie instrukcji, wynika, że w sprawach śpiewu i muzyki kościelnej nie mogą chodzić własnymi torami, ale mają ściśle współpracować ze sobą. Zdarza się, że organista skarży się, że proboszcz nie zna się dostatecznie na muzyce i jej nie rozumie. Stąd właśnie wynika brak wzajemnej pomocy, bo każdy idzie swoją drogą; powstają wówczas starcia, nieporozumienia. Z drugiej strony niektórzy duszpasterze zarzucają organistom, że ci nie stosują się do przepisów liturgicznych, że chcą być tylko artystami, że nic poza muzyką i organami nie widzą. Na to jest jedna odpowiedź: każdy kapłan musi wiedzieć i w praktyce okazywać, że przepisy liturgiczne obowiązują wszystkich i że sam doskonale się w nich orientuje. Nie wystarczy bowiem, że kiedyś w seminarium uczył się rubryk i liturgiki i że doskonale wie, iż służba Bogu ma być sprawowana *digne, attente ac devote*, lecz właśnie teraz przy każdej sposobności ma przeglądać rubryki i trzymać rękę na pulsie najnowszych zarządzeń Stolicy Apostolskiej i własnego biskupa. Znajomość przepisów liturgicznych przez proboszcza spowoduje, że organista chętnie się podda jego wskazówkom i poleceniom. Powinien przeto pamiętać, że chociażby był artystą w sztuce gry organowej, to jednak nawet najwięksi artyści poddają się uwagom i pouczeniom swych kie-

rowników lub reżyserów, a przecież tu na chórze i przy ołtarzu chodzi o coś niepomernie większego: chodzi o ofiarę Mszy św., którą sprawuje kapłan jako konsekrowany liturg Kościoła.

Konieczne są wspólne okresowe narady<sup>8</sup> proboszcza z organistą, szczególnie dokładnie przy zmianie okresów roku kościelnego. Nie chodzi tu tylko o zgodne omówienie co i kiedy ma grać organista, ale przede wszystkim jak ma wypełniać nakazane liturgią funkcje. Braterskie podejście do organisty, kochającego liturgiczną muzykę, wyda jak najlepsze owoce. Uniknie się przez to błędów organisty i zniecierpliwienia ze strony proboszcza.

Duszpasterz ma również liczyć się z duchowymi potrzebami organisty i udzielać mu odpowiedniego czasu na rekolekcje, na konferencje religijne i liturgiczne, ułatwiać mu udanie się do innego kapłana do spowiedzi, czy też na poradę w sprawach sumienia.

Warszawa

Ks. WŁDYSŁAW PADACZ

Ks. Tadeusz Szwagrzyk, Kraków

## MSZA ŚWIĘTA ZA WIERNYCH

Jednym z obowiązków duszpasterskich jest odprawianie Mszy św. za wiernych. Biskupi, jako następcy Apostołów, są do tego obowiązani na mocy prawa Bożego bezwzględnego (*iure divino absoluto*), proboszczowie zaś na mocy prawa Bożego względnego (*iure divino hypothetico*), o tyle mianowicie, o ile z ustanowienia Kościoła faktycznie mają udział w apostołskim obowiązku duszpasterzowania, który ciąży w pierwszym rzędzie i zasadniczo na biskupach jako na bezpośrednich pasterzach wiernych, bo oni w całej rozciągłości posiadają władzę pasterską.

Sobór Trydencki ujmuje to krótko stwierdzając, że do odprawiania Mszy św. za wiernych obowiązany jest ten, komu *animarum cura commissa est*<sup>1</sup>.

Według tegoż soboru Trydenckiego obowiązek odprawiania Mszy św. za wiernych opiera się na słowach Apostoła: „Albowiem każdy najwyższy kapłan z ludzi wzięty, dla ludzi bywa postanowiony w tym co do Boga należy; aby składał dary i ofiary za grzechy”<sup>2</sup>.

Każdy proboszcz od chwili kanonicznego objęcia parafii, oraz ci kapłani, którzy posiadają wszystkie prawa proboszczowskie, jak np. wikariusz aktualny<sup>3</sup>, albo wikariusz ekonom, czyli administrator wakującej

<sup>8</sup> Przynajmniej raz na tydzień.

<sup>1</sup> c. 1, sess. 23 de ref.

<sup>2</sup> Hebr., 5, 1.

<sup>3</sup> Kan. 471.

parafii<sup>4</sup>, mają obowiązek odprawiania Mszy św. za wiernych<sup>5</sup>, we wszystkie niedziele i święta nakazane, także zniesione.

Od tego obowiązku nie zwalnia ich ani szczupłość dochodów, ani żadna inna przyczyna.

W ślad za Kodeksem rubryk mszalnych i brewiarzowych<sup>6</sup> z dnia 25 lipca 1960 r., ukazał się nowy dekret Stolicy Apostolskiej określający dni, w które istnieje obowiązek odprawiania Mszy św. za wiernych<sup>7</sup>.

W powyższym dekrete z dnia 3 grudnia 1960 r., św. Kongregacja Soboru, z polecenia Ojca św. Jana XXIII, podaje taksatywne wyliczenie tych dni, w które zgodnie z przepisami kanonów: 339 § 1 i 466 § 1, Kodeksu Prawa Kanonicznego, w całym Kościele od 1 stycznia 1961 roku, istnieje obowiązek odprawiania Mszy św. za wiernych.

Dni te są następujące:

#### **Święta nakazane (festa de praecepto)**

Niedziele I i II klasy.

*Inne święta I klasy w całym Kościele:*

1) Boże Narodzenie; 2) Osmy dzień oktawy Bożego Narodzenia (Nowy Rok); 3) Święto Objawienia Pańskiego (Epiphania Domini); 4) Wniebowstąpienie Pańskie; 5) Boże Ciało; 6) Niepokalane Poczęcie Najśw. Maryi Panny; 7) Wniebowzięcie Najśw. Maryi Panny; 8) Św. Józefa Oblubieńca Najśw. Maryi Panny; 9) Uroczystość św. Apostołów Piotra i Pawła; 10) Uroczystość Wszystkich Świętych.

#### **Święta nie nakazane (festa de non praecepto)**

*I klasy wymienione w kalendarzu całego Kościoła:*

1) Uroczystość Serca Jezusowego; 2) Uroczystość Najdroższej Krwi Chrystusa Pana; 3) Zwiastowanie Najśw. Maryi Panny; 4) Uroczystość św. Józefa, Rzemieślnika; 5) Poświęcenie kościoła św. Michała Archanioła; 6) Narodzenie św. Jana Chrzciciela.

*I klasy w kalendarzach partykularnych, czyli własnych:*

7) Uroczystość Patrona głównego narodu; 8) Uroczystość Patrona głównego prowincji tak kościelnej jak i cywilnej; 9) Uroczystość Patrona diecezji; 10) Rocznica konsekracji kościoła katedralnego; 11) Uroczystość Patrona głównego miejscowości lub miasta (loci seu oppidi vel civitatis); 12) Rocznica konsekracji kościoła własnego; 13) Tytuł własnego kościoła.

<sup>4</sup> Kan. 473.

<sup>5</sup> Kan. 466.

<sup>6</sup> AAS 52 (1960) 593—740.

<sup>7</sup> AAS 52 (1960) 985—986.

*II klasy:*

14) Narodzenie Najśw. Maryi Panny; 15) Oczyszczenie Najśw. Maryi Panny (Purificatio BMV.); Uroczystości narodzin (natalicia) Apostołów i Ewangelistów, a mianowicie; 16) Uroczystość św. Andrzeja; 17) Uroczystość św. Tomasza; 18) Uroczystość św. Jana; 19) Uroczystość św. Macieja; 20) Uroczystość Świętych Filipa i Jakuba; 21) Uroczystość św. Marka; 22) Uroczystość św. Jakuba; 23) Uroczystość św. Bartłomieja; 24) Uroczystość św. Mateusza; 25) Uroczystość św. Łukasza; 26) Uroczystość św. Szymona i Judy (Ss. Simonis et Iudae).

Niniejszy dekret św. Kongregacji Soboru z dnia 3 grudnia 1960 roku ma na celu uzgodnienie liczby świąt, w które obowiązuje przepis o aplikowaniu Mszy św. za wiernych, z nowym Kodeksem Liturgicznym z dnia 25 lipca 1960 r., a obowiązujący od 1 Stycznia 1961 roku. Wejście tegoż Kodeksu w życie spowodowało pewne wątpliwości co do odprawiania Mszy św. za wiernych w święta zniesione, przez Kodeks Liturgiczny, np. w dniu 3 maja (Uroczystość Znalezienia Krzyża św.), względnie ewentualnych przywilejów.

Stąd zestawienie obowiązujących dni, w omawianym dekrete z dnia 3 grudnia 1960 r., normowane już jest nowymi przepisami o klasyfikacji świąt i o ich stopniu liturgicznym, skutkiem czego kolejność jest nieco odmienna od dotychczasowego podziału.

Zmieniona też została nazwa świąt, jak to widać powyżej, na *festa de praecepto* i *festa de non praecepto* — zamiast dotychczasowego określenia: *festa de praecepto* i *festa suppressa* — są bowiem wśród nich dni świąteczne, które liturgicznie nie są lub nie były nigdy *suppressa*.

Dekret św. Kongregacji Soboru z grudnia 1960 r., wprowadza do wykazu obowiązującego kilka nowych dni świątecznych, w które istnieje obowiązek aplikowania Mszy św. za wiernych, niektóre natomiast z dotychczasowych usuwa, dlatego pożyteczną będzie rzeczą, ten nowy wykaz dni świątecznych porównać z dotychczasowym, dawnym:

### Święta nakazane

według nowego dekretu	według Kodeksu Prawa Kanonicznego
Dominicae I et II cl.	Omnes dominicae

*Inne święta I klasy w całym Kościele:*

1. Nativitas Domini	1. Nativitas Domini
2. Dies Octavus Nativ. D.	2. Circumcisio Domini
3. Epiphania Domini	3. Epiphania Domini
4. Ascensio Domini	4. Ascensio Domini
5. SS. Corporis Christi	5. SS. Corporis Christi
6. Conceptio Imm. BMV.	6. Conceptio Imm. BMV.
7. Assumptio BMV.	7. Assumptio BMV.
8. S. Joseph, Sponsi BMV.	8. S. Joseph, Sponsi BMV.
9. Ss. Petri et Pauli App.	9. Ss. Petri et Pauli App.
10. Omnium Sanctorum	10. Omnium Sanctorum

## Święta nie nakazane

### *I klasy w całym Kościele:*

- |   |  |
|---|--|
| 11. SS. Cordis Jesu<br>12. Pretiosissimi Sang. DNJC.<br>13. Annuntiatio BMV.<br>14. S. Joseph, Opificis<br>15. Dedicatio S. Mich. Arch.<br>16. Nativitas S. Joannis Bapt. | 11. Annuntiatio BMV.<br>12. Solemnitas S. Joseph<br>13. Dedicatio S. Michaelis Arch.<br>14. Nativitas S. Joannis Bapt.<br>15. FERIA II post Pascha<br>16. FERIA III post Pascha<br>17. FERIA II post Pentecosten<br>18. FERIA III post Pentecosten |
|---|--|

### *I klasy w kalendarzach partykularnych*

- |  |  |
|--|--|
| 17. Festum Patroni princip. Nationis<br>18. Festum Patroni principal. Regionis seu Provinciae sive eccl. sive civ.<br>19. Festum Patroni dioecesis.<br>20. Anniv. Dedicat. Eccl. Cath.<br>21. Festum Patroni principalis loci seu oppidi<br>22. Anniv. Dedicat. Eccl. propriae.<br>23. Titulus Eccl. propriae. | 19. Festum Patroni Nationis<br><br><br><br>20. Festum Patroni loci |
|--|--|

### *II klasy w całym Kościele:*

- |  |  |
|--|--|
| 24. Nativitas BMV.<br>25. Purificatio BMV. | 21. Nativitas BMV.<br>22. Purificatio BMV. |
|--|--|

### *Święta narodzin (natalicia) Apostołów i Ewangelistów:*

- |  |  |
|--|--|
| 26. S. Andeae<br>27. S. Thomae<br>28. S. Joannis<br>29. S. Matthiae<br>30. S. Marci<br>31. Ss. Philippi et Jacobi<br>32. S. Jacobi<br>33. S. Bartholomaei<br>34. S. Matthaee<br>35. S. Lucae<br>36. Ss. Simonis et Judae | 23. S. Andeae<br>24. S. Thomae<br>25. S. Joannis<br>26. S. Matthiae<br><br>27. Ss. Philippi et Jacobi<br>28. S. Jacobi<br>29. S. Bartholomaei<br>30. S. Matthaee<br><br>31. Ss. Simonis et Judae<br>32. Inventionis S. Crucis<br>33. S. Stephani Protomart.<br>34. S. Laurentii M.<br>35. S. Silvestri Pp. C.<br>36. S. Annae, Matris BMV. |
|--|--|

Różnice między obu wykazami łatwo zauważyć:

1. Jeżeli chodzi o święta II klasy, to obecnie w nowym wykazie, oprócz uroczystości Apostołów, pozostały tylko święta: Narodzenia i Oczyszczenia Najśw. Maryi Panny.



2. Odprawianie Mszy św. za parafian nie obowiązuje już w następujące dni:

- a) w poniedziałek i wtorek po Niedzieli Wielkanocnej
- b) w poniedziałek i wtorek po Zesłaniu Ducha Św.
- c) Znalezienie Krzyża św. (3 maja)
- d) św. Anny (26 lipca)
- e) św. Wawrzyńca (10 sierpnia)
- f) św. Szczepana (26 grudnia)
- g) św. Młodzianków (28 grudnia)
- h) św. Sylwestra (31 grudnia)

3. Aplikacja Mszy św. obowiązuje w niżej wymienione i nowo zaliczone dni świąteczne:

- a) Uroczystość Serca Jezusowego
  - b) Najdroższej Krwi Pana Jezusa (1 lipca)
  - c) św. Józefa Rzemieślnika (1 maja)
  - d) we wszystkie święta Patronów głównych. Stąd jeżeli jest więcej Patronów, nie wystarczy tylko jedną Mszę św. aplikować<sup>8</sup>.
  - e) Rzecz całkiem nowa to aplikacja Mszy św. w rocznicę konsekracji kościoła czy to katedralnego, czy rocznicę konsekracji kościoła własnego, jak również w święto tytułu kościoła własnego<sup>9</sup>.
4. Pozostają obowiązującymi dniami wszystkie niedziele roku.

5. Zaden inny dzień, oprócz wymienionych w dekrecie św. Kongregacji Soboru z dnia 3 grudnia 1960 r., chociażby dotąd uchodził jako obowiązujący do aplikacji Mszy św. za wiernych, już nie obowiązuje od 1 stycznia 1961 r., albowiem wyliczenie, jak podkreśla dekret, jest taksatywne.

#### *D y s p e n s a*

*zwalniająca od obowiązku odprawiania Mszy św. za wiernych w święta nie nakazane.*

Dnia 30 stycznia 1961 roku, ukazał się dekret Księdza Prymasa w sprawie Mszy świętych za parafian, ważny na siedem lat:

#### D E C R E T U M

Cum Decreto S. Congregationis Concilii de die 3 Decembris A. D. 1960 novus index dierum festorum, quibus inest obligatio litandi Sacrum pro populo, editus fuerit, attentis peculiaribus conditionibus oeconomicis rectorum ecclesiarum paroecialium in toto territorio Poloniae, quae de

<sup>8</sup> Por. *Ephemerides Liturgicae* 75 (1961) 63: „Si ergo plures Patroni habentur, plures Missae pro populo applicari debent. Idem valet pro Compatriis seu, ut dicitur, pro patronis aequae principalibus; applicatio Missae multiplicatur. Compatrii principales seu aequae principales gaudent de iuribus liturgicis sicut Patroni“.

<sup>9</sup> Tamże: „Haec innovatio certe tendit ut fideles strictius festis propriae Ecclesiae (paroeciae) et Ecclesiae Matris (cathedralis) coniungantur. Fideles enim nostra aetate non amplius festum Dedicacionis Ecclesiae eiusque anniversarium intelligunt: quapropter hac dispositione animarum pastores medium habent commodum populum monendi de hac gratia eumque invitandi ut Missae pro ipso celebratae intersit“.

die in dien difficiliore evadunt, vigore specialissimarum facultatum a Sancta Sede Nobis tributarum, annuentes precibus fere omnium Poloniae Antistitum, praesentibus litteris — prae oculis quoque habentibus necessitatem uniformitatis in Poloniae Dioecesibus — omnibus rectoribus ecclesiarum paroecialium in Polonia dispensationem super onere celebrandi Missas pro populo diebus festis non de praecepto cum facultate recipiendi hisce diebus stipendium pro seipso — firma tamen obligatione applicandi pro parochianis omnibus diebus Dominicis atque festis de praecepto — benigne concedimus.

Insimul omnia Indulta generalia aliquibus Dioecesibus in Polonia in hac materia concessa, necnon Nostrum Decretum de die 17 Aprilis 1957 Nr. 1878/P. revocamus.

Servatis ceteris omnibus de iure servandis. Contrariis quibuslibet non obstantibus.

Praesenti Indulto valituro ad septennium.

Datum VARSAVIAE, die 30 Januarii A. D. 1961.

(—) † Stefan Card. Wyszyński

Z brzmienia powyższego dekretu jasno wynika, że:

1) wszyscy proboszczowie na terenie Polski zwolnieni są od obowiązku aplikowania Mszy św. za parafian w święta nie nakazane;

2) pozostaje nadal obowiązek odprawiania Mszy św. za wiernych we wszystkie niedziele i święta nakazane;

3) odwołane zostały wszelkie indulty ogólne (indulta generalia), udzielone do tego czasu niektórym diecezjom polskim w tej materii, jak również odwołany został dekret Prymasa Polski z 17 kwietnia 1957 r., tak że, we wszystkich diecezjach mają obowiązywać jednolite zasady.

4) Niniejszy dekret z dnia 30 stycznia 1961 roku, zniósł (pozbawił mocy prawnej), wszystkie indulty ogólne (generalia), nie zaś partykularne. O ile więc jakaś parafia posiada indult specjalny dla siebie z większymi jeszcze uprawnieniami, który otrzymała wprost od Stolicy Apostolskiej lub od Księdza Prymasa (nie zaś na mocy ogólnej dyspensy dla diecezji), indult taki jest nadal ważny, o ile jest zgodny z nowymi rubrykami i dopóki nie wygaśnie z upływem czasu, na jaki został wydany.

Na zakończenie warto jeszcze dodać, że proboszcz, który zarządza kilku parafiami połączonymi równorzędnie, albo też — obok własnej — kieruje inną parafią jako administrator, ma obowiązek odprawić w dni nakazane tylko jedną Mszę św. za wszystkich wiernych, nad którymi sprawuje duszpasterstwo<sup>10</sup>.

W uroczystość Bożego Narodzenia i w święto, które przypada na niedzielę, wystarczy odprawić jedną Mszę św.<sup>11</sup>.

Jeżeli święto zostaje przeniesione w ten sposób, że w dniu, na który zostało przeniesione, nie tylko odmawia się brewiarz i odprawia Mszę

<sup>10</sup> Kan. 466 § 2.

<sup>11</sup> Kan. 339 § 2.

św. o święcie przeniesionym, lecz także zachowuje się obowiązek uczestniczenia we Mszy św. i wstrzymania się od prac służebnych, wtedy Mszę św. za wiernych należy odprawić w tym dniu, na który święto zostało przeniesione<sup>12</sup>.

Msza św. za wiernych, to obowiązek: 1) realny; 2) osobisty; 3) miejscowy (lokalny); 4) przywiązany do oznaczonego dnia.

1) Realny, rzeczowy związany z diecezją, parafią tak, iż musi być spełniony, nawet w wypadku zapomnienia, niewiedzy lub niezdolności jego spełnienia. W tym ostatnim wypadku jeżeli duszpasterz dla słusznej przyczyny, np. z powodu choroby, sam nie może aplikować Mszy św. w dniu oznaczonym, powinien to uczynić przez zastępcę lub też sam w innym dniu.

2) Osobisty: Mszę św. za wiernych należy odprawiać osobiście i nie wyręczać się innymi bez słusznej przyczyny; w razie ważnej przeszkody jak np. choroba, przez kogoś innego;

3) Lokalny: Proboszcz winien odprawiać Mszę św. za wiernych w kościele parafialnym, chyba, że okoliczności skłaniają lub zmuszają do odprawiania jej gdzie indziej. Do tych okoliczności należeć mogą: Msza św. w miejscu odpustowym, celebra w kościele filialnym, I Komunia św. w jakiejś półpublicznej kaplicy, odprawianie Mszy św. w drugiej parafii obsługiwanej itp. proboszcz prawnie nieobecny albo sam odprawia za parafian w miejscu pobytu, albo przez swego zastępcę w parafii (kan. 466 § 5).

4) Przywiązany do oznaczonego dnia. Mszę św. za wiernych należy aplikować w niedziele i święta przez prawo przepisane, dlatego nie wolno na własną rękę przenosić tego obowiązku na inny dzień. Ordynariusz miejscowy może dla słusznej przyczyny zezwolić na odprawienie Mszy św. za parafian w innym dniu, nawet na stałe<sup>13</sup>. Do takich przyczyn może należeć np. odbycie rekolekcji, przyjęcie gregorianki, choroba, słabość itp.

Prawo kanoniczne nie określa rodzaju Mszy św. za wiernych. Może to być Msza św. śpiewana, uroczysta, czy tylko czytana, odprawiona w dowolnej godzinie, nawet bez specjalnego udziału wiernych; nie musi też odpowiadać i być zgodna z oficjum dnia.

Mówiąc o Mszy św. za wiernych mamy na myśli żyjących parafian. Umarli już nie są pod opieką duszpasterską Kościoła. Można jednak, objąć intencją również zmarłych parafian przy Mszy św. za wiernych, lecz intencją warunkową: o ile to być może bez uszczerbku dla żyjących.

Odprawianie Mszy św. za wiernych jest obowiązkiem ścisłym, wynikającym z przyjętego na siebie zobowiązania, *ex iustitia*, pod grzechem ciężkim. Nie zwalnia od niego, jak już powiedziano powyżej ani cho-

<sup>12</sup> Kan. 339 § 3.

<sup>13</sup> Kan. 466 § 3.

roba, ani przeciwny zwyczaj, ani ubóstwo. Jeżeli z jakiejś ważnej przyczyny nie mógł być spełniony w oznaczonym dniu, należy jak najprędzej tyle Mszy św. za wiernych odprawić, ile ich opuszczono<sup>14</sup>.

Św. Kongregacja Soboru zapytana, czy można zatrzymać zwyczaj odprawiania Mszy św. za wiernych *per turnum* tam, gdzie jest jeden kościół parafialny i trzech proboszczów, mających swoich osobnych parafian, oddzielonych przez podział terytorium miasta, odpowiedziała dnia 9 lutego 1918 roku, że nadal tego zwyczaju utrzymywać nie wolno, i że każdy proboszcz obowiązany jest w dni przepisane osobiście odprawić Mszę św. za wiernych<sup>15</sup>.

Ks. TADEUSZ SZWAGRZYK

#### O. Hieronim Eug. Wyczawski OFM

### O WŁAŚCIWE IMIĘ BŁOG. WŁADYSŁAWA Z GIELNIOWA

Wśród nielicznej grupy naszych Patronów, czyli Świętych i Błogosławionych pochodzenia polskiego względnie obcych, lecz z Polską związanych, nie wszyscy posiadają ustalone imiona i nazwiska. Św. Andrzej Świerad bywa nazywany do dziś także Wszeradem i Żórawkiem, błog. Kunegunda Kingą, jej siostra błog. Jolenta Jolantą, błog. Jakub Strepa Jakubem Strzemie, a św. Klemens Hofbauer — Dworzakiem.

Los ten spotkał również błog. Władysława z Gielniowa, bernardyna, zmarłego w Warszawie w r. 1505, a beatyfikowanego w r. 1750 przez Benedykta XIV, autora religijnych pieśni polskich<sup>1</sup>. W XVII i XVIII w. sporadycznie, a dziś coraz powszechniej bywa on nazywany nie Władysławem, ale najniewłaściwiej Ładysławem.

Przedewszystkim jest bardzo wątpliwe, czy w ogóle istniało polskie imię Ładysław. Znakomici znawcy polskiej etymologii Aleksander Brückner<sup>2</sup> i Stanisław Szober<sup>3</sup> nie znają takiego imienia. Wspomniał wprawdzie o Ładysławie wcześniejszy od nich o sto lat Samuel Bogumił Linde,

<sup>14</sup> Kan. 339 § 4.

<sup>15</sup> AAS 10 (1918) 285.

<sup>1</sup> Zob. życiorysy błog. Władysława: Ks. K. Kantak, *Les données historiques sur les bienheureux Bernardins polonais*. Archivum Franciscanum Historicum, 1929, s. 444—451. Również tegoż autora w dziele *Bernardyni polscy*, t. I. Lwów 1933, s. 130—133. Z żywotów starszych o. W. Morawskiego *Opisanie żywota i cudów błog. Ojca Ładysława z Gielniowa...*, Kraków 1612 i też po łacinie *Lucerna perfectionis christinae sive vita B. Ladislai Gielniowii*. 1633.

<sup>2</sup> *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków 1927, s. 625.

<sup>3</sup> *Słownik poprawnej polszczyzny*. Wyd. III. Warszawa 1958. Szober wymienia tylko imię Władysław.

ale nie odważył się twierdzić, że jest to imię polskie, formę tę wyprowadzał z niepolskiego imienia Władysław<sup>4</sup>. Dopiero Jan Stanisław Bystron, nazywając Władysława z Gielniowa Ładysławem, napisał w r. 1938: „Imię jest rodzime, dawne... szybko jednak imię to zidentyfikowane z Władysławem zostało zupełnie zapomniane, mimo że kult błog. Ładysława pozostał”<sup>5</sup>. „Przesłanki, na których oparł Bystron swoje twierdzenie, są bardzo kruche. Powołuje się mianowicie na księgi Sądu Najwyższego Prawa Niemieckiego na Zamku Krakowskim, w których pod r. 1398 jest wymienione rzekomo imię Ładysław i urobione zeń przezwisko Łaczko. Tymczasem tak nie jest. Powołanej księgi nie pisano po polsku, ale w języku łacińskim, odnośne zaś teksty brzmią następująco: „Veniens Slawska de Lelovia, relicta condam Ladislai, constituit procuratorem et suum legitimum tutorem Nicolaum filium suum...” i drugi tekst, odnoszący się do tej samej osoby: „Nicolaus de Lelovia filius Laczkonis tenetur penam...”<sup>6</sup>.

Łacińskich tekstów z imieniem Ladislaus, podobnych do powyższego, liczy się w Polsce na tysiące, nikt jednak i nigdy nie próbował tłumaczyć wyrazu Ladislaus przez Ładysław, lecz zawsze przez Władysław. A wobec tego nie ma podstawy, aby w przytoczonych wyżej tekstach odstępować od reguły i tłumaczyć inaczej imię zmarłego męża wdowy Sławskiej z Lelowa. Konsekwentnie i zapisane po łacinie przezwisko Władysława z Lelowa niekoniecznie musiało brzmieć po polsku Łaczko, ale raczej Właczko, urobili je przecież mieszczanie Lelowa nie z formy łacińskiej Ladislaus, bo w życiu codziennym nie rozmawiali po łacinie, ale z potocznie używanego imienia w brzmieniu polskim Władysław.

Imię Władysław jest pochodzenia węgierskiego i w tym języku brzmi Laszló. Nosił je węgierski król Laszló I († 1095). Imię to spopularyzowało się dzięki temu, że monarcha ten został ogłoszony świętym (kanonizowany w r. 1192) i otrzymało w panującej powszechnie w średniowieczu łacinie formę Ladislaus, w której to postaci przeszło do języków europejskich: do języka francuskiego jako Ladislas, do włoskiego jako Ladislao, do niemieckiego jako Ladislaus, do języka polskiego jako Władysław<sup>7</sup>.

W Polsce przyjęło się imię Władysław niemal wyłącznie wśród panujących, nosili je monarchowie zarówno z dynastii Piastów jak i Jagiello-

<sup>4</sup> *Słownik języka polskiego*. Wyd. III. 1951, s. 581.

<sup>5</sup> *Księga imion w Polsce używanych*. Warszawa 1938, s. 256—257.

<sup>6</sup> *Najstarsza Księga Sądu Najwyższego Prawa Niemieckiego na Zamku Krakowskim*. Wyd. A. Kłodziński. Archiwum Komisji Prawniczej. T. X. Kraków 1936, s. 66 i 69.

<sup>7</sup> L. Reau, *Iconographie de l'Art Chrétien*. T. III. *Iconographie des Saintes*, II. Paris 1958, s. 782. — W dynastii Arpadów imię Władysław znane już było w końcu X w. W Polsce pierwszy je nosił syn Kazimierza Odnowiciela Władysław Herman, żyjący współcześnie z św. Władysławem węgierskim. St. Kętrzyński, *Polska X—XI wieku*. Warszawa 1961 (Rozdział — *O imionach piastowskich do końca XI wieku*), s. 619—620.

nów. Poza tym było ono prawie nieużywane. Np. wśród kanoników kapituły gnieźnieńskiej do r. 1450 nosił imię Władysław tylko jeden kanonik (Oporowski, †1453), później do r. 1870 na 737 kanoników imię Władysław miało zaledwie 8 kanoników, z czego 5 w 2-giej połowie XVII w.<sup>8</sup> Na 648 kanoników kolegiaty sandomierskiej, od początku jej istnienia do r. 1800, był tylko jeden Władysław (Łubieński, †1767)<sup>9</sup>. Na 2.187 studentów, wpisanych do metryki Akademii krakowskiej w latach 1460—1470, imię Władysław nosiło 10 studentów, lecz ani jeden z nich nie był Polakiem, wszyscy 10 pochodzili przeważnie z Węgier<sup>10</sup>. W tym stanie rzeczy nie ma potrzeby mnożyć przykładów. Należy tylko zaznaczyć, że częściej nieco pojawiało się ono po zakonach, nadawane nowicjuszom przy obłóczynach. Zresztą i innych imion dynastycznych jak Bolesław, Ludwik, Kazimierz w dawnej Polsce nie używano, w średniowieczu prawie nigdy, później bardzo rzadko. Jedynie Kazimierz począł się bardziej upowszechniać w czasach nowożytnych w związku z kultem tego Świętego. Przyczyną tego był szacunek ludności dla imion królewskich.

Trzeba z kolei ustalić, jakie brzmienie otrzymało węgierskie imię Laszlo, po łacinie Ladislaus, na ziemiach polskich. Interesują nas przede wszystkim czasy do r. 1462, tzn. do chwili, kiedy Władysław z Gielniowa, noszący dotąd imię chrzestne Jan, wstąpił do zakonu i zwyczajem klasztornym zmienił imię<sup>11</sup>. Problem byłby łatwy, gdybyśmy posiadali z tych czasów polskie teksty z imieniem Władysław, tymczasem takich nie ma. Być może, że znalazłaby się jakaś polska glosa z tym imieniem na marginesach łacińskich starodruków, względnie zapiska w niewydanym dotąd łacińskich księgach grodzkich, miejskich lub konsystorskich, niestety nie natknąłem się na nie w swoich poszukiwaniach. Rozporządzamy natomiast bardzo znaczną ilością tekstów łacińskich, zawierających interesujące nas imię. Należą tu dokumenty, wydawane przez polskich książąt i królów, noszących imię Władysław, następnie roczniki, kroniki z pismami Długosza włącznie.

Wystarczy wziąć pod uwagę dokumenty najbliższych czasom Gielniowczyka królów, Władysława Jagiełły (†1434) i Władysława III Warneńczyka (†1444), oraz pisma współczesnego Władysławowi z Gielniowa Jana Długosza (†1480). Otóż imiona obu wymienionych monarchów w intytu-

<sup>8</sup> Ks. J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*. T. IV. Gniezno 1883, s. 529—578.

<sup>9</sup> Ks. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich od 1186—1926*. Radom 1926, *passim* oraz Ks. E. Majkowski i ks. A. Bastrzykowski, *Nieznani prałaci i kanonicy kolegiaty Panny Marii w Sandomierzu od trzynastego do osiemnastego wieku*. Kuńów 1949, *passim*.

<sup>10</sup> *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*. T. I. Cracoviae 1887, s. 160—203.

<sup>11</sup> Ks. Kantak, *dz. cyt.*, s. 130.

cjach wystawionych przez nich dyplomów są wyrażone w dwojakiej formie: czysto łacińskiej Ladislaus i w spolszczonej Wladislaus. Podobnie u Długosza spotykamy często imię Jagiełły i Warneńczyka w formie Wladislaus i to z podwójną pisownią: przez V i przez polskie W<sup>12</sup>.

Tak samo imiona nielicznych Władysławów spoza dynastii mają w źródłach łacińskich brzmienie Vladislaus względnie Wladislaus. Np. biskup kujawski Władysław Oporowski jest nazwany w dokumencie z r. 1437 Wladislaus<sup>13</sup>. W tym samym brzmieniu wyrażono imię kanonika poznańskiego Władysława w dokumencie z r. 1448<sup>14</sup>. Przez Wladislaus wypisano imiona 3 krakowskich studentów: Władysława de Cremniczia, imatrykulowanego w r. 1465, Władysława de Salankemen, wpisanego w r. 1468 i Władysława de Baltha, przyjętego do Akademii w r. 1469<sup>15</sup>. Warto dodać, że przez Wladislaus wypisała na początku XVI w. jakaś nieznana ręka imię króla czeskiego i węgierskiego Władysława II Jagiellończyka na inkunabule nr 460 Biblioteki Jagiellońskiej<sup>16</sup>.

Z podanego wyżej materiału można wysnuć całkiem pewny wniosek, że imię Ladislaus (Laszló) brzmiało w języku polskim Władysław. Dowodzi tego właśnie litera V, a zwłaszcza W, stawiana na początku pisanego po łacinie imienia. Gdyby bowiem w mowie potocznej nie wymawiano w Polsce: Władysław, lecz np. Ladysław lub Ładysław, nie byłoby sensu dawać na początku wyrazu litery W. Zresztą odkąd zaczyna się pojawiać to imię w tekstach polskich, ustala się w formie Władysław. W takiej też potaci przetrwało ono do dziś.

W świetle powyższych wywodów należy przyjąć, że i imię słynnego Gielniowczyka również brzmiało po polsku Władysław. Był i jest do dziś tak u bernardynów jak i w innych starych zakonach zwyczaj, że wstępującym do klasztoru kandydatom nadaje się nowe imię, różne od chrzestnego, i to zawsze imię jakiegoś Świętego. Nasz Błogosławiony, mający chrzestne imię Jan, wstąpił do zakonu bernardynów w r. 1462

<sup>12</sup> Za dużo istnieje tu źródeł, aby je można zacytować. Wskazuję tylko na znane ogólnie kodeksy dyplomatyczne, od obszernych Wielko- i Małopolskiego poczynając, a kończąc na niedużym paulińskim (*Zbiór dokumentów zakonu OO. Paulinów w Polsce*. Opr. ks. J. Fijałek. Kraków 1938), oraz na *Opera omnia Jana Długosza* (p. według indeksów).

<sup>13</sup> Ugoda między kupcami z Sącza a wikariuszami wrocławskimi o cło na Wiśle pod Włocławkiem z 30 V 1437. Dokument publikowany przez ks. St. Chodyńskiego w pracy pt. *Wikariusze katedry wrocławskiej*. Włocławek 1912, s. 227—228.

<sup>14</sup> Dokument bpa poznańskiego Andrzeja Oporowskiego z 1 VII 1448. *Księga uposażenia diecezji poznańskiej z roku 1510*. Wyd. ks. J. Nowacki. Pozn. Tow. Przyj. Nauk. — Wyd. Źródłowe Komisji Hist. T. X. Poznań 1950, s. 275.

<sup>15</sup> *Album studiosorum...*, t. I, s. 180, 189, 197.

<sup>16</sup> Schedel, *Liber chronicarum*. Nurembergae 1493. Zob. W. Wiśłocki, *Incunabula typographica Bibliothecae Universitatis Jagiellonicae Cracoviensis*. Cracoviae 1900, s. 441.

i otrzymał przy obłóczynach imię św. Władysława węgierskiego. Innych świętych Władysławów nie było i nie ma ich do dziś. Jeżeli by nawet istniało w Polsce — jak utrzymuje Bystrzeń — imię rodzime Ładysław, polskie czy słowiańskie, nie mógłby go dostać Gielniowczyk, ponieważ sprzeciwiałoby się to praktyce zakonnej, w klasztorze bowiem każdy nowicjusz otrzymywał Patrona spośród Świętych kościelnych, a nigdy nie brał tzw. imienia „pogańskiego“.

Co było powodem, że nadano Gielniowczykowi tak rzadkie poza dynastią imię. Tłumaczą to następująco: Gielniowczyk wstąpił do zakonu, gdy była jeszcze zbyt żywa wśród bernardynów pamięć towarzysza św. Jana Kapistrana i pierwszego gwardiana klasztoru krakowskiego (1453—1455), słynnego z prac misyjnych w Polsce, w Mołdawii i w państwie moskiewskim, Władysława Thari, Węgra i późniejszego biskupa na Węgrzech. Przyjmował zaś Gielniowczyka do klasztoru w Warszawie Jakub z Głogowa, również towarzysz św. Jana Kapistrana i Władysława Thari<sup>17</sup>.

Imię Władysława z Gielniowa wymawiali współcześni podobnie jak imię króla Jagiełły i Warneńczyka czy innych znanych a nielicznych Władysławów przez — Władysław. I nie ma najmniejszych podstaw, aby podawać to w wątpliwość. Przeciwnie pisownia jego imienia w współczesnym źródle potwierdza aż nadto powyższą tezę. Jan Komorowski, bernardyn, który znał jeszcze Gielniowczyka, pisał w swojej kronice łacińskiej jego imię nie tylko Ladislaus, ale także Wladislaus<sup>18</sup>. Jest to dowodem, że tak je wymawiano. Co więcej, współczesny Władysławowi formularz z r. 1483, podając formułę wpisu złożonych ślubów zakonnych do księgi, użył imienia Władysław w formie Wladislaus<sup>19</sup>, użytego bądź to ze względu na Gielniowczyka, który miał już wtedy duże znaczenie w zakonie, bądź też ze względu na pamięć Władysława Thari. Użycie litery W w łacińskiej pisowni imienia dowodzi w obu wypadkach, że po polsku wymawiano je Władysław.

Na przełomie XVI i XVII w. spotykamy w języku polskim uboczną formę pisowni imienia Władysław: Ladysław. Użył jej Fabian Sebastian Klonowicz w odniesieniu do wyobrażonego na talarach węgierskich św. Władysława, króla węgierskiego. Pisał bowiem w „Worku Judaszowym“:

Chowaj z halabardami Ladysławy święte,  
Chowaj płaskie i owe na sznurku przegięte<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Ks. Kantak, dz. cyt., s. 130.

<sup>18</sup> *Memoriale ordinis Fratrum Minorum a fr. Joanne de Komorowo compilatum*. Wyd. X. Liske i A. Lorkiewicz. Monumenta Poloniae Historica. T. V. Lwów 1888, s. 293.

<sup>19</sup> Rkps Bibl. Jagiell. 1991, k. 108.

<sup>20</sup> *Worek Judaszów, to jest zte nabycie majętności*. (1600), cz. I (bez paginacji).



Podobnie jezuita Marcin Laterna nazwał św. Władysława węgierskiego również Ladysław<sup>21</sup>. I wreszcie bernardyn Wincenty Morawski, autor dwóch żywotów błog. Władysława z Gielniowa, wydanych w r. 1612 i 1633<sup>22</sup>, obdarzył imieniem Ladysław zarówno wymienionego już Władysława Thari jak i Gielniowczyka<sup>23</sup>.

Poszło to stąd, że pomimo znacznego wykształcenia się w XVI w. literackiego języka polskiego istniała nadal duża swoboda w polskiej ortografii, zwłaszcza w pisowni wyrazów obcego pochodzenia. Imiona obce jeszcze w XVII, a nawet w XVIII w. pisano dowolnie, że przytoczę: Helżbieta (Elżbieta), Hewa (Ewa), Hiacynt (Jacek), Jeronim (Hieronim), Philip (Filip), Matias (Maciej), Symon (Szymon). Tak samo pisano po polsku obok Władysława również Ladysław, Ladisław, Ładysław i to nie tylko w odniesieniu do błog. Gielniowczyka, ale — jak to widzieliśmy — i do innych Władysławów (św. Władysława węgierskiego, Władysława Thari), chociaż wymowa imienia była jedna: Władysław. Następne żywoty błog. Władysława z Gielniowa, wydane w połowie XVIII w., a przerobione przez bernardyna Macieja Roznerskiego z życiorysu łacińskiego, opracowanego w r. 1633 przez Morawskiego, mają imię Gielniowczyka w formie poprawnej: Władysław<sup>24</sup>. Jest to o tyle ważne, że żywoty te wydano w celu spopularyzowania postaci Gielniowczyka wśród społeczeństwa w związku ze spodziewaną jego beatyfikacją, która faktycznie nastąpiła w r. 1750. Użyto przeto jego imienia w pisowni właściwej, odpowiadającej wymowie tego imienia.

Wiek wcześniej pisał żywot błog. Władysława z Gielniowa Piotr Hiacynt Pruszc i użył również pisowni poprawnej: Władysław<sup>25</sup>. A Pruszc mieszkał w Krakowie, zdala od głównego ogniska kultu Gielniowczyka w Warszawie, oddał przeto jego imię w formie powszechnie znanej, względnie, gdy szukał źródeł do jego biografii u krakowskich bernardynów. w brzmieniu, jakiego używali ci ostatni.

Literatura o błog. Władysławie jest stosunkowo obszerna, zarówno naukowa jak i religijna. Autorowie, którzy przeprowadzali nad Gielniowczykiem własne badania, pisali jego imię zawsze poprawnie Władysław,

<sup>21</sup> *Harfa duchowna...*, Kraków 1592, k. 15v (w Kalendarzu pod 29 VI: „Ladysława króla wyznawce”).

<sup>22</sup> *Opisanie żywota i cudów...*, *Lucerna perfectionis...*, zob. przyt. 1.

<sup>23</sup> *Opisanie żywota...*, s. B4v w odniesieniu do Władysława Thari, *passim* o Władysławie z Gielniowa.

<sup>24</sup> *Wybór z życia i cudów Bł. Władysława z Gielniowa naprzód od X. Wincentego Morawskiego po łacinie, a teraz na polskie przełożone przez Mac. Mat. Roznerskiego bernardyna*. Warszawa 1746. Następne wydanie: Warszawa 1754.

<sup>25</sup> *Forteca duchowna Królestwa Polskiego...*, Kraków 1662, s. 161. — Na ponad 250 życiorysów i notatek biograficznych wymienił Pruszc, nie licząc polskich książy i królów Władysławów, jednego tylko poza Gielniowczykiem Władysława, cystersa z Sulejowa, do którego również zastosował pisownię: Władysław (s. 214).

jak M. Wiszniewski<sup>26</sup>, J. Bartoszewicz<sup>27</sup>, A. Brückner<sup>28</sup>, o. N. Golichowski<sup>29</sup>, ks. K. Kantak<sup>30</sup>. Ci zaś, którzy oparli się na najstarszym drukowanym żywocie Gielniowczyka, pisany przez Morawskiego (*Opisanie żywota i cudów...*), powtórzyli za nim imię Błogosławionego w formie Ładysław (u Morawskiego Ladysław).

I tu jest źródło nieporozumienia. Szerzej znana ogółowi literatura popularna o błog. Władysławie stała się podstawą lansowania w ostatnich czasach obcego Gielniowczykowi imienia z tym, że obecnie imię Ładysław stosuje się nie tylko w pisowni, ale i w wymowie. Należy zaznaczyć, że w zakonie bernardynów tych tendencji nie ma, błog. Władysław jest tu czczony pod właściwym imieniem.

Jeżeli powyższe moje wywody są przekonywające, powinno się zaprzestać używania imienia Ładysław, ale czcić go pod imieniem jego własnym Władysław, ponieważ to tylko imię otrzymał przy wstąpieniu do zakonu, z tym imieniem żył, działał i umarł, oraz pod tym imieniem został wyniesiony na ołtarze.

<sup>26</sup> *Historia literatury polskiej*. T. V. Kraków 1843, s. 57.

<sup>27</sup> *Kościoty warszawskie rzymsko-katolickie*. Warszawa 1855, s. 82—84.

<sup>28</sup> *Średniowieczna pieśń religijna polska*. Biblioteka Narodowa, seria I, nr 65. Kraków (1923), s. 4—5, 17, 69, 72, 79; — *Dzieje kultury polskiej*. T. I. Kraków 1931, s. 456, 462, 584—585, 604, 625.

<sup>29</sup> *Błogosławiony Władysław z Gielniowa*. Kraków 1899.

<sup>30</sup> Zob. przyp. 1.

# W I A D O M O Ś C I I U W A G I

## Sprawozdanie z działalności Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w r. 1958/59 i 1959/60

W okresie sprawozdawczym liczba członków utrzymała się na dotychczasowym poziomie (114). Odbyło się w tym czasie 7 zebrań Zarządu, 4 walne zebrania i 14 ogólnych zebrań zwyczajnych.

Na **zebraniach ogólnych** ogłoszono następujące referaty:

15. X 1958 O. prof. dr Joachim Bar OFMConv.: Polskie procesy kanonizacyjne i beatyfikacyjne w Tysiącleciu.
19. XI 1958 O. prof. dr Hieronim Wyczawski OFM: Analiza twórczości naukowej śp. ks. prof. dra Tadeusza Glemmy.
10. XII 1958 Ks. prof. dr Teofil Długosz: Pontyfikat Piusa XII.
21. I 1959 O. dr Stefan Moysa-Rosochacki SJ: Chrześcijaństwo a rzeczywistość doczesna według Emanuela Mounier.
17. II 1959 Ks. docent dr Józef Majka (K.U.L.): Badanie praktyk religijnych w parafii.
29. IV 1959 Ks. prof. dr Eugeniusz Florowski: Jedność Kościoła w teologii ruchu ekumenicznego.
13. V 1959 O. prof. dr Edward Bulanda SJ: Mit a religia.
4. XI 1959 O. dr Stanisław Nagy SCJ: Perspektywa zjednoczenia protestantyzmu z katolicyzmem.
2. X 1959 O. dr Stefan Moysa-Rosochacki SJ: Problem zbawienia niekatolików.
13. I 1960 Ks. prof. dr Aleksy Klawek: Postulaty biblistyki wobec zapowiedzianego Soboru.
17. II 1960 O. prof. dr Edward Bulanda SJ: Czy Chrystus istniał przed Chrystusem.
16. III 1960 Ks. prof. dr Kazimierz Kłósak: Uwagi krytyczne o księdzu Piotrze Teilhard de Chardin TJ jako teoretyku ewolucji.
27. IV 1960 Ks. prof. dr Teofil Długosz: Millennium.
18. V 1960 Ks. dr Karol Dłopolski: Współczesne duszpasterstwo dobroczynności.

Po każdym referacie następowała dyskusja, nieraz bardzo ożywiona. W zebraniach brało udział przeciętnie 65 osób.

Poszczególne **sekcje** odbywały oddzielne zebrania, na których były wygłaszane referaty, poczym następowała dyskusja. Przeciętnie brało udział w zebraniach sekcji 12 osób.

Na sekcji **Filozoficznej** ogłoszono referaty:

29. X 1958 O. prof. Franciszek Bargieł SJ: Refleksje nad egzystencjalną koncepcją bytu w ujęciu O. prof. Alberta Krapca OP.
26. XI 1958 O. dr Jan Dorda SJ: Przeciw realności efektów relatywistycznych.
10. XII 1958 Ks. prof. dr Tadeusz Wojciechowski (Nysa): Współczesny stan dyskusji nad teorią hylemorfizmu.
28. I 1959 O. dr Jan Dorda SJ: Pogląd Czesława Białobrzeskiego na falową naturę materii. Na marginesie książki Czesława Białobrzeskiego: Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego, Warszawa 1956.
16. II 1959 Ks. docent dr Józef Majka (K.U.L.): Społeczna natura człowieka a istota społeczeństwa.
22. IV 1959 Ks. prof. dr Marian Jaworski: Analiza i próba krytycznej oceny dowodu św. Tomasa z Akwinu na istnienie Boga ze stopni doskonałości.
26. V 1959 Ks. prof. dr Stanisław Mazierski (K.U.L.): Relacje konieczne w filozofii św. Tomasa z Akwinu.
11. XI 1959 O. prof. dr Tadeusz Ślipko SJ: Teoria wartości moralnych u Czesława Znamierowskiego.
20. XII 1959 Ks. prof. dr Stanisław Kamiński (K.U.L.): Metodologiczna charakterystyka systemu metafizyki ogólnej.
27. II 1960 Ks. prof. dr Kazimierz Kłósak: Dowód św. Tomasa z Akwinu na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej.
5. V 1960 Ks. prof. dr Stanisław Kamiński (KUL): Różne pojęcia nauki.

Na sekcji **Apologetyczno-Religioznawczej** (sekcja ta powstała w styczniu 1959 r.):

11. II 1959 Ks. prof. dr Stanisław Nagy SCJ: Główne kierunki badań we współczesnej apologetyce katolickiej.
6. V 1959 Ks. prof. dr Brudz (Tarnów): struktura aktu wiary w dialektycznej teologii Karola Bartha.
8. VI 1959 Ks. prof. dr Franciszek Tokarz (KUL): Problem Boga w systemach indyjskich.
11. XI 1959 O. dr Stefan Moysa-Rosochacki SJ: Współczesna próba rozwiązywania zagadnienia przynależności do Kościoła.
28. I 1960 O. prof. dr Kazimierz Drzymała SJ: Walka o prymat papieski w Polsce pod koniec XVI w.
26. II 1960 O. prof. dr Szczepan Krajewski OFMConv.: Czy Boże Narodzenie pochodzi z mitów helleńskich?
31. III 1960 Ks. prof. dr Marian Jaworski: Charakterystyka religijnego poznania na tle poglądów Romana Guardiniego.
19. V 1960 O. Krzysztof Kasznica OP: Problem apologetyczny i jego aktualne trudności praktyczne.

Na sekcji **Dogmatyczno-Moralnej**:

26. XI 1958 Ks. prof. dr Ignacy Różycki: Metodologiczny charakter zagadnienia pochodzenia człowieka jako części ogólnej teorii rozwoju gatunków.

- Ks. prof. dr Marian Jaworski: filozoficzny aspekt teorii ewolucji.
- Ks. prof. dr Tadeusz Ryłko: Teologiczny aspekt teorii ewolucji.
16. XII 1958 Ks. prof. dr Ignacy Różycki: Wykład nauki Kościoła o pochodzeniu człowieka i jej doniosłość teologiczna.
29. I 1959 Ks. prof. dr Stefan Bareła: Wypowiedzi Piusa XII o etyce sytuacyjnej niezależnej.
26. II 1959 Ks. prof. dr Stanisław Grzybek: Pochodzenie człowieka w świetle nauki Pisma św.
14. V 1959 O.-prof. dr Tadeusz Ślipko SJ: Indywidualistyczna etyka laicka w Polsce współczesnej.
29. X 1959 Ks. prof. dr Ignacy Różycki: Pochodzenie człowieka w świetle objawionej nauki o nadprzyrodzonym wyposażeniu pierwszych ludzi w raju.
26. XI 1959 O. prof. dr Tadeusz Ślipko SJ: Marksistowska teoria moralności.
10. XII 1959 Ks. dr Józef Myśków: Niektóre współczesne opinie teologiczne o ludzkim psychicznym „ja” Chrystusa.
21. I 1960 Ks. prof. dr Kazimierz Klósak: Teoria ewolucji a zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej.
18. II 1960 Ks. prof. dr Józef Rozwadowski: Dogmat stworzenia w nauczaniu szkolnym.

Na sekcji **Biblijno-Liturgicznej:**

27. X 1958 Ks. prof. dr Aleksy Klawek: Tło biblijne sekwencji „Dies irae”.
24. XI 1958 Ks. prof. dr Ludwik Stefaniak CM: Najnowsze kierunki biblijne na Zachodzie.
15. XII 1958 Ks. prof. dr Wawrzyniec Gnutek (Tarnów): Pieśń miłości Boga i bliźniego u św. Pawła.
30. I 1959 Ks. prof. dr Władysław Smereka: Lektura Pisma św. w życiu Adama Mickiewicza.
20. II 1959 Ks. prof. dr Tadeusz Szwaagrzyk: Droga krzyżowa w świetle przepisów prawno-liturgicznych.
23. IV 1959 Ks. prof. dr Aleksy Klawek: Idea Boga w Starym Testamencie.
12. V 1959 Prof. dr Stanisław Urbańczyk: Najstarsze zabytki biblijne w Polsce w świetle badań filologicznych.
28. X 1959 Ks. prof. dr Stanisław Grzybek: Problem sprawiedliwości u proroków na tle ksiąg Starego Testamentu.
25. XI 1959 Ks. prof. dr Tadeusz Szwaagrzyk: Binacja w świetle historii prawa kanonicznego.

Na sekcji **Pastoralnej:**

29. X 1959 O. Bogumił Migdał OFM: Szkolnictwo i wychowanie religijne w Belgii.
29. XI 1959 Ks. prof. dr Aleksy Klawek: 50 lat pracy unijnej w Kościele katolickim.

25. I 1960 J. E. Ks. Bp prof. dr Karol Wojtyła: Aktualne problemy etyczne.
29. II 1960 O. mgr Fabian Krutin OFM: Z rozważań nad metodologią marksizmu.
26. XI 1959 Ks. prof. dr Tadeusz Szwagrzyk: Msza św. żałobna w historii i liturgii Kościoła.
9. XII 1959 Ks. prof. dr Aleksy Klawek: Onomastyka biblijna.
26. I 1960 O. prof. dr Józef Paściak OP: Znaczenie i działanie Szkoły Biblijnej św. Szczepana w Jerozolimie w latach powojennych.
24. II 1960 Ks. prof. dr Aleksy Klawek: Znaczenie psalmu 16 (15) dla teologii.
16. III 1960 Ks. prof. dr Ludwik Stefaniak CM: Kierunki i postulaty nurtujące współczesną biblistkę katolicką.
19. V 1960 O. prof. dr Andrzej Bober SJ: Prześladowanie Biblii w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Na sekcji **Historyczno-Kanonistycznej:**

29. X 1958 Ks. prof. dr Teofil Długosz: Obsada, dyspensy i taksy biskupów polskich XVII i XVIII w.
13. XI 1958 Ks. prof. dr Teofil Długosz: Polityczno-kościelne stanowisko H. Kołłątaja.
28. I 1959 Ks. prof. dr Teofil Długosz: Tytuły kościołów w Polsce.
24. II 1959 O. prof. dr Joachim Bar OFMConv.: Działalność pedagogiczna Zgromadzenia PP. Prezentek.
16. IV 1959 Ks. dr Bolesław Przybyszewski: Znaczenie wyników badań archeologicznych dla historii Kościoła w Polsce (cz. I).
23. IV 1959 O. Opat dr Augustyn Ciesielski SOCist.: Średniowieczne biblioteki cystersów w Polsce.
30. IV 1959 Ks. dr Bolesław Przybyszewski: Znaczenie wyników badań archeologicznych dla historii Kościoła w Polsce (cz. II).
6. V 1959 Ks. mgr Czesław Skowron: Ofiarowanie we Mszy św. w diecezjach polskich przed reformą papieża św. Piusa V.
11. XII 1959 O. prof. dr Michał Machejek OCD: Matka Teresa Kierocińska i Zgromadzenie SS. Karmelitanek Dzieciątka Jezus.
22. I 1960 O. mgr Robert Świętochowski OP: Wkład kulturalny OO. Dominikanów w Polsce (cz. I).
26. II 1960 O. dr Bronisław Natoński SJ: Stanisław Warszewicki wobec arian polskich.
21. III 1960 O. Florentyn Piwosz OFM: Właściwe metody zwalczania nędzy.
23. III 1960 O. dr Kazimierz Drzymała SJ: Traktat Marcina Śmigleckiego o lichwie.
22. IV 1960 O. mgr Robert Świętochowski OP: Wkład kulturalny OO. Dominikanów w Polsce (cz. II).

O. MARIAN LISOWSKI OFMConv. 5  
sekretarz

KS. WITOLD MARCHEL, *Abba, Pere! La priere du Christ et des chretiens*, Rome 1961, s. XXXIII + 624 (w manuskrypcie).

Omawiana przez nas praca została napisana jako teza doktorska na Papieskim Instytucie Biblijnym i oceniona bardzo pochlebnie przez ks. ks. profesorów-recenzentów Stanisława Lyonnetta, Karola Prümma i Maksymiliana Zerwicka. Autor, kapłan archidiecezji gnieźnieńskiej bronił publicznie swej tezy 27 kwietnia br., uzyskując tym samym tytuł doktora Nauk Biblijnych.

Dzieło jego jest to wnikliwe i wszechstronnie opracowane studium egzegetyczne, nad pochodzeniem i znaczeniem inwokacji Boga jako Ojca, przed Chrystusem i w Nowym Testamencie. Składa się z trzech części. — Pierwsza z nich omawia wezwanie Boga jako Ojca przed przyjściem Chrystusa, mianowicie w Starym Testamencie oraz w judaizmie hellenistycznym i palestyńskim.

W rozdziale pierwszym zajmuje się autor samym faktem wezwania. W wyniku badań stwierdza, że wzywanie Boga jako Ojca jest pradawne i wiele rozpowszechnione. Co zaś dotyczy pochodzenia tej dziecięcej inwokacji Najwyższej Istoty, referuje różne opinie, sam zaś jest zdania, że ludy pierwotne traktowały Bóstwo jako członka wspólnoty plemiennej czy rodzinnej i stąd stosowały doń swoje pojęcia i terminologię społeczną i rodzinną. Pojęcie ojcostwa Bożego istnieje również w Starym Testamencie. Atoli — twierdzi autor — o całe niebo różni się od pojęć, z którymi spotykamy się poza religią objawioną, gdyż łączy się dogłębnie z pojęciem wybrania i przymierza i posiada już znamiona moralne. Rozliczne fakty od samej kolebki historii świętej ilustrują ową przedziwną miłość ojcowską Boga względem narodu wybranego. Jednak samo słowo „ojciec” rzadko występuje w tekstach Starego Testamentu. Spotykamy je wprawdzie niejednokrotnie w imiennictwie biblijnym, lecz imiennictwo owo wspólne jest całemu światu semickiemu. W innych zaś tekstach Starego Testamentu prawie zawsze słowo to znajduje się w ustach Boga. Wcześniejsze księgi Starego Testamentu, nawet Psalmy, nie zawierają ani razu wezwania Boga jako Ojca! W tekście Ps. 89, 27, na który autorzy często się powołują, nie ma przecież wołacza, lecz po prostu orzecznik rzeczowny.

Dopiero w ostatnich wiekach przedchrześcijańskich — jak wynika z rozdziału drugiego dysertacji — spotkać można rzeczywiście inwokację do Boga jako Ojca. Świadczy o tym księga Eklezjastyka, ks. Mądrości, a także niektóre apokryfy. Owa osobista modlitwa wiernego mniającego Boga Ojcem swoim: „Panie, Ojcze i Władco życia mojego...” (Ekli. 23, l. 4) oraz to pełne ufności zwrócenie się do Boga jako Ojca wszechrzeczy: „Twoja zaś, Ojcze, Opatrzność kieruje...” (Mądr. 14, 3) — przerzucają most pomiędzy Starym a Nowym Testamentem.

Rozdział trzeci wykazuje nam, że judaizm palestyński kroczy śladami Starego Testamentu. A nawet w tekstach liturgicznych (Ahabah Rabbah, Semone Esre, Abinu Malkenu, Seder Eliahu) znajdujemy często słowo „ojciec” odniesione do Boga w formie inwokacji. Lecz nigdy nie spotykamy zwrotu do Boga jako Ojca jakiejś ludzkiej jednostki (abi). Tym bardziej nie znajdujemy w całym judaizmie wezwania „Abba”.

Drugą część swojej pracy poświęcił ks. W. Marchel modlitwie samego Chrystusa Pana, tzn. owemu wezwaniu, którym posłużył się Zbawiciel zwracając się do Ojca Swego niebieskiego. Opatrzność zachowała dla nas w jednym z tekstów ewangelicznych ów autentyczny okrzyk Chrystusowy, tj. „Abba” (Mk 14, 36).

O tym, że wezwanie owo jest rzeczywiście słowem wypowiedzianym przez samego Jezusa Chrystusa w Getsemani w noc przed Męką, przekonuje nas autor w rozdziale pierwszym części drugiej swojej pracy. Dalej twierdzi, że „Abba” nie jest formą emfaticzną „ab”, ani w sensie ścisłym wołaczem, ani też określeniem zastępczym użytym miast Imienia Bożego, lecz najzupełniej świecką i najprostszą, serdeczna i pieszczotliwą formą zwracania się w rodzinie dziecka do ojca („tataś”). Fakt użycia formy tak poufałej w rozmowie ze Stwórcą, fakt bez precedensu i w Starym Testamencie i w judaizmie, nadaje modlitwie Chrystusowej znanie wyjątkowe. U Żydów było to nie do pomyślenia. Targumiści starali się nawet za wszelką cenę wykorzeńić wszelkie pojęcia o Bogu jako Ojcu.

W drugim rozdziale poddał autor analizie inne modlitwy Chrystusowe zanotowane w Ewangeliach, z uwzględnieniem tłumaczeń aramajskich i świeżo odkrytego komentarza św. Efrema. Na podstawie wnikliwych dociekań przyjmuje tezę, że Pan Jezus wzywając Boga Ojca zawsze posługiwał się tym słowem aramajskim „Abba”, chociaż dzisiejszy tekst zachował to słowo tylko raz — u Marka. Zawsze, lecz z oczywistym wyjątkiem owej modlitwy szeptanej z wysokości krzwyż (Mk 15, 34), bo wówczas Chrystus recytował słowa Ps. 22, zachował więc inwokację Psalmisty „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”

Następnie mowa jest o znaczeniu teologicznym wezwania „Abba” w modlitwie Chrystusa (rozdział trzeci). W wyniku analizy tzw. Legion Iohanneum stwierdzono, że nikt w sposób tak bezpośredni nie mógł rozmawiać z Bogiem jak tylko ten, kto jest naturalnym Synem Bożym. Stąd wezwanie „Abba” ukazuje się nam jako jedna z wartości najbardziej specyficznych Dobrej Nowiny Chrystusowej o tajemnicy Życia Bożego w Trójcy Przenajświętszej, a zarazem jako jedno z najgłębszych i najistotniejszych twierdzeń teologicznych Nowego Testamentu.

Atoli, jak świadczy św. Paweł, inwokacja „Abba” była także klasyczną modlitwą pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej. O modlitwie chrześcijan traktuje część trzecia rozprawy doktorskiej X. Marchla.

Rozdział pierwszy zajmuje się samym faktem posługiwania się w pierwszych gminach tą formułą. Przytoczono wyraźne świadectwo dwóch Listów apostoelskich, tzn. do Galatów (4, 6) i do Rzymian (8, 15). Jak doszło do formuły dzisiejszej „Abba — Ojciec”? — Słowo aramajskie zachowano ze względu na jego specyficzny sens. Potem, prawdopodobnie na zebraniach liturgicznych, które składały się z Żydów jak i z Greków, dołączono formę grecką. Ta zaś forma podwójna, uświęcona przez częste używanie, stała się stereotypem i za pośrednictwem wzmiankowanych Listów oraz Ewangelii św. Marka dotarła aż do nas. Czy w Modlitwie Pańskiej również szukać należy słowa „Abba”? — Wielu wybitnych biblistów opowiada się za tym. Nasz autor skłania się jednak ku twierdzeniu, że formę Łukasową wezwania początkowego (samo greckie „pater”



domagające się pierwotnego podłoża aramajskiego „Abba”) zawdzięczamy gminom greckim, a oryginalną jest raczej forma Mateuszowa („Pater hemon”), tak ze względu na budowę, jak za względu na koloryt judaistyczny. W końcu poddano przeglądowi również inne formuły modlitwene chrześcijan. I stwierdzono, że modlitwa chrześcijańska wyróżnia się piętnem całkiem specyficznym. Pierwsi bowiem chrześcijanie — jak się wydaje — pojmowali swoje dziecięctwo względem Boga jako realny udział w Dziecięctwie Bożym Jezusa Chrystusa. A ten stan ich ducha jasno wyraża modlitwa „Abba”, którą od Chrystusa przejęli.

Ostatni rozdział traktuje szeroko o aspektach teologicznych modlitwy chrześcijańskiej „Abba — Ojciec”. Albowiem ze sposobu, w jaki ujmuje tę inwokację św. Paweł w cytowanych Listach, można wywieść głębsze znaczenie wezwania modlitwenego chrześcijan. Podstawą tej modlitwy, tym, przez co stajemy się dziećmi Bożymi, tym, dzięki czemu otrzymujemy możliwość wzywania Boga jako naszego „Abba”, jest wyniesienie nas do godności przybranych synów Bożych. Nie synostwo w sensie żydowskim, lecz synostwo analogiczne do synostwa samego Chrystusa. My bowiem stajemy się synami Bożymi z przybrania przez udział w synostwie samego Chrystusa, a udział ten ma miejsce dzięki naszej jedności z Chrystusem. Żyjąc w łączności z Chrystusem, posługujemy się także Jego modlitwą. Modlitwą, którą zwykł odmawiać na ziemi, a którą teraz, żyjąc w nas, kontynuuje w nas mistycznie, lecz rzeczywiście przez Ducha Świętego. Wg Listu do Gal. (4, 6) sam Duch Syna wzywa w nas Ojca, wg zaś Listu do Rzym. (8, 15) my sami wzywamy Ojca. Atoli owe różnice są jedynie subtelnościami literackimi, gdyż duch nasz nie działa jak tylko pod wpływem Ducha Św. Tak więc chrześcijanie modlą się jak Chrystus, gdyż On sam modli się w nich przez Ducha Świętego.

W ogólnej konkluzji pracy podana jest syntetycznie natura modlitwy chrześcijańskiej i to pod potrójnym aspektem: pochodzenia, słownictwa i znaczenia. Jak w modlitwie Chrystusowej tak też i w naszej modlitwie, „Abba” objawia istotę naszego życia nadprzyrodzonego, tzn. 1) nasze dziecięctwo Boże. 2) tajemnicę Przenajświętszej Trójcy w nas, 3) dziedzictwo nasze niebieskie; — dają nam przedsmak szczęścia wiecznego, które Ojciec nasz w niebie zgotował tym, którzy Go miłują.

Ks. Witold Marchel zdobył na Papieskim Instytucie Biblijnym doktorat Nauk Biblijnych. Pracę „Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens” wyda drukiem tenże Instytut w serii „Analecta Biblica” najprawdopodobniej jeszcze w bieżącym roku.

Rzym

Ks. MICHAŁ CZAJKOWSKI

JACQUES DUPONT, *Mariage et Divorce dans l'Évangile Mt 19,3—12 et paralleles*, Bruges 1959, s. 230.

Praca O. Prof. J. Duponta powstała z szeregu dyskusji i różnych artykułów pisanych za i przeciw tradycyjnemu rozwiązaniu trudności związanych ze znaną mateuszową klauzulą 19,9, dotyczącą kwestii możliwości rozwodów. Pracę powyższą podzielił sobie Autor poza wstępem właściwie na trzy części, zastanawiając się kolejno nad stanowiskiem Chrystusa wobec rozwodów i nad ich możliwością (s. 15—80), następnie nad znaczeniem zdania wtrąconego u Mt 19,9, *nisi ob fornicationem* (s. 81—158), zaś resztę pracy poświęcił głębokiej, może nawet za szczegółowej analizie Mt 19,10—12, w których Chrystus wyłożył uczniom swoim własne poglądy na wartość i znaczenie cnoty czystości w życiu człowieka.

W związku z tymi problemami poruszył Autor w swej pracy cały szereg kwestii ubocznych, mniej lub więcej związanych z centralną myślą jego dzieła, jak np. krytyka niemal wszystkich współczesnych hipotez przeciwnych rozwiązaniu lansowanemu przez Autora, zagadnienie jedności literackiej Mt 19,3—12 i miejsc paralelnych u innych Ewangelistów, poglądy szkół żydowskich w pierwszym wieku po Chr. na kwestię rozwodów, znaczenie i wartość dekretu soboru Trydenckiego o rozwodach itp.

Chociaż praca J. Duponta jest przeładowana bogatym i licznym materiałem dowodowym, mnóstwem cytatów z Ojców K-ła i pisarzy współczesnych, bardzo szczegółową niemal drobiazgową egzegezą wielu tekstów Pisma św., to jednak można z łatwością wyśledzić jej idee centralną. Autorowi chodzi przede wszystkim nie o to, by dać czytelnikowi nowe rozwiązanie, ale by starym dawnemu tłumaczeniu, zwanemu pospolicie tłumaczeniem klasycznym, przywrócić jego właściwe znaczenie.

Zdaniem Autora teza, której bronili ongiś już św. Hieronim nie straciła dziś nic ze swej aktualności. Odpowiedź Chrystusa na pytanie Faryzeuszów: *Czy wolno mężowi opuścić żonę swoją dla jakiegokolwiek przyczyny* (Mt 19,3) jest jasna: wolno w wypadku cudzołóstwa żony, ale nie wolno mu zawierać innego małżeństwa (Mt 19,9). Czyli Chrystus, przyjmując to rozwiązanie zezwalałoby tylko na separację i na nic więcej. Słowo *dimittere*, nie oznaczałoby tu rozwodu w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ale po prostu zwykłe opuszczenie, rozejście się małżonków, bez możliwości zawarcia powtórnego małżeństwa. Św. Mateusz wskazuje tu na to, w jakim wypadku separacja jest dozwolona: *me ep̄i porneia* = *nisi ob fornicationem* = *wyjąwszy wypadek rozpusty*.

Cały problem leży w tym, czy ta klauzula św. Mateusza *nisi ob fornicationem* względnie *excepta fornicationis causa* (Mt 5,32) jest autentyczna i należy do całości wypowiedzi Chrystusa, czy też jest osobistą wstawką samego Ewangelisty, oraz jakie jest jej właściwe znaczenie. J. Dupont stoi na stanowisku, że obie klauzule zarówno Mt 5,32 jak i 19,9 są prawdopodobnie osobistymi dodatkami samego św. Mateusza. Uczynił on to najprawdopodobniej z tego względu, by jakoś ratować przepis prawa moźeszowego zawarty w Pow Pr 24,1—4, oraz by nadać prawną podstawę pewnym rozluźnieniom jakie zakradły się do niektórych rodzin w gminach chrześcijańskich z I w. po Chr.

Największa trudność leży w tym jakie znaczenie ma greckie słowo *porneia*. Dwaj najwięksi uczeni żydowscy z I w. Hillel i Szamaaj nie byli zgodni ze sobą co do znaczenia tego słowa. Szamaaj utożsamiał je z hebrajskim *erwath dabar* wyjętym z analogicznego tekstu Pow Pr 24,1, i tłumaczył przez rozpustę tj. cudzołóstwo, zaś Hillel widział w tym słowie wszystko, każdy pretekst jaki wysuwał mąż, gdy chciał się rozejść ze swoją żoną. Prof. Dupont mimo długich i zawyłych wywodów egzegetycznych nie daje na to pytanie jasnej odpowiedzi, niemniej podkreśla wyraźnie, że intencją słów Chrystusa Pana, było przypomnieć słuchaczom naukę o bezwzględnej nierozzerwalności małżeństwa.

Jakie są zalety i wady omawianej pracy? Autor nazbierał wielką ilość materiału do omawianej przez siebie kwestii, co może posłużyć i przydać się innym badaczom tego problemu do dalszych studiów nad tym zagadnieniem. Materiału tego jednak w całości nie wykorzystał, a przez swoją ekskluzywność i zacieśnienie się tylko do jednej hipotezy z potencjaniem wszystkich innych możliwości pracy swojej nadał charakter bardzo subiektywny. Niejasna jest także interpretacja słowa *dimittere*, które w hipotezie Duponta oznacza *separować się*, a w dalszej swej konsekwencji prowadzi do błędnego rozumienia sensu całego zdania,

z którego wynikałoby, że Chrystus Pan dopuszczał zawieranie fałszywych małżeństw.

Mimo tych braków pracę Prof. Duponta cechuje jasność i przejrzystość w wygłaszaniu swoich poglądów, żelazna konsekwencja w przeprowadzaniu swych myśli, oraz sumiennosc badań, co wszystko razem wzięte niewątpliwie jest rezultatem Jego nieprzeciętnej erudycji i gruntownej znajomości biblijnej problematyki.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

### KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

O. Joachim Bar OFMConv. i O. Wojciech Zmarz OFMConv., Polska Bibliografia Prawa Kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 r., tom I: od wynalezienia druku do 1799 r., Lublin 1960, Towarzystwo Naukowe KUL, Rozprawy Wydziału Kanoniczno-Teologicznego, 23, s. 284.

Jak wiele żmudnej pracy wymagało opracowanie niniejszego dzieła, świadczy fakt, że Autorowie — jak wyjaśniają w historii omawianej bibliografii (t. 2, s. 8) — już w roku 1938 mieli plan opracowania polskiej bibliografii prawa kanonicznego od wynalezienia druku do czasów najnowszych. Pierwszym etapem realizacji tego planu było wydanie w roku 1947 tomu II Polskiej Bibliografii Prawa Kanonicznego za lat 1800—1940. Tom II ukazał się także w serii Rozpraw Wydziału Kanoniczno-Teologicznego 4, nakładem Towarzystwa Naukowego KUL.

„Bibliografia — jak piszą Autorowie (t. 2, s. 7) — spełnia cel podwójny: z jednej strony rejestrując dotychczasowy dorobek naukowy danej dziedziny, jest świadkiem i dowodem rozwoju wiedzy, z drugiej strony stanowi podstawę i punkt wyjścia dalszych badań“.

W tomie I Autorowie zestawili 1957 pozycji prawa kanonicznego, które ukazały się w omawianym okresie, grupując je w 13 działów rzeczowych: począwszy od pozycji dotyczących filozofii prawa a skończywszy na prawie Kościoła wschodniego. Następnie dołączają uzupełnienia i sprostowania do tomu II. Całość zamykają doskonałe indeksy: alfabetyczny wykaz osób tomu I oraz systematyczny wykaz treści tomu I i II.

Polska Bibliografia Prawa Kanonicznego spotka się napewno z wielkim uznaniem ze strony prawników-kanonistów polskich, będąc dla nich doskonałą pomocą w pracy naukowej, ale pobudzi może także do opracowania podobnych bibliografii z dyscyplin teologicznych, które ukażą dorobek polskich teologów w ciągu tysiąclecia chrześcijaństwa w Polsce.

\* \* \*

Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, tom VII, zeszyt 4, Lublin 1960, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 148.

W dziale rozpraw znajdujemy 3 cenne artykuły. 1) Ks. Feliks Gryglewicz, Nauczanie Chrystusa Pana w przepowiedniach o robotnikach w winnicy i o synu marnotrawnym (s. 5—20). Ponieważ egzegeci protestancy (np. A. Jülicher, J. Jeremias) dopatrują się zasadniczych zmian w przypowieściach, Autor stawia sobie za cel, po wyjaśnieniu możliwości istnienia alegorycznych elementów w nauczaniu Chrystusa Pana, zbadać w sposób pozytywny, jaka jest główna myśl i właściwy sens interesujących Go przypowieści w nauczaniu Chrystusa Pana. — 2) Ks. Czesław Bartnik, Wcielenie jako podstawa teologii historii u Leona Wielkiego (s. 21—51). Jest to fragment pracy o teologii historii u św. Leona Wielkiego. — 3) Ks. Walenty Wójcik, Zagadnienie pomocy świeckiej w sprawach gospo-

darczych Kościoła w Polsce średniowiecznej (s. 53—90). Artykuł ten stanowi wyjątek obszerniejszej pracy Autora pt. „Rozwój pomocy świeckiej dla Kościoła w Polsce do roku 1565”.

Dział drugi — Drobne prace i materiały — zawiera opracowanie Ks. Władysława Poplatka pt. „Poglądy etyczne Piotra Abelarda w zestawieniu z etyką sytuacyjną” (s. 91—102) oraz niektóre dane, dotyczące prac nad zorganizowaniem biblioteki kapitulnej w Zamościu w opracowaniu Ks. Franciszka Stopniaka pt. „Historia biblioteki kolegiackiej w Zamościu” (s. 103—108).

W dziale recenzji, Josef Svátek omówił ostatnio wydane prace historyczne na temat dziejów Dominikanów na Śląsku.

W sprawozdaniach, Ks. Stanisław Nagy SCJ, przedstawił „Główne kierunki badań we współczesnej apologetyce katolickiej” (s. 119—136).

Zeszyt zamyka dyskusja Eugeniusza Wiśniowskiego na temat „Początki organizacji parafialnej na ziemiach polskich” w związku z artykułem Ks. Bolesława Kumora, umieszczonym w Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych, 5 (1958), z. 4, s. 103—115.

\* \* \*

Roczniki Humanistyczne, tom VII, zeszyt 2, Lublin 1960, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 372. Zeszyt poświęcony historii Kościoła w Polsce.

We wstępie znajdujemy wiadomości na temat działalności Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce, powołanego do istnienia jesienią 1957 roku. Głównym jego zadaniem jest „ustalić i przedstawić kartograficznie możliwie pełną sieć wszelkich instytucji chrześcijańskich działających kiedykolwiek na naszych ziemiach” (s. 5). W tym celu prowadzone są prace nad atlasem historycznym Kościoła w Polsce, które mają za zadanie „przedstawienie sieci świątyń i jednostek organizacji kościelnej oraz instytucji z nimi związanych (np. szkoły, szpitale, bractwa itp.) na terenie Polski historycznej i współczesnej” (s. 15).

Obszerny dział rozpraw zawiera następujące artykuły z zakresu historii Kościoła w Polsce: — 1) Eugeniusz Wiśniowski, Z dziejów opactwa benedyktynów w Sieciechowie (s. 23—120 i dwie mapy); — 2) Józefa Zawadzka, Proces fundowania opactw cysterskich w XII i XIII wieku (s. 121—150); — 3) Tadeusz Szafrąński, Klasztory franciszkańskie na Śląsku w XIII wieku i ich przynależność organizacyjna (s. 151—185); — 4) Ludomir Biętkowski, Działalność organizacyjna biskupa Jana Biskupca w diecezji chełmskiej 1417—1452 (s. 187—256); — 5) Ks. Franciszek Stopniak, Duchowni w parafiach archidiaconatu lubelskiego w okresie kontrreformacji (s. 257—288); — 6) Ewa Jabłońska, Niektóre zagadnienia z zakresu badań nad historią polskiego zgromadzenia wychowawczego siostr niepokalanek (s. 289—301); — 7) Ryszard Bender, Manifestacje religijno-patriotyczne w Lublinie w r. 1861 (s. 303—326).

W drugim dziale pt. „Miscellanea” znajdujemy następujące pozycje: St. Lipiak i St. Lazar omawiają materiały archiwum kurii siedleckiej; Jerzy Starnawski publikuje nieznaną list Zbigniewa Oleśnickiego o przyjęciu przez Władysława króla polskiego korony węgierskiej (1440 r.); Andrzej Wojtkowski omawia autorstwo „Słów wieszczych Polaka wyrzeczonych roku MDCCCXLVI”, których autorem ma być August Cieszkowski a nie Jerzy Lubomirski oraz porusza problem współpracy Augusta Cieszkowskiego z Karolem Augustem Varnhagen'em von Ense i Dr. Janem Metzgi'em.

Zeszyt kończą recenzje prac historycznych.