

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

ROK LXIV (2011) · NUMER 2 · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- KS. MACIEJ RADEJ · Ulubione wyrażenia kaznodziejskie Karola Wojtyły.....101
- RYSZARD WRÓBEL OFMCONV · Przekłady Biblii na język włoski (XV-XIX wiek)109
- KS. BOGDAN PONIŻY · Autor Księgi Mądrości i czas jej powstania (2).....123

REFLEKSJE · KOMENTARZE

- DINH ANH NHUE NGUYEN OFMCONV · Przysłowia wietnamskie
a Księga Mądrości Syracha.....141
- KS. RAJMUND PIETKIEWICZ · Historia Polski historią Biblii pisana153
- KS. RAFAŁ SZCZUROWSKI · Biblia w oświeceniowych korektach religijności
w Polsce XVIII wieku175

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

- ADELAJDA SIELEPIN CHR, JAROSŁAW A. SUPERSON SAC · 46. Symposium Wykładowców
Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminarjach
Duchownych (Katowice, 7-9 września 2010)189

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

- MACIEJ RADEJ · Karol Wojtyła's favourite preaching expressions101
- RYSZARD WRÓBEL OFMCONV · Bible translations into Italian (XV–XIX century).....109
- BOGDAN PONIŻY · The author of the Book of Wisdom
and the date of its origin (2)123

REFLECTIONS · COMMENTS

- DINH ANH NHUE NGUYEN OFMCONV · Vietnamese proverbs and the Book
of Wisdom of Sirach.....141
- RAJMUND PIETKIEWICZ · The history of Poland as reflected in written versions
of the Bible153
- RAFAŁ SZCZUROWSKI · Bible in the Enlightenment's corrections of religiosity175

REPORTS · NEWS

- ADELAJDA SIELEPIN CHR, JAROSŁAW A. SUPERSON SAC · 46th Symposium of Lecturers
of Liturgy in Faculties of Theology and Seminaries
(Katowice, 7–9 September 2010).....189

ARTYKUŁY

Błogosławionemu

Janowi Pawłowi II

wielkiemu Papieżowi z rodu Polaków,
który karmił się obficie ze stołu słowa Bożego i sakramentów
i prowadził wszystkich do tych źródeł świętości,
z okazji jego beatyfikacji w Rzymie 1 maja 2011
ze czcią i wdzięcznością

redakcja i czytelnicy
„Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”

KS. MACIEJ RADEJ

Ulubione wyrażenia kaznodziejskie Karola Wojtyły

Błogosławiony papież Jan Paweł II zachwyił świat swoim niezwykłym kaznodziejstwem. Już pierwsza jego homilia w dniu inauguracji pontyfikatu 22 października 1978 roku odznaczała się nieprzeciętnym kunsztem. Członek delegacji francuskiej na tę uroczystość znany konwertyta francuski André Frossard tak wspominał niepowtarzalny urok tej wypowiedzi: „Człowiek w białej szacie, którego mieliśmy przed sobą, miał posturę apostołów, a jego pierwsze słowa, rzucone głosem, który zdawał się budzić odzew wszystkich dzwonów Rzymu: «Nie lękajcie się!» – wzywały nas do dania świadectwa”¹. Mistrzowskie kaznodziejstwo Jana Pawła II zrodziło się jednak znacznie wcześniej, w latach kiedy był on kapłanem, a następnie od 1958 roku biskupem, arcybiskupem i kardynałem. Warto przyrzeć się temu polskiemu okresowi głoszenia słowa Bożego przez Karola Wojtyłę, bowiem pozostaje on wciąż mało zbadany.

W niniejszym artykule uwaga badawcza skupi się jedynie na kilku ulubionych wyrażeniach stosowanych z predylekcją przez Karola Wojtyłę. Truizmem jest stwierdzenie, iż znał on wagę słowa, rozumiał je i kochał. Jak wiadomo, przyszły papież został wychowany w kulcie żywego słowa. Ogromną rolę odegrał tu założony podczas okupacji w Krakowie Teatr Rapsodyczny zwany Teatrem Słowa. Rapsodycy nie grali ról, nie przedstawiali postaci, wcielając się w nie². Aktor w tym teatrze miał być

¹ A. Frossard, *Portret Jana Pawła II*, Kraków 1990, s. 13.

² Istotę dramatu rapsodycznego Wojtyła wyjaśniał wielokrotnie. „Teatr Rapsodyczny nie jest zjawiskiem ani prostym, ani łatwym – pisał w 1958 roku. Teatr Rapsodyczny to – jak wiadomo Teatr Słowa. [...] Sama koncepcja tego teatru, uwolnionego od wielkości rekwizytów, bardziej niż inne teatry niezależnego od czasowo-przestrzennych warunków sceny, pozwala brać na warsztat utwory literackie nienadające się do realizowania w teatrze innego typu” (K. Wojtyła, *Rapsody tysiąclecia*, [w:] tenże, *Poezje*.

jedynie tym, który w sposób jak najdoskonalszy służy słowu. To w tej rapsodyczności należy zapewne szukać korzeni niezwykłego oddziaływania kaznodziejskiego Karola Wojtyły, owego „jak mówił” jako biskup, kardynał, a następnie papież³. Kaznodziejstwo Wojtyły wyróżnia się nie tylko bogactwem treści i oryginalnością stylu, ale także pięknym językiem. Można w nim spotkać bogatą metaforykę i użycie rozmaitych figur językowych, poprzez które ten wielki mówca chciał skuteczniej dotrzeć do serc i umysłów słuchaczy. Warto w tej spuściźnie dostrzec także wyrażenia z upodobaniem stosowane w jego kaznodziejstwie.

Partykuła „owszem”

Osobliwością stylu Karola Wojtyły jest stosunkowo częste sięganie po partykułę „owszem”. Jest ona dziś używana prawie wyłącznie jako wyraz wzmacniający lub zastępujący twierdzenie, oznaczający zgodę na coś, przyznanie racji, często z odcieniem oględności, rezerwą wobec czegoś⁴, jest równoznaczna takim formułom: „tak”, „tak jest” (zwłaszcza jako twierdząca odpowiedź na pytanie zadane w formie przeczącej), „oczywiście”, „naturalnie”, „właśnie”, „a jakże”, „rozumie się”⁵. Tymczasem Karol Wojtyła z predylekcją ją stosuje w dawnym znaczeniu: „co więcej”, „nadto”, „nawet”:

„Musimy śmiało patrzeć tej prawdzie w oczy i zwracać się do tych najwspanialszych wyrazicieli polskiego ducha na przestrzeni wieków, ażeby ten profil został nienaruszony. Owszem, żeby przez doświadczenie i próbę czasu, jakie przeżywamy, ten profil jeszcze się uwybraźnił, jeszcze dojrzał”⁶.

Dramaty. Szkice, Kraków 2004, s. 496); por. A. Kołodziejska, *Analiza dramatów Karola Wojtyły w kontekście idei Teatru Rapsodycznego*, [w:] *Słowo – myśl – ethos w twórczości Jana Pawła II*, pod red. Z. Trzaskowskiego, Kielce 2005, s. 101–118.

³ K. Panuś, *Katedra wawelska w kazaniach biskupa i kardynała Karola Wojtyły*, „*Studia Pastoralne*” 2 (2006), s. 11.

⁴ Por. J. Miodek, *Osobliwości stylu Jana Pawła II*, [w:] *tenże, Odpowiednie dać rzeczy słowo. Szkice o współczesnej polszczyźnie*, Wrocław 1987, s. 27.

⁵ *Słownik języka polskiego*, pod red. W. Doroszewskiego, t. 5, Warszawa 1963, s. 1247.

⁶ K. Wojtyła, *Rozpoczęcie nowenny do św. Stanisława B. M. Kazanie wygłoszone w katedrze wawelskiej 29 kwietnia 1974*, [w:] *O Świętej Jadwidze Królowej Polski mówią...*, zebra. i oprac. M. Jagosz, Kraków 1997, s. 259.

„Cieszę się, że przybyliście tak licznie, że wypełniacie prastarą królewską katedrę na Wawelu do ostatniego miejsca; owszem, cieszę się z tego, że katedra nie może was pomieścić”⁷.

„Pan Jezus udowadnia wówczas reprezentantowi władzy doczesnej i świeckiej, że nie czyni się królem, nie sięga po władzę doczesną. Owszem, wszystko uczynił, ażeby w tym porządku sięgania po władzę doczesną być całkowicie bezbronnym!”⁸.

„Realizując swoje Królestwo, niczego nie ujął naszemu dobru doczesnemu, naszym naturalnym bogactwom, uzdolnieniom i zwyczajom. Owszem, wszystkie doczesne dobra naszego narodu pogłębił, uwznioślił i uszlachetnił”⁹.

W ten sposób ta wydawałoby się zamierająca forma na nowo ożyła w wypowiedziach kaznodziejskich Karola Wojtyły. Zresztą nie ona jedyna.

Konstrukcja „na przestrzeni”

W kazaniach Karol Wojtyła wyraźnie utrwala analityczną konstrukcję „na przestrzeni” uważaną w literaturze językowej za gorszy wariant wyrażenia „w ciągu”. To ostatnie jest prawie nieobecne w jego przemówieniach, dominuje natomiast „na przestrzeni” (długiego czasu, stuleci, wieków, tego roku, minionego roku, jedenastu lat, stuleci i pokoleń):

„Powiedzieliśmy także: prosimy o przebaczenie, mając tę świadomość, że w stosunkach wzajemnych między ludźmi, zwłaszcza na przestrzeni długiego czasu, nigdy nie jest tak, ażeby nie mieli sobie czegoś do przebaczenia wzajemnie”¹⁰.

„Ten tytuł «błogosławionej», który jej dajemy w oparciu o wiele źródeł na przestrzeni stuleci, zostanie ze strony Kościoła urzędowo potwierdzony i będziemy mogli czcić Jadwigę na ołtarzach”¹¹.

⁷ K. Wojtyła, *Kazanie do młodzieży, katedra wawelska, 17 lutego 1974*, [w:] *O Świętej Jadwidze Królowej Polski mówią...*, dz. cyt., s. 246.

⁸ K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone w katedrze wawelskiej w uroczystość Chrystusa Króla, 29 września 1967*, [w:] K. Wojtyła, *Kazania 1962–1978*, Kraków 1979, s. 129.

⁹ K. Wojtyła, *Kazanie J. E. Księdza Arcybiskupa Metropolity wygłoszone w katedrze wawelskiej w uroczystość Chrystusa Króla, dnia 30 X 1966 r.*, „Notifications” 3–4 (1967), s. 86.

¹⁰ K. Wojtyła, *Kościół epoki dialogu. Kazanie wygłoszone w katedrze wawelskiej w Boże Narodzenie, 25 grudnia 1965*, [w:] K. Wojtyła, *Kazania 1962–1978*, dz. cyt., s. 308.

¹¹ K. Wojtyła, *Kazanie do młodzieży*, dz. cyt., s. 247.

„Do tego wspaniałego nurtu, który ukształtował się na przestrzeni stuleci: dzięki takim wspaniałym postaciom, jak św. Stanisław w wieku XI, jak bł. królowa Jadwiga u końca wieku XIV i tyle innych, wspaniałych postaci”¹².

„Toczy się tutaj zmaganie o wewnętrzny profil polskiego ducha. Musimy śmiało patrzeć tej prawdzie w oczy i zwracać się do tych najwspanialszych wyrazicieli polskiego ducha na przestrzeni wieków, ażeby ten profil został nienaruszony”¹³

„Dzisiejsze sprawozdanie świadczy o tym, że została ona na przestrzeni tego roku zapoczątkowana w znaczeniu rzeczywistym. I za to serdeczne dzięki wszystkim, którzy do tego dzieła na przestrzeni minionego roku przyłożyli rękę”¹⁴

„Widzieliśmy tę jego twórczość biskupią, arcybiskupią tutaj w Krakowie na przestrzeni jedenastu lat”¹⁵.

„Kiedy nawiedzamy katedrę wawelską i zatrzymujemy się przy grobach naszych władców, królów polskich, wówczas widzimy w nich poniekąd siebie. Odzwierciedlali oni i wyrażali nasze życie narodowe na przestrzeni stuleci i pokoleń; pozostali – nawet po śmierci – trwałym wyrazem tego życia. Dlatego kiedy wracamy do historii polskiej, to poszczególne jej okresy określamy wedle imion naszych królów”¹⁶.

Fraza „na progu”

Jednym z ze słów-znaków, wokół których ogniskuje się zapis kandydatury Karola Wojtyły, jest fraza „na progu”¹⁷. Powtarza się ona

¹² K. Wojtyła, *Rozpoczęcie nowenny do św. Stanisława B. M. Kazanie wygłoszone w katedrze wawelskiej 29 kwietnia 1974*, [w:] *O Świętej Jadwidze Królowej Polski mówią ...*, dz. cyt., s. 259.

¹³ Tamże.

¹⁴ K. Wojtyła, *Przemówienie na rozpoczęcie drugiego roku pracy Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej, 8 maja 1973*, „Notificationes” 6–7 (1973), s. 148.

¹⁵ K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone przez [...] wikariusza kapitulnego Archidiecezji Krakowskiej na pogrzebie Ks. Arcybiskupa Metropolity Eugeniusza Baziaka w bazylice metropolitalnej na Wawelu w dniu 18 czerwca 1962 r.* (fragmenty), „Notificationes” 7 (1962), s. 196.

¹⁶ K. Wojtyła, *Kazanie J. E. Księdza Arcybiskupa Metropolity wygłoszone w katedrze wawelskiej w uroczystość Chrystusa Króla, dnia 30 X 1966 r.*, „Notificationes” 3–4 (1967), s. 85–87.

¹⁷ Tego samego zdania jest E. Miodońska-Brookes, *Ja się w tych wierszach po prostu uczyć mówić, zanim zacznę rozmawiać*, [w:] *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji*

z dużą intensywnością w kaznodziejskich tekstach Karola Wojtyły. Jest ona niewątpliwie jednym z tych *leitmotivów*, który wyraża jego osobiste doświadczenie wewnętrzne. Dowodem tego są zarówno teksty literackie, jak i duszpasterskie oraz teologiczne wypracowywane przez Wojtyłę. Znak progu zachowa swoją leksykalną tożsamość i rozpoznawalność we wszystkich późniejszych tekstach. Karol Wojtyła jako Jan Paweł II często będzie się nim posługiwał. Dość powiedzieć, że w tytule nosi go jedna z ksiązek papieskich. Chodzi oczywiście o *Przekroczyć próg nadziei*¹⁸.

Znak progu stał się jedną z istotnych osi, wokół których zbudował Karol Wojtyła swoje słynne kazanie podczas ingresu do katedry wawelskiej. Obejmując w uroczysty sposób posługę arcybiskupa archidiecezji krakowskiej, w sposób dosłowny stanął na progu tej świątyni i przekroczył go. Łączyły się z tym przeżycia ponownych narodzin, tych dla Boga i tych dla podejmowanej misji w Jego Kościele: „Jeżeli tu dzisiaj staję na progu tej katedry, jeżeli całuję ten ołtarz i zasiadam na tronie biskupów i metropolitów krakowskich, to mam przede wszystkim świadomość narodzin. Pragnę w tej chwili ukorzyć się przed tajemnicą Najwyższych Narodzin. Najpełniejszych Narodzin, które są w Bogu samym”¹⁹.

Znak stania na progu katedry otwiera ku nowym sensom potencjalnie w nim zawartym: „I to ja pragnę tutaj, na progu tej wielkiej katedry, która mówi do nas prawami śmierci i życia, to ja pragnę wyznać jako najgłębszą prawdę mojej duszy; przed tym pragnę upaść na twarz, jako przed największym majestatem, jaki znam w dziejach ludzkości”²⁰.

Znak progu jest jednocześnie tym, wobec czego człowiek staje w swej duchowej drodze, i tym, co ze sobą w niej niesie, w czym trwa z całym jednostkowym dynamizmem życia wewnętrznego i życia dla archidiecezji, dla Polski. Stoi więc już nie tylko na tym fizycznym progu katedry, ale na progu nowej rzeczywistości, jaka wynika z funkcji bycia

dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II. Uniwersytet Jagielloński, 9–11 października 2003 r., Kraków 2003, s. 146.

¹⁸ Temat „progu” pojawia się wielokrotnie także w wystąpieniach papieskich. Obecny jest w encyklikach *Redemptor hominis* oraz *Dives in misericordia*. Staje się też słowem kluczowym w *Tryptyku rzymskim*.

¹⁹ K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone w czasie ingresu Arcybiskupa-Metropolity w katedrze wawelskiej 8 marca 1964*, [w:] K. Wojtyła, *Kazania 1962–1978*, dz. cyt., s. 13.

²⁰ Tamże.

pasterzem ludu Bożego: „Stoję nie tylko na progu tej katedry, ale stoję także na progu tej rzeczywistości, która mieści się w słowie: pasterz”²¹.

Tę wielką godność pasterza otrzymał z woli Chrystusa i Kościoła. Dlatego też kaznodzieja podkreśla autentyczność swojego wyboru: „Więc stoję, moi Drodzy, na progu tej wielkiej rzeczywistości, która się zawiera w słowie: pasterz. I wiem, że stoję na tym progu w sposób autentyczny; że nie wchodzę innymi drzwiami, jak tylko tymi drzwiami owczarni, które stanowi sam Chrystus – przez Piotra”²².

Znak progu staje się wyrazicielem najgłębszego zespolenia rzeczywistości ludzkiej i boskiej, znakiem przenikającej i przemieniającej łaski. „Dlatego dzieje ludzkości są dziejami kultury, cywilizacji, w których zaznacza się nieustanne przekraczanie progu uprzednio osiągniętego. Płyne to z natury człowieka, z jego umysłu, z jego twórczej zdolności”²³.

Także przy pomocy znaku progu Karol Wojtyła podkreślał doniosłość milenium chrztu Polski. Uświadamiał go sobie podczas Soboru Watykańskiego II. Spotykając się z biskupami Kościołów o wiele starszych niż chrześcijaństwo na ziemiach Polski, przeżywał rangę historycznej chwili: „Przeżywając obecność tylu biskupów, przeżywając tyle Kościołów w jednym Kościele Chrystusa, przeżywalibyśmy bardzo nasze Tysiąclecie, do którego się już bardzo zbliżamy; u progu Tysiąclecia Chrztu Polski stoimy”²⁴.

Przekroczenie progu, wejście w nową rzeczywistość, uwydatnia obecność obszaru nowych ważnych wartości, które należy podjąć. Przeżywanie tysiąclecia chrztu Polski zobowiązuje do starań o nowe oblicze katolicyzmu na tych ziemiach: „Myślę, że łaska Boża działa we wszystkich i w każdym. Myślę – wbrew wszystkiemu, co się wydaje – że idziemy, na progu Tysiąclecia, do jakiegoś katolicyzmu bardziej pogłębionego, bardziej świadomego, bardziej odpowiedzialnego, bardziej społecznego”²⁵.

²¹ Tamże, s. 14.

²² Tamże, s. 15.

²³ K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone w katedrze wawelskiej w Boże Narodzenie, 25 grudnia 1968*, [w:] K. Wojtyła, *Kazania 1962–1978*, dz. cyt., s. 26.

²⁴ K. Wojtyła, *Kościół epoki dialogu*, dz. cyt., s. 306.

²⁵ K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone w czasie ingresu Arcybiskupa-Metropolity w katedrze wawelskiej 8 marca 1964*, dz. cyt., s. 16.

Także Kościół odnowiony przez Sobór Watykański II i prowadzony przez papieża Pawła VI mobilizuje się do pracy na rzecz ekumenizmu: „Kościół współczesny po drugim Soborze Watykańskim, Kościół odnowy, przemiany, Kościół w świecie współczesnym, u progu nowego ekumenizmu potrzebował takiego papieża”²⁶.

Jak widać w kaznodziejstwie katedralnym Karola Wojtyły motyw progu powraca w sposób zwielokrotniony, zyskuje pozycję *leitmotivu* układającego się w wątek rozwojowy: od rzeczywistego progu katedry wawelskiej, który przekroczył jako arcybiskup metropolita krakowski, poprzez nawarstwiające się zróżnicowane znaczenia i funkcje progu: nowej rzeczywistości, tysiąclecia chrztu Polski, nowego ekumenizmu, aż po dzieje kultury, które nie zatrzymują się na raz osiągniętym poziomie, ale wciąż go przekraczają. Cała ta wielowarstwowa i dynamiczna struktura łączy aspekt chwilowego i zaktualizowanego przeżycia jakiegoś wydarzenia dokonującego się w katedrze z refleksją, której istota wykracza radykalnie poza ten konkretny moment przeżycia. Należy też zaznaczyć, że znak progu pozwala kaznodziei lepiej zobrazować słuchaczom wypowiedianą przezeń myśl, poruszenia serca i intelektu.

Powyższe przykłady dowodzą, iż repertuar środków retorycznych stosowanych przez Karola Wojtyłę w kazaniach był bardzo bogaty. Charakterystyczną cechą wypowiedzi kaznodziejskich tego biskupa krakowskiego pozostaną typowe dla niego wyrażenia: partykuła „owszem”, konstrukcja „na przestrzeni” oraz fraza „na progu”. Pojawiały się one często także w posłudze słowa Bożego głószonego do Polaków w charakterze Najwyższego Pasterza Kościoła.

Kielce

KS. MACIEJ RADEJ

Słowa kluczowe

Karol Wojtyła, kaznodziejstwo, figura retoryczna, styl literacki

²⁶ K. Wojtyła, *Kazanie wygłoszone w katedrze wawelskiej po śmierci Pawła VI, 10 sierpnia 1978*, [w:] K. Wojtyła, *Kazania 1962-1978*, dz. cyt., s. 516.

Summary

Karol Wojtyła's favourite preaching expressions

Karol Wojtyła had also preached in a masterly way before he became a pope. He knew the significance of a word, he understood and loved it. He used various language figures. The article presents the expressions he delighted in using in the sermons he preached in Poland, such as: the form „owszem”, the construction „na przestrzeni” and the phrase „na progu”.

Keywords

Karol Wojtyła, preaching, figure of speech, literary style

RYSZARD WRÓBEL OFMCONV

Przekłady Biblii na język włoski (XV–XIX wiek)

Włochy nie należą do krajów, w których tłumaczenie Biblii stanowiło albo początek własnej literatury, albo jedno z arcydzieł szczególnie cenionych¹. Nie oznacza to jednak, że Biblia nie była na przestrzeni wieków obiektem zainteresowania i to nie tylko specjalistów, ale i zwykłych wiernych. Ramy tego artykułu nie pozwalają, nawet na bardzo pobieżne, omówienie miejsca Biblii w kulturze, sztuce czy nauce włoskiej, dlatego zainteresowanych tym zagadnieniem odsyłamy do szczegółowych opracowań².

Najstarsze rękopisy Biblii w języku włoskim datowane są na XIV wiek³. Powstały one na zasadzie łączenia wcześniejszych cząstkowych wydań, na ogół anonimowych, zawierających przekłady poszczególnych

¹ Por. A. Penna, *La lettera di Dio. Presupposti di esegesi biblica*, Brescia 1952, 244–245. Panoramę wydań książek o tematyce religijnej we Włoszech w okresie 1600–1900 prezentuje P. Stella, *Produzione libraria religiosa e versioni della B. in Italia tra età dei lumi e crisi modernista*, [w:] *Cattolicesimo e lumi nel Settecento Italiano*, a cura di M. Rosa, Roma 1981, 125 (na pierwszym miejscu są dzieła św. Alfonsa Liguoriego, katechizmy Belarmina, niektóre dzieła św. Agustyńa; a z tekstów biblijnych dopiero *Biblia Martiniego* odnotuje spory sukces).

² Por. np. P. Stefani, *La radice biblica – La Bibbia e i suoi influssi nella cultura occidentale*, Torino 2003.

³ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, [w:] *Enciclopedia Italiana*, Roma 1930, 899–903; G. Ricciotti, *Bibbia*, [w:] *Enciclopedia Cattolica*, Roma, 1556–1563; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, [w:] *Il Dizionario della Bibbia*, P. J. Achtemeier, P. Capelli, Bologna 2003, 134; F. Spadafora, *Bibbia*, [w:] *Dizionario biblico*, Roma 1957², 87; S. Minocchi, *Italiennes (versions)*, [w:] *Dictionnaire de la Bible*, 1022–1038; I. Carini, *Traduzione italiana della Bibbia*, [w:] F. Vigouroux, N. C. Bacuez, *Manuale biblico*, S. Pier d’Arena 1894, I, 263–330; E. Barbieri, *Le Bibbie italiane del Quattrocento e del Cinquecento. Storia e bibliografia*, Milano 1992; *La Bibbia nell’epoca moderna e contemporanea*, a cura di R. Fabris, Bologna 1992.

ksiąg lub grup ksiąg⁴. Zachowane rękopisy wskazują jednoznacznie, że w pierwszej kolejności tłumaczono teksty przydatne do mszy świętej i obrzędów liturgicznych, dopiero później – całe księgi. Można odnieść wrażenie, że są to raczej poszerzone i wyjaśniające parafrazy tekstów biblijnych niż tłumaczenia w sensie dosłownym.

Pierwszych tłumaczeń dokonywano z łacińskiej Wulgaty⁵ (niekiedy może chodzić o jej wersję wcześniejszą niż ta ustalona na Uniwersytecie Paryskim w początkach XIII wieku, co pozwala przypuszczać, że niektóre z tych tłumaczeń mogłyby sięgać nawet jej początków)⁶ lub z języków d'oc (starożytny język francuski) i (lub) d'oïl (starożytny język prowansalski). Zbiory tych rękopisów dziś należą do rzadkości i prawie zawsze (z powodu niekompletności zbioru pierwotnego lub niszczącego upływu czasu) brakuje w nich którejs z ksiąg⁷.

Pomimo że pierwsze tłumaczenia miały na ogół związek z grupami heretyckimi, sam tekst (zwłaszcza Nowego Testamentu) nie był przedmiotem manipulacji doktrynalnych; z tłumaczeń tych korzystali zatem także dominikańscy i franciszkańscy kaznodzieje⁸.

Za pierwszy tekst biblijny przetłumaczony na język włoski można by uznać *Splonamento degli proverbi di Salomone* Gerardo Pontecchio z Kremony, gdyby język tego przekładu nie czerpał z mądrości hebrajskich jedynie bodźca i wzoru. Jednak mimo że nie jest to tłumaczenie w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, tekst ten pozostaje typowy dla najstarszych tłumaczeń, i to w trzech aspektach: czasu, dialektu, treści⁹.

Autorzy pierwszych tłumaczeń nie są nam znani; dopiero w XIV wieku niektórzy z nich podpisywali się imionami, np. Domenico Cavalca,

⁴ Przede wszystkim Ewangelii, psalmów, ksiąg mądrościowych, Apokalipsy. Najczęściej tłumaczona jest Księga Przysłów – por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione della Bibbia nella Chiesa italiana. Il Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 1998, 107.

⁵ Od łac. *vulgatus* – rozpowszechniony, przyjęty przez ogół. Terminem tym określa się tłumaczenie Pisma Świętego dokonane przez św. Hieronima z polecenia papieża Damazego I. Nie wszystkie księgi tłumaczył bezpośrednio z języków oryginalnych. Gdy chodzi o Ewangelię, poprawił już istniejący przekład starołaciński (*Vetus Latina*).

⁶ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 899.

⁷ Zachował się jeden prawie kompletny egzemplarz Biblii w języku włoskim, który przechowywany jest w Bibliothèque Nationale w Paryżu, rkps it. 1-2 (XV wiek).

⁸ Por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 134.

⁹ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 899.

Remigi d'Ardigno de'Ricci, Ghinazzone de Siena, Iacopo da Voragine, Iacopo Passavanti. Do rzeczywistych przekładów Biblii na język włoski można zaliczyć jedynie dzieło pierwszego z nich¹⁰, pozostałym bowiem przyświecały cele wyłącznie literackie¹¹. Dopiero wydania drukowane przyjęło się uważać we Włoszech za właściwe przekłady na język narodowy¹².

Charakter przekładu zależy w znacznym stopniu od umiejętności tłumaczy, dlatego wartość poszczególnych rękopisów jest różna¹³. Z powodu zbyt wielkiej służalczości wobec oryginału łacińskiego wspólnego dla nich wszystkich, wartość tych prac jest zdecydowanie niższa¹⁴, niż może się to wydawać przy pobieżnej lekturze.

Rozkwit przekładów na język ludowy osiągnął szczyt między XIII i XIV wiekiem i stanowił decydujący czynnik dla ukształtowania się syntaksy prozy włoskiej¹⁵. Niewiele wiemy na temat linii ewolucyjnej,

¹⁰ Trudno jednak rozstrzygnąć, czy był tłumaczem, czy tylko recenzentem wcześniejszych wydań.

¹¹ Pozostali, zwłaszcza dwaj ostatni, nie są znani historii tradycji rękopisów, por. G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1557.

¹² Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 900, zamieszcza wykaz rękopisów zawierających całą Biblię, Stary Testament, Nowy Testament w całości oraz poszczególne księgi oddzielnie. Dokładną listę rękopisów podaje G. Danieli, *La Bibbia...*, [w:] *La Bibbia in italiano tra medioevo e rinascimento. Atti del Convegno internazionale, Firenze, Certosa del Galluzzo, 8-9 novembre 1996*, a cura di L. Leonardi, Tavarnuzze-Firenze 1998, 417–430.

¹³ Por. *La Bibbia in italiano...*, dz. cyt. Od roku 1992 Fondazione Ezio Franceschini e l'Ecole Française de Rome prowadzą poszukiwania przekładów Biblii na język włoski w okresie od początku do 1500 roku, aby stworzyć nowy spis i katalog źródeł manuskryptowych różnych tłumaczeń. Takie poszukiwanie ma zagwarantować solidne i rygorystyczne podstawy filologiczne do naukowych badań kontekstu społeczno-religijnego i literackiego, w których powstawały przekłady. Podstawowe zasady tego projektu zostały opublikowane wraz z pierwszym wykazem manuskryptów w: *La Bible italienne. Prémices d'une enquête en cours*, „Mélange de l'école française de Rome. Moye Age” 105 (1993), 825–886. Od tej publikacji zdecydowano się przebadać wszystkie kodeksy, które zawierają choćby jedną księgę przetłumaczoną w całości, gromadząc mikrofilmy w siedzibie fundacji i tworząc z nich fiszki opisowe, które pozwolą na stworzenie katalogu rękopisów.

¹⁴ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 901.

¹⁵ Por. C. Segre, *I volgarizzamenti del Due e Trecento*, [w:] *Lingue, stile e società*, Mediolan 1963, 49–70; C. Delcorno, *Produzione e circolazione del volgarizzamenti religiosi tra medioevo e rinascimento*, [w:] E. D'Antonio, *La traduzione...*, dz. cyt., 3–4. Rozróżnienia i zdefiniowania terminów „volgarizzare” i „tradurre” dokonał G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, [w:] *La traduzione. Saggi e testi. Atti del Convegno di studi sulla traduzione*, Trieste 1973, 57–120.

późniejszych przyśpieszeń i zastojów w procesie przekładów tekstów religijnych, przede wszystkim w XV i XVI wieku, ale można uznać, że jest ona paralelna do ewolucji tłumaczeń tekstów klasycznych, niekiedy się z nią krzyżuje, nigdy jednak się z nią nie miesza¹⁶.

Poniżej omówimy w porządku chronologicznym wszystkie najważniejsze przekłady Biblii, które zostały wydane drukiem w języku włoskim w okresie od początku XV do końca XIX wieku (jest ich 8), nie uwzględnimy jednak z założenia tłumaczeń i przekładów mało rozpowszechnionych lub opracowań o charakterze częściowym lub specjalistycznym (np. tylko Ewangelie, tylko Psalmy, dla dzieci itp.).

Informacje na temat poszczególnych wydań zostały ujęte w sposób schematyczny w celu łatwiejszego ich porównywania i zawierają najważniejsze dane: nazwę lub tytuł dzieła; imię i nazwisko autora; miejsce i datę wydania; nazwę wydawcy; nazwiska tłumaczy, redaktorów; źródła tłumaczenia; charakterystykę edycji; ewentualne inne uwagi.

Wiek XV

*Biblia Malermi*¹⁷. *Bibbia dignamente vulgarizzata per il clarissimo religioso duon Nicolao Malermi Veneziano...*, zwana też *Bibbia d'agosto*; autor: Nicolò Malermi¹⁸ (ok. 1422–1481), kameduła; miejsce i data: Wenecja, 1 sierpnia 1471 roku; wydawca: Vindelino ze Spiry; źródła: tekst oparty na tłumaczeniach XIV-wiecznych.

Autor był raczej kompilatorem, niż tłumaczem. Słownictwo i dialekt toskański zastąpił weneckim. Zabieg ten w pewien sposób obniżył wartość języka czternastowiecznego, który bez wątpienia stanowił o wartości dzieła. Powstał utwór bardziej jednorodny niż w rękopisach, które leżały u jego podstaw, dokładniejszy, ale twardszy i nieco chropowaty w warstwie językowej. Edycja składała się z dwóch tomów. Tekst na stronie rozłożony był w dwóch kolumnach. Dzieło zostało przyjęte

¹⁶ Por. C. C. Delcorno, *Produzione e circolazione del volgarizzamaneti religiosi tra medioevo e rinascimento*, art. cyt., 3.

¹⁷ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 901; G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1557–1558; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 34; F. Spadafora, *Bibbia*, art. cyt., 87.

¹⁸ Albo Malermi, Malerbi, Manerbi (por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 901); Malherbi, Manermi (por. G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1558); por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 34; F. Spadafora, *Bibbia*, art. cyt., 87.

bardzo życzliwie. O jego popularności świadczy jedenaście wydań w okresie inkunabułów i prawie dwadzieścia w okresie XVI wieku (niektóre z poprawkami innych autorów, np. dominikanina Mariano z Wenecji, z 1447 roku). Wiele z tych wydań zostało ozdobionych drzeworytami¹⁹.

*Biblia Jensoniana*²⁰. *Bibbia d'ottobre* – autor: nieznanym, nazwa wydania pochodzi od francuskiego typografa i drukarza Nicolò Jensona; miejsce i data: Wenecja, 1 października 1471 roku; źródła: tekst oparty na tłumaczeniach czternastowiecznych, tam, gdzie występowały w nich braki, autor korzystał z *Bibbia d'agosto*.

Edycja naśladuje co do litery wydanie Malermiego. Mimo że przy przekładzie korzystano z rękopisów i jest ona im wierna, nie może uchodzić za typowy przykład Biblii XIV-wiecznej. Oba wydania (Malermiego i Jensona) są zgodne co do Nowego Testamentu i psalmów, wykazują natomiast spore różnice w przekładzie Starego Testamentu. Publikacja Jensona nie zyskała zbyt dużej popularności. W wiekach XVI–XVII miała tylko jedno wydanie²¹. obrońców i propagatorów zyskała dopiero w pierwszej połowie XIX wieku, kiedy wzrosło zainteresowanie językami starożytnymi²². *Biblia Jensoniana* nie ma znaczenia dla krytyki biblijnej, ma natomiast wartość dla historii języka włoskiego, chociaż przypisywanie jej w tym względzie zbyt wielkiej wagi jest sporą przesadą²³.

¹⁹ Jedno z późniejszych wydań, które ukazało się w 1771 roku w Wenecji (7 tomów), choć nosi jego imię, tak naprawdę ma za autora Alvisè'a Guerrę, prof. z Padwy. Praktycznie stworzył on zupełnie nowe dzieło, tłumacząc tekst bądź z Wulgaty, z języka hebrajskiego bądź z przekładu Deodati (Diodati) – jego autorstwa są np. wszystkie przypisy na końcu każdego tomu.

²⁰ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 901; G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1558; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 134; F. Spadafora, *Bibbia*, art. cyt., 87.

²¹ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 901.

²² W roku 1846 Società veneta dei bibliografi zaczęła wydawać drukiem *Bibbia volgare, testo di lingua secondo l'edizione del 1471 di Nicolò Jenson*. Z powodu trudności nie tylko z władzami kościelnymi, ale i z drukarnią wydania nie dokończono. Wydano jedynie Księgę Powtórzonego Prawa. Wszystkie egzemplarze zostały jednak bądź zniszczone w drukarni, bądź się zagubiły. W tym samym czasie (1853), korzystając w lepszy sposób z rękopisów, podobną próbę przekładu podjął Stefano Ros. Niestety skończyło się jedynie na przygotowaniach. Całość wydał dopiero C. Negroni w latach 1882–1887 w Bolonii pod tytułem: *La Bibbia volgare secondo la rara edizione del 1 ott. MCCCCLX X I*. Edycja liczyła dziesięć tomów.

²³ Por. G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1558.

Wiek XVI

*Biblia Brucioli*²⁴. *La Bibbia, quale contiene i sacri libri del Vecchio Testamento tradotti nuovamente da la hebraica verità... Coi divini libri del Nuovo Testamento* – autor: Antonio Brucioli (ok. 1498–1556), florentczyk; miejsce i data: Wenecja 1530 (Nowy Testament), 1532 (cała Biblia); wydawca: Lucantonio Giunti; źródła: autor posługiwał się przekładem łacińskim dominikanina Sante Pagnino z 1527 roku (Stary Testament) i Erazma z Rotterdamu z 1516 roku (Nowy Testament)²⁵.

Jest to pierwszy przekład na język współczesny dokonany przez jednego autora²⁶. Zarazem jest to przynajmniej w niektórych fragmentach pierwsza Biblia na Zachodzie, która odbiega od interpretacji *Wulgaty*. Autor nie korzystał z tekstów w językach oryginalnych (mimo informacji mówiącej o tym na stronie tytułowej), dlatego jego przekład nie ma wielkich wartości naukowych. Styl przekazu surowy, szorstki, chropowaty. Edycja była wznawiana, także z komentarzem samego autora²⁷. W opracowaniu dostrzegalne są wpływy protestanckie, czego wynikiem było umieszczenie dzieła w indeksie ksiąg zakazanych²⁸; autor nigdy jednak łączności z Kościołem nie zerwał. Od 1538 roku pojawiały się w obiegu także katolickie wersje tego przekładu. Wydanie poprawione i uszlachetnione przez Filipa Rusticiego²⁹ do czasów Deodati (Diodati) pozostawało oficjalną biblią protestantów, którzy wyemigrowali z Włoch³⁰.

²⁴ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902; G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1558; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 134; F. Spadafora, *Bibbia*, art. cyt., 87.

²⁵ Por. G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1557.

²⁶ Marcin Luter uczynił to dopiero dwa lata później. Poza tym Biblia niemiecka opublikowana przez niego w Zurychu w 1529 roku była jego autorstwa tylko w 2/3. Warto zauważyć, że Włosi byli pierwszym z narodów europejskich, którzy w początkach XVI wieku chcieli mieć przekład na język ojczysty oryginalnych tekstów biblijnych.

²⁷ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902. Autor współpracował ze znanym gramatykiem i filologiem żydowskim Elią Levitą (1469–1549) – por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 134.

²⁸ G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt. i F. Spadafora, *Bibbia*, art. cyt. jako datę umieszczenia dzieła na indeksie podają 1559 rok, a P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt. – 1554 rok.

²⁹ Wydane w Genewie w 1562 roku przez F. Durone, por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902.

³⁰ F. Spadafora, *Bibbia*, art. cyt., 87.

*Biblia Marmochini*³¹. *Bibbia nuovamente tradotta da la Hebraica verità in lingua Thoscana per Maestro Sante Marmochino Fiorentino dell'ordine dei Predicatori* – autor: Sante Marmochini, dominikanin z klasztoru św. Marka w Wenecji; miejsce i data: Wenecja 1538; wydawca: Lucantonio Giunti.

Należy wyraźnie zaznaczyć, że Marmochini jedynie poprawił to, co Brucioli przetłumaczył z Wulgaty. W obu przypadkach mamy do czynienia z tłumaczeniem z Pagininiego, tyle że dominikanin był wierniejszy oryginałowi od swego poprzednika³². Co do typu i formy zewnętrznej dzieło przypominało wydanie Brucioliiego³³. Edycja nie zyskała jednak większej popularności. W przypadku tekstu Nowego Testamentu autor włączył w swoje dzieło tłumaczenie swojego współbrata: *Nuovo Testamento tradotto in lingua toscana dal R. Padre fra Zaccheria de l'ordine de' Predicatori*³⁴; dokonane zostało z języka greckiego w konfrontacji z tekstem Erazma i Wulgaty. Biblia w całości (autorstwa obu dominikanów) miała tylko jedno ponowne wydanie³⁵ w 1545 roku. W tym samym czasie ukazały się kolejne częściowe edycje Biblii, wśród których warto zauważyć wydanie dwujęzyczne włosko-francuskie³⁶. Zawiera ono tekst włoski, w którym po raz pierwszy zastosowano podział na rozdziały i wersety.

Dekrety Trydenckie. Kwestią rozpowszechniania tłumaczeń Biblii w językach narodowych Kościół zajął się 8 kwietnia 1546 roku na IV sesji Soboru Trydenckiego, wydając dekret dogmatyczny definiujący kanon Pisma Świętego oraz dekret dyscyplinarny stwierdzający, że oficjalnym tekstem biblijnym w liturgii i w nauczaniu Kościoła ma być wyłącznie *Wulgata*³⁷. Te dwie decyzje zostały sformułowane w sposób bardzo wy-

³¹ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902; G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1559; F. Spadafora, *Bibbia*, art. cyt., 87.

³² Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902.

³³ Sam autor twierdził, że dokonał swego dzieła w 22 miesiące.

³⁴ Wydane w Wenecji w 1536 roku przez Lucantonio Giunti, por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902.

³⁵ Wydane przez Lucantonio Giunti. W tej edycji Księga Hioba i Księga Psalmów zostały zastąpione nowym przekładem nieznanego autora. Natomiast Nowy Testament drugiego z autorów samodzielnie miał kilka wydań.

³⁶ Wydane w 1552 roku w Genewie. Autorem był Giovan Luigi Paschale, waldens – por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 108. Autor omawia szerzej inne wydania ze środowisk protestanckich, zwłaszcza włoskich waldensów.

³⁷ Por. H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia 1949; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 134; G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1559. Wkrótce tekstem wzorcowym

ważony i roztropny, jednak konsekwencje okazały się zdecydowanie różne od intencji. Należy jednak wyraźnie stwierdzić, że publikacje Biblii w językach narodowych nigdy nie zostały oficjalnie przez sobór zakazane – problem dotyczył raczej procedury związanej z publikacjami Biblii narodowych autoryzowanych³⁸.

Indeks ksiąg zakazanych wydany przez Pawła IV w 1559 roku zawierał już zakaz drukowania, czytania i posiadania wersji Biblii w językach narodowych bez pisemnej zgody Świętego Oficjum³⁹. W 1564 roku Pius IV bullą *Dominicus gregis* zezwala na czytanie Biblii w języku włoskim tylko za osobistą i pisemną zgodą biskupa lub inkwizytora. Od 1569 roku wydanie takiej zgody zostało zarezerwowane dla papieża, chociaż formalnie nadal wyrażali ją biskupi⁴⁰. Katolicy, którzy nie znali łaciny, na parę wieków zostali praktycznie pozbawieni bezpośredniego kontaktu z tekstem Biblii⁴¹, jej lektura została zarezerwowana dla *viris tantum doctis* (tylko uczonych mężów).

W kontekście dyskusji nad postanowieniami Soboru Trydenckiego warto zwrócić uwagę na mało znany fakt z biografii papieża Sykstusa V. Tuż przed swoją śmiercią w 1590 roku zażyczył on sobie, by wydrukowano Biblię w języku włoskim, tak aby wszyscy Włosi mogli ją czytać i by była ona dla nich zrozumiała⁴². Niestety nie zachowały się żadne ślady tej edycji.

stała się *Wulgata* w wydaniu klementyńskim z 1592 roku.

³⁸ Por. C. Buzzetti, G. O. Bravi, *Edizioni della Bibbia versioni nelle lingue parlate con particolare riferimento all'Italia*, [w:] *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, dz. cyt., 40.

³⁹ Święte Oficjum (*Sacrum Officium*), właściwie Kongregacja Kardynalska Świętej Rzymskiej i Powszechnej Inkwizycji – instytucja powołana w 1542 roku przez papieża Pawła III, odnowiona w 1564 roku na mocy postanowień Soboru Trydenckiego. Był to kościelny sąd najwyższy – por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 134; G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1559.

⁴⁰ Por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 135. Święte Oficjum rościło sobie takie prawa jeszcze w 1836 roku.

⁴¹ Por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 108.

⁴² Papież polecił, by taka edycja została wydana przez drukarnię watykańską. Propozycja ta spotkała się z oporem niektórych kardynałów i króla Hiszpanii Filipa II, który wysłał nawet specjalne poselstwo do Watykanu, aby złożyć oficjalny protest. Papież poselstwo zdecydowanie odprawił i ze swego zamierzenia nie zrezygnował – por. J. de Long, *Bibliotheca Sacra*, t. 1, Parigi 1723, 357–358.

Wiek XVII

Biblia Diodati lub *Deodati*⁴³. *La Bibbia, cioè i libri del Vecchio e del Nuovo Testamento. Nuovamente traslati in lingua italiana*; autor: Giovanni Diodati (1576–1649), ur. w Lucca, ewangelik, uczonek, znawca języków starożytnych⁴⁴; miejsce i data: Genewa 1607; źródła: przekład z języków oryginalnych⁴⁵.

Dzieło składa się z trzech tomów: Stary Testament, Apokryfy (3 i 4 Księga Ezdrasza oraz księgi deuteronomiczne) oraz Nowy Testament; każdy z nich ma oddzielną paginację. W tomach I i III pojawiają się uwagi na marginesie. Przekład ten zaliczany jest do najlepszych w protestantyzmie⁴⁶. Stał się tłumaczeniem klasycznym, wzorcowym. Autor zaprezentował bardzo dobrą znajomość języka hebrajskiego i dał dowody niezależności od panujących wówczas opinii. Tłumaczenie jest jasne. Niekiedy dla poprawnego oddania oryginalnych treści zastosowane zostały parafrazy. Dzięki wszechstronnym umiejętnościom autora powstało dzieło w pełni odpowiadające ówczesnemu stanowi wiedzy. Wśród przyczyn niezwyklej popularności tego przekładu wlicza się m.in. zgodność niekiedy nawet przesadną, prawie dosłowną z tekstami w językach oryginalnych, umiejętne oddanie klimatu języka włoskiego, ukierunkowanie na przeciętnie wykształconego odbiorcę, nastawienie katechetyczne⁴⁷.

W 1641 roku autor opublikował nowe dzieło zatytułowane *La Sacra Bibbia tradotta in lingua italiana e commentata. Seconda edizione migliorata ed accresciuta*⁴⁸. W nowej edycji zmienił się nie tylko przekład, ale

⁴³ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902; G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1559; F. Spadafora, *Bibbia*, art. cyt., 88; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 135.

⁴⁴ Wykładał język hebrajski w Szwajcarii na życzenie Théodore'a de Bòze (Beza), następcy Kalwina – por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 135.

⁴⁵ Diodati swoją znajomość języków oryginalnych konfrontował z wydaniem łacińskiej Wulgaty, szesnastowieczną erudycją hebrajską, komentarzami Kalwina, angielskimi i francuskimi przekładami genewskimi. Kierował się ponadto natchnionym charakterem swojej pracy – por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 135.

⁴⁶ W Nowym Testamencie dostrzega się wyraźne starania autora, by treść ukierunkować na odbiorców protestanckich – por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902.

⁴⁷ W 1644 roku ukazała się drukiem francuskojęzyczna wersja tego przekładu, ale nie odniosła ona sukcesu. Same przypisy zostały przetłumaczone także na język angielski – por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902.

⁴⁸ Lekkiimi modyfikacjami Biblii Diodati były włoskie przekłady Mattia d'Edberga (Norymberga i Kolonia 1772) oraz Giovanniego Davida Müllera (Lipsk 1774) – por.

i przypisy dolne (ich treść została wzbogacona i poszerzona). Na końcu wydania dołączono *I sacri Salmi messi in rime volgari* z własną paginacją. Pozycja była wielokrotnie przedrukowywana aż do początku XX wieku.

Wiek XVIII

Lepsze czasy dla włoskich przekładów Biblii nastąpiły po 13 czerwca 1557 roku, kiedy to papież Benedykt XIV zezwolił na czytanie tłumaczeń katolickich zaaprobowanych przez Stolicę Apostolską lub opublikowanych pod nadzorem biskupim. Nadal obowiązywało zastrzeżenie, by nie publikować tekstu biblijnego bez dołączonego komentarza autorów katolickich, przede wszystkim Ojców Kościoła. W ciągu dwudziestu lat pojawiły się trzy⁴⁹ nowe różne tłumaczenia Biblii w całości. Najważniejszego z nich dokonał Antonio Martini.

*Biblia Martiniego*⁵⁰. *La Sacra Bibbia* – autor: Antonio Martini (1720–1803), ur. w Prato; miejsca i daty: Nowy Testament ukazał się w latach 1769–1771 (wydanie 6-tomowe); Stary Testament w latach 1776–1781

A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902. W XX wieku przekład Diodati zostaje gruntownie przepracowany. Uwzględniono zmiany wynikające z ewolucji języka włoskiego oraz z ponownej konfrontacji z tekstami w językach oryginalnych. Prac tych dokonała komisja, której przewodził Giovanni Luzzi. W 1924 roku opublikowała ona *Versione Riveduta*. Wcześniej jeszcze, bo w 1909 roku, powstało stowarzyszenie Fides et Amor propagowane przez Luzziego, które do pracy nad tekstem biblijnym skłaniało wszystkich chrześcijan w nadziei, że uda się wypracować przekład możliwy do przyjęcia przez wszystkie odłamy wyznawców Chrystusa. Owocem prac stowarzyszenia były *Nuovo Testamento annotato* (1911) i *Il Nuovo Testamento e i Salmi. Riuniti in un volume* (1917), bardzo rozpowszechnione wśród żołnierzy włoskich w czasie I wojny światowej. Luzzi, niezależnie od prac nad *Biblią Diodati*, przygotował swoje własne monumentalne dzieło: *Bibbia tradotta dai testi originali e annotata* wydane w dziesięciu tomach w latach 1921–1930. Najnowsza wersja Diodati rozpowszechniona w 1994 roku nosi nazwę *Versione Nuova Riveduta* – por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 109.

⁴⁹ Pierwsze dwa z nich to wydanie Alise Guerra pod nazwiskiem Malermiego (w rzeczywistości jest to dzieło zupełnie nowe) z 1773 roku oraz wydana w Wenecji (1775–1785), a potem w Genui i Neapolu *Sacra Scrittura giusta la Volgata in lingua latina e volgare colla spiegazione del senso letterale e del senso spirituale tratta dai Santi Padri e dagli autori ecclesiastici dal Sign. Le Maitre de Sacy* (w tym wydaniu tylko wyjaśnienia zostały zaczerpnięte z francuskiego wydania del Sacy) – por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902.

⁵⁰ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902; G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., 1559–1561; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 135; F. Spadafora, *Bibbia*, art. cyt., 87.

(wydanie 16-tomowe), całość została ponownie wydana w Neapolu (1771–1781), Wenecji (1781–1786), w Rzymie (1784–1789); źródła: tłumaczenie z *Wulgaty* w konfrontacji z tekstami w językach oryginalnych.

Wydanie całościowe oprócz tekstu włoskiego i łacińskiego zawiera długie wprowadzenia (ogólne do całego dzieła i specjalne do każdej księgi) oraz obszernie przypisy u dołu strony (mające wzmacniać wiarę i pobożność). Język tłumaczenia jest wierny oryginałowi, ale bez służalczości. Charakteryzuje się dyskretną elegancją, godną szacunku i podziwu. Z tego też tytułu wydanie cieszyło się niezwykłą popularnością⁵¹. Autor korzystał ze współczesnych mu naukowych komentarzy biblijnych⁵². Jego dzieło przyczyniło się wydatnie do rozwoju i odnowy studiów biblijnych. Podczas pracy autor spotkał się z życzliwą przychylnością papieża Piusa VI, który w specjalnym *breve* apostołskim⁵³ dodawał mu odwagi. Martini już jako arcybiskup Florencji w latach 1782–1792 dokonał nowej edycji swojego dzieła – to właśnie wydanie stało się normą i wzorem dla wielu kolejnych przedruków⁵⁴. Była to najbardziej wśród katolików rozpowszechniona wersja Biblii w języku włoskim aż do Soboru Watykańskiego II⁵⁵.

⁵¹ Accademia della Crusca – stowarzyszenie lingwistyczno-literackie założone 1582 we Florencji. Celem jego działalności było przestrzeganie czystości języka. W latach 1783–1811 włączone zostało do Akademii Florenckiej. Ogromne znaczenie dla procesu kształtowania się ogólnonarodowego języka włoskiego miał wydany przez nie słownik *Vocabulario degli Accademici della Crusca* (1612), nadal wznawiany. Od 1923 publikuje również prace poświęcone filologii. Zaliczyła ten tekst do swoich zbiorów – por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902.

⁵² A. Calmet, *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, 1772, tłumaczenie łacińskie, Wenecja 1766 – por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 135.

⁵³ Z 17 III 1778.

⁵⁴ Np. A. Guera, Wenecja 1773 (środowiska konserwatywne), Nowy Testament z Pisto (1786–1789) promowany przez bpa Scipione de'Ricca (środowisko postępowe) – por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 135. Również i w późniejszym okresie było podstawą kolejnych tłumaczeń, np. Sales-Girotti (Turyn 1911–1942); G. Castoldi (Florencja 1929); E. Tintori (Albea 1931) – por. F. Spadafora, *Bibbia*, art. cyt., 87.

⁵⁵ W samym tylko XIX wieku była wznawiana czterdzieści razy, por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 135.

Wiek XIX

Do najważniejszych tłumaczy Biblii w tym okresie należą⁵⁶:

Gian Bernardino De Rossi – uczoney z Padwy. Przetłumaczył niektóre księgi Starego Testamentu: Psalmów (1808), Eklezjastesa (1809), Hioba (1812), Przysłów (1815), Lamentacje Jeremiasza (1823). Edycja zawiera krótkie uwagi filologiczne. Tłumaczenie uchodzi za wyjątkowo wierne oryginałowi, mniej udane pod względem stylistycznym.

Gregorio Ugdulena – ksiądz, patriota sycylijski, wykładowca języka hebrajskiego. Jego dzieło *La Sancta Scrittura in volgare riscontrata nuovamente con gli originali ed illustrata con breve commento*, nowe w ujęciu i cenne w komentarzach, byłoby niezwykle cennym i ważnym tłumaczeniem, gdyby zostało ukończone⁵⁷. Autor opublikował jedynie Pięcioksiąg, Księgę Jozuego i Księgi Królewskie (Palermo 1859–1861); reszta pozostała w rękopisach⁵⁸. Jego edycja była w zasadzie rewizją wydania Biblii Diodati, dokonaną w świetle najnowszych osiągnięć dziewiętnastowiecznej wiedzy filozoficznej i historycznej.

Carlo M. Curci – zbyt późno zajął się bibliastyką, by stworzyć dzieło w pełni dojrzałe⁵⁹. Przetłumaczył jedynie: *Il Nuovo Testamento volgarizzato ed esposto in note esegetiche e morali* (Turyn 1879–1880, 3 tomy); *Salterio volgarizzato dall'ebreo ed esposto...* (Turyn 1883); *L'Ecclesiaste secondo il testo ebraico. Doppia traduzione con proemio e note di G. Vegni* (Florencja 1871). Jego dzieła są owocem solidnej pracy i dużej wiedzy, chociaż w przypadku ostatniej pozycji istnieją spore zastrzeżenia do krytyki tekstu.

Należy w tym miejscu wspomnieć także o przekładach na język włoski dokonywanych przez autorów żydowskich⁶⁰. Pierwsze miejsce

⁵⁶ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902; G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., dz. cyt., 1561–1562; P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 135; C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 110. Poza omówionymi w tekście na wzmiankę zasługują: A. Guerra, F. S. Patrizi, N. Tommaseo, G. Vegni, S. Minocchi, L. Costantini, P. Vannutelli, G. Re.

⁵⁷ Autor, mimo że był chwalony przez A. Manzonię i Piusa IX, zajął się polityką i zaniedbał dalszej pracy nad swoim dziełem – por. G. Ricciotti, *Bibbia*, art. cyt., dz. cyt., 1561.

⁵⁸ Por. A. Vaccari, *Bibbia*, art. cyt., 902.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Najstarsze rękopisy ksiąg Starego Testamentu przetłumaczonych na język włoski przez Żydów sięgają XV wieku. Były to jednak opracowania skierowane do wąskiego grona odbiorców, współwyznawców, nie miały zatem wielkiego znaczenia i nie odegrały jakiegś szczególnej roli. W XVI wieku wydano *L'Ecclesiaste di Salomone nuovamente*

wśród nich zajmuje Isacco Samuele Reggio, autor hebrajsko-włoskiego przekładu Pięcioksięgu (Wiedeń 1821) oraz poetyckiej wersji Księgi Izajasza (Wiedeń 1831). Miejsce szczególne należy do Samuela Davida Luzzato (1800–1865), światowej sławy hebraisty, który po wcześniejszych opracowaniach częściowych wydał w całości *La Sacra Bibbia volgarizzata da S. D. Luzzato e continuatori* (Rovigo 1872–1875, 4 tomy)⁶¹.

*

W kontekście trwających dysput dogmatycznych i moralnych w ramach Kościoła epoki Soboru Trydenckiego (1545–1563), a potem w zderzeniu z ideologią oświeceniową obecność Biblii w życiu wierzących naznaczona była silną perspektywą doktrynalną: nie była ona najważniejszą wśród ksiąg pobożnych, ale z pewnością stanowiła pierwszą pomoc dla działalności katechizmowej⁶². Nieuzasadnionym jest zatem twierdzenie, że po dyskusyjnych decyzjach Soboru Trydenckiego Biblia zniknęła z życia chrześcijańskiego. Wbrew uproszczonym opiniom pozostała bowiem nadal ważnym jego elementem. Relacja tekst-wierzący nabrała jedynie innego kształtu: czytanie tekstów biblijnych oznaczało słuchanie duszpasterza, który wyjaśniał teksty w katechezie, w przepowiadaniu, podczas misji itp.

Na poziomie kultury ludowej, praktycznie pozbawionej możliwości bezpośredniego kontaktu z Biblią, odczuwało się ogromną tęsknotę za tekstem świętym pojmowanym jako świadectwo początków wiary i źródło reformy, która – oczekiwana przez wielu – miała wkrótce nadejść. Włochy nie mogą pochwalić się oryginalnością na polu duszpasterstwa biblijnego, jak np. Francja (XVII wiek) czy Niemcy (XIX wiek). Na mapie krajów „biblijnych” tego okresu można by ją umieścić w rzędzie państw zacofanych. Byłoby jednak rzeczą niesprawiedliwą i zubożającą pominięcie faktu, który stanowi o wyjątkowości włoskiej drogi biblijnej: jest

dal testo hebraico tradotto... dall'eccelesante fisico [medico] M. David de'Pomi, hebreo (Wenecja 1571). W XVII wieku Ezechia di Rieti wydał *Proverbi di Salomone* (Wenecja 1617).

⁶¹ Kontynuatorami Luzzato byli m.in. S. Gentiluomo, L. della Torre, B. Consolo, G. Morpurgo, D. Castelli – por. P. J. Achtemeier, *Bibbia in lingua italiana*, art. cyt., 135–136. Najnowsze tłumaczenie hebrajsko-włoskie ukazało się w latach 1960–1967 w Turynie w wydawnictwie Marietti. Liczy cztery tomy. Promotorem edycji był D. Disegni, tłumaczem A. S. Toaf, S. Sierra i inni. Każdy tom uzupełniony jest dodatkiem zawierającym liczne kolorowe fotografie – por. C. Buzzetti, C. Ghidelli, *La traduzione...*, dz. cyt., 109.

⁶² Por. *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, dz. cyt., 182–183.

nim próba utrzymania jedności i wzajemnego oddziaływania Biblii oraz całości znaków tradycji. Dzięki takim zabiegom Biblia była rozpowszechniana poprzez jej równoważniki: kaznodziejstwo, systematyczną i kompletną katechezę, opowiadanie historii świętej, nabożeństwa związane z tajemnicami życia Jezusa, Maryi i świętych. Były to zatem czasy nie tyle studium nad Pismem Świętym, co zaciekawienia i zachwyty nad osobami i wydarzeniami tworzącymi biblijną historię.

Rzym

RYSZARD WRÓBEL OFMConv

Słowa kluczowe

Biblia, Pismo Święte, ewangelia, źródło, tłumaczenie, przekład, edycja, wydawca, redakcja, komentarz, egzegesa, Włochy

Summary

Bible translations into Italian (XV–XIX century)

The author discusses, in chronological order, all the major translations of the Bible which were published in Italian from the beginning of the fifteenth to the late nineteenth century. By definition he did not consider translations done for partial or specialized studies (e.g. only the Gospels, only the Psalms, the Bibles for children, etc.). The list includes eight items. In a presentation of each of them the author uses a very homogeneous pattern to help the reader to see similarities and differences between releases. The information includes data such as: name or title of work, author's name, place and date, publisher's name, names of translators, editors, source of translation, editing characteristics, and other observations. The whole presentation is provided with a short introduction which allows to place the Bible editions in the proper context and with the conclusion in which we become acquainted with the specificity and exceptionality of the Italian Bible way in the discussed period.

Keywords

Bible, Holy Scripture, Gospel, source, translation, editing, editor, commentary, exegesis, Italy

KS. BOGDAN PONIŻY

Autor Księgi Mądrości i czas jej powstania (2)

Położenie Żydów w Aleksandrii za Ptolemeuszy i Rzymian

Żydzi zaczęli osiedlać się w Aleksandrii w czasach Aleksandra Wielkiego¹. Flawiusz informuje, że była to dla nich forma nagrody za pomoc wojskową przeciw Egipcjanom². Władca dał Izraelitom przywileje takie jak Grekom. To rozpoczęło nieustający konflikt między rdzennymi mieszkańcami Egiptu a osadnikami. Podczas wczesnego okresu Ptolemeuszy jedna z pięciu dzielnic metropolii należała do Żydów, później zamieszkiwali głównie w dwóch. Liczba aleksandryjskich Żydów mogła w przybliżeniu wynosić 180 tysięcy, co stanowiło 30–36 procent całkowitej populacji tej stolicy. W czasie Pseudo-Salomona miasto było centrum nie tylko dla społeczności egipskiej, ale również dla diaspory.

Hegermann³ wskazuje, że we wczesnorzymskim okresie żydowska populacja w Aleksandrii była większa niż w Jerozolimie. Wspólnota izraelska w Aleksandrii posiadała własną strukturę społeczną nazywaną politeuma (πολίτευμα). Hebrajczycy cieszyli się daleko idącą autonomią⁴. Byli zwolnieni od udziału w kulcie oraz od służby wojskowej. Pozwalano im na odpoczynek szabatowy. Cieszyli się możliwością wznoszenia synagog. Mieli też możliwość zbierania składek na świątynię w Jerozolimie. Do przywilejów związanych wprost albo pośrednio z wolnością religijną należało prawo życia według zasad ojców, niezależne sądy, wychowanie młodzieży, wybór przedstawicieli w obrębie zarządu miasta. Dysponujemy

¹ Por. S. Cheon, *The Exodus Story in Wisdom of Solomon*, Sheffield 1997, s. 134–139.

² Por. tamże.

³ Por. tamże, s. 134; J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, Roma 1990, s. 544–575.

⁴ Por. J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 551–575.

świadectwami na temat organizacji wspólnoty w Aleksandrii w okresie ptolemejskim i na początku okresu rzymskiego. Od dawnych czasów władze we wspólnocie żydowskiej spełniała *γερουσία*, czyli rada starszych złożona z 71 członków. Nie wiadomo, od kiedy w miejsce geruzji wszedł etnarcha – prawdopodobnie był on wybierany przez wspólnotę, a uznawany przez króla. Politeuma była względnie autonomiczną jednostką prawną. Etnarcha rządził nią, sądził ludzi i nadzorował wprowadzanie w życie umów i rozporządzeń jak władca wolnej republiki. W ramach politeumy Żydzi mogli żyć stosownie do swych narodowych praw. Cieszyli się ograniczoną wewnętrzną niezawisłością, która była nie tyle polityczna, ile religijna i społeczna. Według Tcherikovera⁵ oznaczało to możliwość budowania synagog, własne sądownictwo, kształcenie młodzieży w duchu Tory, jak również posiadanie komunalnych instytucji i wybieranie własnych urzędników. Najwięcej z nich zajmowało pozycję społeczną pośrednią między greckimi obywatelami miasta a zupełnie nieuprzywilejowanymi rodzimymi Egipcjanami. Wyjątek stanowili pojedynczy Żydzi, którzy mieli obywatelstwo greckie. Na szczycie społecznej piramidy była nieliczna arystokracja i klasa posiadaczy ziemi, która dzieliła się na spowinowaconych z ptolemejską rodziną królewską (na przykład Oniasz) albo z Rzymem (Tyberiusz Juliusz Alexander) i nienależących do pierwszej ani drugiej grupy, a mimo to niezależnych majątkowo, jak właśnie np. Filon Aleksandryjski.

Kasher⁶ wskazuje, że jedyne pogorszenie żydowskiej sytuacji po zajęciu Egiptu przez Rzymian było związane z rozkładem ptolemejskiej armii. Gdy została ona zdemilitaryzowana, żydowscy eks-żołnierze prawdopodobnie zostali biednymi rolnikami. Gajusz Juliusz Cezar kontynuował przywileje, którymi Żydzi cieszyli się za panowania Ptolemeusza. Jednak za panowania Oktawiana Augusta (27 przed Chrystusem – 14 po Chrystusie) zaszły dwie ważne zmiany. Pierwsza polegała na tym, że August zmienił żydowską strukturę polityczną politeumy, dostosowując ją do standardów swojego programu rządzenia prowincjami. Druga zmiana dotyczyła finansów. Aleksandryjscy Żydzi podobnie jak ich rodacy w całym Egipcie byli na ogół traktowani jak rdzenni Egipcjanie i pozostałe niegreckie grupy w sprawach poboru podatku *λαογραφία*.

⁵ Por. S. Cheon, *The Exodus Story in Wisdom of Solomon*, dz. cyt., s. 136.

⁶ Por. tamże, s. 136–137.

August wprowadził zupełne zwolnienie od podatku tylko pełnoprawnych greckich obywateli. Kasher⁷ argumentuje, iż zbiór praw, które Juliusz Cezar przyznał Żydom w Aleksandrii, miał dotyczyć w zamyśle także następných pokoleń. R. Marcus⁸ wskazuje, że nadane przywileje automatycznie sprowokowały reakcję ludności innych nacji z krajów podlegających Rzymowi. Po demilitaryzacji Żydzi w Aleksandrii byli publicznie zaklasyfikowani jako nieobywatele, tę samą pozycję mieli tamtejsi Egipcjanie. To znaczyło, że ich status społeczny nie był identyczny z greckimi obywatelami, co rzutowało na życie codzienne. H. A. Green⁹ wylicza takie skutki społecznego upośledzenia: ograniczenie zawodowej mobilności, niedostępność stanowisk w służbie państwowej, zmniejszenie szansy na grecką edukację za pośrednictwem gimnazjonów, zwiększenie ucisku fiskalnego. Jednak August nie tyle zmienił polityczno-prawny status Żydów w Aleksandrii, ile raczej potwierdził ich polityczne i religijne prawa przyznane im przez poprzedniego cezara. Chociaż aleksandryjscy Żydzi musieli teraz zapłacić ciężki podatek poglównego, mogliby kontynuować swą uprzywilejowaną pozycję w formie politeumy. Ekonomiczna degradacja sprawiła, że wielu Żydów zażądało pełnych praw, jakimi cieszyli się greccy obywatele, w tym zwolnienia od podatku. Dwojaka polityka Augusta, z jednej strony chronienie politycznych przywilejów Żydów, a z drugiej opodatkowywanie ich jako nieobywateli, już torowała drogę do prześladowań tej nacji w niedalekiej przyszłości. Żydzi bowiem stali się upersonifikowanym przeciwnikiem dla antyrzymskiego ruchu w Aleksandrii.

Rozruchy w 38 roku po Chrystusie były pierwszym gwałtownym aktem skierowanym przeciw Żydom w Aleksandrii¹⁰. Chociaż do antysemitycznych ekscesów dochodziło już przedtem, to były one ograniczone do grupy osób piśmiennych, a więc nie przekraczały kręgów kapłańskich. Tym razem zadziałały dwie bezpośrednie przyczyny. Pierwsza z nich jest związana z niepewną polityczną pozycją Awilliusza Flakkusa. Po mianowaniu go prefektem Aleksandrii i Egiptu około 32 roku po Chrystusie rządził on sprawnie przez pierwsze lata, utrzymywał pokój w mieście

⁷ Por. tamże, s. 138.

⁸ Por. tamże, s. 139.

⁹ Por. tamże, s. 138.

¹⁰ Por. tamże, s. 139–145.

i kontrolował środowiska ekstremistów narodowych. Jednak kiedy Gajus Kaligula został imperatorem Rzymu, Flakkus automatycznie stracił pozycję. Był bowiem nie tylko włączony w spisek przeciw Agrypinie, matce nowego imperatora, ale był też przyjacielem jego przeciwników. W tych okolicznościach frakcja antysemitów, przeważnie Greków, zasugerowała Flakkusowi, by ich poparł. To znaczyło, że zapłacił polityczną cenę, poświęcając rodaków. Ten przebiegły plan Greków był zgodny z jego własnym nieprzychylnym nastawieniem wobec Izraelitów.

Drugą przyczyną rozruchów, bardziej bezpośrednio związaną z przemocą, jest wizyta w Aleksandrii Agryppy I (nazywanego Herodem w Dz 12, 1-23), przyjaciela nowego imperatora oraz wnuka Heroda Wielkiego i Mariamme Hasmonejki. Został on włączony w konflikt między Żydami a innymi aleksandryjczykami. Kiedy Żydzi dowiedzieli się o przybyciu Agryppy, przywitali go bardzo entuzjastycznie i potraktowali jak swego orędownika. Opowiedzieli mu o złośliwym działaniu Flakkusa. Grecy poczuli zawiść i publicznie obrazili Agryppę. Flakkus nie uczynił nic, by ich powstrzymać. Filon w następujący sposób opisuje jego zachowanie: „Słyszając o przyzwoleniu Flakkusa, grecki tłum poczuł się zachęcony, by zaatakować społeczność żydowską. Najpierw napadł na synagogi. Niektóre profanowali, umieszczając w nich obrazy Gajusa jako nowego bożka imperium”¹¹. Chociaż Gajus ogłosił się bogiem imperium, to nie wydał edyktu nakazującego wszystkim mieszkańcom państwa udział w tym kulcie, włączając w to Żydów. Dlatego nie był bezpośrednio odpowiedzialny za profanację synagog. Flakkus, który prawdopodobnie spiskował z antyżydowskimi grupami, ogłosił podczas pogromu, że Żydzi byli „cudzoziemcami i obcymi”. To zaogniło sytuację. Aleksandryjscy Żydzi tracili nie tylko zachowywane przez stulecia prawo do politeumy, ale też inne przywileje. Zostali zdegradowani, a jako cudzoziemcy i obcy mogli być wyrzuceni. Tłum plądrował żydowskie sklepy i domy, maltretował i masakrował ludzi. Najpierw Grecy wyrzucili Żydów i zgromadzili ich w grupy, po czym skierowali je do jednej z pięciu najmniejszych dzielnic, które stały się tym samym pierwszymi żydowskimi gettami. Ponieważ nie było tam dość miejsca, Żydzi byli zmuszeni, by żyć na plażach, gnojowiskach i grobowcach. Ich własność

¹¹ Filon, *Legatio ad Gaium*, 133-134, cyt za: tamże, s. 141-142.

została skonfiskowana. Ci, którzy nie mogli znaleźć schronienia, ginęli. Używając oszczerstwa, jakoby Żydzi ukrywali w domach broń, Flakkus rozkazał, żeby przeprowadzono rewizję i tym podstępny sposobem aresztował członków geruzji. Możliwe, że geruzja odrzuciła próbę pojednania z Flakkusem i zorganizowała coś w rodzaju odwetowego ataku na Greków. Trzydziestu ośmiu jej członków, których zastano w domach, aresztowano i poprowadzono przez ulice do amfiteatru, by stali się bezwolnymi uczestnikami makabrycznego spektaklu, który Grecy celebrowali z racji rocznicy urodzin Gajusa (31 sierpnia). Aresztowani byli torturowani, a towarzyszyła temu muzyka i taniec oprawców. Ci, którzy ocalili, odnieśli rany. To upokorzenie żydowskich liderów dobitnie pokazywało, że stracili przywilej egzempcji od kary biczowania, czyli zostali tak potraktowani jak tubylczy Egipcjanie. Podobnie wielu innych Izraelitów schwytych w publicznych miejscach było torturowanych. Surowe prześladowanie aleksandryjskich Żydów w 38 roku po Chrystusie zostało zakończone wraz z aresztowaniem Flakkusa przez rzymskich żołnierzy w połowie października tego samego roku.

Za Kaliguli Żydzi odzyskali środki do życia i odbudowali wspólnotę, włączając w to rekonstrukcję synagog. Przyczynili się też za cenę dużej ofiary do militarnego sukcesu Kaliguli w Germanii. Jednak swe tradycyjne prawa odzyskali dopiero za nowego imperatora Klaudiusza na wiosnę 41 roku po Chrystusie. Wspomniana wcześniej przemoc była nie tylko wyrazem antysemityzmu, ale też antyromanizmu – buntu przeciw Rzymianom. Upokorzenie skłaniało wielu Izraelitów do uzyskania pełnego greckiego obywatelstwa, co rodziło konflikty między Grekami a nimi. Ponieważ Izraelici stanowili znaczącą grupę w aleksandryjskiej populacji, stąd nie wszystkim udawało się zdobyć pełne prawa obywatelskie. Napięcie między Żydami a Grekami w Aleksandrii trwało nadal, doprowadzając do kolejnego buntu w roku 66 po Chrystusie.

Niektóre zbieżności w ujęciu sytuacji Żydów Mdr i u Filona

Argumentem zdającym się przemawiać za powstaniem Mdr około 40 roku po Chrystusie wydaje się fragment 19, 13–17¹² nawiązujący do ra-

¹² Por. M. Priotto, *Il Significato del Confronto Egitto-Sodoma In Sap. 19, 13-17*, „Rivista Biblica Italiana” 32 (1984), s. 369–394.

dosnego przyjęcia Hebrajczyków przez Egipcjan za czasów Józefa, gdy teraz w krańcowo innej sytuacji są przedmiotem wrogości gorszej niż mieszkańcy Sodomy. Z łatwością można dostrzec tutaj echo opowieści z Księgi Rodzaju o życzliwym przyjęciu Izraelitów przez Egipcjan. Mdr 19, 13–17 powraca do Egipcjan, którzy byli powiadomieni o mających ich spotkać błyskawicach w Morzu Czerwonym. Księga Wyjścia nie podaje tego szczegółu, ale Ps 78, 17 mówi o grzmotach, które poprzedziły katastrofę. Taka to surowa kara spotkała Egipcjan za ich niegościnnosc względem Izraelitów. Termin *μισοξενία* oprócz niegościnnosci wyraża też pewną aktywną wrogość, czynne prześladowanie kogoś, kto winien być podejmowany gościnnie. Grzech Egipcjan może być porównany tylko z grzechem Sodomitów, którzy nie chcieli przyjąć nieznanymi przybyszów. Grzech ich był o tyle mniejszy, iż rzeczywiście mieli oni do czynienia z przybyszami zupełnie obcymi. Egipcjanie zaś dobrze znali Izraelitów, którzy byli ich dobroczyńcami – przede wszystkim Józef dzięki swym mądrym rządóm uratował ich przed głodem. Oni zatem naprzód chętnie przyjęli Izraelitów (wizyta synów Jakuba – Rdz 45, 19; 47, 10), a potem uczynili ich niewolnikami (Wj 1, 8; 5, 4) i doświadczyli strasznymi cierpieniami. Jak ongiś ciemności unieruchomiły mieszkańców Sodomy, tak na Egipcjan zesłał też Pan karę ciemności. W interesującej nas szczególnie jednostce (ww. 13–17) ujawnia się rozwój tematyczny bazujący na potrójnym paralelizmie: karcenie (w. 13abc) – konfrontacja z Sodomitami (ww. 13d–14); karcenie (w. 15a) – konfrontacja z Sodomitami (ww. 15b–16); karcenie (w. 17acd) – konfrontacja z Sodomitami (w. 17b).

Słownictwo¹³

Wśród terminów tutaj zastosowanych na szczególną uwagę zasługują:
 – *μισοξενία* – „nienawiść do obcych” (w. 13). Jest to *hapax legomenon* w całej literaturze greckiej. Służy podkreśleniu ciężaru winy Egipcjan. U Józefa Flawiusza znajduje się przymiotnik *μισοξενοι* określający „nienawiść” Sodomitów wobec cudzoziemców – „nienawidzili cudzoziemców”, *εἰναί τε μισοξενοι* (*Dawne dzieje Izraela*, 1, 194).

– *εὐεργέτης* – „dobroczyńca” (w. 14; Wj 8, 13; 2 Mch 4, 2). Stanowi termin dość znany w epoce hellenistycznej, pojawia się często w in-

¹³ Por. tamże, s. 380–383.

skrypcjach i w papirusach jako tytuł publicznych zasług. Odzwierciedla helleński optymizm, uznanie trudów i ofiar w służbie cywilizacji.

– ἀπεχθῶς – „wrogo” (w. 15). Pokrewny przymiotnik ἀπεχθής występuje w 2 Księdze Machabejskiej (5, 23), gdzie wyraża nienawiść wobec Judejczyków ze strony zarządców króla Antiocha. W obu tekstach Septuaginty terminy te oznaczają „nienawiść wobec Żydów”. Nie traktują o nienawiści uogólnionej ludu przeciw jakiemukolwiek ludowi. Identyczne znaczenie ma również rzeczownik ἀπέχθεια w 3 Mch 4, 1. 3 Księga Machabejska została napisana w tym czasie co Księga Mądrości, może więc stanowić kontekst porównawczy. Termin ἀπεχθῶς jest dla autorów naznaczony szczególną aktualnością.

– τὰ δίκαια – „sprawiedliwość”. Często używany przez Filona w powiązaniu z δίκαιώματα. Ów żydowski myśliciel w pismach prawniczych często używa terminów bardzo ogólnych, które są nieraz rozbieżnie tłumaczone. Δίκαια wskazuje na nabyte prawa obywatelstwa, oznacza także prawa żydowskiej πολιτεῖα.

– κακῶς – „dręczyć” (w. 16). To *hapax legomenon* w Księdze Mądrości. W Septuagincie występuje w charakterystykach niewoli egipskiej (Wj 1, 11; 5, 23; Lb 20, 1. 5; Pwt 26, 6; Joz 24, 5), w których konwencjonalizuje się jego moc ekspresywna.

– ἄρασιᾶ – „ślepotą” (w. 17). Ten termin pojawia się w Rdz 19, 11; 2 Krl 6, 18; 2 Mch 10, 30 i w tekście Filona (*De Somniis*, 1, 114)¹⁴.

Powyżej wskazane terminy stanowią dość oryginalne słownictwo. Paralele z Filonem i inną literaturą judeohellenistyczną wskazują na aktualność dzieła i wyczulenie autora na sytuację, ale także świadczą o ścisłym powiązaniu autora z tradycją żydowską.

Motywy perykopy 19, 13–17 a tradycje

Ostrzegawcze gromy¹⁵

W w. 13 jest nawiązanie do motywu gwałtownych grzmotów, które to znaki ostrzegawcze poprzedziły katastrofę na Morzu Czerwonym. Chodzi o bardzo starą tradycję, nieobecną w tekście Księgi Wyjścia, lecz powstającą w trakcie jej relektury. Została już ona poświadczona

¹⁴ Por. tamże, s. 382.

¹⁵ Por. tamże, s. 383–384.

w Psalmie 78 (w. 18–19), gdzie dwukrotnie występują aluzje do motywu grzmotów i piorunów w chwili przechodzenia przez topiel. Analogiczne zjawiska atmosferyczne znajdujemy w obrazie stworzenia świata (Ps 105, 7)¹⁶. Także Filon w odniesieniu do cudu przejścia przez Morze Czerwone wyszczególnia obecność piorunów. Józef Flawiusz również o nich mówi (*Dawne dzieje Izraela*, 6. 16, 3). Tradycja targumiczna poświadcza takie wątki. *Targum Neofiti do Księgi Wyjścia* (14, 24) mówi: „Jahwe popatrzył z gniewem na obozowisko Egipcjan i skierował przeciw nim smogę, ogień i kamienie gradowe”. Równoległy do tego jest targum fragmentaryczny; a słabszy wariant znajdujemy w *Targumie Pseudo-Jonatana*¹⁷. Komparatystycznie ogląd tej perykopy prowadzi do wniosku, że autor Księgi Mądrości czerpie z nurtów tradycji żydowskiej, które interpretowały owe oznaki katastrofy jako wyraz ostrzeżenia przez Boga znamienne dla koncepcji Jego pedagogii.

Niegościnnosć Sodomitów a niegościnnosć Egipcjan¹⁸

Od w. 14 rozpoczyna się porównanie zachowania się Egipcjan i Sodomitów. Bardzo interesujący tekst Józefa Flawiusza pokazuje analogię między tymi grupami, choć z większą łagodnością niż autor Księgi Mądrości podchodzi on do mieszkańców Sodomy: „Nie mogę powstrzymać się od powiedzenia, co wstrząśnięta dusza mi mówi, że jeśli Rzymianie ociągaliby się z ukaraniem winowajców, to ziemia otworzyłaby się na oścież, aby połknąć miasto, albo byłaby obrócona

¹⁶ Dalszą analogię między cudownym wyjściem a stworzeniem świata Mdr widzi w błyskawicach, które towarzyszyły zarówno przejściu przez Morze Czerwone (Ps 78, 19), jak i stworzeniu świata (Ps 105, 7). Przy tej okazji autor poprzez konfrontację z Sodomitami (Rdz 19, 1–11), którzy zgodnie ze stylem księgi nie są imiennie wspomniani, chce pokazać, że ukaranie Egipcjan nie było zbyt surowe. Sodomici zostali wyniszczeni (Rdz 19, 24), ponieważ nie chcieli przyjąć obcych. Zaś Egipcjanie gorzej potraktowali obcych: faktycznie ich zaprosili, by przybyli do Egiptu (Rdz 45, 17n), a potem ich uciskali, chociaż ze strony Izraelitów doznali wiele dobra (Rdz 39–47). Autor zakłada, że Izraelici mieli prawo do obywatelstwa (19, 16). Na końcu ustanawia nową konfrontację między Egipcjanami i Sodomitami: jak Sodomici zostali dotknięci ślepotą u drzwi Lota (Rdz 19, 17), tak również Egipcjanie zostali ukarani ciemnością z powodu swej nienawiści względem obcych (19, 17).

¹⁷ Cyt za: M. Priotto, *Il Significato del Confronto Egitto-Sodoma In Sap. 19, 13–17*, art. cyt., s. 384.

¹⁸ Por. tamże, s. 384–386.

w popiół od piorunów jak ziemia Sodomy, która rzeczywiście wyhodowała ród bardzo bezbożny [...] i dla swojego szaleństwa lud cały był przeznaczony do wyniszczenia”. Żydowski historyograf stwierdza jeszcze: „W tej epoce Sodomici, dzicy dla swej liczby i dla wielkości swego bogactwa, okazywali bezczelność wobec ludzi i bezbożność względem bóstwa, nie czuwali się do wdzięczności za otrzymane dobrodziejstwa, nienawidzili obcych i uciekali od jakichkolwiek związków z innymi” (*Dawne dzieje Izraela*, 1, 194). Na zasadzie kontrastu podkreśla się gościnność Lota: aniołowie oddalili się od Sodomy i Lot udzielił im gościny, ponieważ był życzliwy wobec obcych i nauczył się dobroci od Abrahama. Przyrównanie do Sodomitów jest zatem podstawą konwencjonalnego argumentu przejętego z tradycji przez autora Księgi Mądrości. Dowód wyzyskuje przede wszystkim sprawę niegościnności Sodomitów, ale bez aluzji do ich wyuzdania. D. Winston zauważa¹⁹, że nazywając postawę Egipcjan *μισοξενία*, autor polemizuje z rozpowszechnianym wśród pogan stereotypem Żydów. Nawet życzliwy Izraelitom Hekatajos z Abdery twierdził, że Mojżesz zachęcił rodaków do stonienia od rodzaju ludzkiego i nienawiści do cudzoziemców (*Diodor* 40. 3. 4), chociaż wyjaśniał to jako wynik ich wydalenia z Egiptu. Fragment w historii Diodora Sycylijskiego traktuje o walce między Antiochem VIII a Żydami (134–132 rok przed Chrystusem). Opowiada, że antysemitcy doradcy zwycięskiego Seleucydy zasugerowali, by szturmować Jerozolimę i wytrzebić zupełnie rasę Żydów, bo oni patrzyli na wszystkich ludzi jako na nieprzyjaciół. Głosili również, że przodkowie Żydów zostali usunięci z Egiptu jako ludzie, którzy do swej tradycji włączyli tę nienawiść i w tym duchu formowali własne prawo. Najbardziej zaś znany negatywny stereotyp Żydów utrwalił Tacyt. Filon nie protestował bezpośrednio przeciw tym zarzutom (*Spekulacja* 3. 110, 113; 2. 167), ale oskarżał samych Egipcjan w słowach bardzo podobnych do tych, które stosuje autor Mdr: „ci obcy ludzie, którzy opuścili swój własny kraj i przyjechali do Egiptu, spodziewając się żyć tam w bezpieczeństwie jak w drugiej ojczyźnie, zostali z woli władcy zamienieni w niewolników [...]. I tak uczyniono niewolnikami ludzi, którzy nie tylko byli wolny-

¹⁹ Por. D. Winston, *Wisdom of Solomon*, New York 1979, s. 327–329.

mi, lecz i gośćmi i osiedleńcami. Egipt nie okazuje wstydu ani bojaźni Bożej” (*Spekulacja*, 3. 110. 113).

W diasporze, szczególnie aleksandryjskiej, zarysowała się tendencja do podkreślania zasług wspólnoty hebrajskiej, które wywołały odświętne, radosne przyjęcie jej przez Egipt. Ten sposób myślenia podziela Filon: „Oni [dostojnicy egipscy] ofiarowali braciom Józefa gościnność i [...] pospieszyli się przekazać wiadomość królowi. W każdym domu była radość, [...] ziemia odzyskała swą żyźność”. Dalej opowiada, że „po braku żywności mieszkańcy, zadowoleni z powodu pomyślności i obfitości powrócili, [...] odbierali pełną cześć za dobra, jakie otrzymali przez Józefa podczas lat nieurodzaju. Jego sława szła z miasta do miasta, wszędzie głoszono chwałę tego człowieka”²⁰. Powyższe teksty odzwierciedlają kontekst koncepcji aktualnych w środowisku aleksandryjskim w I wieku przed Chrystusem, gdzie tworzył autor *Księgi Mądrości*.

Problem praw Żydów aleksandryjskich.

Dynamiczny status prawny żydowskiej diaspory²¹

Chodzi o drażliwą kwestię na początku rzymskiego panowania w Egipcie (30 rok przed Chrystusem). Ówczesne źródła są stronnicze, co rodzi trudność dla współczesnego historyka i powoduje wielość opinii. Za cesarza Augusta zaszła ważna zmiana. Imperator odróżnił *s t a t u s p r a w n y* Greków od statusu prawnego innych mieszkańców tej prowincji. Grecy bowiem byli partnerami dla miejscowej administracji, dlatego zachowywali wszystkie prawa cywilne, pozostałe nacje były tylko przedmiotem jurysdykcji podporządkowanym opodatkowaniu. Zewnętrznym znakiem tego podziału była ustanowiona taksa na głowę, tzw. laografia. Żydzi byli odtąd traktowani jak ludność rodzima. Papirusy informują o intensywnej ich walce, by otrzymać równe prawa z Grekami. W tym kontekście powstała bogata literatura, której treścią są dążenia rewindykacyjne. Z pism Filona dowiadujemy się, że Żydzi w Aleksandrii tworzyli *πολιτεία*. Nie jest jasne, czy jednak nie mieli niektórych praw analogicznie do Greków, gdyż zachowali przywileje powiązane z obywatelstwem, ściśle adekwatne do ich wyznania i kon-

²⁰ Cyt. za: M. Priotto, *Il Significato del Confronto Egitto-Sodoma In Sap.* 19, 13-17, art. cyt., s. 387.

²¹ Tamże, s. 387-389.

tynuujące uprawnienia otrzymane od Ptolemeuszów. Kiedy Filon odnotowuje termin πολιτεία w odniesieniu do Hebrajczyków w Aleksandrii, używa wyrażenia „politeia hebrajska”, z którą synonimicznie łączy termin τὰ δίκαια („sprawiedliwi”), lecz odnosi się do praw związanych z tą diasporą, nie zaś do pełni praw.

Także autor 3 Księgi Machabejskiej potwierdza ten stan rzeczy, a chociaż jest przeciwny walce o nabycie pełnych praw, to postuluje przynajmniej przyjęcie kultu urzędowego. Oto prawdziwy powód, dla którego w gruncie rzeczy Żydzi nie otrzymywali równych praw z Grekami. Pod koniec epoki ptolemejskiej emancypowali się nieliczni Żydzi, ale większość pozostała poza przywilejami. Pewne wyjątki stanowili Żydzi należący do kolonii żołnierzy macedońskich. Ale jako całość – osada żydowska w Aleksandrii nie miała równych praw z Grekami.

Problem praw stał się palący w czasie, w którym autor pisze Księgę Mądrości. Użycie przez niego ogólnego terminu τὰ δίκαια jak u Filona każe myśleć bardziej o prawach odnoszących się do πολιτεία, a nie do pełnych praw Greków. Silna polemika antyidolatryczna hagiografa pozwala domyślać się, że on nie walczył o równość praw, gdyż za nie władze polityczne wymagałyby przyjęcia oficjalnego kultu. Wzmianka w Księdze Mądrości (19, 16) bazuje na Księdze Rodzaju (47, 6), gdzie mowa o tym, że faraon nadawał klanowi Jakuba prawa do osiedlania się w ziemi Goszen.

Odnotujmy niektóre ważne sprawy:

1. U Filona występuje ten sam termin ἀρασία („ślepotą”) i ten sam czasownik πλήσω („uderzyć”) jak w tekście Księgi Mądrości oraz to samo wyrażenie, które Septuaginta stosuje w Księdze Wyjścia 10, 21: ψηλαφητὸν σκότος („dotykalna ciemność”).

2. Izrael jest określony przez Filona jako „widzący”, czyli ten, którego nie dotknęły plagi ciemności.

3. Kontekst refleksji myśliciela jest eschatologiczny, jednak stan eschatyczny (ὁ αἰών), zawarty w opozycji „ciemności–światło” jest skutkiem aktualnego postępowania człowieka.

Ten zestaw świadectw okołobiblijnych dotyczy zatem tendencji już zakorzenionej w judaizmie, gdy działał autor Księgi Mądrości. Wobec tego w. 17 nabiera wyrazistości: nie funkcjonuje po prostu tylko jako wzmiankowanie plagi ciemności, lecz zagłębia się w ukształtowaną w środowisku hagiografa teologię Tory. Hagiograf uruchamia – jak zauważa

Lindez – interpretację alegoryczną²². Dla niego ślepotą to brak światła wewnętrznego, na który cierpią ci wszyscy, którzy są daleko od autentycznego światła – Prawa (por. 18, 4). Jak mówi L. Alonso Schoekel²³: „Było światło w domu sprawiedliwego, było światło wokoło, a ci ludzie zostali oślepieni, bo działali przeciw gościom, którzy niosą im światło. Łączy się to z w. 18, 4, uściślając temat niesprawiedliwości: «cierpieli słusznie»”. Z tego można twierdzić z pewnością, że grzesznicy zostali oplątani gęstą ciemnością i dlatego idą przez życie po omacku (por. Dz 17, 27). Wymienionym w Księdze Mądrości za pomocą antonomazji sprawiedliwym jest Lot, u którego drzwi mieszkańcy Sodomy zostali ukarani ślepotą (Rdz 19, 11). Sama postać stanowi kolejną alegoryczną figurę personifikującą każdego wiernego Prawu. Autor Księgi Mądrości, alegoryzując motyw ciemności, wyrażał myśli czytelne także dla kultury greckiej, znane m.in. dzięki *Moralium* Plutarcha²⁴.

Od w. 15 autor Księgi Mądrości przechodzi z płaszczyzny historycznej na płaszczyznę eschatologiczną. Posługując się słownictwem nacechowanym aluzyjnie, włączył się w taki prąd teologii biblijnej, gdzie głębokie spojrzenie wiary łączy przeszłość i przyszłość z rozumieniem czasu obecnego. Przesłanie adresuje w pierwszej kolejności do współczesnej sobie wspólnoty aleksandryjskiej. Opiera się na nadziei, że historia jest kierowana przez Boga, a trudności są tylko czasowe, ponieważ On nie pozostawił swego ludu, „jest” przy nim w każdym momencie i na każdym miejscu (19, 22).

Targum *Neofiti* oddaje myśl wersetu Wj 10, 21 za pomocą wyrażenia: „chodzić po omacku w ciemnościach”, w którym zawarta jest już interpretacja tekstu masoreckiego: mówi się nie tylko o ciemnościach, lecz także o ludziach nimi dotkniętych. To samo mówi targum fragmentaryczny. Ważną uwagę podaje glosa marginalna Targumu *Neofiti* do Wj 10, 23: „Oni [Żydzi] mieli światło, ponieważ byli zajęci studiowaniem Tory w swoich mieszkaniach”. Wprowadza bowiem alegoryczną interpretację światła jako znaku Tory i odwrotnie – ciemności jako związanej z jej brakiem. Podobne rozumienie jest potwierdzone przez Targum *Pseudo-Jonatana* do Wj 10, 23: „Dla wszystkich synów Izraela potem nastąpiło

²² Por. J. Vilchez-Lindez, *Sapienza*, dz. cyt., s. 537.

²³ Cyt za: tamże.

²⁴ Por. *Moralia*, 866B; D. Winston, *Wisdom of Solomon*, dz. cyt., s. 329.

światło, aby mogli grzebać bezbożników umarłych między nimi i aby sprawiedliwi mogli w swych domach zająć się studiowaniem nakazów”. W tej samej ideowej tendencji mieści się tekst Filona²⁵. Myśliciel objaśnia w nim prawo z Wj 22, 25–26, które nakazuje zwrócić do zachodu słońca płaszcz bliźniego wzięty w zastaw. Interpretuje „płaszcz” jako „słowo” (λόγος) i namawia do oddania go do zmierzchu, dopóki żyjemy. Znaczący to, że zaleca postępować według słowa Bożego, ponieważ po świetle „dnia” nastaną ciemności, ślepotą, niewiedza i niewola.

Zawarte w Księdze Mądrości cytaty z Filona nabierają szczególnego waloru aktualności, gdyż odwzorowując charakterystyczny dla helleńskiej cywilizacji sposób myślenia, pozwalają na postawienie hipotezy, że Σοφία Σαλωμῶνος mogła powstać w czasach tego filozofa, a może także on był jej autorem. Kanon Muratoriego (II wiek) wspomina Księgę Mądrości w zbiorze pism Nowego Testamentu. Autor podkreśla, że Egipcjanie „słusznie cierpieli”. Porównując ich z Sodomitami, sięga po stereotypowy model ludzi niesprawiedliwych i nielitościwych. Żydzi byli wówczas oskarżani o wrogość wobec innych mieszkańców imperium, autor zatem odwraca zarzut, stosując jako podstawę przyrównania grzech przeciw gościnności. Na Wschodzie było ciężkim przewinieniem nieprzyjęcie nieznanych, a o ileż większym jest zdegradowanie do roli niewolników gości-dobroczyńców. W w. 16 autor dopowiada do treści w. 14b aluzje do wprawdzie dawnego i niepamiętnego, jednak odświętnego przyjęcia Izraelitów przez Egipcjan (por. Rdz 45, 16; 47, 1), co tak kontrastuje z nienawiścią, jakiej doświadczone później. Bez wątpienia hagiograf nawiązuje do współczesnej sobie polemiki toczonej w diasporze aleksandryjskiej na temat praw obywatelskich Żydów (por. w. 14).

Na pierwszy rzut oka wydaje się trudne włączenie w ideę eschatologicznej relektury kolejnego wersetu 17. Można zadać sobie pytanie, dlaczego autor wraca do plągi ciemności, skoro już traktował o ostatniej z serii katastrof. Słowo ἀρασία („ślepotą”) wskazuje więc na kondycję człowieka czy wspólnoty, którzy żyją poza Prawem. Tora jest ἄφθαιτον („nieśmiertelnym światłem”). W tych wersetach autor być może odnosi się do współczesnego sobie pokolenia diaspory w Egipcie, w którym spotyka się z idolatrią. Pamiętajmy, że w podobnym duchu św. Paweł

²⁵ Por. De Somniis, I, 114; M. Priotto, *Il Significato del Confronto Egitto-Sodoma In Sap.* 19, 13-17, art. cyt., s. 390.

mówi na Areopagu o Ateńczykach jako ludziach, którzy chodzą na oślepek: ψηλαφήσειαν (Dz 17, 27), gdzie słowo to jest aluzją do wyrażenia z Wj 10, 21b: ψηλαφητὸν σκότος. Według relacji Pięcioksięgu przeciw Sodomitom staje sprawiedliwy Lot. W targumie Egipcjanom w ciemnościach przeciwstawieni są Hebrajczycy oświeceni światłem Tory. W tekście Filona „ślepotę” (ἀορασία) przeciwstawia się jasnowidzeniu Izraelitów, a w pismach wspólnoty z Qumran „synowie ciemności” przeciwstawieni są „synom światła”. Lot jest zatem typem Izraela wiernego Prawu. Interpretacja ślepoty podana przez autora Księgi Mądrości mieści się w procedurach alegorezy o wymowie moralnej. Dla niego ślepotą to brak światła wewnętrznego, na którą cierpią ci wszyscy, którzy są daleko od autentycznego światła – Prawa (por. 18, 4).

Refleksja o ciemności jako wyrazie stanu etycznego koresponduje także z oryginalnym wyzyskaniem konwencji apokaliptyki. Z tego powodu zdaniem niektórych egzegetów (Winston, Parchem) na baczność uwagę ze względu na rekonstrukcje genezy, zasługują także wersy 5, 17–23; ich tematem jest ostateczne unicestwienie bezbożnych. Przebiega ono w dwóch etapach. „W pierwszym etapie (w. 17–20a) sam Bóg przygotowuje się do walki: «Weźmie On swą gorliwość jako pełną zbroję» (w. 17a), natomiast w drugim (w. 20b–23b) do walki ze złoczyńcami włączają się siły natury: «Uczyni On broń stworzenie dla odparcia wrogów» (w. 17b). Całość zamyka stwierdzenie o skutkach karzącej działalności Boga (w. 23cd)”²⁶. W drugim etapie (ww. 20b–23) Boga wspomagają siły natury. A chociaż autor sięgnął po konwencjonalne schematy apokaliptyki w przedstawieniu złoczyńców, to wprowadził również elementy nieznanne dotychczas temu gatunkowi wypowiedzi. Właśnie ukazanie świata jako współuczestnika walki przeciw złoczyńcom stanowi największe *novum* tej perykopy. Stworzenie jest posłusznym narzędziem w ręku Boga, który wymierza sprawiedliwość, czyli wywyższa sprawiedliwych, a unicestwia złoczyńców²⁷.

Zauważmy, że kontemplacja harmonii kosmosu była w kulturze hellenistycznej nieodłącznie kojarzona z moralnym dobrem, a zło i wina

²⁶ M. Parchem, *Apokaliptyczny obraz Boga jako wojownika w Mdr 5, 17–23*, [w:] *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 407.

²⁷ Por. tamże, s. 416.

stawiały człowieka w konflikcie z takim łaodem. Zło bowiem miało wymiar kosmiczny. To wszystko skłania do wyraźnej supozycji, iż spisanie Księgi Mądrości nastąpiło w bardzo późnej, dojrzałej fazie refleksji, charakterystycznej tak dla kręgu biblijnego, jak i uczonych wykształconych na lekturze filozofów.

Zakończenie

Analizy filologiczne oraz rekonstrukcje środowiska społeczno-historycznego prowadzą do wniosku, że początek panowania Rzymian nad Egiptem (30 rok przed Chrystusem) należy przyjąć jako *terminus a quo* powstania Księgi Mądrości. Argumenty filologiczne D. Winstona oraz G. Scarpata, szczególnie zwrócenie uwagi na terminy tej wagi $\text{co } \delta\acute{\iota}\alpha\gamma\eta\omega\sigma\iota\varsigma, \theta\rho\eta\sigma\kappa\acute{\epsilon}\iota\alpha, \kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\sigma\iota\varsigma, \mu\iota\sigma\omicron\zeta\epsilon\upsilon\acute{\nu}\iota\alpha$ i $\sigma\acute{\epsilon}\beta\alpha\sigma\mu\alpha$ oraz interpretacja tekstu (szczególnie fragmentów: 14, 16–22 o kulcie nieobecnego władcy; 19, 13–17 traktującego o nienawiści wobec Izraelitów; 2, 10–20; 3, 1; 5; 1; 6, 5–6: motyw sprawiedliwych cierpiących; 5, 16–23: opis sądu apokaliptycznego), pozwalają dostrzec ewidentne reminiscencje serii prześladowań w diasporze aleksandryjskiej, jeszcze świeżych w pamięci hagiografa i jego adresatów. Ponadto zbieżność wypowiedzi Księgi Mądrości z rozlicznymi relacjami Filona Aleksandryjskiego, zwłaszcza zawartymi w dziełach *De vita Mosis* oraz *Legatio ad Gaium*, znajdują uzasadnienie w udanej próbie rekonstrukcji tła społeczno-historycznego wspólnoty aleksandryjskiej dokonanej przez S. Cheona. Powyższe rozważania prowadzą do ostrożnej konkluzji, że kontekstem politycznym, który najlepiej wyjaśnia treść Księgi Mądrości, są realia Aleksandrii w 38 roku za panowania cesarza Gajusa Kaliguli (panował od 37 do 41 roku). Dydaktyczna interpretacja historii wyjścia jawi się jako odpowiedź na bunt, który miał miejsce w hellenistycznej metropolii. Biblijna releksja wyjścia wydaje się pomyślana jako pocieszenie i nadzieja dla Żydów, bezpośrednio po zwróceniu się przemocy Greków przeciw nim. Dokładna prezentacja argumentów egzegetów i ich ocena oraz wnikliwe badania S. Cheona w opublikowanej w 1997 roku pracy doktorskiej *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon* upoważniają do wniosku, że według wszelkiego prawdopodobieństwa Księga Mądrości powstała bezpośrednio po zamieszkach przeciw Żydom w Aleksandrii w 38 roku

jako odpowiedź na cierpienia tamtejszej wspólnoty religijnej. Byłaby zatem współczesna początkom Kościoła.

Poznań

KS. BOGDAN PONIŻY

Słowa kluczowe

Księga Mądrości, Aleksandria, Żydzi, diaspora, Rzymianie, antysemityzm

Summary

The author of the Book of Wisdom and the date of its origin (2)

This article is the second and last part of the longer essay, which was published in the present periodical. The situation of the Jews in Alexandria was specific. The Alexandrian Diaspora was the biggest in the ancient world in that time (it numbered more Jews than the whole number of them in Jerusalem). It had many privileges, while the Ptolemaic dynasty ruled in Egypt. Its situation changed radically after the Romans had started to reign in Egypt, which was visible in the first persecution of the Jews (38 A.C.) in Alexandria.

The Book of Wisdom must have been written after the persecution in 38 A.C, i.e. in the time of young Christianity. This conviction is based on strong arguments: a philological analysis, *Sitz im Leben* of that book, notions (most of all: διάγνωσις, θρησκεία, κράτησις, μισοξενία, σέβασμα), some parallels between Wis 19, 13–17 and Philo (word agreement, *Leitmotiv* in that excerpt in the light of the tradition, the question of the rights for the Alexandrian Jews).

Keywords

Book of Wisdom, Alexandria, Jews, Diaspora, Romans, anti-Semitism

REFLEKSJE · KOMENTARZE

DINH ANH NHUE NGUYEN OFMCONV

Przysłowia wietnamskie a Księga Mądrości Syracha

Opublikowanie w 1924 roku egipskiego dzieła *Mądrość Amenemopa* powstałego około 1000 roku przed Chrystusem wzbudziło ogromne zainteresowanie wśród uczonych. Zawiera ono bowiem wiele uderzających podobieństw z sentencjami Księgi Przysłów, zwłaszcza z jej tzw. trzecim zbiorem (Prz 22, 17–24, 22)¹. Od tamtego czasu można odnotować pewne ożywienie w naukowym poszukiwaniu związków między biblijną literaturą mądrościową a starożytnymi tradycjami bliskowschodnimi². W ten sposób zostały odkryte zbieżności między izraelską tradycją mądrościową i innymi tradycjami kulturowymi, jak aramejską, sumerycką, kananejską i asyryjsko-babilońską³.

W ostatnich latach uczeni zwracają coraz większą uwagę na porównywanie mądrości biblijnej z tradycjami narodów znajdujących się poza

¹ Chodzi o publikację E. A. W. Budge, *The Teaching of Amen-Em-Apt, Son of Kanekht. The Egyptian Hieroglyphic Text and an English Translation*, London 1924.

² Por. H. G. Reventlow, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1982, 187 (Erträge der Forschung, 173); R. N. Whybray, *The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study*, Leiden 1995, s. 6 (History of Biblical Interpretation Series, 1).

³ Por. W. O. E. Oesterley, *The Wisdom of Egypt & the Old Testament in the Light of the Newly Discoveres "Teaching Of Amen-Em-Ope"*, London 1927, s. 36–106; C. I. K. Story, *The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature*, „Journal of Biblical Literature” 64 (1945), s. 319–337; W. F. Albright, „Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom, [w:] *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, ed. by M. Noth, D. Winton Thomas, Leiden 1995, s. 1–15 (Supplements to *Vetus Testamentum*, 3); G. E. Bryce, *A Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*, Lewisburg 1979; D. Römheld, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22, 17–24, 22*, Berlin 1989; *Wisdom in Ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton*, ed. by J. Day, R. P. G. and H. G. M. Williamson, Cambridge 1995, s. 55–70.

kulturowym kręgiem starożytnego półksiężyca. I tak wykazuje się wiele niezwykłych zbieżności między przysłowiami starotestamentowego Izraela i ludów afrykańskich⁴. Te badania mają szczególne znaczenie dla teologicznych rozważań nad uniwersalnym charakterem biblijnych pouczeń mądrościowych.

Niezwykłym fenomenem można określić odkrycie, że także wśród ludów Dalekiego Wschodu występują bliskie podobieństwa między sentencjami biblijnymi a miejscowymi starodawnymi powiedzeniami ujmującymi w alegoryczno-obrazowej formie ważną myśl, najczęściej wskazówkę czy przestrożę. Wymownym przykładem mogą być przysłowia wietnamskie i ich „odpowiedniki” w Księdze Mądrości Syracha.

Księga Mądrości Syracha, czyli Eklezjastyk⁵, powstała około 180 roku przed Chrystusem i została przetłumaczona z hebrajskiego na grecki w 132 roku przed Chrystusem w Egipcie. Jest to zbiór pouczeń, rozważań, hymnów i maksym⁶ odzwierciedlających wielowiekową tradycję mądrościową Izraela, zarówno ustną, jak i literacką⁷. Przysłowia ludu

⁴ Już w 1933 roku Elizabeth G. K. Hewat dokonała porównania między mądrością hebrajską a chińską w pracy doktorskiej obronionej na Uniwersytecie Edynburskim pt. *A Comparison of Hebrew and Chinese Wisdom as Exemplified in the Book of Proverbs and the Analects of Confucius*, której résumé opublikowała w artykule *Hebrew and Chinese Wisdom: A Comparative Study of the Book of Proverbs and the Analects of Confucius*, „International Review of Mission” 24 (1935) nr 4, s. 506–514. W ostatnich latach, uczeni podkreślają związki między przysłowiami biblijnymi a ich odpowiednikami w tradycji afrykańskiej (por. A. Barucq, *Proverbes [Livre des]*, [w:] *Dictionnaire de la bible. Supplément, commencé par L. Pirot, A. Robert, t. 8*, Paris 1972, s. 1395–1476; L. Naré, *Proverbes salomoniens et proverbes mossi. Étude comparative a partir d'une nouvelle analyse de Pr 25–29*, Frankfurt am Main 1986; P. D. Nzambi, *Proverbes bibliques et proverbes kongo. Étude comparative de Proverbia 25–29 et de quelques proverbes kongo*, Frankfurt am Main 1992; F. W. Golka, *The Leopard's Spots. Biblical and African Wisdom in Proverbs*, Edinburgh 1993).

⁵ Obszernie na temat tytułu Mądrości Syracha w językach starożytnych zob. *Ecclesiastico*, a cura di H. Duesberg, I. Fransen, Torino 1966, s. 1–3.

⁶ Por. J. S. Synowiec, *Mędrzy Izraela – ich pisma i nauka*, Kraków 1990, s. 163.

⁷ Wykazywano zasadniczą kontynuację myśli między Mądrością Syracha a Księgą Przysłów, która zawiera zbiory sentencji wielowiekowej tradycji Izraelskiej – por. m.in. E. G. Bauckmann, *Die Proverbien und die Sprüche des Jesus Sirach*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 72 (1960), s. 33–63; J. T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom*, Chico 1983, s. 3–22; J. Corley, *An Intertextual Study of Proverbs and Ben Sira*, [w:] *Intertextual Studies in Ben Sira and Tobit. Essays in Honor of Alexander A. Di Lella*, O.F.M., Washington 2005, s. 155–182 (Catholic Biblical Quarterly. Monograph series, 38).

Wiet (czyli wietnamskiego) zamieszkującego Azję Południowo-Wschodnią można natomiast uznać za krystalizację starożytniej tradycji tworzonej i przekazywanej przeważnie ustnie przez cztery tysiące lat⁸. Przestrzeń geograficzna między Izraelem a Wietnamem gwarantuje pewną niezależność literacką tych dwóch kultur, co ich dorobkowi nadaje szczególnej wartości.

Analiza wskazań i rad rozmieszczonych w różnych częściach Mądrości Syracha pozwala znaleźć pokrewny sposób myślenia mędrców izraelskich i wietnamskich w kwestii tzw. „rad na co dzień”⁹. Zbliżone twierdzenia sapiencjalne można podzielić na dwie główne grupy: napomnienia wokół postaw w rodzinie oraz ogólne sentencje życiowe.

Napomnienia dotyczące wzajemnego stosunku rodzice–dzieci

Rodzina jest wspólnym tematem, gdzie zbiegają się poglądy dwóch kręgów kulturowych: izraelskiego i wietnamskiego. W obydwu zaleca się bezwzględny szacunek wobec rodziców i podobne metody wychowania dzieci.

Cześć okazywana rodzicom

Czwarte przykazanie, które Mojżesz otrzymał od Boga: „Czcij swego ojca i swoją matkę” (Pwt 5, 16) zostało dość szeroko omówione w Księdze Mądrości Syracha. Eklezjastyk podaje rację psychologiczną i społeczną szacunku wobec rodziców: „Z całego serca czcij swego ojca, a boleści rodzicielki nie zapominaj! Pamiętaj, że oni cię zrodzili, a cóż im zwrócisz za to, co oni tobie dali?” (Syr 7, 27–28).

Mędrzec nie odwołuje się tu do Boga jako autorytetu nakazującego czczyć ojca i matkę, lecz do rozumu człowieka. Jest to jedna z głównych cech charakterystycznych tradycji mądrościowej. Ta właśnie czysto ludzka argumentacja znajduje odzwierciedlenie w jednym *ca-dao*, czyli

⁸ Ukazały się ostatnio edycje krytyczne zbiorów Wietnamskich przysłów i poezji ludowych. Chodzi o *Kho tàng ca dao người Việt* [*The Treasure of Vietnamese Popular Poems*], [red.] Nguyen-Xuan-Kinh i in., t. 1–2, Hanoi 2001; *Kho tàng tục ngữ người Việt* [*The Treasure of Vietnamese Proverbs*], [red.] Nguyen-Xuan-Kinh i in., t. 1–2, Hanoi 2002.

⁹ Zwrot techniczny pochodzi od: *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, oprac. H. Langkammer i in., Poznań 1990, s. 476.

wierszowanym przysłowiu wietnamskim: „Trud ojca jest jak góra wielka, | a miłość matki – woda ze źródła. | Całą duszą szanować ojca i czcić matkę, | by wypełnić synowską cześć – oto droga życiowa syna” (*Công cha như núi Thái Sơn | Nghĩa mẹ như nước trong nguồn chảy ra | Một lòng thờ kính mẹ cha | Cho tròn chữ hiếu mới là đạo con*)¹⁰.

Słowo *đạo* użyte w powyższym przysłowiu, przetłumaczone jako „droga życiowa”, oznacza dla Wietnamczyków coś w rodzaju powinności religijnej¹¹. A zatem cześć względem rodziców jest dla syna nie tylko obowiązkiem nakazanym z zewnątrz, lecz zadaniem wypływającym z serca. Jest to wręcz „synowska religijność”, która każe mu mówić z respektem o „łasce rodzenia i wychowania” otrzymanej od rodziców. Taki akcent położony jest w wielu innych przysłowiacz, które porównują rodzicielski trud do szerokiego morza, długiej rzeki, wysokich gór czy nieba¹². W tym samym duchu co w Księdze Syracha (7, 28b) po ukazaniu trudu ojca i miłości matki względem dziecka lud wietnamski zadaje retoryczne pytanie, w jaki sposób można rodzicom wynagrodzić ich trud: „Trzy lata ojcowskiego trudu karmienia, | dziewięć miesięcy matczynej miłości noszenia w łonie. | Czymże zapłacić za tę miłość i trud?” (*Ơn cha ba năm súc dục | Nghĩa mẹ chín tháng cưu mang | Bên ướn mẹ năm, bên ráo con lãn | Biét lấy chi trả nghĩa khó khãn?*)¹³.

Trzeba podkreślić, że to, co nakazuje się w Księdze Syracha na temat szacunku do rodziców (7, 27–28), mieści się całkowicie wewnątrz tradycji mądrościowej starożytnego Izraela. Już w Księdze Przysłów znajdujemy jasną wskazówkę o czci oddawanej rodzicom ze względu na ich rolę i poświęcenie (zob. Prz 23, 22n). Ta myśl została szczególnie

¹⁰ *Kho tàng ca dao*, dz. cyt., t. 1, s. 712.

¹¹ Mówi się np. *đạo Ki-tô* – religia Chrystusa, chrześcijaństwo, *đạo Phật* – religia Buddy, buddyzm, *đạo Khổng* – religia Konfucjusza, konfucjanizm.

¹² „Łaska rodziców jak wysokie niebo | Związek braterski jak kości i wnętrzości” (*Ơn cha mẹ trời cao khôn thấu | Nghĩa anh em xương cốt ruột rà*); „Łaska ojca bardzo szeroka jak morze | Miłość matki bardzo długa jak rzeka” (*Ơn cha rộng thênh thênh như biển | Nghĩa mẹ dài dặc dặc bằng sông*); „Łaska noszenia w łonie jak morze | Miłość karmienia i wychowania jak rzeka” (*Ơn hoài thai như biển | Ngãi dưỡng dục tợ sông*) – *Kho tàng ca dao*, dz. cyt., t. 2, s. 1879–1880.

¹³ Zob. również wzruszające przysłowie: „Synu matki, czy kochasz swą matkę | Dziewięć miesięcy i dziesięć dni nosiła ciężko i zrodziła [cię] w boleści” (*Con mẹ có thương mẹ thay | chín tháng mười ngày mang nặng đẻ đau*) – *Kho tàng tục ngữ*, dz. cyt., t. 1, s. 745.

zaakcentowana i rozwinięta w dokumentach qumrańskich o charakterze mądrościowym oraz w dziełach późniejszych tradycji. Ponadto podobne pouczenie znalazło swój oddźwięk w literaturze mądrościowej innych starożytnych narodów Bliskiego Wschodu¹⁴.

Bezwzględna cześć, jaką należy okazywać ojcu i matce za ich łaskę i trud, nakazuje synowi w sumieniu posłuszeństwo i troskę o nich we wszystkich okolicznościach życia. Tego wymaga Syrach: „Synu, wspomagaj swego ojca w starości, a jeśli by nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość” (Syr 3, 12a. 13a). Jest to pewna kontynuacja myśli zapisanej w Księdze Przysłów: „Słuchaj ojca, który cię zrodził, i nie gardź twą matką, gdy ona się starzeje” (Prz 23, 22). W ludowej tradycji wietnamskiej obowiązek wspomagania rodziców jest tak ważny i bezwzględny, że dorosłe dzieci są nawet gotowe zrezygnować z własnego szczęścia małżeńskiego, by pozostać w domu przy starszym ojcu i matce¹⁵: „Łaska noszenia w łonie jak morze, | miłość karmienia i wychowania jak rzeka. | [Dlatego] postanawiam zostać sama [bez męża], | by troszczyć się o ojca i matkę, by wypełnić obowiązek dziecka” (*Ơn hoài thai như biển | Ngãĩ dưỡng dục tợ sông | Em nguyện ở vậy phòng không | Lo đàng cha mẹ cho hết lòng phận con*)¹⁶.

Wzmianka o starzejących się rodzicach, a zwłaszcza o starszej matce, pojawia się dość często w przysłowiaach przypominających synowską powinność. Taka nauka odzwierciedla się w jednym z powiedzeń, które porównuje szczególne dbanie o coś albo o kogoś z dbaniem o starego ojca: „Dbać tak jak dba się o starego ojca” (*Chiều như chiều bố già*)¹⁷. Jeszcze bardziej czytelne stają się instrukcje podawane w ludowej poezji, podkreślające zasłużoną postać starszej matki (*mẹ già*) i w sposób wzruszający wzywające dorosłe dzieci do zatroszczenia się o nią: „Czy syty, czy bardzo głodny, | przestań jeść, śpij mniej, by karmić starszą matkę” (*Dù no dù đói cho tươi, | Khoan ăn bớt ngủ mà nuôi mẹ già*). I dalej: „Staraj się dbać [karmić] o starszą matkę. | Póki żyje i siedzi tam, jest

¹⁴ Por. D. A. N. Nguyen, *Figlio mio, se il tuo cuore è saggio. Studio esegetico-teologico del discorso paterno in Pro 23, 15-28*, Roma 2006, s. 287-288 (Analecta Gregoriana, 299).

¹⁵ Trzeba zaznaczyć, że w społeczności wietnamskiej sytuacja konfliktu zdarza się tylko w przypadku córek, które przy zawieraniu małżeństwa muszą opuścić dom rodzicielski (dosłownie: „wyjść za mąż”). Synowie natomiast zostają zawsze w domu rodziców.

¹⁶ *Kho tàng ca dao*, dz. cyt., t. 2, s. 1880.

¹⁷ *Kho tàng tục ngữ*, dz. cyt., t. 1, s. 508.

jak wielki [trzy] pieniądz” (*Gắng công nuôi chút mẹ già, | Sống mà ngồi đố bằng ba của tiền*).

To pouczenie przybiera niekiedy formę pytania retorycznego nappominającego surowo syna, by wypełniał obowiązek względem matki: „Gdzie idziesz, opuszczając starszą matkę? | Kto poprawi [jej] poduszki, kto poda [jej] kubek herbaty?” (*Đi đâu mà bỏ mẹ già | Gối nghiên ai sửa, chén trà ai nâng*)¹⁸. Inny przykład: „Starsza matka żyje w chałupie, | Czy głodna, czy syta, nikt nie wie, czy odziewana, czy nie, nikt nie wie” (*Mẹ già ở chôn lều tranh, | Đói no chẳng biết, rách lành chẳng hay*)¹⁹.

Nietrudno spostrzec tu podobieństwo do wyżej przytoczonych biblijnych pouczeń mądrościowych (zob. Prz 23, 22; Syr 3, 12), chociaż sposób wyrażenia jest nieco inny. Zbieżność zachodzi mianowicie w ukazywaniu obrazu starszej rodzicielki, która potrzebuje i ma prawo wymagać wsparcia i pomocy od swych dzieci. Trzeba właśnie podkreślić, że ta tradycja mądrościowa w Biblii, odnosząca się do czci względem rodziców, znajduje swoją naturalną kontynuację u późniejszych mędrców izraelskich, którzy polecają, jako konkretny przejaw wypełnienia czwartego przykazania, m.in. zwrócenie większej uwagi na potrzeby i oczekiwania starszej matki i ojca²⁰.

Wychowanie dzieci

Mądrość Syracha i wietnamska mądrość ludowa posiadają kilka wspólnych spostrzeżeń na temat wychowania dzieci. Jeśli w Eklezjastyku czytamy: „Masz dzieci? Wychowuj je, zginaj im karki od młodości!” (Syr 7, 23; por. 30, 12)²¹, to wśród przysłów wietnamskich znajdziemy niemal

¹⁸ Nguyen-Nghia-Dan, *Tục ngữ ca dao Việt Nam về giáo dục đạo đức* [Wietnamskie przysłowia i ludowe poematy o etyce wychowania], Ha-noi 2001, s. 26.

¹⁹ Nguyen-Lân, *Tự điển thành ngữ và tục ngữ Việt Nam* [Słownik wietnamskich przysłów i wyrażań przysłowiowych], Ho Chi Minh City 1997, s. 195–196.

²⁰ Por. D. A. N. Nguyen, *Figlio mio...*, dz. cyt., s. 284–288; M. Tapiero, *Cinquième parole: «Honore ton père et ta mère ...»*, [w:] *Les dix paroles*, Paris 1995, s. 274.

²¹ W niektórych tłumaczeniach zamiast: „zginaj im karki” podaje się: „daj im żonę” – por. *Ecclesiasticus*, dz. cyt., s. 124; *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 2, Poznań 1992, s. 548. Druga wersja: „Daj im żonę od młodości” daje podstawę do snucia bardzo ciekawej refleksji. Otóż w dawnym społeczeństwie wietnamskim istniał zwyczaj szukanania przez rodziców żony dla małego dziecka, nawet kilkuletniego. Czyżby zwrot ten świadczył o pewnym podobieństwie obyczajowym?

analogiczne: „Wychowuj dzieci od ich niemowlęctwa” (*Đạy con từ thuở còn thơ*)²². Wietnamczycy zalecają: „Kochać syna to dawać [mu] różgi” (*Thương con cho roi cho vọt*)²³, a mędrzec Izraela: „Kto miłuje swego syna, często używa na niego różgi” (Syr 30, 1).

Myśl o „używaniu różgi”, czyli konieczność surowego wychowania dla dobra samego dziecka, często powtarza się zarówno w wietnamskich przysłowiach, jak i w biblijnej tradycji mądrościowej. Jeśli tradycja wietnamska zachowała wiele wariantów przytoczonego przysłowia o różgach²⁴, to z kolei mędrzy Izraela chętnie polecali to, co jest zapisane w Księdze Przysłów: „Karcenia chłopcu nie żałuj, gdy różgą uderzysz – nie umrze. Ty go uderzysz różgą, a od Szeolu zachowasz mu duszę” (Prz 23, 13–14; 13, 24; 22, 15)²⁵. Takie bliskie podobieństwo zdaje się pochodzić od patriarchalnego modelu rodziny, który był wspólny dla obydwu kultur. Głowa rodziny jest autorytetem dla wszystkich jej członków – to przekonanie panowało zarówno w starożytnym Izraelu²⁶, jak i w Wietnamie²⁷. W przytoczonych tekstach biblijnych, mimo braku wyraźnego odniesienia do ojca rodziny, kontekst wskazuje, iż chodzi właśnie o jego zadanie. Fragment Mądrości Syracha, który mówi o obowiązkach głowy rodziny i o wychowaniu potomstwa od młodości (Syr 7, 22–26), kończy się słowami jednoznacznie skierowanymi do męża: „masz żonę” (Syr 7, 26). Wietnamskie przysłowie zaczynające się od rady wychowywania dzieci od ich niemowlęctwa znajduje swoje dopełnienie w stwierdzeniu: „Wychowuj żonę od pierwszej chwili przyjścia do twego domu” (*Đạy vợ từ thuở bơ vơ mới về*), co wskazuje na to, że wymienione są tutaj zadania dla męża – głowy rodziny.

Troska o córkę u Wietnamczyków wyrażona w ich przysłowiach, a u Izraelitów w Eklezjastyku jest prawie taka sama. Rodzice martwią się jedynie o cześć i szacunek dla swojej rodziny i o znalezienie męża dla

²² *Kho tàng tục ngữ*, dz. cyt., t. 1, s. 876–877.

²³ *Kho tàng tục ngữ*, dz. cyt., t. 2, s. 2615.

²⁴ Por. Nguyen-Nghia-Dan, *Tục ngữ ca dao Việt Nam về giáo dục đạo đức*, dz. cyt., s. 23.

²⁵ Interesujące pod tym względem jest napomnienie Chrystusa skierowane do jednego z siedmiu Kościołów w Apokalipsie: „Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę” (Ap 3, 19).

²⁶ Por. R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Genova 1998³, 30.

²⁷ Por. J. Nguyen-Huy-Lai, *La tradition religieuse spirituelle sociale au Vietnam. Sa confrontation avec le christianisme*, Paris 1981, 62 (Beauchesne Religions, 11).

swojej córki. Pisze Syracyles: „Córki posiadasz? Czuwaj nad ich ciałem, a nie uśmiechaj się do nich! Wydadaj za mąż córkę, a dokonasz wielkiego dzieła” (Syr 7, 24–25a). W innym miejscu dodaje: „Córka dla ojca to skryte czuwanie nocne, gdy jest dziewicą, by nie była zbezczeszczona, stając się w domu ojcowskim brzemioną” (Syr 42, 9a. 10a)²⁸.

Lud Wiet, choć w formie dość delikatnej, wyraża również ostrzeżenie dla mających córki: „Córka, drzwi zamknięte na klucz” (*Con gái, cửa cài then đóng*)²⁹. Tak ogromne czynione są starania, by córka miała męża, że, według jednego przysłowia, gdy „córka zwleka z wyjściem za mąż, rodzice nad wyraz się martwią” (*Gái chậm chồng, mẹ cha khác khoải*)³⁰. To zmartwienie w specyficznym języku hiperbolicznym przysłów przewyższa nawet obowiązek pochowania zmarłego ojca: „Zmarły ojciec nie przedstawia większego zmartwienia niż duża córka w rodzinie” (*Cha chết không lo bằng gái to trong nhà*)³¹. Wyrażenie „duża córka” użyte w przysłowiu może oznaczać zaawansowany wiek, ale też obrazowo przekazywać myśl o „zwiększeniu fizycznym”, czyli o zajściu w ciążę. Podobnie myśli też Syrach, gdy wspomina o bojaźni rodziców, by córka nie była zbezczeszczona przed pójściem za mąż (Syr 42, 10a)³². Wietnamczycy natomiast porównują córkę do dzbanu z sosem rybnym, który ma bardzo przykry zapach. Jeśli pęknie ten dzban, śmierdzi w całym domu. Tak samo córka ciężarna przed zamążpójściem przynosi wstyd całej rodzinie, a przede wszystkim ojcu. To ostre porównanie ma na celu wzbudzenie czujności ojca nad córką i jej wychowaniem.

²⁸ Jest to początek dłuższego fragmentu omawiającego zasady wychowywania córki w rodzinie (Syr 42, 9–14). Poleca się szczególną surowość względem „trudnej córki” w imię obrony czci rodziny: „Nad córką zuchwałą wzmocnij czuwanie, aby nie uczyniła z ciebie pośmiewiska dla wrogów, przedmiotu gadania w mieście i zbiegowiska pospólstwa i by ci nie przyniosła wstydu wśród wielkiego tłumu” (w. 11).

²⁹ Nguyen-Lân, *Tự điển thành ngữ và tục ngữ Việt Nam*, dz. cyt., s. 78.

³⁰ Tamże, s. 127.

³¹ *Kho tàng tục ngữ*, dz. cyt., t. 1, s. 420.

³² Prawdopodobnie w obu kulturach panowało przekonanie wyrażone w jednym przysłowiu wietnamskim: „Córka w ciąży bez męża, nawet ze złotem nikt jej nie weźmie” (*Con gái chửa hoang, các vàng không lấy*) – *Kho tàng tục ngữ*, dz. cyt., t. 1, s. 727.

Kilka sentencji życiowych

Porównywanie przysłów wietnamskich nawiązujących do różnych dziedzin codziennego życia z sentencjami Mądrości Syracha pokazuje ich wyjątkową zbieżność. Uderzające jest przede wszystkim spostrzeżenie na temat roli podróżowania w procesie poznawczym. Eklezjastyk twierdzi: „Mąż, który podróżował, zna wiele rzeczy” (Syr 34, 9a), a Wietnamczycy mówią: „Podróżujesz jeden dzień, zbierzesz całe [jedno] sito mądrości” (*Đi một ngày đàng, học một sàng khôn*)³³. Warto zaznaczyć, że w obydwu tekstach znajomość rzeczy zdobyta przez podróżowanie nie dotyczy tylko sfery poznawczej czy wiedzy czysto teoretycznej, ale odnosi się zwłaszcza do umiejętności właściwego postępowania w życiu, czyli do mądrości etycznej. Tę myśl dopełnia Syrach: „Ten, kto podróżował, wzbogacił swą roztropność” (Syr 34, 10b).

W sprawie nauki Syrach radzi: „Synu, od młodości swej staraj się o naukę, a będziesz ją nabywał aż do siwizny” (Syr 6, 18), a zarazem pyta retorycznie: „Jeśli w młodości nie nazbierałeś, jakim sposobem znajdziesz na starość?” (Syr 25, 3)³⁴. Podobnie zapytują Wietnamczycy w swoich wierszowanych przysłowiach: „Jeśli nie uczysz się, będąc mały, gdzie wykopiesz [wiedzę], będąc dorosły?” (*Nhỏ mà không học lớn đào đâu ra?*).

Ważne są przestrogi przed utrzymywaniem relacji z ludźmi, którzy dają nam fałszywe rady i mogą mieć negatywny wpływ na nasz sposób postępowania. Znana zasada: „Z kim przestajesz, takim się stajesz” jest bardzo obrazowo sformułowana w Mądrości Syracha: „Kto się dotyka smoły, ten się pobrudzi” (Syr 13, 1a). Dopełnieniem tej myśli są słowa: „A kto z pysznym przestaje, do niego się upodobni” (Syr 13, 1b). Tę samą treść wyraża przysłowie wietnamskie za pomocą opisu zaczerpniętego z życia codziennego: „Blisko atramentu będziesz czarny, a blisko lampy – jasny” (*Gần mực thì đen, gần đèn thì sáng*)³⁵.

³³ *Kho tàng tục ngữ*, dz. cyt., t. 1, s. 1055.

³⁴ Mimo że w niektórych przekładach, jak np. *Biblii Poznańskiej*, Syr 6, 18 inaczej brzmi: „Mój synu, już od młodych lat ćwicz się w karność, abys do późnych lat mógł wzrastać w mądrość”, zdanie nie traci ogólnego sensu: starzec używa mądrości nabytej w czasie młodości. Podkreśla to komentarz w: *Ecclesiastico*, dz. cyt., s. 117.

³⁵ *Kho tàng tục ngữ*, dz. cyt., t. 1, s. 1218.

Wietnamczycy cenią zdrowie jak największą wartość: „Zdrowie jest złotem” (*Sức khoẻ là vàng*)³⁶. Tę samą maksymę przytacza Syrach: „Zdrowie i siła lepsze są niż wszystko złoto” (Syr 30, 15a).

Refleksje końcowe

Zaskakujące są podobieństwa między niektórymi sentencjami Księgi Mądrości Syracha a przysłowiami wietnamskimi. Jak wytłumaczyć niemalże identyczną zbieżność poglądów w różnych dziedzinach życia i na tak różne tematy?

Przysłowia ludu Dalekiego Wschodu znajdują swoje odpowiedniki nie tylko w zdaniach Mądrości Syracha, ale również w Księdze Przysłów, zwłaszcza gdy chodzi o polecenia dotyczące relacji między rodzicami a dziećmi. Trzeba tu podkreślić podobieństwo używanych obrazów, ale także w sposobie wyrażania się, który czasem tworzy wrażenie istnienia pewnego procesu przenikania myśli. Taka możliwość wydaje się jednak nieprawdopodobna, a wręcz całkowicie wykluczona ze względu na odległą przestrzeń między Wietnamem a Izraelem, a także na autonomiczność tych dwóch kultur w starożytności.

Lud wietnamski nie mógł zatem powiełać sentencji mądrościowych Izraela, a jednak posiada podobne przysłowia do tych, które znajdują się w księgach biblijnych. Wiadomo, że teksty Pisma Świętego są natchnione. Czy można mówić o „natchnieniu” paralelnych przysłów wietnamskich? Zdaje się, że występuje tu zjawisko *semina Verbi* – ziaren słowa, które Mądrość Boża zasiała również wśród ludów spoza biblijnego kręgu kulturowego.

Na koniec trzeba zaznaczyć także kwestię diametralnych różnic między przysłowiami biblijnymi a wietnamskimi. Widoczne są one zwłaszcza w poglądach dotyczących Boga i w zaleceniach ściśle religijnych. Te rozbieżności są jednak łatwe do wytłumaczenia ze względu na różnice kulturowe oraz na nieobjawiony charakter wietnamskiej wizji świata nadprzyrodzonego. Niemniej jednak podobieństwa i różnice między tradycją mądrościową Biblii i bogatym dziedzictwem przysłów ludu Wiet wzbudzają ważne pytania teologiczne. By na nie odpowiedzieć, należy

³⁶ *Kho tàng tục ngữ*, dz. cyt., t. 2, s. 2423.

przeprowadzić gruntowne badania porównawcze, które z pewnością przysłużą się do umocnienia dzieła inkulturacji Kościoła w Wietnamie.

Rzym-Melbourne

DINH ANH NHUE NGUYEN OFMConv

Słowa kluczowe

Przysłowia, Wietnam, Mądrość Syracha, rodzina, wychowanie, inkulturacja

Summary

Vietnamese proverbs and the Book of Wisdom of Sirach

During the last decades, scholars have paid more and more attention to the relationship between the biblical Wisdom tradition and other cultures outside the Ancient Near East. This article represents the first attempt to compare the proverbs of the Viet people in the Far East with the sentences in Wisdom of Sirach, a collection of instructions and maxims in ancient Israel. Such a comparison shows some similarities in content between biblical maxims and Vietnamese folklore sayings, especially in what concerns family relationship and varied aspects of daily life wisdom. The research offers ground for further theological reflections and exploration on the issue of divine inspiration in non-biblical cultures as well as the inculturation of the Bible in a non-Christian environment like Vietnam.

Keywords

Proverbs, Vietnam, Wisdom of Sirach, family, education, inculturation

KS. RAJMUND PIETKIEWICZ

Historia Polski historią Biblii pisana

W 1937 roku ukazało się pierwsze wydanie książki Feliksa Konecznego († 1949) pt. *Święci w dziejach narodu polskiego*¹, w której autor podjął próbę napisania historii Polski historią świętych. Materiału miał wiele, gdyż od samego początku aż do czasów współczesnych autorowi było wielu świętych, których życiorysy złączyły się z historią Polski do tego stopnia, że dało się z nich utkać narodową historię bez przerw chronologicznych.

Prowadząc badania nad dziejami Biblii w języku polskim², bardzo często napotykałem na wydania i egzemplarze Pisma Świętego, których historia spletała się z wielkimi, ogólnonarodowymi, ale również z mniej znaczącymi, a wręcz osobistymi wydarzeniami. Zastanawiałem się wtedy, czy możliwym byłoby utkanie opowiadania o dziejach narodu polskiego z historii poszczególnych rękopiśmiennych i drukowanych egzemplarzy Pisma Świętego po polsku. Wtedy to właśnie zrodził się pomysł zaprezentowania zarysu historii Polski opowiedzianej historią Biblii w naszym języku narodowym.

W niniejszej publikacji pragnę zaprezentować czytelnikowi niektóre z moich własnych odkryć, a także znane już od dawna fakty, które odkrywałem niejako na nowo, biorąc do rąk pokryte grubymi warstwami kurzu polskie stare druki zawierające święte teksty. Egzemplarze, które odnalazłem³, przemawiały zarówno samym tekstem biblijnym, który

¹ F. Koneczny, *Święci w dziejach narodu polskiego*, t. 1–5, Miejsce Piastowe 1937–1939.

² R. Pietkiewicz, *Pismo Święte w języku polskim w latach 1518–1638. Sytuacja wyznaniowa w Polsce a rozwój edytorstwa biblijnego*, Wrocław 2002 (praca doktorska obroniona w 2003 roku w Instytucie Bibliotekoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego dostępna w całości na stronie internetowej www.digital.fides.org.pl).

³ Odnalazłem 157 wydań z tekstem Pisma Świętego po polsku z lat 1518–1638, łącznie około 250 egzemplarzy.

przecież drukowany po polsku stanowi ogromny materiał do studium historii naszego języka i kultury, ale również poprzez dedykacje wiążące losy szcudrobliwych królów i wielkich magnatów Rzeczypospolitej z losami Biblii. Wiele egzemplarzy posiada rękopiśmienne dopiski – bezcenne świadectwa osobistego przeżywania spotkania naszych ojców ze słowem Bożym. Niektóre z nich pełniły funkcję kronik, w których odnotowywano osobiste i narodowe dzieje. W ten sposób, biorąc do rąk ocalałe z burz dziejowych stare wydania Biblii po polsku, oglądając je starannie i opisując ich historię, możliwym staje się zaprezentowanie „historii Polski historią Biblii pisanej”. Oczywiście, w niniejszym artykule, ze względu na jego ograniczoną objętość możliwe jest zilustrowanie tylko niektórych wydarzeń z ogólnonarodowej i osobistej historii Polaków.

„U początku było słowo”⁴ ręką pisane

Nie wiadomo dokładnie, kiedy dokonano pierwszego tłumaczenia Biblii na język polski. Można tylko przypuszczać, że jakieś fragmentaryczne teksty powstały dość wcześnie, gdyż samo przyjęcie chrztu przez Mieszka I († 992) musiało być poprzedzone nauczaniem prawd wiary w języku polskim. Szczególnie potrzebne były ewangelie oraz psalterz⁵. Spoglądając na biblijne zabytki czeskie, o wiele liczniejsze i starsze, możemy przypuszczać, że również Polacy posiadali swój ewangeliarz. Nie odkryto jednak żadnych egzemplarzy zawierających odpisy tych najstarszych przekładów. Hipotezy oparte na dostępnym materiale (relacje, żywoty świętych, cytaty biblijne w kazaniach) mówią o możliwości istnienia w XIII wieku psalterza, a w XIV wieku przekładu

⁴ Tytuł ten nawiązuje do J 1, 1, ale nie jest cytatem żadnego rękopiśmiennego egzemplarza Nowego Testamentu po polsku, gdyż taki tekst nie zachował się. Cytat został zapożyczony z wydania pierwszego *Biblii Leopopity* z 1561 roku, której tekst być może był oparty na starych rękopisach – zob. *Biblia To iest. Księgi Stharego y Nowego Zakonu na Polski ięzyk z pilnościami według Łacińskiej Biblii od Kościoła Krześciańskiego powssechnego przyięthey nowo wyłożona*, Kraków, Dziedzice Marka Szarfenberga 1561 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. XVI.F.4065; XVI.F.4084; XVI.F.4087; Biblioteka PAN w Kórniku, sygn. Cim.F.4058; 4059; Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, sygn. Sd.612.60 (mf 401); Biblioteka Publiczna Miasta Stołecznego w Warszawie, sygn. XVI.F.108).

⁵ Zob. J. Janów, *Rękopis Biblioteki Jagiellońskiej nr 3336 w porównaniu z najstarszym tekstem drukowanym pisma św. w języku polskim*, „Prace filologiczne” 12 (1927), s. 68–69.

Nowego Testamentu. Jednak najstarsze zachowane tłumaczenia pochodzą dopiero z przełomu XIV i XV wieku⁶.

Najstarszym zabytkiem biblijnym w języku polskim jest *Psalterz floriański*. Według badaczy tego rękopisu jego powstanie i historia były ściśle związane z trudnymi i pełnymi doświadczeń początkami dynastii Jagiellonów. Po śmierci króla Ludwika Węgierskiego († 1382) na tronie Polski w 1384 roku została osadzona jego najmłodsza jedenastoletnia córka Jadwiga Andegaweńska († 1399). Panowie krakowscy postanowili wydać ją za Władysława Jagiełłę († 1434). 14 sierpnia 1385 roku zawarto unię w Krewie, a 11 stycznia następnego roku w Wołkowysku panowie małopolscy formalnie dokonali wyboru Jagiełły na tron polski. 15 lutego Jagiełło przyjął chrzest w obrządku rzymskim, trzy dni później poślubił Jadwigę, a 4 marca został koronowany na króla Polski. 22 czerwca 1399 roku Jadwiga urodziła Jagielle córkę Elżbietę Bonifację, która jednak zmarła niecały miesiąc później. Królowa po porodzie zapadła na gorączkę poporodową i umarła cztery dni po swojej córce 17 lipca 1399 roku. Jagiełło został wdowcem.

Z tym okresem dziejów Polski związana jest historia *Psalterza floriańskiego*. Według M. Gębarowicza⁷ psalterz został zamówiony przez sekretarza królowej i biskupa krakowskiego Piotra Wysza Radolińskiego († 1414) w skryptorium kanoników regularnych w Kłodzku z przeznaczeniem jako prezent dla Jadwigi z okazji szczęśliwego rozwiązania. Śmierć królowej i jej dziecka w lipcu 1399 roku miała spowodować wstrzymanie prac nad kodeksem. Prace były wznawiane jeszcze dwukrotnie, ale tym razem w skryptorium kanoników regularnych w Krakowie. Księga powstała w trzech etapach i w pierwszych latach XV wieku uzyskała dzisiejszą formę⁸. Hipoteza E. Śnieżyńskiej-Stolot również łączy dzieje

⁶ Zob. R. Gustaw, *Polskie przekłady Pisma św.*, [w:] *Podręczna encyklopedia biblijna*, red. E. Dąbrowski, t. 2, Poznań-Warszawa-Lublin 1959, s. 299.

⁷ M. Gębarowicz, *Psalterz floriański i jego geneza*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965.

⁸ Zob. tamże, s. 148–223. Jeśli chodzi o powstanie psalterza w etapach (zazwyczaj trzech), to zbliżone hipotezy do poglądów Gębarowicza zaproponowali wcześniej W. Nehring (na podstawie badań języka i pisma), A. Birkenmajer (na podstawie badań paleograficznych) oraz W. Podlacha (na podstawie badań miniatur) – zob. Nehring, *Iter Florianense. O Psalterzu floriańskim łacińsko-polsko-niemieckim w szczególności o polskim jego dziale*, Poznań 1871, s. 20–23; A. Birkenmajer, *Psalterz floriański jako zabytek kaligrafii. Paleograficzny rozbiór rękopisu*, [w:] *Psalterz floriański łacińsko-polsko-niemiecki. Rękopis*

Psalterza floriańskiego z Jadwigą, z tym że za fundatorkę rękopisu uważa samą królową, która pragnęła mieć do swojej dyspozycji Księgę Psalmów używaną podczas publicznych i prywatnych modlitw w trzech najczęściej używanych na jej dworze językach: łacińskim, polskim i niemieckim⁹. Tak czy inaczej przerwy w pracy nad przepisywaniem psalterza oraz zmiany jego wykonawców tłumaczy się śmiercią królowej.

Życie małżeńskie i rodzinne Władysława Jagiełły nie układało się pomyślnie z powodu przedwczesnych śmierci jego kolejnych żon i dzieci, rozciągając nad królem oraz młodą dynastią widmo bezdzietności. W 1402 roku Władysław poślubił wnuczkę Kazimierza Wielkiego Annę Cylejską, która dopiero po sześciu latach małżeństwa dała mu córkę Jadwigę. Anna zmarła w wieku 36 lat w 1416 roku, a Jadwiga w 1431 w wieku 23 lat (3 lata przed śmiercią ojca). Jagiełło po raz drugi został wdowcem, nie mając męskiego potomka. W 1417 roku władca ożenił się po raz trzeci, biorąc za żonę 45-letnią Elżbietę Granowską (trzykrotną wdowę z piątką dzieci), która zmarła na gruźlicę w 1420 roku, nie dając Władysławowi potomka. Czwarty związek małżeński zawarł Jagiełło z litewską księżniczką Zofią Holszańską († 1461), która po prawie czterdziestu latach jego panowania na polskim tronie dała mu upragnionych męskich potomków: Władysława III Warneńczyka (1424–1444), Kazimierza (1426–1427) oraz Kazimierza IV Jagiellończyka (1427–1492).

To właśnie z żonami Jagiełły, pierwszą i ostatnią, związana jest historia najstarszego zachowanego¹⁰ przekładu Biblii na język polski,

Biblioteki Narodowej w Warszawie, red. L. Bernacki, Lwów 1939, s. 33–60; W. Podlacha, *Miniatury Psalterza floriańskiego*, [w:] *Psalterz floriański łacińsko-polsko-niemiecki...*, dz. cyt., s. 68–70. Podobną hipotezę do M. Gębarowicza postawił L. Bernacki, który księgę wiąże również z osobą św. Jadwigi, z tym że pomysłodawcami prezentu dla królowej mieli być kanonicy regularni z Kłodzka. Psalterz był przygotowywany przez zakonników jako dar z okazji szczęśliwego rozwiązania. Dalsza część hipotezy podobna jak u Gębarowicza – zob. L. Bernacki, *Geneza i historia psalterza floriańskiego*, Lwów 1927, s. 21–23.

⁹ Zob. E. Śnieżyńska-Stolot, *Głos historyka sztuki w sprawie powstania Psalterza floriańskiego*, „Język Polski” 70 (1990) z. 5, s. 166–174.

¹⁰ Pierwszy tom rękopisu zawierający tekst Rdz-Hi przed II wojną światową był przechowywany w gimnazjum szarospatackim, ale po wojnie nie odnaleziono go. Dziś dysponujemy trzema wydaniem tekstu oraz fotograficznymi podobiznami: *Biblia królowej Zofii żony Jagiełły z kodexu szarospatackiego nakładem księcia Jerzego Henryka Lubomirskiego* wydana przez Antoniego Małeckiego, Lwów 1871; *Biblia szarospatacka. Podobizna kodeksu Biblioteki Ref. Gimnazjum w Szarospataku*, wyd. L. Bernacki, Kraków 1930; *Biblia królowej*

tw. *Biblii królowej Zofii*. Na końcu Księgi Hioba w pierwszym tomie rękopisu została umieszczona notatka, która podaje, że Biblia została przetłumaczona przez Jędrzeja z Jaszowic na polecenie królowej Zofii, ostatniej żony Jagiełły. A. Małecki uważał, że początkowe księgi Starego Testamentu były przełożone jeszcze za czasów św. Jadwigi¹¹, a dopiero pozostałe przetłumaczono na prośbę Zofii. Przekład mógł więc powstawać stopniowo przez okres kilkudziesięciu lat, a następnie został przepisany kolejno przez pięciu lub sześciu kopistów, stając się świadkiem losów rodziny pierwszego z Jagiellonów. Prace nad pierwszym tomem zostały zakończone 6 maja 1455 roku¹², gdy na polskim tronie zasiadał Kazimierz IV Jagiellończyk, ostatni syn Władysława i Zofii.

„... aby się tym sposobem zabezpieć mogło różnemu wyrozumieniu rzeczy...”, czyli biblijna „nauka pisania i czytania języka polskiego”¹³

Drukarze, którzy podjęli próbę tłoczenia pierwszych tekstów po polsku, mieli liczne problemy z ortografią języka polskiego, który zawierał dźwięki nieobecne w łacinie. Nie istniały również czcionki, które oddałyby głoski typowe dla staropolszczyzny. Aby rozwiązać problemy ortograficzne musieli opracować zasady polskiej ortografii, a następnie wyprodukować czcionki, które umożliwiłyby realizację projektu. Pierwszy traktat o rodzimej ortografii opracował około 1513 roku ks. Stanisław Zaborowski († po 1529) prawdopodobnie na prośbę

Zofii (szarospatacka) wraz ze staroczeskim przekładem Biblii, wyd. S. Urbańczyk, V. Kyas, Wrocław 1965–1971. Zachowało się pięć kart z tomu drugiego, dwie są przechowywane w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu, sygn. R.3164, a trzy w Muzeum Narodowym w Pradze, sygn. 1.A.c.23.

¹¹ Opinię przeciwną prezentuje S. Urbańczyk, *Z dawnych stosunków językowych polsko-czeskich*, cz. 1: *Biblia królowej Zofii a staroczeskie przekłady Pisma św.*, Kraków 1946.

¹² Zob. *Biblia królowej Zofii żony Jagiełły...*, dz. cyt., s. XXV–XXIX; L. Bernacki, *Wstęp*, [w:] *Biblia szarospatacka. Podobizna...*, dz. cyt., s. 16–20.

¹³ *EVANGELIA SVVIETA PANA IESVSA CHRISTVSA Vedle Matthæusza Svietego...*, Królewiec [A. Augedecki, nakł. i wyd. J. Seklucjan] 1551, k. B2r (Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, sygn. Sd.614.82).

krakowskiego drukarza Floriana Unglera († 1536)¹⁴. W praktyce pomysły Zaborowskiego zastosował Ungler, drukując w 1513 roku pierwszą książkę w całości po polsku – modlitewnik *Raj duszny*¹⁵.

W latach 1516–1520 Ungler wszedł w spółkę z Janem Hallerem († 1525). W 1518 roku w oficynie Hallera prowadzonej przez Unglera ukazało się drugie wydanie pracy Zaborowskiego ze zmodyfikowanym projektem ortografii zastosowanym po raz pierwszy w druku Prologu do Ewangelii według św. Jana (J 1, 1–14), który umieszczono na ostatniej karcie łacińskiego wydania Listów katolickich¹⁶, bez związku z wcześniejszym tekstem. Tekst polski był adiustowany prawdopodobnie przez współpracownika Unglera i Hallera Jana z Sącza zwanego też Sandeckim lub Maleckim († 1567)¹⁷. Nie był to nowy przekład, ale przeróbka wcześniejszego tłumaczenia pochodzącego być może ze średniowiecznego przekładu Nowego Testamentu¹⁸. Był to zatem druk eksperymentalny, który można uważać „za dokument dyskusji, prób i doświadczeń, jakie w ciągu pierwszego dwudziestolecia XVI w. były podejmowane w oficynach krakowskich przed przystąpieniem do masowej produkcji książki polskiej”¹⁹.

Warto zwrócić uwagę na niektóre tylko cechy zastosowanej w Prologu ortografii, na razie jeszcze niejednolitej i niedopracowanej. Długa, nieistniejąca dziś samogłoska „a” oddana została przy pomocy dwóch liter

¹⁴ Dzieło ukazało się u Unglera w latach 1514–1515 pt. *Orthographia seu modus recte scribendi et legendi Polonicum idioma quam utilissimus*.

¹⁵ Zob. *Polonia typographica seculi sedecimi*, red. A. Kawecka-Gryczowa, z. 3, Kraków 1959, s. 29. Unikatowy egzemplarz tego druku zaginął podczas II wojny światowej.

¹⁶ *Poczawtek swiate Ewanielie podług swiateghe Iaana*, [w:] *Septem canoniche epistole beatorum apostolorum Jacobi. Petri. Joannis et iude*, [Kraków, J. Haller 1518/1519], k. 18v (D6v) (Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. XVI.Qu.3064).

¹⁷ Na temat tej hipotezy zob. *Drukarze dawnej Polski. Od XV do XVIII wieku*, red. A. Kawecka-Gryczowa, t. 4: *Pomorze*, Wrocław 1962, s. 245.

¹⁸ A. Kryński i M. Kryński uważają, że *Poczawtek swiate Ewanielie podług swiateghe Iaana* jest przeróbką tekstu, który zachował się w rękopisie z przełomu XV i XVI wieku w tzw. *Zespole ewangelijnym Biblioteki Ord. Zamoyskich* nr 1116, dziś w Bibliotece Narodowej w Warszawie, czyli fragment tzw. harmonii ewangelicznej – zob. A. Kryński, M. Kryński, *Zabytki języka staropolskiego z wieku XIV-go, XV-go i początku XVI-go*, Warszawa 1918, s. 122–123 i 362–363.

¹⁹ Zob. W. Wydra, W. R. Rzepka, *Niesamoistne drukowane teksty polskie sprzed roku 1521 i ich znaczenie dla historii drukarstwa i języka polskiego*, [w:] *Dawna książka i kultura. Materiały międzynarodowej sesji naukowej z okazji pięćsetlecia sztuki drukarskiej w Polsce*, red. S. Grzeszczuk, S. Kawecka-Gryczowa, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1975, s. 288.

„aa”, np. „Iaana”. Dzisiejsze „ą” wydrukowano przy pomocy znaku „ꞥ” lub dwóch znaków „AV”: „POCZAVTEK” („początek”). Nosowy dźwięk „ę” przy pomocy zwykłego „e” lub ligatury „æ”. Pojawił się dźwięk „cz” oddany przez dwuznak „cs”, ale również przy pomocy znaku „č”, np. na dwa sposoby jest wydrukowane słowo „początku”: raz „początku”, a linię niżej „počątku”. Podobnie: „rzećy” („rzeczy”), „vcynijony” („uczyniony”). Dźwięk „sz” oddano przy pomocy podwójnego długiego „ſ”: „wſſytkj”, ale niżej: „wſzytcj”.

Eksperymenty z polską ortografią nie zakończyły się na pracach Zaborowskiego przy Prologu do Ewangelii według św. Jana, kolejna odsłona „dyskusji, prób i doświadczeń” miała miejsce nie w Krakowie, ale w Królewcu, na dworze dawnego Wielkiego Mistrza Krzyżackiego, a po hołdzie pruskim (1525) księcia pruskiego Albrechta Hohenzollerna († 1568). Przedmiotem ortograficzno-językowych eksperymentów również stał się tekst biblijny, ale tym razem cały Nowy Testament.

Albrecht już od początku lat dwudziestych XVI wieku utrzymywał kontakty z Marcinem Lutrem († 1546), skłaniając się coraz bardziej ku reformacji. W 1523 roku pod wpływem kazań Andrzeja Osiandra († 1552) wysłuchanych w Norymberdze książę stał się wyznawcą luteranizmu²⁰. Również w 1523 roku dotychczasowy katolicki biskup sambijski Georg von Plentz († 1550) przeszedł oficjalnie na luteranizm, a następnie objął rządy w nowo utworzonej luteranńskiej diecezji w Królewcu. W 1525 roku Prusy Książęce były już luteranckie. Książę stał się protektorem luteranizmu w Rzeczypospolitej, marzył o polskim tronie i jak się wydaje, w tym celu utrzymywał szerokie kontakty z osobistościami politycznymi ówczesnej Rzeczypospolitej oraz był mecenasem polskich uczonych i artystów. W 1544 roku założył w Królewcu uniwersytet, fundował liczne stypendia młodym luteranom, którzy studiowali w Królewcu oraz w innych ośrodkach protestanckich w Niemczech. Wśród szerokiego grona osób przyciągniętych przez księcia do Królewca znaleźli się również popierający Reformę humaniści polscy: znany z krakowskich eksperymentów nad ortografią wydawca pierwszych druków biblijnych

²⁰ Zob. W. Sosna, *Ludzie i wydarzenia (17.10.1552 r. zmarł ks. Andrzej Osiander)*, „Gazeta Ewangelicka” 2002 nr 11/12 (www.gazetaewangelicka.org).

Jan z Sącza²¹ oraz Jan Seklucjan († 1578). Niebawem około 1549 roku pojawił się w otoczeniu Albrechta również młody, ale bardzo dobrze wykształcony pod okiem Filipa Melanchtona († 1560) w Wittenberdze filolog i humanista Stanisław Murzynowski († 1553)²². Albrecht bardzo szybko przekonał się o skuteczności słowa drukowanego w szerzeniu nowej wiary, dlatego popierał działalność wydawniczą, w tym także polskojęzyczną prowadzoną głównie przez zaradnego i przedsiębiorczego Seklucjana. Zamysłem księcia było stworzenie w Królewcu ośrodka luterańskiego, który promieniowałby na tereny Polski²³.

Oczywiście jednym z najważniejszych narzędzi reformacji była Biblia w językach narodowych. Księżę zapragnął więc dać swoim poddanym, ale również protestantom z Korony, nowe sporządzone w luterańskim duchu tłumaczenie Nowego Testamentu. Pracę nad przekładem i wydaniem tekstu zlecił Seklucjanowi, który sprowadził do Królewca drukarza Aleksandra Augezdeckiego († 1577), postarał się o rękopiśmienny egzemplarz polskiego Nowego Testamentu i w końcu prace nad przekładem powierzył Murzynowskiemu²⁴. Murzynowski pracował bardzo szybko, gdyż korzystał z istniejącego już w rękopisach tłumaczenia, konfrontując je i poprawiając w oparciu o oryginał grecki. W ten sposób nie zerwał z utrwaloną już tradycją dotychczasowego tekstu. Nie znaczy to jednak, że tłumacz nie pozostawił w dziele śladów swojej własnej inicjatywy i erudycji. „Niepomierne zdolności i wysokie wykształcenie”²⁵ Murzynowskiego oraz niezwykła znajomość ówczesnego warsztatu naukowego humanisty są tu widoczne na każdym kroku²⁶. Druk Ewangelii

²¹ Jego dziełem był nie tylko *Poczavtek swiate Evanielie podług swiategheo Iaana*, ale również tzw. *Ewangeliarz Unglera* wydrukowany ok. 1527/1528 (unikat: Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. XVI.O.863).

²² Zob. I. Warmiński, *Andrz. Samuel i Jan Seklucjan*, Poznań 1906, s. 311–322 i 409–415.

²³ Zob. S. Rospond, *Wstęp*, [w:] J. Seklucjan, *Wybór pism*, wybór tekstów, oprac., wstęp S. Rospond, Olsztyn 1979, s. VI–VII.

²⁴ Zob. I. Warmiński, *Andrz. Samuel i Jan Seklucjan*, dz. cyt. s. 268–274.

²⁵ Tamże, s. 275.

²⁶ Por. tamże, s. 275–282; A. Łuczak, *Najstarszy Polski drukowany przekład Nowego Testamentu pióra Stanisława Murzynowskiego (1551–1553)*, [w:] *Nowy Testament w dziejach i kulturze Europy. 450 rocznica przekładu Nowego Testamentu przez Mikołaja Jakubicę na język dolnołużycki*, red. nauk. T. Jaworski, W. Pyżewicz, Zielona Góra 2001, s. 174–176 (Zielonogórskie Studia Łużyckie, 3).

według św. Mateusza zaopatrzonej w szeroki komentarz rozpoczęto w drugiej połowie 1550 roku. Jednak w październiku prace zostały wstrzymane przez zawiść i zazdrość Jana z Sącza, który mając za sobą wspomniane wyżej próby publikacji tekstów biblijnych, teraz nosił się z zamiarem przekładu i druku całości Nowego Testamentu, a został wyprzedzony przez niespełna dwudziestopięcioletniego Murzynowskiego i obrotnego Seklucjana. Do przeciwników przekładu dołączył również Fryderyk Staphylus († 1564), który zarzucając Andrzejowi Osiandrowi († 1552)²⁷ herezję, usiłował zatrzymać wszystkie popierane przez niego dzieła, do których należały również prace nad Nowym Testamentem. Licząc na skuteczność wstawiennictwa Osiandra, Seklucjan potajemnie kontynuował druk Ewangelii według św. Mateusza. I nie pomylił się. Książkę zezwolił na kontynuację prac, z tym jednak zastrzeżeniem, że wydawcy poprawią sporne miejsca, a całe dzieło będzie dokładnie przejrzane i poprawione przez Maleckiego, który osobiście wyniki swojej cenzury miał przedstawić Albrechtowi²⁸. Wywołane zamieszanie podważyło zaufanie do Seklucjanowej inicjatywy i spowodowało na wydawcę kłopoty finansowe. W tej sytuacji wiosną 1551 roku, przewidując nowe intrygi, Seklucjan za pożyczone pieniądze opublikował tekst tylko pierwszej Ewangelii z komentarzem²⁹, zapowiadając równocześnie rychłe

²⁷ A. Osiander był teologiem protestanckim, wybitnym filologiem biblijnym i kabalistą. Pod wpływem jego kazań głoszonych w Norymberdze w 1523 roku na luteranizm przeszedł Albrecht Hohenzollern. Książkę ściągnął go do Królewca około 1548 roku. Początkowo Osiander głosił kazania w kościele parafialnym w Starym Mieście, wkrótce potem został wykładowcą nowo założonej uczelni w Królewcu. Osiander okazał się nieortodoksyjnym luteraninem. Rozpowszechnianie jego poglądów w coraz większym stopniu przyczyniało się do gorących dysput nie tylko w gronie królewieckich profesorów; gdy sam Filip Melanchton wypowiedział się negatywnie o nauce Osiandra, los jego zdawał się przesądzony. Już wcześniej za sprawą księcia opuściło Królewiec kilku ortodoksyjnych profesorów, ale i teraz książkę stanął po stronie swojego nauczyciela. Niedługo jednak Osiander mógł cieszyć się kuratelą księcia, gdyż rychło śmierć przecięła nic życia niespokojnego teologa, ale także uczelnia straciła na znaczeniu. Murzynowski i Seklucjan korzystali z rad i wiedzy Osiandra – zob. G. Seebaß, *Osiander, Andreas*, [w:] *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, red. H. J. Hillerbrand, t. 3, New York-Oxford 1996, s. 183–185.

²⁸ Zob. I. Warmiński, *Andrz. Samuel i Jan Seklucjan*, dz. cyt., s. 288–293.

²⁹ *EVANGELIA SVVIETA PANA IESVSA CHRISTVSA Vedle Matthæusza Svietego...*, dz. cyt.

pojawienie się dalszych części³⁰. Po ukazaniu się Ewangelii według św. Mateusza wystąpił ze swoją krytyką Malecki, wnosząc własnoręcznie do tekstu niezliczoną ilość poprawek³¹, które wraz z listem przesłał Albrechtowi. Krytyka Maleckiego była tendencyjna i przesiąknięta osobistą niechęcią do konkurenta. Większość uwag była chybiona i niesłuszna. Olbrzymia jej część dotyczyła ortografii. Krytyka nie odniosła jednak skutku, a Seklucjan zachęcony triumfem nad przeciwnikami kontynuował prace³². W październiku 1551 roku gotowa była *Testamentu Nowego część pierwsza* obejmująca cztery ewangelie³³. Sprzedaż Ewangelii według św. Mateusza i pierwszej części Nowego Testamentu satysfakcjonowały Seklucjana, który zapałem do wydania ostatniej części. W tym jednak momencie ożywiło się stronnictwo antyosiandrowe, które pragnęło posłużyć się Janem z Sącza, aby pokrzyżować plany wydawnicze Seklucjana. W maju 1552 roku Jan z Sącza przesłał księciu zbiór uwag dotyczących tłumaczenia Murzynowskiego wraz z pierwszym arkuszem własnego przekładu Ewangelii według św. Mateusza³⁴. Zabiegi te jednak znowu nie przyniosły skutku. Seklucjan uprzedził bowiem swoich przeciwników, zdobywając przy pomocy Osiandra przywilej na druk Nowego Testamentu. Równocześnie, chcąc załagodzić spór, Albrecht nakazał, aby pisma apostołskie ukazały się bez komentarza, w którym należało się spodziewać obecności poglądów Osiandra. Pośpiech, w którym pracowali twórcy, odbił się niekorzystnie na poziomie tej części przekładu³⁵. Teraz tylko krok dzielił Seklucjana

³⁰ Zob. przedmowa do czytelników w: tamże, k. A2v–B1v oraz jej przedruk w J. Seklucjan, *Wybór pism*, wyboru pism dokonał, oprac. i wstępem poprzedził S. Rospond, Olsztyn 1979, s. 126–131, a także I. Warmiński, *Andrz. Samuel i Jan Seklucjan*, dz. cyt., s. 294–298.

³¹ Egzemplarz z poprawkami Maleckiego: Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, sygn. Sd.614.82.

³² Zob. I. Warmiński, *Andrz. Samuel i Jan Seklucjan*, dz. cyt., s. 300–305.

³³ *TESTAMENTV NOVVEGO CZESC PIERVVSZA...*, Królewiec, [A. Augezdecki, nakł. i wyd. J. Seklucjan] 1551 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. XVI.Qu.3184); zob. I. Warmiński, *Andrz. Samuel i Jan Seklucjan*, dz. cyt., s. 306–338.

³⁴ *Nowy Testament z przełożenia Erasma Roterodamskiego w język Polski prawie a własne mi słowy s wielką pilnością przełożony*, Lyccae, Joannes Maletius 1552 (unikat: Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, sygn. 28.2.4.5).

³⁵ Zob. I. Warmiński, *Andrz. Samuel i Jan Seklucjan*, dz. cyt., s. 322–329 i 394–396.

od wydania całego Nowego Testamentu w jednym tomie. Ukazał się on już po śmierci Murzynowskiego w 1553 roku³⁶.

Ewangelia według św. Mateusza i wszystkie następne edycje Nowego Testamentu w przekładzie Murzynowskiego zawierają na początkowych kartach krótki wykład polskiej ortografii³⁷. Tym razem tekst biblijny nie służył ilustracji nowego systemu zapisu, wręcz przeciwnie, to stworzony przez Murzynowskiego projekt polskiej ortografii miał służyć jednoznaczному odczytaniu i prawidłowej interpretacji słowa Bożego: „W każdym piśmie wiele na tym należy, aby każde słowo było czytano i pisano, nie jako tako, ale pewnym obyczajem. Wszakże w świętym piśmie nawięcy tego potrzeba, aby się tym sposobem zabezpieć mogło różnemu wyrozumieniu rzeczy i błędum które stąť pospolicie pochodzą. A tak i na ten czas przypisalichmy tu krotką naukę czytania i pisania, nie żeby w tym druku wiele kroć odniej nie odstąpiońo, ale żeby czytelnik wiedział czego się pospolicie dzierzano i potem dzierzec wola maia³⁸”.

Ogromna część poprawek, które Jan z Sącza naniósł na egzemplarzu Ewangelii według św. Mateusza przesłanego do księcia Albrechta dotyczy „nauki pisania i czytania języka polskiego”. Wiele poprawek odnosi się do ortografii, np. „potem” poprawia na „potym”, „fnać” na „fnádź”, „mie” na „mie”³⁹, w „famyi rzeczy piérwyi” skreśla dwie końcówki „-yi” zastępując je przez „-ei”, „ksiąk” zmienia na „ksiąg”, „nigd” na „nikt”, w słowie „Euangelify” „u” zastępuje przez „w”, a w słowie „chrzescjański” skreśla pierwszą sylabę i na marginesie dopisuje „Krze”, „abo” zmienia na „albo”⁴⁰. Są też poprawki innego typu, dotyczące samego tłumaczenia: w pierwszych zdaniach Ewangelii według św. Mateusza: „Ksiegi rodzaiu Jefu Chrifta fyna Dáwidowého | fyna Abrahamowého. 3 Abrahama poźedł Ifaak z Ifaaka poźedł Jákob...” (Mt 1, 1-2) kreśli słowo „rodzaiu” i dopisuje „o rodu”, a na dolnym marginesie podaje własny przekład, proponując zamiast słowa „poźedł” słowa „spłodził”

³⁶ TESTAMENT NOVY VZPEŁNY..., Królewiec, A. Augездеcki 1553 (Biblioteka Jagiellońska w Krakowie, sygn. Cim.Q.5484; Biblioteka Narodowa w Warszawie, sygn. XVI.Qu.6471); zob. I. Warmiński, Andrzej. *Samuel i Jan Seklucjan*, dz. cyt., s. 330-344.

³⁷ EVANGELIA SVVIETA PANA IESVSA CHRISTVSA Vedle Matthæusza Svietego..., dz. cyt., k. B2r-3v (z pierwszej serii składek).

³⁸ Tamże, k. B2r.

³⁹ Tamże, k. A2v.

⁴⁰ Tamże, k. A3r.

lub „zrodził”⁴¹. Koryguje również Mt 1, 12: „A poprzeprowadzęni do Babiljónu z Jechoniafza poźsedł Salatiel”, dopisując: „A po zagnaniu Babilinfskim, Iechoniafz zplodził Salatiela”. Mt 1, 23: „Oto panna zaidzie płodem i porodzi syna a imię iego będą zwać Emanuel, co się wykładá, znami Bog” zmienia na: „Oto panna będzie cięfzka, a porodzi syna: a ymię yego będą nasiwaz (?) Emanuel”, dopisując obok dodatkowo: „będzie brzezienna”⁴². Zwróćmy jeszcze uwagę na charakterystyczne użycie greckiego α zamiast „ą” podobnie jak w Prologu do Ewangelii według św. Jana z lat 1518–1519. Zgodnie ze swoimi poprawkami Jan z Sącza przygotował własną próbkę Mt 1.

O tym jak Nierządniczy korona z głowy spadła
i jak niecenzuralne słowa do Biblii się dostały,
czyli za czy przeciw reformacji

Do Krakowa myśl reformacyjna dotarła około 1520 roku. Zaniepokojony tym faktem Zygmunt I Stary († 1548) wydał edykt potępiający ruchy reformacyjne, nie był on jednak skrupulatnie przestrzegany⁴³. Po 1525 roku ośrodkiem luteranizmu promieniującym na tereny Korony stały się Prusy książęce. W latach czterdziestych w Krakowie powstało sprzyjające reformie tzw. Koło Trzecieckiego gromadzące wielu znanych humanistów polskich. W latach pięćdziesiątych wielka rzesza polskiej szlachty przyłączyła się do reformacji, a szczególnie jej kalwińskiego odłamu, widząc w nowym wyznaniu siłę wzmacniającą ich pozycję w stosunku do Kościoła, magnaterii i króla⁴⁴. Po ukazaniu się w Królewcu Nowego Testamentu Murzynowskiego protestanci z Prus książęcych i Korony polskiej otrzymali cenny i nowoczesny tekst biblijny służący szerzeniu nowego wyznania. Katolicy pozostali z tyłu, ale niebawem i oni zdobyli się na druk tekstu Pisma Świętego. Najpierw w Krakowie w 1556 roku

⁴¹ Tamże, k. Ir.

⁴² Tamże, k. Iir.

⁴³ Zob. A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, przeł. E. Sękowska, Warszawa 1994, s. 18; J. Tazbir, *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*, Wrocław 1999, s. 60.

⁴⁴ Zob. J. Tazbir, *Reformacja, kontrreformacja, tolerancja*, dz. cyt., s. 9 i 18–19; W. Urban, *Epizod reformacyjny*, Kraków 1988, s. 25–26.

u Mikołaja Szarfenberga († 1606) ukazał tzw. *Nowy Testament krakowski* lub inaczej *Nowy Testament Szarfenberga*⁴⁵, a następnie w 1561 roku u Dziedziców Marka Szarfenberga tzw. *Biblia Leopolicy*⁴⁶. Nie był to nowy przekład, ale stare anonimowe, prawdopodobnie średniowieczne tłumaczenie poprawione przez Jana Nicza Leopolitę († 1572)⁴⁷. Drugie wydanie Biblii Leopolicy ukazało się w 1575 roku⁴⁸.

Druk całej Biblii był dla polskich oficyn wydarzeniem wymagającym ogromnego nakładu pracy, sporych środków finansowych i technicznych. Polskie drukarnie nie były tak bogate i wyposażone jak niemieckie czy włoskie, a nasi drukarze, aby zmniejszyć koszty, uciekali się do odkupowania używanego materiału drukarskiego z oficyn niemieckich i czeskich. Wszystkie druki biblijne wychodzące z zakładów Szarfenbergów były bogato ilustrowane, podobnie rzecz się miała z *Biblią Leopolicy* z 1561 roku, do ozdobienia której drukarze wykorzystali odkupione klocki drzeworytowe. Niektóre z tych klocków miały bardzo ciekawą historię. Najpierw zdobyły protestanckie wydania niemieckiej Biblii w przekładzie Marcina Lutra drukowanej przez Hansa Luffta († 1584)⁴⁹ oraz kilka edycji Biblii czeskiej (1537, 1549, 1557, 1560)⁵⁰. Drzeworyty te sprzedał Lufft Czechom około 1537 roku, a około 1560 roku Czesi odsprzedali

⁴⁵ *Nowy Testament Polskim językiem wyłożony...*, Kraków, Dziedzice Marka Szarfenberga [Mikołaj Szarfenberg] 1556 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. XVI.Qu.2982, XVI.Qu.3035, XVI.Qu.3058; Biblioteka PAN w Kórniku, sygn. Cim.Qu.2966; Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, sygn. Sd.614.303, Sd.614.305).

⁴⁶ *Biblia To iest. Księgi Stharego y Nowego Zakonu...*, dz. cyt.

⁴⁷ Zob. tamże, k. *A2v.

⁴⁸ *Biblia To iest: Księgi Starego y NOWego Zakonu na Polski ięzyk według Łacińskiej Biblii od Kościoła Krześcijańskiego powszechnego przyjętey...*, Kraków, Mikołaj Szarfenberg 1575 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. XVI.F.4176, XVI.F.4178).

⁴⁹ Pod tym kątem przebadalem wydanie z 1535 roku (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. XVI.F.14125), 1537–1539 (Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, sygn. 362750/II), 1541 (Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, sygn. 362119).

⁵⁰ Porównywałem ilustracje w Biblii Leopolicy z 1561 i z 1575/1577 z ilustracjami Biblii czeskich wydanymi w 1537 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. XVI.F.13700), 1549 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. XVI.F.13794), 1556/1557 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. XVI.F.13788). Podobieństwo koncepcji ilustracji książki jest tu uderzające, również częściowo pokrywa się zestaw ilustracji odbijanych z tych samych albo prawie identycznych klocków. W Bibliach czeskich z lat następnych (np. z 1577, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. XVI.F.13774) są już inne drzeworyty.

je Szarfenbergowi⁵¹. W tym wędrowaniu klocków Luffta po Europie należy widzieć próbę naśladowania pracy niemieckich drukarzy, którzy tłocząc Biblię ojca reformacji, odnieśli wielki sukces⁵². Wiele ilustracji przeznaczonych do Biblii luterzańskich nie nadawało się do ozdobienia wydań katolickich. Niektóre z nich, umieszczane w Apokalipsie św. Jana, nie tylko podnosiły walory artystyczne książki, ale również ukierunkowywały lekturę zgodnie z popularną wśród XVI-wiecznych protestantów interpretacją utożsamiającą apokaliptyczną Bestię i Wielką Nierządnicę z papieżem, a Rzym z Babilonem. I tak na ilustracjach umieszczanych w Biblii w przekładzie Marcina Lutra można oglądać apokaliptyczną Bestię i Wielką Nierządnicę w papieskich tiarach na głowie, a w centrum walącego się Babilonu czytelnik z łatwością może ujrzeć rzymski Zamek Anioła, w którym chronili się zagrożeni papieże. Czescy i polscy drukarze nie odważyli się na umieszczenie tego typu tendencyjnych ilustracji w swoich edycjach Pisma Świętego, ale innych nie mieli, musieli więc je nieco przerobić: powycinali z tiar górne korony, aby przedstawione postacie nie kojarzyły się z papieżem. Dziś, oglądając kolejne edycje, w których odbijano klocki Luffta, można dokładnie prześledzić postępujący proces utraty koron przez Bestię i Wielką Nierządnicę⁵³. Całkowite przerobienie tych drzeworytów nie było jednak możliwe. Pozostała scena zburzenia Wielkiego Babilonu z zamkiem Anioła w centrum. Na jednym z drzeworytów Bestia z przyciętymi koronami stoi na środku bazyliki wobec dwóch świadków trzymających w rękach słowo Boże, które w postaci ognistych języków wychodzi z ich ust. Tymi świadkami

⁵¹ Zob. J. Muczkowski, *Zbiór odcisków drzeworytów w różnych dziełach polskich z XVI i XVII wieku odbitych a teraz w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego zachowanych*, Kraków 1849, s. 2.

⁵² Ilustracje do Biblii Szarfenbergów badał J. Muczkowski i głównie z jego prac w tym miejscu korzystam, wnosząc tylko kilka uzupełnień – zob. J. Muczkowski, *Zbiór odcisków...*, dz. cyt., s. 1–3; tenże, *O Bibliach Szarfenbergerowskich*, „Dwutygodnik Literacki” 2 (1845) nr 24, s. 385–387.

⁵³ Kolejno porównywałem ilustracje do Ap 11 w następujących wydaniach Biblii: *Biblia niemiecka*, tłum. M. Luter, Wittenberga, H. Lufft 1535 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. XVI.F.14125); *Biblia czeska*, Praga, Paweł Seweryn z Kapij Hory 1537 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. XVI.F.13700); *Biblia Leopoldy*, Kraków, Dziedzice Marka Szarfenberga 1561 (Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, sygn. 612.60); *Biblia Leopoldy*, Kraków, Mikołaj Szarfenberg 1575 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. XVI.F.4178).

są Luter i Melanchton. W ten sposób *Biblia Leopolity* pod względem wartości i sposobu przekładu była Biblią jak najbardziej katolicką, ale pod względem typograficznym posiadała elementy, które niezależnie od intencji drukarza przekazywały idee reformacji.

Na początku lat sześćdziesiątych XVI wieku polscy katolicy otrzymali drukowaną Biblię w języku polskim. Protestanci dysponowali tylko Nowym Testamentem. Teraz przyszedł czas na odpowiedź ze strony obozu reformacyjnego. Polski protestantyzm, początkowo nieokreślony w sposób jednoznaczny, skłaniał się powoli w stronę kalwinizmu⁵⁴. Niebawem głównym jego ośrodkiem stał się małopolski Pińczów⁵⁵. Dzięki poparciu ze strony Radziwiłłów z linii kiejdańskiej i birzańskiej wiara helwecka umacniała się również na Litwie. W 1557 roku na czele polskiej reformy stanął Jan Łaski († 1560), który na próżno starał się zjednoczyć polskich różnowierców, nie udało mu się również przeciągnąć na swoją stronę króla Zygmunta II Augusta († 1572)⁵⁶. Po śmierci reformatora w 1560 roku rozpoczął się czas anarchii oraz sporów dogmatycznych, co ostatecznie w 1565 roku doprowadziło do podziału polskiego kalwinizmu na tzw. Zbór Większy (kalwiński) i Mniejszy (ariański). Wśród polskiego różnowierstwa trawionego przez stare herezje antytrynitarnie zaczęły pojawiać się grupy wyznające trydeizm, dyteizm, arianizm⁵⁷.

Świadkiem tego wszystkiego była Biblia. Już od połowy lat pięćdziesiątych XVI wieku polscy kalwini domagali się od swoich ministrów nowego przekładu całego Pisma Świętego. Prace nad tłumaczeniem

⁵⁴ Por. H. Gmiterek, *Bracia czeszy a kalwini w Rzeczypospolitej. Połowa XVI – połowa XVII wieku*, Lublin 1987, s. 12–13.

⁵⁵ Zob. S. Kot, *Pierwsza szkoła protestancka w Polsce. Z historii wpływów francuskich na kulturę polską*, „Reformacja w Polsce” 1 (1921), s. 15–34.

⁵⁶ Zob. J. Stahl, *Kalwin Jan*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 426–427; A. Brückner, *Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie*, Warszawa 1962, s. 49–59; A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, dz. cyt., s. 65–77; J. Tazbir, *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*, Warszawa 1993, s. 114; J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 18 i 23.

⁵⁷ Zob. A. Brückner, *Różnowiercy...*, dz. cyt., s. 62–63. W. Urban, *Epizod reformacyjny*, dz. cyt., s. 24 i 51–53; A. Jobert, *Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517–1648*, dz. cyt., s. 84–86; K. Górski, *Bracia polscy*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 2, k. 1003.

rozpoczęły się w 1557 roku⁵⁸. Nie przebiegały one jednak w pokoju, gdyż wśród zespołu tłumaczy znaleźli się zwolennicy różnych form antytrynitaryzmu, którzy starali się nadać Biblii charakter odpowiadający wyznawanej przez nich wierze. Prace uwieńczyono w 1563 roku drukiem przepięknego folio wykonanego w sponsorowanej przez Mikołaja Radziwiłła Czarnego († 1565) oficynie w Brześciu nad Bugiem⁵⁹. Wśród zwolenników kalwinizmu litewskiego był pewien eks-duchowny katolicki, kaznodzieja Mikołaja Radziwiłła Czarnego Tomasz Falconius znany też pod nazwiskiem Sokół lub Sokołowicz, który po 1565 roku stanął po stronie braci polskich, wyznając tryteizm. On to, korzystając z tekstu *Biblii brzeskiej*, w 1566 roku sporządził harmonię ewangeliczną oraz przedrukował Dzieje Apostolskie, zaopatrując obydwie edycje swoim komentarzem, w którym zaprezentował swoje poglądy teologiczne⁶⁰. Jeszcze dziś, badając dokładnie rękopiśmienne dopiski na zachowanych unikatowych egzemplarzach dzieł Falconiusa, można naocznie przekonać się o gorących polemikach i sporach prowadzonych z różnowiercami odrzucającymi wiarę w Trójcę Świętą. Na egzemplarzu przechowywanym w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie w harmonii ewangelicznej jeden z właścicieli druku pozostawił rękopiśmienne dopiski wyrażające jego własną opinię o autorze komentarzy. Trudno ustalić, kiedy dopiski te znalazły się w księdze, pismo wskazuje na wiek XVI lub początek XVII. Nie wiadomo też, kim był ich autor, jasne jest jednak, że znał nieortodoksyjne poglądy Falconiusa, nie podzielał ich i ogólnie rzecz biorąc dobrego zdania o nim nie miał. Na karcie tytułowej dopisał po łacinie: „Liber hic est Falconij discipuli de Semine Diaboli”. Na karcie sygnowanej **2v obok dumnie prezentującego się podpisu

⁵⁸ *Bjblia święta Tho iest Księgi Starego y Nowego Zakonu własnie z Zydowskiego Greckiego y Łacińskiego nowo na Polski ięzyk z pilnością y wiernie wyłożone*, Brześć Litewski, [S. Murmelius lub C. Bazylik?], nakł. M. Radziwiłł 1563, k. *5r (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. XVI.F.4013).

⁵⁹ Zob. R. Pietkiewicz, *Pismo Święte w języku polskim w latach 1518–1638...*, dz. cyt., s. 234–236.

⁶⁰ *SPrawy y słowa Jezusa Krystusa Syna Bożego...*, Brześć Litewski, [C. Bazylik] 1566; *Wtore księgi Lukaszego świętego ktorzych napis iest Dzieie abo Sprawy Apostolskie krotkimi wykładmi objaśnione*, Brześć Litewski, [C. Bazylik] 1566 (egzemplarze oprowione łącznie: Biblioteka Czartoryskich w Krakowie, sygn. Cim.787/III adl.; Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. XVI.F.4098 adl.).

autora dzieła: „Namniejszy sługa. Tomasz Falconius” znajduje się dopisek: „Uczeń z nasienia Diabelskiej”, a na karcie **3r obok napisanego inną ręką imienia i nazwiska: „Tomasz Falconius” nasz pisarz dodał z pogardą: „z kurwy syn”, podobnie nieco niżej na tej samej stronie skreślił on wydrukowane słowa „Falconius sługa Krystusow”, ponownie korygując je na marginesie trzema słowami (bo tak się to kiedyś pisało): „z kurwy Syn”.

Jak widać polemika religijna w XVI wieku toczyła się nie tylko podczas publicznych dysput, ale była również wyrażana w formie marginaliów nie stroniących od argumentów *ad personam*.

O tym jak się „Lilie z Orłem wielkim złączyć” nie
chciały, czyli o fiasku pierwszej wolnej elekcji,
która drukarza w niemałe kłopoty wpędziła

Historia *Biblii Leopoldy* nie zakończyła się na jej pierwszym wydaniu. W 1575 roku Mikołaj Szarfenberg wydrukował drugie wydanie całego Pisma Świętego w opracowaniu Jana Leopoldy. Na półkach bibliotecznych można dziś znaleźć także foliały oznaczone datą 1577 należące do tzw. trzeciego wydania tej Biblii. Historia tych dwóch edycji jest ściśle związana z niepowodzeniem pierwszej wolnej elekcji i z o wiele szczęśliwszymi dla Polski rządami Stefana Batorego.

Nie tylko Władysław Jagiełło, pierwszy z Jagiellonów, miał spore kłopoty ze wzbudzeniem męskiego potomka, później wynagrodzone w obfitości przez Sonkę zwaną „matką królów”. Ponad sto lat później Zygmunt II August nie doczekał się ich wcale, choć był trzykrotnie żonaty, a nawet raz związał się konkubinatem. Zmarł w wieku 52 lat, nie pozostawiając po sobie męskiego potomka. Po 183 latach panowania dynastia Jagiellonów wygasła. Nastął czas bezkrólewia, a w 1573 roku we wsi Kamień pod Warszawą odbyła się pierwsza wolna elekcja króla polskiego. Został nim Francuz, 23-letni Henryk Walezy († 1589), który w styczniu 1574 roku przybył do Polski i został koronowany 21 lutego. Nie przypadła mu jednak do gustu Polska, nudził się w niej i budził zgorzelenie rozwiązłym życiem. Nie kwapił się też z poślubieniem 50-letniej Anny Jagiellonki († 1596), do czego był zobowiązany. Gdy dotarła do niego

wieść o śmierci brata – króla Francji Karola IX († 1574) – w przebraniu w nocy z 18 na 19 czerwca 1574 roku potajemnie uciekł z Polski i nigdy już do niej nie powrócił. Rok później został królem Francji. Rozpoczęła się kolejna wolna elekcja. Królem została obrana Anna Jagiellonka, której wkrótce przydano za małżonka księcia Siedmiogrodu Stefana Batorego († 1586), 10 lat młodszego od Anny. W 1576 roku Batory został ogłoszony królem Polski.

Niemym świadkiem tych burzliwych wydarzeń była polska Biblia. Mikołaj Szarfenberg, aby wkupić się w łaski nowego króla Henryka, postanowił właśnie jemu zadedykować drugie wydanie Biblii Leopolicy. Drukował ją pod koniec 1574 roku (dedykacja nosi datę: „W Wigilią Nowego lata. Roku przyszęłego 1575”), łudząc się, że po powrocie króla nadarzy się okazja wręczenia mu Biblii. Zamieszczona na dedykacyjnych kartach poezja „Ha herb” autorstwa Jana Ponętowskiego zapowiadała długotrwały związek stanowiących herb Walezago „Lilli z Orłem wielkim”, co ilustrował umieszczony wyżej herb łączący Lilie, Orła i Pogoń. Oto fragment poezji:

„Brygidá, królewná szwedzka, ták prorokowála [...] Iż się Lilije z Orłem wielkim złączyc miały,
Co się już zisćilo, oczy to násze widziáły.
Bo już te śliczne kwiatki z Orłem się złączyły
I z Pogonią Wielkiego Księstwa się zgodziły.
Kwitnij Lilija z białym Orłem w Sármacyjej [...] Rycerz ná białym koniu dodájec śmiáłości,
Że będziesz długo kwitła z Boskiej opátrznosci.
Nigdy nie zwiędiesz, pióro Orłowi nie spádnie,
Tym nieprzyjaćielowi sroga myśl upadnie”⁶¹.

Oczywiście nadzieje te okazały się płonne, a ich pisemne wyrażanie już po ucieczce władcy raczej edycję kompromitowały, niż służyły jej za reklamę. Wszystkie zainteresowane powodzeniem pierwszej wolnej elekcji strony znalazły się w trudnym i niepewnym położeniu: nasza ojczyzna, 50-letnia Anna Jagiellonka, *Biblia Leopolicy* oraz jej drukarz, który musiał wydać sporo pieniędzy na przygotowanie i wytłoczenie nakładu. Z czasem sytuacja polityczna uspokoiła się, wybrano nowego

⁶¹ *Biblia To iest: KSięgi STarego y NOWego Zakonu...*, dz. cyt., na odwrocie głównej karty tytułowej.

władcę, co jeszcze bardziej pogorszyło na rynku pozycję Biblii dedykowanej Henrykowi. Dlatego drukarz usunął początkowe karty z pozostałych egzemplarzy, Stary Testament zadedykował nowemu królowi Stefanowi Batoremu, a Nowy jego małżonce Annie Jagiellonce. Okazją do złożenia takiego daru była rocznica koronacji pary królewskiej⁶². W ten sposób na skutek fiaska pierwszej wolnej elekcji powstała tytułowa edycja *Biblii Leopoldy* z 1577 roku, która uratowała zarówno honor, jak i finanse jej drukarza.

O tym, kiedy się działy i jak to „Rycerz Kościuszko usilnie utrzymał Koronę Polską”, czyli osobista i narodowa historia ręką w Biblii zapisane

W Biblii ludzie zapisywali różne rzeczy: swoje uwagi do tekstu, duchowe przeżycia, a nawet – jak widzieliśmy – dopisywali własne oceny osoby autora komentarzy biblijnych. W Biblii odnotowywano również wydarzenia ważne dla historii osobistej i narodowej.

W latach dwudziestych XVI wieku na zamówienie wojewodziny poznańskiej Katarzyny z Szamotuł Walenty Wróbel († 1537) dokonał nowego przekładu psalterza z łaciny na język polski, odpowiadając na zapotrzebowanie zgłaszane przez polskie kobiety, które pragnęły modlić się psalmami w nowym zrozumiałym tłumaczeniu zaopatrzone w przystępne komentarze⁶³. Żołtarze krążyły najpierw w formie rękopiśmiennej, a następnie doczekały się kilku edycji drukowanych. Zachował się jeden egzemplarz w rękopisie z 1528 roku należący do Jana Wiliezińskiego⁶⁴. Na końcu kodeksu jego właściciel odnotowywał kolejno, rok po roku daty urodzin swoich dzieci:

⁶² Zob. *Biblia To iest: Księgi Starego y Nowego Zakonu na Polski ięzyk według Łacińskiej Biblii od KOŚCIOŁA Chrześcijańskiego powszechnego przyiętey: na wielu mieyscach z pilnością poprawiona y Figurami ozdobiona, Cum Gratia et Priuilegio. S. R. M.*, Kraków, Mikołaj Szarfenberg 1577, k.)(3 na początku Biblii,)(2 na początku Nowego Testamentu.

⁶³ Zob. A. Brückner, *Psalterze Polskie do połowy XVI w.*, „Rozprawy AU. Wydział filologiczny” 34 (1902), s. 318–319.

⁶⁴ Jest to rękopis z Biblioteki PAN w Kórniku nr 7. Niestety odręczne pismo jest tu słabo czytelne, dlatego możliwe jest błędne odczytanie nazwiska właściciela rękopisu.

„Wypisanie pana Jana Wiliezińskiego resztki dziełek, którego rokiem albo dnia które się urodziło.

Liata bożego 1530

We środę po świętym Marcinie godzin jeden [...] Jann się urodził”.

W ten sposób Żołtarcz Wiliezińskiego był nie tylko książką, z której śpiewało się psalmy, stał się kroniką rodzinną, odnotowując tak ważne wydarzenia jak narodziny i śmierć dzieci.

W edycjach Biblii znajdujemy także inne zapiski, które dotyczyły już nie prywatnej, ale narodowej historii.

Wyżej wspomniano o problemach, z którymi borykali się tłumacze *Biblii brzeskiej*. Do zagorzałych przeciwników tego tłumaczenia należał arianin Szymon Budny († 1593), który w 1572 roku opublikował własny przekład całej Biblii dokonany z języków oryginalnych. W jednym z egzemplarzy⁶⁵ tej Biblii pod koniec XVIII lub na początku XIX wieku ktoś własną ręką zapisał to, co widział na własne oczy, a mianowicie upadek Rzeczypospolitej i przemarsz wojsk napoleońskich przez Europę. Otwierając tę Biblię między Starym a Nowym Testamentem na pustej stronie możemy ze wzruszeniem przeczytać: „W roku 1797 D[ie] 24 Xbris⁶⁶ Przechodziło to Wojsko Francuskie przez Kraj Galicyjski, w Krasno Rosjo po zniesieniu polaków, gdyż Polska zniesiona przez przemoc Moskiewski, i Pruskie, przez przyczynę Krola Polskiego ato Poniatowskiego, Korona Polska zniesiona. Gdyż Rycerz Kościuszka usilnie utrzymywał Korone Polskie, aże nie mog utrzymać przez właściwych Koronczykow pogo sami nieprzyjacielowi Zaprzędali, a to sprzedał iego Moskałom Książę Poniński”. W ten sposób Biblia Szymona Budnego była nie tylko świadkiem dogmatycznych sporów i podziałów różnowierstwa polskiego, ale także stała się kroniką późniejszej historii Polski.

*

⁶⁵ *Biblia. To jest księgi starego y nowego Przymierza znowu z ięzyka Ebreyskiego Grecskiego y Łacińskiego na Polski przełożone*, [Nieśwież, Zastaw lub Uzda], Daniel z Łęczycy, nakł. M. Kawiecznyński, H. Kawiecznyński, A. Kawiecznyński 1572 (Zakład Narodowy im. Ossolińskich, sygn. XVI.Qu.2339).

⁶⁶ Tzn. 24 grudnia 1797. Nie jest rzeczą jasną, dlaczego ta data została powiązana z przemarszem wojsk francuskich przez tereny Polski, co miało miejsce później, czyli w czasie tzw. pierwszej lub drugiej wojny polskiej (1806/1807, 1812). W 1797 roku powstały Legiony Polskie we Włoszech.

Celem niniejszego opracowania była lektura Biblii, ale trochę inna niż to się zwykło czynić. Czytaliśmy jej karty tytułowe, dedykacje, przedmowy zdradzające przyczyny i tło historyczne powstania przekładów i edycji, a nawet rękopiśmienne dopiski. W ten sposób z historii poszczególnych wydań i egzemplarzy Pisma Świętego udało się utkać spore fragmenty historii Polski. Biblia zaprowadziła nas na dwór Władysława Jagiełły i do Królewca, gdzie panował Albrecht Hohenzollern, który w 1525 roku na rynku krakowskim pokłonił się w hołdzie Zygmunutowi Staremu, odsłoniła burzliwe dzieje polskiej reformacji, pozwoliła zajrzeć za kulisy pierwszej wolnej elekcji, dała świadectwo upadku I Rzeczypospolitej i nieudanej próbie wskrzeszenia jej przez Napoleona, uczyła pisania i czytania po polsku i wreszcie zaprowadziła nas pod strzechę rodu Wiliezińskich, którzy skrupulatnie odnotowywali w psalterzu ważne wydarzenia z życia rodziny. Biblia była obecna w dziejach naszego narodu od samego początku, żyła się z narodem i jego historią, dzieliła jego radości i klęski do tego stopnia, że opisując historię Biblii w języku polskim, można napisać historię Polski.

Wrocław

KS. RAJMUND PIETKIEWICZ

Słowa kluczowe

Przekład, Biblia, *Psalterz floriański*, *Biblia Królowej Zofii*, *Nowy Testament królewiecki*, *Biblia Leopoldy*, *Biblia brzeska*, *Biblia Szymona Budnego*, *Żołtaz proroka Dawida*, historia Polski, ortografia, reformacja, Jagiellonowie, św. Jadwiga, Zofia Holszańska, Jan z Sącza (Sandecki, Malecki), Albrecht Hohenzollern, Stanisław Murzynowski, Jan Seklucjan, Tomasz Falconius (Sokół, Sokołowski), Walenty Wróbel, Henryk Walezy, Stefan Batory, Anna Jagiellonka

Summary

The history of Poland as reflected in written versions of the Bible

This paper presents the connection between selected Polish biblical translations and the national and personal history of Polish people (14th-18th century). The history of *Florian Psalter* (14th/15th century) and that of *Queen Sophia's Bible* (15th century) are related to the beginning of the Jagiellonian dynasty. The first printed biblical text in Polish (Prologue to the Gospel according to St. John, 1518/1519) and editions of the New Testament translated by Stanisław Murzynowski (1551-1553) testify to the

development of Polish orthography. Both, the woodcuts of the *Leopolita's Bible* (1561, 1575/1577) and the notes to the commentary on the Acts of the Apostles by Tomasz Falconius (1566) give an account of the tumultuous history of Polish Reformation. The dedication in the second edition of *Leopolita's Bible* (1975) and its alteration in 1577 attest to the failure of the first free royal election in Poland. The manuscript notes in Wrocław copy of *Simon Budny's Bible* (1572) constitute an eyewitness account of the collapse of Poland at the end of 18th century. Whereas, the manuscript notes in the translation of Psalter by W. Wróbel constitute a chronicle of the Wilieziński family. Therefore, while talking about the history of Polish biblical translations one can talk about the history of Poland as a country, at the same time.

Keywords

Translation, Bible, *Florian Psalter*, *Queen Sophia's Bible*, *Königsberg New Testament*, *Leopolita's Bible*, *Brest Bible*, *Simon Bydny's Bible*, *Walenty Wróbel's Psalter*, history of Poland, orthography, reformation, Jagiellonian dynasty, St. Jadwiga, Zofia Holszańska, Jan z Sącza (Sandecki, Malecki), Albrecht Hohenzollern, Stanisław Murzynowski, Jan Seklucjan, Tomasz Falconius (Sokół, Sokołowski), Walenty Wróbel, Henryk Walezy, Stefan Batory, Anna Jagiellonka

KS. RAFAŁ SZCZUROWSKI

Biblia w oświeceniowych korektach religijności w Polsce XVIII wieku

Istotą epoki oświecenia było odkrycie ludzkiego rozumu jako siły mogącej gruntownie zbadać, opisać i przebudować rzeczywistość. Człowiek, wykorzystując władzę myślenia, miał zdobywać się na samodzielność. A to dla luminarzy wieku świateł oznaczało racjonalną krytykę dotychczasowego porządku, zarówno tego ziemskiego, stworzonego przez sposoby rozumowania, układy społeczne i polityczne, naukę, jak i wykraczającego poza ten świat. Przy czym owa krytyka charakteryzowała się niejednorodnością, będąc zróżnicowaną geograficznie oraz pod względem jednostkowych poglądów i postaw. Skutkowało to tym, iż w krajach romańskich oświecenie przybierało postać antykościelną, a nawet antyreligijną. Natomiast w państwach Cesarstwa Niemieckiego życie kościelne potraktowano nie jako obszar, na którym trzeba dokonywać destrukcji, ale jako teren koniecznych przemian¹. Ich symbolem stały się reformy przeprowadzone przez cesarza austriackiego Józefa II (1780–1790). Nie bacząc na protesty papieża ani prawo kanoniczne modelował on Kościół na podległych mu ziemiach według etatystycznych i utylitarystycznych wzorców myślenia. Władca z rodu Habsburgów, kontynuując dzieło swojej matki cesarzowej Marii Teresy, wprowadził system reform (nazwany józefinizmem), ściśle określając funkcjonowanie Kościoła w monarchii austriackiej. Z czasem system ten stał się synonimem samowoli władzy państwowej w kwestiach wyznaniowych. I kojarzy się powszechnie z kasatami klasztorów i kapituł, narzucaniem duchownym zadań urzędników państwowych, ograni-

¹ Zob. J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie*, „Znak” 44 (1992) nr 451, s. 57–59.

czaniem pielgrzymek, likwidacją bractw religijnych czy ingerowaniem w liturgię². Rzadziej akcentowane bywa racjonalne zwiększenie liczby parafii oraz diecezji i seminariów, a zarazem stałe ich finansowanie, dbanie o podniesienie poziomu intelektualnego duchowieństwa. Tym samym tkwiący w józefinizmie reformizm zmierzający do odkrywania autentycznej religijności przysłoniony został przez trudne miejscami do przyjęcia założenia i metody ich urzeczywistniania³. To zresztą problem dotyczący reformatorskich poczynań drugiej połowy XVIII i początku XIX wieku w krajach języka niemieckiego mających na celu odnowę teologii i jej nauczania, liturgii, duszpasterstwa, działań charytatywnych, pobożności wiernych.

Ośrodkami oświeceniowych przemian nastawionych na korygowanie kościelnej rzeczywistości były także dwory bawarski i wirtemberski, liczne klasztory, księstwa duchownych elektorów oraz biskupstwa. Zmiana dokonała się na przełomie XVIII i XIX wieku (decyzje Napoleona doprowadziły do rozbicia organizacji kościelnej w Rzeszy), kiedy to odpowiedzialność za prowadzone dzieło odnowy po biskupach przejęli profesorowie teologii i duszpasterze. Wykorzystując wartościowe postulaty oświecenia, jak racjonalizm, utylitaryzm, humanitaryzm, tolerancja wraz z odkrywaniem zaniedbanej eklezjologii i podjęciem refleksji

² Zob. B. Kumor, *Józefinizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 176–179. Wobec sprzecznych informacji na temat wyznaczania przez Cesarza-Zakrystianina (tak ironicznie nazywał Józefa II władca Prus Fryderyk II) ilości świec przy ołtarzu w czasie mszy świętej (B. Kumor podaje, iż obowiązywał zakaz palenia więcej niż 6 świec – por. B. Kumor, *Józefinizm...*, dz. cyt., kol. 178; J. Kracik przeczy, że takie ograniczenie miało miejsce – por. J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie*, art. cyt., s. 61) warto wspomnieć o krajowym tego typu zarządzeniu wydanym jednakże nie przez władzę świecką, a kościelną. Bp Michał Jerzy Poniatowski, organizując w diecezji płockiej 40. godzinne nabożeństwo, podawał, aby na ołtarzu przed *Sanctissimum* paliło się 6 świec lub 4 lampy. W kościołach zasobniejszych materialnie światła miało być więcej, choć przebieg samego nabożeństwa wyróżniać się powinien większą pobożnością, a mniejszymi wydatkami. Pasterz diecezji płockiej wskazał także na przepisy Klemensa XII i Benedykta XIV określające warunki adoracji Najświętszego Sakramentu. O inspiracji pomysłami Józefa II nie było więc mowy. Obaj za to korzystali ze wspólnotowych wzorców właściwych epoce racjonalizmu – zob. M. J. Poniatowski, *Rozporządzenie nabożeństwa czterdziestogodzinnego w kościołach diecezji płockiej przez rok cały nieprzerwanego (1779 r.)*, [w:] *Rozporządzenia i pisma pasterskie za rządów J. O. Księcia Jmci Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego*, t. 1, Warszawa 1785. s. 386–387.

³ Zob. J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie*, art. cyt., s. 61.

pastoralnej, dążyli do przezwyciężenia kryzysu tradycyjnej religijności. Jan Michał Sailer, profesor pastoralnej w Landshut⁴, fryburski teolog i pedagog Jan Hirscher⁵, wikariusz generalny arcybiskupa Konstancji Ignacy Wessenberg⁶ to sztandarowi reprezentanci tego środowiska opierający teologię nie na scholastyce, lecz na Piśmie Świętym i patrystyce, w liturgii dostrzegający nie tylko spełnienie obowiązku wobec Stwórcy, ale owocny udział w niej wiernych, postrzegający Kościół bardziej jako wspólnotę niż instytucję.

Z tych trzech wymienionych największe pole do praktycznego działania posiadał Wessenberg, administrując diecezją. Pouczał więc diecezjan, iż wszelkie obrzędy religijne miały ukazywać prawdy wiary i być oceniane ze względu na zbawienie człowieka, a nie dla nich samych. Należało również usunąć ich nieczytelność. Dlatego też wprowadzał w większym zakresie język niemiecki przy szafowaniu sakramentów i udzielaniu błogosławieństw. Poprawiał ryty obrzędów na bardziej zrozumiałe dla wiernych. Dał także szansę uczestnikom mszy świętej aktywniejszego w niej udziału poprzez pieśni mszalne w języku narodowym. Zasadnicza trudność polegała jednak na tym, że Wessenberg, zwolennik episkopalizmu, nie uznawał za konieczne uzyskanie zatwierdzenia przeprowadzonych zmian ze strony Stolicy Apostolskiej.

⁴ Jan Michał Sailer (1751–1832), wykładowca, duszpasterz, wpływowi wychowawca zaliczany do pionierów teologii pastoralnej. Nauczał na uniwersytetach w Ingolstadt, Dillingen i Landshut. Na tym ostatnim prowadził zajęcia z teologii moralnej, pastoralnej, pedagogiki, liturgiki, katechetyki. Od 1829 roku biskup Ratyzbony. Autor m.in. trzytomowych *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* – zob. A. Landersdorfer, *Sailer Johann Michael*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 29, Berlin-New York 1998, s. 638–641.

⁵ Jan Baptysta Hirscher (1788–1865), duchowny zaliczany do inspiratorów odnowy teologii moralnej, kaznodziejstwa, liturgii oraz teologii pastoralnej w krajach niemieckojęzycznych i Francji. Proponował m.in. likwidację mszy prywatnych, udzielanie komunii pod dwiema postaciami oraz wprowadzenie do liturgii języka narodowego – zob. F. Greniuk, *Hirscher Johann Baptist*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 934–935.

⁶ Ignacy Wessenberg (1774–1860), duchowny, wikariusz generalny Karola Teodora von Dalberga, arcybiskupa Konstancji, reformator życia religijnego w diecezji w nurcie katolickiego oświecenia. Po rozwiązaniu w 1821 roku diecezji w Konstancji urzędnik w rządzie badeńskim. Nie otrzymawszy na skutek papieskiego sprzeciwu arcybiskupstwa we Freiburgu, nie angażował się już w prace kościelne ani polityczne – zob. A. Holzem, *Wessenberg Ignaz Heinrich von*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 35, Berlin-New York 2003, s. 662–667.

W Rzymie postrzegano go więc (Hirscher doczekał się identycznej oceny) jako osobnika szkodzącego Kościołowi⁷. Przemiany, które zachodziły w świecie (rodzenie się nowoczesności), nie wróżyły, aby to miało ulec zmianie. Diagnoza współczesności skłaniała Kościół do zajęcia pozycji defensywnych, dlatego też poczynania Wessenberga i jemu podobnych oświeceniowych reformatorów nie mogły liczyć na przychyłność kurii rzymskiej. Za tym postępowała niemożność spokojnego oglądu spraw i oskarżanie oświecenia o destrukcję religii chrześcijańskiej. Potrzeba było czasu, ażeby powróciły tematy podejmowane kiedyś przez luminarzy katolickiego oświecenia. Po blisko dwóch stuleciach na Soborze Watykańskim II odżyło przekonanie, iż Kościół powinien odpowiadać na aktualne wyzwania, szukać środków przezwyższenia kryzysu w samym chrześcijaństwie, nie absolutyzować niezmienności jakoby wynikającej z posiadanego depozytu wiary, wreszcie aby w oświeceniu nie widzieć wyłącznie dzieła libertynów, bezbożników i masonów, ale też wysiłek katolików przywracania blasku wartościom ewangelicznym zaniedbanym w epoce wcześniejszej.

W Polsce wiek światła na podobieństwo niemieckiego wyróżniał się umiarkowaniem, a duchowni stanowili integralną i wielce znaczącą część elity oświeceniowej. Ta sytuacja sprzyjała przeszczepianiu postulatów epoki na grunt kościelny. Choć zakres, intensywność oraz metodyczność tego działania z różnych względów nie dorównywały zagranicznym wzorcom, to samo działanie nie pozbawione było wspólnych elementów konstytutywnych. Dowartościowanie racjonalności w obszarze *sacrum*, użyteczność pobudzająca kościelną aktywność, humanitaryzm zaproponowany religijności, tolerancja, optymizm w dawaniu rozwiązań idealnych również tworzyły katolickie oświecenie w Polsce. I tak jak w krajach niemieckojęzycznych, Biblia odzyskiwała właściwe sobie miejsce w teorii i praktyce polskiego Kościoła.

Istotną cechą oświeceniowego modelowania religijności była próba nadania priorytetowego znaczenia Pismu Świętemu w naukach teologicznych oraz w praktycznym głoszeniu wiary. Promotorzy katolickiego oświecenia usiłowali szerzyć znajomość Biblii wśród wiernych. Na fakultetach teologicznych uniwersytetów niemieckich domagano się

⁷ Zob. J. Kracik, *Ewangelicznie i rozumnie*, art. cyt., s. 66–68.

odnowy teologii w oparciu o tekst natchniony. W dogmatyce zaczęto używać języka biblijnego. W teologii moralnej ta tendencja skutkowałą odchodzeniem od kazuistyki, która prowadziła do postrzegania egzystencji chrześcijan z perspektywy wszechobecnego grzechu. Zaczęto za to większą wagę przykładać do nauki o cnotach, w praktykowaniu których pomocne były czerpiące z przekazu biblijnego szkice nauki życia chrześcijańskiego⁸. Odchodzono w ten sposób od modelu wypracowanego w trakcie zmagañ z reformacją. A zgodnie z nim urząd nauczycielski Kościoła w reakcji na naukę protestantów o konieczności czytania Pisma Świętego przez każdego człowieka i możliwości osobistej interpretacji z nieufnością podchodził do tłumaczeń świętego tekstu na języki narodowe oraz do lektury indywidualnej. Doktrynalnym wsparciem tej postawy były orzeczenia Soboru Trydenckiego (1545–1563), w których broniono i jasno określono katolicką naukę. Uczestnicy soboru wskazali na Pismo Święte i Tradycję jako źródła objawienia Bożego. Ustalili kanon pism Starego i Nowego Testamentu oraz zdefiniowali autentyczność Wulgaty⁹. Postanowili także: „aby nikt w oparciu o własne sądy dotyczące wiary i moralności należące do gmachu nauki chrześcijańskiej nie dostosowywał Pisma Świętego do swoich opinii wbrew rozumieniu, które utrzymywał i utrzymuje święta Matka Kościół. Do niego należy podawanie prawdziwego sensu i wyjaśnianie Pisma Świętego. Niech też nikt nie komentuje Pisma Świętego wbrew jednomyślnej opinii ojców, nawet gdyby komentarze takie nigdy nie miały być publikowane”¹⁰.

⁸ Zob. G. Schwaiger, *Oświecenie a katolicyzm*, „Concilium” 1966 nr 7, s. 381–382.

⁹ Ojcom trydenckim chodziło nie tyle o wyjaśnienie źródeł Objawienia wobec nauki protestantów, co o oparcie dzieła soboru na niezachwianej podstawie, tj. Biblii i Tradycji. Przy czym pojęcie tradycji nie zostało na soborze dokładnie określone ani nie wyjaśniono precyzyjnie stosunku pomiędzy Pismem Świętym a Tradycją. Orzeczenie natomiast autentyczności Wulgaty potwierdzało jedynie, że nie zawiera ona błędów wiary, a nie że dosłownie oddaje pierwotny sens danego miejsca w tekście natchnionym. Mylne rozumienie tego zapisu doprowadziło w świecie katolickim do wierzenia, iż Wulgata zawierała Słowo Boże i całą prawdę, więc zbyteczne było sięganie do tekstów pierwotnych – zob. K. Schatz, *Sobory powszechnie. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 177–180.

¹⁰ Sobór Trydencki (1545–1563), *Przyjęcie wydania biblii zwanej Wulgatą oraz o sposobie interpretacji Pisma Świętego*, 2, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.

Lęk przed interpretacyjną dowolnością płynął z zadawnionego w Kościele przeświadczenia o niebezpieczeństwie związanym z szerszym dostępem do Pisma Świętego. Już bowiem w średniowieczu (w obawie przed sektami) wydawano akty o zasięgu lokalnym ograniczające wiernym korzystanie z Biblii. Wykorzystując te doświadczenia i w obliczu nowych zagrożeń, Pius IV w 1564 roku opublikował reguły dotyczące tłumaczenia i czytania Pisma Świętego. Półtora wieku później w 1713 roku Klemens XI w bulli *Unigenitus* (potępiając błędy jansenistyczne) odrzucił tezę o konieczności lektury Biblii dla wszystkich. W efekcie kształtowano religijność, która nie promowała Pisma Świętego jako podstawy posłannictwa Kościoła. Dla przeważającej części wiernych oznaczało to, iż jedyny kontakt z tekstami Starego i Nowego Testamentu mogli mieć w trakcie mszy świętej, słuchając ograniczonej ilości tekstów biblijnych¹¹. Stąd wysiłek promotorów nurtu katolickiego oświecenia zmierzający do odmiany tego stanu rzeczy i przywrócenia Biblii centralnej pozycji w teologii i duszpasterstwie Kościoła.

Rzeczpospolita w XVIII wieku chyliła się ku upadkowi. Chcąc ochronić państwo przed katastrofą, należało je ustrojowo, gospodarczo i społecznie przebudować. Idee oświecenia padły zatem na podatny grunt, nadając dynamizm dziełu odnowy. Wydatnie włączyli się w nie świątli duchowni, których zasługą było dopisanie do wykazu kwestii wymagających koniecznych reform także kościelnych niedomagań. Korzystając z przykładów cudzoziemskich (utrzymywali kontakty z Zachodem poprzez podróże, sprowadzane książki, kontakty z zagranicznymi konfratrami), poprawiali myślenie i postępowanie rodzimej wspólnoty wiernych. I tak jak na Zachodzie, drogą wiodącą do powszechnej szczęśliwości miała być oświata. Na poziomie elementarnym Komisja Edukacji Narodowej (odpowiedzialna za całość szkolnictwa) szkoły połączyła z parafiami. Na barkach duchownych spoczęła odpowiedzialność za podstawową edukację społeczeństwa. Był to jednak obowiązek dodatkowy, bo pierwszorzędnym zadaniem wciąż pozostawała nauka zasad wiary jakościowo zależna od przygotowania głosicieli. Doskonale dostrzegał ową zależność bp Michał Jerzy Poniatowski, brat królewski. Pasterzując w diecezji płockiej, wydał w 1774 roku nowe *ratio studiorum* dla seminariów

¹¹ Zob. J. Kudasiwicz, *Biblia w duszpasterstwie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1989, kol. 416.

w Płocku i Pułtusku. Biskup zaprowadzał m.in. egzegezę Pisma Świętego. W trakcie zajęć klerycy musieli posiadać umiejętność interpretacji trudniejszych fragmentów biblijnych, znajomość ogólną i szczegółową Pisma Świętego, a także jak zdobyte wiadomości i samą treść świętych ksiąg przekazywać wiernym oraz jak korzystać z Biblii w kazaniach i rozważaniach ascetycznych. W tym celu scholastyka zastąpiona została wykładem na wzór komentarza opartym na dziełach benedyktyna Antoine'a Calmeta¹² w wymiarze sześciu godzin tygodniowo¹³. W 1781 roku biskup poznański Antoni Okęcki, inspirowany posunięciem bpa Poniatowskiego, wydłużył lata edukacji w seminarium w Poznaniu także do trzech, kładąc m.in. nacisk na studium Pisma Świętego i zalecając te same podręczniki¹⁴. Natomiast równolegle do działań pasterza diecezji płockiej modernizacji seminarium wileńskiego dokonał bp Ignacy Massalski. W 1774 roku wydał nowy regulamin i *ratio studiorum*, którym wprowadzał wykłady Pisma Świętego niepołączone z innymi przedmiotami. Massalskiemu zależało na tym, aby w ciągu trzech godzin tygodniowo (zajęcia z Biblii odbywały się na dwóch ostatnich latach w czteroletnim seminarium) klerycy, bazując na posiadanych wiadomościach z teologii dogmatycznej, „z Pismem św. spoufalali i trudności w rozumieniu jego nie doznawali”¹⁵. Te inicjatywy obliczone były na danie wiedzy i wierze przyszłych duszpasterzy solidniejszych podstaw biblijnych. Łącznie z pozostałymi reformami uskutecznianymi przez biskupów Poniatowskiego i Massalskiego, czołowych protagonistów katolickiego oświecenia w Polsce, stawały się szansą na wyeliminowanie

¹² Antonie Calmet, imię zakonne Augustyn (1672–1757), biblista, historyk, autor komentarza do całego Pisma Świętego, wyciągu do tego dzieła oraz bardzo popularnego, przekładanego na języki obce *Dictionnaire de la Bible*. Poprzez swoją twórczość wpłynął na późniejszą egzegezę katolicką i protestancką – zob. F. Gryglewicz, *Calmet Antonie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1989, kol. 1282.

¹³ Zob. M. Grzybowski, *Kościelna działalność Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego 1773–1785*, Warszawa 1983, s. 140; J. Dukała, „*Ratio studiorum*” w seminarjach diecezjalnych pod zarządem Misjonarzy 1675–1864, „*Nasza Przeszłość*” 61 (1984), s. 163.

¹⁴ Zob. J. Dukała, „*Ratio studiorum*” ..., art. cyt., s. 166.

¹⁵ Cyt. za T. Kasabuła, *Ignacy Massalski biskup wileński*, Lublin 1998, s. 323; zob. L. Pechnik, *Seminaria duchowne w (archi)diecezji wileńskiej do 1939 r.*, „*Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyń – Łomża*” 1987–1988, t. 5–6, s. 214–215; T. Krahel, *Wileńskie seminarium duchowne po 1652 roku*, „*Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku*” 10 (1984) nr 3, s. 93.

braków kształcenia teologicznego kadr kościelnych oraz na zasadnicze przeobrażenie życia seminaryjnego.

Źródła nie pozwalają na udzielenie pełnej odpowiedzi, co wyszło z biskupich planów w zetknięciu z rzeczywistością. Raczej poddawała się im z wolna. Niemniej podjęte próby wpisywały się w zmagania wykraczające poza wiek XVIII o uformowanie świadomości biblijnej polskich katolików. Ten długotrwały ogólnokościelny proces zwieńczyło w XX wieku dzieło Soboru Watykańskiego II. Ojcowie tego soboru głosili, iż „wierni winni mieć szeroki dostęp do Pisma św.”¹⁶. Kaznodziejstwo, katecheza i „wszelkie nauczanie chrześcijańskie powinno być przeniknięte treściami biblijnymi”¹⁷. Przypominali też, że Pismo Święte zgodnie z Tradycją uznawane jest przez Kościół za „najważniejsze prawidło swej wiary. [...] Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem św.”¹⁸. Lecz przyczyn tak istotnego zwrotu w podejściu do ksiąg natchnionych upatruje się zazwyczaj w doświadczeniu ruchu biblijnego, nauczaniu papieskim, a przede wszystkim w tradycji patrystycznej. Wkład katolickiego oświecenia w tej materii pozostaje niezauważony, choć bez tego dziedzictwa nauczanie Vaticanum II na temat Bożego objawienia traci na pełnym zrozumieniu.

Kościelni luminarze oświeceniowych przemian nad Wisłą pobudzani utylitaryzmem epoki zmierzali do tego, ażeby biblijne wykształcenie kandydatów na księży znalazło następnie praktyczne zastosowanie w ich pracy duszpasterskiej. Kaznodziejstwo było pierwszym zasadniczym obszarem, na którym duchowny mógł wykazać się zdobytą wiedzą. Dlatego też wspomniani już rządcy diecezji Poniatowski i Massalski, reformując nauczanie seminaryjne, nie pominęli i sztuki głoszenia słowa Bożego. Brat królewski przestrzegał przed bezkrytycznym korzystaniem z pomocy kaznodziejskich oraz uwrażliwiał na to, aby siła dowodowa wygłaszanego Słowa górowała nad elegancją stylu¹⁹. Klerycy uczyć się mieli tego m.in. z prac kustosza biblioteki ambrozjań-

¹⁶ Sobór Watykański II, konst. *Dei Verbum*, 22.

¹⁷ Tamże, 24.

¹⁸ Tamże, 21.

¹⁹ Zob. M. Grzybowski, *Kościelna działalność...*, dz. cyt., s. 140.

skiej w Mediolanie Ludwika Antoniego Muratoriego²⁰. Książę biskup wileński w ramach wykładów z teologii moralnej uwzględnił zajęcia z homiletyki. Ćwiczenia w komponowaniu i głoszeniu kazań klerycy odbywali wobec sióstr wizytek w każdą niedzielę adwentu i wielkiego postu. Zdolniejsi wygłaszali kazania także w innych kościołach Wilna²¹. Natomiast seminarzyści wrocławscy otrzymali od ordynariusza diecezji Józefa Rybińskiego jednoznaczny przekaz: „Ktokolwiek nie trzyma się Pisma św. i Ojców śś. w tej duchowej wymowie nie jest godzien imienia kaznodziei”²². A zgodnie z kanonami epoki tego typu wystąpienie powinno posiadać charakter doktrynalnego wykładu, czerpać z doświadczenia oraz rozważań czysto naturalnych, Boga przedstawiać jako prawodawcę rozpoznawanego poprzez zgłębianie praw natury. W rezultacie w kazaniach oświeceniowych zapanował naturalizm, racjonalizm, historycyzm, antropocentryzm i moralizatorstwo z uszczerbkiem dla kerygmatu chrześcijańskiego, w tym i dla Biblii²³. Nawet przy jej dowartościowaniu oświeceniowy historycyzm prowokował do traktowania Pisma Świętego jako zbioru wydarzeń i idei z przeszłości²⁴. To jednak, co można dostrzec z dystansu mijającego czasu, niezauważone pozostaje w bieżącej chwili. Rodzimi działacze katolickiego oświecenia nie zamierzali zaniedbać ani uszczuplić depozytu pozostawionego ich pieczy. Zwracając uwagę w duszpasterstwie na Pismo Święte, przede wszystkim

²⁰ Ludwik Antoni Muratori (1672–1750), ksiądz, historyk, pisarz. Przyczynił się do rozwoju nauk historycznych. Np. ukazywał wpływ wędrówek ludów we wczesnym średniowieczu na przemiany cywilizacyjne i społeczne w Europie Zachodniej. Podkreślał rolę racjonalizmu w życiu religijnym, społecznym i politycznym. Domagał się wprowadzenia reform w tych obszarach – zob. R. Sawa, *Muratori Ludovico Antonio*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 13, Lublin 2009, kol. 508–509. W *O porządnym nabożeństwie chrześcijan* (przetłumaczonym przez pijara M. Tukałło) polski czytelnik mógł odnaleźć takie oto pouczenie Muratoriego: „gdy się trzymać będziemy nabożeństwa, które nam Ewangelia i Kościół najbardziej zaleca, nigdy nie zbłądziemy” (L. A. Muratori, *O porządnym nabożeństwie chrześcijan*, Wilno 1787, s. 588).

²¹ Zob. T. Kasabuła, *Ignacy Massalski biskup wileński*, dz. cyt., s. 322.

²² J. Rybiński, *Ułożenie seminarium w diecezji (anno 1778)*, [w:] *Documenta historiae seminaria Wladislaviensis*, oprac. S. Chodyński, Varsaviae 1897, s. 108.

²³ Zob. K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1, Kraków 1999, s. 313–314.

²⁴ Zob. M. Brzozowski, *Biblia w kaznodziejstwie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1989, kol. 423.

zamierzali doprowadzić do odnowy ukształtowanej w okresie baroku religijności wiernych. Za nagłą potrzebę uznali formowanie wiary bardziej przystającej do ewangelii, wyzwolonej z obciążeń minionego czasu, takich jak teatralność, ludyckość, nadmierna materializacja kultu, przesadna cześć świętych, sarmatyzacja.

Działania wyzwolicielskie, np. dotyczące kultu, zdaniem archidiacona krakowskiego Józefa Olechowskiego winny polegać na uczeniu wiernych, „w jakim duchu, która uroczystość z intencji Kościoła obchodzona być powinna, nawet pod imieniem Matki Boskiej i Świętych Pańskich obchodzonych, jedynym i istotnym celem jest uwielbienie i uczczenie Najwyższego Pana, Najłaskawszego Rządcy świata, dobra wszelkiego Dawcy Boga, przez Jezusa Chrystusa Boga Człowieka, Zbawiciela i Pośrednika naszego. Doświadczenie poznać daje, iż wielu się znajduje między wiernymi mniejszego oświecenia, którzy tę z najgłówniejszych prawdę wiary nie tak jasno znają, jak należy, przeto tym usilniej i dokładniej potrzeba ją w umysły i serca wszystkich wpajać”²⁵.

Blizniaczą potrzebę dostrzegał Olechowski także wobec praktyki niezachowywania godności słowa Bożego. Będąc już sufraganiem krakowskim (od 1786 roku), zakazał uczniom szkół zbierającym datki wędrowania w niedziele po mieście, kramach i szynkowniach z ewangelią i wodą święconą²⁶. Biskup tłumaczył, że nie byli do tego powołani ani zdadni, a i miejsca nawiedzali nieodpowiednie, „bo często opitym ludziom Słowa Bożego uszanować nie mogącym Ewangelię ś. czytają, dla samego tylko nikczemnego zysku”²⁷. Czytanie i przepowiadanie słowa Bożego przynależało duchownym. Nikt inny nie mógł ich w tym wyręczać, jak i od obowiązku ogłaszania i realizowania zarządzeń Olechowskiego i pozostałych oświeconych pasterzy. Dobitnie wyraził to biskup kujawsko-pomorski Józef Rybiński, pouczając swoich księży, „aby w przepowiadaniu Pisma ś. byli rzetelni, i nie naciągali go. Aby

²⁵ J. Olechowski, *Zalecenia z rozkazu J. O. Księcia Jmci Pasterza*, „Rubricella Dioecesis Cracoviensis” 1781, k. G₁.

²⁶ Zwyczaj ten zaprezentował ks. Jędrzej Kitowicz w *Opisie obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 1985, s. 61.

²⁷ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie: J. Olechowski, *Zarządzenie odnośnie zachowania duchowieństwa w czasie kolędy z 26 XII 1786 r.*, [w:] *Książąt biskupów krakowskich pisma na diecezję*, k. nlb. 681.

historii i innych czynów, które nie są przyjęte za prawdziwe nie przytaczali. Aby prywatnych zdań za artykuły wiary nie opowiadali. Mówiąc o świętych, aby nie wychwalali jednego z poniżeniem drugich”²⁸.

Kłopot polegał jednak na tym, iż oświeceni władcy diecezji w wydawanych rozporządzeniach, skądinąd słusznych i niezbędnych, nie brali pod rozwagę ograniczeń płynących z przyzwyczajęń, emocji, stopnia świadomości i możliwości percepcji wiernych, a i samych duchownych. Nie bez powodu bp Rybiński przypominał plebanom, ażeby w ich zbiorach bibliotecznych główną pozycję stanowiło Pismo Święte. Jego lektura – pisał biskup – „z chrześcian czyni dobrych rodziców, dobrych przyjaciół, dobrych obywatelów”²⁹. W domyśle zaniedbanie czytania świętej księgi takich skutków nie przynosiło, ale wręcz odwrotne. Tym przypomnieniem Rybiński stawał w poprzek niezadkiemu wówczas zjawisku (o charakterze ogólnokrajowym) nieposiadania Pisma Świętego w parafiach i w zbiorach prywatnych księży. Np. w dekanacie Nowa Góra (diecezja krakowska) w XVII–XVIII wieku, choć pierwsze miejsce w częstotliwości występowania zajmowała Biblia, to i tak zbyt wiele parafii nią nie dysponowało³⁰. Nie posiadał jej również komendarz ołtarza św. Anny w kościele parafialnym w Kamienicy (diecezja płocka). Wizytator biskupi w 1781 roku zanotował w sprawozdaniu: „Ks. Lubański ma kaznodziejów tych: Lasselve, Balsama, Wuykowskiego, Theologa Antoine, Pisma Świętego nie ma”³¹. Rzeczonemu komendarzowi do kazań i katechezy najbardziej przydatna była literatura specjalistyczna, Pismo Święte zgodnie z ówczesną praktyką – mniej. Jej przeobrażanie wymagało nowatorskiego spojrzenia, ale i śmiałości myślenia. Wykazał się nimi ks. Hugo Kołłątaj, który komentarz do niedzielnej perykopy ewangelii przedkładał nad naukę katechizmu (organizowaną w niedzielę przy okazji cotygodniowego zgromadzenia parafian na mszy). Nadto uważał, że znajomość dobrej nowiny podniesie jakość życia społecznego i indywidualnego.

²⁸ Archiwum Diecezji Włocławskiej: Akta Biskupów Kujawsko-Pomorskich. Akta działalności, sygn. 50 (60^b), J. Rybiński, *Przepisy dla plebanów i innych kapłanów*, s. 189.

²⁹ Tamże, s. 192.

³⁰ Zob. J. Kracik, *Biblioteki parafialne a prywatne księgozbiory duchowieństwa. Dekanat Nowa Góra w XVII-XVIII wieku*, „Archiwa, Biblioteki, i Muzea Kościelne” 32 (1976), s. 261.

³¹ M. Grzybowski, *Materiały do dziejów ziemi płockiej. Z archiwaliów diecezjalnych płockich XVIII wieku*, t. 9, Płock 1998, s. 169.

Przekonania te zawarł w szczegółowej instrukcji z 1779 roku dla swojego zastępcy na probostwie w Krzyżanowicach. Wyjaśniał i nakazywał w niej: „Ewangelia Jezusa Chrystusa to najświętsze prawa nasze, ludowi znajoma być powinna. Kościół każe ją czytać co niedziela na ten koniec, a zatem starajmy się, żeby ludzie w niej smakowali. Opuśćmy raczej katechizm przez pytania, jeżeli na to czas nie wystarczy, a nie opuszczajmy nigdy wytłumaczyć przeczytanej Ewangelii, nie wybiegając daleko własnymi myślami w prostocie opowiadania to, co nakazał lub radził Chrystus, jakie czynił dobrodziejstwa, lecząc lub uzdrawiając nędzne i cuda łaski swej okazując, gdzie się znajdował, którego czasu w roku, którego roku życia swojego”. Wierni posiadłszy tę wiedzę „byliby koniecznie w obyczajach łagodniejsi, wierniejsi dla panów, użyteczniejsi sami dla siebie, szczęśliwsi i lepsi”³². Projekt zafundowany gromadzie krzyżanowickiej uczynienia z niej modelowej wspólnoty zakończył się w 1784 roku wraz z zamianą przez Kołłątaja dotychczasowego beneficjum na pińczowskie i w Koniuszy koło Proszowic. Następcy autora *Stanu oświecenia w Polsce*, wnioskując z poprawek, jakie wprowadzili w architekturze i wystroju kościoła wystawionego przez poprzednika w stylu klasycystycznym, wracali do starych, sprawdzonych wzorców prowadzenia parafii³³. Stąd wątpliwe, ażeby w centrum pasterskiej działalności stawiali uczenie ludzi „smakowania Ewangelii” – postulat właściwy oświeceniowym reformatorom kościelnej rzeczywistości.

Była to jedna z konsekwencji elitarności kultury racjonalizmu. Większość społeczeństwa nie posiadała do niej dostępu. Nie inaczej prezentowały się kościelne realia. Krajowi promotorzy katolickiego oświecenia z założeniami i działaniem niesionym przez ten nurt stawali wobec mas wiernych nastawionych na umacnianie religijnego stanu posiadania postrzeganego jako niezmienny. Z reguły duchowni chętnie stan ten konserwowali, czego nie chcieli zaakceptować oświeceni. Za niezwykle istotne uznawali więc odpowiednie formowanie duszpasterzy, z biblijnym włącznie.

Ambitne plany i oczekiwania względem kleru prowadziły do powstania obrazu przykładowego oświeceniowego księdza. Jedną z jego cech było

³² H. Kołłątaj, *Dyspozycja do kościoła krzyżanowickiego*, [w:] *Wiek XIX. Prace ofiarowane Stefanowi Kieniewiczowi w 60 rocznicę urodzin*, Warszawa 1976, s. 57–58.

³³ Zob. E. Rostworowski, *Ksiądz pleban Kołłątaj*, [w:] *Wiek XIX...*, dz. cyt., s. 60–63.

posługiwanie się Pismem Świętym w kierowaniu parafią. Lansowano ten przykład nie tylko w oficjalnych pismach zwierzchności diecezjalnej i tekstach co świątlejszych duchownych, ale także w utworach literackich. W *Panu Podstolim* biskupa warmińskiego Ignacego Krasickiego pleban w konstruowaniu kazań korzystał tylko z tekstów biblijnych i doktorów Kościoła. Ewangelię wyjaśniał rzetelnie. Czerpiąc z niej, zachęcał słuchaczy do wypełniania przykazania miłości Boga i bliźniego³⁴. Ksiądz pleban z książki biskupa inflanckiego Józefa Kossakowskiego prezentował identyczną ewangeliczną postawę, choć Kossakowski wprost o Piśmie Świętym w swym dziele nie pisał³⁵. Przymioty idealnego oświeceniowego pasterza dusz otrzymał także bohater pracy Jana Sailera ks. Ignacy Heggelin. W przepowiadaniu trzymał się ewangelii, tak jak i w życiu osobistym. Zachęcał do tego też swoich parafian. Np. narzeczonych przygotowujących się do sakramentu małżeństwa pouczał: „Czytajcie w niedzielę przynajmniej nim do stołu siadziecie, jaki rozdział z ewangelii”³⁶. Książka Sailera wydana w języku polskim w okresie późnego oświecenia, tj. w 1821 roku, wzmacniała paradygmat księdza wieku świateł wiernie i chętnie używającego Biblii na ambonie dla dobra duchowego oraz w pracy dla pożytku doczesnego swoich podopiecznych. A zarazem wzmacniała świeckich w przez wieki wypracowanej pozie – wyłącznie odbiorców.

Oświeceniowe dążenia w krajowym wydaniu przywracania Biblii należnego jej statusu nie zakładały aktywności wiernych. O ich samodzielnej lekturze Starego i Nowego Testamentu nie było wzmianek. Zachęta zawarta w pracy Sailera do czytania rozdziału Ewangelii w domu przed niedzielnym posiłkiem w warunkach polskich odbiegała od normy. Nawet gdy bp Poniatowski wyznaczał fragmenty Pisma Świętego do przeczytania na spotkaniach zakładanego po parafiach Bractwa Miłosierdzia, to i tak posiedzenie brackie miało odbywać się z udziałem duchownego³⁷. Ta zasada miała jeszcze długo funkcjonować.

³⁴ Zob. I. Krasicki, *Pan Podstoli*, oprac. J. Krzyżanowski, Kraków 1927, s. 24.

³⁵ Zob. J. Kossakowski, *Ksiądz Pleban*, Warszawa 1786.

³⁶ J. M. Sailer, *Ksiądz Pleban, czyli wizerunek dobrego dusz pasterza, Ignacego Walentego Heggelin, plebana w Warthauzie*, Lwów 1821, s. 55, 92.

³⁷ Zob. M. J. Poniatowski, *Ustanowienie Bractwa Miłosierdzia po parafiach w archidiecezji gnieźnieńskiej*, Łowicz 1786. Wcześniej bp Poniatowski powołał do istnienia Bractwo

Upadek Rzeczypospolitej i uzależnienie Kościoła od różnych wyznaniowo mocarstw zaborczych z absolutystyczną władzą nie sprzyjały rozwijaniu oświeceniowych projektów. Poddawana korekcie w epoce rozumu swoiście przeżywana pobożność i obyczaj rugowane przez zaborców urastały do rangi narodowych wartości, które należało chronić. Spór między katolicyzmem sarmackim a oświeconym nabrał nowego wymiaru. Na niekorzyść tego drugiego, w tym i dla przywracania Biblii odpowiedniego znaczenia w Kościele.

Kraków

KS. RAFAŁ SZCZUROWSKI

Słowa kluczowe

Pismo Święte, katolicyzm, oświecenie, religijność, redakcja, Polska, XVIII wiek

Summary

Bible in the Enlightenment's corrections of religiosity

One of the most important elements of the Enlightenment era in the 18th century Poland was introduction of the Bible. Polish as well as German Enlightenment was characterized by moderation and was conducive to implementing ideals of the epoch in the Catholic Church. Enlightenment promoted rationality, humanitarianism, tolerance and optimism. It also attempted to promote the Bible. Catholic Enlightenment strove to form ministry based on the Word of God and promote its importance among the faithful. Therefore the Old and New Testament exegesis were introduced into the seminary education. During homiletic studies, prospective preachers were trained how to use the Bible and the writings of the Church Fathers in the most efficient manner. All of the above led to the emergence of a model of a priest who willingly and accurately used the Holy Book for the spiritual enrichment of the faithful. However the involvement of laity in restoring the importance of the Bible was not foreseen.

Keywords

Holy Scripture, Catholicism, Enlightenment, religiosity, editing, Poland, 18th century

Miłosierdzia w diecezji płockiej i krakowskiej, wdrażając te same przepisy organizacyjne.

ADELAJDA SIELEPIN CHR, JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

46. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych (Katowice, 7–9 września 2010)

W dniach 7–9 września 2010 roku odbyło się w Katowicach sympozjum wykładowców liturgiki pt. *Ordinatio presbyterorum. Liturgia, teologia, ministerium (do Soboru Trydenckiego)*. Obrady miały miejsce w auli Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim. Zebranych przywitani: abp Damian Zimoń, ordynariusz katowicki, ks. dr Jerzy Paliński, rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach, ks. dr hab. Czesław Krakowiak, prof. KUL, przewodniczący Sekcji Liturgistów Polskich, i gospodarz ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ, dziekan Wydziału Teologicznego.

Sejsej popołudniową pierwszego dnia prowadził ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko (Uniwersytet Opolski). Pierwszym referentem był ks. dr Dariusz Kwiatkowski (Kalisz), który przedstawił *Ordinatio presbyterorum do X wieku*. Swoją wypowiedź zawarł w następujących punktach: posługi i charyzmaty w Nowym Testamencie, *Tradycja Apostolska Hipolita, Sakramentarz z Werony, Sakramentarz Gregoriański (typu Hadrianum), Sakramentarz Gelazjański, Ordo Romanus XXXIV–XL*. W konkluzji stwierdził, że w pierwszym tysiącleciu Kościoł w Rzymie wypracował rytuał udzielania święceń prezbiteratu, którego punktami zasadniczymi były: orzeczenie, że kandydat nie ma przeszkód, prezentacja kandydata, udzielenie święceń w sobotę (*Quattro tempora*), nałożenie rąk, modlitwa, namaszczenie rąk, pocałunek pokoju, proklamacja Ewangelii; nowo wyświęcony wchodził w *ordo presbyterorum*. Referent podkreślił również, że pod koniec pierwszego tysiąclecia zanika kolegialność prezbiterów, podkreślona zostaje godność z racji przyjętych święceń, a mniej mówi się o służbie.

Kolejnym prelegentem był ks. dr hab. Kazimierz Lijka OMI (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza) prezentujący temat *Ordinatio presbyterorum do Pontificale Romanum 1596*. Zanalizował on: *Ordines Romani XXXIV, XXXV, XXXVI i XXXIX, Pontyfikał rzymsko-germański, Pontyfikał z XII wieku, Pontyfikał Kurii Rzymskiej z XIII wieku; Pontyfikał Duranda z Mende, Pontificalis Liber z 1485 roku*. Wyakcentował nowe elementy włączone do rytuału: kandydaci przygotowują się do święceń przez post, niosą świece i są ubrani jak diakoni, namaszczenie dokonuje się przy użyciu oleju katechumenów, założona przez biskupa

stuła symbolizuje miłość, a ornat czyni sprawiedliwości, po święceniach następuje koncelebra z udzielającym święcenia biskupem.

Po tych dwóch referatach wywiązała się dyskusja: ks. Walerian Bugiel (Republika Czeska) zauważył różnicę między nałożeniem rąk a wyciągnięciem rąk, abp Damian Zimoń naświetlił liturgię święceń jako przestrzeń wiary Kościoła, ks. Jarosław Superson SAC pytał o dzień udzielania święceń: sobota czy niedziela, ks. Czesław Krakowiak proponował, aby używać raczej terminu święcenia niż ordynacja.

Następnie uczestnicy udali się do Biblioteki Śląskiej, aby zobaczyć przechowywane tam księgi liturgiczne, a potem celebrowali Eucharystię i liturgię godzin w kościele katedralnym Chrystusa Króla pod przewodnictwem abpa Damiana Zimonia. Na zakończenie mszy świętej wręczono arcybiskupowi dedykowaną mu księgę jubileuszową z racji 25. rocznicy sakry biskupiej. Mszę świętą koncelebrował także z liturgistami bp Stefan Cichy, przewodniczący Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski.

Sesję przedpołudniową 8 września 2010 roku prowadziła s. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II). Pierwszym referentem drugiego dnia sympozjum był ks. dr Waldemar Pałęcki (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), który przedstawił *Ordinatio presbyterorum w Pontificale Romanum* z 1596 roku. Prelegent zaznaczył, że pontyfikat z 1596 roku zredagowano na podstawie wcześniejszych liturgicznych ksiąg używanych w Rzymie. Obrzęd święceń prezbiteratu obejmował: przyjęcie kandydata do święceń przez biskupa, przedstawienie kandydatów z imienia, dialog między archidiaconem a biskupem, przemowę biskupa, obrzędy sakramentalne, obrzędy wyjaśniające, koncelebrację mszalną z biskupem, przekazanie znaku pokoju, udzielenie prezbiterom komunii świętej tylko pod postacią chleba, przyjęcie od kandydatów wyznania wiary, przekazanie im władzy odpuszczenia grzechów, złożenie przez nich przysięgi wierności, napomnienie biskupa, że neoprezbiterzy mają się uczyć od starszych kapłanów konsekrowania, łamania i udzielenia komunii świętej, błogosławieństwo biskupa, błogosławieństwo końcowe biskupa, ostatnią Ewangelię.

Kolejnym prelegentem był ks. prof. dr hab. Bogusław Nadolski TChr, który przedstawił *Święcenia absolutne, święcenia zakonników*. W początkach Kościoła udzielano święceń prezbiterowi dla konkretnej wspólnoty. Od czasów karolińskich przypadki ordynacji bez konkretnego przydziału były coraz częstsze, a od XII wieku stały się powszechne. Papieże uważali święcenia bez konkretnej wspólnoty za ważne, ale biskup miał zapewnić finansowe utrzymanie takiego duchownego. Święcenia bez przydziału do wspólnoty spowodowały zmiany w dziedzinie liturgii: przejście od mszy wspólnotowej do mszy prywatnej, od pokuty kanonicznej do taryfikowanej i indywidualnej, od ministra posługi dla wspólnoty do stanu kapłańskiego. Także w tym czasie podkreślano, że Eucharystia jest *opus bonum* i dlatego powinna być odprawiana jak najczęściej, stąd pojawiły się binacje, msze święte prywatne w klasztorach, a wraz z tym rozkwit intencji. Coraz częstsze święcenia mnichów na prezbiterów, a następnie powstanie i rozwój uniwersytetów wpłynęły na powstanie święceń absolutnych. Liczba ołtarzy w kościołach zwiększała się, powstała księga *Missale Plenum*, następowała zmiana porządku dnia w klasztorach.

Po tych dwóch referatach miała miejsce dyskusja. Ks. Walerian Bugiel zauważył, że Wschód podkreśla jedność: wspólnota gromadzi się w konkretnym dniu przy jed-

nym ołtarzu, nie ma święceń absolutnych, istnieje ścisła i konkretna praktyka postna. Ks. prof. dr hab. Jan Janicki (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) przypomniał, że magisterium Soboru Trydenckiego nie obłożyło anatematą mszy świętych prywatnych. Ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) pytał, czy panujący na przełomie tysiącleci feudalizm nie wpłynął na ówczesną duchowość teologię. Ks. Stanisław Hołodok (Białystok) zauważył, że prawosławni stawiają ołtarz drewniany w kościele, w którym tego samego dnia wcześniej sprawowano już Eucharystię. S. Adelajda Sielepin (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) zaznaczyła, że w tych historycznych czasach często podkreślano liczbę odprawionych mszy świętych i wyrecytowanych modlitw, ale pomimo tak numerycznego traktowania liturgii i modlitw przecież wyrażały one wiarę i pobożność. Ks. Józef Górzynski (Warszawa) przedstawił praktykę księży studentów w Rzymie, którzy uczestniczą we mszy świętej, ale jej nie sprawują, nie koncelebrują. Ustosunkowując się do tych słów, ks. Bogusław Nadolski przypomniał, że do VIII wieku nie sprawowano Eucharystii codziennie. Powstałe później praktyki przejęły pewne elementy z życia świeckiego.

Ks. prof. dr hab. Jan Janicki (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) wygłosił piąty referat *Prezbiter i przewodniczenie Eucharystii do Soboru Trydenckiego*. Zauważył, że w swojej historii Kościół wypracował posługi czasowe (funkcje) i ministerium (posługę). W antycznym Kościele posługę pełnili biskupi i prezbiterzy, którzy sprawowali „obrzęd łamania chleba”. Ze świadectw wynika, że terminy biskup i prezbiter były synonimami. Następnie wykładowca zanalizował: *Listy Ignacego Antiocheńskiego*, *Apologię Justyna* i *Tradycję Apostolską* Hipolita, wskazując w nich elementy przypisane przewodniczącemu zgromadzenia, którego postać zaczęła się wyróżniać od momentu używania specjalnych szat.

Ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) przedstawił *Święcenia prezbiterów w Kościele prawosławnym*. Zanalizował przebieg obrządku bizantyjsko-słowiańskiego, w którym po dziś dzień są święcenia niższe (minister kościelny) i wyższe (ministrowie wyświęceni), oba z gestem nałożenia rąk. Święcenia wyższe przyjmuje kandydat pojedynczo w prezbiterium, natomiast niższe są udzielane poza nim także wielu kandydatom. Sam obrzęd święceń ukształtował się w XVII wieku. Zawiera obrzędy wstępne, obrzędy sakramentalne, obrzędy wyjaśniające, dołączenie neoprezbitera do koncelebry, komunię świętą. Po otrzymanych święceniach neoprezbiter przez 7 dni sprawuje mszę świętą, aby otrzymać 7 darów Ducha Świętego. Prezbiter jest nazywany ojcem, gdyż sprawując sakramenty, odradza na nowo wiernych.

Po tych dwóch referatach nastąpiła dyskusja. Ks. Wincenty Bugiel podkreślił, że Wschód dla wszystkich święceń używa tych samych modlitw, natomiast z powodu wielości epiklez modlitwa sakramentalna jest trudna do zlokalizowania. Ks. Czesław Krakowiak pytał, kiedy i dlaczego nastąpiło przejście od przewodniczenia Eucharystii przez biskupa do przewodniczenia prezbiterów. Na co ks. Jan Janicki zauważył, że powstające chrześcijańskie wspólnoty (etap wolności Kościoła) wytworzyły tę praktykę, co spowodowało oddzielenie się biskupa od prezbitera. Ks. Bogusław Nadolski opowiedział się za dwoma grupami posługujących: misjonarze wędrowni i prezbiterzy, a na misjach *episkopoi*. Ks. Czesław Krakowiak podał konkretną bibliografię dotyczącą kapłaństwa starożytnego, wypracowaną przez ks. prof. Stanisława Longosza (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II): „Vox Patrum” 13–15 (1993–1995), jak również

rocznik 2008. Po krótkiej polemice na temat źródeł ks. Andrzej Żądło zaproponował, aby nie zatrzymywać się na obecnym etapie dyskusji i wniosków, ale podjąć zagadnienie w przyszłości, dopełniając obraz tematem współczesnej duchowości prezbiterów.

Po obiedzie liturgicznym udali się do sanktuarium Matki Bożej Piekarskiej w Piekarach Śląskich, a następnie do kościołów Ducha Świętego i bł. Karoliny w Tychach.

Ostatni dzień sympozjum prowadził ks. dr hab. Stanisław Araszczuk, prorektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Bp Stefan Cichy przedstawił relację z prac Komisji Liturgicznej Episkopatu Polski. Poinformował, że na konferencji w Łomży w 2009 roku zatwierdzono *Obrzęd Błogosławieństwa Wdów* (jest to pierwsza próba takiego opracowania, która czeka na zatwierdzenie Kongregacji); *Obrzędy pogrzebu związane z kremacją* (aneks do istniejących obrzędów pogrzebowych); *Modlitwę za Żydów i Obrzędy Wielkiego Piątku*. Z kolei na konferencji w Olsztynie został przyjęty *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów*, który po zatwierdzeniu ma być drukowany, wystąpiono też do Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z prośbą o włączenie św. Faustyny do kalendarza ogólnego Kościoła, a św. Z. Felińskiego, bł. J. Popiełuszkę i M. Sopockę do kalendarza ogólnopolskiego. Natomiast trwają prace nad obrzędami Triduum Paschalnego, tłumaczeniem mszału, *Martyrologium Romanum*, lekcjonarzem, obrzędami posług lektorów i akolitów oraz nadzwyczajnych szafarzy, obrzędem profesji zakonnej.

Następnie sprawozdania z katedr i instytutów przedstawili: ks. dr hab. Andrzej Żądło (prof. Uniwersytetu Śląskiego), ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko (Uniwersytet Opolski), ks. dr Dominik Ostrowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), ks. prof. dr hab. Kazimierz Matwiejuk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), ks. prof. dr hab. Zbigniew Wit (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Kazimierz Lijka (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), ks. dr Daniel Brzeziński (Toruń), ks. dr Zbigniew Kobus (Szczecin). Poinformowano także o rozpoczęciu prac nad procesem beatyfikacyjnym ks. Wojciecha Danielskiego w 25. rocznicę śmierci i ks. Wincentego Granata. Ks. dr Stanisław Szczepaniec (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II) zaprezentował pola pracy Podkomisji ds. Duszpasterstwa Służby Liturgicznej. Zostało już opracowane i opublikowane *Dyrektorium Duszpasterskie Służby Liturgicznej*, a trwają prace nad przygotowaniem pomocy do formacji lektorów i akolitów.

Jako temat przyszłorocznego sympozjum, które odbędzie się na Górze Św. Anny w dniach 6–8 września 2011, wybrano zagadnienie *Pogrzeb chrześcijański - obrzędy, teologia, praktyka*.