

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

NR 3

ROK XLVIII

1995

---

A R T Y K U Ł Y

---

**Ks. Waldemar Rakocy CM**

## **METODA NARRACYJNA W INTERPRETACJI TEKSTU BIBLIJNEGO**

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej na temat interpretacji Pisma św., który został opublikowany z końcem 1993 roku,<sup>1</sup> wymienia w ramach analizy ilterackiej tekstu trzy nowe metody egzegetyczne: retoryczną, narracyjną i semiotyczną. Celem tego artykułu jest przedstawienie metody narracyjnej,<sup>2</sup> jej podstawowych zjawisk. Metoda narracyjna okazuje się niezwykle pożyteczna w egzegezie, ponieważ odpowiada naturze przeważającej części tekstów biblijnych. Przy jej ilustracji odwołam się nie tylko do przykładów z Pisma św., ale również z literatury.

Teoria sposobu czy sztuki narracji została rozbudowana w naszych czasach do ogromnych rozmiarów. Jej omówienie zostanie ograniczone do podstawowych zjawisk, jakie trzeba mieć na uwadze analizując tekst biblijny przy pomocy tej metody. Każdy fragment tekstu zawiera w sobie pewne „osobliwości”, które, nie będąc nawet uświadomione przez czytelnika, zmuszają go do interpretowania tekstu i w ten sposób modelują go według zamierzeń autora. Mówiąc w wielkim skrócie, analiza narracyjna, zwracając uwagę na różne sygnały w tekście, pragnie zobaczyć jak narrator prowadzi swego czytelnika poprzez tekst i do jakich wniosków. Może się jednak zdarzyć, że autor nie przewidzi pewnych możliwości interpretacyjnych, jakie drzemią

<sup>1</sup> *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Bib 74 (1993) 451—528.

<sup>2</sup> Tamże, 462—464.

w głębszych pokładach tekstu. Wówczas tekst może być odczytany w sposób odmienny od zamierzonego przez autora. Dlatego mówi się w tym przypadku o idealnym, wirtualnym czytelniku, tj. takim, którego tekst zakłada, i którego kształtuje, modeluje. Odróżnia się go od rzeczywistego czytelnika, którym jest każda osoba mająca dostęp do tekstu od czasu jego powstania do dnia dzisiejszego. Wprowadza się także rozróżnienie między autorem rzeczywistym i wewnętrznym. Pierwszym jest ten, który napisał tekst; drugim jest obraz autora, który tekst rodzi w miarę jak rozwija się narracja. Według Chatmana<sup>3</sup> należy odróżnić go od narratora, którego głos przemawia do nas z tekstu i może propagować punkt widzenia odmienny od autora. Narrator („ja” opowiadające) nie musi bowiem podzielać punktu widzenia autora i propagować odmienne poglądy.

Formaliści rosyjscy wyodrębnili w opowiadaniu *fabułę* i *suwet*.<sup>4</sup> Niektórzy w przypadku *suwetu* mówią o *intrydze*.<sup>5</sup> W literaturze angielskiej używa się terminu *plot*.<sup>6</sup> Fabuła i *suwet* są podstawowym zjawiskiem występującym nieuchronnie w każdym tekście narracyjnym. Fabułą określamy podstawowy schemat opowiadania, logiczne powiązanie akcji, jednym słowem bieg wydarzeń uporządkowany chronologicznie. *Suwet* czy *intryga* jest natomiast opowiadanie, tak jak zostaje opowiedziane przez autora z przemieszczeniami w czasie, cofaniem się czy wybieganiem myślą do przodu, dygresjami, opisami, czyli splotem różnych elementów.<sup>7</sup> Jest to spowodowane przede wszystkim tym, że znaczna część wydarzeń biegnie równolegle w czasie, czego tekst literacki ani ustne opowiadanie nie są w stanie oddać. Z konieczności, w tekście istnieją przemieszczenia w czasie. Z fabułą utożsamiają się tzw. struktury narracyjne tekstu, pełne zaskakujących zmian, zwycięstw i porażek, zmiany biegu wypadków, itd.; natomiast ze *suwetem* struktury dyskursywne, związane z przedmiotem opowiadania (*topik*), który, po rozpoznaniu przez czytelnika, skłania go do interpretowania poszczególnych elementów opowiadania, jednym nadając duże znaczenie, inne pozostawiając nieuświadomione. W ten sposób, w opowiadaniu o prześladowaniu kościoła jerozolimskiego przez Heroda Agrypę I (Dz 12) struktury dyskursywne orientują odbiorcę

<sup>3</sup> S. Chatman, *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Parma 1981.

<sup>4</sup> W języku polskim używa się francuskiego terminu (zob. M. Nowotna, *Le sujet et son identité dans le discours littéraire polonais contemporain*. Paris—Kraków 1992, który wymawia się jednak *szużet*).

<sup>5</sup> Zob. przekład książki U. Eco (*Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Bompiani; 1989, 102—103), wydanej przez Państwowy Instytut Wydawniczy (*Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*. Warszawa 1994, 149—150).

<sup>6</sup> Zob. np.: R. Scholes — R. Kellogg, *The Nature of Narrative*. Oxford 1966, 207—239; S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*. JSOTSS 70; Sheffield 1989, 93—140.

<sup>7</sup> Eco, *Lector in fabula...*, 149—150.

tekstu w kierunku interpretacji, która zostanie odrzucona na poziomie fabuły, tzn. tekst utwierdza czytelnika w przekonaniu, że Piotra spotka taki sam los, jaki spotkał Jakuba. Wzmianka o świętach Paschy, w kontekście prześladowania, kojarzy mu się jedynie ze śmiercią, a nie ze zmartwychwstaniem. Z punktu widzenia struktur narracyjnych (fabuły) krótki opis śmierci Jakuba nie ma wielkiego znaczenia. Opowiadanie funkcjonuje tak samo bez tego epizodu. Ma on jednak kolosalne znaczenie dla sujetu (struktur dyskursywnych) opowiadania, aby uruchomić topik prześladowania i śmierci. W ten sposób, kiedy zostaje z kolei pojmany Piotr, czytelnik jest prawie pewny, że czeka go podobny los. Tak można wytłumaczyć, przy pomocy metody narracyjnej, krótką wzmiankę o męczeństwie pierwszego z apostołów, gdzie studium historyczno-krytyczne od dawna zadaje sobie pytanie, dlaczego tak ważnemu wydarzeniu Łukasz poświęca tylko kilka słów, podczas gdy procesowi i męczeństwu Szczepana poświęca ponad rozdział.<sup>8</sup>

Czas i przestrzeń należą do podstawowych elementów każdego opowiadania, ponieważ towarzyszą nieuchronnie biegowi wydarzeń. Istnieją dwa rodzaje czasu: czas opowiadanych wydarzeń i czas opowiadania.<sup>9</sup> Pierwszy jest rzeczywistym czasem trwania zdarzeń, tak jak długo trwałyby one w rzeczywistości; drugi jest pseudo-czasem, gdyż jest czasem ich trwania w opowiadaniu, w którym trzy lata życia mogą być opisane w kilku zdaniach, na których przeczytanie wystarczą sekundy. Czas trwania narracji, tj. lektury, jest całkowicie subiektywny i nie odpowiada czasowi trwania zdarzeń. W tego rodzaju przykłady obfitują Dzieje Apostolskie. W 11,26, przykładowo, całoroczna działalność apostołska Barnaby i Pawła w Antiochii jest opisana w kilku słowach.<sup>10</sup> W literaturze współczesnej należy wspomnieć tutaj Prousta, u którego kilkanaście lat może być opisanych w kilku zdaniach, podczas gdy zdarzenia, które rozegrały się w przeciągu dwóch godzin będą opisane na ponad dwustu stronach.<sup>11</sup> W narracji może nastąpić zrównanie obu czasów, co ma często miejsce w dialogach. Mówi się wówczas o opowiadaniu scenicznym. W innych przypadkach występują tzw. efekty rytmiczne. Na przykład, w streszczeniach czas opowiadania jest zdecydowanie krótszy od czasu trwania zdarzeń, dlatego mówi się, że opowiadanie przyspiesza. Przykładem streszczeń w Dz Ap są *summaria*.<sup>12</sup> To przyspieszenie osiąga największą

<sup>8</sup> Zob. np. G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*. NTD 5; Göttingen 1962, 167. Conzelmann wyjaśnia ten fakt brakiem ze strony Łukasza informacji na ten temat (H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*. Hermeneia; Philadelphia 1987, 93).

<sup>9</sup> Por. G. Genette, *Figure III. Discorso del racconto*. PBE 468; Torino 1986, 81—83.

<sup>10</sup> Por. 18,11.

<sup>11</sup> W *poszukiwaniu utraconego czasu*.

<sup>12</sup> 2,42—47; 4,32—37; 5,12—16.

prędkość, kiedy pewna ilość zdarzeń zostaje pominięta przez autora i nazywa się to zjawisko *elipsą*. Jeżeli jest sygnalizowana w tekście („Dwa lata później...”) nazywa się wyraźną; jeżeli wynika tylko z kontekstu, nazywa się domyślną. W Dz Ap czytamy przykładowo: „Po pewnym czasie powiedział Paweł do Barnaby...” (15,36), czy „Po trzech miesiącach odpłynęliśmy (z Malty)...” (28,11). Pewne wydarzenia zostają pominięte przez autora, a tym samym uznane za nie istotne dla biegu narracji. Odwrotnym zjawiskiem jest zwalnianie opowiadania względem czasu zdarzeń. Czas opowiadania może nawet całkowicie zatrzymać się (np. w opisach). Mamy wówczas do czynienia z tzw. *pauzą*, której nie odpowiada żaden rozwój akcji. Przykłady możemy znaleźć w literaturze polskiej, jak opisy przyrody w *Nad Niemnem* E. Orzeszkowej. Struktury czasowe i przestrzenne pomagają w ustaleniu punktu kulminacyjnego opowiadania. W Dz 12 czas od bardzo ogólnego („W tamtym czasie...”: w. 1), poprzez formy pośrednie („Były to dni Przaśników”: w. 3; „... po święcie Paschy...”: w. 4), zostaje dokładnie określony w momencie, kiedy ma nastąpić interwencja anioła Pańskiego („Owej nocy...”: w. 6). Podobnie jest uściślona przestrzeń od Judei (11,29—30), poprzez lokalizację w Jerozolimie (ww. 3—4), po więzienie (ww. 4—5), w którym znajduje się Piotr, aby ostatecznie wprowadzić czytelnika do wnętrza więzienia (ww. 7nn.), tak że staje się naocznym świadkiem zdarzenia. Zatem, struktury czasowe i przestrzenne dowodzą, że punktem kulminacyjnym opowiadania jest opis epifanii i uwolnienia Piotra z więzienia za sprawą nieba, a nie prześladowanie wspólnoty jerozolimskiej, które jest tylko punktem wyjścia w opowiadaniu.

Z omówionymi dotychczas zjawiskami wiąże się porządek czasowy narracji, który odbiega w opowiadaniu od porządku rzeczywistego, tzn. zdarzenia są najczęściej opisane w innej kolejności (nie chronologicznej), niż miałyby to miejsce w rzeczywistości. Już starożytni pisarze byli świadomi tego zjawiska i mówili o *ordo naturalis* i *ordo artificialis*. Wszelkie odchylenia od rzeczywistego, czasowego następstwa zdarzeń określa się za Genettem *anachroniami*,<sup>13</sup> które dzieli się na *analessę* i *prolessę*. Anachronie należą do tzw. drugiego opowiadania względem czasu samej narracji, momentu narracyjnego (pierwsze opowiadanie). Mamy wówczas do czynienia z opowiadaniem w opowiadaniu. Zjawisko sięga początków narracji epickiej. W *Odyseji*, na przykład, pieśni od dziewiątej do dwunastej włącznie są poświęcone opowiadaniu Uliksesa, wobec zgromadzenia Feaków, o wcześniejszych przygodach. Z *analessą* mamy do czynienia, kiedy jakiś epizod opowiadania jest umieszczony w czasie poprzedzającym czas samej narracji (np. „Pięć lat temu...). *Prolessa* jest zjawiskiem odwrotnym i ma miejsce, kiedy wybiega się myślą do przodu, antycypując zdarzenia.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Figure III...*, 83—96.

Obie anachronie posiadają swój zakres, tj. oddalenie czasowe od czasu akcji opowiadania, oraz rozciągłość, czyli czas ich trwania. Te anachronie, które nigdy nie zbiegają się z czasem akcji opowiadania są nazywane zewnętrznymi. Tak na przykład wersy 394—466 w dziewiętnastej pieśni *Odysei*, w których wspomina się ranę odniesioną przez Ulissea, kiedy ten był młodzieńcem, zakres analessy sięga czasów sprzed dziesiątek lat, a rozciągłość dotyczy kilku dni. Te anachronie, których zakres nie wyprzedza początku pierwszego opowiadania, nazywają się wewnętrznymi. Występują bardzo często w opowiadaniu, a ich celem jest uzupełnienie niezbędnych dla czytelnika informacji, które zostały wcześniej pominięte. Większych trudności nastroczają anachronie mieszane, których zakres czasowy zaczyna się wcześniej niż początek pierwszego opowiadania, ale później go wyprzedza i dochodzi aż do momentu narracji. Częstym zjawiskiem w literaturze jest istnienie jednych anachronii w ramach innych. W takim przypadku, anachronię, w której istnieje inna uważa się za pierwsze opowiadanie względem tej drugiej (drugie opowiadanie). W związku z greckim czasem warto wspomnieć rozróżnienie, jakiego dokonał Weinrich,<sup>15</sup> dzieląc czasy w opowiadaniu na omawiające i opowiadające albo narracyjne. Te ostatnie (imperfekt, aoryst, zaprzeszyły) wydzielają według niego w opowiadaniu pierwszy plan i tło. Przy opisie zdarzeń pierwszoplanowych używa się zasadniczo aorystu; przy opisie drugoplanowych (tło) imperfektu. Istnieją jednak przypadki, w których ta pozornie stała relacja, między czasem pierwszego planu i czasem tła, może być odwrócona.<sup>16</sup>

W metodologii Genette'a istotną rolę odgrywa kategoria sposobu. Dotyczy ona stopni przedstawienia narracyjnego, które zależą od *perspektywy* i *dystansu* opowiadania.<sup>17</sup> Są to dwa podstawowe aspekty sposobu opowiadania. Perspektywa jest zasadniczo punktem widzenia narratora.<sup>18</sup> Jeżeli narrator wie i mówi nam więcej niż jakikolwiek bohater opowiadania, mamy do czynienia z *fokalizacją zerową*. Jeżeli natomiast wie i mówi mniej, tzn. nie ma dostępu do myśli i uczuć bohatera, mówimy o *fokalizacji zewnętrznej*. W przypadku, kiedy ustala się równowaga między tym, co wie i mówi nam narrator i bohater, mamy do czynienia z *fokalizacją wewnętrzną*, tzn. wówczas,

<sup>14</sup> Trudno tu o dobry przykład z Pisma św. (por. Dz 19,21: „Potem, gdy się tam dostanę (do Jerozolimy) — mówi Paweł — muszę i Rzym zobaczyć”).

<sup>15</sup> H. Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*. Kohlhammer; Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1985, 290.

<sup>16</sup> W Dz 12,22, na oznaczenie czynności pierwszoplanowej, jest użyty czasownik *epiphōneō* w imperfekcie. Autor daje do zrozumienia, że bluźniercze pochlebstwa trwały dłuższy czas. Tym samym, ich akceptacja ze strony Heroda Agryppy I była w pełni świadoma.

<sup>17</sup> *Figure III...*, 208—209.

<sup>18</sup> *Tamże*, 233—242.

kiedy narrator przyjmuje punkt widzenia bohatera. Dwie ostatnie fokalizacje są zawężeniem pola widzenia względem opowiadania klasycznego (fokaliz. zerowa), w którym narrator jest wszechwiedzący i wszechobecny, patrząc na wszystko okiem Boga. Doskonałym przykładem fokalizacji zerowej są pierwsze dwa rozdziały Księgi Hioba.<sup>19</sup> Hiob nie wie nic na temat zakładu, do jakiego doszło w niebie, i że jego nieszczęścia są wystawieniem go na próbę. Narrator natomiast wtajemnicza w to swego czytelnika, który, bogatszy o tę wiadomość, może czasami mieć pretensje do Hioba (podobnie jak trzej przyjaciele), że buntuje się przeciwko Bogu. Z punktu widzenia Hioba przyjęcie nieszczęść jest o wiele trudniejsze niż ze strony czytelnika, który winien być bardziej wyrozumiały. Czasami, kiedy w opowiadaniu mają miejsce przerwy, narrator zajmuje wówczas całą przestrzeń narracyjną, wykładając wyraźniej swój ideologiczny, historyczny czy moralny punkt widzenia. Narrator może również powierzyć bohaterowi przedstawienie szczególnie autorytatywnego punktu widzenia, co nazywa się *transferem*. Transfer ma niezwykłą moc perswazyjną względem czytelnika. Piotr, który powątpiewał o swym uwolnieniu z więzienia (Dz 12,9), ostatecznie wyznaje w uroczysty sposób, że dokonał się to za sprawą nieba (w. 11). Czytelnik wirtualny, który dotychczas nie zgadzał się z punktem widzenia apostoła, zostaje jeszcze mocniej utwierdzony w swych przekonaniach przez podobne rozpoznanie prawdziwego charakteru zdarzenia przez głównego bohatera. Perspektywa może doznać dwóch rodzajów alternacji: *parallissi*, kiedy narrator daje mniej informacji, niż tego wymaga opowiadanie, utrudniając jego interpretację (przeskoki, luki), i *parallelissi*, kiedy daje więcej informacji, niż jest to konieczne. Wówczas tekst staje się ciężki, męczący.

Drugim ważnym zjawiskiem, związanym ze sposobem opowiadania, jest dystans opowiadania.<sup>20</sup> Jest to sposób, dzięki któremu narracja reguluje przepływ informacji, raz zbliżając się, raz oddalając od biegu wydarzeń. Im więcej szczegółów, elementów w opowiadaniu, tym bardziej skraca się dystans, który z kolei będzie duży w streszczeniach. Największy dystans jest wówczas, kiedy dominuje głos narratora, który opowiada. W tekstach skoncentrowanych na słownych wypowiedziach mamy największy dystans, gdy narrator streszcza słowa bohatera. Poprzez pośrednie formy cytowania słów bohatera czy naśladowania go przez narratora, które zmniejszają dystans, dochodzi się do formy najmniej odległej, w której narrator oddaje głos bohaterowi (znika wówczas w opowiadaniu narrator). Z punktu widzenia perspektywy jest to transfer. Za przykład mogą posłużyć pierwsze wiersze Dz: „Ukazywał się im przez czterdzieści dni i mówił o kró-

<sup>19</sup> Zob. także Dz 12,18—19a.

<sup>20</sup> Genette, *Figure III...*, 209—211; por. A. Marchese, *L'officina del racconto. Semiotica della narratività*, Mondadori; Milano 1983, 164—168.

lestwie Bożym. A podczas wspólnego posiłku kazał im nie odchodzić z Jeruzolimy, ale oczekiwać obietnicy Ojca. Mówił: słyszeliście o niej ode Mnie. Jan chrzczył wodą ale wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Św..." (1,3b—5). Od streszczenia słów Jezusa narrator przechodzi do oddania Mu głosu. Sam Jezus przemawia w pierwszej osobie. W ten sposób punkt ciężkości zostaje przesunięty z pouczeń Jezusa na obietnicę udzielenia Ducha Św. Pouczenia Jezusa odnośnie królestwa Bożego odnoszą się do tego, czego apostołowie nie zrozumieli podczas Jego ziemskiej działalności ani nawet w świetle zmartwychwstania (pytają się o odnowienie ziemskiego królestwa Izraela: w. 6). Pouczenia Jezusa odnoszą się do wcześniejszych wydarzeń, będąc ich dopełnieniem, i nie stanowią pierwszego planu w opowiadaniu. Stąd są streszczone przez narratora, który całą uwagę czytelnika kieruje na obietnicę udzielenia Ducha Św. i misję aż po krańce ziemi, co jest głównym tematem Dz. Tu oddaje głos Jezusowi, który sam, w pierwszej osobie, zapowiada powszechność głoszenia słowa Bożego.

Innym ważnym zjawiskiem w analizie narracyjnej jest tzw. *dysjunkcja prawdopodobieństwa*.<sup>21</sup> Ma ona miejsce w momencie, gdy czytelnik wirtualny zaczyna wysuwać przypuszczenia co do dalszego biegu wydarzeń. Są to punkty węzłowe opowiadania, w których jawią się alternatywy, a czytelnik dokonuje wyboru. Dysjunkcję, prawdę mówiąc, występują bardzo często w każdym tekście narracyjnym. Dlatego, aby wyłowić z opowiadania te najważniejsze dla biegu narracji, każdy tekst wprowadza do opowiadania różnego rodzaju sygnały w celu podkreślenia, że mająca nastąpić dysjunkcja jest ważna. Takim sygnałem jest *suspence*, która wprowadza czytelnika w stan oczekiwania, sprawiając narastanie u niego emocji z tym związanych.<sup>22</sup> Im dłuższa *suspence*, tym ważniejsza dysjunkcja, która ma nastąpić. Czytelnik, oczekując na rozwiązanie, tworzy hipotezy, które opowiadanie w dalszej części potwierdzi mu lub każe odrzucić. Tworzy sobie w umyśle tzw. *możliwe czy prawdopodobne światy*,<sup>23</sup> z których tylko jeden jest prawidłowy. W Dz 12 długa *suspence*, opisująca beznadziejną sytuację Piotra (ww. 4b—6), zmusza czytelnika czy słuchacza do przewidywania biegu wydarzeń (śmierć/nie śmierć, a zatem może uwolnienie?). Nie jest wykluczone, że wspomniane wyżej struktury dyskursywne będą go orientowały w kierunku błędnych rozwiązań, które na końcu zostaną odrzucone na poziomie struktur narracyjnych. Sujeet przygotowuje bowiem na poziomie struktur dyskursywnych oczekiwania czytelnika na poziomie fabuły, tj. struktur narracyjnych. Poszukiwanie coraz głębszych struktur prowadzi do

<sup>21</sup> Zob. Eco, *Lector in fabula...*, 162—165; por. także T. A. van Dijk, *Testo e contesto. Semantica e pragmatica del discorso*. Il Mulino; Bologna 1980, 100—105.

<sup>22</sup> Jest to typowe zjawisko dla kryminałów.

<sup>23</sup> Eco, *Lector in fabula...*, 165—171.

tw. struktur aktancjalnych i ideologicznych. Odkrycie głębszych pokładów znaczeniowych tekstu dokonuje się w późniejszym momencie lektury, jest jej końcowym rezultatem. Nie jest możliwe odkrycie głębszych pokładów tekstu, jeżeli czytamy go tylko jako sekwencję liniową. Stąd struktury aktancjalne uwidaczniają w tekście cały system przeciwieństw; natomiast struktury ideologiczne system wzajemnych relacji.<sup>24</sup> Struktury ideologiczne nie dotyczą intencji odbiorcy (tego, czego oczekuje), ale tego, co tekst zawiera w sobie i ukazuje. Zdarza się, że czytelnik wirtualny nie jest tym, którego zamierzył autor, ale tym, którego sam tekst postuluje. Czytelnik może zatem odkryć w tekście takie pokłady znaczeniowe, o których autor nie myślał. Na gruncie naszej literatury może posłużyć zdarzenie z życia Żeromskiego, ostra krytyka, jaka wywiązała się po napisaniu przez niego *Przedwiośnia*. Końcowa scena marszu na Belweder, w której bierze udział Cezary Baryka, została odczytana przez niektóre kręgi jako wezwanie do rewolucji, czemu autor stanowczo zaprzeczał, twierdząc, że jego zamiarem było tylko danie przestrogi. Zatem, końcowym zadaniem odbiorcy każdego utworu byłoby odkrycie „ideologii”, którą tekst faktycznie postuluje. W przypadku *Pana Tadeusza* nie wystarczy tylko wychwycić wątek miłosny między Tadeuszem i Zosią, konflikty między Soplicami i Horeszkami czy konspiracyjną działalność księdza Robaka. Czytelnik wirtualny winien zrozumieć sytuację, w jakiej rozgrywa się poemat, na co wyraźnie wskazuje podtytuł utworu. Poematowi towarzyszy powszechny entuzjazm i wiara w powodzenie wojny Napoleona z Rosją. Tym samym poemat ukazuje atmosferę rozbudzonych nadziei na odzyskanie niepodległości, a w późniejszych pokoleniach podtrzymywał wiarę w przyszłe wyzwolenie. Podobnie, w przypadku *Dz 12* główna idea nie dotyczy bezpośrednio uwolnienia Piotra i ukarania Heroda. Główna idea opowiadania łączy ze sobą oba epizody i jest związana z tym, co obie interwencje nieba powodują, tzn. z usunięciem przeszkód na drodze Ewangelii i z nie dającym się powstrzymać rozwojem słowa Bożego. W opowiadaniu nie chodzi w pierwszym rzędzie o prześladowanie Kościoła i bluźnierczą postawę króla Heroda, ale o ukazanie stałego rozwoju Dobrej Nowiny. Taką interpretację podpowiada summaryum w w. 24.

Na zakończenie należy się jeszcze wyjaśnienie, że pewna część powyższych zjawisk nie występuje w literaturze biblijnej, która w swej formie jest o wiele prostsza od literatury współczesnej. Narracyjne podejście do tekstu musi także iść w parze ze studium historyczno-krytycznym, ponieważ analiza narracyjna jest metodą o aspekcie wybitnie synchronicznym, zajmując się tekstem tylko w jego obecnym kształcie, a słowo Boże jest słowem objawionym w historii.



**Ks. Gabriel Witaszek CSsR**

## **TENDENCJE PARTYKULARYSTYCZNE W GMINIE QUMRAŃSKIEJ**

Judea była niewielkim państwem powstałym w końcu IX wieku przed Chr., po śmierci króla Salomona i rozpadzie monarchii na dwie części. Włączenie jej w obręb świata hellenistycznego w 332 roku przed Chr. w wyniku podboju całego Bliskiego Wschodu i Palestyny przez Aleksandra Wielkiego, oraz bezpośrednie kontakty z najbardziej w owym czasie rozwiniętymi państwami Egiptem i Syrią, przyspieszyły rozwój gospodarczy i kulturalny kraju. Taka sytuacja sprzyjała jaskrawemu zróżnicowaniu majątkowemu oraz zaostrzaniu się przeciwności społecznych, politycznych i religijnych. Nacisk polityczny z zewnątrz potęgował społeczny ucisk i polityczne bezprawie wewnątrz kraju. Kraj ten bowiem od bitwy pod Panium (Banijas) w 198 roku przed Chr. znalazł się pod władzą syryjskich Seleucydów. Włączeniu Judei w obręb różnorodnego i różnoplemiennego państwa Seleucydów, zajętego prowadzeniem nieustannych wojen oraz walką z siłami wewnętrznymi, towarzyszyło zwiększenie obciążeń podatkowych. Ponadto Seleucydzi zaczęli stosować politykę przymusowej hellenizacji Judei poprzez narzucanie ludności zwyczajów i sposobu życia Greków<sup>1</sup>.

Myśl grecka tworzyła swoisty klimat i oddziaływała na umysł żydowskich myślicieli, borykających się z nowymi problemami ich epoki. Ludzie żyjący w okresie hellenistycznym mimo woli wchłaniali elementy kultury greckiej. Fakt ten nie skłaniał pobożnych Żydów do jakiegokolwiek narażania na szwank zasad religijnych. Byli także Żydzi, którzy ulegali zupełnej demoralizacji, gdyż wielu z nich tak łaknęło kultury greckiej, że rodzime prawa i zwyczaje wydawały im się żenujące.

To wszystko potęgowało napięcie między wiarą monoteistyczną Izraela a możliwością wyboru kultury greckiej. Izrael zawsze uważał się za naród wyjątkowy, wybrany przez Jahwe. Hellenizacja zmusiła Izrael do reinterpretacji wiary i wyjaśnienia jego pozycji w stosunku do nowej sytuacji. Wspólnota musiała walczyć o swoją tożsamość jako naród wybrany w stosunku do obcych wpływów religijnych i kulturowych. Linie oddzielające musiały być ostro zakreślone, jeśli mała

---

<sup>1</sup> Politykę hellenizacji państwo Seleucydów uprawiało nie tylko w stosunku do Judei. Hellenizacja terytoriów podległych Syrii była wynikiem określonych tendencji historycznych. Za pomocą hellenizacji Seleucydzi usiłowali zjednoczyć swoje niejednolite i różnorodne pod względem gospodarczym, etnicznym, kulturowym i religijnym państwo.

wspólnota nie miała się po prostu rozpląnąć w swoim środowisku, tracąc swój odrębny charakter, tak jak groziła jej utrata odrębności językowej. Było to niebezpieczeństwo, które skłaniało niektórych do podjęcia surowych kroków separatystycznych. Problem, przed którym stała wspólnota, w praktyce nigdy nie sprowadzał się do znalezienia strategii zadośćuczynienia światowym implikacjom swej wiary, lecz do odseparowania się od świata w celu obrony swej tożsamości<sup>2</sup>. W takiej sytuacji odżyły w Judei nastroje nacjonalistyczne. Doszło do zbrojnego powstania Machabeuszów oraz stopniowej krystalizacji najbardziej charakterystycznych tendencji religijno-politycznych, z czego wyłoniły się w drugiej połowie II wieku przed Chr., ugrupowania: esseńczyków, saduceuszów i faryzeuszów.

Na powstanie różnych odłamów wewnątrz judaizmu wywarły wpływ, oprócz wyżej wymienionych czynników zewnętrznych, także kontakty Żydów z innymi religiami Wschodu, które rozpoczęły się już w czasie niewoli babilońskiej. Posłużyły one jako katalizator pewnych pojęć teologicznych wewnątrz samego judaizmu<sup>3</sup>.

Poglądy esseńczyków nabrały w stosunku do judaizmu cech oryginalnych, gdyż kształtowały się pod przemożnym wpływem doświadczenia religijnego o szczególnym charakterze. Uważali się oni bowiem za urzeczywistnienie idealnego Izraela i dlatego usiłowali wiernie wypełniać nakazy Prawa Mojżeszowego. W tym celu wprowadzono specjalne formy organizacyjne stowarzyszenia i odpowiednie przepisy<sup>4</sup>.

Jednocześnie w samych poglądach esseńczyków miały miejsce wewnętrzne przeobrażenia, które doprowadziły do powstania wspólnoty qumrańskiej. U podstaw ukształtowania się gminy qumrańskiej znajdował się określony system poglądów i wierzeń religijnych. Uważając siebie za lud Nowego Przymierza, prawdziwą resztę Izraela, żyjącą na końcu czasów, członkowie gminy qumrańskiej wierzyli, że są właś-

<sup>2</sup> Pojęcie separacji jest jednym z dominujących terminów w literaturze judaizmu. Uważano, że Żydzi powinni trzymać się jak najdalej od kontaktu z poganami a w żadnym razie nie wolno im było upodobnić się do nich (Tb 4,12n). Silne poczucie, że muszą się trzymać razem jako Żydzi miało na celu oparcie się obcym wpływom, które mogłyby zagrozić ich tożsamości. Ich niechęć do obcych dorównywała pogardą, z jaką Żydzi odnosili się do swoich braci Izraelitów, którzy sprzeniewierzyli się Prawu (Ps 1; 1 Mch 1,11). Pobożni Żydzi patrzyli na nich z wielkim oburzeniem zmieszonym z żalem (Ps 119,53.113.136.159) i uważali ich za ludzi przekleństw (Syr 41,8—10).

<sup>3</sup> Judaizm był formą religii żydowskiej jaka wykryształizowała się po powrocie Żydów z niewoli babilońskiej (538 rok przed Chr.) i przetrwał do około 70 roku po Chr., tj. do zakończenia pierwszego powstania przeciwko Rzymianom. Zob. St. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 37. Ponadto zob. J. Bright, *Historia Izraela*, tł. Jan Radożycki, Warszawa 1994, s. 464.

<sup>4</sup> St. Mędała, *Wprowadzenie*, s. 22.

ciwymi stróżami czystości Prawa, należytej organizacji kultu i spadkobiercami nadziei eschatologicznych. Pozostając w ramach teologii starotestamentalnej kurczowo przestrzegali dawnych przepisów<sup>5</sup>.

Konfrontacja dokumentów qumrańskich z wiadomościami przekazanymi o esseńczykach przez autorów starożytnych, głównie Filona z Aleksandrii<sup>6</sup>, Józefa Flawiusza<sup>7</sup> i Pliniusza Starszego<sup>8</sup>, doprowadziła w toku dyskusji do wniosku, że do nich właśnie należał ośrodek monastyczny w Qumran, i że w ich kręgu powstały znalezione rękopisy. Na uwagę zasługuje zwłaszcza świadectwo Pliniusza Starszego, które wśród innych przekazów wyróżnia się dokładnością opisu miejsca pobytu esseńczyków. Stwierdza on, że esseńczycy zajmowali tereny położone w niewielkiej odległości od brzegów Morza Martwego, po jego zachodniej stronie na północ od Engadi. Podane przez Pliniusza Starszego szczegóły znajdują najlepsze wytłumaczenie w odniesieniu do Qumran, gdyż na całym obszarze pomiędzy Engadi a Jericho nie znaleziono żadnych innych ważniejszych i tak znacznych ruin. Utożsamienie mieszkańców Qumran z esseńczykami jest dziś niemal powszechnie przyjmowane. Idąc za wieloma badaczami stwierdza się, że wspólnota qumrańska stanowiła część szerszego ruchu esseńczyków, którego członkowie mieszkali w miastach i osadach Palestyny. Według E. L. Sukenika<sup>9</sup> i wielu innych, społeczność tę należy utożsamiać z esseńczykami, ugrupowaniem judaizmu, które istniało w końcowym okresie Drugiej Świątyni, tzn. w okresie od 538 przed Chr. do 70 po Chr.<sup>10</sup> Esseńskiego pochodzenia wspólnoty qumrańskiej dowodził przekonywująco A. Dupont-Sommer<sup>11</sup>. W miarę dalszej publikacji tekstów hipoteza ta zdobywała coraz więcej zwolenników i obecnie uznaje się ją niemal za powszechną. Essenizm qumrański był więc fenomenem palestyńskim<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Reguła qumrańczyków nawiązuje do Starego Testamentu głównie w sferze motywacji doktrynalnych, które według uczonych mają charakter inspirujący ich przepisy. Zob. L. H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code*, Chico 1983, ss. 25—29.

<sup>6</sup> Filon z Aleksandrii, *Quod omnis probus liber sit*, 75—91 (wyd. L. Cohn i S. Reiter); *Apologia pro Judaeis*, 1—18, przechowanej w całości w dziele Euzebiusza, *Praeparatio Evangelica*, 8, 112 (w Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, 21, 641—44).

<sup>7</sup> Józef Flawiusz, *De Bello Judaico*, II, 8, 119—161; *Antiquitates Judaicae*, XVIII, 1, 11—22; *Vita*, II, 10 (wyd. B. Niese).

<sup>8</sup> Pliniusz Starszy, *Historia Naturalis*, V, 17, 13. Zob. M. A. Knibb, *The Qumran Community*, Cambridge 1987, s. 4.

<sup>9</sup> E. L. Sukenik, *Megilloth genuzoth*, t. I, Jerusalem 1948.

<sup>10</sup> W. Tyloch, *Aspekty społeczne gminy z Qumran*, Warszawa 1968, s. 7.

<sup>11</sup> A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, ss. 105—117.

<sup>12</sup> Flavio Garcia Martinez, J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumran*, s. 92.

Członkowie społeczności qumrańskiej, jak wskazuje archeologia<sup>13</sup>, przybyli w te okolice przed panowaniem Jana Hirkana I (134—104 przed Chr.). Osiedlili się oni w Qumran wykorzystując do tego ruiny dawnych zabudowań izraelskich z VIII—VII wieku przed Chr., które przystosowali odpowiednio do swoich potrzeb. Okres szczególnego ich rozwoju przypada na początek pierwszego wieku przed naszą erą, czyli na lata panowania Aleksandra Jannaja (103—77 przed Chr.). Członkowie tej społeczności przebywali w Qumran do 68 roku po Chr., kiedy to w trzecim roku pierwszej wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom, zabudowania w Qumran zostały ponownie zburzone. Uchodząc przed najeźdźcami członkowie społeczności qumrańskiej ukryli księgi biblioteki w jednej z pobliskich grot. Należy przypuszczać, że niektórzy z nich włączyli się do czynnej walki z Rzymianami i połączyli się z zelotami chroniąc się razem z nimi na Masadzie dokąd zabrali ze sobą swoje rękopisy.

Wspólnotę z Qumran cechowała izolacja od szerszego ruchu esseńczyków judaizmu, zwłaszcza normatywnego i innych obcych wpływów<sup>14</sup>. Reguła zreszenia nakazywała ukrywać naukę zgromadzenia przed mężami nieprawości, oddzielenie się od miejsca ich przebywania i pójście na pustynię, aby tam utorować drogę Jahwe<sup>15</sup>. Liczne drobiazgowe przepisy dotyczące wzajemnych związków z mężami nieprawości miały na celu jak najściślejsze oddzielenie się od ludzi nie należących do gminy. Uwydatnia się przez to jej zamknięty charakter, który przejawiał się nie tylko w fizycznym odseparowaniu od świata zewnętrznego, lecz także w „duchu skrytości”, w niej panującym<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> R. de Vaux, *L'Archéologie et les manuscrits de la Mer Morte*, London 1961, ss. 79—84. 101—103.

<sup>14</sup> Ustalenie relacji pomiędzy ruchem esseńskim a judaizmem normatywnym wiąże się ściśle z oceną tegoż ruchu jako sekciarskiego, zamkniętego i wyizolowanego. Według niektórych uczonych, przed 70 rokiem po Chr. nie było judaizmu normatywnego. Zob. D. M. Roads, *Israel in Revolution*: C.E., Philadelphia 1976, s. 33. Słuszniej jednak utrzymuje M. Smith, że przed zburzeniem świątyni w 70 roku po Chr. istniał na terenie Palestyny judaizm normatywny, który obejmował trzy główne tematy: Prawo, świątynia i postępowanie prostego ludu żydowskiego. Zob. M. Smith, *The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism*, NTS 7 (1961) 347—360.

Według świadectwa Filona z Aleksandrii (*Quod omnis probus liber sit*, 75) i Józefa Flawiusza (*Ant XVIII*, 1, 5) na początku ery chrześcijańskiej a więc po blisko dwóch wiekach rozwoju sekty w Judei było skupionych około 4 tys. esseńczyków, gdy tymczasem chrześcijaństwo zaledwie w ciągu ćwierćwiecza objęło swoim zasięgiem nie tylko Palestynę, ale Syrię, Azję Mniejszą, Macedonię, Grecję a nawet Rzym.

<sup>15</sup> 1 QS VIII, 13—13: IX, 17.

<sup>16</sup> 1 QS IX, 22.

Esseńczycy z Qumran unikali relacji z judejczykami, a tym bardziej unikali kontaktu z poganami, których określali mianem *go'im*<sup>17</sup>. Peszer do Księgi Habakuka<sup>18</sup> i Reguła Wojny<sup>19</sup> tym samym terminem określają Rzymian, natomiast Greków nazywają *Kittim*<sup>20</sup>. Dokument Damasceński zawiera szczegółowe normy postępowania z obcymi<sup>21</sup>.

W pismach qumrańskich obserwujemy zawężenie zasięgu wpływu religii starotestamentalnej do kręgu osób „wybranych” oraz zwiększenie wymogów tej religii, polegające na bardziej rygorystycznym traktowaniu jej norm i przepisów. Starotestamentalna koncepcja ludu Jahwe, skupiającego wokół siebie wszystkie narody świata została zredukowana. Przyjmowano jedynie wolontariuszy spośród kapłanów, lewitów i osób świeckich, którzy byli poddawani próbie i pod przysięgą przyjmowali na siebie obowiązek dokładnego zachowania nie tylko Prawa Mojżeszowego, lecz także wszystkich przepisów Nauczyciela Sprawiedliwości normujących ich postępowanie na co dzień.

## 1. POWSTANIE GMINY QUMRAŃSKIEJ

Ruch przeciwników hellenizmu i konformizmu z syjamskimi władcami Palestyny obejmował szerokie rzesze zarówno kapłanów jak i ludzi świeckich pragnących odnowy religijnej i wyzwolenia narodowego. Była to ogarnięta zapałem grupa Żydów, którzy bronili ojczyźnianych tradycji i przeciwstawiali się prowadzonej przez Seleucydów polityki hellenizacji w Judei. Zwolennicy tego ruchu, określanego w 1 Mch 2,42 mianem „zgromadzenia chasydyjczyków”, udzielili pełnego poparcia zapoczątkowanemu przez Matatiasza powstaniu machabejskiemu. Łączyli oni z walką Machabeuszów nadzieję na urzeczywistnienie swoich idei. Jednak wkrótce rozeszły się ich wspólne cele. Machabeusze osiągnąwszy wolność religijną i polityczną porzucili na prowadzeniu świeckiej polityki państwowej, nie zwracając wcale uwagi na eschatologiczne marzenia chasydyjczyków, którzy spodziewali się po nich ustanowienia na ziemi boskiego królestwa czasów ostatecznych.

Spółczesność judzkie w okresie panowania Hasmoneuszów rozdzielała walka między różnymi grupami społecznymi i kierunkami religijno-politycznymi<sup>22</sup>. Przyczyną niezadowolenia i opozycji wobec

<sup>17</sup> 1 QM 2,7:4,12.

<sup>18</sup> 1 QpHab 1,2:3,4.9:4,5:6,1—10:9,7.

<sup>19</sup> 1 QM 1,2.3.6.9.12.

<sup>20</sup> E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań, Warszawa, Lublin 1960, ss. 32—35.

<sup>21</sup> QCD 12,6—11.

Hasmoneuszów było przyjęcie przez Jonatana (160—143 przed Chr.), brata Judy Machabeusza, w roku 153 przed Chr. godności arcykapłańskiej z rąk Aleksandra Balasa, syryjskiego władcy z dynastii Seleucydów<sup>23</sup>. Ta bezprawna uzurpacja została później usankcjonowana w roku 131 przed Chr. uchwałą całego ludu, która przyznawała bratu Jonatana, Szymonowi (143—134 przed Chr.) najwyższą władzę duchową i świecką (1 Mch 14,41). Fakt, że odąd kultem świątynnym w Jerozolimie miał zarządzać człowiek znany przede wszystkim jako bezwzględny polityk i żołnierz, był dla nich nie do przyjęcia. Decyzję tę ruch chasydyjski uznał za zaprzepaszczenie celów religijnych i narodowych oraz za „zdradę przykazań bożych”, dlatego też znaczna jego część, w której ważną rolę odgrywali kapłani, postanowiła ratować zagrożone idee poprzez całkowite odłączenie się od „zdrajców i bezbożników”.

Zwolennicy ruchu chasydejskiego<sup>24</sup>, których cechował głęboki nacjonalizm oraz wielki zapał religijny o tradycjach apokaliptyczno-mesjańskich, opuścili Jerozolimę i udali się na pustynię, uważaną pod wpływem Izajasza 40,3 za miejsce, gdzie najpierw ukaże się zbawienie. W Qumran nad Morzem Martwym założyli główną siedzibę swego zrzeczenia, które miało być domem świętości dla Izraela i przybytkiem dla Aarona<sup>25</sup>.

W doprowadzeniu do rozłamu wśród chasydyjczyków i w powstaniu „partii” esseńskiej decydującą rolę odegrał Mistrz Sprawiedliwości. Niestety niewiele o nim wiemy. Dokumenty nie wymieniają nawet jego imienia. Komentarz do Księgi Habakuka ukazuje go jako kapłana, którego Bóg ustanowił w Judzie dla wyjaśnienia wszystkich słów Jego proroków<sup>26</sup>. Inne dokumenty, takie jak: Komentarz do

<sup>22</sup> A. Dupont-Sommer przesuwając początki powstania esseńczyków na późniejszy okres panowania dynastii Hasmoneuszów. Zob. A. Dupont-Sommer, *Les écrits essenien découverts près de la mer Morte*, Paris 1964; tenże, *Ecrits qumraniens*, w: *La Bible Ecrits intertestamentaires*, Paris 1987 (=BEI), ss. XV—LIX. 1—460.

<sup>23</sup> Większość uczonych zgadza się z tezą, że działalność sekciarska esseńczyków w znaczeniu doktrynalnym zaczęła się po odłączeniu się od kultu świątynnego sprawowanego w Jerozolimie, co miało miejsce po 152 roku przed Chr. kiedy władzę arcykapłańską przejął Jonatan, albo jeszcze później, kiedy Juda odzyskała niepodległość za rządów Szymona, którego ogłoszono arcykapłanami (1 Mch 14,41).

<sup>24</sup> Zob. 1 QS VIII. 12—14. Największe poparcie ze strony świadectw wewnętrznych i zewnętrznych ma teoria, która początków gminy qumrańskiej doszukuje się w ruchu chasydyjczyków (por. 1 Mch 2,42:7,12) w czasach machabejskich. Zob. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Warszawa 1968, ss. 44—103; J. H. Charlesworth, *The Origins and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Traditional Phase among the Qumran Essens*, RQ 10 (1980) 213—233.

<sup>25</sup> 1 QS VIII, 5n.

<sup>26</sup> 1 QpHab II, 7—9.

Psalmu 37 z czwartej grotty<sup>27</sup>, Dokument Damasceński<sup>28</sup>, i Hymny<sup>29</sup> mówią o nim jako o założycielu sekty. Był on bowiem tym, który umiał skupić wokół siebie ludzi tęskniących za lepszym życiem, pełnym zapału i idealizmu. Zgromadziwszy licznych zwolenników nadał im trwałe formy organizacyjne, dla skonkretyzowania ich tęsknot i marzeń przedstawił program nie mający analogii w przeszłości. Odpowiadał on potrzebom kapłanów i świeckich, a miał polegać na przygotowaniu Nowego Izraela, który byłby realizacją zapowiedzi proroków. Idąc śladem przodków, czekających i przygotowujących się przez czterdzieści lat na pustyni na wejście do Ziemi Obiecanej trzeba było i teraz wyjść na pustynię. Dlatego Mistrz ze swoimi zwolennikami opuścił Jerozolimę i udał się na pustynię, gdzie ustanowiono Nowe Przymierze i założono nową społeczność religijną, wybierając Qumran na jej centralną siedzibę.

Inna hipoteza wywodzi pochodzenie ruchu esseńskiego z dawnej palestyńskiej tradycji apokaliptycznej oraz z kryzysu antiocheńskiego, wcześniejszego od hellenizacji Palestyny, a w rezultacie od powstania machabejskiego<sup>30</sup>. Podaje ona, że ruch esseński zawiązał się wśród wygnańców judzkich w niewoli babilońskiej<sup>31</sup>. Według niej, niektórzy członkowie tego ruchu wróciwszy do Palestyny szukali tam poparcia dla swoich idei. Taki punkt widzenia nie jest niemożliwy, ale brakuje ewidentnych argumentów za jego istnieniem.

W wyniku konfliktu grupy, która wróciła z wygnania babilońskiego do kraju, z judaizmem palestyńskim, i pod wpływem Mistrza Sprawiedliwości nastąpił rozłam w ruchu esseńskim, powodując powstanie grupy qumrańskiej. Według tej hipotezy trudno jest w prosty sposób zidentyfikować wspólnotę qumrańską ze wspólnotą esseńską. Podobieństwa wynikające między nimi przypisuje się ewolucji essenizmu lub rezultatowi ezoterycznego charakteru essenizmu qumrańskiego<sup>32</sup>.

Jednakże opinie te zadowalające do pewnego momentu, nie wyjaśniają dlaczego esseńczycy, będąc ruchem o zasięgu narodowym uwa-

<sup>27</sup> 4 QpPs 37, 23—24.

<sup>28</sup> QDC I, 11. Zob. M. Broshi, wyd. *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, ss. 5—7.

<sup>29</sup> 1 QH VI, 25—27; VII, 8—9.

<sup>30</sup> V. Collado Bertomen, V. Vilar Hueso, *II Simposio Bíblico Español*, Valencia — Córdoba 1987, ss. 527—556.

<sup>31</sup> J. Murphy O'Connor, *The Damascus Document Revised*, RB 93 (1985) 223—246. W oparciu o analizę literacką Dokumentu Damasceńskiego opracował on hipotezę wysuniętą już przez W. F. Albrighta jeszcze przed odkryciem pism qumrańskich, że esseńczycy jako ugrupowanie religijne wywodzi się z judaizmu babilońskiego. Por. W. F. Albright, *Od epoki kamienia do chrześcijaństwa*, z ang. przeł. E. Zwolska, Warszawa 1967, s. 302.

<sup>32</sup> F. Garcia Martinez, J. Treballe Barrera, *Los hombres de Qumran. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid 1993, s. 22.

żali się za obywateli wyłączonych od reszty narodu izraelskiego, podczas gdy wspólnota qumrańska była raczej fenomenem marginesowym, zamkniętą grupą żyjącą w ukryciu, która całkiem świadomie odseparowała się od reszty judaizmu.

Inną opinię dotyczącą powstania wspólnoty qumrańskiej podaje M. A. Knibb<sup>33</sup>. Według niego Dokument Damasceński (1,1—12) mówi o pochodzeniu wspólnoty z Qumran i o wydarzeniach, które poprzedziły jej powstanie. Jak twierdzi Knibb, 390 lat po rozpoczęciu wygnania, Bóg powołał do istnienia ruch reformatorski. Był on jednak za słaby i w związku z tym 20 lat później Bóg powołuje Nauczyciela Sprawiedliwości, aby prowadził qumrańczyków drogą serca. Znaczenie 390 lat o których mówi Dokument Damasceński jest dyskutowane. Cyfra ta nie może być rozumiana w sensie dosłownym<sup>34</sup>.

Kompleksową hipotezą dotyczącą pochodzenia esseńczyków z judaizmu palestyńskiego, łączącą w sobie różne inne opinie, jest hipoteza z Groningen. Opracowali ją profesorowie Instytutu Qumranologicznego A. S. van der Woude i F. Garcia Martinez<sup>35</sup>. W przeciwieństwie do hipotezy o pochodzeniu esseńczyków z judaizmu babilońskiego oraz hipotezy dopatrującej się początków ruchu esseńskiego w chasydejskich, profesorowie z Groningen uważają, że korzenie ruchu esseńskiego należy szukać w obrębie judaizmu palestyńskiego już w okresie przedmachabejskim i przedchasydyjskim (III wiek przed Chr.). Według nich należy odróżnić ruch esseński od wspólnoty qumrańskiej, która wyłoniła się z chwilą pojawienia się Nauczyciela Sprawiedliwości (połowa II wieku przed Chr.). Ruch esseński jest zjawiskiem szerszym i charakterystycznym dla judaizmu po reformie Ezdrasza i Nehemiasza. Natomiast ruch qumrański zaczyna się na tle konfliktu z Hasmonejczykami i sytuuje się wewnątrz palestyńskiej tradycji apokaliptycznej.

<sup>33</sup> M. B. Knibb, *The Qumran Community*, Cambridge 1987.

<sup>34</sup> Dokument Damasceński był często zestawiany razem z powstaniem ruchu chasydejskich, którzy stawiali opór przedsięwzięciu Antiocha IV Epifanasa (1 Mch 2,24:7,13; 2 Mch 14,6). Należy także podkreślić wyraźnie powiązanie pomiędzy Dokumentem Damasceńskim a Księgą Jubileuszy. Księga ta reprezentuje punkt widzenia konserwatywnej grupy Żydów, którzy byli zaniepokojeni wzrastającym wpływem hellenizmu na judaizm. Ponadto Dokument Damasceński sprawia wrażenie, że powstanie ruchu esseńczyków było znaczone szczególnymi wydarzeniami. Reprezentuje on kulminacyjny punkt stopniowego rozwoju postawy Żydów w stosunku do religijnych i politycznych okoliczności owych czasów. Zob. M. A. Knibb, *The Qumran Community*, s. 7; H. Bardtke, *Literaturbericht über Qumran*, cz. VIII: Die Damascusschrift (CD), *Theologische Rundschau* 39 (1974) 189—221: jest zdania, że gmina esseńska powstała za panowania Antiocha IV Epifanasa i Demetriusza I (ok. 175—160 roku przed Chr.).

<sup>35</sup> F. Garcia Martinez, *Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis*, *Folia Orientalia* 25 (1988) 113—136; F. Garcia Martinez, A. S. van der Woude, A „*Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History*, *RQ* 14 (1990) 521—541; F. Garcia Martinez, J. Trébolle Barrera, *Los hombres de Qumran*, s. 92.



## 2. ZERWANIE Z TRADYCJĄ KAPŁAŃSKĄ I KULTEM W JEROZOLIMIE

Zerwanie z tradycją kapłańską w Jerozolimie było jedną z przyczyn wycofania się na odosobnienie w celu zapoczątkowania nowej historii Izraela, poczynając od jej korzeni na pustyni, aby przygotować drogę Panu poprzez studium Prawa<sup>36</sup>. Qumrańczycy oskarżali kapłanów o to, że opuścili praktykę tradycyjnego kultu, zwłaszcza nie zachowując przepisów związanych z zachowaniem czystości rytualnej.

Przepych kultu jerozolimskiego w gminie qumrańskiej został jakby zamieniony w praktyki ascetyczne, skłaniające zwłaszcza do zachowania przepisów czystości rytualnej i modlitwy. System oczyszczeń rytualnych wypracowano w Qumran z taką dokładnością, że kapłan wyższego stopnia, którego by nowicjusz dotknął przez nieuwagę, obowiązany był do poddania się natychmiastowemu oczyszczeniu. Uniemożliwiało to utrzymywanie stosunków z innymi ludźmi, czyniąc ze zreszenia oazę partykularyzmu obliczoną wyraźnie na elitaryzm<sup>37</sup>.

Ponadto oskarżali oni kapłanów z Jerozolimy o to, że zmodyfikowali kalendarz świąteczny, wprowadzając przez to liczne błędy do historii religii. Qumrańczycy posługiwali się tradycyjnym kalendarzem kapłańskim. Kalendarz ten dzielił rok na cztery kwartały po 91 dni każdy. Pierwszy dzień nowego roku i pierwszy dzień kwartału wypadał zawsze w środę. Święta miały dzień ściśle określony. Kalendarz solarny miał nad urzędowym tę przewagę, że można było z góry ustalić, jakie święto przypada w określony dzień miesiąca i tygodnia. Ułatwiało to ogólną orientację i stabilizowało „tempora sacra” raz na zawsze. Natomiast zmodyfikowany kalendarz faryzejski opierał się na cyklu księżycowym. Data celebracji niektórych świąt była zależna od fazy księżyca (np. Pascha wypadała w różne dni tygodnia)<sup>38</sup>. Problem kalendarza, będącego kamieniem niezgody pomiędzy różnymi grupami żydowskimi jest zobrazowaniem podwójnego widzenia problemów: eschatologicznego i prawnego. Kalendarz świąt miał nie tyle znaczenie prawne, jako podstawowe założenie regulujące sprawowanie kultu, ale także pełnił rolę periodyzacji historii i kalkulację końca czasów, które były właściwymi tematami tradycji apokaliptycznej.

Teksty liturgiczne świadczą o przekonaniu qumrańczyków, że liturgia świątynna zostanie w całej pełni odnowiona w czasach ostatecznych. Tak np. opis nowej Jerozolimy ma charakter apokaliptyczny,

<sup>36</sup> 1 QS 8,13—15. Zob. St. Mędała, *Wprowadzenie*, s. 23.

<sup>37</sup> E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym*, s. 95.

<sup>38</sup> St. Mędała, *Znaczenie rękopisów znad Morza Martwego dla studium Nowego Testamentu*, w: *Filomata* 391 (1989) 247.

gdyż podaje wizję odnowionej świątyni i kultu w czasach ostatecznych<sup>39</sup>. Negatywny stosunek do kultu sprawowanego w świątyni jerozolimskiej znalazł swój wyraz w powszechnym przekonaniu qumrańczyków, że zwolennicy oficjalnego kultu byli odszczepieńcami. Natomiast siebie samych utożsamiali z „prawdziwym Izraelem” i ze „świątynią Boga”<sup>40</sup>. Nie należy upatrywać w tym religijnym ruchu przeciwstawienia się składanym ofiarom i kultowi. Zerwanie ze świątynią należy raczej rozpatrywać w aspekcie rytualnym niż doktrynalnym.

### 3. TEOLOGICZNA WIZJA PARTYKULARYZMU QUMRAŃSKIEGO

Separatyzm qumrański znalazł swoje uzasadnienie w koncepcji dualizmu, predestynacji i wybrania. Prorocka idea realnej ekspansji judaizmu została tu niejako przesunięta w sferę walki duchowej z mocami ciemności, która rozgrywa się na płaszczyźnie „nadprzyrodzonej”.

Uważając siebie za grupę wybranych do naprawy świata, a wszystkich innych nie należących do gminy, za ludzi niegodziwych i skazanych na zagładę, gmina z Qumran głosiła bezwzględny dualizm, zarówno w dziedzinie kosmicznej jak i społeczno-etycznej, według którego cały świat dzieli się od wieków na dwa obozy stale ze sobą walczące<sup>41</sup>. Jeden z tych obozów stanowiło królestwo światłości, sprawiedliwości i dobra. Obejmowało ono członków gminy z Qumran, którzy nazywali się „synami światłości”. Drugim obozem było królestwo ciemności i ucisku<sup>42</sup>. Obejmowało ono wszystkich nie należących do gminy z Qumran, których członkowie nazywali się „synami ciemności”<sup>43</sup>. Między tymi dwoma wrogimi obozami toczy się odwieczna walka. Poglądy dualistyczne, których punktem wyjścia był podział świata na dwa zwalczające się obozy oraz wynikająca z tego podziału koncepcja predestynacji i wybrania, wywarły także wpływ na rozstrzygnięcie bardziej ogólnej i ważniejszej kwestii wzajemnych stosunków między „wybraną przez Boga” gminą a resztą świata. Dualistyczna nauka o podziale świata na dwa przeciwstawne obozy była dla qum-

<sup>39</sup> St. Mędała, *Wprowadzenie*, s. 16.

<sup>40</sup> 4 QFlor 1,2—7.

<sup>41</sup> Dualizm kosmiczny wychodzi przede wszystkim od podstawowej zasady montezizmu, jedności Boga i przymierza jako źródła wszystkiego co istnieje. Zob. J. Dumaine, *L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumran*, RB 84 (1977) 566—594.

<sup>42</sup> W. Tyloch, *Aspekty społeczne gminy z Qumran*, Warszawa 1969, s. 113.

<sup>43</sup> 1 QS I, 10; 1 QM I, 1.7.10.16: III, 6.9.

rańczyków podstawą utożsamienia ich gminy z „losem Boga” i „Królestwem światłości”, a ponieważ sprawiedliwość „synów światłości” była predestynowana, logiczną konsekwencją tego było odseparowanie się od „synów zagłady”.

#### 4. MIĘDZY NOMIZMEM A APOKALIPTYKĄ

Judaizm od II wieku przed Chr. charakteryzował się różnorodnością i wielką witalnością. W judaizmie owego okresu bardzo ważną rolę odgrywały elementy apokaliptyczno-eschatologiczne <sup>44</sup>.

Matryca apokaliptyczna judaizmu jest reprezentowana z całą pewnością przez essenizm qumrański, który podjął jej aktualne tematy. Apokaliptyzm judaizmu skryształizował się w ruchu esseńskim, którego najbardziej przejrzystą cechą jest naturalność apokaliptyczna przejawiająca się w determinizmie i zainteresowaniu się światem aniołów, koncepcją świątyni eschatologicznej i specyficznym sposobem biblijnej interpretacji określonych pojęć <sup>45</sup>.

Istotną treścią poglądów apokaliptycznych gminy z Qumran było przekonanie o rychłym nadejściu końca świata i całkowitym wyniszczeniu niegodziwości i bezprawia w czasach ostatecznych. Doświadczenie apokaliptyczne reprezentowane przez essenizm, zdążyło do wypełnienia się interwencji Bożej w moralności ponadczasowej lub metahistorycznej czyli eschatologicznej przedstawionej w Prawie, które przewiduje odnowę Izraela <sup>46</sup>. Prawo nie regulowało tylko spraw już ustanowionej wspólnoty — ono tworzyło wspólnotę. Prawo jako zasada organizacyjna wspólnoty i jej linia demarkacyjna nabrało jeszcze większego znaczenia. Będąc początkowo określeniem działalności na podstawie przymierza, teraz samo stało się podstawą działalności, właściwie synonimem przymierza, istotą i treścią religii. Prawo regulowało i wspierało sprawowanie kultu: żyć obyczajnie i pobożnie znaczyło przestrzegać Prawa — podstawy przyszłej nadziei zasadzały się na posłuszeństwie Prawu. I ten właśnie konsekwentny nacisk na Prawo nadał wspólnocie qumrańskiej odrębny charakter. Cała historia biblijna była dla nich przygotowaniem na przyjście tego co ma nastąpić, czyli przygotowaniem na powstanie wspólnoty Nowego Przymierza <sup>47</sup>. Według nich historia święta dobiega już końca i w niedalekiej przyszłości ma nastąpić zamknięcie dziejów ludzkości. Tego rodzaju koncepcja historii świętej została najwyraźniej wyłożona w Ko-

<sup>44</sup> J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination in Ancient Judaism*, New York 1984.

<sup>45</sup> *Księga Wojny* 7,6.

<sup>46</sup> *Dokument Damasceński* (1,5—12) mówi o podwójnej misji Mistrza Sprawiedliwości. Jego zadaniem było eschatologiczne oznajmienie wymiaru apokaliptycznego i interpretacja prawna.

<sup>47</sup> 1 QpHab 8,1—3.

mentarzu na okresy z grotty IV. Autor komentarza podejmuje temat walki między Księciem Światłości a Księciem Ciemności ze starszego utworu pt. *Wizja Amrama*, aby ukazać zmaganie się zła i dobra w historii narodu wybranego oraz ostateczne zwycięstwo wybranych. Dzieje gminy qumrańskiej pojmuje autor jako ostatni etap historii świętej, która wkracza w okres stanowiący wielki jubileusz. Przekonanie to było jednym z przejawów opozycji gminy wobec ogółu ówczesnego judaizmu i separacją od niego.

Celem idei apokaliptycznych było pobudzenie gminy qumrańskiej do działania i zachęcenie jej do zmiany własnego postępowania. Członkowie gminy, podobnie jak w innych ruchach społecznych, winni podporządkować się ideom ożywiającym całą społeczność, a jej celowi podporządkować swoje działanie.

Qumrańczycy połączyli ze sobą te dwa bieguny, które powodowały napięcie już w epoce judaistycznej: interpretację nomistyczną życia, która polegała na dokładnym wypełnianiu przepisów Prawa<sup>48</sup> i interpretację eschatologiczną życia, które przewidywało odnowę Izraela za przyczyną Bożej interwencji<sup>49</sup>.

\* \* \*

Gmina z Qumran, a wraz z nią cały ruch esseński rozwijały swoją działalność w obrębie judaizmu przez ponad dwa i pół wieku. Był to niezwykle burzliwy okres w dziejach całego ówczesnego Bliskiego Wschodu jak i w dziejach Izraela. Wspólnota qumrańska jest przykładem działających w ówczesnym judaizmie licznych prądów religiotwórczych, które pod wpływem odmiennych warunków społeczno-religijnych przybierały różne specyficzne formy organizacji kultu i ideologii<sup>50</sup>.

Mimo tego, że esseńczycy wyrosli na bazie judaizmu i nierozdzielnie z nim byli związani to jednak w sposób istotny odstępowali od jego oficjalnej wersji. Badania naukowe ostatnich lat wykazały jasno organizacyjną i doktrynalną odrębność zrzeczenia z Qumran w stosunku do judaizmu. Zrzeczenie nie chciało być niczym innym jak komentatorem przepisów prawa Mojżeszowego i kontynuatorem wielkich tradycji prorockich. W przeciwieństwie do oficjalnych kół judaizmu „ortodoksyjnego”, chciałoby ono wydobyć z objawionego słowa Bożego dojrzałe spojrzenie na historię Bożego objawienia oraz oczekiwanie eschatologiczne. Wspólnota qumrańska żyła w napięciu oczekiwania eschatologicznego, które określało jej pochodzenie i powodowało separatyzm od innych ruchów esseńskich.

<sup>48</sup> 1 QS 5,1—3,7—9; TQ 54—55.

<sup>49</sup> Por. Księgę Henocha i Księgę Jubileuszy.

<sup>50</sup> W I wieku przed Chr. było około 20-tu różnych odłamów i prądów religiotwórczych.

Gmina qumrańska, odizolowana geograficznie, społecznie i religijnie od reszty judaizmu nie izolowała się od niego teologicznie. Świadczy o tym cała jej biblioteka zawierająca szereg odpisów ksiąg biblijnych, a także szczególne umiłowanie literatury proroków, zwłaszcza ksiąg Izajasza i Ezechiela oraz nawoływanie do ścisłego przestrzegania Prawa Mojżeszowego. Ponieważ prorocy wyjaśniali katastrofę jako karę za grzech przeciwko Prawu Jahwe, trudno się dziwić, że pobożni Żydzi byli przekonani, iż przyszłość Izraela zależy od surowszego spełniania wymagań Prawa. Skoro nie można było przywrócić dawnych form życia, Qumrańczycy usiłowali znaleźć jakiś element w swym dziedzictwie, wokół którego mogliby się skupić, aby przżyć.

Co prawda zagadnienie wzajemnego wpływu zrzeczenia i niektórych ugrupowań oficjalnego judaizmu jest nadal przedmiotem badań i sporów, to nie ulega jednak dziś wątpliwości, że wraz z nowo wstępującymi członkami sekty, często wybitnymi osobistościami przenikały do nauki i pism qumrańczyków nowe, im współczesne prądy.

Porównanie poszczególnych pism, nawet bez angażowania się w ich dość sporną chronologię, a także różnych egzemplarzy tego samego pisma pozwala stwierdzić różne tendencje teologiczne lub ich przekształcenie. W mniejszym stopniu wpłynęła tu zmieniająca się sytuacja polityczna w Palestynie, choć przerwa w zamieszkiwaniu Qumran pod koniec I wieku przed Chr. jest bardzo wymowna.

Odosobnione życie gminy pociągało za sobą szereg konsekwencji praktycznych, które zaciążyły na całym jej ustroju społecznym, organizacji, dyscyplinie oraz życiu religijnym. Odejście na pustynię sprzyjało wyrzeczeniu się wielu przyjemności światowych i zespoleniu gminy qumrańskiej na podstawie jak najsurowszej dyscypliny. Wychwalanie ubóstwa, zarówno materialnego jak i duchowego, sankcjonowania ascetyzmu w rozmaitych jego postaciach i przejawach nie oznaczało nic innego, jak tylko odseparowanie się od naturalnego porządku, będącego przesłanką i warunkiem „predestynowanego” istnienia i ostatecznego zwycięstwa „wybranych”. Wszystkie te poglądy są odzwierciedlone w regułach i instytucjach gminy qumrańskiej przewidujących zachowanie surowości dyscypliny.

## ZAGADKA RĘKOPISU EWANGELII ŚW. MARKA Z GROTY 7 QUMRAN

Wśród 11 grot Qumran odkrytych w latach 1947—1956 grotą 7 stanowi niespodziankę. J. A. Fitzmyer nazywa ją „grotą niespodzianek”. Odkryto ją w roku 1955. Znaleziono tam 19 fragmentów papirusowych, z których dwa odcyfrowano jako teksty Starego Testamentu: 7Q 1 jako Wj 28,4—7, a 7Q 2 jako tzw. List Jeremiasza 43—44 (= Ba 6,43—44). Innych fragmentów nie zdołano zidentyfikować. Tak też opublikowano te teksty w r. 1962 (M. Baillet — J. T. Milik — R. de Vaux, DJD, III, Oxford).

Niezidentyfikowanymi fragmentami zajął się papirolog hiszpański irlandzkiego pochodzenia, José O'Callaghan, SI. Dał się on poznać wcześniej jako decyfrator fragmentów literatury hellenistycznej (Ksenofont, Teokryt) i greckiej chrześcijańskiej (Euzebiusz). Zajmował się Septuagintą. Najpierw szukał wśród tekstów ST, a potem — jakby dla relaksu (jak sam pisze: „más por reacción al desánimo que por convicción científica”) <sup>1</sup> — zaczął kwerendę w NT. Dane były b. skąpe. Np. na fragmencie 7Q 5, o wymiarach 3,9 × 2,7 cm, jest tylko na jednej stronie 20 liter greckich: z tego 10 pewnych, a 10 niepewnych, tzn. z wielką trudnością odczytywalnych.

O'Callaghan ogłosił swoje odkrycie w 1972 r. w naukowym czasopiśmie „Biblica”. Ówczesny rektor Biblicum o. Carlo M. Martini, obecny kardynał arcybiskup Mediolanu, poparł hipotezę swojego kolegi <sup>2</sup>. Od tej chwili toczy się dyskusja: podział autorytetów naukowych jest mniej więcej wyrównany. Świadczy o tym odbyte w dniach 18—20 października 1991 r. w Uniwersytecie Katolickim w Eichstätt sympozjum na temat 7Q5; materiały tego spotkania zostały opublikowane <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Sobre el papiro de Marcos en Qumran*, „Filologia Neotestamentaria”, vol. V, Noviembre 1992, s. 191—198 (zob. s. 192).

<sup>2</sup> C. M. Martini podczas X Kongresu Biblijnego, który miał miejsce w Krakowie w dniach 6—8 czerwca 1972 r., prawdopodobnie po raz pierwszy na naukowym spotkaniu podał do publicznej wiadomości odkrycia O'Callaghana. Por. streszczenie jego referatu *I più antichi documenti sull'origine del cristianesimo*, w: S. Grzybek i J. Chmiel (red.), *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie, 6—8 czerwca 1972*, Wyd. Polskie Tow. Teol., Kraków 1974, s. 85n, dyskusja s. 267.

<sup>3</sup> B. Mayer (Hrsg.), *Christen und Christliches in Qumran?* (Eichstätter Studien NF 32), Verlag F. Pustet, Regensburg 1992, ss. 268. Zostały tam pomieszczone następujące wystąpienia: C. Focant, 7Q5 = *Mark 6,52—53: A Questionable and Questioning Identification?* (ss. 11—25); S. R. Pickering, *Palaeographical Details of the Qumran Fragment 7Q5* (ss.

W toczącej się już od ponad 20 lat dyskusji naukowej (pomijam odgłosy *pro* i *contra* w różnego typu publikacjach popularnych) należy odróżnić dwie rzeczy:

- identyfikacja tekstu i
- datowanie tekstu.

Te dwa problemy przedstawię po kolei.

### 1. Identyfikacja tekstu.

O'Callaghan zaproponował odczytanie w 7Q 5 fragmentu Mk 6,52—53. Jest to perykopa o zachowaniu się Jezusa i apostołów po rozmnożeniu chlebów i po burzy na jeziorze (morzu) Genezaret przed opisem uzdrowień. Za taką identyfikacją można przytoczyć następujące argumenty:

#### 1.1. Argumenty papirologiczno-paleograficzne i krytyki tekstu.

a) Ilość liter do identyfikacji jest stosunkowo mała: 20 (10 pewnych, 10 prawdopodobnych) na 105 możliwych, ale w siatce stycho-metrycznej, na zasadzie *scriptio continua*, wystarczająca do identyfikacji. P<sup>52</sup> był w lepszej sytuacji: 105 liter pewnych, a przy wertykalności i horyzontalności P<sup>73</sup> (Aland) miał aż 196 liter.

b) Istniejące grupy literowe: morfem *kai* (charakterystyczny dla Mk) i grupa NNHC pozwalają na punkt oparcia w tekście Mk 6,52—53. Grupa NNHC mogłaby skądinąd wskazywać na:

- teksty mówiące o genealogiach (*egennēsen* — zrodził), ale takich koneksji nie znaleziono;
- na formę aorystu, ale tego nie wykazano;
- na nazwę *Gennesaret*, która w ST występuje tylko w 1 Mch 11,67, ale w innej konfiguracji literowej. Natomiast nazwa *Gennesaret* występuje częściej w NT, a adekwatny kontekst odnajdujemy właśnie w perykopie Mk 6,53.

---

27—31); H. Hunger, *7Q5: Markus 6,52—53 — oder? Die Meinung des Papyrologen* (ss. 33—56); C. P. Thiede, *Papyrologischen Anfragen an 7Q5 im Umfeld antiker Handschriften* (ss. 57—72); F. Rohrhirsch, *Kleine Fragmente im Lichte des Popperschen Fallibilismusprinzips. Ein Vergleich von 7Q5 und P<sup>73</sup> unter dem Aspekt der recto-verso Beschriftung* (ss. 73—82); W. A. Slaby, *Computerunterstützte Fragment-Identifizierung* (ss. 83—88); B. Pixner, *Archäologische Beobachtungen zum Jerusalemer Essener-Viertel* (ss. 89—113); B. Schwank, *Gab es zur Zeit der öffentlichen Tätigkeit Jesu Qumran-Essener in Jerusalem* (ss. 115—130); E. Ruckstuhl, *Zur Frage einer Essenergemeinde in Jerusalem und zum Fudort von 7Q5* (ss. 131—137); R. Riesner, *Essener und Urkirche in Jerusalem* (ss. 139—155); O. Betz, *Kontakte zwischen Christen und Essenern* (ss. 157—175); H. Riesenfeld, *Neues Licht auf die Entstehung der Evangelien. Handschriften vom Toten Meer und andere Indizien* (ss. 177—194); E. E. Ellis, *Entstehungszeit und Herkunft des Markus-Evangeliums* (ss. 195—212); J. H. Charlesworth, *Has the Name 'Peter' Been Found among the Dead Sea Scrolls?* (ss. 213—225); H. Burgmann, *Die Höhle 7 war kein Einzelfall!* (ss. 227—236); C. P. Thiede, *Bericht über die kriminaltechnische Untersuchung des Fragments 7Q5* (appendix ss. 239—245).

c) Przeglós spółgłoskowy dentales  $\delta > \tau$  jest zjawiskiem fonologicznym spotykanym w greczyźnie palestyńskiej (por. tablicę w II świątyni jerozolimskiej, czego świadkiem Flawiusz Józef). Na zarzut, że fonologia zwraca uwagę, iż „iuxta lacunam ne mutaveris” (tzw. Lex Youtie), można odpowiedzieć, że chodzi tu bardziej o ortografię niż fonologię.

d) Opuszczenie zwrotu *epi tēn gēn* (na ziemi) w 7Q 5 w stosunku do textus receptus Mk 6 należy do modelu lectio varians, co ma często miejsce w krytyce tekstualnej NT.

e) Fragment 7Q 5 jest pisany na papirusie jednostronnie (a nie recto et verso), co wskazuje na kształt zwoju. Tymczasem np. P<sup>52</sup> jest pisany recto et verso, co wskazuje na kodeks. Jednostronny zapis jest w zasadzie starszy, chrześcijanie bowiem ok. lat 80-tych przeszli z zapisu zwojowego na kodeksowy.

f) Grecyzna fragmentu 7Q odróżnia te pisma od innych pism znalezionych w grotach Q w języku hebrajskim i aramejskim, co wskazuje na inne milieu zapisu, a więc na NT.

1.2. Badania stereomikroskopowe (kryminalnotechniczne), przeprowadzone w laboratorium policji izraelskiej w Jerozolimie 12. kwietnia 1992 r., potwierdziły przypuszczenia O'Callaghana co do prawidłowego odczytania wątpliwych liter.

1.3. Przeprowadzono badania informatyczne w Liverpool przy pomocy programu komputerowego Ibykus poprzez całą literaturę grecką (biblijną, patrystyczną i klasyczną). Tylko tekst Mk 6,52—53 odpowiada fragmentowi 7Q 5! W tej sytuacji nieporozumieniem jest szukanie nowych możliwych identyfikacji, jak to uczyniła prof. Maria Vittoria Spottorno, proponując tekst Za 7,3—5<sup>4</sup>. Już pobieżna konsultacja tekstu pozwala stwierdzić, że chodzi tu o całkiem inny układ literowy.

1.4. Wniosek: badania papirologiczno-paleograficzne i krytyki tekstualnej oraz laboratoryjno-komputerowe wydają się potwierdzać, że fragment papirusowy 7Q 5 zawiera tekst Mk 6,52—53 i jest najstarszym fragmentem nowotestamentalnym, jaki posiadamy, napisanym przed rokiem 68.

2. Inną sprawą jest datacja fragmentu 7Q 5. Rozważmy tutaj racje archeologiczne, fizyko-chemiczne i historyczne.

2.1. Argumenty archeologiczne to badanie stratygraficzne groty 7. Nie jest to łatwe, gdyż część groty już dawno osunęła się do Wadi Qumran i trudno będzie o identyfikację znalezisk in situ. Być może, że przy pomocy nowych metod badawczych da się coś odczytać ze stratygrafii groty, jak to zapowiedział archeolog izraelski Yitzhak Magen.

<sup>4</sup> Zob. „Sefarad” 52 (1992) 541—543.



2.2. Badania przy pomocy węgla radioaktywnego C<sup>14</sup> nie są na razie wskazane z dwóch przyczyn: do przeprowadzenia badania trzeba zniszczyć (spalić) części papirusu, a i tak jest go mało. Ponadto margines błędu przy małych różnicach czasowych (kilkadziesiąt lat) jest zbyt duży, by można było liczyć na sukces tego typu analizy.

2.3. Argumenty historyczne łączą się z poglądem historyków na datowanie powstania Ewangelii i w ogóle wszystkich pism nowotestamentalnych.

Istnieją dwie tendencje w datowaniu pism NT. Jedna odsuwa jak najdalej wiek powstawania pism. Wielu jednak badaczy zwraca uwagę na socjologiczne prawa zachowania informacji. W interesie nowo powstającej grupy religijnej chrześcijan leżało jak najwcześniejsze utrwalenie (na piśmie) przekazów religijnych (kerygmatu o Jezusie).

Zwraca na to uwagę współczesna egzegeza naukowa pism NT, której odbiciem są dokumenty Kościoła katolickiego, jak Konstytucja Soboru Watykańskiego II *Dei verbum*, gdzie czytamy: „Hagiografowie napisali cztery Ewangelie, wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie” (n. 19). Zakłada się więc istnienie zapisów z działalności Jezusa i Jego nauki, które tworzyły jakby antologię tekstów, zw. florilegiami<sup>5</sup>. Fragment 7Q 5 — podobnie jak inne fragmenty z tej groty, w których upatruje się teksty NT — mógłby być fragmentem takiej antologii, zanim wszedł do ostatecznej formy zapisu Ewangelii Markowej.

To jest tylko hipoteza, podobnie jak możemy przypuszczać, że cała grota 7 była pewnego rodzaju genizą grupy religijnej w Qumran, gdzie umieszczano teksty zużyte lub heterodoksyjne z punktu widzenia kumrańczyków. Hipotezę genizy wysunął niedawno zmarły kumranista Hans Burgmann w Eichstätt i wydaje się ona godną uwagi.<sup>6</sup>

2.4. Podczas sympozjum w Eichstätt F. Rohrhirsch odwołał się do zasady falsyfikacji głoszonej przez filozofa Karla R. Poppera<sup>7</sup>. Falsyfikacjonizm lub inaczej fallibilizm Poppera zakłada, że postępowanie naukowe polega na ciągłym obalaniu czy też próbach obalania proponowanych teorii i zastępowania ich przez lepsze i bardziej sa-

<sup>5</sup> Na temat florilegiów (testimoniów) zob. C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, London 1953; J. A. Fitzmyer, *4Q Testimonia and the New Testament*, w: *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, ss. 59—89.

<sup>6</sup> O roli i tradycji genizy zob. S. C. Reif, *The Cairo Genizah and its Treasures with Special Reference to Biblical Studies*, w: D. R. G. Beattie and M. J. McNamara (ed.), *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context* (Journal for the Study of the OT, Suppl. S. 166), Sheffield 1994, ss. 30—50.

<sup>7</sup> Por. *Logik der Forschung*, Wien 1935 (polski przekład: *Logika odkrycia naukowego*, PWN, Warszawa 1977). Por. także A. Chmielewski, *Wprowadzenie do filozofii Karla R. Poppera*, Wyd. Univ. Wrocław, Wrocław 1991.

tysfakcjonujące. Ta teoria jest lepsza, która zawiera większy zbiór potencjalnych falsyfikatorów, czyli faktów, które mogłyby ją obalić. Cechą dobrej teorii jest jej wysoki stopień logicznego nieprawdopodobieństwa.

Odwołując się do tej — dość kontrowersyjnej zresztą — zasady można powiedzieć, że w naszym przypadku sprawdzania wiarygodności odczytania 7Q 5 propozycja O'Callaghana zawiera wiele potencjalnych falsyfikatorów, które nadają jej większy stopień prawdopodobnienia, *donec contraria demonstrantur*<sup>8</sup>.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Michał Galas

## DUCHOWOŚĆ ŻYDÓW POLSKICH W PRACACH GERSHOMA SCHOLEMA<sup>1</sup>

Gershom Scholem (1897—1982) jest postacią unikalną i wyjątkową nie tylko jako badacz mistycyzmu żydowskiego, ale także jako osobowość, która wywarła ogromny wpływ na kształtowanie się poglądów i opinii dotyczących współczesnych wydarzeń w całym żydowskim świecie, w Izraelu w szczególności. Jednakże główne jego zainteresowanie koncentrowało się wokół historii mistycyzmu żydowskiego. Jego prace w tej dziedzinie stały się fundamentem dla współczesnych badań. Świadectwem doniosłości dokonań Scholema są między innymi: utworzenie The Gershom Scholem Center for Study of Jewish Mysticism and Kabbalah w Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie; liczne o nim publikacje oraz konferencje na temat jego badań i osoby; a od 1992 roku przyznaje się nagrody jego imienia za wybitne osiągnięcia w dziedzinie badań nad mistycyzmem żydowskim.

Niestety postać Gershoma Scholema i główne jego prace nie są dobrze znane polskim czytelnikom. Dotychczas ukazała się w Polsce

<sup>8</sup> Streszczenie niniejszego artykułu, pod tym samym tytułem, ukazało się w czasopiśmie „Filomata” 429—30(1995)98—100’.

<sup>1</sup> Artykuł ten ukazał się pierwotnie w j. niemieckim: *Die Mystik der polnischen Juden in Gersom Scholems Arbeiten — ein forschungsgeschichtlicher Überblick*, „Judaica” 2 (1995), s. 97—102.

tylko jedna jego książka<sup>2</sup> oraz kilka artykułów<sup>3</sup>. Niniejszy przegląd dotyczy tych jego prac, które wiążą się z historią duchowości żydowskiej w Polsce.

## I.

Badania historii kabały i mistycyzmu rozpoczął Scholem od poszukiwań, spisywania i analizowania wszelkich dostępnych mu kabalistycznych dzieł i opracowań. Wynikiem tej dziaałości była *Bibliographia Kabbalistica*<sup>4</sup>. Zawarł w niej także pozycje dotyczące Żydów w Polsce, również w języku polskim. Odnoszą się one do różnych mistycznych i mesjańskich idei i kierunków, XVI i XVII wiecznej kabały, ruchów Sabataja Cwi i Jakuba Franka oraz chasydyzmu. Niestety nie jest ona w tym zakresie kompletna, być może z powodu nieznamomości języka polskiego.

## II.

Prace, które pozostawił po sobie Scholem, dotyczące kabały w Polsce, odnoszą się głównie do analizy wpływów luriańskiej doktryny. Luriańska kabała, szczególnie jej stosunek do mesjanizmu i interpretacja idei *tikkun*, w połączeniu ze spekulacjami dotyczącymi roku odkupienia, przygotowała podłoże dla sabataizmu. Nie poślednią rolę przypisywał kabalistom z Polski, rabbiemu Natanowi Spirze, rabbiemu Samsonowi ben Pesach z Ostropola, Naftalemu Bacharachowi, rabbiemu Yechielowi z Niemirowa i rabbiemu Izaakowi Reprowerowi, i innym.<sup>5</sup> Scholem zwraca uwagę na związek pomiędzy mesjańskimi zainteresowaniami i spekulacjami tychże kabalistów, dotyczącymi mającego nastąpić odkupienia w roku 408 = 1648, a historycznymi wydarzeniami roku 1648 i lat następnych — pogromami i martyrologią Żydów w czasie wojen z Chmielnickim i Szwedami. Twierdzi on, że to właśnie te mesjańskie spekulacje połączone z historycznymi wydarzeniami stały się przyczyną rozbudzenia apokaliptycznych nastrojów i powodzenia późniejszego mesjańskiego ruchu Sabataja Cwi. Zadaje jednak pytanie dlaczego wobec tego „mesjasz” nie wywodził się z Pol-

<sup>2</sup> *Judaizm: parę głównych pojęć*, tłum. J. Zychowicz, PAT Kraków, 1989 oraz „inter esse” Kraków 1991.

<sup>3</sup> M.in. *Kryzys tradycji w mesjanizmie żydowskim*, tłum. J. Doktor, „Literatura na Świecie”, 5—6 (1993), s. 42—81; *Wierność i utopia*, Brulion 23—24 (1994), s. 127—134; *Walter Benjamin*, tłum. J. Balbierz, „Literatura na Świecie” 3 (1995), s. 117—144.

<sup>4</sup> Leipzig 1927; Berlin, 1933.

<sup>5</sup> Por. rozdział p.t., *Kabbalis in Poland*, w: *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626—1676*, Princeton 1973, s. 77—92.

ski? Scholem jest także autorem wielu artykułów i haseł dotyczących innych kabalistów i aspektów kabały w Polsce. Badania te zostały opublikowane w *Encyclopaedia Judaica* oraz w książce *Kabbalah*.<sup>6</sup> Niestety nie opublikował on żadnej pracy dotyczącej kabały w Polsce po 1666 roku.

### III.

Kolejną dziedziną zainteresowania Scholema, chyba najbardziej interesującą dla naszego tematu, były mistyczne ruchy mesjańskie, sabataizm i frankizm. Badania dotyczące tych ruchów stanowiły przełom w ich traktowaniu w żydowskiej historiografii. Pierwszą pracę, która wzbudziła ogromne zainteresowanie, ale i kontrowersje był artykuł opublikowany w 1937 roku *Micwa ha-ba'ah be-'awerah (Odkupienie przez grzech)*<sup>7</sup>. Scholem przedstawił w niej nową interpretację doktryn sabataizmu i frankizmu, bez ideologicznych i historycznych obciążeń, które dominowały we wcześniejszych pracach, chociażby przedstawicieli „Wissenschaft des Judentums”. Artykuł ten był sygnałem wielkiej zmiany w badaniach żydowskiej historii. W 1953 roku opublikował Scholem pracę *Ha-tnu'a ha-sabatait be-Polin (Ruch sabataistyczny w Polsce)*<sup>8</sup> podzieloną na trzy części poświęcone: luriańskiej kabale, sabataizmowi i frankizmowi. Artykuł opublikowany został także po francusku<sup>9</sup> oraz włączony został do hebrajskiego wyboru źródeł i studiów dotyczących sabataizmu<sup>10</sup>, jednakże został tam znacznie okrojony oraz zmienione zostały w nim (na gorsze) tłumaczenia tekstów z j. polskiego<sup>11</sup>. Jednak prawdziwym epokowym dziełem była wspomniana już wcześniej monumentalna praca *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626—1676*<sup>12</sup>, do dzisiaj najpełniejsze opracowanie historii i doktryny ruchu Sabbataja Cwi. Dzieło to zawiera wiele materiału dotyczącego rozprzestrzeniania się sabataistycznej ideologii i opozycji w Polsce. Scholem opierał się na wszystkich możliwych do wykorzystania źródłach i opracowaniach, również w ję-

<sup>6</sup> Jerusalem, 1974.

<sup>7</sup> „Keneset”, II, 1937, s. 347—92, opublikowana w 1992 roku także po niemiecku: *Judaica 5: Erlösung durch Sünde*, Herausgegeben, aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Michael Brocke, Frankfurt am Main, 1992.

<sup>8</sup> W: „Beit Israel be-Polin”, 1954, t. 2, s. 36—76.

<sup>9</sup> *Le mouvement sabbataïste en Pologne*, „Revue de l'histoire des religions”, 143 (1953), s. 30—90, 209—232; 144 (1953), s. 42—77.

<sup>10</sup> *Studies and texts concerning the history of sabbetianism and its metamorphoses*, (hebr.), Jerusalem 1982, s. 68—140.

<sup>11</sup> Por. M. Galas, *Sabbateanism in Polish Historiography*, w: *Proceedings of the 5th Congress of European Association for Jewish Studies*, Copenhagen, 14—18 August 1994, (w druku).

<sup>12</sup> Princeton 1973; także po niemiecku.

zyku polskim. Dosyć często cytuje, choć niestety bezkrytycznie, prace Mejra Bałabana<sup>13</sup>. W 1959 roku przebywał Scholem w Polsce, na zaproszenie prezesa Polskiej Akademii Nauk profesora Tadeusza Kotarbińskiego, i prowadził badania w Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie oraz w Żydowskim Instytucie Historycznym w Warszawie. Wyniki tych badań wykorzystał w wielu pracach, szczególnie tych dotyczących frankizmu.

#### IV.

Frankizm traktował on jako kontynuację sabataizmu w jego radykalnej formie. Studia nad frankizmem do czasu badań Scholema, dotyczyły głównie zagadnień dysput „talmudystów” z „kontrtalmudystami” w Kamieńcu Podolskim i we Lwowie w 1757 i 1759 roku, przyjęcia chrztu przez zwolenników Jakuba Franka oraz opozycji ortodoksji. Starano się minimalizować ideowe znaczenie frankizmu — „wstydlivego” wydarzenia z historii Żydów. Scholema nie tyle interesowała historia ruchu, ile próbował raczej zrozumieć i przeanalizować doktrynę i ideologię ruchu, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Jego zdaniem, właściwe zrozumienie ruchu frankistów polega na zrozumieniu nowego języka, którym się posługiwali. Mistyczny mesjanizm sabataistów bazował na skomplikowanych teozoficznych doktrynach kabalistycznej gnozy, były to pojęcia zrozumiałe tylko dla wąskiej grupy wtajemniczonych. Z chwilą gdy J. Frank powrócił do Polski i zaczął występować wśród swoich zwolenników jako prorok i mesjasz, odrzucił kabalistyczną terminologię i posługiwał się popularnym językiem i symbolami. Scholem wykazał także związki ideologii frankistowskiej, jak i samych frankistów, z europejskim oświeceniem, haską i Rewolucją Francuską. Do najważniejszych prac, dotyczących tego zagadnienia, trzeba zaliczyć *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert*<sup>14</sup> oraz artykuł *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*<sup>15</sup>. Ten ostatni artykuł został zamieszczony w wydanym po francusku wyborze prac Scholema zatytułowanym *De la creation du monde jusqu'a Varsovie*.<sup>16</sup> G. Scholema interesowała również sprawa ewentualnych wpływów kultury polskiej i katolicyzmu na frankizm, szczególnie jeśli chodziło o pojawienie się idei Panny w doktrynie Franka oraz odwrotnie wpływów frankistowskich na mesjanistów polskich okresu

<sup>13</sup> Szczególnie jego artykuł: Sabataizm w Polsce: ustęp z „Dziejów mistyki żydowskiej w Polsce, w: *Księga jubileuszowa ku czci prof. dr. Mojżesza Schorra*, Warszawa 1935, s. 45—90.

<sup>14</sup> W: tegoż, „Judaica” 3, Frankfurt a./M., 1973, s. 198—217.

<sup>15</sup> W: tegoż, „Judaica” 4, Frankfurt a./M., 1984, s. 129—189.

<sup>16</sup> Paris, 1990.

romantyzmu. Wielokrotnie wspomina w swoich pracach o Adamie Mickiewiczu i Andrzeju Towiańskim. O ogromnym zainteresowaniu tym zagadnieniem świadczy jego artykuł *Julian von Brinkens Romanhafterzählung über die Frankisten*<sup>17</sup>, który dotyczy historii frankistów w Warszawie w początkach XIX wieku. Scholem planował napisanie, wspólnie z Abrahamem G. Dukerem, większej pracy dotyczącej mesjanizmu żydowskiego w Polsce w XIX wieku. Niestety zamierzenia tego nigdy nie wykonał.

## V.

Ostatnim tematem związanym z dziejami Żydów w Polsce i badaniami Scholema jest chasydyzm. Scholem nie napisał pełnego opracowania historii chasadyzmu. Taką próbą ogólnego spojrzenia na ten ruch zaprezentował w ostatnim rozdziale najpopularniejszej swojej pracy *Major Trends in Jewish Mysticism*<sup>18</sup>. Liczne studia Scholema dotyczą w zasadzie tylko początków tego ruchu do około 1815 roku<sup>19</sup> i koncentrują się na kilku problemach, najważniejsze z nich to: relacje między chasydyzmem a kabałą i między chasydyzmem a sabataizmem oraz rola mesjanizmu i idei *dewekut* w chasydyzmie. Dotyczyły one ruchu jako całości, a nie tylko historii chasydyzmu w Polsce. Scholem uważa, że chasydyzm nie był nową formą kabały, chociaż cadycy i chasydzi używali teologii kabalistycznej jako zasady i sposobu myślenia. Oryginalność chasydzkiej nauki widzi w zastosowaniu kabalistycznych misteriów do życia wewnętrznego człowieka, do jego psychologicznych procesów tu i teraz.

Scholem twierdził, że idea mesjańska w chasydyzmie nie została całkowicie wyeliminowana, tak jak twierdził M. Buber — zresztą nie zgadzał się z Buberem także i w innych sprawach<sup>20</sup> — ale też nie uważał, że wiara w przyjście mesjasza dostarczała chasydom głównej motywacji ich religijnego życia, tak jak tego chcieli niektórzy religijni syjoniści. Jego zdaniem chasydzi przeinterpretowali luriańską doktrynę „świętych iskier” w świetle idei *dewekut* — łączności, komunii z Bogiem.<sup>21</sup> W związku z tym idea odkupienia, *tikkun*, która

<sup>17</sup> W: *Hommage à Georges Vajda*, Louvain 1980, s. 479—503.

<sup>18</sup> New York 1941, rozdz. 9, Hasidim: The latest phase.

<sup>19</sup> M. in. artykuły: *The historical Image of Rabbi Israel Baal Shem Tov* (hebr.), „Molad”, XVIII (1960), s. 335—56; *New Material on Israel Loebel and his anti-hassidic polemics*, (hebr.), „Zion”, XX (1955), s. 73—81; *The two first testimonies on the relations between hassidic groups and Baal Shem Tov*, (hebr.), „Tarbiz”, XXV (1956), s. 228—240; i inne.

<sup>20</sup> Por. jego, *Martin Buber, s Interpretation of Hasidism*, w: *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, s. 227—250.

<sup>21</sup> O ewolucji idei *dewekut* patrz jego artykuł: *Dewekut, or Communion with God*, w: *The Messianic Idea ..*, dz. cyt., s. 203—227.

zajmowała centralne miejsce w luriańskim schemacie, nie dotyczyła już światła jako całości, ale tylko indywidualnej duszy. Scholem uważa, że w chasydyzmie doszło do neutralizacji mesjanizmu,<sup>22</sup> ale ta jego koncepcja była bardzo mocno atakowana, zwłaszcza przez I. Tishbiego<sup>23</sup>.

## VI.

Zaprezentowany przegląd prac dotyczących mistycyzmu i mesjanizmu wśród Żydów w Polsce, został ograniczony do głównych publikacji. Bibliografia prac G. Scholema<sup>24</sup> zawiera ponad 600 pozycji, a prace dotyczące religijnego życia polskich Żydów zajmują sporo miejsca. Studia Scholema posiadają ciągle fundamentalną wartość dla badaczy religijnej tradycji Żydów wschodnioeuropejskich. Jednakże należy do nich podchodzić bardzo uważnie, ze względu na: wybiórcze traktowanie tematów przez Scholema, mankamenty spowodowane brakiem bezpośredniej znajomości polskojęzycznych źródeł oraz postęp w badaniach.

Kraków

MICHAŁ GALAS

## KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

### O. Hugolin Langkammer OFM

#### „SACRIS LITTERIS INITITUR” \*

W bulli dogmatycznej o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny czytamy, że ta prawda „sacris litteris inititur”. Zresztą wszystkie dogmaty — a także maryjne są zgodne z Objawieniem i z niego wypływają. Spójrzmy krótko na pierwszy i podstawowy dogmat maryjny, że Maryja jest Świętą Bożą Rodzicielką (*Theotokos*). Maryja „poczęła z Ducha Świętego”, a więc za sprawą Boga, bez ingerencji mę-

<sup>22</sup> Por., *The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism*, w: *The Messianic Idea...*, dz. cyt., s. 176—202.

<sup>23</sup> *The Messianic Idea in the Rise of Hasidim* (hebr.), „Zion” XXXII (1967), s. 1—45.

<sup>24</sup> *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem*, Jerusalem 1977.

\* Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. inauguracyjnej XXXII Sympozjum Polskich Biblistów w Częstochowie, w dniu 15.09.1994 r.

za — mężczyzny (Łk 1,26—28). Święty Paweł w jedynym tekście maryjnym w Ga 4,4 stwierdza: „Gdy nadeszła pełnia czasu, Bóg zesłał Syna Swego, narodzonego z niewiasty”. W tym tekście nie ma miejsca dla ziemskiego ojca. A więc „to, co się z Ciebie narodzi, (nazwane) będzie Synem Bożym” (Łk 1,35). Mimo harmonii z tekstami biblijnymi dogmaty maryjne jakby oddalają Maryję od nas. Żadna inna matka nie poczęła z Ducha Świętego. Żadna inna kobieta — człowiek nie jest „niepokalanie poczęty”. Wszyscy umieramy, ale nikt „expleto terristis vitae cursu — corpore et enima in coelum assumpta est”. Nasze ciała będą spoczywać w grobie aż do sądu ostatecznego.

Prawdy dogmatyczne czerpią jednak z Pisma św. i nie chodzi w nich o oddalenie nas od Matki Bożej, ale o przybliżenie. Trzeba tylko spojrzeć w Nowy Testament, który wyróżniając Maryję zbliża Ją równocześnie do nas.

Mimo niepojętej tajemnicy poczęcia z Ducha Świętego Maryja uwierzyła. Ona to stała się Matką i wzorem wszystkich wierzących w nowej ekonomii zbawczej.

Mimo niezrozumienia postępowania jej Syna, dwunastoletniego Jezusa w czasie pielgrzymki do Jerozolimy na święto Paschy, „zachowała” w swoim sercu wszystko to, co do Niej wówczas doszło.

Mimo niełatwej do zrozumienia odpowiedzi Jezusa na Jej prośbę w Kanie Galilejskiej: „Co mnie i Tobie niewiasto” w głębokiej pokorze powiedziała służbie: „cokolwiek wam powie, czyńcie” (J 2,1—11).

Przepowiednię Symeona „duszę Twoją przeniknie miecz” nosiła w sercu swoim 33 lata aż do śmierci krzyżowej Syna (Łk 2,25—35).

Wtedy „stała pod krzyżem” Matka Boska Bolesciwa. Jan Paweł II w Encyklice Maryjnej przyrównuje Jej kenozę do kenozy Chrystusa. Ale dopiero i wtedy pod krzyżem, kiedy mężnie ujawniła swoją wielkość w ludzkim cierpieniu w sytuacji beznadziejnej i tragicznej, Jezus Chrystus testamentalnie proklamuje Maryję jako naszą Matkę — Matkę wszystkich wierzących (J 19,25nn). Tak bardzo ludzką, ale i męzną i bohaterską Matkę daje nam Chrystus. Ale trzeba także samemu pójść pod krzyż i także tam stać jak uczeń umiłowany i „przyjąć” Maryję do siebie.

Tłumaczenie „wziął” Ją do siebie nie bardzo oddaje głębię teologiczną wydarzenia zbawczego pod krzyżem. Na początku Janowej Ewangelii spotykamy ów znamienity czasownik *lambanein* — „przyjął” — i na końcu. W Prologu dotyczy wszystkich „którzy przyjęli Słowo (logos)” (J 1,12). Ci otrzymali moc stania się „dziećmi Bożymi”. Wszyscy, którzy stoją pod krzyżem razem z Maryją, otrzymują przywilej stania się dziećmi Maryi. Muszą spełnić identyczny warunek, jaki ewangelista stawia tym, do których „przyszło” Słowo — przyjmując je.

Oczywiście w Janowej Ewangelii posiadamy tylko dwa teksty maryjne: wesele w Kanie Galilejskiej i testament Jezusa z krzyża. Ale czy nie wolno nam snuć dalszej myśli, wynikającej z postawy i wiary



Maryi, że Prolog Ewangelii jest także Maryjny. Wszak Maryja „przyjęła” Słowo, „które stało się ciałem” jak to dosłownie brzmi w 14 wierszu Prologu do Ewangelii: „kai ho logos sarx egento”. Ona przyjęła Słowo jako pierwsza egzystencjalnie. Poprzez Jej przyjęcie Słowa otworzyła się możliwość naszego Synostwa Bożego.

Egzegeta — biblista jest także związany ze Słowem Bożym, przyjmuje je, głosi je. Żeby ono wydało owoc, żeby ten owoc był „błogosławiony” jak owoc żywota Maryi, powinniśmy kopiować Maryję w przyjmowaniu Słowa, w przyjmowaniu Chrystusa, wcielać Słowo w nasze życie, wcielać je w nauczanie.

Niech Maryja Matka Bolesciwa, nasza Matka przez nas przyjęta i kochana, pomaga nam w tym przepięknym i odpowiedzialnym zadaniu w przyjmowaniu Chrystusa i w kerygmatycznym przekazie Jego Ewangelii.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

**Ks. Piotr Ziolo**

## **METAFORYCZNOŚĆ POEZJI HEBRAJSKIEJ W UJĘCIU J. G. HERDERA**

### **1. Oddziaływanie poezji hebrajskiej na Naród Wybrany.**

Według wielu starożytnych świadectw najsilniejszy wpływ na obyczaje ludzi miała poezja. Uważano ją za córkę niebios. Przypisywano jej moc poskramiania zwierząt, ożywiania kamieni, napełniania dusz ludzkich tym, czym chciano: nienawiścią i miłością, odwagą i łagodnością, strachem i ufnością, pociechą i radością. Poezja miała być tym, co uczyniło z narodów nieokrzyszanych, zniechęconych do walki i pracy, bojaźliwych wobec przedsięwzięć i śmiertelnych niebezpieczeństw — ludźmi mężnymi i zręcznymi. To poezja była najstarszym i najskuteczniejszym środkiem do nauki i nauczania, do kształtowania obyczajów ludzi i obywateli<sup>1</sup>. Jej skuteczność oddziaływania bierze się głównie stąd, że jest ona językiem zmysłów, pierwszych potężnych wrażeń, językiem namiętności i jej wszelkich następstw, językiem wyobraźni, działań, pamięci, radości lub bólu. Cała natura człowieka, jego doznania, cała jego dusza niejako wpłynęła do języka

<sup>1</sup> Por. J. G. Herder, *O oddziaływaniu sztuki poetyckiej na obyczaje narodów w dawnych i nowych czasach*, w: G. Koziołek, *Manifesty literackie „burzy i naporu”*, Ossolineum, Wrocław 1988, s. 194, (odtąd skrót: Herder, *O oddziaływaniu*).

i w nim znalazła swe odbicie<sup>2</sup>. Zatem im prawdziwsza jest poezja, tym silniejszy i prawdziwszy jest jej wpływ, potężniejsze i dłuższe jej oddziaływanie. Przez nią bowiem działa natura, cały ten świat namiętności i działań, który tkwił w poecie i który on próbuje wyrazić dzięki językowi. Język to kanał przesyłowy, poeta natomiast to tłumacz lub, bardziej właściwie, przekaziciel natury<sup>3</sup>.

Najbardziej wspaniałą i szczególnie skuteczną poezję posiadali Hebrajczycy. Dotyczy to głównie ducha ich sztuki poetyckiej, sposobu i celu jej działania. Pod tym względem są oni najbardziej osobliwym i jedynym narodem, którego oddziaływanie poezji jest naprawdę Boskie. Bowiem to Bóg przemawia w ich poezji. Jest ona przepełniona jego duchem — Bóg stanowi jej źródło. Jedyny prawdziwy cel poezji hebrajskiej to przedstawiać, wielbić i objawiać Boga oraz formować Naród Wybrany na Jego Naród, na naród Boży<sup>4</sup>.

Bardzo wielkie jest oddziaływanie poezji Hebrajczyków na ich naród, a dzięki niemu na wiele innych narodów. Podczas gdy poezja innych narodów była tylko baśnią, kłamstwem, mitologią, często okropnością i hańbą, poezja hebrajska zawsze pozostawała Boską — świętą jedynego Boga prawdy i cnoty<sup>5</sup>.

Rodzi się pytanie: dlaczego tak wzniosłe nauki i impulsy do wykształcenia się moralności ludzi zostały zawarte w tak przecież ograniczonej, przesadnej i ponurej poezji tego Wybranego Narodu? By na to odpowiedzieć trzeba najpierw wczuć się w ducha tejże poezji.

Dla Narodu Wybranego jego poezja była na wskroś zrozumiała, bo takimi były także język, obyczaje i sposób myślenia tego narodu. Przewadząc życie pod otwartym niebem, w krainie „mlekiem i miodem płynącej”, zarówno naród jak i jego język nie znał filozoficznych dociekań i tak zwanej „czystej abstrakcji”, unoszących się w powietrzu jak rozmyte dźwięki. Bóg przemawiał do swego ludu poprzez naturę, poprzez jego historię. Podobny duch poezji przemawiał do serc, zmysłów, do całego człowieka. Tak nigdy nie przemówi czysta abstrakcja, a jeżeli nawet, to uczyni to w sposób bezbarwny i nędzny<sup>6</sup>. Język namiętności i wizji mógł zawierać niewidoczne lub przyszłe światy, przedstawiać sprawy dodające otuchy i niosące pocieszenie, które pojawiły się dopiero później. Pieśni pisane takim językiem miały przeniknąć do ludzi mających serce, odwagę i rozum, a nie do „głów pełnych abstrakcyjnej pajęczyny lub do filozoficznej zjawy”<sup>7</sup>.

Można więc powiedzieć, że to właśnie z powodu ograniczoności i swoistości narodu wynika tak wielkie oddziaływanie tej poezji. Jej

<sup>2</sup> Tamże, s. 196.

<sup>3</sup> Tamże, s. 197.

<sup>4</sup> Tamże, s. 199.

<sup>5</sup> Tamże, s. 204.

<sup>6</sup> Tamże, s. 205.

<sup>7</sup> Tamże

duch przemawiał do wszystkich skrycie i aktywnie, łagodnie i ufnie przenikając wszystkie przedmioty kultu, natury i życia domowego, tworząc obrazy nieba i przyszłości. Na tym polegało uczuciowe i moralne oddziaływanie poezji na naród i na każdego, kto doń należał<sup>8</sup>.

To oddziaływanie poezji hebrajskiej było Boskie, bo jej źródłem było Boskie natchnienie. Natomiast celem jej oddziaływania — serce i obyczaje narodu, który miał być kapłanem Boga, który miał stać się narodem królewskim. I wyłącznie temu celowi służyła jego poezja.

## 2. Duch poezji hebrajskiej.

Poezja hebrajska posiada jakby dwa filary. Jednym jest obrazowy język, drugim śpiew. Następuje więc oddziaływanie na oko i ucho. Językiem pełnym obrazów przemawia jedna osoba. Ona czyta, karci, pociesza, wychwala, widzi przeszłość i odsłania przyszłość. Śpiew natomiast może być wykonywany zarówno przez jedną jak i wiele osób: „śpiewają oni całym sercem i trafiają do serca, bądź pouczają przez słodki nektar dźwięków”<sup>9</sup>. Oba te gatunki poezji były dla Hebrajczyków świętością. Najwięksi mówcy, posługujący się językiem pełnym obrazów, byli prorokami. Najbardziej wzniosłe pieśni — to śpiewy świątynne.

Dawny język hebrajski jest arcydziełem zmysłowej skrótowości i ładu, tak pod względem etymologii i gramatyki, jak i pod względem składni i stylu. „Nie ma tu długich dźwięków oznaczających najdrobniejszą rzecz, nie ma dżungli nazw występujących obok siebie. Przeciwnie, wszystko nanizane jest na jedną nić, i w ten sposób język jest zespolony z najprostszymi źródłami”<sup>10</sup>. Zawiera on już wiele przemyślanych, gotowych do użycia obrazów i uczuć.

Ten prastary język tworzył się i rozpowszechniał w plemionach pasterskich, których tryb życia przyczyniał się zarówno do zachowania, jak i ukształtowania najdawniejszych idei i treści tego języka. Zawierały one to, co mogli zrozumieć i zachować wśród siebie pasterze, to, co mieściło się w ich sposobie myślenia i trybie życia. Podania o raju, o ojcach rodu, o najwcześniejszych losach rodzaju ludzkiego, przyjaźń Boża i zażyłość aniołów z patriarchami, przymioty z dawnych czasów, błogosławieństwa ojców, genealogie, przypowieści wolne od wpływów obcej mitologii, związanej z bałwochwalstwem i zabobonem — to wszystko wytyczyło kierunek rozwoju starożytnej poezji hebrajskiej.

Jako następny etap rozwoju języka pojawia się pismo literowe. W przypadku języka hebrajskiego następuje to bardzo wcześnie. Na-

<sup>8</sup> Tamże, s. 205.

<sup>9</sup> J. G. Herder, *O duchu poezji hebrajskiej*, w: J. G. Herder, *Wybór pism*, Ossolineum, Wrocław 1987, s. 478, (odtąd skrót: Herder, *O duchu*).

<sup>10</sup> Por. Herder, *O duchu*, s. 481.

leżało bowiem zapamiętać pojęcia fundamentalne, na których opierało się wszystko. Sam obraz nie wystarczał do przedstawienia istotnych i godnych uwagi spraw z życia człowieka. Musiano więc połączyć obraz z dźwiękiem. W ten sposób powstały znaki graficzne najstarszego alfabetu i ich nazwy<sup>11</sup>.

### 3. Pochodzenie poezji hebrajskiej.

Pochodzenie poezji hebrajskiej, jak to można zaobserwować na przykładzie początków samego języka, jest obrazem i odczuciem. Obrazy napływają z zewnątrz świadomości człowieka. Odczucie wyciska na nich swoje piętno i stara się je wyrazić za pomocą gestów, dźwięków i znaków. Cały wszechświat, jego forma i jego ruchy są dla oglądającego go człowieka wielką tablicą obrazów. A to, z czym się zetknął, jak to odczuwa i dzięki odczuciu określa, stanowi o geniuszu poezji w początkowym okresie jej rozwoju<sup>12</sup>.

Poezja była więc najpierw słownikiem trafnie dobranych pojęć i wyrażeń, pełnym obrazów i odczuć. Najlepiej pochodzenie poezji uwidacznia się właśnie w przypadku poezji hebrajskiej. Pierwsza jej część, Księga Rodzaju, to wielka tablica obrazów — widok uniwersum uporządkowanego zgodnie z ludzkimi odczuciami. Bóg jest tym, który stwarza świat. Człowiek nadając stworzeniom nazwy i porządkując wszystko zgodnie ze swoim odczuciem, staje się naśladowcą Boga, niemalże drugim stwórcą, a więc także *poiētēs*, poetą<sup>14</sup>. „Jeżeli istotą poezji jest naśladownictwo natury, to kierując się pochodzeniem poezji hebrajskiej, śmiało możemy powiedzieć, że jest nią naśladownictwo stwarzającego, nazywającego Boga. Ale jedynie myśli Boga są zarazem słowem i czynem, są w stworzeniach i żyją. Człowiek może tylko nazwać te stworzenia, może je tylko uporządkować i kierować nimi. Ale poza tym myśli jego są martwym obrazem, jego słowa i odczucia same w sobie nie są żywymi dziełami”<sup>15</sup>. Jednak im czystszy spojrzeniem ogarnia człowiek przedmioty stworzenia i nadaje im porządek, im silniejsze i czystsze są jego uczucia, które określają wszystko najczystszą miarą człowieczeństwa — podobieństwem do Boga, tym piękniejszą, doskonalszą i tym bardziej wyrazistą jest sama poezja.

Najbardziej trafnym terminem, wyrażającym pochodzenie poezji, jest hebrajskie *mašal*. Słowo to oznacza: naciskać, wytłaczać, tworzyć obraz, przypowieść, a wreszcie mówić sentencjami. *Mešalim*<sup>16</sup> poezji

<sup>11</sup> Por. Herder, *O duchu.*, s. 484.

<sup>12</sup> Por. Herder, *O duchu.*, s. 459.

<sup>13</sup> *Poiētēs* — w języku greckim to słowo znaczy: 1) poeta, 2) stwórca.

<sup>14</sup> Por. Herder, *O duchu.*, s. 460.

<sup>15</sup> Tamże, s. 460.

<sup>16</sup> Liczba mnoga od: *mašal*.

hebrajskiej są najwyższymi sentencjami i znaczą: rozstrzygać, porządkować, mówić jak król lub sędzia, w końcu rządzić, panować, być potężnym dzięki wypowiedzanym słowom<sup>17</sup>.

Drugim, wyższym stopniem w narodzinach poezji hebrajskiej jest tak zwana poezja personifikująca. Obraz, który wzbudza uczucia, łatwo staje się dla osoby odczuwającej istotą żywą — zostaje upersonifikowany.

Natura ludzka odnosi wszystko do siebie, a więc wyobraża sobie, że wszystko jest do niej podobne. To, co przyjemne dla człowieka musi go jakoś kochać. To, co przejmuje go wstrętem — nienawidzi go, tak jak i on tego czegoś nienawidzi. To, z czym chętnie by rozmawiał, rozmawia również z nim. Najmniejszy odgłos, najdrobniejsza oznaka staje się językiem i obliczem. „Pod tym względem wszystkie dawne narody podobne są do siebie. Ich słownictwo nie mogło powstać inaczej, ich gramatyka mogła być ukształtowana tylko w taki sposób, w jaki przez analogię do człowieka powstały słowa w obu rodzajach gramatycznych, a zdarzenia określano jako skutki działań istot żywych. Wiele takich personifikacji występuje w języku hebrajskim i nie da się zaprzeczyć, że współuczestnictwo, wczuwanie się w cudze uczucia, ukształtowało nie tylko to, co dostarcza wzruszenia we wszystkich słowach, lecz poniekąd istotę moralności w jej początkach”<sup>18</sup>. Bowiern dzięki podobieństwu do siebie człowiek odczuwał związki z innymi istotami żywymi i pewne powinności wobec nich. Współuczestnicząc w ich życiu, traktował je zgodnie ze swoimi ludzkimi odczuciami. „Najstarsza poezja, która ukształtowała dzikiego człowieka, korzystała z tego źródła tryskających uczuć, ucząc go litości i dobroci”<sup>19</sup>. Nawet jeżeli by współczesnemu człowiekowi poezja ta wydawała się nieco przesadna, to w odczuciu człowieka tamtej epoki była ona naturalna i dla niego nieodzowna. Bowiern nie mogłaby zaistnieć między nim a Bogiem przyjacielska lub dziecięca miłość oraz zażyłość z tą tak nieznaną, a zarazem tak bliską mu Istotą, gdyby ten Bóg tak bardzo po ludzku nie myślał i nie odczuwał. Nieskończony Bóg zniżył się do człowieka i przybliżył mu pierwsze wyobrażenia o sobie na tyle, na ile było to możliwe. Zarówno w pierwszym obrazie stworzenia świata, jak i w historii patriarchów przyjacielska zażyłość jest podstawą wszelkich związków człowieka z Bogiem i Boga z człowiekiem.

Potrzeba wielkiej wrażliwości serca, by naprawdę zrozumieć poezję hebrajską. Ale oceniając personifikację nawet na zimno, rozumowo lub według reguł geometrii, można odkryć wielkość tej poezji. Cały język hebrajski jest do niej przystosowany. Rzeczowniki, czasowniki,

<sup>17</sup> Por. Herder, *O duchu.*, s. 461.

<sup>18</sup> Tamże, s. 464.

<sup>19</sup> Herder, *O duchu.*, s. 465.

a nawet spójniki są jej podporządkowane. Wszystko w nich ma głos, usta, ręce, twarz. Szczególną rolę odgrywają idiomy. One zresztą bywają przyczyną mylnych tłumaczeń do tego stopnia, że można by nawet przyjąć zasadę: „im bardziej śmiała i oryginalna jest jakaś poezja, figura, tym gorzej ją rozumiano i nadużywano jej”<sup>20</sup>.

Personifikacje mają jeszcze tę własność, że skoro tylko personifikowany przedmiot zostanie włączony do akcji, obrazującej jakieś ogólne twierdzenie, automatycznie staje się on bajką. A od tej figury jest już blisko do samej poezji.

Ludzie Wschodu bardzo lubowali się w tworzeniu różnego rodzaju bajek i sentencji. Obserwując na przykład zachowanie zwierząt, próbowali sformułować pierwsze określenia ludzkich charakterów. Podobnie postępowali przy tworzeniu ogólnych sentencji odnoszących się do moralności i mądrości. Ogólna sentencja jest abstrakcją wyodrębnioną z poszczególnych zdarzeń. Można je zaobserwować w wielu sentencjach ludzi Wschodu. W swych obrazach, w swej skondensowanej alegorii stają się poniekąd bajkami. Tak rzecz się ma z wieloma przypowieściami Salomona. Bajka powstała z żywego zdarzenia. Wyszło z niej morał i dla pamięci, dla celności wypowiedzi skrócono ją do zagadki, przysłówia lub metafory. „W bajce zawarta jest najwspanialsza poezja”<sup>21</sup>.

Nośnikiem poezji jest także opowieść, najczęściej związana z przekazem rodowych tradycji. Można w niej bardzo łatwo znaleźć poetyckie zwroty, pochodzące z pieśni lub celowo zastosowane dla wywołania silniejszego wrażenia. Taka opowieść — poetyckie podanie rodowe — zbieżna jest z nazwiskiem, zabytkiem, celem rodu lub rodziny. Tego rodzaju forma przekazu nie przynosi wcale uszczerbku prawdzie. Owszem, daje jej świadectwo poprzez koloryt i formę opowieści, które są niejako formą dokumentu<sup>22</sup>.

Pełna obrazów fantazja ludzi Wschodu wynajdywała różne twory poetyckie, żyjące jedynie w krainie fikcji. Zresztą nie było to takie do końca wynajdywanie rzeczy zupełnie nowych. Przyczyną każdej poezji jest zazwyczaj prawda natury. A zatem raczej zmieniano rzeczy prawdziwe, rzadkie, niepowtarzalne i cudowne i czyniono z nich to, co niezrozumiałe i zupełnie bajeczne.

Pomimo tych upodobań ludzi Wschodu poezja hebrajska nie jest tak bardzo obarczona niesłychanymi wytworami wyobraźni. Ponieważ Bóg Jahwe przepełniał w niej wszystko, obumierały najśmielsze kompozycje jej obrazów. Grom stawał się głosem Boga, rozumianym przez świętych poetów. Światło to płaszcz, którym się owija i rozpóciiera o poranku nad ciemną nocą. Niebo to Jego namiot, pałac i świą-

<sup>20</sup> Tamże, s. 466.

<sup>21</sup> Herder, *O duchu*, s. 468.

<sup>22</sup> Tamże, s. 469.

tynia, a cała natura to zastęp żywych istot, które traktuje jako swe sługi. Rzeczy natury stawały się Jego posłańcami, a anioł Jego oblicza — często personifikowane Słowo Boże — był Jego nakazem i spojrzeniem<sup>23</sup>.

Rozpatrując szereg gatunków poezji hebrajskiej, można stwierdzić, że wszystkie one biorą początek z *mašal* — mowy pełnej obrazów i uczuć. Łatwo dostrzec też, że poezja personifikująca, elementy bajki, sentencje, zagadki, metafory, wreszcie właściwe utwory poetyckie nie tylko same są związane z *mašal*, lecz także mogą występować w tylu rozmaitych formach, na ile tylko dają się zmodyfikować. W najstarszych czasach jak można by to wywnioskować z błogosławieństw patriarchów czy mów Hioba, język, którym się posługiwano w sentencjach, był zwięzły, podniosły i jędrny. Natomiast przypowieści proroków, jako już czasowo późniejsze, różnią się bardzo pod względem języka. Ich język jest bardziej zużyty, obrazy i nauki moralne były bardziej pospolite — duch poezji nie dorównywał pierwszym czasom. Nie można więc powiedzieć, by prorocy stworzyli odrębny rodzaj poezji. Raczej była to proza poetycka, idąca po tej samej linii, co wcześniejsza poezja paraboliczna. Gdy występuje ona w oddzielnych sentencjach, cechuje ją wtedy skrótowość i powaga. Zbiorem takich sentencji są przypowieści Salomona. Ich uzupełnieniem są zagadki, podobne do zagadki Samsona, w której uwidacznia się w całej pełni ton i paralelizm *mašal*. Wszystko to należy do jednej kategorii. A hebrajska *hidah* — zagadka, zawikłana mowa — zawiera więcej niż tylko zagadkę. Do tej kategorii należała każda błyskotliwa, trudna do rozwiązania sentencja i znaczna część obrazowej poezji Wschodu dążyła do tego, jako do swego głównego celu<sup>24</sup>.

Wszystko, co tu zostało powiedziane na temat właściwości, przymiotów, środowiska tworzenia się języka i ducha poezji hebrajskiej, świadczy, że początek kultury Narodu Wybranego nie wziął się „z przypadku lub serii przypadków przy beczącym stadzie”<sup>25</sup>. Trudno określić rodzaj pomocy z zewnątrz, będą też o niej powątpiewać, czy zaprzeczać. Można by ją określić, mając do dyspozycji kilka równie starych zabytków pisma innych ludów tamtego zakątka ziemi. Jedno można stwierdzić, że wszystko bierze tu początek od pierwszego, wczesnego impulsu, który zgodnie z językiem, klimatem i trybem życia ówczesnych ludzi zachował pewne wrażenia i odczucia w czystej i naturalnej formie. Są to subiektywne przyczyny, które w dużym stopniu zadecydowały o początkach Narodu Wybranego i jego poezji.

Kraków

KS. PIOTR ZIOŁO

<sup>23</sup> Por. Herder, *O duchu.*, s. 472.

<sup>24</sup> Por. Herder, *O duchu.*, s. 475.

<sup>25</sup> Tamże, s. 485.

Izabela Bartkowicz

## MIEDZY HISTORIĄ A BIBLIĄ — O „LEGIONIE” S. WYSPIAŃSKIEGO

### HISTORIA I BIBLIA

Konkretna jednostka wpisana w czas historii — Adam Mickiewicz obok znajdującego swoje miejsce zarówno w historii świata, jak i człowieka — Chrystusa.

Wymarzona Polska — owo źródło marzeń romantyków, które wiek XIX tak bardzo ożywił nadzieją na Niepodległą i Jeruzalem Niebieskie — ów lśniący blaskiem szlachetnych kamieni cel drogi każdego chrześcijanina.

Czy możemy dokonywać takich paraleli?

Czy możemy stawiać obok siebie tak różne rzeczywistości?

„Legion” Wyspiańskiego pozwala otwierać się właśnie tym kluczem.

\* \* \*

Uczynmy punktem wyjścia naszych rozważań rozjaśnienie znaczenia terminu. Wyraz „legion” bardzo wyraźnie wpisuje się w zakres słownictwa militarnego. Słownikowa definicja precyzuje: „jednostka wojska rzymskiego licząca teoretycznie sześć tysięcy ludzi (w praktyce zawsze mniej)” i nieco dalej: „ochotnicza formacja wojskowa”.<sup>1</sup>

Dramat Wyspiańskiego, bardzo wyraźnie osadzony w rzeczywistości historycznej XIX-wiecznej Polski (wydarzenia zamknięte latami 1844—1846) uczyni przedmiotem swoich odwołań z jednej strony — Legiony Dąbrowskiego — pierwszy niezwykle istotny krok na drodze odzyskiwania utraconej niepodległości. O nich, w słowach pełnych gorczy opowiada Rapsod — świadek klęsk Polaków, ten, który „wraca z narodu mogli”. Co pozostało po wielkim czynie?

Serce zbrzydło, miłość zbrzydła,  
ciało skłute, serce strute,  
ot, i połamane skrzydła.  
Ożarły się syto sępy,  
miłość strzępy, serce strzępy.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa 1994, s. 296.

<sup>2</sup> Ten i następne cytaty pochodzą z: S. Wyspiański, *Legion*, Kraków 1989, sc. IX, ww. 267—271.



Jaka chwała spotyka dzisiaj wczorajszych bohaterów?

(...) jem chleb łzawy,  
chleb żebraczy,  
Bóg mnie raczy (...)  
Ot, na piersi mojej znaczą  
rabaty, żem był przy legionie,  
a w sercu, a w piersiach płaczą  
żale i skargi, i klęcia;  
więc ja moje żale dzwonię (...)

(sc. IX, ww. 279—281, 288—291)

I jeśli zapytać: dlaczego? — odpowiedź podobnie jak pytanie nie będzie precyzyjna, ale wystarczająca:

Byliśmy radośni na stan,  
byliśmy młodzi  
i nie liczyli ran,  
radośni na to krwi znamię.

(sc. IX, ww. 307—310)

W niegdyś młodych, rozpalonych czynem pozostało jednak coś bardzo istotnego — wiara. Głos starca staje się głosem całego narodu antycypując wydarzenia:

Kiedyś godzinę wołaną  
będziemy, będziemy mieć  
Powstaną nad nami, powstaną,  
w powietrzu będą drzeć  
chorągwie — to będzie wczas rano.

(sc. IX, ww. 320—324)

Obok spiętych już klamrą przeszłości Legionów, Wyspiański dotyka problemu innego — legionu formowanego w Rzymie przez autora III cz. *Dziadów* — Legionu Mickiewicza (28 marca 1846 — zawiązanie oddziału polskiego). To znowu wielka i piękna polska idea, która ukonkretniona w działaniu, stała się mało istotnym epizodem w dochodzeniu do Niepodległej. Posłuchajmy głównego bohatera — Mickiewicza — jego interpretacja legionowej formacji, legionowej aktywności pozwala wejść w głęboko romantyczną (irracjonalną) atmosferę owych czasów. Poeta rozszerza rozumienie pojęcia „legion” do narodu — chciałby ujrzeć w zbrojnej gotowości wszystkich Polaków, nieprzypadkowo więc dodaje epitet „zwycięski”. Jaką wyznacza sobie rolę? Dokładnie taką, jak określono to w „akcie zawiązania” zastępu polskiego: „zebrani rodacy (...) obierają namiestnikiem swoim i dotychczasowym przewodnikiem Adama Mickiewicza”.<sup>3</sup> Jak widzi jej praktyczną realizację?

<sup>3</sup> Cyt. za: J. Nowakowski, *Wstęp*, w: S. Wyspiański, j.w., s. XXVII—XXVIII.

Przysięgam za Polskę, klnę święcie:  
 przechować dusz wniebowzięcie,  
 niepokalanie żyć w Bogu,  
 mój naród u Niebios progu  
 ostawić: legion zwycięski.

(sc. VII, ww. 335—339)

W innym miejscu zdaje się ukonkretnić cel działań oddziału, a raczej wciąż jeszcze narodu, mówiąc:

Duch chce was mieć żołnierze, (...)  
 słuchajcie, słyszycie legiony:  
 pójdziemy, pójdziemy daleko;  
 wskrzeszać, obalać trony (...)  
 trony obalim w nicestwo,  
 wyzwolim Królestwo Ducha.

(sc. IX, ww. 75, 77—79, 82—83)

Czy tak gorliwa deklaracja odpowiada rzeszom pragnącym realnej, dotykanej realizacji wielkiego zamierzenia przywrócenia Polsce niepodległości — „przez krew”? Mickiewicz rozpaczliwie próbuje powstrzymać tłum:

(...) nie patrzcie, nie patrzcie na krew (...)  
 weźmijcie, weźmijcie na czoła  
 zwycięstwo, zwycięstwo Ducha,  
 pokoju wieczyste znamię.

(sc. IX, ww. 129, 132—134)

Nic jednak nie zdoła odwrócić już jego wielkiej tragedii — dramatu przewodnika wiodącego naród. Bo i on nie dość dobrze go zrozumiał, a i rzesza — pojąć nie mogła wielkich słów swojego dowódcy. Pozostając sam (jak dalece boleśnie ironiczny i jak prawdziwy jest Wyspiański nakładając mu w tym momencie „kostium” poety uwieńczonego laurem) pośród porzuconych, zdruzgotanych, wdeptanych z nienawiścią i świadomością oszukania, sztandarów, przez łyzy zdoła jeszcze krzyknąć swojemu umierającemu legionowi:

Przekleństwo, przekleństwo Ducha!  
 Szatany jawią złe moce,  
 padły strącone sztandary.  
 Legionie, legionie wiary!!  
 Podeptali chorągwie i godła:  
 obłądów okrutna męko —  
 aż tu je chorągiew przywiodła  
 i tu własną zabili ją ręką.  
 Legionie, o święte godła! (...)

o męko, serdeczna męko,  
legionie, legionie wiary.

(sc. IX, ww. 133—191, 193—194)

„Legion” — tak jak pojmuje go Mickiewicz — odbiega od interpretacji czysto militarnej. To nie jedynie oddział, ale głęboko czujący swoje nieszczęście ludzie — Polacy. To naród, naród zwycięski, który świadomy jest swoich celów — o, z pewnością nie ziemskich, nie tych, jakie osiąga się przez krew. (Czy historia już czegoś nie nauczyła?) To żołnierze Ducha, wyzwalający jego królestwo i jednocześnie w chwale stający u bram Niebios (bardzo wyraźnie są tu obecne echa mesjanistycznej koncepcji Cieszkowskiego z jego przekonaniem, że oto ludzkość staje „u progu trzeciej i ostatniej epoki dziejów — epoki Ducha Św.”, w której dokona się „przeobrażenie moralne i religijne człowieka.”<sup>4</sup> To ci wreszcie, którzy stając po stronie Dobra uczestniczą w jego pojedynku ze Złem i wpisują się jednocześnie w charakteryzującą mesjanistów manichejską wizję świata. Tak chciał widzieć legion poeta — nieco inne jednak było spojrzenie tych, którzy mieli stanować o jego liczebności i kształcie.

Mickiewiczowski pojmowanie „legionu” podprowadza nas pod drugą z kolei, obecną w sztuce Wyspiańskiego, interpretację tegoż terminu. *Praktyczny Słownik Biblijny* (W-wa, 1994, s. 646) informuje: „W NT terminu tego nigdy nie używa się w sensie wojskowym, lecz wyłącznie na oznaczenie wielkiej liczby: Mt 26,53 na oznaczenie wielkiej liczby aniołów, Mk 5,9.15 mnóstwa demonów”. Pozostaniemy przy znaczeniu obecnym w Ewangelii Marka. Co jednak bardzo ciekawe i ważne — tekst dramatu nie przynosi słowa „legion” o takim właśnie, biblijnym, znaczeniu. Wyspiański wyraźnie oddziela owe dwa znaczenia: militarno-historyczne i to poparte tekstem Biblii, przenosząc ów legion demonów w postać głównego bohatera — Mickiewicza (nie zaznaczając tego jednak terminem „legion”). Można powiedzieć, że pomiędzy czasem historycznym — wydarzeniami tu i teraz — a wielką historią chrześcijaństwa staje człowiek. Człowiek, który przecież w historii tej dorasta, ale którego korzenie sięgają chrześcijaństwa — owej gleby formującej jednoznacznie pewien świat wartości.

Spróbujmy ująć i sproblematyzować przebieg biblijnej relacji, którą przynoszą nam ewangelie Marka (Mk 5,1—17) i Łukasza (Łk 8,26—39), a w której to Chrystus uzdrawia opętanego. Szczególną uwagę zwróćmy na postać chorego człowieka i jego „przesunięcie” względem osoby Jezusa.

1. Opętany przez złe duchy człowiek staje wobec Chrystusa. (relacja Opętany — Chrystus)

<sup>4</sup> *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław 1991, s. 538 (hasło: mesjanizm).

2. Chory człowiek zostaje oczyszczony poprzez wypędzenie z jego ciała złych duchów. (relacja Oczyszczony — złe duchy)
3. Chrystus nakazuje duchom nieczystym wejść w świnie (były Opętany poprzez swoją czystość staje nie wobec, ale za Chrystusem, włącza się w działanie Jego mocy). (relacja Chrystus — były Opętany — świnie)

Główny bohater dramatu — Adam Mickiewicz — doskonale wpisuje się w ów schemat. Dostrzec można zachodzącą w nim ewolucję, która pozwala wyróżnić trzy etapy jego istnienia jako postaci w utworze Wyspiańskiego:

- Mickiewicz jako opętany,
- Mickiewicz jako oczyszczony,
- Mickiewicz jako Chrystus.

Czy główna postać dramatu to człowiek opętany?

„Opętanie jest to stan, w którym zły duch, wszedłszy w ciało człowieka, opanowuje wszystkie jego członki i organa, każe mu działać według swej szatańskiej woli i popycha go w momentach kryzysu do czynów, których opętany często nie pamięta.”<sup>5</sup> Biblijny opętany — to ten, który „już od dłuższego czasu nie nosił ubrania i nie mieszkał w domu lecz w grobach” (Łk 8,27). Mickiewicz zamieszkuje groby, bo jego idea — wskrzeszenia legionów — to idea umarła, która spopieliła się w czasie historii. Ale poeta w bardziej namacalny sposób uczestniczy w owej atmosferze śmierci — rozmowa z Krasińskim (sc. III) to dialog, podczas którego dokonuje się w Mickiewicz, w jego postępowaniu, niezwykła przemiana. Musimy sobie uświadomić, że owa rozmowa ma miejsce w Kolosseum, w którym „bramy i szpalery architektury pokryte darnią mchów, chwastami, bluszczem; na gżemsach kołyszące, szerniałe, wyschłe cyprysy” (sc. III, didaskalia), w ponurym krajobrazie cmentarza przeszłości, na którym czuć jeszcze teraz zapach krwi, rozszarpywanych przez wygłodniałe lwy, ciał chrześcijan.

„Rytuał rzymski wyróżnia trzy podstawowe cechy świadczące o opętaniu: mówienie nie znanymi pacjentowi językami lub rozumienie ludzi, którzy nimi mówią, odnajdywanie rzeczy ukrytych lub znajdujących się daleko, dysponowanie siłą przewyższającą normalną dla danego wieku czy budowy ciała.”<sup>6</sup> Język, jakim posługuje się Mickiewicz, ani trochę nie przypomina tego właściwego komunikacji. Zwroty do wyimaginowanej postaci Sławy wypowiedziane żarliwym tonem profety to rzeczywiście język inny — język mesjanistów:

O Sławo, o Duchu Sławy!  
gdzie ognie twe, gdzie zjawiska  
gdzie orszak Sprawników sprawy

<sup>5</sup> J.-P. Roux, *Jezus*, Kraków 1995, s. 307.

<sup>6</sup> J.w.

kędy wielkie orężne igrzyska,  
 kędy legion twój zwycięzców krwawy?  
 o Sławo, o Sławo, Sławo!

(sc. III, ww. 85—90)

Sam poeta w próbie uchwycenia owych cech mowy, jaką włada,  
 dostrzega jej niewątpliwą odmiennność od języka żywych:

Umarłych mówiłem mową (...)

(sc. III, w. 125)

Ale sposób mówienia to nie jedyna właściwość owego zagadkowego stanu romantycznego wojownika. Potrafi on widzieć więcej (Młoda Polska przecież niezwykle wysoko waloryzowała opętanego — przez jego nieuchwytną zdolność kontaktu z tym, co niedotykalne, niewidzialne, co poza racjonalnym doświadczeniem) — przechodzi tajemniczą granicę empirii, by inaczej spojrzeć na materię nieożywioną:

Kamienie drgnęły;  
 o, cicho, w kamieniach czucie;  
 krew zabiła w kamieniach i woła;  
 krew drgnęła i w głazie jęka (...)

(sc. III, ww. 94—97),

by wskrzesić zamkniętą w poetyckiej wyobraźni postać zmartwychwstałej Niepodległej:

O, widzisz ją białą, bladą;  
 idzie przez strzaskane kolumny; (...)  
 O, znam upiorne straszdyła;  
 widzisz ją — Słowo się stało —  
 powolną, potężną, białą,  
 idzie tam z rozwartych podwoi.

(sc. III, ww. 134—135, 141—144)

Wreszcie odnajduje w sobie siłę nieludzką, przekraczającą dalece jego kruchą fizyczność poety — czy jest to moc boska czy może szatański podszept?

(...) duchy zwoływam gromadą,  
 oto przyjdą i ręce pokładą  
 na czoło — czasy posiędę.

(sc. III, ww. 126—128)

Kraśiński, najbliższy obserwator owych zmian w przyjacielu zgodny jest z naszą hipotezą — Mickiewicza dotknęło opętanie, a w ciele jego zamieszkał zły duch:

(...) dusza twoja obłąkana (...)

(sc. III, w. 106)

Oddal się (...)  
To Piekieł upiorne Moce.

(sc. III, w. 148, 150)

Sam poeta stając przed męczennicą — „świętą” Matką Makryną Mieczysławską (o obłudzie której Wyspiański nic jeszcze nie wiedział) — próbuje definiować swój stan przeczuwając to, co najgorsze i w podświadomości kryjąc przeogromne pragnienie oczyszczenia:

Koło mnie przepaście odmetu,  
straszliwie piekielne upiory,  
nie podołam przemóc wstrętu (...)  
Łaski, jestem duszą chory.

(sc. IV, ww. 56—58, 70)

Ale w tym, zdawać by się mogło, udręczonym człowieku odzywa się głos buntu, głos poszukujący winnego poza samym sobą —

(...) martwota mię w Noc wiedzie ciemną;  
sklep mię mroźnych marmurów pochłania;  
miasto duchów zmartwychwstania  
lęku widziadło mnie goni,  
modlitwa moja daremną,  
Boga nade wszystko winuję.

(sc. IV, ww. 90—95)

To ostatnie zdanie zostanie potwórzono raz jeszcze. Czy przypominały sobie ową zuchwałą odwagę biblijnego opętania? „Gdy ujrzał Jezusa, z krzykiem upadł przed Nim i zawołał: „Czego chcesz ode mnie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Błagam Cię, nie dręcz mnie” (Łk 8,28). Mickiewiczowi także przyjdzie upaść przed majestatem Chrystusa, ale w pełnej skrusze. Tu już powoli wyrastać zaczyna ów moment, kiedy poeta stając w pokorze przed księdzem Jełowickim, następnie — papieżem Piusem IX, uobecni element biblijnej opowieści, w którym opętany staje wobec Pana. Owym pierwszym Chrystusowym Namiestnikiem jest ksiądz, do którego słowa wyrażające pragnienie głębokiego pojednania kieruje Mickiewicz:

(...) przychodzę tu w Imię Boże  
po Słowa bożego pociechy;  
chcę tu z siebie zmyć oszczerstwo,  
chcę brudy ostawić i grzechy (...)  
Chcę spowiedzi.

Spojrzy na mnie jak Duch się mój biedzi.

(sc. V, ww. 90—93; sc. IV, ww. 94—95)

Tym, który uzdrawia Opętanego — napełniając go odwagą przyszęłego wodza, błogosławiąc na drogę jest — współczesny Piotr:

Już serce w Tobie nie chore,  
 bole i klęski w pierś biorę;  
 bądź jako hetman zwycięski (...)  
 Błogosławię, błogosławię (...)

(sc. VI, ww. 346—348, 358)

Mickiewicz jako oczyszczony — takim postrzegają swojego twórcę ożywione postacie bohaterów wpisane przecież w świat pogański (litewskie boginki, świtezianki, guślarze, znachory, wiedźmy — sc. VIII, didaskalia). Pojednany z Bogiem, wolny od złych duchów, spragniony krzyża — czy przez cierpienie pragnie się włączyć w mękę i śmierć Chrystusa?

Zapatrzony w Boga, który kona,  
 W krzyżowego jedno patrzy Boga,  
 patrzy w krzyż.

(sc. VIII, ww. 196—198)

Bycie w wielkiej harmonii z Chrystusem — to znak do rozpoczęcia dzieła złego, który opuściwszy wnętrze swej ofiary, teraz atakuje ją z zewnątrz. Pojawiający się w scenie IX Demos — to przecież kusiciel, który znając wielkie marzenie poety o niosących Polsce wolność legionach, potężnych swoją siłą, ten element właśnie uczyni kartą przetargową swoich zabiegów. Konflikt racji między ludem żądającym krwi a jego przewodnikiem, duchowym przewodnikiem, który staje w obronie świętości, stara się wykorzystać Demos:

Ukórz się przede mną w duchu,  
 a oddam legiony w posłuchu.

(sc. IX, ww. 170—171)

Mickiewicz jednak pozostaje stanowczy i nieprzejednany rozpoznając w natrętnej postaci — szatana:

Wybrałem duszy spokoje  
 przekląłem królestwo ziemi,  
 gardzę służbami twojemi (...)  
 Poznają szatańskie państwo (...)

(sc. IX, 166—168, 175)

Niezwykłe wyraźnie postać poety nabiera już Chrystusowych cech poprzez uczestnictwo w sytuacji kuszenia, a także — swoją samotniczą walkę ze złem.

Mickiewicz jako Chrystus — to trzeci etap jego drogi, w której tak bliski przecież postaci biblijnego opętanego, włącza się w wielkie dzieło Jezusa pozostawiając poza sobą to, co złe. Często, a może zawsze, ceną tego wyboru jest ziemskie cierpienie otwierające jednak bramę do innego świata. Poeta wraz z dwunastoma uczniami — legionistami („Do wymarszu z Rzymu Mickiewicz zebrał (...) zaledwie dwunastu ochotników, głównie studentów z Akademii Sztuk Pięknych.

Jeden był tam tylko doświadczony wojskowy (...)”<sup>7</sup> opuszcza ROME drogą niezwykle bogatą w symboliczny sens: drogą wśród „grobowców, sarkofagów, stel rzeźbionych cmentarnych, cyprysów jako strażników grobów, wierzb płaczących” (sc. XI, didaskalia). Taka będzie ta droga dochodzenia do Nowego Jeruzalem, do nowego miasta — jak określają cel swojej wędrówki legionści. Ten cel to przecież w perspektywie historycznej owa wymarzona Niepodległa stająca się w egzystencjalnie zabarwionym spojrzeniu Niebieskim Jeruzalem, do którego chce zmierzać każdy chrześcijanin.

Moment Ostatniej Wieczery kryjący w sobie bogactwo biblijnych odwołań:

Mistrzu, to niebieskie uroki,  
przemieniłeś wodę ze źródłu;  
Oto pijem spragnieni pokoju:  
Smak wody, żywego smaku wina

(sc. XI, ww. 54—57),

bo przecież i dokonany przez Chrystusa cud w Kanie Galilejskiej i misterium przemienienia w wigilię śmierci, rozstrzyga wizję przyszłego cierpienia i jednocześnie radości.

Oddalenie się od spożywających posiłek i smutek Mickiewicza, powodem którego przeczuwana zdrada — splata ową wizję zawartą w utworze z obecnością Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym, gdzie przecuciu okrutnego bólu towarzyszyła samotność człowieka.

Poeta znajdując głęboką ufność i dziecięce oddanie u legionistów, a nade wszystko u tego, „który podobny Janowi Świętemu”, łumaczy sens przyszłych wypadków, daleko przekraczających jednostkowe życie człowieka, których oni niestety nie pojmą zatrzymując spojrzenie na własnej osobie i własnym tu i teraz istnieniu.

Wy, którzyście się pierwsi pośpieli,  
zaprawdę bądźcie weseli,  
wiarą bądźcie weseli,  
wiarą bądźcie warowni:  
ojczyznę będziecie mieli,  
lecz zginiecie jako ptacy wędrowni.  
Zaprzysięgnijcie wytrwanie (...)  
Jeruzalem żywa wstanie! (...)  
I pamięć o was zaginie.  
Jeno życie wasze w czynie.

(sc. XI, ww. 105—110, 144, 146—147)

Dramatyczne wydarzenia na Łodzi, w której żagiel białej chorągwi z wizerunkiem Chrystusowej twarzy (przy maszcie — Mickiewicz;

<sup>7</sup> Cyt. za: J. Nowakowski, tamże, s. XXXIV.



obraz jak dalece przypominający malowidło wazowe z V w. przed Chr., na której wizerunek Odyseusza przywiązanego do masztu łodzi Ojcowie Kościoła wykładali jako postać Chrystusa na krzyżu.<sup>8</sup>) dmucha śmierć wyłaniająca się ze wzburzonych wód kłębiących się ciałami „żrejącymi się wzajem, szarpiącymi, mordującymi” (sc. XII, didaskalia), są spełnianiem się zapowiedzi poety. Buntujący się, przykuci łańcuchami do łodzi legionieści, nie rozumieją dokonującego się odrodzenia przez śmierć, podobnie przecież jak uczniowie Chrystusa nie rozumieją słów o powstaniu z martwych (i będą mieli trudności z uwierzeniem nawet dotykając zmartwychwstałego Pana). Mickiewicz jednak widząc w tej wielkiej ofierze krwi budzącą się wolność Polski, poprzez apokaliptyczne wody i płomień ognia, wykrzykuje:

Umarłe! Śmierć was odrodzi! (...)  
Zmartwychwstaniecie — młodzi!

Czy jego głos wciąż możemy utożsamiać z głosem Chrystusa przemawiającego do swoich uczniów i do każdego chrześcijanina?

\* \* \*

Mickiewicz — Chrystus, były Opętany kroczący drogą Jezusa i głoszący Jego naukę — ostatnie słowa dramatu stają się równocześnie zamknięciem trzeciego etapu owych paraleli: Mickiewicz — Opętany, Mickiewicz — Oczyszczony, Mickiewicz — Chrystus, które pozwalając spinać Historię i Biblię wpisując postać polskiego poety romantycznego w opowieści o uzdrowieniu opętanego.

Kraków

IZABELA BARTKOWICZ

## S P R A W O Z D A N I A I W I A D O M O Ś C I

**Ks. Tadeusz Matras**

### **XXXII SESJA POLSKICH BIBLISTÓW (CZĘSTOCHOWA 1994)**

15—16 września 1994 r. Sekcja Biblistów Polskich obradowała w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Częstochowskiej w Częstochowie. Swoje obrady rozpoczęła Mszą św. koncelebrowaną w ka-

<sup>8</sup> Por. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994, s. 302—303.

plicy seminaryjnej. Koncelebrze przewodniczył ks. bp dr Ryszard Karpiński — biskup pomocniczy lubelski. Podczas niej o. prof. Hugolin Langkammer OFM wygłosił homilię. Oparł ją na tekstach maryjnych w Piśmie św., bowiem skłoniło go do tego przeżywane w tym dniu wspomnienie Matki Bożej Bolesnej. Szczególnie dwa teksty z Ewangelii zapisanej przez Jana, mówiące o wcieleniu Słowa i przyjęciu Go przez Maryję, zostały wykorzystane w homilii. Podobnie jak Maryja, bibliści, mają przyzywać Słowo Boże i wcielić Go w siebie i w wierny lud.

Obrady otworzył prezes sekcji ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz SDB (Lublin). Otwierając sesję podziękował Rektorowi Seminarium za przyjęcie bibliistów i stworzenie im możliwości naukowego spotkania. Poinformował o poczynionych krokach zmierzających do rozpoczęcia działalności Towarzystwa Biblijnego w Polsce. Przygotowany projekt statutu tego Towarzystwa zapowiedział poddaniu dyskusyjnej analizie. Zaproponował nazwę Stowarzyszenia Katolickich Bibliistów Polskich, aby tym zaznaczyć odrębność od protestanckiego i prawosławnego. O protokołowanie sesji poprosił ks. dra Tadeusza Matrasa (Kraków).

Obradom przedpołudniowym przewodniczył ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek (Kraków). Referat wygłosił: dr Zdzisław Kapera (Kraków), *45 lat qumranologii*. Komunikaty przekazali: ks. dr hab. Gabriel Witaszek CSsR (Lublin), *Niektóre aspekty życia społecznego wspólnoty qumrańskiej* oraz ks. dr hab. Marian Gołębiowski (Włocławek), *Żydowska i chrześcijańska interpretacja pierwszych wierszy księgi Rodzaju. Od Qumran do Nowego Testamentu*.

Dr Zdzisław Kapera (Kraków) przedstawił przebieg prac związanych z odkryciem Qumran. Chociaż w 77 r. Pliniusz Starszy opisując Palestynę przekazał informację o wspólnocie kumrańskiej, to dopiero XX wiek skierował kroki bibliistów i archeologów nad Morze Martwe, w celu urzeczywistnienia informacji rzymskiego historyka. W latach 1949—1961 trwały najintensywniejsze prace badawcze. Odkryto wówczas pierwsze zwoje pism. Referent omówił zdobycze prac odkrywczych oraz publikacje na ich temat. Scharakteryzował następne etapy badań. Podsumował wystąpienie komunikatem o polskich działaniach w zakresie kumranologii: sesjach i kolokwiach oraz publikacjach związanych z tym zagadnieniem.

Ks. dr hab. Gabriel Witaszek CSsR (Lublin) mówił o wspólnocie kumrańskiej jako stróżu czystości prawa, należytego sprawowania kultu, który zerwał z tradycją kapłańską Jerozolimy a podjął obronę tradycji ojczystej. Wspólnota jako zwierzchnik nowego ruchu narodowo-wyzwoleńczego nawiązywała do idei machabejskich. Referent ukazał w swoim referacie teologiczny aspekt separatyzmu kumrańskiego przesunięty na płaszczyznę nadprzyrodzoną, duchową, utożsamiającą gminę kumrańską z losem królestwa Bożego i synów światłości. Stwierdził, że Qumran było środowiskiem różnych prądów religijno-twórczych, w których przestrzeganie w życiu prawa uchodziło za podstawowe założenie.

Ks. dr hab. Marian Gołębiowski (Włocławek) chciał pokazać jak kumrańska wspólnota patrzyła na realizację bożego planu zbawczego. Wychodząc z założenia, że wszelkie działanie człowieka ustalone jest przez Stwórcę, nie dopuszczała żadnego działania wychodzącego z innych źródeł. Referent starał się wykazać, jakie elementy esenejscy wydobyli z Rdz dla swojej teologii a potem uwzględniły się w Nowym Testamencie (Prolog Ewangelii św. Jana). Mówił, że Qumran akcentuje dzieło stworzenia, natomiast Nowy Testament kładzie akcent na wiarę w Boga Stworzyciela.

Po południu obradom przewodniczył ks. doc. dr hab. Julian Warzecha SAC (Warszawa — Ołtarzew). Referat wygłosił ks. prof. dr hab. Stanisław Mędała CM (Warszawa), *Kluczowe problemy w aktualnych badaniach pism kumrańskich*. Komunikat ks. dr Stanisława Haręzga

(Przemyśl), *Światowe inicjatywy apostołatu biblijnego w „Biuletynie Dei Verbum” Katolickiej Federacji Biblijnej*.

Ks. prof. Stanisław Mędała CM (Warszawa) omówił teksty ksiąg Danieła i Estery z przekazu kumrańskiego. Zaznaczył, że wiele spraw pozostaje nie wyjaśnionych ze względu na zachowanie tylko niektórych pism eseńskich. Odnalezione reprezentują jedne z najstarszych pism apokaliptycznych. Referent ukazał dwie fazy wspólnoty kumrańskiej: pierwotną związaną z Nauczycielem Sprawiedliwości oraz drugą związaną ze świątynią — eseńską. Omówił: granice między tekstami biblijnymi i pozabiblijnymi znalezionymi w Qumran, pisma eseńskie oraz ich relacje z apokaliptyką żydowską, początki i charakter ruchu eseńskiego, pokazując, w jakim stopniu pisma z Qumran rzucają światło na identyfikację Nauczyciela Sprawiedliwości i jego przeciwników. Pokazał próby wyznaczające kierunek rozwoju ruchu eseńskiego oraz pochodzenie przepisów organizacyjnych tego ruchu.

Ks. dr Stanisław Haręzga (Przemyśl) przedstawił historię rozwoju Katolickiej Federacji Biblijnej w ciągu minionego dwudziestolecia oraz problematykę sesji plenarnych organizowanych przez tę organizację. Szczególnie zatrzymał się przy sesji w Bogocie, podczas której wiele miejsca poświęcono zagadnieniu miejsca i roli Biblii w nowej ewangelizacji. Mocno akcentował starania Federacji o pogłębienie świadomości wiernych, iż Słowo Boże jest duszą Kościoła. Nie był mu obcy brak w „Biuletynie Dei Verbum” informacji o polskim dziele biblijnym.

Drugi dzień obrad rozpoczęto Mszą św. Przewodniczył jej ks. bp dr Piotr Skucha — biskup pomocniczy diecezji sosnowieckiej.

Obradom w tym dniu przewodniczył ks. doc. dr hab. Stanisław Pisarek (Katowice). Referat wygłosił ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel (Kraków), *Niektóre aspekty dyskusji o stosunku chrześcijaństwa do Qumran*. Komunikat wygłosił ks. dr Waldemar Rakocy CM (Kraków), *Analiza sztuki narracji i jej zastosowanie w interpretacji tekstu biblijnego na przykładzie Dz.*

Ks. doc. Jerzy Chmiel (Kraków) omówił następujące problemy: Jezus a eseńczycy, synowie światłości i ciemności w Starym Testamencie i ich miejsce w Nowym Przymierzu, Jezus a Qumran. Na końcu zwrócił uwagę na zespół metod historyczno-krytycznych będących gwarantem prawdziwości przekazu kumrańskiego. Referent zaznaczył, że przy wielu podobieństwach tekstu Nowy Testament wyraźnie różni się od tekstów kumrańskich. Mogą w nich być tylko zapożyczone formy, ale dotyczą one sfery językowej, a nie ideowej.

Ks. dr Waldemar Rakocy CM (Kraków), w oparciu o najnowszy dokument Stolicy Apostolskiej na temat interpretacji Pisma św., sugerujący trzy metody egzegetyczne: retoryczną, narracyjną i semiotyczną, swoją uwagę skoncentrował na narracji. Metoda narracyjna okazała się bowiem bardzo pożyteczna w egzegezie, ponieważ odpowiada naturze tekstu biblijnego. Swoje wypowiedzi ilustrował przykładami z Pisma św. oraz literatury pozabiblijnej. W referacie omówił podstawowe elementy narracji: fabułę i intrygę, czas i przestrzeń, porządek czasowy narracji, dystans opowiadania, dysjunkcję prawdopodobieństwa. W końcowym etapie zaznaczył, iż narracyjne podejście do tekstu musi iść w parze ze studium historyczno-krytycznym.

Po każdym referacie i komunikacie toczyła się żywa dyskusja.

Podczas spotkania została również omówiona sprawa Stowarzyszenia Katolickich Bibliotek Polskich. Powołana została komisja dla przygotowania ostatecznej redakcji statutu Stowarzyszenia w składzie: ks. R. Rubinkiewicz, ks. A. Banaszek, ks. M. Bednarz, ks. St. Haręzga oraz ks. W. Michniewicz.

Następne spotkanie bibliistów zostało zapowiedziane w Szczecinie w dniach 14—15 września 1995 r.

W XXXII sesji Sekcji Bibliistów Polskich brało udział 86 bibliistów — wykładowców Pisma św. w uczelniach w Polsce, w tym trzech biskupów.

Kraków

KS. TADEUSZ MATRAS

#### UCZESTNICZY XXXII SESJI BIBLISTÓW POLSKICH

1. ks. Banaszek Andrzej, 01-355 Warszawa, ul. Powstańców Śląskich 67 a
2. ks. Bartnicki Roman, 00-498 Warszawa, ul. Książęca 21
3. ks. Bednarz Michał, 33-100 Tarnów, pl. Katedralny 1/8
4. ks. Bielecki Stanisław, 25-516 Kielce, ul. IX Wieków 15 a
5. ks. Bogacz Roman, 30-647 Kraków, ul. Witosa 9
6. ks. Brzegowy Tadeusz, 33-100 Tarnów, ul. Kapitulna 2
7. ks. Bulka Oswald, 40-066 Katowice, ul. Mikołowska 32
8. ks. Bytner Wojciech, 09-400 Płock, ul. abpa Nowowiejskiego 2
9. ks. Chmiel Jerzy, 31-012 Kraków, ul. św. Marka 10
10. ks. Chmura Edward, 37-700 Przemyśl, ul. Zamkowa 5
11. ks. Chrostowski Waldemar, 02-140 Warszawa, ul. Gorlicka 5/7
12. ks. Cieślak Paweł, 71-242 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI 2
13. ks. Cyran Włodzimierz, 42-200 Częstochowa, ul. Zawierciańska 2
14. ks. Czajkowski Michał, 00-132 Warszawa, ul. Grzybowska 16—22/912
15. o. Czarniak Władysław OFM, 31-068 Kraków, ul. Bernardyńska 2
16. ks. Czyż Stanisław OMI, 64-291 Obra, ul. Szkolna 12
17. o. Dąbek Tomasz M. OSB, 30-375 Kraków-Tyniec, ul. Benedyktyńska 37/39
18. ks. Dąbrowski Karol CSMA, 38-430 Miejsce Piastowe, ul. ks. B. Markiewicza 25 a
19. ks. Dykiel Zbigniew OFM, 52-530 Kazimierz Biskupi, ul. Klasztorna 2
20. ks. Dyrda Jan, 66-001 Zawada
21. ks. Frankowski Janusz, 05-081 Warszawa — Laski, ul. 3 maja 40/42
22. ks. Godlewski Zbigniew, 02-154 Warszawa, ul. 1 sierpnia 28/24
23. ks. Gołębiowski Marian, 87-800 Włocławek, ul. S. Karnkowskiego 3
24. o. Gryziec Piotr OFMConv, 31-004 Kraków, pl. Wszystkich Świętych 5
25. ks. Hałas Stanisław SCJ, 32-422 Stadniki 81
26. ks. Hareźga Stanisław, 37-700 Przemyśl, ul. Zamkowa 5
27. ks. Jachym Jan, 81-038 Łódź, ul. św. Antoniego 4
28. o. Jankowski Augustyn OSB, 30-375 Kraków—Tyniec, ul. Benedyktyńska 37/39
29. ks. Jelonek Tomasz, 31-127 Kraków, ul. Kochanowskiego 3/2
30. s. Jezierska Ewa Józefa OSU, 50-140 Wrocław, pl. Nankiera 16
31. bp Karpiński Ryszard, 20-950 Lublin, ul. Królewska 10
32. ks. Kiedzik Mirosław, 62-200 Gniezno, ul. Farna 6
33. ks. Koncewicz Tadeusz SDS, 55-038 Osola, Bagno 31
34. ks. Kończak Adam, 27-600 Sandomierz, ul. Żeromskiego 6
35. ks. Kowalczyk Andrzej, 80-330 Gdańsk — Oliwa, ul. Cystersów 16
36. ks. Krawczyk Roman, 08-110 Siedlce, Nowe Opole 173 b
37. ks. Kudasiwicz Józef, 20-039 Lublin, ul. ks. Radziszewskiego 7
38. ks. Kulesza Stanisław, 09-400 Płock, ul. abpa Nowowiejskiego 2
39. ks. Kur Stanisław, 01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 3

40. o. Langkammer Hugolin OFM, 20-039 Lublin, ul. ks. Radziszewskiego 7
41. ks. Leks Paweł SCJ, 32-422 Stadniki 81
42. ks. Lempa Henryk, 50-328 Wrocław, ul. Katedralna 4
43. ks. Lewandowski Andrzej, 87-100 Toruń, ul. kard. Wyszyńskiego 7/9
44. ks. Loska Tadeusz SJ, 30-250 Kraków, ul. Zaskale 1
45. o. Łoniewski Jarosław OSPPE, 42-225 Częstochowa — Jasna Góra, ul. Kordeckiego 2
46. ks. Małecki Zdzisław, 42-200 Częstochowa, ul. św. Barbary 41
47. ks. Matras Tadeusz, 31-058 Kraków, ul. Stradomska 4
48. ks. Mędała Stanisław CM, 00-047 Warszawa, ul. Krakowskie Przedmieście 3
49. ks. Michniewicz Wojciech, 15-077 Białystok, ul. Warszawska 46
50. Mielcarek Krzysztof, 20-618 Lublin, ul. Nadbystrzycka 21 B/25
51. ks. Ochliński Jan SVD, 48-300 Nysa, ul. Rodziewiczówny 15
52. bp Odzimek Adam, 26-600 Radom, ul. Sienkiewicza 13
53. ks. Paciorek Antoni, 33-100 Tarnów, ul. Katedralna 1
54. ks. Pick Józef, 83-130 Pelplin, Pl. Mariacki 7
55. Piekarcz Danuta, 30-003 Kraków, ul. Lubelska 13/34
56. Pieniężny Paweł, 20-950 Lublin, ul. Niecała 8/113
57. ks. Pindel Roman, 31-012 Kraków, ul. św. Marka 10
58. ks. Pisarek Stanisław, 40-050 Katowice, ul. gen. Zajączka 2
59. ks. Poniży Bogdan, 60-830 Poznań, ul. Krasieńskiego 11/2
60. ks. Preder Bronisław, 42-200 Częstochowa, ul. Krakowska 13
61. ks. Rafiński Grzegorz, 83-031 Łęgowa, ul. Tczewska 36
62. ks. Rakocy Waldemar CM, 31-058 Kraków, ul. Stradomska 4
63. ks. Rubinkiewicz Ryszard SDB, 20-129 Lublin, ul. Kalinowszczyzna 3
64. ks. Rumianek Ryszard, 00-322 Warszawa, ul. Krakowskie Przedmieście 52/54
65. ks. Sieg Franciszek SJ, 02-532 Warszawa, ul. Rakowiecka 61
66. ks. Sielicki Tomasz TChr, 60-962 Poznań, ul. Panny Marii 4
67. bp Skucha Piotr, 41-205 Sosnowiec, ul. Orla 19
68. ks. Sulowski Julian SJ, 02-532 Warszawa, ul. Rakowiecka 61
69. ks. Szarżała Krzysztof, 10-437 Olsztyn, ul. Piłsudskiego 69/59
70. o. Szojda Damian Henryk OFM, 40-760 Katowice, ul. Panewnicka 76
71. ks. Szymanek Edward TChr, 60-962 Poznań, ul. Panny Marii 6
72. ks. Tronina Antoni, 05-080 Izabelin, Łaski — Zakład
73. Wacławik Piotr, Warszawa, ul. Koński Jar 1/1
74. ks. Warzecha Julian SAC, 05-850 Ożarów Mazowiecki — Ołtarzew, ul. Kilińskiego 2
75. ks. Winiarski Józef CSMA, 32-020 Wieliczka, Pawlikowice 1
76. ks. Witaszek Gabriel CSsR, 20-039 Lublin, ul. ks. Radziszewskiego 7
77. ks. Witczyk Henryk, 25-013 Kielce, ul. Jana Pawła II 4
78. ks. Wittlieb Marian Jan, 71-242 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI 2
79. ks. Włodarczyk Stanisław, 42-200 Częstochowa, ul. św. Barbary 43
80. ks. Wodecki Bernard SVD, 14-520 Pieniężno, Kolonia 19
81. Wojciechowski Michał, 02-956 Warszawa, ul. Królewicza Jakuba 13/2
82. ks. Zaborowski Zygmunt, 88-150 Kruszwica, Sławsk Wielki
83. ks. Zawiszewski Edward, 83-130 Pelplin, pl. Mariacki 1
84. Zduń Paweł, 00-672 Warszawa, ul. Piękna 44/6 c
85. Ziółkowski Zenon, 01-493 Warszawa, ul. Szareckiego 6/39
86. ks. Zukowski Henryk, 15-077 Białystok, ul. Warszawska 46

**Ks. Jerzy Chmiel**

## **SESJA KUMRANOLOGICZNA W 25. ROCZNICĘ ŚMIERCI KS. ALEKSEGO KLAWKA (KRAKÓW 1994)**

Komisja Orientalistyczna oddziału krakowskiego Polskiej Akademii Nauk urządziła cykl wykładów otwartych w 25. rocznicę śmierci Ks. Aleksego Klawka (1890—1969), biblisty i orientalisty, profesora UJK i UJ, poświęconych sławnym rękopisom hebrajskim, aramejskim i greckim znalezionym przed półwieczem w grotach nad Morzem Martwym. Tematyka ta została wybrana dlatego, że rękopisy znad Morza Martwego są powszechnie uznane za największe odkrycie archeologiczne naszego stulecia i stanowią przedmiot gorących dyskusji.

Wykłady odbywały się we wtorki: 15, 22 i 29 listopada 1994 r. w auli PAU, przy ul. Sławkowskiej 17.

I tak dnia 15 listopada dr Z. J. Kapera (UJ) mówił na temat: „Zwoje znad Morza Martwego filologicznym skandalem stulecia (48 lat kumranologii w perspektywie badacza jej dziejów)”. Wykład ilustrowany był ciekawymi przeźrocami; niektóre z nich były po raz pierwszy pokazane w Polsce.

Dnia 22 listopada ks. prof. dra hab. S. Mędała (ATK) przedstawił dwie prace: „Biblioteka znad Morza Martwego (przeгляд zawartości)” oraz „Tajemniczy Mistrz Sprawiedliwości, twórca sekty qumrańskiej, ostatecznie zidentyfikowany?”.

I wreszcie w dniu 29 listopada piszący te słowa wygłosił dwa wykłady: „Zagadka rękopisu Ewangelii św. Marka z grotty 7” oraz „Odkrycia w Qumran a Nowy Testament”.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

**Ks. Bernard Wodecki SVD**

## **XV KONGRES IOSOT W CAMBRIDGE (1995)**

Piętnasty z kolei (mały jubileusz) kongres Międzynarodowej Organizacji dla Studiów nad Starym Testamentem (*International Organization for the Study of the Old Testament*) odbył się w dniach 16—21 lipca 1995 r. na uniwersytecie w Cambridge. Bezpośrednio poprzedzały go — już od czwartku, 13 lipca obrady czterech innych organizacji z zakresu nauk pomocniczych ST: IOST (*International Organization for the Study of the*

Targumim), IOMS (International Organization for Masoretic Studies), IOSCS (International Organization for Septuagint and Cognate Studies) oraz IOQS International Organization for Qumran Studies). Dwie pierwsze odbywały swe sesje w Fitzwilliam College, dwie pozostałe — w głównym St. John's College. Powiązanie z kongresem IOSOT sesji tych czterech wymienionych organizacji naukowych, co od lat stało się już praktyką stałą, okazuje się słuszne i nader pożyteczne, gdyż wielu profesorów ST jest również zainteresowanych wspomnianymi dyscyplinami i może przy okazji przyjazdu na zasadniczy kongres IOSOT korzystać także z odnośnych wykładów i dyskusji z zakresu nauk pokrewnych.

Uniwersytet w Cambridge ze swymi licznymi College'ami w niezbyt wielkiej od siebie odległości, z wystarczająco obszernymi salami wykładowymi, doskonałym zapleczem naukowym, przyległymi mieszkaniami dla profesorów, z niepowtarzalną atmosferą i renomą sławnego centrum nauki, stwarzała idealne warunki dla tego rodzaju imprezy w skali światowej, zwłaszcza że związany z tymże uniwersytetem aktualny przewodniczący IOSOT i główny organizator tego kongresu, prof. John A. Emerton jako długoletni sekretarz IOSOT (od chwili jej powołania do życia w 1958 r.) miał już znaczne w tej mierze doświadczenie. Toteż przy współpracy dobranej sobie przed trzema laty przedsiębiorczego sekretarza kongresu, dra Grahama Daviesa udało mu się kongres pod każdym względem świetnie zorganizować (a jest to machina ogromna).

Kongres w Cambridge zgromadził ponad 400 biblistów, specjalistów od ST, ze wszystkich kontynentów: 96 z Anglii (plus 4 ponadto — z wyraźnym podkreśleniem „Szkocja — Scotland”), 53 z Niemiec, 40 z USA, 28 z Holandii, 22 ze Szwajcarii, 20 z Izraela, [aż] 19 z Południowej Afryki, po 15 ze Szwecji, Norwegii i Finlandii, 12 z Włoch, po 10 z Francji i Kanady, 7 z Belgii, po 6 z Hiszpanii, Danii i Austrii, po czterech z Australii, Japonii i Słowenii, trzech z Meksyku, po jednym: z Polski, z Czech, Irlandii (Dublin), Irlandii Północnej (Belfast), Islandii, Korei, Kenii, Namibii i Tanzanii. Na tle tak licznych reprezentacji bibliistyki ST ze wszystkich niemal krajów Europy, a zwłaszcza z górą 20-tu uczestników z Afryki Południowej, po czterech z nie mniej dalekiej Australii i Japonii, zastanawiającym był (co nie uszło uwagi organizatorów i innych uczestników kongresu) udział jednego tylko biblisty z Polski, piszącego te słowa, werbisty z Pieniężna... Uczestniczył wprawdzie w tymże kongresie także pochodzący z Polski ks. dr Norbert Mendecki, ale przebywa on stale w Austrii i jako uczestnik z tego właśnie kraju figurował i był traktowany.

Zasadniczy kongres IOSOT zainaugurował oficjalnie w niedzielę 16 lipca o godz. 20 „Presidential Address” aktualnego w ciągu mijającego trzylecia przewodniczącego IOSOT, wspomnianego już prof. J. A. Emertona i jego wykład poświęcony tłumaczeniom starożytnych tekstów semickich. Po jego wykładzie i wręczeniu mu z okazji jego jubileuszu naukowego wydanej ku jego uczczeniu książki pamiątkowej miało miejsce przyjęcie w West Road Concert Hall (gmach Wydziału Muzykologii), które było doskonałą okazją spotkania wszystkich przybyłych z tyłu krajów świata uczestników kongresu.

Dokładny w formie książkowej uprzednio wydany program z zestawem streszczeń („abstracts”) wszystkich referatów ułożonych alfabetycznie według nazwisk prelegentów, z konkretnym podaniem terminu i miejsca danej prelekcji, umożliwiał każdemu uprzednie szybkie zapoznanie się z meritum danego wystąpienia, przygotowanie się do dyskusji i szczegółowe zaplanowanie obecności na tych referatach i dyskusjach, które go interesowały.

W sumie ogłoszono na kongresie IOSOT 123 referaty (łącznie z „short-papers”). Całokształt tematyki podzielony był, jak zwykle, na szereg grup:

Pięcioksiąg (12 referatów), Profetyzm (17), Religia Izraela (7), Księgi historyczne (12), Biblia Hebrajska (4), Języki biblijne (9), Historia biblijna (9), Archeologia biblijna (9), Historia interpretacji (6), Księgi sapiencjalno-dydaktyczne (11), Psalmy (6), Poezja hebrajska (4), Teologia biblijna (12), Krytyka tekstu i krytyka literacka (4).

Referaty obszerniejsze („main papers”), wygłaszane były codziennie przed południem oraz wieczorem o 20<sup>15</sup> w największej sali West Road Concert Hall, inne w różnych salach John's College (najwięcej), Fitzwilliam — lub Westminster College. Oto tytuły i prelegenci „main papers”: J. Day (Oksford), *Resurrection language and symbolism from Baal to the book of Daniel*; A. Van der Kooij (Leiden), *Zum Verhältnis von Textkritik und Literarkritik. Überlegungen anhand einiger Beispielen*; A. Berlin (Maryland, USA), *On Reading Biblical Poetry*; J. M. Baumgarten (Jeruzolima), *40 Damascus Document* (open lecture); S. C. Reif (Cambridge), *The Impact of the Genizah on Bible Studies* (z przeźrocami); M. Vervenne (Leuven — Louvain), *Le récit de la mer (Exode 13,17 — 14,31) expose-t-il une rédaction de type deutéronomique?* (prelegent dał odpowiedź twierdzącą); I. Zatelli, (Florencja), *A Reconsideration of the Scapegoat Ritual on the basis of a newly published Eblaite text* (potwierdza on szerokie rozpowszechnienie na terenach Bliskiego Wschodu rytu oczyszczania przez wypędzenie kozła ofiarnego); H. C. Schmitt (Erlangen i Norymberga), *Das spätdeuteronomistische Geschichts- werk Gen 1 — II Reg 25 und seine theologische Intention* (nacisk na idei wstawiennictwa i *satisfactio vicaria*); I. Willi-Plein (Hamburg), *Michal und die Anfänge des Königtums in Israel*; J. N. Tubb (Londyn), *The Patriarchal Narratives and Archeological Reality*; K. J. Cathcart (Dublin), *The Age of Decipherment: the Old Testament and Ancient Near Eastern Texts in the XIX th Century*; T. N. D. Mettinger, (Lund), *The Roots of Aniconism — An Israelite Phenomenon in Comparative Perspective*; H. Rouillard-Bonraisin (Paryż), *Cent ans d'études botaniques au Proche-Orient ancien*; J. L. Cunchillos (Madryt), *Des outils pour le développement de l'herméneutique sémitique nord-occidentale*; D. Ussishkin (Tel Awiw), *Samaria and Jezreel: Two Royal Cities of Omri and Ahab* (relacje z osobistych odkryć archeologa, ilustrowane licznymi przeźrocami); H. Spieckerman (Hamburg), *Die Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankens im Alten Testament*; A. Marx (Strasbourg), *La place du sacrifice dans l'Ancien Israel*; P. A. Bird (Evanston USA), *The End of the Male Cult Prostitute: A Literary — Historical and Sociological Analysis of Hebrew qādeš/ qēdēšim*; J. M. Hadley (Villanova, USA), *Chasing Shadows? The Quest for the Historical Goddess*; C. Uehlinger (Fryburg Szwajc.), *Images (Iconic and Verbal) for Political Propaganda and Religious Persuasion: the case of Persian Period Judah*; K. Dell (Oksford), *On the Development of wisdom in Israel*; M. P. Weitzman (Londyn), *The Hebrew and Syriac Texts of the Book of Job*; M. Fox (University of Wisconsin — Madison, USA), *Where Proverbs differed.* — Do tej kategorii zaliczyć by także należało interdyscyplinarny wykład (Public lecture) prof. G. Vermesa (aktualnie uniwersytet w Oksfordzie) już w niedzielę, 16 lipca o g. 17 (kończący równocześnie sesje IOQS) o rękopisach IV Groty Qumrańskiej (4QS Manuscripts).

Piszący te słowa przedłożył w poniedziałek, 17 lipca referat pt. *The Heights of Religious Universalism in Isaiah 19:16 — 25*, który spotkał się z żywym zainteresowaniem (pełna sala uczestników w St. John's College i żywa dyskusja kilkujęzyczna). Temat ten będzie, ufam, opublikowany w RBL po polsku w jednym z najbliższych numerów.

Biblioteka Główna uniwersytetu Cambridge urządziła w związku z kongresem okolicznościową wystawę oryginałów posiadanych przez nią unika-



tów biblijnych, wśród których można było oglądać m.in. słynny papirus Nash (II lub I w. przed Chr.); fragment hebrajskiego tekstu Księgi Syrachy (Syr 39—15—40,8, z X w.); fragment Pięcioksięgu karaïmskiego z transkrypcją arabską i wokalizacją tyberiadzką (XII w.); trójjęzyczny (hebr., aramejski i arabski rękopis Genesis 37—38 i 40 (XII w.); fragment manuskryptu Biblii Hebrajskiej (Iz 60—61 i Jr 5—26; 28—35) z wokalizacją palestyńską (X—XI w. po Chr.); fragment hebrajski Lb 9—11 z wokalizacją i babilońską i tyberiadzką (X w.); fragment haftary z uwagami masoreckimi (856 r.); Ps 21 — palimpsest heksapli Orygenesy (VI w.).

Popołudnie środy 19 lipca poświęcono na „outing” — wyjazd autokarami w teren, przez ciekawą scenerię Fenlandu do Ely (słynna katedra z XII w., opactwo z VII w., starożytny pałac biskupi, muzeum witraży, dom Olivera Cromwella). Urozmaiceniem kongresu były też wieczorne nabożeństwa ze wspianymi śpiewami chórów w kościołach i kaplicach przyległych do College'ów uniwersytetu, bankiet uświetniony występami chóru z istną „wieżą Babel” języków oraz giełda najnowszych różnojęzycznych pozycji biblijnych z możliwością zakupu przy 20—30% zniżce dla uczestników kongresu.

Na ostatniej sesji kongresu wybrano nowego przewodniczącego („prezydent”) IOSOT w osobie norweskiego profesora Magne Saebø na kolejne triennium, który dobrał sobie jako sekretarza prof. H. M. Barstada. Ich zadaniem będzie przygotowanie następnego, XVI kongresu IOSOT w 1998 r. w Oslo.

Warto na koniec wspomnieć, że w Cambridge działa prężny ośrodek polski „Polonia” posiadający własną kaplicę (przy Chesterton Road), w której piszący te słowa codziennie rano o godz. 6<sup>45</sup> odprawiał Mszę św.

*Pieniężno*

*KS. BERNARD WODECKI SVD*

**Ks. Jerzy Chmiel**

## **MIĘDZYNARODOWE KOLOKWIMUM „PENTECOSTES” W ANGERS (1995)**

W dniach 1—3 czerwca 1995 r., w Katolickim Uniwersytecie Zachodnim w Angers miało miejsce Międzynarodowe Kolokwium poświęcone tematowi Ducha Świętego (La Pentecôte) z punktu widzenia biblijno-teologicznego, antropologicznego, socjologicznego i kulturowego. Prace Kolokwium zostały podzielone pomiędzy wykłady plenarne (conférences) i grupy seminaryjne (ateliers).

W ramach wykładów ogólnych poruszono takie zagadnienia, jak: „Zielone Świątki — u podstaw wspólnoty chrześcijańskiej” (C. Cesbron, rektor Uniwersytetu); „Praktyki pentekostalne w ramach odnowy charyzmatycznej i ich regulacja instytucjonalna” (M. Cohen); „Duch Święty w Koranie i w sufizmie” (A. Roest-Crollius SI, Rzym); „Zjawiska Ducha: ikonografia,

barwy, inspiracje" (dyskusja panelowa); „Teologia pentekostalna A. Kingsford" (J. P. Laurant, Sorbona); „Glossolalie z punktu widzenia psychoanalizy" (C. Dorgeuille).

Uczestnicy Kolokwium mieli możliwość wyboru następujących seminariów, które zwyczajem francuskim nazywano ateliers:

1. Grupy pentekostalne,
2. Interpretacja zjawisk pentekostalnych w różnych wyznaniach religijnych,

3. Świat wyobraźni i działanie Ducha,
4. Zielone Świątki i tradycje ludowe,
5. Zesłanie Ducha Świętego i tradycja arturiańska,
6. Teologia Zesłania Ducha Świętego. W ramach tego atelier piszący te słowa wygłosił komunikat nt. „Czytanie Pisma Świętego w tym samym Duchu”.

7. Zielone Świątki i mistyka,
8. Pentecostes i psyche,
9. Zesłanie Ducha Świętego w sztuce,

Kolokwium „Pentecostes” zostało zorganizowane przez Université Catholique de l'Ouest w Angers, a w szczególności przez Instytut Psychologii i Socjologii Stosowanej i Wydział Teologiczny, przy współpracy wielu innych zakładów badawczych tegoż uniwersytetu.

Nie brakło też imprez kulturalnych. W spektaklu wokalomuzycznym wystąpił duet z Rhodą Scott, amerykańską śpiewaczką, specjalizującą się w repertuarze pentekostalnym, która dała popis nowoczesności, atrakcyjnej dla młodych i starszych, ale także dużej kultury muzycznej i autentycznej religijności. Można było zwiedzić dwie wystawy słynnych arrasów (lub gobelinów): jeden cykl średniowieczny „Apokalipsa”, drugi cykl współczesny „Chant du Monde” Jeana Lurçata.

W Angers można spotkać polskie pamiątki. Najpierw jest to gniazdo rodu Andegawenów, z których wywodziła się błądź królowa Jadwiga. Tablica w centrum miasta przypomina, że Angers przez krótki okres podczas II wojny światowej było siedzibą rządu Rzeczypospolitej Polskiej na obczyźnie. Pokazują pod miastem zameczek, który był własnością prezydenta Rzeczypospolitej (nie wiem, jaki jest obecny stan prawny). Starsi ludzie pamiętają polskiego prezydenta biorącego udział w niedzielnej mszy św. w parafialnym kościele. Aktualnie nie brak Polaków wśród kadry pracowników naukowych w uniwersytecie w Angers, a francuscy naukowcy chwalą się swoimi kontaktami z polskimi kolegami.

W Angers można czuć się dobrze. Tzw. prowincja francuska, bogata w tradycje lokalne wcale nie gorsze od paryskich, w piękne krajobrazy, bardzo samodzielna w stosunku do centrali, jest interesująca i wiele można się tam nauczyć.

Materiały Kolokwium zostaną opublikowane. Dla zainteresowanych adres wydawnictwa: I.P.S.A./U.C.O., 3 place André Leroy, B.P.808, F-49008 Angers Cédex 01 (Colloque International La Pentecôte).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

**Maria Kantor**

## **VI EUROPEJSKIE SEMINARIUM ODNOWY PARAFII (MEDIOLAN 1995)**

W dniach 21—25 czerwca 1995 r. w bazylice św. Eustorgiusza w Mediolanie odbyło się VI Europejskie Seminarium na temat odnowy parafii przez System Parafialnych Komórek Ewangelizacyjnych, które zgromadziło ponad 300 świeckich i kapłanów z 5 kontynentów (np. z Hiszpanii przyjechało ponad 30 kapłanów z biskupem pomocniczym diecezji Toledo, z Polski — 6 księży, 4 siostry zakonne i 20 świeckich). Wykłady, tłumaczone na 6 języków, i zajęcia w grupach prowadził proboszcz parafii ks. P. G. Perini oraz zespół świeckich liderów parafii św. Eustorgiusza.

W pierwszym dniu bogatego programu przedstawiono historię ewangelizacji w parafii. Bazylika pod wezwaniem św. Eustorgiusza została wzniesiona w IV w. jako pierwszy kościół w Mediolanie. Według tradycji w sadzawce chrzcielnej pierwsi wyznawcy Chrystusa przyjmowali chrzest z rąk św. Barnaby. W prawej nawie bazyliki zachował się sarkofag rzymski, gdzie według starożytnej legendy złożono relikwie Trzech Króli, które przekazał bpowi Eustorgiuszowi cesarz Konstantyn. Na szczycie wieży bazyliki zamiast krzyża umieszczona została gwiazda — symbol Trzech Króli. W XII w. bazylika stała się centrum ewangelizacji prowadzonej przez trzech wielkich i zarazem świętych ewangelizatorów dominikańskich: św. Dominika — kaznodzieję wędrownego; św. Tomasza z Akwinu — męża teologii, modlitwy i adoracji oraz św. Piotra z Werony — męczennika za wiarę.

Historia współczesnej nowej ewangelizacji rozpoczęła się w roku 1986, gdy ks. P. G. Perini odwiedził parafię św. Bonifacego w Pembroke Pines na Florydzie, prowadzącą ewangelizację systemem komórek parafialnych. Swoje doświadczenie odnowy parafii ks. Perini przedstawił w obecności Wikariusza Generalnego Diecezji Mediolańskiej bpa Renato Corti, około 250 członkom Rady Parafialnej. W czasie tego spotkania wyszła propozycja całodniowej adoracji Najświętszego Sakramentu, a zainteresowani tym członkowie Rady zobowiązali się do godzinnej adoracji. Na prośbę kard. Carlo Marii Martiniego trzej członkowie Rady wraz z wikariuszem pojechali na Florydę na seminarium nt. odnowy parafii. Następnie rozpoczęto cotygodniowe zajęcia katechizmowe poświęcone adhortacji Pawła VI *Evangelii nuntiandi*. W 1987 r. zorganizowano pierwszy sześciotygodniowy kurs dla liderów, w którym uczestniczyły 42 osoby. Po jego zakończeniu powstały 4 parafialne komórki prowizoryczne mające spotkania raz w tygodniu w domach parafian. Po 6 miesiącach spotkań zdecydowano się przedstawić doświadczenie pracy w komórkach na forum całej parafii, co nastąpiło podczas Mszy św. przez trzy kolejne niedziele. Zgłosiło się około 200 chętnych do uczestnictwa w komórkach parafialnych. W czasie spotkania proboszcza, bp R. Corti i 42 liderów utworzono 15 komórek: 3 komórki młodzieży i 12 dorosłych. W lutym 1988 r. rozpoczęto regularne spotkania komórek, które się rozrastały i pomnażały według fundamentalnej zasady życia komórki: albo wzrastaj, albo umrzyj. W roku 1995 w parafii św. Eustorgiusza działa ponad 100 komórek z 1000 osób spotykających się co tydzień w domach przez cały rok z wyjątkiem wakacji.

W drugim dniu sesje seminarium poświęcone były następującym tematom: *Cele spotkań w komórkach, Pismo Święte a komórki, Rola proboszcza w systemie komórek parafialnych, Ewangelizacja w komórkach, Cechy i kroki wzrostu lidera komórki*, a wieczorem na plenarnym spotkaniu

członków komórek z uczestnikami Sympozjum przedstawiono równe świadectwa życia i pracy komórek. Proces ewangelizacji opiera się na *oikos*. *Oikos* to greckie słowo oznaczające „ognisko domowe lub dom rodzinny”, bardzo często używane w Nowym Testamencie, np. Dz 10,12: „Korneliusz, pobożny i bojący się Boga wraz z całym swym domem” (*oikos*). Zatem *oikos* to grupa ludzi pozostających w regularnych bliskich relacjach. Jest to wspólnota krwi, zainteresowań, miejsca i zawodu. Ewangelizacja *oikos* jest naturalnym, codziennym narzędziem głoszenia Dobrej Nowiny. Proces ewangelizacji opiera się na 7 fazach relacji: modlitwie, służbie, dzieleniu się wiarą, objaśnieniu zasad wiary, zaangażowaniu, czyli decyzji przyjęciu Jezusa, włączeniu we wspólnotę domową i włączeniu w życie parafialne.

Trzeci dzień przyniósł przedstawienie organizacji i struktury systemu komórek parafialnych. Spotkanie w komórkach składa się z modlitwy i pieśni, dzielenia się wiarą, słuchania nauczania proboszcza nagranego na kasetę magnetofonową, rozważaniu tego nauczania, ogłoszeń oraz modlitwy wstawienniczej. Tajemnicą sukcesu całego systemu komórek jest modlitwa: proboszcza i wspólnoty oraz codzienną całodniową adoracją Najświętszego Sakramentu. Dzień ten zakończył się koncertem muzycznym. Członkowie komórek tworzący 35-osobowy chór i 10-osobowy zespół muzyczny wykonali przez siebie skomponowaną godzinną kantatę *Dio ti ama* pod batutą M. Brescii, również członka systemu komórek.

Ostatni dzień seminarium ukazał ewangelizację przez liturgię. Ks. P. G. Perini mówił o unikalnej sile Eucharystii, źródle żywej wody, jako narzędziu najgłębszej ewangelizacji. Parafia ma stać się rodziną Bożą, wspólnotą wspólnot. W 1987 r. do kościoła św. Eustorgiusza chodziło około 12—14% parafian, obecnie w ponad dwugodzinnej niedzielnej Eucharystii według obrządku ambrozjańskiego uczestniczy 50% parafian. Liturgię charakteryzuje głęboka wiara i przekonanie w moc i skuteczność sakramentów, radość i entuzjazm płynące ze współuczestnictwa w radości Zmartwychwstania oraz autentyczne zaangażowanie w służbie, by liturgia miała charakter wspólnotowego świętowania całej rodziny parafialnej.

Kraków

MARIA KANTOR

## R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

JUTTA BRUTSCHECK, *Die Maria-Marta-Erzählung*. Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38—42, (Bonner Biblische Beiträge 64), Peter Hanstein Verlag, Frankfurt am Main — Bonn 1986, ss. XIV + 291.

Autorka napisała tę pracę pod kierunkiem ks. prof. Heinza Schürmanna i przedstawiła ją w Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie jako pracę doktorską. Recenzentami byli: ks. prof. S. Grzybek i piszący te słowa. Praca została przyjęta do serii BBB i wydana b. starannie.

Autorka we Wstępie określa ramy metodologiczne swej pracy: przede wszystkim pragnie zwrócić uwagę na dwie rzeczy: (1) w pracy zostały wykorzystane osiągnięcia lingwistycznej analizy tekstu (K. Berger, H. Franckmölle, D. Marguerat); (2) godną uwagi jest koncepcja potraktowania pe-

rykopy Łk 10,38—42 jako swoistego testu dla całej Łukaszej Ewangelii: „Wir verstehen die Einheit Lk 10,38—42 primär als Segment des Makrotextes, den wir 'Lukasevangelium' nennen, und gehen sie unter redaktionskritisch zentrierter Fragestellung an" (s. 3). Ów mikrotekst został poddany zabiegom analizy lingwistycznej i morfokrytycznej w logicznym i rzeczowym porządku.

Rozdział I: Stan tekstu perykopy. Najwięcej problemów stwarzają ww. 41n. Autorka przeprowadza typologię wariantów tekstu, grupując je w 4 kategoriach i opowiada się za lekcją krótszą z *henos*.

Rozdział II: Indywidualne formy tekstu — jest pokazem zastosowania analizy lingwistycznej już to w formie teoretycznej (Richter, Dressler, Güttgemanns, Marguerat), już też w formie aplikacyjnej (Schnider, Knockaert, Egger, Frankemölle).

Rozdział III: Powiązania kontekstualne — jest próbą (i to udaną) przedstawienia perykopy w kontekście całej Ewangelii. Zostało to oparte na trzech niejako płaszczyznach myślowych Ewangelii: zbawienie — słuchanie — podróz. Odpowiada to głównej idei Ewangelii Łukaszej: mikrotekst sprawdza się zatem w makrotekście.

Rozdział IV: Analiza formuł — zawiera ciekawe stwierdzenia odnośnie do historii redakcji perykopy na podstawie analizy zwrotów i formuł językowych. Autorka daje się tutaj poznać od jak najlepszej strony jako filolog.

Rozdział V: Poszukiwanie motywów (Motivforschung) podaje analizę motywów w perykopie: podróz — powrót — przyjęcie, słuchanie słowa Pana (Kyrios). Trzeba się zgodzić ze stwierdzeniem Autorki: „Wir fanden im Text der Maria-Marta-Erzählung grundsätzlich kein Motiv, das luk Aussageinteressen zuwiderläuft" (s. 132).

Rozdział VI: Rodzaj literacki perykopy i jej *Sitz im Leben*. Autorka nie zgadza się ze starymi próbami klasyfikacji geneologicznej omawianej perykopy, jakie dali M. Dibelius (Legende), R. Bultmann (biographisches Apoptegma), a także zajmuje krytyczne stanowisko wobec nowych prób: R. C. Tannehilla (pronouncement story), J. T. Ramsey, T. Aurelio (odd logic) czy G. Schneidera (überraschende Antworten). Podaje natomiast swoje własne określenie perykopy: „verhaltensnormierende Jesuserzählung" (s. 158 n). Jako *Sitz im Leben* uważa specyficzną sytuację społeczności pierwszych chrześcijan przyjmujących wędrownych proroków.

Recenzowana praca opiera się nie tylko na bogatej bibliografii i daje kompletny przegląd dotychczasowych stanowisk, ale wnosi nowe elementy do egzegezy i teologii perykopy Łk 10,38—42. Można mówić tu o dwóch kierunkach badawczych. Pierwszy to wejście do tekstu, poprzez jego dokładną analizę i dojście do tradycji ewangelicznej oraz określenie specyficznego kontekstu życiowego. Drugi kierunek to potraktowanie perykopy jako egzemplifikacji czy testu (mikrotestu) całej ewangelii (makrotestu). Egzemplifikacja taka staje się możliwa przy założeniu wyraźnych linii teologicznych ewangelii. Tak więc lingwistyczna analiza Autorki dopomaga do odnalezienia nowych elementów teologii Łukaszej.

Praca J. Brutscheck jest przykładem dobrej „egzegezy feministycznej", która opiera się na metodologii naukowej i posługuje się sprawdzonymi metodami w egzegezie, a zwłaszcza metodą historyczno-krytyczną. Możemy tutaj zastosować ocenę, jaką daje Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Biblii w Kościele: „Egzegeza feministyczna zawiera wiele elementów pozytywnych. Dzięki niej kobiety biorą coraz bardziej czynny udział w badaniach egzegetycznych. Dostrzegły one, wyraźniej niż mężczyźni, obecność, znaczenie i rolę kobiety w Piśmie św., w historii początków chrześcijaństwa i w Kościele. Poszerzenie się horyzontów kultury nowoczesnej dzięki wyraźniejszemu uwydatnieniu godności kobiety

i jej roli w społeczeństwie i w Kościele, doprowadziło do tego, że w tekstach biblijnych szuka się odpowiedzi na nowe pytania, co stwarza okazję do dokonywania coraz to nowych odkryć" (I, E 2).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Bp KAZIMIERZ ROMANIUK, *A wy za kogo mnie uważacie?*, Warszawa 1994, ss. 135.

Biskup warszawsko-praski Kazimierz Romaniuk wydał kolejną pozycję książkową o tematyce biblijnej, tym razem w warszawskim Wydawnictwie Sióstr Loretanek. Nosi ona tytuł: *A wy za kogo mnie uważacie?*

Książka zainteresuje człowieka wierzącego a nawet poszukującego dopiero Prawdy. Człowiek myślący często stawia sobie pytanie: kim jest Pan Bóg? Odpowiedź dana Mojżeszowi przez samego Boga: „Jestem, który jestem” nie jest dla współczesnych ludzi oczywista i w pełni zrozumiała. Także najbliżsi uczniowie Pana Jezusa, Apostołowie, którzy na co dzień się z Nim kontaktowali, nie rozumieli do końca, kim On naprawdę jest. Jezus pewnego razu wprost zapytał uczniów: „A wy za kogo mnie uważacie?” (Mt 16,15). Św. Piotr udziela poprawnej odpowiedzi w imieniu Dwunastu, ale nie zadowolili ona w pełni Chrystusa. On chce, byśmy o Nim wiedzieli jak najwięcej oraz, by ta objawiona wiedza pomogła naszej wierze, nadziei i miłości.

Nic więc zatem dziwnego, że i po dwudziestu wiekach od tamtych wydarzeń, wielu z nas odnosi do siebie pytanie zadane niegdyś Piotrowi. Odpowiedzi zaś pomaga nam udzielić w prezentowanej publikacji bp Romaniuk. Chodzi jednakże o coś więcej, niż o poprawną odpowiedź. Otóż, poszerzoną i pogłębioną wiedzą o Zbawicielu, powinniśmy kształtować nasze codzienne życie.

Z tego, że Jezus jest chlebem, drogą, krzewem czy bramą, wynikają wskazania aż nazbyt jasne dla naszego postępowania. Objawiając i określając siebie samego, Jezus Chrystus pokazuje nam, jak trzeba żyć, żeby mimo wszystkich konsekwencji wynikających z grzechu naszych przodków, odtwarzać w sobie każdego dnia podobiznę i obraz Boga Stworzyciela i najlepszego Ojca wszystkich ludzi.

Metafory, którymi posługiwał się tak często i chętnie Pan Jezus, by dać się poznać swoim najbliższym uczniom, spisane głównie przez św. Jana Apostoła i Ewangelistę, wskazują na inny wymiar każdej z tych rzeczywistości a także mówiąc o Bożej obecności w otaczającym nas świecie, hic et nunc.

Książka ks. biskupa K. Romaniuka jest napisana stosunkowo prostym językiem, dlatego też jest do polecenia mniej wytrawnym miłośnikom Pisma świętego.

Płock

KS. JAN AUGUSTYNOWICZ

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

Ks. WALDEMAR RAKOCY CM, Metoda narracyjna w interpretacji tekstu biblijnego . . . . .	161
Ks. GABRIEL WITASZEK CSsR, Tendencje partykularystyczne w gminie qumrańskiej . . . . .	169
Ks. JERZY CHMIEL, Zagadka rękopisu Ewangelii św. Marka z grotty 7 Qumran . . . . .	182
MICHAŁ GALAS, Duchowość Żydów polskich w pracach Gershoma Scholema . . . . .	186

### KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM, „Sacris litteris inittitur”	191
Ks. PIOTR ZIOŁO, Metaforyczność poezji hebrajskiej w ujęciu J. G. Herdera . . . . .	193
IZABELA BARTKOWICZ, Między historią a Biblią — o „Le-gionie” S. Wyspiańskiego . . . . .	200

### SPRAWOZDANIA I WIADOMOŚCI

Ks. TADEUSZ MATRAS, XXXII Sesja Polskich Biblistów (Częstochowa 1994) . . . . .	209
Ks. JERZY CHMIEL, Sesja kumranologiczna w 25. rocznicę śmierci Ks. Aleksiego Klawka (Kraków 1994) . . . . .	214
Ks. BERNARD WODECKI SVD, XV Kongres IOSOT w Cambridge (1995) . . . . .	214
Ks. JERZY CHMIEL, Międzynarodowe Kolokwium „Pentecostes” w Angers (1995) . . . . .	217
MARIA KANTOR, VI Europejskie Seminarium Odnowy Parafii (Mediolan 1995) . . . . .	219

RECENZJE	220
----------	-----

## INDEX

### ARTICULI

W. RAKOCY, De methodo narrativa in interpretatione textus biblici . . . . .	161
G. WITASZEK, De inclinationibus particularibus in Qumran	169
J. CHMIEL, De aenigmate 7Q 5 . . . . .	182
M. GALAS, De spiritualitate Iudaeorum polonorum in operibus Gershom Scholem . . . . .	186

### COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

H. LANGKAMMER, „Sacris litteris ininitur” . . . . .	191
P. ZIOŁO, De metaphoris in poesi hebraea secundum J. G. Herder . . . . .	193
I. BARTKOWICZ, Inter historiam et Scripturam — de „Legione” S. Wyspiański . . . . .	200

### RELATIONES ET NOTITIAE

T. MATRAS, De XXXII Sessione Biblistarum Poloniae (Częstochowa 1994) . . . . .	209
J. CHMIEL, De sessione qumranologica Cracoviae (1994) . . . . .	214
B. WODECKI, De XV Congressu IOSOT Cantabrigiae (1995)	214
J. CHMIEL, De Internationali Colloquio „Pentecostes” Andegavi (1995) . . . . .	217
M. KANTOR, De VI Seminario Europaeo de Parochia Renovanda (Mediolani 1995) . . . . .	219

RECESIONES . . . . .	220
----------------------	-----