

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XLVII

1994

A R T Y K U Ł Y

Bp Stanisław Gądecki

HISTORIOGRAFIA W 2. KSIĘDZE MACHABEJSKIEJ

W obiegowym znaczeniu **historiografia** oznacza ogół prac historycznych odnoszących się do danego okresu, regionu lub zagadnienia, dziejopisarstwo, piśmiennictwo historyczne, ale również i przede wszystkim metody odtwarzające przeszłość. Z punktu widzenia strukturalizmu jest to sprawa sposobu, w jaki jest opowiedziana historia, celu historii, wskazania źródeł przeszłych konfliktów i sposobu ich rozwiązania, kwestia umiejscowienia centrum akcji, powodu opowiedzenia o jednych wydarzeniach a przemilczenia drugich.¹

Stary Testament posługuje się różnymi rodzajami historiografii rozumianej jako dziejopisarstwo (np. deuteronomiczna, kronikarska)²,

¹ J. Neuser, *Beyond Historicism, after Structuralism: Story as History in Ancient Judaism*, Portland, Maine 1980, 15. 21.

² J. P. Porter *Old Testament Historiography*, w: *Tradition and Interpretation*, wyd. G. W. Anderson, Oxford 1979, 132. 139. 152; P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 42), Neukirchen — Vluyn 1973, 176—206; A. M. Brunet, *La théologie du Chroniste, théocratie et messianisme*, w: J. Coppens — A. Descamps, *Sacra Pagina* 1(1959) 384—397; J. M. Myers, *The Kerygma of the Chronicler. History and Theology in the Service of Religion*, „Interpretation” 20(1966) 259—273; M. Noth, *The Chronicler's History*, „Journal for the Study of the OT” (Supplement Series 50), Sheffield 1987 97—106; tenże, *The Deuteronomistic History*, „Journal for the Study of the Old Testament” 15(1981) 89—99; G. Lanczkowski — K. Koch, *Geschichte/ Geschichtsschreibung/ Geschichtsphilosophie*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Band XII, Berlin 1984, 579—581. 581—582.

ale tylko jedna z jego ksiąg wyraźnie i jednoznacznie wypowiada się na temat samych założeń historiograficznych. Jest nią powstała w epoce hellenizmu 2 Mch, a w szczególności jej prolog i epilog (2,19—32; 15,37—39). Autor tych dwóch fragmentów — kimkolwiek by on był — przedstawia w nich stosunkowo jasny i zwięzły obraz stosowanej przez siebie historiografii.

Wiedząc o tym wszystkim, dotychczasowe komentarze do 2 Mch oraz obszerna wiedza o historiografii greckiej, tak polsko- jak i obcojęzyczna³, nie dały jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: jaki rodzaj historiografii zastosowano w 2 Mch? Jedni twierdzą że była to historiografia nie odbiegająca od dawnych modeli biblijnych (M. Goodman), i określają ją terminami takimi jak: Festlegende, czyli legenda o powstawaniu święta (A. Momigliano, J. B. Bunge), historia epifanijna (T. Rajak), czy wreszcie historia apologetyczna (H. R. Moehring). Inni powiedzą, że mamy tu do czynienia z elementami dawnej historiografii biblijnej pomieszanymi z historiografią hellenistyczną (R. Doran). Jeszcze inni traktują 2 Mch jako najlepszy przykład historiografii czysto hellenistycznej. Nie mniej jednak i w tym ostatnim wypadku stanowiska nie są ze sobą zgodne co do szczegółów, ponieważ nie bardzo wiadomo, o jaki typ historiografii hellenistycznej chodzi. Mówią np. o romansie, o monografii hellenistycznej lub *Kriegsmonographie* (J. Geiger), historiografii patetycznej (E. Bickermann), retorycznej (B. Niese), retorycznej i patetycznej (M. Adinolfi, Ch. Habicht), wreszcie tragicznej (F. Walbank). Taka rozpiętość terminologii świadczy z pewnością o braku precyzji. Która z tych nazw oddaje więc najlepiej charakter historiografii zastosowanej w 2 Mch?

I. DWAJ AUTORZY 2 MCH

Odpowiedź na to pytanie domaga się przypomnienia dość oczywistej prawdy o tym, że 2 Mch nie stanowi — co nie podlega dyskusji — dzieła jednego autora, ale przynajmniej dwóch; Jazona z Cyreny i epitomatora (czyli tego pisarza, który dokonał streszczenia dzieła Jazona, tworząc dzisiejszą postać 2 Mch). W konsekwencji tego faktu księga ta nie jest owocem jednej metody historiograficznej, ale przynajmniej dwóch metod. To jest pierwsze wyjaśnienie, konieczne i niezbędne dla każdego, kto pragnie zajmować się problemem historiografii 2 Mch.

1. Najwcześniej powstało dzieło Jazona z Cyreny (2,23). Jego treścią było opowiadanie o Judzie Machabeuszu (+ 160 przed Chr.) i jego dziejach, a właściwie o dziejach narodu żydowskiego i świątyni jerozolimskiej. Z pewnością koncentrowało się ono na wojnach prowadzonych przez Judę przeciwko Antiochowi Epifanesowi i jego

³ Zob. nota bibliograficzna na końcu artykułu.

synowi Eupatorowi, dwóm współczesnym mu królom syryjskim. Z 2 Mch 2,24.28.30 wynika, że dzieło to zawierało mnóstwo szczegółów i cyfr. Sądząc zaś po tym, jak wiele cyfr i szczegółów zachowało się jeszcze do dzisiaj w streszczeniu epitomatora, można sobie wyobrazić, jak bogate w szczegóły musiało być pierwotne dzieło Jazona z Cyreny. To bogactwo nie było następstwem większego zakresu zainteresowań pierwotnego, pięciotomowego dzieła, które obejmowało rzekomo nie tylko Dzieje Judy, lecz również Dzieje jego braci, bowiem każda epitome była zasadniczo streszczeniem całości pierwotnego dzieła, a nie jego części.

Praca Jazona była wprawdzie spisana w języku greckim, ale język ten nie mówi wiele o miejscu powstania dzieła. Wprawdzie Jazon pochodził z Cyreny, tj. z miasta założonego w Afryce przez greckich kolonistów jeszcze za czasów Ptolemeusza II (304—285) i zamieszkałego przez dość liczną grupę Żydów, ale nie oznacza to wcale, że tam właśnie musiało powstać to dzieło. Nie bez podstaw można przypuszczać, że do stworzenia kroniki opisującej w sposób szczegółowy 16 lat panowania Judy Machabeusza niezbędny był bliższy kontakt z Judeą niż ten, jaki można sobie wyobrazić w Cyrenie, czy w ogóle w diasporze. Konieczny był dostęp do archiwów „państwowych” w Jeruzolimie. Jest też mało prawdopodobne, aby było to możliwe bez zaufania, jakim musiał się on cieszyć u władz tego miasta. Być może Jazon był nawet stałym mieszkańcem Jeruzolimy, pochodzącym wcześniej z diaspory.

Gdy idzie natomiast o określenie czasu powstania jego dzieła, to nie mogło ono pojawić się przed dwudziestym ósmym maja sto sześćdziesiątego roku przed Chr., tj. przed ostatnimi wydarzeniami opisanymi w nim. Faktycznie zaś autor mógł tworzyć nawet znacznie później, nabrawszy pewnego dystansu do opisywanych przez siebie wydarzeń. Jego dzieło nie mogło jednak powstać po 124 roku przed Chr., tj. po przypuszczalnej dacie rozpoczęcia prac nad streszczeniem. W najszerszym znaczeniu chodziłoby zatem o okres ok. czterdziestu lat, między 160 a 124 rokiem przed Chr. Zazwyczaj próbuje się go jeszcze bardziej precyzować i mówi o latach panowania Jana Hirkana (134—104; Bunge), albo ogólnie o czasie bliskim 130 roku przed Chr. (Sisti).

2. Dzieło epitomatora (nazwa pochodzi od *epitome*, streszczenia, wyciągu z wcześniejszego dzieła literackiego, jakiego często dokonywano w starożytności) musiało powstać po dziele Jazona, między 124 a 63 rokiem przed Chr. Rok 124 podawany jest ze względu na najstarszy fragment 2 Mch, tzw. Pierwszy List (1,1—9), którego nie było jeszcze — jak się przypuszcza — w dziele Jazona, a który pojawił się dopiero w dziele epitomatora (choć nie jest to do końca pewne, ponieważ niektóre fragmenty tego listu wchodzić wręcz w kolizję

z pozostałą treścią epitomatora). Ogólnikowa wzmianka pochodząca od epitomatora i znajdująca się w zakończeniu 2 Mch: „od tamtych czasów miasto pozostawało w rękach Hebrajczyków” (15,37) zdaje się sugerować, że epitomator ukończył swoją pracę przynajmniej przed zajęciem Jerozolimy przez Pompejusza (63 r. przed Chr.), lecz między tymi dwoma datami (124—63) pozostaje ciągle jeszcze stosunkowo długi okres, ok. 60 lat. Abel i Laconi byli zdania, że z braku bardziej szczegółowych danych niemożliwe jest dokładniejszej określenie daty powstania streszczenia. Bickermann myślał o latach sześćdziesiątych. Inni starali się przesunąć tę datę do czasów Chrystusowych, w przekonaniu że po epitomatorze miała miejsce jeszcze jedna przeróbka całej księgi. I tak np. Schunck przyjmował jako odpowiedni okres narodzin Jezusa Chrystusa, a Zeitlin — nawet okres rządów Agryppy I (41—44 po Chr.), gdy w osobie cesarza Kaliguli pojawiło się podobne niebezpieczeństwo zbeszczeszczenia świątyni jerozolimskiej, z jakim musiał uporać się kiedyś Juda Machabeusz.

Gdy idzie o problem miejsca powstania streszczenia epitomatora, to niektórzy wskazują na lAeksandrię egipską ze względu na obecność dwóch listów otwierających 2 Mch i adresowanych do tamtejszej diaspory (Sisti; co nie bierze pod uwagę tego, z jaką łatwością tworzono wówczas dokumenty, które traktowano jako autentyczne, byleby tylko odpowiadały duchowi wydarzeń, które je zrodziły). Znajomość atmosfery streszczonych wydarzeń przemawia jednak raczej — jak w przypadku Jazona — na korzyść Jerozolimy, skąd zostały wysłane oba listy wprowadzające i gdzie również mogły znajdować się ich kopie. Trzecią ewentualnością byłaby fikcyjność obu listów, napisanie ich przez samego epitomatora.

II. DWIE HISTORIOGRAFIE 2 MCH

Obaj autorzy (Jazon i epitomator) posługiwali się własnymi metodami historiograficznymi. Historiografia Jazona została w jakiejś mierze zaciemniona przez późniejszą historiografię epitomatora. Czy dzisiaj, po upływie tylu wieków, jest jeszcze możliwe rozpoznanie odmienności obu systemów historiograficznych? Z pewnością tak, ale nie bez pomocy dokładnej analizy redakcyjnej, która oddzieliłaby w 2 Mch materiał zgromadzony przez Jazona, od ingerencji epitomatora. Przy takiej operacji kwestią niewątpliwie trudniejszą jest dostarczenie do starszej warstwy (tzn. Jazona).

1. Sprawą łatwiejszą jest określenie warstwy późniejszej, pochodzącej od epitomatora i w konsekwencji rozpoznanie założeń historiografii epitomatora. Myślimy najpierw o częściach należących bezspornie do epitomatora takich jak prolog i epilog 2 Mch. Wyszukane i fachowe słownictwo prologu i epilogu, świadczy o tym,

że ich autor był wykształconym historykiem. Jeżeli postaramy się odnaleźć odpowiedniki słownictwa prologu i epilogu w centralnej części 2 Mch, to dojdziemy do wniosku, że od epitomatora mogą pochodzić także inne fragmenty, tworzące dość jednorodny zbiór — być może nie całkiem kompletny — składający się z krótkich tekstów, mających nieraz tylko formę dygresji. Fragmenty te nie mają tak wielkiego znaczenia dla zrozumienia historiografii epitomatora jak prolog czy epilog, ponieważ zawarte w nich wypowiedzi są raczej zbiorem krótkich uwag bardziej o charakterze pedagogicznym niż historycznym („Oto dlaczego znaleźli się w trudnym położeniu; w tych [bowiem] których życie chcieli naśladować i do których chcieli się upodobnić, znaleźli wrogów i ciemnizy. Występowanie bowiem przeciwko Bożym prawom nie ujdzie bezkarnie...” — 2 Mch 4,16—17; „...Nie wykazał on wcale cech godnych stanowiska arcykapłana, bo tylko dyszał zawziętością okrutnego tyra i złością dzikiego zwierza. Tak więc Jazon, który wygnał podstępnie własnego brata, sam został przez drugiego wygnany i zmuszony uciekać do kraju Ammonitów” — 4,25—26; „Uwolnił on Menelaosa, winnego wszystkiego zła, o jakie był oskarżony, nieszczęśliwych zaś, którzy byliby uniewinnieni, nawet gdyby ich oskarżono przed Scytami, skazał na śmierć. Zaraz też niesprawiedliwą karę ponieśli ci, którzy wstawili się za miasto i święte naczynia” — 4,47—48, itp.).

Szczęśliwym zbiegiem okoliczności prolog i epilog zawierają wskazówki metodologiczne dotyczące rodzaju historiografii wybranej przez epitomatora. Nie są to luźne uwagi, zbiór mniej lub bardziej przypadkowych sformułowań rzuconych mimochodem, ale typowe programowe oświadczenie piszącego, pozostawione przyszłemu czytelnikowi jako rodzaj jasnego drogowskazu, ukazującego klucz do odczytania właściwego, zamierzonego przez autora sensu umieszczonej między prologiem a epilogiem historii. To że istotnie chodzi tam o oficjalne wypowiedzi, a nie o mniej lub bardziej sprawdzone domniemanie, potwierdzają pisma innych historyków greckich, którzy również mieli w zwyczaju pozostawianie czytelnikowi tego rodzaju wskazówek, czasami w części centralnej opisywanej przez nich historii, ale przede wszystkim w pisanych przez siebie prologach i epilogach.

Gdy idzie o **pierwszą część prologu** (2 Mch 2,19—22), mało kto żywi poważne wątpliwości co do jego pochodzenia — w całości, albo przynajmniej fragmentarycznie — do epitomatora. Ta pierwsza część zapowiada w klasyczny sposób plan dzieła, kryteria doboru materiału oraz jego rozkład: „(Opowiadanie) o Judzie Machabeuszu i o jego braciach, o świątyni, jej oczyszczeniu i poświęceniu ołtarza, ponadto o przeciw Antiochowi Epifanesowi i jego synowi Eupatorowi walkach i z nieba pochodzących objawieniach dla tych, którzy dla judaizmu z honorem dokonali czynów bohaterskich, tak że cały kraj będąc nielicznymi złupili i barbarzyńskie wojska ścigali i słynną na

całej zamieszkałej ziemi świątynię odzyskali i miasto uwolnili i mającym być zniesionymi prawom nadali moc obowiązującą, gdyż Pan z całą łaskawością był im łaskawy..." (2 Mch 2,19—22).

Autor przytoczonego tutaj fragmentu z predylekcją akcentuje pewne tematy, które uważa za najważniejsze i które dzięki temu staną się częściowo tytułami rozdziałów jego epitome. Pierwsza część prologu jest więc rodzajem spisu treści. Autor wymienia w niej najpierw osoby (Juda Machabeusz i jego bracia; Antioch Epifanes i jego syn Eupator), potem przechodzi do czynów (walki), które nie są czynami pospolitymi, ale stanowią przykład wyjątkowego bohaterstwa, są niezwykle i godne zapamiętania. Działające osoby wspierał swoją opieką sam Bóg, czego znakiem były jego objawienia (epifanie). Bohaterstwo i objawienia razem, to one pozwoliły „złupić” cały kraj, pobić nieprzyjacielskie wojska, odzyskać świątynię, uwolnić miasto, prawom ojczystym nadać ponownie moc obowiązującą. Autor streszczenia wymienił tutaj listę podstawowych pojęć związanych z cywilizacją hellenistycznego *polis* (kraina, miasto, świątynia, prawa). Nie bez znaczenia — co się okaże później — jest to, że natychmiast po temacie świątyni wspomniął o wojnach, jako że w literaturze greckiej i hellenistycznej były one uważane za centralny temat historyczny i czyny najbardziej godne uwiecznienia.

2. Na podstawie **drugiej części prologu**, która bez najmniejszych wątpliwości pochodzi od samego epitomatora, możemy pośrednio dowiedzieć się na czym polegała historiografia Jazona z Cyreny. Zakładała ona przede wszystkim napisanie historii szczegółowej, nasyconej „wielką ilością cyfr”, charakteryzującej się „staraniem o szczegóły”, „bogactwem materiału”, „zagłębieniem się i swobodnym obracaniem w opowiadaniach oraz rozeznaniem w szczegółach”. Wszystkie wymienione tu cechy bardzo dobrze odpowiadają wymaganiom, jakie stawiano przed ówczesną historiografią grecką. Przygotowując dzieło historyczne trzeba było najpierw zgromadzić ogromne bogactwo źródeł, w tym także masę szczegółów świadczących o sumiennej kwerendzie historyka i o jego rozeznaniu w najdrobniejszych detalach.

Pisząc zatem o dziele Jazona epitomator nie utyskuje na dzieło, które zostało napisane w niewłaściwy sposób (2 Mch 2,30), ale przeciwnie, jest pełen uznania dla tego, kto porządnie je przygotował. Przy tej okazji mimochodem podaje jedną z definicji wstępnej pracy historyka w czasach hellenistycznych: „Zagłębić się i swobodnie obracać się w opowiadaniach oraz dokładnie rozpoznać się w szczegółach, to zadanie tego, który układa historię”. W tym świetle Jazon porównany jest do „architekta” domu, którego zadaniem jest zebranie wielu elementów i rozrysowanie wizji całości. U historyków greckich czasami spotykamy podobne porównanie całości dzieła his-

torycznego do ludzkiego ciała, będącego ilustracją różnorodności w jedności, którą powinien osiągnąć historyk w swoim dziele.

3. **Streszczenie epitomatora** wychodzi z innych założeń i stara się kierować całkowicie odmiennymi zasadami; co Jazon napisał w pięciu księgach to epitomator syntetyzuje w jednej. Jego celem jest ofiarowanie czytelnikom „przyjemnego opowiadania” tym, którzy pragną je zapamiętać — „ułatwienia”, wszystkim pozostałym — „pożytku”. Streszczający rozumie swoje zadanie jako — w pewnym sensie — przeciwieństwo pracy historyka. Chce ułożyć jedynie skróty i dlatego musi starać się o krótkie przedstawienie wydarzeń i o unikanie drobiazgowego przedstawiania szczegółów.

Epitomator nie porównuje swojej pracy do zadania architekta, ale raczej do pracy dekoratora wnętrz. Ten zaś zawód domaga się dzieła służącego w całości „przyjemności” użytkowników. Jego praca zmierzająca do osiągnięcia tego celu jest obrazowo przyrównana do mieszania wina z wodą, co dopiero daje — zmieszane we właściwych proporcjach — przyjemny napój. Co konkretnie w tym momencie epitomator miał na myśli, nie wiadomo. Na pewno nie myślał o zestawianiu pięknej syntaksy z przeciętną. Najprawdopodobniej chodziło o umiejętne połączenie opowiadań szczegółowych z ogólnymi, ale wydaje się, że w kontekście II w. przed Chr. tego rodzaju sformułowanie powinno oznaczać przede wszystkim umiejętne łączenie konkretnych treści historycznych z formą retoryczną. Łączenie murów, bez których nie może istnieć żadne mieszkanie, z obrazami, które nie są niezbędne, ale czynią mieszkanie przyjemnym. Mimo tak wielkich różnic w podejściu do problematyki historycznej, jaka istniała między Jazonem a epitomatorem, epitomator uważał w dalszym ciągu swoje streszczenie za dzieło historyczne (2,32b; *diēgēsis*; 15,37 — *logos*).

III. HISTORIOGRAFIE GRECKIE I HELLENISTYCZNE

Po przedstawieniu tych wstępnych założeń historiografii Jazona i epitomatora, pragniemy porównać te założenia z głównymi teoriami historiografii greckiej i hellenistycznej, aby zwrócić uwagę na ich ewentualne zależności.

Wiadomo powszechnie że początki greckiej historiografii sięgają ostatnich wieków II tys. przed Chr., odkąd materiał historyczny i chronograficzny zaczął być gromadzony przez kapłanów znaczących sanktuariów oraz przez władze *polis*. Nie narodziła się ona tak, jak np. historiografia mezopotamska, ze źródeł annalistycznych, ale z ducha racjonalizmu, który zawładnął dziełami logografów (tj. geografów i naturalistów jońskich), którzy odszedłszy od tradycji mitycznych stworzyli naukę historyczną i sposobem kronikarskim

zaczęli szeregować wydarzenia obok siebie. Ich najznakomitszym reprezentantem był **Hekataios z Miletu**.

1. W pewnym sensie jeszcze Herodota (485—425) można uważać za ucznia Hekatajosa, zwłaszcza tam gdzie przechodził on od zainteresowania Persami i ich regionem do opisu historii Greków, czyniąc ze zwycięstwa Greków nad Persami centralny temat swojego dzieła. Z pewnością górował on nad logografami, poprzez nadanie swojemu dziełu charakteru uniwersalnego, dzięki czemu wyjdzie ono poza granice własnego miasta i narodu, a wydarzenia przez nie opisywane nie będą dokonywały się w izolacji, ale staną się częścią ogólniejszego dramatu. W sumie jednak jego dzieło było zbyt beletrystyczne, aby zadowolić przyszłe pokolenia. Celom artystycznym i moralizatorskim Herodot gotów był podporządkować dokładność historyczną. W opisach bitew więcej miejsca poświęcał opisom czynów wybitnych jednostek niż opisom strategii. Czasami okazywał się ignorantem w dziedzinie polityki, którą ocenił w sposób bardzo subiektywny. Treścią jego dzieła były przede wszystkim słowne czyny, które pragnął uchronić od zapomnienia, a sposobem, w jaki chciał tego dokonać, miała być bezstronność, zdolna dostrzec nawet u wrogów to co szlachetne.

Najciekawsza jest jednak jego koncepcja prawdy historycznej. Za swój obowiązek uważał on „przekazać to, co mu opowiedziano” (VII, 152). Nie wierzył jednak we wszystkie wersje opowiedzianych mu wydarzeń, dlatego to, co usłyszał, starał się poprawić i uzupełnić w oparciu o własne spostrzeżenia, wątpliwości i konfrontację różnych wersji między sobą. Nie był zwykłym narratorem, ale krytykiem zebranych tradycji i starał się dobrze rozróżniać między tym, co sam poznał z bezpośredniej obserwacji (*opsis*), a tym, co dowiedział się od innych (*logoi*). W dziedzinie myśli politycznej był zafascynowany ideą wolności, i to zarówno tej zewnętrznej jak i wewnętrznej, w obrębie *polis*, zaś w myśleniu historiozoficznym wyrażał przekonanie, że dzieje są wielkim łańcuchem ludzkich win i boskich kar, że upadkowi politycznemu towarzyszy upadek moralny, że trudniejsze warunki bardziej hartują człowieka fizycznie i duchowo, wyzwalając energię do pokonywania trudności życiowych, że ubóstwo jest współczynnikiem siły moralnej narodu (VII, 101—102). W końcu jednak wychowawcą miała być nie tyle bieda, ile silne prawo (*nomos*): „Grecy zaś, choć są wolni, nie są przecież absolutnie wolni. Mają bowiem nad sobą pana, to jest prawo, którego lękają się o wiele bardziej niż Persowie króla” (VII, 104).

2. Z gatunku stworzonego przez Herodota powstała „obiektywna, naukowa” historiografia Tukidydesa (ur. ok. 460/455 zm. po 404). Różnica między historiografią Herodota a Tukidydesa była owocem przejścia od kultury opartej na opowiadaniu do kultury piśmiennej.

niczej, która nie tylko zerwała ze sprzecznymi wersjami dawnych mitów, ale i z mitem w ogóle, odrzucając także a priori jakąkolwiek ingerencję bogów w sprawy ludzkie, wiarę w wyrocznie, sny i w przepowiadanie. Historia Tykidydesa składała się z opisów czynów (*erga*) i mów (*logoi*); podobnie jak u Platona, Efora, czy Polibiusza. Odwoływanie się do dokumentów spisanych było u niego, jak i u innych historyków Grecji stosunkowo rzadkie.

Niezwykle ciekawą była jego teoria rekonstruowania mów, tak słyszanych, jak i nie słyszanych przez siebie mówców: „Wierne odтворzenie przemówień, wygłoszonych przez poszczególnych mówców, bądź przed wojną, bądź w czasie jej trwania, było rzeczą trudną zarówno dla mnie, który ich sam słuchałem, jak i dla tych, którzy mi je przekazali, toteż ułożyłem je tak, jakby — według mnie — najodpowiedniej do okoliczności mógł przemówić dany mówca, trzymałem się jednak jak najbliżej zasadniczej myśli mów rzeczywiście wypowiedzianych” (I, 22). Przyjęte przez niego zasady, odnoszące się do rekonstruowania mów zachowały swoją ważność przez całą starożytność.

Nie mniej interesujące było jego podejście do opisu wojen. Będąc zawodowym strategiem, a więc posiadając odpowiednie przygotowanie i umiejętność oceny sposobu prowadzenia wojny, zachował w opisach pełną ostrożność: „Jeśli zaś idzie o wypadki wojenne, nie uważałem za słuszne spisywać tego, czego się dowiedziałem od pierwszego lepszego świadka, lub tego, co mi się zdawało, ale tylko to, czego sam byłem świadkiem, albo to, co słysząc od innych, z największą możliwie ścisłością i w każdym szczególe zbadałem; trudno zaś było dojść prawdy, ponieważ nie zawsze świadkowie byli zgodni w przedstawianiu tych samych wypadków, lecz podawali je zależnie od sympatii dla jednej lub drugiej strony walczącej i zależnie od swej pamięci” (I, 22). Kiedy wyrobienie sobie sądu było niemożliwe, Tukidydes wstrzymywał się od wypowiedzania sądów. Ta jego postawa stała się często nieosiągalnym wzorcem dla przyszłych historyków starożytności.

W staraniu o rzetelne przedstawienie ukrytych przyczyn politycznych wydarzeń doszedł on do dość generalizującego wniosku, że u ich źródeł leży: „żądza panowania, dążąca do zdobycia bogactw i zaspokojenia ambicji, a stąd wybuchały rywalizacje, wkraczały w grę namiętności” (III, 82). Cel jaki sobie stawiał Tukidydes był z pewnością odmienny od Herodotowego: „Jeśli chodzi o słuchaczy, to dzieło moje, pozbawione baśni, wyda się może mniej interesujące, lecz wystarczy mi, jeśli uznają je za **pożyteczne** ci, którzy będą chcieli poznać dokładnie przeszłość i wyrobić sobie sąd o takich samych lub podobnych wydarzeniach, jeśli zgodnie ze zwykłą koleją spraw ludzkich mogą zająć w przyszłości. Dzieło moje jest bowiem

dorobkiem o nieprzemijającej wartości, a nie utworem dla chwilowego popisu" (I 22).

3. Następcy Tukidydesa odeszli od jego skrupulatnej metody i poszli za nowymi mistrzami; Sokratesem, Platonem i Izokratesem. Sokrates i Platon z moralności uczynili kryterium oceny polityki. Izokrates wprowadził dodatkowo zasadę panhellenizmu, co zostało wykorzystane także przez Ksenofonta, Teopompa i Efora.

Ksenofont (432—353) połączył opowiadanie historyczne z romansem (*Anabasis*, *Cyropedia*) i dzięki retoryce enkomiastycznej przysporzył sobie niezliczone rzesze lektorów. U niego pojawiły się znowu opisy snów, wróżb, znaków, modlitw, ofiar, pieśni, tańców, libacji, sceny zbiorowych samobójstw, okrzyki wojenne, opisy oczyszczeń jakim poddawało się wojsko winne przekroczenia praw. Hella była dla niego ziemią, w której nie oddaje się czci żadnemu człowiekowi, a tylko bogom (*Anabasis* III, 2,13).

Teopompos (ur. 376) z kolei wprowadził do swojego opisu psychologiczny wizerunek bohatera, dociekania moralne, które uczyniły z jego „Fillipik” najbardziej poczytne dzieło historiografii antycznej, a z niego samego — prekursora historiografii hellenistycznej.

Historiografowie tej nowej epoki, lekceważąc badanie dokumentów i sumienną metodę historiograficzną dążyli przede wszystkim do sprawienia przyjemności swoim czytelnikom, odwołując się często w opisie historycznym do pomocy retoryki i fantastyki (Kallistenes, Onezykrytos, Klitarchos). W porządku politycznym położyli akcent na obecność czynników subiektywnych jako przyczyn wydarzeń (zarozumiałość, pęd do władzy), a nie na racje obiektywne. To zadanie było po części ułatwione dzięki pewnemu podobieństwu istniejącemu między historiografią a sztuką oratorską, w szczególności zaś mową sądową. Historyk — podobnie jak orator — był zmuszony do rekonstrukcji rozwoju wydarzeń na podstawie świadectw i dowodów, które potwierdzały słuszność przyjętej na początku tezy.

4. Przełom III i II wieku, razem z osobą Polibiusza (ok. 200—118), przynosi dalszy rozwój teorii historiograficznej. Bardziej niż ktokolwiek przed nim starał się on szczegółowo przedstawić metodę i cel opisu historycznego. Poza Lukianem nie ma innego historyka starożytności klasycznej i hellenistycznej, który tak poważnie podszedłby do problemu teorii historiografii. Chociaż jego poglądy na ten temat nie są wyłożone w formie jakiegoś jednolitego wykładu, ale są jedynie zbiorem uwag rzuconych mimochodem, to jednak poważna część późniejszych historyków ograniczyła się tylko do powtarzania Polibiuszowych poglądów w tej materii. Najpierw rozróżnił on trzy rodzaje historii: **historię genealogiczną**, interesującą się mītami i herosami, **historię pokrewieństw**, zajmującą się opisami zakładania kolonii oraz przedstawianiem wzajemnych pokrewieństw między narodami, która jeszcze łączy legendę z prawdą, wreszcie **historię**

pragmatyczną, która przedstawia przyczyny i skutki dziejów związanych z narodami, miastami i władcami). Taki a nie inny podział historiografii wynika z przyjętego przezeń kryterium chronologicznego, według którego najpierw trzeba omówić dzieje najstarsze (genealogie), potem przejść do kwestii rozprzestrzeniania się ludów (kolonie i pokrewieństwa), ażeby w końcu dojść do czasów współczesnych (dzieje).

5. Na przełomie I/II wieku po Chr. powstała nowa historiografia, której najbardziej znanym reprezentantem stał się Plutarch (50—125 po Chr.). Nie dotyka ona bezpośrednio problemu historiografii epitomatora, ponieważ z pewnością powstała później od jego dzieła, niemniej jednak była ona w pewnym sensie zebraniem wcześniejszych doświadczeń, może więc posłużyć jako ilustracja kierunku, w którym zmierzało jedno z ważniejszych i bardziej ambitnych odgałęzień historiografii hellenistycznej w czasach rzymskich. Właściwie Plutarch nie zamierzał pisać historii, a tylko „Żywoty” które — według niego — nie powinny być zbiorem abstrakcji, takich jak ekonomia, partie, klimat itd., ale woli i pasji pojedynczych ludzi. „Żywoty miały przedstawić „naturę i dyspozycje ludzi, posługując się opisem ich działań i zachowań politycznych” (*Demostenes i Ciceron* 3).

Gdy idzie o sposób przedstawiania życia bohaterów, to pisanie „Żywotów” winno dostrzegać defekty opisywanych osób, ale ich nie wyolbrzymiać: „Kiedy każemy namalować piękne i wdzięczne przedmioty, wymagamy od malarza ażeby, jeśli mają jakiś mały defekt, nie opuścili go całkowicie, ale też, by nie przedstawiali go z wielką precyzją, ponieważ w pierwszym wypadku obraz byłby niewierny, w drugim wypadku nieprzyjemny” (*Cymon i Lucullus* 2). Przenosząc to na płaszczyznę żywotów ludzi niezwykłych, należy pamiętać „w prezentowaniu ich sławnych czynów należy przedstawić prawdę w sposób dokładny i prawdopodobny, natomiast błędy i defekty, które — uważamy — rozciągają się nad działalnością każdego człowieka pod wpływem namiętności albo konieczności politycznej, należy oceniać raczej jako brak cnoty niż produktami wrodzonej przewrotności. Te nie muszą być zaznaczone w naszej historii z absolutną dokładnością i uwypukleniem, ale ze wstydlivością i jakby z respektem wobec natury ludzkiej, jeśli ona nie wydaje żadnego charakteru integralnie dobrego i tak ukierunkowanemu ku cnotcie, żeby nic nie było go w stanie od niej odwieść” (*Cymon i Lucullus* 2). Cnoty zaś i wady wielkich ujawniają się nie tylko w niezwykłych dokonaniach, ale również w nadzwyczaj mało znaczących; w krótkich przypadkowych zdarzeniach, zdaniu, żarcie, które nieraz więcej mówią o charakterze jednostki, aniżeli jej zachowanie w czasie wielkich bitew, w których brały udział dziesiątki tysięcy ludzi (*Żywyot Aleksandra* 1). Ten punkt widzenia dobrze ilustruje porównanie, jakiego używa

Plutarch przy ocenie wartości posągów: „statua, która oddaje charakter oraz myśli człowieka, jest o wiele lepsza od tej, która przedstawia jedynie podobieństwa somatyczne” (*Cymon i Lucullus* 2). Podobnie jak malarze starają się uchwycić podobieństwo z osobą przede wszystkim poprzez wierne przedstawienie twarzy i wyrazu oczu, ponieważ w nich najlepiej objawia się charakter portretowanej osoby, a mniej przejmują się innymi częściami ciała, tak również twórca „Żywotów” musi przede wszystkim najbardziej zagłębić się w te czyny i aspekty bohatera, w których najlepiej objawia się jego dusza, i w ich perspektywie przedstawić bohatera, innym pozostawiając opis wielkich bitew (*Żywot Aleksandra* 1).

Jest to stwierdzenie wielkiej wagi, ponieważ świadczy ono o radykalnym zerwaniu z tym co dotąd stanowiło centralny temat całej historiografii greckiej i hellenistycznej, a mianowicie z opisem wojen. Odwołując się do wcześniejszej biografii patetycznej, w czynach, słowach, wydarzeniach wielkich ludzi z przeszłości, poszukiwał elementu etycznego, który odróżnia ich od innych. Zagłębiał się w poznanie natury ludzkiej, traktując żywoty jako lustro w które patrzy, aby w jakiś sposób kierować swoim życiem i upodobnić do wzoru ich cnót” (*Emilio Paolo* I). A zatem znowu mamy do czynienia z kryterium użyteczności.

IV. RODZAJ HISTORIOGRAFII EPITOMATORA

Mając przed oczyma zarys najważniejszych greckich metod historiograficznych, musimy zadać sobie w tym momencie pytanie: Co wnosi to wszystko dla pogłębienia znajomości historiografii epitomatora? Czy teoria historiografii zarysowana przez epitomatora w prologu i epilogu 2 Mch przypomina jakiś z tych systemów, a jeśli tak to który najbardziej?

Z prologu do 2 Mch wynika, że epitomator oszedł od historiografii reprezentowanej przez Jazona z Cyreny, która powinna bardziej przypominać historiografię Tucydidesa (historię walk partyjnych, znanych później z Józefa Flawiusza) a wprowadził do opisu elementy należące bardziej do gatunku poetyckiego niż historycznego. Celem jego historiografii nie była już tylko *utilitas*, ale również chęć tego, by czytelnika commovere et delectare. Podobnie wygląda sprawa dbałości epitomatora o *leksis*, czyli o styl (2,31). Wcześniejsi historiografowie (Duris, Phylarch), również posługiwali się psychagogią, ale nie uważali „właściwego zestawienia słów” za absolutnie niezbędne, ponieważ byli przekonani, że nie wpłynie ono istotnie na piękno całego dzieła. W odróżnieniu od nich, epitomator dostrzegł potrzebę i użyteczność „pięknego i zgrabnego” skomponowania całości (15,38), a przykładem jego wysiłku zmierzającego w tym

kierunku jest pełny *hapax legomena* prolog i rytmizowany epilog. Jest to cecha korespondująca z charakterem historiografii epitomatora, według którego osiągnięcie zadowolenia czytelników zależy w dużej mierze od wypracowania tego, co w późniejszej twórczości nazwano „wspaniałym stylem” (Quintilian, *Institutiones* VIII, 3, 49).

W podsumowaniu możemy podkreślić, że 2 Mch jest bez wątpienia dziełem powstałym pod wpływem hellenizmu chociaż zdajemy sobie sprawę z tego, że historiografia judeo-hellenistyczna nie może być w żadnym wypadku zredukowana do poziomu historiografii greckiej (często o czysto „świeckich” zainteresowaniach) i sprowadzona do poziomu retoryki albo romansu. Zarówno w okresie powstawania dzieła Jazona z Cyreny, jak i epitomatora znano już i dobrze różniano historiografie typu prozaicznego (przedstawienie tego, co rzeczywiście się wydarzyło i co zostało powiedziane gwoi pouczenia), od historiografii poetyckiej (polegającej na ubarwieniu tych samych faktów, nadaniu im posmaku sensacji, gwoi uprzyjemnienia lektury). Prolog nie podaje żadnych reguł, jakimi kierował się epitomator podczas selekcji materiału z pięciotomowego dzieła Jazonowego. Jednym słowem w prologu brak tego, co inni epitomatorzy umieszczali zazwyczaj na początku swego streszczenia.

Błędy w określaniu rodzaju historiografii zastosowanej przez epitomatora w 2 Mch wywodzą się — moim zdaniem — stąd, że komentatorzy większą uwagę zwracali na zasady pisania (retoryka) i kompozycji (tragedia) epitomatora aniżeli na określenia istoty jego streszczenia. Stąd powstały takie określenia, jak historia patetyczna, retoryczna, tragiczna (od teatralnej tragedii), apologetyczna czy epifanijna. Tymczasem jest całkiem oczywiste, że począwszy od uczniów Izokratesa (Efora i Teopompa), cała historiografia grecka przejęła coś ze sztuki retorycznej i coś z tragedii. Nawet największy przeciwnik retoryki i tragiki, Polibiusz, on również stosował czasami te sztuki (XV, 25—34; XVI, 30—34), choć ostrzegał przed ich nadużywaniem. Była to naturalna dążność ówczesnego dziejopisarstwa do tego, by dziełu naukowemu nadać staranną oprawę artystyczną; do beletryzacji historiografii, naturalny konflikt między rzemieślnikiem a artystą, między tym, który pisze dla nauki, a tym, który pisze dla ludzi. Czasami porównuje się ten drugi sposób pisania do dzisiejszej prasy i chociaż w pewnym momencie zaczęto nawet utożsamiać historiografię z retoryką (Dionizjusz z Halikarnassu; Ciceron), to jednak w zasadzie każdy zdawał sobie sprawę z tego, że istnieją trzy całkiem odmienne style. Każdy z nich był stosowany do odmiennych okoliczności, każdy posiadał swoją własną autonomię. Nie istniało coś takiego jak historia tragiczna czy historia epifanijna. Posługując się sformułowaniem ukutym przez Polibiusza, a powstałym w czasach współczesnych formowaniu się dzieła Jazona jak i dzieła epitomatora, możemy stwierdzić, że według kategorii hellenistycznych historiogra-

fia epitomatora należała ciągle tylko i wyłącznie do gatunku historii pragmatycznej, która w wyjątkowych wypadkach posługuje się fragmentami historii genealogicznej (pokrewieństwo ze Spartanami), w całości zaś jest pod przemożnym wpływem ówczesnej retoryki.

Gniezno

BP STANISŁAW GADECKI

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

A. Pozycje polskojęzyczne

- B. Bravo — E. Wipszycka, *Historiografia antyczna*, w: *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, W-wa 1979, 39—57
- A. Chodźko-Domaniewska, *Tendencje historiografii rzymskiej na przełomie II i I w. p.n.e.*, *Roczn. Hum.* 11, 3(1962) 63—138
- J. Jelito, *O historiografii biblijnej i starowschodniej*, *RBL* 2, 1(1949) 9—18
- M. Korolko, *Sztuka retoryki*. Przewodnik encyklopedyczny, W-wa 1990, 162—164
- J. Korpanty, *Historiografia rzymska epoki archaicznej i cycerońskiej*, Kraków 1977
- Tukidides, *Wojna peloponeska*, Przedmowa, opr. K. Kumaniecki, W-wa 1988, V—XVIII
- S. Łoś, *Świat historyków starożytnych*, Kraków 1968, 5—67
- M. Peter, *Dyskusja o rodzajach literackich w Biblii ze szczególnym uwzględnieniem historiografii Starego Testamentu*, w: M. Finke red. *Pod tchnieniem Ducha Świętego*, Poznań—Warszawa—Lublin 1964, 187—199
- S. Stabryła, opr. *Rzymska krytyka i teoria literatury*. Wybór, opr. Wrocław 1983
- T. Sinko, *Literatura historyczna i pseudo-historyczna*, w: tenże, *Literatura grecka*, t. II: *Literatura grecka*, cz. I. (wiek III i II przed Chr.), Kraków 1947, 156—195
- *Teoria historii „jako romans”*, w: tenże, *Literatura grecka*, t. II: *Literatura hellenistyczna*, cz. 2 (wiek I przed Chr.), Kraków 1948, 149—150
- Tacyt, *Wybór pism*, przeł. i opr. S. Hammer, Wrocław 1953, XXXII—XXXVII. L—LIV
- R. Turasiewicz, *Herodot i jego dzieło*, Kraków 1979
- S. Witkowski, *Historiografia grecka i nauki pokrewne* (chronologia, biografia, etnografia, geografia), t. I, Kraków 1925, 74—186

B. Pozycje obcojęzyczne

- G. Adinolfi, *Questioni bibliche di storia e storiografia* (Esegesi Biblica, 5) Brescia 1969
- H. W. Attridge, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula 1976
- *Historiography*, w: *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Compendia Rerum Iudaicarum ad NT 2,2), Philadelphia 1984, 157—184
- *Jewish Historiography*, w: *Early Judaism and its Modern Inter-*

- preters, wyd. R. A. Kraft — G. W. E. Nickelsburg (The Society of Biblical Literature, 2), Philadelphia 1986, 311—343
- G. Avenarius, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, Meisenheim/Glan 1956
- H. Bott, *De epitomis antiquis*. Dissertatio inauguralis quam auctoritate et consensu amplissimi philosophorum in Academia Marpurgensi ordinis ad summos in philosophia honores rite capessendos, Marpurgi Chattorum MCMXX, 1—51
- F. Bömer, *Thematik und Krise der römischen Geschichtsschreibung im 2. Jahrhundert v. Chr.*, „Historie“ 2(1953) 189—209
- M. Braun, *Griechisches Roman und hellenistische Geschichtsschreibung* Frankfurter Studien zu Religion und Kultur der Antike, 6), Frankfurt 1934; tłum. na angielski w: tenże, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford 1938
- A. Brießmann, *Tacitus und flavische Geschichtsschreibung* (Hermes Einzelschriften, 10), Wiesbaden 1955
- H. Cancik, *Mytische und historische Wahrheit*. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie (Stuttgarter Bibelstudien, 48), Stuttgart 1970
- P. Collomp, *La place de Josèphe dans la technique de l'historiographie hellénistique* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Études historiques, 10), Paris 1947
- R. Doran, *Temple Propaganda: The Purpose and Charakter of 2 Maccabees*, Washington, 1981, 77—109;
- J. Dupont, *I discorsi degli Atti e la storiografia antica*, w: tenże, *Studi sugli Atti degli apostoli*, Roma 1973, 77—82
- K. Fritz von, *Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung* (Histoire et Historiens dans l'Antiquité), Vandoeuvres-Genève 1956, 85—128; tenże, *Aristotle's Contribution to the Practice and Theory of Historiography*, Berkeley 1958
— *Die griechische Geschichtsschreibung*, tom I: Von den Anfängen bis Thukydides, Berlin 1967, 104—442
- G. Garbini, *History and Ideology in ancient Israel*, Cambridge 1988
- J. Geiger, *The History of Judas Maccabeus: one Aspect of Hellenistic Historiography*, „Zion“ 49(1984) 1—8
— *Currents in Hellenistic Jewish Historiography*, w: *Proceedings of the 9th World Congress of the Jewish Studies*, I, Jerusalem 1986, 1—6
- B. Gentili — G. Cerri, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana antica*, Roma 1975
- J. Giblet, *Eupolème et l'historiographie du Judaïsme hellénistique*, EphThLov XXXIX, 3(1963) 539—554
- G. Giovannini, *The Connection between Tragedy and History in Ancient Criticism*, „Philological Quarterly“ 22(1943) 308—414
- R. Hanhart, *Kriterien geschichtlicher Wahrheit in der Makkabäerzeit*. Zur geschichtlichen Bedeutung der danielischen Weltreichlehre, „Theologische Existenz Heute“ 140(1967) 7—22; tenże, *Fourth World Congress of Jewish Studies*, I, Jerusalem 1967, 81—85
- E. Howald, *Vom Geist antiker Geschichtsschreibung*. Sieben Monographien, München 1944
- G. Jossa, *La storiografia giudeo-ellenistica; il secondo libro dei Maccabei e la Guerra Giudaica di Giuseppe Flavio* (Atti della XXVIII Settimana Biblica), Bologna 1986, 93—102
- G. Lanczkowski — K. Koch, *Geschichte/ Geschichtsschreibung/ Geschichtsphilosophie*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Band XII, Berlin 1984, 565—586 (dobra bibliografia)
- K. Meister, *Historische Kritik bei Polybios* (Palingenesia, 9), Wiesbaden 1975

- H. R. Moehring, *The „Acta pro Judeis” in the „Antiquities” of Flavius Josephus. A Study in Hellenistic and Modern Apologetic Historiography*, w: J. Neusner, *Christianity, Judaism, and other Graeco-Roman cults*, tom. 3 (Studies in Judaism in Late Antiquity, XII, 3), Leiden 1975, 124—158
- A. Momigliano, *Il posto di Erodoto nella storia della storiografia*, „History” 43(1958) 1—13; tenże, *La storiografia greca* (Piccola Biblioteca Einaudi, 427), Torino 1982, 138—155
— *Fattori orientali della storiografia ebraica post-esilica e della storiografia greca*, „Rivista Storica Italiana” 77(1965) 456—464; tenże, w: *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, tom. II, Roma 1966, 807—818; tenże, *La storiografia greca* (Piccola Biblioteca Einaudi, 427), Torino 1982, 125—137
— *Studies in Historiography*, Londyn 1966
— *Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale. Considerazioni generali sulle origini della storiografia moderna*, w: „Atti dell’ Accademia delle Scienze di Torino” 96(1961—62) 186—197; tenże, w: *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. I, Roma 1966, 13—22
— *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford 1975; to samo, Middeltown, CT 1977; tłum. franc. *Problèmes d’historiographie ancienne et moderne*, Paris 1983
— *Greek Historiography*, „History and Theory” 17(1978) 1—28
— *Biblical Studies and Classical Studies: Simple Reflections about Historical Method*, „Biblical Archeologist” 45, 4(1982) 224—228
- J. M. Myers, *The Kerygma of the Chronicler. History and Theology in the Service of Religion*, „Interpretation” 20(1966) 259—273
- J. Neusner, *Beyond Historicism, after Structuralism: Story as History in Ancient Judaism*, Portland, Maine 1980
- M. Noth, *The Deuteronomistic History*, „Journal for the Study of the Old Testament” 15(1981) 25—99
— *The Chronicler’s History*, „Journal for the Study of the OT”, (Supplement Series 50), Sheffield 1987
- E. Opocher, *Lezioni di storia delle dottrine politiche. L’ideologia politica del popolo d’Israele secondo la tradizione biblica*, Padova 1968
- I. Opelt, *Epitome*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. V, Stuttgart 1962, 944—973 (najlepszy artykuł o antycznych epitome)
- D. Patrick — A. Scult, *Rhetoric and Biblical Interpretation* (Bible and Literature Series, 26), Cambridge 1990
- P. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964
- J. P. Porter, *Old Testament Historiography*, w: *Tradition and Interpretation*, wyd. G. W. Anderson, Oxford 1979, 125—162
- G. L. Prato, *Introduzione: La storiografia nella Bibbia e la sua collocazione tra la storiografia greca e la storiografia dell’ antico oriente* (Atti della XXVIII Settimana Biblica), Bologna 1986, 9—19
- T. Rajak, *The Sense of History in Jewish Intertestamental Writing. Crisis and Perspectives*, „Oudtestamentische Studiën” XXIV (1986) 124—145
- R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Darmstadt 1965 (przedruk z I wyd. 1906)
- K. S. Sacks, *Rhetorical Approches to Greek History Writing in the Hellenistic Period* (Society of Biblical Literature, Seminar Papers, 23), Chico 1984, 123—133
- P. Scheller, *De hellenistica historiae conscribendae arte*, Lipsiae 1911
- J. Schildenberger, *Literarische Arten der Geschichtsschreibung im AT* (Biblische Beiträge, NF, 5), Einsiedeln 1964
- E. Schwartz, *Geschichtsschreibung und Geschichte bei den Hellenen*,

- „Die Antike” 4(1928) 14—30; to samo, w: *Gesammelte Schriften*, t. I, Berlin 1963, 67—87
- P. Sigal, *Manifestations of Hellenistic Historiography in Select Judaic Literature* (Society of Biblical Literature, Seminar Papers, 23), Chico 1984, 161—185
- T. Sinka, *L'historiographie dans le prologue et l'épilogue de l'oeuvre de Hérodote d'Halicarnasse*, „Eos” 1(1959/60) 5—11
- V. Sonček (ed.), *Aspects of Ancient Oriental Historiography*. Contributions to the Symposium, Charles University 1973, Prague 1975
- G. E. Sterling, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-acts and Apologetic Historiography* (Novum Testamentum Supplement, 64) 1991
- H. Strasburger, *Die Wesenbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1966
- H. Tadmor — M. Weinfeld (ed.), *History, Historiography and Interpretation*. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures, Jerusalem 1983
- E. Tcherikower, *Jewish Martyrology and Jewish Historiography*, „Yivo Annual for Jewish Social Science” 1(1946) 9—23
- B. L. Ullman, *History and Tragedy*, TAPA 73(1942) 25—53
- F. Walbank, *Tragic History*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London 2(1955) 4—14
— *History and Tragedy*, „Historia” 9(1960) 216—234
— *Speeches in Greek Historians*, w: *The Third J. L. Myres Memorial Lecture* (1965) 11—18
- W. H. Walsh, *An Introduction to the Philosophy of History*, New York 1951
- F. Wehrli, *Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiken Theorie*, Fest. E. Howald, Zürich 1947, 54—71
- P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 42), Neukirchen — Vluyn 1973
- C. Wooten, *Le développement du style asiatique pendant l'époque hellénistique*, „Revue des Études Grecques” 88(1975) 94—104
- P. Vilalba, *Aspectos de la historiografía judeo-hellenística*, „Boletín del Instituto de Estudios helénicos” 7(1973) 111—116
— P. Varneda, *The historical method of Flavius Josephus* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums, 19). Leiden 1986
- N. Zegers, *Wesen und Ursprung der tragischen Geschichtsschreibung*, Köln 1959.

Maria Karpluk

W MARYJNYM SKARBCU POLSKIEGO KOŚCIOŁA:

GODZINKI

Dające się zauważyć wśród części kleru zrozumienie dla dawnych tekstów religijnych zobowiązuje niejako historyków literatury i językoznawców do studiów nad popularnymi a jednocześnie archaicz-

nymi modlitwami. Wierny kult Królowej Korony Polskiej każe zająć się utworami ku Jej czci. *Godzinki* zajmują wśród nich miejsce niepoślednie, z czego przedstawiciele powojennych pokoleń już sobie nie zdają sprawy. Mnie osobiście wzruszyło wyznanie ks. Jana Krupińskiego, autora popularnej książki o *Godzinkach*¹ wydanej w połowie XIX w. dowodzące, jak rozpowszechniona i bliska sercu była to modlitwa:

„jako uczeń szkółki miejscowej zacząłem śpiewać *Godzinki* w kościele razem z innymi uczniami co środa i sobota. Przebyłem szkoły i nauki duchowne, a w kilka lat kapłaństwa mojego, niezbadane Opatrzności wyroki przysunęły mnie na krótki czas do boku Biskupa, który codziennie śpiewał po łacinie *Godzinki*. Słyszałem je co dzień, ile razy byłem z Nim w podróży. Dziś zostaję przy kaplicy, w której z malutką garstką ludu wiernego, co niedziela i święto zwykły się śpiewać po południu *Godzinki*”².

W swojej kapłańskiej posłudze ks. Krupiński postanowił dać wiernym wytłumaczenie śpiewanego tekstu *Godzinek*, o czym dalej pisze tymi słowami:

„rozważając, ile w nich jest wyrażen potrzebujących niejakię znajomości Pisma świętego, postanowiłem objaśnić je stosownymi wyjątkami z Pisma św.; bo też klasa ludzi niższa, co z taką gorliwością w śpiewaniu *Godzinek* naśladowuje pobożność ojców naszych, potrzebuje tego objaśnienia, aby zrozumiała, co śpiewa i nie przekręcała tak ślicznych wyrażen, jakie się w tych *Godzinkach* znajdują”³.

Objaśnienia zajęły s. 20—132, gdzie autor przywołuje Biblię, św. Bernarda, św. Alfonsa de Liguori (1696—1787), wplatając własne spostrzeżenia i wnioski z lektury, dotyczące pochodzenia polskich *Godzinek*. Tak więc w jednym miejscu notuje, iż „uczeni nasi świadczą, iż przełożył je z łacińskiego na język polski X. Jakób Wujek” (s. 37), w innym — własną wysuwa hipotezę: „czytałem raz przy *Godzinkach* łacińskich te słowa: Najświętsza Maryja Panna objawiła Alfonsowi Rodrigezowi, że odmawianie tych *Godzinek* bardzo jej jest miłe. Pobożny Rodrigez żył przy końcu w. XVI w Hiszpanii; otóż ściga mnie ta myśl bezustannie, że *Godzinki* nasze powstały w Hiszpani po łacinie” (s. 33). Jak słuszna była intuicja ks. Krupińskiego, przekonamy się z dalszego wywodu.

Na łamach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” zajęła się *Godzinkami* Helena Czosnowska Łubieńska⁴. Intencją autorki było pokaza-

¹ J. Krupiński, *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, na pożytek ludu wiernego Pismem świętem objaśnił...*, Warszawa 1851.

² Dz. cyt., s. 5—6.

³ Dz. cyt., s. 6—7.

⁴ H. Czosnowska Łubieńska, (Londyn), *Od polskich „Godzinek” do biblijnego myślenia*, RBL X, 1957, s. 299—311.

nie, jak autor *Godzinek* zapożyczył obrazy poetyckie z Pisma św., zaś kompozycyjne ramy z Liturgii, a to przez podziały według godzin kanonicznych, nazwanie głównych ustępów hymnami, przydanie do nich wersetów i modlitw wziętych z *Brewiarza*.⁵ Podaje też, że Stolica Apostolska zatwierdziła godzinki w r. 1615, a polski przekład drukowano w r. 1616. Nieznani są autor ani tłumacz *Godzinek*, lecz doskonały przekład polski zapewnił im popularność⁶. H. Czosnowska Łubieńska starannie zebrała lokalizacje z Pisma św. wyjaśniające aluzje biblijne w *Godzinkach*, przytoczyła też fundamentalną uwagę: „Przeciwnie od dialektyki greckiej, urzeczonej rozmaitością świata zewnętrznego, semicka dostrzega tajemniczą jedność wszechrzeczy, gdyż korzeń wszechrzeczy jest duchowy i wewnętrzny [...] Myśl semicka [...] operuje nie formułami, ale symbolami”⁷.

Epitety NPM powtarzające się w *Godzinkach* i *Litanii loretańskiej* objaśnione są w monografii ks. Kutnika⁸. Jako filologa, współautora *Słownika polszczyzny XVI w.*⁹, intrygował mnie czas powstania *Godzinek* polskich: wspomina się ks. Wujka († 1597), wymienia rok 1616 jako datę ukazania się polskiego przekładu, a tymczasem w połowie XVI w. nowowierca Marcin Krowicki, wyśmiewający odpusty, pielgrzymki, cześć obrazów jako przez papieża-antychrysta wymyślone, pisał:

„które są uczynki diabelskie od Antykrysta sługi jego zmyślone, jako jest: na odpusty biegać, pielgrzymować [...] na msze i wilije pięniądze dawać, *Różane wianki* i *Godzinki Panny Maryjej mówić*, w kościelech po łacinie wrzeszczeć, świecić we dniu ślepym obrazom”¹⁰.

Czyżby je odmawiano wtedy po łacinie? Jaki był stosunek tekstu łacińskiego do polskiego przekładu? Jak się ma z kolei tekst staropolski do znanego dzisiaj?

Te i inne zagadnienia stały się podstawą mego wcześniejszego artykułu¹¹, podzielonego na 2 części: O *Godzinkach* staropolskich do końca XVI wieku, 2. Wiek XVII. Pojawienie się *Godzinek* dzisiejszych. Streszczę tu rozdział 1., drugi zaś — w którym analizuję werset po wersecie polskie i łacińskie *Godzinki* — przedstawię w skróconym i może bardziej przejrzystym ujęciu.

⁵ Art. cyt., s. 300, 308.

⁶ Art. cyt., s. 299.

⁷ Za „Bible et vie chrétienne” 18, 1957, w art. cyt., s. 309.

⁸ K s. J. Kútník, *Litania loretańska*, Kraków 1983.

⁹ Por. red. M. R. Mayenowej, wychodzi od r. 1966, dotąd 18 tomów (do *nić*).

¹⁰ M. Krowicki, *Obrona nauki prawdziwej... której uczyli prorocy...*, Pińczów 1560, karta 61 verso.

¹¹ *Ze studiów nad językiem modlitw staropolskich: Godzinki*, (w:) *O języku religijnym. Zagadnienia wybrane*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin 1988, s. 103—132.

Najstarszą, prozaiczną wersję polską *Godzinek* znajdujemy w rękopisie z XV w., którego kopistą był Wacław Ubogi (Venceslaus pauper) z Brodni. Jego modlitewnik zawiera 3 teksty *Godzinek*: o Niepokalanym Poczęciem PM, o św. Annie i o Aniele-Stróżu¹². Czas powstania rękopisu uściślił ks. J. Wojtkowski stwierdzając, że polski tekst *Godzinek* jest dosłownym niemal tłumaczeniem brewiarzowego *Officijum*, ułożonego przez włoskiego franciszkanina Leonarda de Nogarolis. Zatwierdził je i obdarzył odpustami papież Sykstus IV w r. 1476, nie wcześniej zatem powstał rękopis Wacława Ubokiego¹³.

Tekst obszernych, już rymowanych *Godzinek* z 1. połowy XVI w. mieści się w tzw. *Modlitewniku króla Zygmunta Starego*. Jak dowiodły ostatnio badania, łacińska dedykacja jest wprawdzie skierowana do króla, lecz modlitewnik należał do wojewody wileńskiego i kanclerza litewskiego Olbrachta Gasztołda († 1539). Zawarte w drugiej części rękopisu *Godziny o Pannie Maryjej* były przykładem oficjum brewiarzowego; z nich hymn: *Zdrowaś gwiazdo morska, Chwalebna Matko Boża* przytoczono w cytowanej *Chrestomatii*¹⁴.

Dalsze teksty znalazł Ludwik Bernacki w modlitewnikach-hortulusach (tak zwanych od tytułu *Hortulus animae* — *Ogródek duszy*) wydanych po r. 1585 i w 1636¹⁵. Zestawiając wchodzące w skład *Godzinek* teksty psalmów stwierdził, że w wyniku reformy modłów kościelnych po soborze trydenckim, dokonanej przez papieża Piusa V (1566—1572), wprowadzono nową redakcję *Officijum* maryjnego. Stary przekład psalmów zastąpiono wziętym z 2. wydania *Biblii Leopoldy* (wyszła w r. 1575). Wydanie *Hortulusa* z r. 1636 ma już *Godzinki* z psalmami w przekładzie ks. Wujka¹⁶.

Na przełomie XVI i XVII w. rozpoczyna się ożywienie kultu NMP¹⁷, a *Godzinki* ukazują się jako odrębne pozycje książkowe. Oto co pisze o nich wielki polihistor Aleksander Brückner: „z nową falą ascetyzmu od końca XVI w. nadzwyczaj się rozpowszechniły (w tłumaczeniu Jakuba Wujka pt. *Officium albo Godziny Błogosławionej*

¹² *Modlitwy Wacława, zabytek języka polskiego z wieku XV*, odkryty i skopiowany przez ś. p. Aleksandra hr. Przeddzieckiego, wyd. L. Malinowski, Kraków 1876 (odb. z Pamiętnika Akademii Umiejętności); zob. też L. Bernacki, *Pierwsza książka polska*, Lwów 1918, s. 209—212; J. Łoś, *Początki piśmiennictwa polskiego*, wyd. 2, Lwów 1922, s. 213—215; W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Wrocław ... 1984, s. 34—37.

¹³ Ks. J. Wojtkowski, *Powstanie Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Marii Panny z Modlitw Wacława*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL* II, 1955, s. 24—27.

¹⁴ W. Wydra, W. R. Rzepka, *Chrestomatia...*, s. 43, tam też bibliografia na s. 42.

¹⁵ L. Bernacki, dz. cyt., s. 192—201.

¹⁶ Tamże, s. 200—201.

¹⁷ Zob. S. Sawicki, *Motywy maryjne w poezji średniowiecza i renesansu*, (w:) *Z pogranicza literatury i religii*, Lublin 1979, s. 69.

Panny Marii", Kraków 1596)¹⁸. Zygmunt III je codziennie odprawiał, za nim ziemianie i rycerze; nawet Twardowski nimi przed diabłem uszedł, bo zaśpiewawszy „Z pokłonem Panno święta” zawisł odtąd w powietrzu — jedna to z odmianek wierzenia, że N.P. Maria swego czciela i w ostatniej chwili ocala¹⁹.

Jeszcze dygresja o Twardowskim. Otóż i ks. Krupiński nadmieniał: „lud nasz opowiada, że *Godzinki* ułożył Twardowski”²⁰. Jak się przypuszcza, wątek *Godzinek* wszedł do podania o panu Twardowskim dlatego, że poeta Kacper Twardowski w *Pochodni miłości bożej* (r. 1628) opowiada, jak ujrząwszy pochmurną nocą szatana, skutecznie wezwał pomocy Maryi²¹.

Teraz zasadnicza uwaga. Brückner pisze o książkowym wydaniu *Godzinek* w tłumaczeniu ks. Wujka, ale są to zupełnie inne *Godzinki* niż nam obecnie znane, te, które kończą się zaleceniem „Z pokłonem Panno święta”. Wujkowe *Godzinki* stanowią sporą książkę (236 stron), podzieloną na odmawiane: „ode dnia po Gromnicach aż do nieszporu soboty przed pierwszą niedzielą Adwentu”, potem „do nieszporu Wigilij Bożego Narodzenia” i dalej „do dnia Gromnic”. Incipity powtarzających się w tych częściach hymnów są następujące: *Którego świat, ziemia, morze; O Gospodze uwielbiona, Nad niebiosa wywyższona; Wspomni, o sprawco zbawienia; Pamiętaj, zbawienia sprawco; Zdrowaś, gwiazdo morska, Wierna Matko Boska*. Są to tłumaczenia hymnów brewiarzowych; ostatni, bardzo archaiczny zaczyna się po łacinie słowami *Ave maris stella, Dei Mater alma*²², przypisywany biskupowi Wenancjuszowi Fortunatowi z Poitiers († 609), był po polsku od średniowiecza kilkakrotnie przekładany²³.

Opinia o ks. Wujku jako tłumaczu polskich *Godzinek*, bez zaznaczenia o które *Godzinki* chodzi, powtarza się w różnych miejscach²⁴. Prostuje rzecz Bernacki, wskazując na łacińską podstawę dzisiejszych *Godzinek* w postaci druczku: *Officium in conceptione immaculata B. V. Mariae, ut habetur in horis quibusdam antiquis, Cracoviae 1625*, i wskazuje na jej autora: jezuitę Alfonsa Rodrigueza († 31 X 1617),

¹⁸ Według najnowszych ustaleń w r. 1598, zob. *Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII w.*, t. 1: *Małopolska*, cz. 1.: *Wiek XV—XVI*, pod red. A. Kaweckiej-Gryczowej, Wrocław 1983, s. 152.

¹⁹ A. Brückner, *Encyklopedia staropolska*, t. I, Warszawa 1939, pod hasłem *Godziny kanoniczne*.

²⁰ Dz. cyt., s. 30.

²¹ Zob. *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, hasło *Twardowski*.

²² *Breviarium Romanum, pars aetiva, Mechliniae 1859*, In Festis B.M.V. per annum. I. Vesp. (s. CLIX).

²³ M. Karpluk, art. cyt., s. 108—109.

²⁴ Ks. M. Nowodworski, *Encyklopedia kościelna*, t. VI, Warszawa 1875, s. 248; *Podręczna encyklopedia kościelna*, pod red. ks. Z. Chelmiczkiego, t. XIII—XIV, Warszawa 1907, s. 219; Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. II, Warszawa 1972 (wyd. II) pod hasłem *Godzinki*.

zarliwego wyznawcę i krzewiciela kultu Niepokalanego Poczęcia²⁵. Natomiast C. Sommervogel uściśla, że *Godzinki* należą do utworów, które św. Alfons Rodriguez (kanonizowany 15 I 1888) propagował, ale sam ich nie napisał²⁶.

W Bibliotece Jagiellońskiej w Krakowie znajduje się wspomniany starodruk z r. 1625 pod nieco innym tytułem: *Officium purrissimae et immaculatae conceptionis sanctissimae Virginis Mariae, eidem acceptissimum, uti devotissimo suo famulo Alphonso Rodriguez Soc. Iesu religioso revelavit*, rok wydania i miejsce się zgadzają. W umieszczonym na początku książeczki opisie objawienia, którego doświadczył św. Alfons, wówczas skromny furtian klasztoru jezuitów na wyspach Balearskich, czytamy, że oto Matka Boska poleciła mu spisać — dla Swojej i Swego Syna chwały — modlitwy, a wśród nich tekst *Godzinek*, który znany był świętemu ze starego kodeksu i co dzień przezeń w ciągu przeszło 40 lat odmawiany. „Quae omnia uti ab illo tunc stylo aimplici et candido scripta fuere, infra sunt posita”²⁷.

Najstarszy przekład polski, jaki udało mi się znaleźć, pochodzi z r. 1650. Jest to zachowany w Bibl. Jagiellońskiej druk: *Officium albo Godzinki o niepokalanym poczęciu P. Maryjej, które się znajdują przy Pacierzach kapłańskich w jednych księgach barzo starych*, (Kraków, K. Schledel 1650).

Chciałabym pokazać, jak wielkim zmianom poddany został polski tekst *Godzinek* na przestrzeni trzech wieków i na czym te zmiany polegały. Przedstawię równoległe dwa warianty *Godzinek*: w tłumaczeniu pierwotnym z r. 1650 i w obecnie używanym, zaczerpniętym ze *Spiewnika* ks. Siedleckiego²⁸. Ograniczę się przy tym do tekstów wierszowanych, pomijając Modlitwy. Wersety i Responsoria. W starym przekładzie modernizuję pisownię, zachowując jednak cechy ówczesnego języka. Układ dystychów według druku z r. 1650, numeracja wg ks. Siedleckiego.

Na Jutrznię

Zacznicie godnie chwalić
anjelską królową,
Usta moje i wargi
zacznicie pieśń nową.
Ty Panno, chwalcę Twego
posilaj, a mocy

1. Zacznijcie wargi nasze
chwalić Pannę świętą,
Zacznijcie opowiadać
cześć Jej niepojętą.
2. Przybądź nam, miłościwa
pani ku pomocy,

²⁵ L. Bernacki, dz. cyt., s. 201, przyp. 2.

²⁶ C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Bibliographie*, t. VI, Bruxelles — Paris 1895, szp. 1944—1945.

²⁷ *Officium...*, s. 2, 4. Po polsku znaczy to: „które wszystkie, tak jak przez niego wówczas stylem prostym i niewymuszonym były napisane, są niżej zamieszczone”.

²⁸ Ks. J. Siedlecki, *Spiewnik kościelny*, Opole 1965, tu *Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny* na s. 404—409.

Stępiwszy nieprzyjaciół,
 przybądź ku pomocy.
 Chwała Ojcu i Synowi
 Jego przedwiecznemu
 I równemu Im w bóstwie
 Duchowi Świętemu.

- A wyrwij nas z potężnych
 nieprzyjaciół mocy.
3. Chwała Ojcu, Synowi
 Jego przedwiecznemu
 I równemu Im w bóstwie
 Duchowi Świętemu.
 4. Jak było na początku
 i zawsze i ninie
 Niech Bóg w Trójcy jedyny
 na wiek wieków słynie.

Hymn ²⁹

Zawitaj, pani świata,
 niebieska królowa,
 Witaj, panno nad panny,
 witaj gwiazdo nowa!
 Zawitaj, łaski pełna,
 niebieska jasności,
 Rozpądz Twoją światłością
 grzechowe ciemności.
 Ciebie wybrał od wieku
 Synowi Swojemu
 Bóg za Matkę chwalebną
 Słowu przedwiecznemu.

1. Zawitaj, pani świata,
 niebieska królowa,
 Witaj, panno nad panny,
 gwiazdo porankowa!
2. Zawitaj, pełna łaski
 przesłiczna światłości —
 Pani na pomoc świata
 śpiesz się, zbaw nas złości.
3. Ciebie Monarcha wieczny
 od wieków Swojemu
 Za matkę obrał Słowu
 Jednorodzonemu.
4. Przez które ziemi okrąg
 i nieba ogniste
 I powietrze i wody
 stworzył przezroczyście.
5. Ciebie, oblubienicę
 przyzodobił Sobie,
 Bo przestępstwo Adama
 nie ma prawa w Tobie.

I ulubił Cię Sobie
 jako tron wybrany,
 Nawet i pierworodnym
 grzechem nie zmazany.

Można być zdumionym tak wielkimi zmianami tekstu. Kiedy się one dokonały? Sprawdziłam teksty *Godzinek* w wydaniach z lat 1762, 1838, 1851 ³⁰. Okazało się, że już wydanie jezuickie z r. 1762 ma tekst minimalnie różniący się od dzisiejszego, np. w dystychu 2. jest *Przybądź mi i wyrwij mię*, zamiast późniejszego *nam i nas*. Czym tłumaczyć dokonane na przestrzeni lat 1650—1762 zmiany? Niewątpliwie staraniem o dosłowność, maksymalną wierność w stosunku do tekstu

²⁹ W r. 1650 stale *Hymna*, forma używana w staropolszczyźnie.

³⁰ *Officium codienne z różnemi nabożeństwami ... krótko zebrane a ... odnowione*, Poznań, w Drukarni J. K. M. Collegium Societatis Iesu, 1762, tu *Godzinki* na s. 15—20; ks. M. Mioduszewski, *Spiewnik kościelny czyli pieśni nabożne...*, Kraków 1838, s. 306—312; ks. J. Krupiński, dz. cyt., s. 9—19.

łacińskiego. Tym się kierując dodano dystych 4. Hymnu: dla łac. *quo creavit terram, pontum, aethera*, zresztą w 1762 błędnie *Przez którą ... stworzył*, tak jakby przez NPM, a nie *Przez które* tj. *Słowo*. W trakcie tych poprawek daje się zauważyć jakby nadmiar epitetów, np. do dyst. 3. Hymnu: łac. *Dominus*, w 1650 r.: *Bóg*, w 1762: *Monarcha wieczny*, może też stosowanie określeń emocjonalnie nacechowanych, np. d. 2 Hymnu: łac. *clara lux divina*, w 1650: *niebieska jasności*, od 1762: *prześliczna światłości*. Zaskakuje w ostatnim dystychu *tron wybrany* (1650 r.), podczas gdy w łacinie *pulchram ... sponsam*; od wyd. 1762 mamy tu poprawkę na *oblubienicę*.

Na Prymę

Przybądź, Panno, Twojemu
 słudze ku pomocy,
 A wyrwi mię z potężnych
 nieprzyjaciół mocy (itd. jak na
 Jutrznię).

Przybądź nam miłościwa
 Pani (itd., jak na Jutrznię)

Hymn

Witaj, domie mądrości,
 Bogu ulubiony,
 Siedmią kolumn i stołem
 złotym ozdobiony.
 Domie, który od wieku
 Bóg oświecił Sobie,
 Dawszy w żywocie matki
 świętobliwość Tobie.
 Tyś matką wszech żyjących,
 Tyś fórtą niebieska,
 Nowa gwiazda z Jakóba
 i pani anielska.
 Ty, która szykowane
 wojska masz w szafunku,
 Ratuj nas, żądających
 Twojego ratunku.

1. Zawitaj, Panno mądra,
 domie poświęcony,
 Siedmioma kolumnami
 pięknie ozdobiony.
2. Od wszelakiej zarazy
 świata ochroniona,
 Pierwej święta w żywocie
 matki, niż zrodzona.
3. Tyś matką wszech żyjących,
 Tyś jest świętych drzwiami,
 Nowa gwiazdo z Jakuba,
 Tyś nad aniołami.
4. Ogromna czartu jesteś,
 w szyku obóz silny,
 Bądź chrześcijan ucieczką
 i port nieomylny.

Dużo zmian obserwujemy także w tym hymnie. Dystych 1. był dwukrotnie zmieniany: najpierw — jak widać w edycji z 1762 r. — wprowadzono wersję: Zawitaj, Panno mądra, domie Bogu miły, Który złoty stół i siedem kolumn ozdobiły. Było to dostosowanie do tekstu łacińskiego: *Salve virgo sapiens, domus Deo grata, Columna septemplici, mensaque exornata*. Pierwszy polski tłumacz przełożył *domie mądrości*, zaś drugi: *Panno mądra*, połączywszy przymiotnik *sapiens* z *virgo*, a nie z *domus*. Skądinąd wiadomo, że św. Hieronim nazywa NMP *domus sapientiae quam sa-*

*pienia [...] fabricavit excisis columnis septem, septem donis Spiritus sancti*³¹. Zamiast łac. *mensa* 'stół, ołtarz' bez bliższego określenia, po polsku mamy *złoty stół*, nawiązujący do Wj 40, 26 lub 1 Krl 7, 48. Usunięto go chyba w 60-ych latach XX w.; jeszcze w r. 1957 Czosnowska Łubieńska o nim pisze³². A szkoda, bo zamiast tego symbolu wprowadzono zdawkowy przymiotnik *pięknie*, którego zresztą nie ma w zwiężłym łacińskim oryginale.

Dzisiejsza postać dystychu 2 występuje już w wydaniu z 1762 r. i jest dosłownym tłumaczeniem z łaciny. W d. 3 zamiast starszego: *Tys fórtá niebieska* dano (jest już w 1762 r.) *Tys jest świętych drzwiami* (łac. *porta es sanctorum*), co przez zbitkę spółgłosek (drzu) wielce nieeufoniczne. Następnie, aby znaleźć rym do *drzwiami* zmieniono *panią anjelską* na: *Tys nad aniołami*. Poetycko wiersz ten dużo stracił.

Dystych 4 jest znowu dosłownym tłumaczeniem z łaciny: *Zabulo terribilis, acies castrorum, Portus et refugium sis Christianorum*. Pierwotne tłumaczenie polskie było wprawdzie całkowicie wolne, np. przenosiło porównanie NPM do *acies castrorum* (aluzja do Pieśń 6,10) na obiekt, którym Ona rozporządza: *sszykowane wojska masz w szafunku*. Bardziej to było zrozumiałe dla śpiewającego *Godzinki* rycerstwa, lecz zostało zmienione. W dodatku z błędem składniowym w nowej wersji: *Bądź ... ucieczką i port nieomylny* (zamiast *portem nieomylnym*, co pewnie zrobiono dla dokładności rymu do *silny*).

Na tercję. Hymn

Witaj, arko przymierza,
tronie Salomona
I tęcza na powietrzu
z różnych farb złożona!
Witaj, krzaku ognisty,
róźdzko zakwitniona

I runo Gedeona
i fórtó zamkniona!

Winszuję-ć z serca, że Cię
od pierworodnego
Jezus, Syn Twój zachował
grzechu Jewinego

1. Witaj, arko przymierza,
tronie Salomona,
Tęczo, wszechmocną ręką
z pięknych farb złożona!
2. Tys krzak Mojżeszów boskim
ogniem gorejąca,
Tys róźdzka Aronowa, śliczny
śliczny kwiat rodząca.
3. Bramo rajska zamkniona,
runo Gedeona —
Tys niezwykniętego
plastr miodu Samsona.
4. Przysłało, aby Cię Syn
tak zacny od winy
Pierworodnej zachował
i zmayı Ewinej.

³¹ Zob. A. B z o v i u s, *Thesaurus laudum sanctiss. Deiparae...*, Venetiis 1598, s. 286.

³² Dz. cyt., s. 301.

I dał Ci, żeś światowej
nie uznawszy zmayı
Zstałaś się Matką Jego
i Panną bez skazy.

5. Który Ciebie za Matkę
obierając Sobie —
Chciał, by przywara grzechu
nie powstała w Tobie.

W 1 dystychu zmiany są stosunkowo nieznaczne, *wszechmocną ręką* dodane zostało (tak 1762) z inwencji korektora, gdyż w oryginalnym łac. *arcus pulcher aetheris* tylko, bez wskazania przez kogo. Dystych 2 został (wg edycji 1762) znacznie rozszerzony, także w stosunku do podstawy łacińskiej, gdzie tylko *rubus visionis, virga frondens germinis*. Dopowiedziano, że krzak — Mojżesz, zaś różdżka — Arona. W d. 3 szyk porównań i *plaster miodu Samsona* już w wyd. z 1762 jak dzisiaj. Dopowiedziano też, że chodzi o bramę rajską i że Samson *niezwycięzony*. Bez tych dopowiedzeń tekst zgadza się z łacińskim: *vellus Gedeonis, Porta clausa Numinis et favus Samsonis*. Dlaczego pierwszy tłumacz polski opuścił porównanie NMP do plastru miodu w padlinie lwa rozdartego przez Samsona (Sdz 14,8)? Może wydało mu się ryzykowne?

Zmiany dystychu 4. również występują już w 1762 r. Domyślamy się, że staropolskie *winszować* 'gratulować' wydawało się zbyt poufale w stosunku do NMP, po łacinie jest tu *decebat* czyli 'wypadało, należało się'. Zresztą pozostałe uściślenia też idą za tekstem łacińskim. Różne natomiast odeń jest rozgraniczenie niejako grzechu pierworodnego i grzechu Ewy: w łacińskiej podstawie czytamy tylko *Ab originali labe matris Evae*, natomiast w nowej wersji polskiej: *od winy Pierworodnej zachował i zmayı Ewinej*.

Całkowicie zmieniony (tak już w r. 1762) d. 5 stał się wiernym tłumaczeniem tekstu łacińskiego. Pierwotny przekład polski był swobodny i nie zachowywał kolejności zdań łacińskich.

Na sektę. Hymn

Witaj, św(iąty)nio Boga³³
w Trójcy (jedy)nego,
Raju anjoł(ów) (...?)
kwiatu panińskiego!
Pociecho ludz(...?)
(o)grodzie wd(zięczności),
O Panno cie(rpliwości),
(o) cedrze czy(stości)!
Ziemia błogo(sławiona),
(ro)ła poświ(ęcona)

1. Witaj, świętynio Boga
w Trójcy jedynego,
Tyś raj aniołów, pałac
wstydu panińskiego!
2. Pociecho utrapionych,
ogrodzie wdzięczności,
O palmo cierpliwości,
o cedrze czystości!
3. Ziemia jesteś kapłańska
i błogosławiona,

³³ W starodruku z 1650 r. odcięte są do połowy niektóre karty *Officium*; wyrazy, których można się domyślić, dają w nawiasach. Niestety, w paru wypadkach nie jest to możliwe.

(Z grzechu p)ierworodnego
 (jesteś wyz)wolona
 (Miasto św)ięte i bramo
 (na wschód) postawiona
 (...?) (wszys)tkim i łaską
 je(steś napełn)iona.

Święta i pierworodną
 zmażą niedotkniona.
 4. Miasto Pańskie i brama
 na wschód wystawiona,
 Wszelką łaską, jedyna
 Panno wypełniona.

Dystych pierwszy jest nieznacznie zmieniony; niestety, analizie utrudnia uszkodzenie starodruku z r. 1650. W d. 2 zauważamy niedokładność najstarszego polskiego tłumacza, mianowicie NPM określona jest po łacinie jako *palma patientiae*, czyli *palma cierpliwości*, i tak już w wyd. z 1762 r. Nie umiem wskazać miejsca w Biblii, do którego nawiązywałoby to porównanie, nie wymienia go też Czosnowska Łubieńska. Dystych 3 występuje w zmienionej postaci już w 1762 r., zgodnie to z oryginałem łacińskim. Dystych 4 trudno analizować przy brakach w tekście, wydaje się, że zmiany (1762) są niewielkie, np. *miasto święte / Pańskie* tj. Boże (w łac. *civitas Altissimi*, tzn. Najwyższego).

Na Nonę. Hymn

Witaj, miasto (ucieczki),
 fortco zmo(cniona)
 Baszty Dawidow(emi)
 (i w) moc opatrzona!
 Tyś przy Twoim (poczęciu)
 piekłu siły zbił(a),
 (A na głó)wę czartowską
 (nogą) nastąpiła.
 (O mężn)a białogłowa,
 (Judyt), a do tego
 (Abizai D)awida
 (grzejąc)a prawego.
 (Rachel do)zorze tylko
 (Ej)ptu zrodziła,
 (Tyś Bog)a i człowieka
 (piersi)ami żywiła.

1. Witaj, miasto uciezki,
 wiezo utwierdzona,
 Dawidowa, basztami
 i bronią wzmacnione!
 2. Tyś przy poczęciu ogniem
 miłości pałała,
 Przez Cię władza piekielnych
 moczarów stajala.
 3. O mężna białogłowo,
 Judyt wojująca,
 Od niewoli okrutnej
 lud mój ratująca.
 4. Rachel ozywiciela
 Egiptu nosiła,
 Nam Zbawiciela świata
 Maryja powiła.

Zmiany w dystychu 1. są uściśleniem (już w 1762 r.) tłumaczenia według podstawy łacińskiej, a także usunięciem polskiego archaizmu moc, który dawniej oznaczał też siłę militarną³⁴. Dystych 2., brzmiący po łacinie *Tu in conceptione charitate ignita, Infernalis potestas est a te contrita*, został pierwotnie dość swobodnie (pominięto *charitate ignita*) przełożony na polski. Wprowadzony obraz, nawiązujący do Rdz 3,16, jest sugestywnym rozwinięciem myśli o starej mocy piekiel-

³⁴ Liczne przykłady w *Słowniku polszczyzny XVI w.*, t. XIV, Wrocław 1982, pod hasłem 1. *moc*.

nej. Wydanie z 1762 r. ma już tekst dzisiejszy, przedstawiający działanie *ognia miłości*: topnienie władzy szatańskiej, co trudno w oryginale łacińskim wyczytać.

Dystych 3. w obecnym brzmieniu stanowi, niestety, przykład „umoralniania” obrazów biblijnych. Od tekstu z r. 1650 aż do 1957³⁵ występuje tu, wzięte z 1 Krl 1,3—4 Szunemitka Abiszag. W łac. oryginale *Godzinek* była to *Pulchra Abisai virgo verum fovens David*. Wydanie z 1762 i nast. mają tylko zmianę *a do tego* na *wojująca* i szyk *prawego Dawida grzejąca*. Aż w latach 60-ych XX w. wydało się to porównanie widoczne wysoce niestosownym; usunięto je, rozbudowując na cały dwuwiersz fragment o Judycie. Jest w tym dodatku poruszający akcent o tej, która *ratuje swój lud od niewoli*, prawda, lecz go w tym miejscu *Godzinek* nie było...

Dystych 4. przeciwstawia Rachelę matkę Józefa (Rdz 30,25) Maryi, matce Chrystusa. Zauważamy usunięcie staropolskiego wyrazu *dozorca*, użytego tu w miejscu łac. *procurator*, tzn. ten, który sprawuje pieczę nad czymś, rządcą, a wprowadzenie (już w 1762 r.) *ożywiciela*, niezbyt chyba trafnego. Raczej spodziewalibyśmy się *żywiciela*, bo- wiem zarządzając Egiptem z ramienia faraona Józef zadbał o żywność dla tego kraju w okresie głodu. Ostatni wiersz był pierwotnie swobodnym przekładem, wprowadzono uściślenie za tekstem łacińskim.

Na Nieszpory.³⁶ Hymn

Witaj, zegarze linij
dziesięć powrócony,
Dla której prędeż nam jest
Zbawiciel spuszczoney.
Aby człowiek niewinność
przez grzech utraconą,
Zrównawszy się z anioły
mógł mieć przywróconą.
Tymi promieńmi, Panno,
świecisz ozdobiona,
Jak Jutrzenka od ziemie
wysoka wzniesiona.
Jako w cierniu lilia
żadnej nie znasz zmaży,
Jako Miesiąc oświecasz
Jadamowe skazy.

1. Witaj, światło z Gabaon,
coś zwycięstwo dało,
Z ciebie Słowo przedwieczne
w ciało się przybrało.
2. Aby człowiek z padło
powstał wywyższoney —
Niewiele od aniołów
jest on umniejszoney.
3. Słońca tego promieńmi
Maryja jaśnieje —
W poczęciu swym jak złota
zorza światłem sieje.
4. Między cierniem lilia
kruszy łeb smokowi,
Piękna jak w pełni księżyc
świeci człowiekowi.

Widzimy, że dystych 1. został całkowicie zmieniony. Częściowo dokonano się to już na przestrzeni XVII—XVIII w., gdyż wyd. z r. 1762 podaje wersję następującą:

³⁵ Zob. Czosnowska Łubieńska, art. cyt., s. 306.

³⁶ W wyd. 1650: Na nieszpór.

Witaj, zegarze, w którym nazad jest cofnione
Słońce dziesięcią linii, gdy Słowo wcielone.

Odpowiada to podstawie łacińskiej:

*Salve horologium, quo retro trahatur
Sol in decem lineis, Verbum incarnatur,*

co wszystko nawiązuje do 2 Krl 20,11. Ta wersja przetrwała prawdopodobnie do lat 60-ych naszego wieku, bo o zegarze pisze jeszcze Czosnowska Łubieńska³⁷. Wbrew oryginałowi łacińskiemu wprowadzono zmianę widoczną w *Śpiewniku* z r. 1965. *Światło z Gabaon* nawiązuje do Joz 10,12—13.

Dystych 2. wyrażał pierwotnie sens różny od łacińskiego: *Homo ut ab inferis ad summa tollatur, Immensus ab angelis paulo minoratur*. Wersja z 1762 r. zawiera wiersz 1 zgodny z dzisiejszym, zaś 2 brzmi: *Niezmierny, od aniołów jest coś umniejszony*, co przetrwało dość długo, notowane w wydaniach z lat 1838, 1851. I ta, i dzisiejsza wersja brzmią dość niezręcznie. Ostatecznie znikł też epitet człowieka: *immensus*, czyżby zbyt pyszny?

Dystych 3. zaczynał się od nawiązania: *tymi promieniami*, czyli słońca, które w wersji polskiej nie było wymienione, ale rozumiało się, że w dystychu 1. chodzi o zegar słoneczny. W edycji z 1762 i dotąd mamy tekst przystosowany do łaciny, zamiast pierwotnego wolnego tłumaczenia. Utarte wyrażenie *złota zorza* wprowadzono jako odpowiednik łac. *Aurora*; w r. 1650 było tu *Jutrzenka*.

Dystych 4. w pierwotnej wersji polskiej składa się z dwu porównań i brzmi o wiele lepiej niż jego wersja późniejsza (taka już w r. 1762). Uzupełnione za łac. *quae serpentis terat caput — kruszy łeb smokowi*, nie występowało w pierwszym polskim tłumaczeniu, gdyż było powiedziane innymi słowami w hymnie na Nonę. Nawiązujące do Pnp 6,10 *pulchra ut luna poprawione tłumaczenie polskie oddaje piękna jak pełny księżyc 1762, jak w pełni księżyc* — wszystkie następne. Natomiast w najstarszym tłumaczeniu położono (zgodnie z łaciną) raczej nacisk na czynność księżycy — Maryi: *errantes collustrat, dosłownie oświeca błędzących*, a więc nie obojętne *świeci człowiekowi*, ale — jak to poetycko wyrażono wcześniej — *oświecasz Jadamo-we skazy* tj. grzechy Adama; rozumieć by można 'grzeszne potomstwo Adama'.

Na Kompletę. Hymn

Witaj, Matko panińska,
czystością wslawiona,
Królowo miłosierdzia,
w gwiazdy ozdobiona!

1. Witaj, Matko szlachetna,
w panińskiej czystości,
Gwiazdami uwieńczona,
pani łaskowości!

³⁷ Art. cyt., s. 306.

Czystsza niż aniołowie,
 przybrana bogatą
 Na prawicy królewskiej
 złotą stoisz szatą.
 Niech przez Cię, Matko łaski,
 nadziejo grzeszących,
 O jasna gwiazdco morską,
 o porcie tonących,
 Fórtto rajska, niemocnych
 zdrowie i w obronie
 Twej, Boga oglądamy
 na górnym Syjonie!

2. Niepokalana, czystsza
 niżli aniołowie,
 Po prawej stronie Króla
 stoisz w złotogłowie.
 3. O rodzicielko łaski,
 nadziejo grzeszących,
 O jasna gwiazdco morską,
 o porcie tonących!
 4. Bramo rajska, niemocnych
 zdrowie w Twej obronie, —
 Niech Boga oglądamy
 na górnym Syjonie;

W dystychu 1. przekład z r. 1650 właściwie wierny łacińskiemu oryginałowi (*Salve Virgo nobilis, Mater illibata, Regina clementiae, stellis coronata*) wydaje się piękniejszy od późniejszego (już w r. 1762 istniejącego). W staropolszczyźnie *miłosierdzie* to właśnie łaskawość, litość, współczucie okazywane komuś czynnie³⁸. Zmieniając je na *łaskawość* wybrano jedno ze znaczeń. Najważniejszą zmianą w dystychu 2., istniejącą już w edycji 1762 jest dodanie *Niepokalana*, zgodnie z tekstem łac., gdzie wyraźnie powiedziano *immaculata*.

Wezwanie do NMP, obejmuje dystychy 3—4, w pierwszym tłumaczeniu zgodnie z łaciną (*Per te ... Videamus...*): *Niech przez Cię ... i w obronie Twej Boga oglądamy*, zostało zaniechane w wydaniach następnych. Jeszcze stosowana w 1762—1838 interpunkcja: *niemocnych zdrowie, w Twej obronie Niech Boga oglądamy* nawiązywała do oryginalnego sensu. Dzisiejsze natomiast: *niemocnych zdrowie w Twej obronie, — Niech Boga oglądamy* itd., zawiera istotne przesunięcie znaczeniowe, wskazujące na NMP jako mającą w Swej obronie zdrowie chorych.

Inwokacje w drugiej połowie hymnu oparły się stosunkowo szczęśliwie przeróbkom, tłumacz uległ ich pięknu, zaniechawszy dotychczasowej akrybii, chociaż po łacinie *dulcis spes* (słodka nadzieja), *patens coeli ianua* (otwarta brama niebios), *in aula sanctorum* (w przybytku świętych), zamiast *górnego Syjonu*.

Godzinki kończą się *Ofiarowaniem*, wcześniej nazywanym *Zaleceniem* 1650, *Polecaniem* 1762, *Poleceniem* 1838—1851.

Z pokłonem, Panno święta,
 ofiaruję Tobie
 T(e) Godzinki, ku większej
 (czci) Twej i ozdobie,
 Prosząc, byś mię zbawienną
 drogą prowadziła,
 A do śmierci mej, słodka
 Maryja, przybyła.

1. Z pokłonem, Panno święta,
 ofiarujęm Tobie
 Te Godzinki ku większej
 czci Twojej i ozdobie;
 2. Prosząc, byś nas zbawienną
 drogą prowadziła,
 A przy śmierci nam słodką
 opiekunką była.

³⁸ Zob. *Słownik polszczyzny XVI w.*, t. XIV, pod hasłem *miłosierdzie*.

Tutaj zmian niewiele; podkreślić warto, że w sprawdzonych wcześniejszych wydaniach dominował akcent osobisty: *ofiaruję 1650—1851* (nie: *ofiarujęm*), *do śmierci mi słodką Maryją przybyła 1762* (nie: *nam*). Podstawowy tekst łaciński ma tu wszędzie liczbę mnogą. W stosunku do niego obserwujemy w polskim dodane *ku większej czci Twej i ozdobie*. Wbrew łacinie zmieniono *Maryję* na *opiekunkę* (1965), gdyż w oryginale czytamy: *et in agonia Praesens nobis assiste o dulcis Maria*. I tak *Godzinki* kończą się prośbą u kresu ludzkiego życia, jak *Zdrowaś — w godzinę śmierci naszej*.

W obecnym artykule nie omawiałam ponownie aluzji do Pisma św. przeniesionych na postać NMP. Zebrała je Czosnowska Łubińska, ja dopełniłam (w cytowanej rozprawce) przykładami ze staropolskich modlitw, i częstymi odwołaniami do książki ks. Kútnika³⁹.

Na zakończenie chcę podkreślić, że anonimowy autor łacińskich *Godzinek* nie szukał sam biblijnych nawiązań, lecz wykorzystał wspólną literaturę o NMP. W tekście tych skromniutkich, zdawałoby się, modlitw skupia się mariologiczna wiedza i pełne uwielbienia odczucie Średniowiecza. Z wydanego w r. 1598 w Wenecji ogromnego dzieła ks. Abrahama Bzowskiego⁴⁰ dowiadujemy się, że to starochrześcijańscy pisarze nadali NPM te m. in. spotykane w *Godzinkach* tytuły, do Niej zastosowali cytowane poprzednio porównania, np. św. Ambroży (ok. 339—397): *altare, foederis archa, vellus Gedeonis*, św. Augustyn (353—440): *mater viventium, porta in Domo Domini clausa, regina coelorum, virga Aaron*, św. Ildefons z Toledo (VII w.): *ianua coelestis, lilium inter spinas, stella Iacob*, itd. Pisarze powtarzają po sobie co celniejsze określenia. Literatura ta była dobrze znana ówczesnym teologom. W akapicie *Chwalcy Panny Maryjej* pisze ks. Wujek⁴¹:

„Święty Efrem⁴² zowie Ją jedyną nadzieją rozpaczających, pomocą opuszczonych, portem utrapionych, pociechą świata [...]. Święty Grzegorz Nazyjanzeński⁴³ zowie Ją królową świata, patronką żywota swego i rzeczniką abo orędowniczką do Syna [...] Bernard św.⁴⁴ zowie Ją panią naszą, pośredniczką naszą, rzeczniką naszą, matką miłosierdzia.”

³⁹ Zob. przypisy 8, 11.

⁴⁰ *Thesaurus laudum sanctiss. Deiparae...*, auctore Abraam Bzovio, Venetiis 1598.

⁴¹ W komentarzu do tłumaczenia *Nowego Testamentu*, Kraków 1593, s. 397—398. Fototypiczną podobiznę tego starodruku, ze wstępem ks. Władysława Smereki wydało Polskie Tow. Teologiczne, Kraków 1966.

⁴² † 373, zwany Doktorem Maryjnym, zob. J. M. Szymusiak SJ, k. s. M. Starowieyski, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 129.

⁴³ Sw. Grzegorz z Nazjanzu (330—390), bp Konstantynopola.

⁴⁴ Sw. Bernard z Clairvaux (1090—1153).

Z tego podłoża uwielbienia i nadziei wyrosły *Godzinki*. Forma i rozwój języka sakralnego, ukształtowanego przez przeszło tysiąclecie, nią tradycję Kościoła, są w nich szczególnie widoczne.

Kraków

MARIA KARPLUK

Ks. Adam Durak SDB

TEKSTY EUCHOLOGIJNE JAKO ŹRÓDŁO TEOLOGICZNE (euchologia liturgiczna)

Temat: „Teksty euchologijne jako źródło teologiczne”, jest pierwszą częścią ogólnego tematu pt. „Euchologia liturgiczna”, zaproponowanego nam przez organizatorów tego naukowego spotkania. W drugiej części tego ogólnego tematu, zostaną omówione: „Zasady interpretacji tekstów euchologijnych”.

M. Augé, klaretyn, od wielu lat wykładający „Principi di metodologia liturgica” w Papieskim Instytucie Liturgicznym w Rzymie stwierdza, że „naukowa funkcja liturgiki polega na teologicznej refleksji życia liturgicznego Kościoła, dokonującego się według znanych nam principiów, wypływających ze stałej struktury Kościoła, a także częściowo z teologicznej analizy jego różnych sytuacji historycznych...”¹. Twierdzenie to, poparte dodatkowo opinią H. Renningsa², pozwala nam przyjąć za M. Augé, że możemy mówić „o dwóch różnych a wzajemnie uzupełniających się aspektach wiedzy liturgicznej, a z tych samych racji o metodzie i technice naukowej pracy liturgicznej..., tzn.: o metodologii liturgicznej, która jest głównie hermeneutyką rzeczywistości liturgicznych przeżywanych w Kościele; i o metodologii liturgicznej, która jest zasadniczo kryterium reformy i twórczości liturgicznej”³. Omawiając temat: „Teksty euchologijne jako źródło teologiczne”, jesteśmy zainteresowani bardziej aspektem pierwszym, który zawiera w sobie hermeneutykę tekstów liturgicznych i obejmuje studium tekstów euchologijnych.

¹ Por. M. Augé, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, w: Pr. zb., *La liturgia momento nella storia della salvezza*, Anàmnesis 1, Torino 1974, s. 159.

² Por. H. Rennings, *Obiettivi e compiti della scienza liturgica*, Concilium 5 (1969) 2, 150.

³ Por. M. Augé, *Principi di interpretazione...*, dz. cyt., s. 159.

1. CO TO JEST EUCHOLOGIA?

Słowo „euchologia” jest neologizmem, utworzonym z dwóch greckich słów: *euché* = modlitwa, i *logos* = mowa, przemówienie, albo treść (modlitwy)⁴. Nic więc dziwnego, że w wielu słownikach, nawet liturgicznych, euchologia nie istnieje jako hasło oddzielnie opracowane⁵.

W *Nuovo dizionario di liturgia*, pod hasłem „eucologia”, autorstwa M. Augé, znajdujemy prawie identyczną definicję euchologii, jaką 20 lat wcześniej w swoim art. podał A. Triacca tj., że „Euchologia jest dyscypliną liturgiczną, która obejmuje studium modlitw i zajmuje się prawami, jakie rządzą ich formułowaniem”⁶. Można by powiedzieć, że stanowi próbę zrozumienia znaczenia poszczególnych modlitw i ich wymowy teologiczno-liturgicznej w kontekście sprawowanej liturgii. Dodajmy tu jeszcze, że rozróżnia się euchologię mniejszą i większą. Do euchologii mniejszej zaliczamy zbiór takich modlitw jak np.: kolekta, modlitwa nad darami, modlitwa po komunii, modlitwa błogosławieństwa nad ludem, itp. Natomiast do euchologii większej zalicza się takie modlitwy jak: prefacje, modlitwy eucharystyczne, uroczyste błogosławieństwa, po prostu modlitwy bardziej kompleksowe. Chociaż prawdą jest, że w każdym formularzu liturgicznym możemy wyróżnić euchologię mniejszą i większą, to kryteria metodologiczno-liturgiczne ustala się do każdego studium osobne. Najlepiej widać to na różnych przykładach tego rodzaju studiów. Mamy tu na myśli nie tylko autorów zagranicznych jak: A. M. Triacca, M. Augé, F. Nakagaki, B. Botte, V. Raffa, R. Falsini, L. Eizenhöfer⁷, czy ostatnio wydaną bardzo ciekawą pozycję C. Maggioni⁸, ale również liturgistów polskich jak: M. Adaszek, St. Czerwik, A. Durak, J. Janicki, K. Konecki, F. Krasoń, K. Mańkowski, J. Miazek, i inni⁹.

⁴ Słowo „logos” ma wiele znaczeń, wskazane przez nas wydaje się być treściowo najbliższym, por. *Słownik grecko-polski* pod red. Z. Abramowiczówny, Warszawa 1962, ss. 43—46.

⁵ Por. np. wyd. przez J. G. Davies, *A dictionary of liturgy and worship*, London 1978; *Enciclopedia Liturgica* (a cura di R. Aigrain), Alba 1957; czy przetłumaczony na język polski, *Maty słownik liturgiczny*, R. Bergera, Poznań 1990 r.

⁶ Por. M. Augé, *Eucologia*, w: *Nuovo dizionario di liturgia*, (a cura di) D. Sartore e A. M. Triacca, Roma 1984 = NDL, s. 509; A. M. Triacca, *Creatività eucologica: Motivazioni per una sua giustificazione teorica e linee pratiche metodologiche*, EL 89 (1975) 101; por. także A. Bergamini, *Eucologia*, w: *Enciclopedia di pastorale*. Liturgia, (a cura di E. Costa), Casale Monferrato 1988, t. 3, ss. 76—83.

⁷ Tytuły ich studiów, por. w: NDL, w przypisach do hasła „eucologia”, ss. 518—519.

⁸ C. Maggioni, *Annunciazione...*

⁹ Por. M. Adaszek, „*Ecce prandium meum paravi, venite ad nuptias*” (Mt 22, 1—14). *I temi teologici spirituali e catechetici del Convitio*

2. TEKSTY EUCHOLOGIJNE JAKO ŹRÓDŁO TEOLOGICZNE

Klasyczny podział źródeł liturgicznych wyróżnia pięć zasadniczych działów: świat religii naturalnej, Pismo Święte, Ojców Kościoła, sobory, księgi liturgiczne¹⁰. Wszystkie źródła wymienione wcześniej, z wyjątkiem ksiąg liturgicznych, od strony naukowej interesują nie tylko liturgikę, ale różne dziedziny teologiczne. Księgi liturgiczne zaś, a zwłaszcza teksty euchologiczne, wchodzące w dynamiczny kompleks celebracji, są ogromnie cennym źródłem badań dla liturgii.

a. Teksty euchologiczne

Posługując się uproszczoną definicją można powiedzieć, że teksty euchologiczne, są liturgicznymi formułami chrześcijańskiej modlitwy. Z takich tekstów i historyczno-doktrynalnego kontekstu, możemy wydobyć wielkie bogactwo celebrowanego Misterium i odczytać głębokie treści kultu chrześcijańskiego, tego ogromnego dziedzictwa tradycji Kościoła, do którego nieustannie trzeba się odwoływać, jeśli chcemy znać autentyczną myśl liturgii i przeżywanych w niej rzeczywistości.

Kościół od samego początku otaczał modlitwę Kościoła wielką troską, dbając o rozwój nowych form modlitewnych i interweniując, na ile to było możliwe i wszędzie tam, gdzie „twórczość liturgiczna” nie spełniała należnych wymogów, czy to pod względem teologicznym czy literackim. Mamy tu na myśli czas Kościoła od drugiej połowy IV w. i dalej, kiedy to kończy się charyzmatyczny okres improwizacji modlitwy liturgicznej, a zaczynają powstawać pierwsze formularze liturgiczne¹¹.

Teksty euchologiczne z jednej strony czerpią inspirację z Pisma Świętego i widać obfity wpływ Słowa na ich redakcję, z drugiej strony, mają swoją szatę literacką własną, nadaną im przez konkretnego, chociaż nie ujawnionego autora. Powstają w określonym czasie i miejscu, co też nie jest bez znaczenia. Trzeba zaznaczyć, że Kościół rozważa misterium Chrystusa bazując właśnie na medytacji Słowa Bo-

escatologico (Domenica 28^a „per annum” — Ciclo A), Roma 1983; St. Czerwik, *Prefacja o misteriach Chrystusa w Mszałe Rzymskim Pawła VI. Geneza i teologia*, Warszawa 1984; A. Durak, *L'iniziazione cristiana, mistagogia della carità*, Roma 1982; J. Janicki, *Modlitwy nad darami*, w: Pr. zb., *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, Poznań 1989, ss. 35—70; F. Krasoń, *Per un profilo del „cristiano” dall'eucologia del Sacramentario Veronese*, Roma 1987; K. Mańkowski, *„Fulgur crucis mysterium”. Teologia liturgiczna della celebrazione dell'esaltazione della croce*, Roma 1982; J. Miazek, *La „collecta” del „proprium de tempore” nel „Missale Romanum” di Paolo VI. Avviamento ad uno studio critico — teologico*, Roma 1977.

¹⁰ Por. M. Augé, *Principi di interpretazione...*, dz. cyt., s. 160.

¹¹ Wystarczy tu por. np. historyczny rozwój ksiąg liturgicznych, oraz wypowiedzi na ten temat na wielkich Synodach i Soborach.

żego, a celebrując świętą liturgię, przybliżyła nam jej Misterium także przez wyrażenia biblijne, które odpowiadają swoją formą literacką określone mu czasowi i miejscu powstania, adekwatnym do rozumienia ich przez wiernych. W tym przypadku teksty euchologiczne, w swoim kształcie, języku i tematyce będą jasno wykazywały swą zależność od Pisma Świętego.

Oprócz Pisma Św. teksty euchologiczne, jak zaznaczyliśmy wyżej, są zakotwiczone w doświadczeniu przestrzennie czasowym i kulturowym wiernych, dla których powstały.

W celebrowanej Liturgii Kościoła zauważamy przedziwny zbawczy dialog, dokonujący się między Bogiem a człowiekiem. W nim doceniamy pośrednictwo Jezusa Chrystusa i twórczą moc Ducha Świętego. Teksty euchologiczne są odzwierciedleniem nie tylko tego dialogu Boga z człowiekiem lecz także bardzo interesującego dialogu człowieka w świecie i ze światem, w którym człowiek poprzez uczestnictwo w liturgii odkrywa Boga, który go zbawia. Dlatego możemy powiedzieć, że teksty euchologiczne wielokrotnie ukazują nam także sytuację człowieka żyjącego w świecie, jego różne cierpienia i radości, a przede wszystkim jego nadzieje jako człowieka wierzącego¹².

Teksty euchologiczne, zgromadzone są zazwyczaj w księgach liturgicznych Kościoła. Nazywa się je często „depozytem euchologicznym”. Rzadziej, są to pojedyncze formularze, przygotowane np. z racji beatyfikacji czy innych uroczystości. Teksty te są żywym świadectwem naszej wiary i tego co Kościół celebruje i rozważa. Nie chodzi tu o ujęcie systematyczne i całościowe, ale o konkretny aspekt celebrowanej tajemnicy, zawarty w euchologii mniejszej lub większej formularza liturgicznego. Zaznaczmy, że podczas roku liturgicznego, kiedy Kościół celebruje Misterium Chrystusa w całości, przeżywając wszystkie momenty liturgii według następujących po sobie okresów liturgicznych, począwszy od Adwentu, a kończąc na okresie „per annum”, teksty euchologiczne podkreślają tonację każdego przeżywanego okresu liturgicznego.

b. Teksty euchologiczne jako źródło teologiczne

Nie wchodząc w temat: interpretacji tekstów euchologicznych zauważamy, że treści tekstów euchologicznych, zawarte w formułach modlitwy liturgicznej, najogólniej mówiąc, prezentują tematykę „mysterium salutis”. Można powiedzieć, że w pewnym sensie teksty euchologiczne są pewnego rodzaju „strażnikami depozytu wiary”¹³.

Teksty euchologiczne powinny być zredagowane poprawnie, według myśli Kościoła, np. wskazań Vat. II. Wtedy rzeczywiście są one autentycznym wyrazem liturgicznego życia Kościoła. Są w dosłownym sensie „lex orandi” i „lex credendi” Kościoła, a tym samym praw-

¹² Por. M. Augé, w: NDL, s. 512.

¹³ Por. C. Maggioni, *Annunciazione...*, dz. cyt., s. 78.

dziwym źródłem teologicznym. Tym bardziej, że — jak mówi ks. prof. B. Nadolski w swoim dziele *Liturgika fundamentalna* — „przyjęło się określać liturgię jako „lex orandi” = norma modlenia się..., a depozyt wiary jako „lex credendi” = norma wiary. Relacja zaś między jednym a drugim streszcza się w słowach: „legem credendi statuat lex supplicandi” — normę wiary stanowi norma modlitwy. Końieczne jest tu interesujące nas dopowiedzenie ks. prof. Nadolskiego: „stwierdzenie, że liturgia stanowi normę wiary, musi być uzupełnione odwrotnością: norma wiary (lex credendi), stanowi prawo, normę życia modlitwy¹⁴. To pozwala nam stwierdzić, że chrześcijanin w modlitwie eucharystycznej, uświadamia sobie swoje życie teologiczne. A idąc za Chrystusem, poznaje coraz lepiej pełny wymiar paschalnego misterium, urzeczywistniającego się w liturgii Kościoła. Dzięki tekstom eucharystycznym zauważa on, jak z woli Boga, został włączony w mądrościowy plan zbawienia, realizowany przez Chrystusa, z Nim i w Nim, na chwałę Ojca, w Duchu Świętym. Chodzi tu o jedno wielkie dzieło uświęcenia, które Bóg dokonuje w nas poprzez liturgię Kościoła, a przede wszystkim poprzez sakramenty święte. Wraz ze świętymi rytami, liturgicznymi znakami i gestami, teksty eucharystyczne ukazują nam także, w jaki sposób dokonuje się to wielkie przekazanie świętości Kościołowi, a poprzez Kościół wszystkim ludziom. Potwierdzają one jednocześnie dynamiczność Kościoła i jego otwarcie się na działanie Ducha Świętego, w konkretnej rzeczywistości i w konkretnym czasie¹⁵.

* * *

W „depozycie eucharystycznym” Kościoła, znajdujemy wielkie bogactwo treści teologicznych. Ogromna ich różnorodność wykazuje, że w kilku wybranych tematach eucharystycznych, nie da się streścić całej rzeczywistości zbawczego wydarzenia i wynikających z tego skutków. Da się jednak stwierdzić, że teksty eucharystyczne są bez wątpienia ogromnie bogatym źródłem teologicznym, a studium eucharystycznych elementów celebracji liturgicznych, prowadzi nas do konstytutywnych elementów każdej celebracji, a więc w samo życie Kościoła¹⁶. Aby

¹⁴ Por. B. Nadolski, *Liturgika. Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, t. I, ss. 88—89.

¹⁵ Tę dynamiczność Kościoła, wynikającą z tekstów liturgicznych, ukazał prof. T. Federici, w swojej książce: *La liturgia dono divino della libertà*, Palermo 1979. Trzeba zaznaczyć duży wkład prof. Federiciego, jako promotora prac, w Papieskim Instytucie Liturgicznym w Rzymie, odnośnie do spopularyzowania studium tekstów eucharystycznych.

¹⁶ Por. A. M. Triacca, „Liturgia” „Locus theologicus” o „Theologia” „Locus liturgicus”? *Da un dilemma verso una sintesi*, w: *Paschale Misterium. Studi in memoria dell'Abate prof. Salvatore Marsili (1910—1983)*, (a cura di) G. Farnedi, Roma 1986, ss. 193—233, spec. od s. 212.

jednak wydobyć treści teologiczne z tekstów eucharystycznych, trzeba znać zasady interpretacji tekstów liturgicznych, o czym będzie mowa w drugiej części, ogólnego tematu: „Euchologia liturgiczna”.

Warszawa—Łomianki

KS. ADAM DURAK SDB

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Jerzy Chmiel

BIBLIA W RODZINIE

I. ROK RODZINY W KOŚCIELE

Rok 1994 został ogłoszony Międzynarodowym Rokiem Rodziny. Inicjatywa wyszła od Organizacji Narodów Zjednoczonych, a Kościół katolicki z radością powitał tę inicjatywę przyłączając się do niej i rozpoczynając w uroczystość Świętej Rodziny 1993 roku w całej społeczności kościelnej Rok Rodziny. Papież Jan Paweł II w dniu 2. lutego 1994 r. ogłosił List do Rodzin, skierowany „nie do rodziny 'in abstracto', ale do konkretnych rodzin na całym globie, żyjących pod każdą długością i szerokością geograficzną, pośród całej wielości kultur oraz ich dziedzictwa historycznego” (tamże, 4). W liście tym Papież postuluje, „ażeby modlitwa stała się dominantą Roku Rodziny w Kościele: modlitwa rodziny, modlitwa za rodziny, modlitwa z rodzinami” (tamże).

Zwraca Jan Paweł II uwagę na to, że Pismo święte winno być podstawą takiej modlitwy. „Trzeba, aby do słów Pisma dołączyła się w każdym przypadku osobista pamięć małżonków-rodziców, a z drugiej strony także ich dzieci oraz dzieci tych dzieci” (tamże, 10).

II. PROPOZYCJE DUSZPASTERSTWA BIBLIJNEGO

Jak wykorzystać Pismo święte w tym Roku Rodziny? Spróbujmy podać pewne sugestie, nie przesądzając, że w poszczególnych rodzinach pojawią się nowe, oryginalne, dostosowane do konkretnych warunków propozycje.

1. Księga Biblii w domu

Księga Pisma świętego powinna być księgą rodzinną. Może to być ozdobne wydanie Biblii albo też zwykły egzemplarz. Jest zwyczaj — i warto go podtrzymywać, że do takiego rodzinnego egzemplarza Biblii wpisuje się ważne daty rodzinne: urodzin, chrztu, I Komunii, bierzmowania, ślubu, innych sakramentów, wreszcie pogrzebu. To jakby kronika rodzinna. Czasami nawet wlepia się fotografie członków rodziny. Pokazują egzemplarz Biblii słynnego fana młodzieżowego, piosenkarza, Elvisa Presleya, który swoją Biblię traktował jak dowód osobisty, ze zdjęciami i wpisem personaliów. Nie chodzi tutaj o traktowanie Biblii jako dowodu tożsamości, ale o uczynienie z niej księgi po prostu rodzinnej: do słów Pisma dochodzi osobista pamięć członków rodziny.

2. Intronizacja księgi Biblii w rodzinie

Księga Pisma świętego winna mieć swoje uprzywilejowane miejsce w mieszkaniu. Powinna być łatwo dostępna, na podorędziu. Niech to będzie miejsce godne na półce (w szafie) bibliotecznej lub osobno, na małym pulpicie. Cenne książki oprawia się w ozdobne okładki. Żydzi mają odwieczny zwyczaj okrywać zwoje pergaminowe Biblii rodzajem ozdobnej sukienki i wieńczyć je koronami. Rodzinny egzemplarz naszej Biblii również mógłby być odpowiednio oprawiony. Albo stała oprawa, albo zmienianie okładki, z papieru, skóry, włókien. Miejsce tu na pomysły symbolów i ozdób. Zmianę okładki można wiązać z rokiem liturgicznym: okładka adwentowa, bożonarodzeniowa, wielkopostna, wielkanocna, imieninowa itd. Dzieci zrobią według swoich (poddanych im przez starszych) pomysłów, babcia, która haftuje, wykona piękny haft (pamiętka po babci!).

3. Lektura rodzinna Biblii

Biblia nie powinna leżeć pokryta kurzem chociażby na najbardziej poczesnym miejscu, lecz winna być czytana. Czytanie powinno wiązać się z modlitwą. „Modlitwa Roku Rodziny niech będzie odważnym świadectwem rodzin, które we wspólnocie rodzinnej znajdują spełnienie swego życiowego powołania: ludzkiego i chrześcijańskiego” (List do Rodzin JP II, 5).

Okazją jest wieczorna modlitwa w rodzinie. Oto program takiej modlitwy:

- a) znak krzyża,
- b) odmawiamy „Ojciec nasz”, „Zdrowaś Maryjo”, „Chwała Ojcu” lub dziesiątkę Różańca,
- c) jeden z członków rodziny odczytuje odpowiednią perykopę z Biblii (zob. dalej),
- d) chwila ciszy,

e) lektura fragmentu Listu do Rodzin Jana Pawła II, a także może być „słówko na dobranoc” („dobranocka biblijna”) ze strony ojca, matki lub kogoś innego z rodziny.

f) modlitwa końcowa słowami wybranego Psalmu,

g) pieśń śpiewana ewentualnie przy akompaniamencie domowych muzyków i instrumentów.

4. Biblijne perykopy rodzinne

O rodzinie jest mowa w różnych kontekstach biblijnych, chociażby nawet nie było wymienione to słowo, ponieważ Pismo święte było zawsze księgą rodzin.

Można wyodrębnić pewne teksty odnoszące się do tematu rodziny:

— rodzina w zamyśle Stwórcy	— Rdz 1—2
— pochwała matki (poemat o dzielnej kobiecie)	— Prz 31
— obowiązki względem rodziców	— Syr 3
— etos rodziny, „podręcznik” dla narzeczonych	— Tb
— oblubieńcza miłość małżonków	— Pnp
— małżeństwa mieszane	— Rt
— Rodzina Nazaretańska: ikona i wzór każdej rodziny	— Mt 1—2; Łk 1—2
— ślub i wesele	— J 2
— wskazówki dla poszczególnych członków rodziny	— 1 Kor 7; 11; Ef 5; 6; Kol 3; 1 Tes 4

5. Recepja tekstu biblijnego — zasada pedagogiki

Należy zwrócić uwagę na zróżnicowanie rodzin: rodziny młodsze i starsze, dzieci małe i dorastające, rodziny zaawansowane w lekturę biblijną i dopiero początkujące.

Teksty biblijne źle dobrane mogą okazać się przyczyną wielu nieporozumień, wątpliwości, a w każdym razie niepokoju. „Mieliśmy spokój w domu — mówił ktoś z żalem do duszpasterza — dopóki nie pojawiło się to czytanie Biblii w domu. Teraz wszyscy dyskutują, kłócą się, kto ma rację...” Rzecz ma się podobnie jak z lekarstwem niewłaściwie użytym.

a) Gdzie są dzieci małe, lektura biblijna będzie mieć charakter bardziej ludyczny i emocjonalny: być razem, recytacja i śpiew modlitwy, trzymanie się za ręce, pocałunek pokoju, zapalone świece, ruch, nawet taniec.

b) Gdy są dzieci dorastające, trzeba zwrócić uwagę na refleksję

religijno-etyczną. Wówczas winno się dobierać teksty, które skłaniają do myślenia, zadawania pytań, szukania odpowiedzi.

Szukanie odpowiedzi nie może jednak zakłócić modlitwy rodzinnej. „Modlitwa służy ugruntowaniu duchowej spójności rodziny przyczyniając się do tego, że rodzina staje się silna Bogiem” (List do Rodzin JP II, 4). Szukanie odpowiedzi na pytania zasugerowane przez lekturę biblijną niech skłania do osobistego studium w wolnych chwilach.

6. Pomoce bibliograficzne

Jan Paweł II, *List do Rodzin*, 1994.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, 1981.

Jan Paweł II, Środowe katechezy rodzinne.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II (odszukać w indeksie miejsca odnoszące się do rodziny).

Konkordancja do Biblii Tysiąclecia, Warszawa 1991 (dla odnajdywania tekstów związanych z problematyką rodziny).

Słownik teologii biblijnej, pod red. X. Léon-Dufoura.

Gelin A., *Pismo święte o człowieku*, Paryż 1971.

Romaniuk K., *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981 (1. wyd.), 1983 (2. wyd.).

Załęski J., *Nierozzerwalność małżeństwa według św. Pawła*, Katowice 1992.

III. ASPEKT EKUMENICZNY

„Modlitwa zawsze sprawia, że Syn Boży jest wpośród nas: 'gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich' (Mt 18,20). Niechaj ten List do Rodzin stanie się zaproszeniem Chrystusa do każdej ludzkiej rodziny, a poprzez rodzinę zaproszeniem Go do wielkiej rodziny narodów, abyśmy z Nim razem mogli powiedzieć w prawdzie: 'Ojciec nasz!'" (List do Rodzin JP II, 4). Modlitwa przy pomocy Pisma świętego wśród rodzin powinna umocnić więzi i perspektywy ekumeniczne.

Towarzystwo Biblijne w Polsce przysłało do Redakcji „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” tekst pt. „Biblia a rodzina” z prośbą o udostępnienie tego świadectwa naszym czytelnikom. Z przyjemnością przytaczamy ten tekst, który niech będzie świadectwem ekumenicznym polskich rodzin w Roku Rodziny 1994:

„Bóg mówi do ciebie. Dokumentem Jego Słowa jest Biblia. Znasz ją, wiesz o niej z nauki katechetycznej, słyszysz ją w Kościele, możesz sięgać do niej każdego dnia, by czerpać pokarm duchowy. Izraelici na pustyni spożywali mannę, którą dał im Bóg. Posilek duchowy jest dla

ciebie niezbędny, ze względu na twoje życie duchowe i kulturalne. Biblia jest wzniosłym dziedzictwem całej ludzkości. Przetłumaczona w całości lub w częściach na ponad 2000 języków, jest najbardziej rozpowszechnioną książką, prawdziwym bestsellerem, przewyższającym wszelkie inne największe dzieła literatury. Wydania Biblii na świecie idą każdego roku w setki milionów egzemplarzy.

Powinieneś ją mieć również dla siebie, i to na co dzień. W niej znajdziesz światło i duchowe wsparcie, z niej możesz czerpać natchnienie do osobistej modlitwy. Biblia kształtuje modlitwę Kościoła, który ją głosi niestrudzenie. Ale nie tylko Kościół jest jej miejscem. Nie tylko w bibliotekach i księgarniach należy jej szukać. Również twój dom powinien być jej domem, Domem Słowa Bożego. Czytaj ją każdego dnia. Choćby najmniejszy fragment tej świętej Księgi niech będzie twoim pokarmem, chlebem powszednim dla ducha, jakże cennym i świętym!

Istnieje parę systemów codziennych czytań biblijnych, ale i bez takiej pomocy możesz poświęcać Biblii parę chwil dziennie. Wzbudź w sobie i pielęgnuj ten pożyteczny i szlachetny nawyk czytania Pisma Św. każdego dnia! Na tej drodze umocnij swoją osobistą więź ze Słowem Bożym. Pamiętaj też, że należy ją czytać także we wspólnocie: wspólnocie Kościoła, wspólnocie miłośników Biblii i wspólnocie rodziny.

W ubiegłych stuleciach, a nawet i dziś, była rozpowszechniana Biblia w dużym formacie, dla użytku rodzin chrześcijańskich. Często służyła ona jako kronika, w której, na specjalnie dodanych kartach, zapisywano wydarzenia ważne dla rodziny — narodziny i zgonu jej członków, zaślubiny, uroczystości rodzinne. Warto odnowić w rodzinach taką wspólną Biblię wraz z kroniką wydarzeń składających się na historię rodziny.

Rok 1994 został ogłoszony przez Organizację Narodów Zjednoczonych i Stolicę Apostolską jako rok rodziny. Każdego roku dzień 9 maja jest obchodzony jako Międzynarodowy Dzień Biblii. W bieżącym roku warto powiązać te obie myśli przewodnie i obchodzić go pod hasłem BIBLIA W RODZINIE. Pamiętaj o tym! Przyłącz się do modlitwy o rozpowszechnianie Biblii, o coraz głębsze zakorzenienie się jej wśród wiernych, szczególnie w rodzinach! Zwróć uwagę na programy radiowe tego dnia, na pewno znajdziesz w nich pozycje poświęcone tej wielkiej sprawie. Spełnij choć jeden drobny uczynek, który pomoże twemu bliźniemu sięgnąć do Biblii i powiększyć liczbę jej wiernych czytelników!

W pewnym kościele w północnych Włoszech znajduje się piękna polichromia. Przedstawia ona postacie patriarchów, proroków i świętych. Wzrok tych wszystkich osób skierowany jest wzwyż, ponadto każda z nich wskazuje gestem ręki na sklepienie, gdzie w central-

nym miejscu artysta umieścił postać Jezusa Chrystusa. Jest to bardzo wymowna kompozycja malarska, a jej treść jest potwierdzeniem świadectwa św. Jana Chrzciciela: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1,29). Istotnie, wszystkie przedstawione tu osoby, jak wszyscy autorzy Pism świętych, wskazują na Pana Jezusa i pomagają nam przyjść do Niego.

Biblia jako całość i wszystkie jej części wskazują na Pana Jezusa, naszego Zbawiciela, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). Niech każdy nasz dzień, każda chwila spędzona nad Biblią, zbliża nas do Zbawcy i pomaga utwierdzić społeczność z Nim! Przekonasz się wtedy, że stałe obcowanie z Biblią to nieustająca więź z Jezusem Chrystusem.”

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Janusz Królikowski

BIBLIJNE MIEJSCE JÓZEFOLOGII

„Mąż sprawiedliwy, który nosił w sobie całe dziedzictwo Starego Przymierza, równocześnie został wprowadzony przez Boga w początki Przymierza Nowego i Wiecznego w Jezusie Chrystusa. Niech nam ukazuje drogi tego zbawczego Przymierza na progu Tysiąclecia, w którym ma trwać i dalej się rozwijać pełnia czasu związana z niewysłowioną tajemnicą Wcielenia Słowa”.

Jan Paweł II, *Redemptoris custos*, 32.

Czym jest józefologia dla przeciętnego obserwatora wiary i pobożności Kościoła? Wielu sądzi po prostu, że z jednej strony józefologia jest jeszcze jedną fantazją teologiczną wyrosłą na irracjonalnych założeniach; z drugiej strony pojawia się pogląd, że jest to jeszcze jeden z zabiegów mających na względzie umocnienie pozycji mężczyzny w historii zbawienia. Uzasadniają oni, że józefologia nie ma ani historycznej, ani teologicznej podstawy; nie ma podstawy historycznej, gdyż św. Józef nie odgrywa jakiegś wyraźnie decydującej roli w życiu Jezusa, z historycznego punktu widzenia jego rola ma charakter wyraźnie drugorzędny; nie ma podstawy teologicznej, gdyż św. Józef nie zajmuje jakiegś osobnego miejsca w strukturze nowotestamentalnego *Credo*, które weryfikuje całą wiarę, pobożność i teologię chrześcijańską.

Zdania te, w gruncie rzeczy, opierają się na założeniu, że tolerancja wobec rozmaitych zwyczajów i poglądów nie wystarcza do ich

usprawiedliwienia. Takim zwyczajem miałyby być józefologia i opie-
rająca się na niej pobożność. Jeśli bowiem tylko tolerancja byłaby
rzeczywiście podstawą józefologii, to nie ma sensu służąca jej, bardzo
rozwinęta w naszych czasach, refleksja, a kultywowanie pobożności
mającej za przedmiot św. Józefa, nie jest niczym innym, niż jakimś,
nie posiadającym większej wartości marginesem. Marginesy zaś tego
typu albo zamierają, bo nie opierają się na fundamencie prawdy, albo
wybują się i niweczą zgodność prawdy i życia, bądź rozkładają ży-
cie duchowe wierzących.

1. DZIEDZICTWO IZRAELA

W istniejącej paradoksalnej sytuacji raczej szerokiego niedocenia-
nia józefologii i równocześnie jej aktywności, trzeba podjąć próby
głębszego jej usprawiedliwienia, opartego oczywiście na Biblii, nor-
mie wiary i pobożności Kościoła. Przed analizą poszczególnych teks-
tów, które mówią o św. Józefie, zachodzi potrzeba podjęcia się całoś-
ciowego ujęcia problemu, a więc postawienia „pytania o strukturę”,
by w jej świetle uzyskać sensowne ich uporządkowanie i wydobyć
możliwie pełną treść, która jest w nich zawarta. Innymi słowy, trzeba
zapytać, czy w ogóle jest w Piśmie Świętym, w całokształcie jego
treści i wiary, miejsce dla czegoś takiego, jak józefologia. Potrzebę
takiego pytania znajdujemy jednoznacznie zasugerowaną w liście apo-
stolskim papieża Jan Pawła II *Redemptoris custos* (widać ją m.in.
w szeroko dokonanej przez papieża interpretacji tekstów ewangelicz-
nych dotyczących św. Józefa).

Przystępując do określenia miejsca józefologii w strukturze biblij-
nej wiary i pobożności, trzeba mieć na względzie fundamentalną za-
sadę, która wyznacza w ogóle kierunek spojrzenia na Biblię i na to,
co jest w niej zawarte. Zasada, która będzie towarzyszyła naszym
rozważaniom mówi nam, że Biblia, a więc Stary i Nowy Testament,
jest jednością; nic z tego, co jest w Nowym Testamencie, nie jest izo-
lowane od tego, co jest w Starym; równocześnie nic z tego, co jest
w Starym Testamencie, nie ma pełnego znaczenia bez Nowego. Tak
ujął tę zasadę np. Orygenes: „Jeden i drugi jest dla nas nowym Tes-
tamentem nie ze względu na wiek, ale ze względu na nowość rozu-
mienia” (In Num., Hom. 9,4). W *Konstytucji dogmatycznej o Objawie-
niu Bożym* w nawiązaniu do św. Augustyna jest ona tak wyjaśnia-
na: „Bóg, sprawca natchnienia i autor ksiąg obydwu Testamentów,
mądrze postanowił, by Nowy Testament był ukryty w Starym, a Sta-
ry w Nowym znalazł wyjaśnienie. Bo choć Chrystus ustanowił Nowe
Przymierze we krwi swojej, wszakże księgi Starego Testamentu, przy-
jęte w całości do nauki ewangelicznej, w Nowym Testamencie uzys-
kują i ujawniają swój pełny sens i nawzajem oświetlają i wyjaśniają
Nowy Testament” (16).

Do pełnego usprawiedliwienia józefologii trzeba mieć więc przed oczami całą Biblię i jej teologię, a łatwo dostrzeże się, że nowotestamentalny obraz św. Józefa jest całkowicie utkany z nici Starego Testamentu, przy czym da się jasno wyróżnić trzy nurty tradycji, które zostały do tego wykorzystane. Raz w jego opisie jest zawarte nawiązanie do teologii mężów sprawiedliwych Starego Testamentu; innym razem jest w ten opis włączona teologia dynastii Dawidowej, z którą łączy się teologia obietnicy. Trzeci nurt stanowi starotestamentalna teologia małżeństwa. Trzeba mieć oczywiście na względzie, że nurty te przenikają się wzajemnie stanowiąc organiczną całość.

To założenie powinno stać się kluczem do usprawiedliwienia józefologii i przewodnikiem po jej obszarze. Pokazuje nam ono, gdzie leży jej punkt ciężkości. Józefologia ma sens i wartość dlatego, że jest głęboko zakotwiczona w teologii Starego Testamentu. Wydaje się, że zwłaszcza wymieniony wyżej trzeci nurt jest nieco niedoceniany we współczesnym spojrzeniu na św. Józefa (w przeciwieństwie do tradycji patrystycznej i teologii średniowiecznej), a przecież jest on nieodzowny dla wiary i pobożności Starego Testamentu. Małżeństwo jest obrazem związków Boga z Narodem Wybranym; w Izraelu związek mężczyzny i kobiety jest następstwem wiary w Boga. Teologia małżeństwa jest oczywiście w Starym Testamencie ukryta w cieniu wielu kompromisów, nie mniej rozstrzygnięcie Jezusa co do małżeństwa w Mk 1,1—12, które rozwija św. Paweł w Ef 5, jest najczystsza konsekwencją teologii Starego Testamentu.

2. „SPRAWIEDLIWY”

Św. Mateusz w swojej Ewangelii, Ewangelii wypełnionych Pism, określa Józefa mianem „sprawiedliwego”. Ewangelista ten był świętym znawcą Starego Testamentu i jego ducha, dlatego, aby w pełni uchwycić, co kryje się za imieniem „sprawiedliwy” nadanym św. Józefowi, trzeba mieć na względzie całą bogatą treść, jaka w nim się zawiera. Wielu traktuje sprawiedliwość Józefa zwyczajnie jako synonim jego świętości. Jest to oczywiście prawdą, jeśli uwzględni się, żeby tak powiedzieć, „jakość” tej świętości. Innymi słowy, trzeba ją rozważyć od strony ontologicznej, a nie tylko moralnej, jak najczęściej interpretuje się pojęcia sprawiedliwości i świętości.

Jak widzi sprawiedliwość Pismo Święte? Sprawiedliwość kojarzy się przede wszystkim z porządkiem prawnym: sprawiedliwość jest sprawą sędziego, który przywraca szacunek dla zwyczaju i prawa. W porządku jurydycznym sprawiedliwość polega na oddaniu każdemu tego, co mu się należy, nawet gdy ta należność nie jest do końca określona. W znaczeniu religijnym, dotyczące relacji między człowiekiem a Bogiem, pojęcie sprawiedliwości da się zastosować tylko w stopniu ograniczonym. Sprawiedliwość jest cnotą moralną, która czasami oz-

nacza dokładne wypełnianie Bożych przykazań. W tym kontekście sprawiedliwość jest pojmowana jako tytuł zasługi na sprawiedliwość Bożą, która karze lub nagradza stosownie do uczynków. Tak zasadniczo można streścić pierwszy nurt teologii sprawiedliwości w Starym Testamencie.

Drugi nurt starotestamentalnego spojrzenia na sprawiedliwość ma wymiar znacznie głębszy, ściśle teologiczny. Mówiąc o sprawiedliwości, trzeba mieć na uwadze, że jest to przymiot, który przysługuje tylko Bogu. Czym jest ten przymiot w Bogu? Sprawiedliwość Boga jest najoczywistszym wyrazem Jego udzielającej się dobroci i miłości, przez które z cudowną delikatnością kieruje On każdym stworzeniem i troszczy się o nie. Sprawiedliwość ta ma charakter zbawczy, to znaczy jest Jego pełną miłosierdzia wiernością przymierzu zawartemu z człowiekiem. Sprawiedliwość Boga jest Jego ekonomią i równocześnie pedagogią zbawczą.

Czym jest w tym kontekście sprawiedliwość człowieka? Sprawiedliwość człowieka jest w swym najwyższym wyrazie odbiciem sprawiedliwości Boga i uczestnictwem w niej. Sprawiedliwi Starego Testamentu są uczestnikami tego, co Boskie oraz zwierciadłami Boga w całości Jego działania. Wśród tych sprawiedliwych są m.in.: Noe, Abraham, Jakub, Józef, Mojżesz, Aaron, Samuel, Hiob, Szymon i Juda Machabeusz. Wszyscy ci, sprawiedliwi są, dzięki swej wierze, echem sprawiedliwości Boga; ich życie, poprzez uczestnictwo w niej, streszcza się w czynieniu jej jawną. Przez nich Bóg wyraża swoją miłującą troskę o Naród Wybrany i wyznaczenie mu właściwego kierunku życia oraz perspektywy rozwoju; przez nich na miarę ich wiary, Bóg okazuje swoje zbawienie, swoją miłującą wierność i swoje wieczne Przymierze.

Św. Józef zamyka listę sprawiedliwych Starego Testamentu. Co można więc powiedzieć o nim po wpisaniu go na tę listę? Można i trzeba przypisać św. Józefowi sprawiedliwość w znaczeniu moralno-prawnym, rozumianą jako dokładne wypełnianie prawa, zachowywanie Bożych przykazań (świadczą o tym tzw. „epizod oddalenia”). Przede wszystkim jednak Józef jest sprawiedliwym, bo przez swoją wiarę i związaną z nią do końca wypełnioną misję odzwierciedla sprawiedliwość samego Boga — przybliży zbawienie oraz uczestniczy w jego ujawnieniu się w pełni światu w Mesjaszu — Jezusie Chrystusie.

3. „PRZESŁAWNY POTOMEK DAWIDA”

Czytając to, co przekazuje nam o św. Józefie Ewangelista Mateusz, znajdujemy oczywiste nawiązanie do drugiego nurtu tradycji, jakim jest teologia dynastii Dawidowej i obietnicy, jaką złączył z nią Bóg. Nawiązanie to narzuca się w genealogii Jezusa, którą podaje św. Ma-

teusz: „Rodowód Jezusa Chrystusa, Syna Dawida... Jakub był ojcem Józefa, męża Maryi, z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem” (Mt 1,1—16). Z genealogii tej jednoznacznie wynika, że to dzięki Józefowi Jezus może uchodzić za potomka Dawida i być spadkobiercą przekazanych mu obietnic. Ma ten fakt doniosłe znaczenie teologiczne.

Wybrany i namaszczony przez Boga, Dawid odegrał decydującą rolę w dziejach Izraela, zarówno polityczną jak i religijną. Dzięki sukcesom na polach polityki i religii stał się bohaterem swego narodu do tego stopnia, że dane wcześniej Narodowi Wybranemu obietnice wydawały się urzeczywistniać; było to przypuszczenie bardzo niebezpieczne. Kiedy sukcesy Dawida osiągnęły apogeum, dane wcześniej obietnice zostały znów przypomniane, a nadzieja Izraela zyskała nowe ukierunkowanie i nową żywotność. Stało się to za przyczyną proroctwa Natana (por. 2 Sm 7,12—16). Kiedy Dawid zamierza zbudować świątynię, Bóg oznajmia, że pragnie mu dać „wieczne potomstwo”: „Zbuduję ci dom” (7,27). W ten sposób Bóg na nowo skierował wzrok Izraela ku przyszłości. Ta nowa obietnica nie znosi przymierza, ale je potwierdza i koncentruje na osobie króla (7,24). Odtąd Bóg obecny w Izraelu przez dynastię Dawida będzie kierował swoim ludem i utrzymywał go w jedności.

Gdy nadeszła „pełnia czasu”, Chrystus Jezus został nazwany „Synem Dawida” (Mt 1,1) — wypełnił obietnice dane Dawidowi, stały się one rzeczywistością. On jest jego „wiecznym potomstwem”, On jest Bogiem, który przychodzi paść i ratować swój lud. Chrystus jest nowym Dawidem, w którym wypełnia się nadzieja całego Izraela.

Św. Józef jest ogniwem zwieńczającym ród Dawida; tym, dzięki któremu „obietnica” i „figury” stają się rzeczywistością; miejsca, osoby, wydarzenia i obrzędy splatają się w całość zgodnie z wskazaniami Boga, by urzeczywistnić Jego święty „zamyśl”.

Co w tym kontekście powinna zauważyć refleksja józefologiczna? Św. Józef wraz ze swoim jedynym w historii zbawienia odniesieniem do Jezusa Chrystusa, wcielonego Słowa, stoi na skrzyżowaniu dwóch czasów zbawienia: czasu obietnicy i czasu jej spełnienia. Jego związki z tymi dwoma czasami mają charakter dynamiczny, nie jest tylko ich biernym obserwatorem. Jest on jakby „narzędziem”, przez które czas obietnicy doznaje spełnienia. Potwierdzeniem sensowności takiego spojrzenia na św. Józefa jest jego małżeństwo z Maryją, nadanie Jezusowi imienia i ofiarowanie Go w świątyni.

W kontekście tego zagadnienia trzeba również wspomnieć o związkach, jakie zachodzą między św. Józefem i starotestamentalną teologią nadziei. Św. Józef jest integralnie wpisany w jej wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Jest on żywym uczestnikiem obietnicy mesjańskiej w jej punkcie kulminacyjnym w „pełni czasu”. Wypełnienie zbawczej nadziei, która jest jakby złotą nicią przesłania Starego Przymierza, nabiera za sprawą św. Józefa ludzkiego realizmu, staje się czymś bliskim dla człowieka oraz otwiera na jej przyswajalność.

4. OBLUBIENIEC

Trzecim nurtem, jaki Ewangelisci Mateusz i Łukasz wykorzystali do wypowiedzenia tajemnicy św. Józefa, jest starotestamentalna teologia małżeństwa.

Na początku analizy tej nici z obrazu św. Józefa trzeba wspomnieć o sprawie świętości małżeństwa w Izraelu i prorockim przedstawianiu Boga jako Małżonka — Oblubieńca Izraela. Małżeństwo zostało uświęcone w Izraelu, ponieważ wyczekiwał on nadejścia Mesjasza, który miał z niego wyjść. Bezpłodność uchodziła za hańbę, bo nie przyczyniała się do nadejścia Mesjasza (Rdz 30,23; 1 Sm 1,5—8). Gdy bezpłodna Elżbieta poczęła, mówi: „Tak uczynił mi Pan wówczas, kiedy wejrzał na mnie łaskawie i zdjął ze mnie hańbę w oczach ludzi” (Łk 1,25). Godne podkreślenia jest to, że sam Bóg wspomaga nadwątłone siły rozrodcze ludzi, np. gdy udziela pomocy Abrahamowi w zrodzeniu syna obietnicy. Co więcej, to, co dokonuje się w życiu Abrahama, interpretuje on jako „powstanie z martwych” (Rdz 4,17; Hbr 11,19). Rozumie, że przez niego działa Bóg. Nie chce czegoś takiego uznać Zachariasz, dlatego zostaje ukarany, chociaż syna zrodzi. Co nie jest możliwe dla ludzi, to jest możliwe dla Boga, a człowiek powinien o tym pamiętać i to uznać.

Sprawą drugą, którą trzeba uwzględnić w tym nurcie jest prorockie przedstawianie Boga jako Małżonka Izraela. Niewierność Izraela względem Boga jest określana mianem „cudzołóstwa”. Prorocy wzięli na siebie unacznienie tej prawdy; czynią to przez słowa i gesty, które mają podkreślić wagę tego problemu. Do Jeremiasza Bóg mówi: „Nie weźmiesz sobie żony i nie będziesz miał na tym miejscu ani synów, ani córek” (Jr 16,2), aby przez to pokazać, że Bóg nie chce mieć nic wspólnego z niewierną oblubienicą. Ezechielowi zapowiada Bóg śmierć żony, ale zaznacza, żeby przy tym nie lamentował, nie płakał i nie przywdziewał żałoby (por. Ez 24,15n). Będzie to znakiem, że Jahwe nie będzie już oplakiwał klęski i niewoli niewiernego ludu. Ozeaszowi zostało wyznaczone najbardziej gorzkie zadanie; ma pojąć za żonę nierządnicę i mieć z nią dzieci. Bóg chce przez to pokazać, że mimo wszystko można spodziewać się pojednania z niewierną (por. Oz 2,4—25). Istotą tego motywu związanego z życiem proroków, jest wskazaniem a całkowite ich posłuszeństwo Bogu, co do używania czy też nie używania płciowości.

Jakie jest w tym kontekście znaczenie teologiczne i historio-zbawcze małżeństwa Maryi z Józefem, zwłaszcza jakie jest miejsce Józefa w tym małżeństwie? Można dość jednoznacznie powiedzieć, że małżeństwo Józefa i Maryi jest ostatecznym wypełnieniem sensu małżeństwa, jakie odczytujemy na kartach Pisma Świętego. Józef wypełnia w nim przede wszystkim płodność Abrahama, który wszystko oddał Bogu i swoją płodność rozumiał jako „powstanie z martwych”, a więc Bogu przypisał całe dzieło. Gdy zachodzi to w wypadku mężczyzny

(Józefa), który zamierzał żyć w małżeństwie, może to być wyrzeczenie oparte tylko na wierze. Prowadzi ono do udziału w dziewiczej płodności Małżonki. To niezwykle doświadczenie przeprowadza św. Józefa ze Starego do Nowego Przymierza. Od strony cielesnej może być uznany tylko za Ojca — karmiciela i opiekuna Jezusa Chrystusa, natomiast od strony duchowej jest on uczestnikiem Ojcostwa Boga. Dochodzi do tego, gdy na Boże wezwanie wypowiada milczące „tak”. Życie Józefa opromienia jego ukryta dziewicza płodność, a jego małżeństwo z Maryją jest wypełnieniem małżeństwa i posłuszeństwa prorockiego.

* * *

Postać św. Józefa integralnie wpisana jest w całokształt historii zbawienia, w jej pełnię. Wydzielenie w Starym Testamencie tego, co należy do św. Józefa znacznie rozjaśnia jego nowotestamentalny obraz. Św. Józef, obok Maryi i Jana Chrzciciela stanowi filar jedności Dwu Testamentów. Prawda o św. Józefie może być wypowiedziana tylko w taki sposób, który tę jedność zakłada i ją realizuje.

Rzym

KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI

Ks. Stanisław Hareźga

Mt 19,16—22 ŹRÓDŁEM NAUKI MORALNEJ W ENCYKLICE *VERITATIS SPLENDOR*

Kościół od początku sięgał po tekst Mt 19,16—22, by głosić prawdę o chrześcijańskiej moralności. W wyjątkowy sposób czyni to Jan Paweł II w swej najnowszej encyklice *Veritatis splendor*. W pierwszym jej rozdziale, poprzez wnikliwą egzegezę tekstu biblijnego, przygotowuje grunt do wykładu niektórych podstawowych problemów nauczania moralnego Kościoła. Dzięki temu wykład ten, zawarty w dwóch dalszych rozdziałach encykliki, zyskuje wyjątkową głębię i siłę argumentacji. Warto wskazać na zasadnicze punkty papieskiej perykopy Mt 19,16—22, by mogły służyć jako pomoc w przepowiadaniu prawdy o postępowaniu moralnym człowieka.

1. Przystępując do analizy rozmowy Jezusa z bogatym młodzieńcem, Jan Paweł II zauważa, że możemy w nim rozpoznać każdego człowieka, który przychodzi do Chrystusa, by pytać Go o zasady moralne i sens życia (VS 7). Ewangelista nie nazywa go po imieniu, poprzestając jedynie na określeniu: „pewien człowiek” i zaznaczając

niedaleko, że był to młodzieniec (Mt 19,16.20.22). Św. Łukasz mówi, że był to „dostojnik” (18,18). Zaś św. Marek dodaje szczegóły, że Jezus wybierał się w drogę i wtedy ów człowiek przybiegł do Niego i upadł przed Nim na kolana (10,17). Wszyscy Synoptycy jednomyślnie podkreślają, że był to człowiek bogaty. Z jego sposobu mówienia i zachowania się wynika, że był osobą szlachetną, pełną dobrych pragnień. Zafascynowany osobą Jezusa przychodzi do Niego, by rozemnać swoje postępowanie i zatroszczyć się o większe dobro w swoim życiu.

Na wzór bogatego młodzieńca każdy człowiek winien przychodzić, czy biec do Jezusa, stawać przed Nim w pokorze i odkrywając trudności w rozeznaniu dobra moralnego pytać, jak należy postępować. Dziś możliwe jest to w Kościele i za jego pośrednictwem. To w tym celu Bóg dał ludziom swój Kościół, by — jak mówi Ojciec Święty — „umożliwić im spotkanie z Chrystusem” (VS 7). Dlatego postawa „Chrystus — tak, Kościół — nie” jest fałszywa i absurdalna. Propagują ją ci, którzy w rzeczywistości nie chcą spotkania z Chrystusem, uciekając przed Jego odpowiedzią na pytania o sens i cel ludzkiego życia.

2. Skoro jednak w Kościele przychodzi się do Jezusa jak ewangeliczny młodzieniec, to przede wszystkim w tym celu, by pytać Go: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?” (Mt 19,16). Ojciec Święty podkreśla, że tak postawione pytanie stawia w centrum problem więzy, jaka istnieje między moralnym dobrem czynu ludzkiego, a ostatecznym celem człowieka (VS 72). Ten cel konkretyzuje się w odwiecznym prawie Bożym, jakie „ustanowione jest przez Mądrość Bożą, która każe każdej istocie zmierzać do jej celu” (tamże). Ludzka osoba, zachowując swoją wolność, podlega temu prawu, jako prawu naturalnemu, które obowiązuje każdą istotę obdarzoną rozumem. To odwieczne prawo, wpisane w ludzkie serce (por. Rz 2,15), poznawane jest przez naturalny rozum człowieka, a jego „świadkiem” jest głos sumienia (VS 57). Pisząc o jego roli, Ojciec Święty podkreśla, że jest ono „zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji” (VS 59). W ten sposób bez względu na to, czy człowiek uznaje Boga i wierzy w Niego, czy też nie, w sumieniu jako „sanktuarium człowieka” otwiera się na Jego głos (VS 58).

W dialogu z młodzieńcem Jezus mówi o tym, kiedy na jego pytanie o dobro odpowiada: „Jeden tylko jest Dobry” (Mt 19,17). W Bogu istnieje ostateczna prawda. Problem w tym, żeby rozpoznać Boga jako Tego, który „jeden tylko jest Dobry” i postępować zgodnie z tym, co Bóg wpisał w ludzką naturę jako prawo naturalne. Odrzucenie tej prawdy o Bogu jako Dobru ostatecznym człowieka byłoby pozbawianiem każdej dziedziny ludzkiego życia moralnego oparcia (VS 101). Dlatego uznać Boga — jedyne Dobro, to odnaleźć źródło życia i cel działania. Dla chrześcijanina taka możliwość istnieje w Jezusie Chry-
s-

tusie. Przeczuwa to już ewangeliczny młodzieniec, który w redakcji pozostałych Synoptyków nazywa Jezusa „Nauczycielem dobrym” (Mk 10,17; Łk 18,18). Św. Mateusz uniknął trudności związanych z takim sformułowaniem i połączył pytanie młodzieńca o dobro z Bogiem „jedynie Dobrym”. Tak więc myśleć o dobru, pragnąć go i czynić, można wtedy, kiedy uznaje się Boga, Jego odwieczne prawo wpisane w ludzkie serce, o czym mówi każdemu głos sumienia.

3. Konkretyzacją tego prawa, za którym stoi Bóg najwyższe Dobro, są Boże przykazania nadane Izraelowi na znak przynależności do Pana z racji zawartego przymierza. Dlatego Jezus mówi do bogatego młodzieńca: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (Mt 19,17). Jan Paweł II, nawiązując do tych słów, pisze: „Odpowiedź Jezusa i odwołanie się do przykazań oznacza, że drogą do celu jest przestrzeganie Bożych praw, które chronią dobro człowieka” (VS 72). Skoro Bóg — „jeden tylko Dobry” daje człowiekowi, one są dla niego dobrem, gwarancją prawdziwej wolności, dzięki nim może rozróżniać dobro od zła. Dlatego Ojciec Święty podkreśla, że „moralna jakość ludzkiego działania zależy od wierności przykazaniom, wyrażającej posłuszeństwo i miłość” (VS 82). Z tej racji rugowanie przykazań z życia ludzkiego byłoby pozbawieniem go oparcia moralnego, bez którego nie ma perspektywy życia w prawdzie i wolności.

Jezus jako „nowy Mojżesz” potwierdza przykazania jako „drogę i warunek zbawienia” (VS 12). Ponieważ młodzieniec pyta Go o konkretne przykazania, Jezus w odpowiedzi wskazuje na przykazania Dekalogu dotyczące bliźniego. One bowiem stanowią różne ujęcia jedyne przykazania miłości, mając na względzie dobro osoby. Ojciec Święty, komentując to miejsce dialogu Jezusa z młodzieńcem, przypomina, że przykazania te ujęte w formie negatywnej obowiązują wszystkich bezwzględnie i nie wolno ich nikomu łamać, gdyż stanowią podstawowe zasady życia każdego społeczeństwa (VS 52).

Chrześcijan obowiązują przykazania w interpretacji Jezusa, który powiedział o sobie, że „nie przyszedł znieść Prawa, ale wypełnić” (Mt 5,17). Jan Paweł II, powołując się na Kazanie na Górze, wyjaśnia, że „Jezus prowadzi do wypełnienia Bożych przykazań, zwłaszcza przykazania miłości bliźniego, nadając jego wymaganiom charakter wewnętrzny i bardziej radykalny” (VS, n. 15). Dlatego Ojciec Święty wskazuje, że „przykazań nie można traktować tylko jako progu minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale raczej jako otwartą drogę doskonałości moralnej i duchowej, której istotę stanowi miłość” (tamże). Kiedy więc młodzieniec odpowiedział Jezusowi, że przestrzegał przykazań od młodości i zapytał: „czego mi jeszcze brakuje?” (Mt 19,20), Nauczyciel dobry, spoglądając na niego z miłością (Mk 10,21), zaprasza go na drogę doskonałości.

4. W encyklice Ojciec Święty naucza, że proponowaną przez Jezusa drogę do doskonałości należy interpretować w kontekście całego orędzia moralnego Ewangelii, a zwłaszcza w kontekście Kazania na

Górze, w świetle Jezusowych błogosławieństw (VS 16). W tym duchu doskonałość uczniów Jezusa to nic innego jak „dojrzałość w darze z siebie”. Stąd propozycja Jezusa: „idź, sprzedaj co posiadasz i rozdaj ubogim” (Mt 19,21), objawia, jak mówi Jan Paweł II, „dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości” (VS 17). Wzrastanie to, o czym świadczą słowa Jezusa, uzależnione jest od radykalniejszej praktyki przykazania miłości bliźniego. Ona zaś jest niczym innym jak naśladowaniem Jezusa. Ojciec Święty nazywa go „pierwotnym i najgłębszym fundamentem chrześcijańskiej moralności” (VS 19); a konkretyzując, podkreśla, że oznacza ono: „przyłgnięcie do osoby Jezusa” (tamże); „pójście za Nim drogą miłości, która oddaje się bez reszty braciom dla miłości Boga” (VS 20) i „upodobnienie się do Jezusa, który stał się sługą aż do ofiarowania siebie na krzyżu” (VS 21).

Ostatnie słowa Jezusa do młodzieńca: „przyjdź i chodź za Mną!” (Mt 19,21) są według Ojca Świętego „największym wywyższeniem ludzkiej wolności” (VS 66). Jest to szczególna nowość Ewangelii. Wezwanie Jezusa do „pójścia za Nim” jest nowym sformułowaniem pierwszego przykazania: „Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz jest Bogiem jedynym...” (Pwt 6,4) i „dominuje nad moralnością Nowego Przymierza” (VS 66).

Choć na wzór bogatego młodzieńca moglibyśmy powiedzieć: „Przestrzegalem tego wszystkiego...”, stając przed Jezusem, zauważamy, że poprzestajemy jedynie na legalistycznym zachowaniu przykazań, a daleko nam do wiernego Jego naśladowania. Trzeba więc często pytać siebie: „czego mi brak w miłości” i podejmować propozycję Jezusa do „pójścia za Nim” jako ciągle nową możliwość wzrastania ku pełnej wolności oraz zdobywania świętości i doskonałości chrześcijańskiej.

5. Naśladowanie Jezusa nie jest jednak możliwe z nas samych. Dlatego Jezus zaprasza każdego, jak tamtego młodzieńca: „Przyjdź i chodź za Mną” (Mt 19,21). Chodzi o włączenie się swoim życiem w doświadczenie Jego całkowitego daru z siebie. Dlatego Ojciec Święty zachęca do nieustannego wpatrywania się w Chrystusa ukrzyżowanego, gdyż On „objawia autentyczny sens wolności, w pełni go realizuje poprzez całkowity dar z siebie i powołuje swoich uczniów do udziału w tej samej wolności” (VS 85).

Wpatrując się w Chrystusa, by „iść za Nim” drogą miłości jako „daru z siebie”, należy otwierać się na dar Chrystusowego Ducha. Możliwość taka istnieje poprzez życie sakramentalne, modlitwę i rozważanie Słowa Bożego. Jedynie łaska, dar Ducha Świętego, Jego miłość, może umocnić człowieka, by naśladował Chrystusa i „trwał w Jego miłości”. Jeżeli człowiek odrzuca ten dar, nie może podjąć drogi za Jezusem. Świadczy o tym zachowanie młodzieńca, który na słowa Jezusowego zaproszenia odchodzi smutny. Wtedy Jezus zaleknionym uczniom przypomina prawdę o wszechmocy Bożej: „U ludzi to niemożliwe, lecz u Boga wszystko jest możliwe” (Mt 19,26). Naśladowanie Jezusa jest możliwe, ale mocą Jego Daru, jakim jest Duch Święty. O ten

Dar uczniowie Jezusa winni więc nieustannie prosić i na Niego się otwierać. Jan Paweł II nazywa Go „źródłem i mocą życia moralnego nowego stworzenia” (VS 28).

Ojciec Święty, kończąc analizę rozmowy Jezusa z bogatym młodzieńcem, stwierdza, że „toczy się ona w pewnym sensie w każdej epoce dziejów” (VS 25). Jezusowej „odpowiedzi” na pytania moralne dziś należy szukać w Kościele, w którym „urzeczywistnia się stała obecność Chrystusa przy człowieku każdej epoki” (tamże). Dlatego Jan Paweł II podkreśla, że „Chrystus odpowiada słowami Nowego Przymierza, które powierzył swemu Kościołowi”, że „w odpowiedzi Kościoła brzmi głos Jezusa Chrystusa, głos mówiący prawdę o dobru i złu” (VS 117). Kościół jest więc „filarem i podporą prawdy” (por. 1 Tm 3,15). Spełniając tę misję, Ojciec Święty ogłosił encyklikę *Veritatis splendor*, by dopomóc człowiekowi w jego dążeniu do prawdy i wolności.

W niniejszym opracowaniu uwzględnione zostały najważniejsze elementy papieskiej egzegezy perykopy Mt 19,16—22, które stały się źródłem nauki moralnej encykliki. Ich wartość podkreśla sam Ojciec Święty na początku rozdziału drugiego, kiedy pisze: „Analiza rozmowy Jezusa z bogatym młodzieńcem pozwoliła nam wydobyć istotne elementy Objawienia Starego i Nowego Testamentu na temat postępowania moralnego. Są nimi: podporządkowanie człowieka i wszystkiego co czyni Bogu, Temu, który „jeden tylko jest Dobry”; związek pomiędzy moralnym dobrem ludzkich czynów a życiem wiecznym; naśladowanie Chrystusa otwierające przed człowiekiem perspektywę doskonałej miłości; a wreszcie dar Ducha Świętego jako źródło i moc życia moralnego „nowego stworzenia” (VS 28). Oby powrót do dialogu Jezusa z bogatym młodzieńcem poprzez lekturę encykliki *Veritatis splendor* stawał się źródłem nauczania i życia całego Kościoła i wszystkich ludzi dobrej woli.

Przemysław

KS. STANISŁAW HAREŹGA

S P R A W O Z D A N I A

Ks. Jerzy Chmiel

VII COLLOQUIUM BIBLICUM W WIEDNIU (1992)

Już po raz siódmy w Wiedniu, w dniach 24.—27. października 1992 r., miało miejsce Colloquium biblijne, którego tematem były aspekty *ruach* i *pneuma* w Starym i Nowym Testamencie. O aspektach tych mówili kolejno w referatach, które były impulsami do szerszych dyskusji:

- F. D. Hubmann (Linz): „*Ruach* w najstarszych warstwach Starego Testamentu”;
- S. Pisarek (Katowice): „*Ruach — pneuma* w nowszych tekstach Starego Testamentu, w pismach wczesnojudaistycznych i w rękopisach z Qumran”;
- B. Pittner (Erfurt): „*Pneuma* w wypowiedziach Łk i Dz na temat doświadczenia Ducha w pierwotnym Kościele”;
- M. Hasitschka SI (Innsbruck): „*Pneuma* i *Paraklētos* w Ewangelii Janowej”;
- B. Benyik (Szeged): „Kościół jako *koinōnia tou pneumatos*”;
- W. Beilner (Salzburg): „Biblijne zakotwiczenie i kościelna nauka o natchnieniu Pisma świętego (albo: *pneuma — diakonia*)”;
- L. Tichý (Olomuniec) wygłosił tradycyjny wykład gościnny na szerszego publikum w Uniwersytecie Wiedeńskim nt. „Znaczenie *pneuma* dla nowotestamentalnego rozumienia urzędu”.

Z powodu nieobecnego prelegenta (W. Pfeifer z Wiednia!) nie doszło do wygłoszenia zaplanowanego referatu nt. „*Pneuma* w przepowiedniach prorockich (Iz 11; Ez 36; Jl 3)”, chociaż odbyła się dyskusja wokół tych tekstów.

Colloquium tematyczne zostało poprzedzone dyskusją na temat egzegezy biblijnej w 30 lat po Vaticanum II, którą to dyskusję poprowadził organizator całego spotkania, J. Kremer. Natomiast N. Höslinger z Klosterneuburg zapoznał zebranych z najnowszą literaturą egzegetyczną w języku niemieckim oraz z możliwościami nabycia (otrzymania) tychże pozycji.

Atrakcyjnym punktem Colloquium wiedeńskiego było spotkanie z kardynałem Franzem Königiem i jego refleksje na temat II Soboru Watykańskiego, w którym brał tak aktywny udział.

Trzeba też wspomnieć — a miłe to wspomnienie — o Wiener Heuriger, czyli tradycyjnej biesiadzie winnej, u Maurer Familie, która od czasów cesarza Józefa II (dokładniej od 1787 roku) posiada prawo prowadzenia winiarni.

W VII Colloquium wiedeńskim brało udział ok. 60 uczestników, w tym 18 Polaków.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Władysław Nowak

VI MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM JÓZEFOLICZNE W RZYMIE (1993)

Celem zgłębienia aspektów teologiczno-historycznych i pobożności ludowej kultu św. Józefa w XIX wieku od 12. do 19. września 1993 r. w pomieszczeniach Zgromadzenia Zaśnięcia Św. Józefa w pobliżu bazyliki sanktuarium św. Józefa przy ul. Trionfale w Rzymie odbyło się VI międzynarodowe sympozjum studiów józefologicznych. Wybór miejsca obrad Sympozjum miał swoje uzasadnienie.

Kult św. Józefa bowiem we Włoszech jest mocno zakorzeniony w pobożności ludowej i opiera się zmasowanym atakom rozszerzającego się materializmu. Według ostatniego tam spisu ludności wynika, że ponad 19% Włochów ma związek z tym świętym. Jest tam rzeczywiście 3.000.000

osób, które noszą imię Józefa lub pochodne od niego. Mężczyzn obejmuje cyfra 1.717.000, których łączy to imię oraz jego zdrobnienie: Pepino, Pino etc. Wśród kobiet bardziej uprzywilejowanym jest imię Maria, bo jest ich ponad 650.000, z imieniem Józefiny jest 200.000 oraz zdrobniałe Pina 32.000. Jest to obraz dnia dzisiejszego mającego korzenie wczoraj. Duża bowiem popularność pobożności do św. Józefa jest zakorzeniona w ruchach „józefińskich” zeszłego wieku, który został uwrażliwiony na nią jako społeczność chrześcijańska przez Piusa IX ogłoszeniem (1870) św. Józefa „Patronem Kościoła powszechnego”.

Na sympozjum były obecne grupy ekspertów z Kanady, Meksyku, USA, Brazylii, Boliwii, Salvadoru, Wenezueli, Gwatemali i oczywiście z kontynentu europejskiego, jak Francji, Hiszpanii, Polski (z ośrodków teologicznych: Krakowa, Wrocławia, Włocławka, Kalisza, Olsztyna i Szczecina), Malty, Włoch, Irlandii i Niemiec. Wygłoszono około 50 prelekcji.

Inicjatywa organizowania sympozjów józefologicznych zrodziła się w 1970 r. z racji stulecia ogłoszenia św. Józefa Patronem Kościoła powszechnego. Po I sympozjum poświęconym kultowi i teologii św. Józefa w pierwszych piętnastu wiekach chrześcijaństwa, które odbyło się w Rzymie w 1970 r., stało się już stałym zwyczajem urządzenie sympozjum z rytmem co 5 lata lokalizując jego miejsce w ośrodkach gdzie jest rozwinięty kult św. Józefa. I tak II Sympozjum odbyło się w Hiszpanii w Toledo (1976) i było poświęcone kultowi św. Józefa w okresie 1450—1600; III w Kanadzie w Montrealu (1980) gdzie skoncentrowano się na XVII wieku; IV w Kaliszu (1985) w Polsce (omawiano wiek XVIII); V (1989) w stolicy Meksyku (część druga, wiek XVIII); miejscem VI sympozjum był hotel „Nova Domus” w pobliżu Zgromadzenia Zaśnięcia św. Józefa w Rzymie. Zgromadzenie ufundowane w 1913 r. przez bł. Luigi Guanella jako krucjaty modlitwy celem wzywania pomocy św. Józefa dla umierających.

VI sympozjum zostało zainaugurowane Mszą św. koncelebrowaną przez kard. Angelo Sodano, Sekretarza Stanu i zamknięte 19. IX przez wikariusza Rzymu kard. Camillo Ruini. Podczas tygodnia zostały przewidziane celebracje eucharystyczne dla różnych osób: siostr zakonnych, chorych, młodzieży, ojców rodzin, katechistów.

Organizatorzy byli przekonani, że sympozjum nie będzie meteorytem przelatującym, lecz wyrażeniem rzeczywistości bardzo konkretnej. Tę rzeczywistość bowiem we Włoszech tworzy ponad 40 zgromadzeń zakonnych pod wezwaniem św. Józefa, domy zakonne które mają jako opiekuna Stróża Świętej Rodziny w liczbie 1.320. Wchodząc na mapę parafii włoskich odnajdujemy ich 528 pod wezwaniem św. Józefa. Na Sycylii 85, Lombardia 52. Nie ma już takiej popularności kultu św. Józefa u podnóża Alp, gdzie nie ma ani jednej parafii poświęconej Patronowi Powszechnego Kościoła.

1. Cel Sympozjum

Organizatorzy stawiali sobie za cel przyczynić się przez sympozjum do poznania historii kultu św. Józefa w liturgii, sztuce, literaturze, w duchowości świętych, w sanktuariach i w bractwach jemu poświęconych w różnych krajach wieku XIX. Stawiano sobie za cel także, połączyć i wzmocnić współczesną pobożność chrześcijańską przez poznanie i pokochanie bardziej obrazu tego, który otrzymał misję bycia Stróżem Odkupiciela.

2. Zalecenia Ojca świętego Jana Pawła II dla Sympozjum

Papież w liście do uczestników Sympozjum — skierowanym na ręce kard. Sodano — zachęcał do szczególnego spojrzenia na naszego Świętego jako wzorca wiary, na „człowieka sprawiedliwego” który został wezwany

z Maryją do przedsięwzięcia trudnej pielgrzymki wiary, przez słowa często trudne dla zrozumienia i wydarzenia które zdawały się iść przeciwko wszelkiej logice i bezpieczeństwu człowieka. I dlatego jest dla nas w swojej niewzruszonej wierze św. Józef przesłaniem, że i Kościół potrzebuje takiej dzisiaj wiary dla poświęcenia się w sposób odważny dla dokonania dynamicznie rychłej nowej ewangelizacji świata. Na audyencji generalnej 15.IX. Ojciec święty zwracając się do uczestników Sympozjum wskazywał, że św. Józef jest także wzorem wiary dla człowieka współczesnego i pełnienia misji w Kościele.

3. Historia kultu św. Józefa w liturgii, sztuce, literaturze i w duchowości XIX wieku

Wykłady pierwszych dni były poświęcone omówieniu obrazu Patrona Kościoła powszechnego w świetle Ewangelii dziecięctwa, jako patrona Niemiec na początku XIX wieku, w duchowości św. Leonardo Murialdo w pismach bł. Luigi Guanella, w kulcie diecezji włocławskiej XIX w. o czym mówił ks. K. Konecki, w bractwach Urbino, w objawieniach w Knock w 1879 w Irlandii, w teologii H. Scheebena a w końcu w sztuce bergamesca.

„Wcielenie — mówił ojciec Tarcisio Stramare O.S.J. — jest fundamentem Odkupienia. Cała obecność historyczna Jezusa jest ważnym od Zwiastowania do Zesłania Ducha Świętego. Podczas całego życia ziemskiego Jezus antycypuje we wszystkich swoich czynach, już zbawcą moc swego misterium paschalnego.

Sw. Józef stał się modelem dla innych świętych, jak Leonardo Murialdo i Ludwik Guanella. Przede wszystkim św. Józef jest wzorem milczenia, życia ukrytego, pokory, pracowitości i punktem odniesienia dla wszystkich aspektów życia wewnętrznego. Nadto staje się wzorem życia dla wspólnot i młodzieży, którzy do niego się zwracają.

W modlitwie do św. Józefa — mówił o. Ezio Cova — bł. Guanella prosi nie tylko o łaskę, lecz przedkłada mu wszystkie sprawy życia codziennego: ziemskie i niebieskie. Guanella nazywa w swoich pismach św. Józefa „pierwszym z spośród świętych.”

Kult św. Józefa rozszerzał się w omawianym wieku w każdej części Europy. W Niemczech, w krajach języka francuskiego, w Polsce. W Irlandii miały nawet miejsce objawienia św. Józefa wraz z Maryją i Janem Ewangelistą 21.VIII.1879 grupie wiernych. Inne objawienia miały miejsce we Francji, Meksyku i Egipcie w 1968 r. Postawa Kościoła odnośnie do tych objawień była od początku powściągliwa. Katolicy irlandcy chcieli by znaku potwierdzenia dla znaczenia ich przychylności do Mszy św. i zaproszenia do życia kontemplacyjnego. We Włoszech kult św. Józefa był bardzo duży, przejawiał się w licznych konfraterniach, wezwaniach kościołów, obchodzie uroczystym św. Józefa jako Patrona Kościoła Powszechnego w środę po drugiej niedzieli wielkanocnej, w sztuce sakralnej.

4. Kult św. Józefa bogatym źródłem duchowości dla naszego wieku

Kolejną myślą przewodnią sympozjum było studium duchowości św. Józefa w życiu Kościoła XIX wieku.

Kult św. Józefa był analizowany podczas Sympozjum jako kult świętego w dziele ewangelizacji Hiszpanii, jako patrona umierających, jako postać przewodnika w nauczaniu hiszpańskiej hierarchii kościelnej, w aspekcie duchowości bł. Józefa Morello i bł. siostry Zofii Truskowskiej założycielki zgromadzenia sióstr felicjanek, jako obecność w pobożności na wyspie Malty i wśród jezuitów włoskich XIX wieku.

Bardzo interesujący jest kult św. Józefa na wyspie Malta, który w po-

bożności mieszkańców wyspy jest bardzo ważny. W omawianym wieku były liczne bractwa pod patronatem św. Józefa jak również kościoły parafialne. Liczne obrazy, statuy i liczne święta w miasteczkach na małych wyspach i wioskach. Kult świętego Józefa jest na Malcie bogatym źródłem wzrostu duchowego, którego ekspresją są różne formy życia religijnego i społecznego ludu.

Kult św. Józefa stał się bogatym źródłem wzrostu życia duchowego także przez działalność duszpasterską hiszpańskich biskupów zeszłego wieku, którzy pobudzali pobożność wiernych przez listy pastoralne, dekryty, komentarze i zezwolenia na zakładanie instytucji świętojózefowych. W szczególności stało się to rezultatem ogłoszenia św. Józefa patronem Kościoła powszechnego. We Włoszech kult św. Józefa w tym wieku upowszechniało Towarzystwo Jezuitów.

Świętość św. Józefa, nazwanego przez Ewangelie „człowiekiem sprawiedliwym”, była ukazywana jako przykład dla życia codziennego chrześcijanina, szczególnie w życiu ludzi pracy. Było to widoczne w referatach, jakie przedstawiali prelegenci Sympozjum, omawiając kazania dominikanów hiszpańskich XIX wieku, działalność duszpasterską i społeczną ks. Zygmunta Gorazdowskiego, założyciela Zgromadzenia sióstr św. Józefa w Galicji.

W Rzymie kult świętego został ukazany także na przykładzie licznych bractw pod wezwaniem św. Józefa oraz na przykładzie działalności Papieskiej Akademii Artystycznej. Zawsze bowiem w wieku XIX kult Patrona Kościoła Powszechnego objawiał się przez sztukę, nie tylko malarstwo i rzeźbę, lecz także w wielkich dziełach, jak budowa katedry Świętej Rodziny w Barcelonie, i sanktuarium w Montrealu.

Sztuka sakralna, instytucje charytatywne i dzieła duszpasterskie są jako dane godne uwagi przyczynki w kulcie św. Józefa.

O dynamizmie kultu św. Józefa w XIX wieku wyrażającym się m.in. poprzez edycje książkowe w 1900 roku w Polsce (56 tytułów), Italii (452), Francji (1073) i Hiszpanii (313) mówił ks. T. Fitych z Wrocławia.

5. Ekumenicznie o św. Józefie

W postylografii luteranńskiej XIX wieku św. Józef z racji czytanych perykop ewangelicznych dzieciństwa Jezusowego i świąt maryjnych: Oczyszczenia, Zwiastowania i Nawiedzenia był ukazywany — referował ks. W. Nowak — jako wzór słuchania Słowa Bożego, posłuszeństwa Bogu, a Święta Rodzina jako wzór wychowania chrześcijańskiego dzieci.

Prace VI Międzynarodowego Sympozjum Józefologicznego zapewne spełniły w jakimś stopniu nadzieje Papieża, który pragnął, aby ukazało ono lepiej w świetle aktualnym przykład św. Józefa dla naszych współczesnych czasów, podkreślając szczególnie jego typową nadprzyrodzoną „kontemplację”, milczącą i czynną, która daje sens i smak życiu ludzkiemu.

Uczestnicy Sympozjum skierowali prośbę do Ojca świętego o uwzględnienie w kalendarzu liturgicznym w Uroczystości św. Józefa Oblubieńca NMP obchodzonej 19 marca jeszcze tytułu „Patrona Kościoła Powszechnego”.

Zdzisław J. Kapera

IV MIĘDZYNARODOWE KOŁOKWIUM QUMRANOLOGICZNE (KRAKÓW – SWOSZOWICE 1993)

Spotkania qumranologów w Krakowie stają się naszą lokalną tradycją. Choć w roku 1993 kolokwium nie mogło odbyć się jak poprzednio w Mogilanach, a miało miejsce w pensjonacie „Krystyna” w Swoszowicach na obrzeżu Krakowa, to udało się utrzymać specyficzny klimat spotkania i wysoki poziom naukowy.

Prace kolokwium (w dn. 18.07.1993) rozpoczęto spotkaniem w Instytucie Historii i Kultury Żydów w Polsce Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie zebranych gości i uczestników spotkania uroczystie powitał prof. dr hab. J. Gierowski (prezentując ośrodek i jego badania) oraz w imieniu Komisji Orientalistycznej PAN, która zainicjowała „mogilańskie” spotkania — prof. dr hab. J. Wolski. Z kolei referat wprowadzający nt. „Aktualnego stanu polskiej qumranologii” wygłosił dr Z. J. Kapera.

W trakcie intensywnej sesji roboczej w dn. 20.07. przedstawiono następujące referaty: Prof. B. W. W. Dombrowski (RFN), „Wstępne uwagi odnośnie ideologii i socjo-strukturalnego rozwoju zreszenia qumrańskiego w świetle samych tekstów znad Morza Martwego”; dr P. Muchowski (Poznań, UAM), „Kilka uwag o Zwoju Miedzianym”; Prof. J. Lübbe (RPA), „Przypuszczalne znaczenie GER w tekstach znad Morza Martwego”; Prof. S. Valchanov (Sofia), „Bułgarskie badania nad zwojami z Qumran”.

Podczas drugiej sesji roboczej referaty wygłosili Prof. G. W. Buchanan (Washington), nt. „4Q246 i politycznych tytułów Jezusa” i rabin R. A. Rosenberg, „SEDEQ jako boska hypostasis w tekstach qumrańskich i jej związek z narodzinami chrześcijaństwa”. Z kolei prof. O. Betz (Tübingen) szczegółowo zanalizował niedawno opublikowane przez R. Eisenmana i M. O. Wise’a teksty w referacie pt. „Nowe teksty mesjańskie z grotty 4 a historyczny Jezus”.

Ostatni referat — wygłoszony przez D. M. Patona, dra medycyny i profesora Uniwersytetu w Edmonton (Canada), a zarazem teologa — dotyczyły szczególnie popularnej na rynku zachodnim książki B. Thiering, *Jesus the Man* (Australia i Nowa Zelandia 1992, USA i Anglia 1993, w r. 1994 wchodzącej także na rynek niemiecki). W „Ocenie hipotezy Barbary Thiering dotyczącej Ewangelii i życia Jezusa” D. M. Paton szczegółowo rozprawił się nie tylko z historycznymi, ale i medycznymi aspektami rozwiązań przedstawionych przez autorke.

Podobnie jak w ubiegłych latach, uczestnicy kolokwium zapoznali się bliżej z zabytkami (także żydowskimi) Krakowa, odwiedzili Oświęcim, Wieliczkę, Zakopane, a nawet Częstochowę. Gorąco poparli ideę kontynuowania krakowskich spotkań i cieszyli się z obecności polskich bibliotów, z których — warto to zaznaczyć — ks. prof. B. Wodecki uczestniczył we wszystkich czterech kolokwiach. Kolejne spotkanie qumranologiczne w Krakowie będzie miało miejsce w II połowie lipca 1995 r.

Kraków

ZDZISŁAW J. KAPERA

Ks. Ireneusz Pawlak

OBRADY MUZYKÓW KOŚCIELNYCH (Gdańsk—Oliwa 1993)

W dniach 21—22 września 1993 r. odbyło się w Gdańsku-Oliwie pod patronatem ks. abpa T. Gocłowskiego spotkanie członków Sekcji Wykładowców Muzyki Kościelnej przy Komisji Episkopatu Polski do spraw Nauki Katolickiej. Obecnych było 30 księży profesorów z uczelni akademickich, seminariów duchownych oraz innych ośrodków z całej Polski, a nadto zaproszeni goście. Rozważano problem: Muzyka instrumentalna w liturgii. Wygłoszono 6 wprowadzeń do dyskusji: ks. I. Pawlak: Gra na instrumentach — muzyką liturgiczną?; prof. J. Gembalski: Gra organowa w czasie obrzędów liturgicznych (improwizacja, repertuar znanych mistrzów); ks. J. Scibor: Akompaniament do chorału gregoriańskiego; dr A. Ziola: Akompaniament do pieśni kościelnej; prof. M. Perz: Wyznaczniki historyczne i estetyczne muzyki instrumentalnej w liturgii; prof. A. Nikodemowicz: Muzyka instrumentalna w liturgii w oczach kompozytora. Ponadto ks. prof. K. Mrowiec przedstawił sprawozdanie: Recepcja „Śpiewnika Liturgicznego” na podstawie recenzji i listów do redakcji.

Bardzo żywa, czasami wręcz burzliwa, dyskusja ukazała z jednej strony zasadność podjętego tematu, z drugiej zaś była świadectwem ogromnej troski muzyków kościelnych o stan i poziom muzyki liturgicznej w naszych kościołach. Zgodzono się z twierdzeniem, że muzyka instrumentalna posiada walor liturgiczności i to nie tylko jako towarzysząca śpiewom, ale także muzyka czysta, wykonywana solo czy też przez zespół instrumentalny. Zwrócono przy tym uwagę, iż dotychczasowe instrukcje rzymskie tego problemu do końca nie rozwiązują. Implicitnie liturgiczność muzyki autonomicznej wykonywanej na instrumentach uznaje jedynie Instrukcja Episkopatu Polski o Muzyce Liturgicznej po Soborze Watykańskim II z 1979 r. Zagadnienie wymaga więc pogłębienia i systematycznego opracowania.

Duży oddźwięk wywołało wystąpienie ks. Mrowca. Autor wskazał na pochwały i zarzuty płynące z terenu pod adresem pierwszego wydania „Śpiewnika Liturgicznego”. Dyskusja ujawniła szereg nowych zastrzeżeń. Dotyczyły one głównie repertuaru, który — zdaniem wielu dyskutantów — jest za mały w stosunku do potrzeb i oczekiwań. Redaktorzy śpiewnika obecni na konferencji, choć zgadzali się z niektórymi propozycjami, bronili raz obranej koncepcji wyjaśniając, że śpiewnik nie może być antologią pieśni lecz zbiorem śpiewów niezbędnych, a przy tym ujednoliconych pod względem wersji tekstowej i melodycznej. Śpiewy regionalne powinny znaleźć się w dodatkach diecezjalnych. Przy okazji wyjaśniono także, iż wiele błędów, jakie znalazły się w tej edycji, nie pochodzą od Redakcji i że ta nie miała wpływu na finalną postać śpiewnika. Ostatecznie postanowiono dalszą dyskusję odłożyć do następnego spotkania i zaakceptować propozycję Redakcji przygotowania drugiego, poprawionego i uzupełnionego wydania. Członkowie Sekcji zobowiązali się do propagowania śpiewnika, jako księgi obowiązującej w całej Polsce.

Przyjęto ponadto jeszcze inne postulaty: 1. Ustalić nowe „ratio studiorum” dla seminariów duchownych w zakresie nauczania muzyki kościelnej oraz postarać się o ogólnopolski regulamin dla szkół organistowskich; 2. zwrócić się z petycją do Podkomisji Episkopatu Polski do spraw Muzyki Kościelnej o zorganizowanie w 1994 r. ogólnopolskiego kongresu muzyki kościelnej połączonego z 400-letnią rocznicą śmierci G. P. Palestriny; 3. informować dyrygentów chórów kościelnych o możliwości włą-

czenia zespołów do Międzynarodowego Stowarzyszenia Chórów Kościelnych. Wyrażono także troskę o poziom muzyki wykonywanej podczas Mszy św. transmitowanej przez Polskie Radio, a także o ambitniejszy repertuar muzyczny telewizyjnych i radiowych audycji katolickich. Zjazd upoważnił zarząd sekcji do powiadomienia o obradach i przedstawienia ich wyników odpowiednich organów Episkopatu Polski.

Pod koniec sesji zjazd przyjął rezygnację dotychczasowego zarządu (przewodniczący — ks. K. Mrowiec, wiceprzewodniczący — ks. Z. Bernat, sekretarz — ks. A. Pietrzyk) i wybrał nowy zarząd w składzie: przewodniczący — ks. I. Pawlak, wiceprzewodniczący — ks. A. Filaber, sekretarz — ks. R. Nalepka TChr.

Gospodarze sympozjum, których reprezentował ks. dr S. Zięba, nie tylko zadbali o miłą atmosferę i doskonałe warunki bytowe, ale także o spotkanie uczestników z żywą muzyką. W pierwszym dniu na organach oliwskich koncertował J. Gembalski. Mistrzowskie wykonania utworów organowych, a zwłaszcza inspirowane tekstami Pisma św. improwizacje, wywołały wielkie wrażenie. W drugim dniu obrad odbył się koncert zespołu „Capella Gedanensis” złożonego z młodych lecz ambitnych i — co najważniejsze — profesjonalnych muzyków. Wykonali oni dawne utwory kompozytorów gdańskich oraz „Magnificat” Vivaldiego.

Członków sekcji i zaproszonych gości przyjął w swoim domu Arcybiskup gdański, który m.in. podkreślił zasługi księży profesorów: Mrowca i Raka, obchodzących w bieżącym roku jubileusz 50-lecia kapłaństwa. Każdy z uczestników sympozjum otrzymał w podarunku album „Oliwa. Muzyka wieków” oraz kasety z nagraniami utworów organowych i kapeli gdańskiej.

Każdy dzień obrad rozpoczynał się liturgią eucharystyczną, której przewodniczył w pierwszym dniu ks. abp T. Gocłowski, w drugim zaś ks. inf. R. Rak.

Następny zjazd za 2 lata będzie poświęcony instrumentom muzycznym używanym w liturgii, głównie organom.

Lublin

KS. IRENEUSZ PAWLAK

N E K R O L O G

Ks. Ryszard Rumianek

Ś.P. KS. CZESŁAW JAKUBIEC (1909–1993)

Ks. prof. dr hab. Czesław Jakubiec był jednym z najwybitniejszych bibliotekarzy polskich w okresie powojennym w Polsce. Urodził się 14 lipca 1909 roku w Warszawie jako syn Wacława i Tekli z domu Królikowska. Pochodził z rodziny inteligencji pracującej. Ojciec zmarł w 1911 roku, matka zaś w 1940. Świadcstwo dojrzałości uzyskał w III Gimnazjum Miejskim w Warszawie w 1928 roku. Następnie wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Warszawie, gdzie studiował do 1932 roku i 18 XII tego roku przyjął święcenia kapłańskie w Archikatedrze Warszawskiej. W tym samym roku ks. Jakubiec rozpoczął studiować języki semickie na

Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie w 1935 roku uzyskał tytuł magistra. W latach 1935—37 studiował w Instytucie Biblijnym w Rzymie (Biblicum), gdzie uzyskał licencjat nauk biblijnych. Następnie odbył podróż naukową do Palestyny i Syrii. Uwieńczeniem tych podróży był doktorat z teologii w dziedzinie biblistyki w 1938 roku. Ks. dr Czesław Jakubiec oprócz języków biblijnych opowiadał w tym czasie także język francuski, niemiecki, angielski i włoski.

W latach 1938—39 był kapelanem ks. kard. A. Kakowskiego. Na początku drugiej wojny światowej został na krótko aresztowany. W latach 1939—40 pełnił obowiązki wikariusza parafii Najświętszego Zbawiciela w Warszawie, a w latach 1940—44 parafii św. Aleksandra. Jednocześnie od 1942 roku prowadził tajne komplety z języka hebrajskiego i greckiego. Natomiast w roku 1944 rozpoczął wykłady z Pisma Świętego w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie, gdzie przez rok czasu pełnił także obowiązki prefekta.

Po drugiej wojnie światowej w 1945 roku rozpoczął wykłady zlecane na Uniwersytecie Warszawskim. W tym samym roku został cenzorem ksiąg religijnych. Od 1946 roku rozpoczął regularne wykłady na Uniwersytecie Warszawskim ze Starego Testamentu. W 1947 roku został mianowany egzaminatorem prosynodalnym. Na uwagę zasługuje Jego wyjazd do Paryża w 1948 roku w celach naukowych. Owocem tego wyjazdu było uzyskanie w tym samym roku tytułu doktora habilitowanego. Jednocześnie został docentem Uniwersytetu Warszawskiego.

Ks. doc. dr hab. Czesław Jakubiec w 1951 roku został odznaczony przywilejem rakiety i mantoletu. W tym samym roku został mianowany wikariuszem w Prokatedrze Warszawskiej, przy Seminarium Duchownym. Wiązało się to z Jego zamieszkaniem w gmachu Seminarium. W 1953 roku uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego, a następnie Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

W tym czasie ks. prof. dr hab. Czesław Jakubiec był członkiem Komisji Orientalistycznej Warszawskiego Towarzystwa Naukowego. W 1954 roku został kierownikiem katedry Studium Biblijnego Starego Testamentu. Podejmował też inne prace, a mianowicie od 1957 roku był wizatorem zgromadzeń zakonnych. W 1958 roku uczestniczył w Międzynarodowym Kongresie Biblijnym w Brukseli i Louvain. Za wszystkie dotychczasowe swoje zasługi w 1968 roku został mianowany kapelanem honorowym Jego Świątobliwości. Natomiast w 1969 roku został mianowany profesorem zwyczajnym.

W 1973 roku został zwolniony z wykładów w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Ze względu na swoją fachowość był bardzo cenionym profesorem Pisma Świętego. Dnia 30 IX 1979 roku przeszedł na emeryturę, ale w dalszym ciągu pracował jeszcze w Akademii Teologii Katolickiej do 18 X 1985 roku. Dużą część swego życia zamieszkiwał w gmachu Seminarium Duchownego w Warszawie. Ostatni okres swego życia przeżył w Domu Księża Emerytów w Warszawie, gdzie zmarł dnia 15 IV 1993 roku.

Z tego krótkiego zyciorysu widać jak wielką działalność na różnych odcinkach prowadził ks. prof. Czesław Jakubiec. Jako biblista kształtował bez wątpienia kierunek biblistyki polskiej. Jego wkład jest twórczy i pionierski. Początkowo zajmował się prądziejami biblijnymi, a potem dziejami Izraela. Jako pierwszy w Polsce opracował historię zbawienia. Następnie zajmował się profetyzmem i ideą mesjańską. Na przestrzeni swego twórczego życia napisał kilka obszernych książek i kilkanaście artykułów naukowych. Na uwagę zasługuje przede wszystkim tłumaczenie Księgi Rodzaju i Księgi Hioba, a także komentarz do tych ksiąg. Tłumaczenie Księgi Rodzaju było dziełem pionierskim na gruncie polskim. Weszło ono

potem do Biblii Tysiąclecia. Ks. Profesor był bardzo sumiennym i dokładnym badaczem. Ponadto miał bardzo dobre przygotowanie filologiczne. We wszystkich swych pracach oddawał wiernie myśl hagiografów. Potrafił zawsze wydobyć sens wyrazowy. Sens ten wynika nie tylko z kontekstu zdania czy całej księgi, ale może czasem wykraczać poza jej ramy. Taką tezę sformułował ks. prof. Czesław Jakubiec już w 1955 roku w swojej książce *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, a rozwinął ją w książce *Stare i Nowe Przymierze*, wydanej w 1961 roku. Był także bardzo wyczulony na podkreślanie ciągłości i jedności obydwu Testamentów. Warto podkreślić, że troska o właściwy sens Pisma Świętego i jedności całej Biblii została mocno wyakcentowana przez Sobór Watykański II w konstytucji *Dei Verbum* (p. 12 i 16). Na tym więc polegała oryginalność prac ks. prof. Czesława Jakubca, że potrafił na wiele lat przed Soborem tak właśnie interpretować Pismo Święte. Dzisiaj są to zasady współczesnej hermeneutyki biblijnej.

Ponadto ks. Jakubiec bardzo mocno akcentował charakter mesjański, proroczy i eklezjalny całej Biblii. Zatem nigdy nie ograniczał się w tych kwestiach do kilku wybranych tekstów biblijnych, ale problem traktował całościowo. Oprócz tego zawsze odwoływał się do oficjalnych dokumentów Kościoła. Trzeba też zauważyć, że ks. Jakubiec na gruncie polskim był prekursorem w podkreślaniu tradycji ustnej w procesie powstawania Ewangelii. (*Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961, 206).

Ostatnie swoje twórcze lata ks. Profesor poświęcił badaniu kwestii natchnienia biblijnego w oparciu o Konstytucję Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum*. Książka ta miała ukazać się już kilka lat temu, ale Autor był bardzo sumiennym naukowcem i ciągle ten trudny problem dopracowywał. Odszedł od nas po nagrodę do Pana jeden z najbardziej twórczych i oryginalnych biblistów polskich. Przez długoletnią i rzetelną pracę ks. prof. dr hab. Czesława Jakubca jako wybitnego biblisty „słowo Boże szerzyło się i jest wysławiane” (2 Tes 3,1).

Warszawa

KS. RYSZARD RUMIANEK

PUBLIKACJE NAUKOWE KS. PROF. DRA HAB. CZESŁAWA JAKUBCA

KSIĄŻKI:

1. Z problematyki Księgi Genesis. Początki Izraela (Gen. 12—35), Wrocław — Warszawa 1947, ss. XIII + 134.
2. Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu, Warszawa 1954, ss. 264.
3. Wstęp ogólny do Pisma Świętego, Poznań 1955, ss. 239.
4. Genesis. Księga Rodzaju. Przekład z hebrajskiego i komentarz, Warszawa 1957, ss. 344.
5. Stare i Nowe Przymierze. Biblia i Ewangelia, Warszawa 1961, ss. 380.
6. Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1—11, Poznań 1968, ss. 115.
7. Księga Hioba. Wstęp, przekład, komentarz, Poznań 1974, ss. 272.

ARTYKUŁY:

1. Geneza profetyzmu izraelskiego, AK 40 (1948) 417—432.
2. Ważny dokument (List sekretarza Papieskiej Komisji Biblijnej J. O. M. Vosté do kardynała Suharda), RBL 1 (1948) 282—287.
3. Uniwersytet hebrajski w Jerozolimie, RBL 2 (1949) 61—66.

4. *Pari pietatis affectu ac reverentia*, Wiad. Arch. Warszaw. 59 (1949) 174—176.
5. Pascha, RBL 2 (1949) 134—140.
6. Kiedy Izraelici wyszli z Egiptu?, RBL 2 (1949) 370—372.
7. Prehistoria biblijna (Gen. 1—11), jej pochodzenie i rodzaj literacki, CT 21 (1949) 259—283, 533—551.
8. Mojżesz i Eliasz na Górze Tabor, WAW 59 (1949) 254—256.
9. In medio duorum animalium, WAW 60 (1950) 151—155.
10. Adam i Ewa, AK 52 (1950) 115—123.
11. Historyczna tradycja izraelska, RBL 3 (1950) 340—350.
12. Czy Hebrajczycy byli w Egipcie?, RBL 4 (1951) 340—352.
13. Izrael, RBL 5 (1952) 379—391.
14. W obronie Starego Testamentu, RBL 5 (1952) 202—217.
15. Literacka monografia biblijna, Tyg. Powsz. 46 (1952), nr 40, 6—7.
16. Wzajemne „przenikanie” się obu Testamentów, RBL 16 (1963) 25—29.
17. Nauka o grzechu pierworodnym w Starym Testamencie, w: Współczesna biblijka polska 1945—1970, Warszawa 1972, 91—102.
18. Natchnienie Pisma świętego w świetle konstytucji Dei Verbum. Refleksje i spostrzeżenia. w: Studium Scripturae anima theologiae. Kraków 1990, 103—114.

Warszawa

zestawił KS. RYSZARD RUMIANEK

R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

KS. STANISŁAW MĘDAŁA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, s. 400

Polska literatura teologiczna została ostatnio wzbogacona o to bardzo wartościowe dzieło. Jest to bowiem napisana językiem na ogół komunikatywnym, niezwykle bogata w treść przy oszczędności słów, syntetyczna monografia, bodaj pierwsza o takich rozmiarach (400 stron), oparta na obszernej, 30-stronicowej bibliografii, głównie obcojęzycznej, doprowadzonej do lat ostatnich.

Część jej pierwsza, zatytułowana *Orientacje chrystologii Janowej w egzegezie współczesnej* — to *status quaestionis* o znacznych rozmiarach (s. 15—102), poprzedzony krótkimi *Uwagami wprowadzającymi*, które szkicują zwięźle kontekst dziejowy czwartej Ewangelii, poczynając od działalności Jana Chrzciciela, a kończąc na wydarzeniu paschalnym. Autor w ramach przedstawienia *Orientacji* omawia kolejno podłoże historyczno-literackie Janowej chrystologii, podejście do niej diachronicznie i dotychczasowe ujęcia synchroniczne, by zakończyć ukazaniem problemów właściwej hermeneutyki. Konkluzja brzmi przekonująco: „Chrystologia Janowa musi być interpretowana w Janowym kontekście historycznym oraz w Janowym systemie teologicznym” (s. 101).

Część druga książki, niemal trzykrotnie obszerniejsza od pierwszej (s. 103—350) nosi tytuł: *Jedność i różnicowanie chrystologii Janowej*. Autor stosuje tu metodę diachroniczną, ukazując historyczny rozwój pojęć żywych w tym środowisku, które tworzyło tekst czwartej Ewangelii, oraz metodę synchroniczną, a to w poszukiwaniu głębszych treści antropologicznych i teologicznych. Ta część zawiera 5 rozdziałów: Janowe wyznanie wiary wraz z jego hermeneutyką, eksponującą wiary według prologu Ewangelii, chrystologię narracyjną ukazaną w dwóch typach opo-

wiadań: z zakresu historii Jezusa oraz działalności misyjnej wspólnoty chrześcijańskiej, chrystologię świadectw o tym, że Jezus jest Mesjaszem, wreszcie chrystologię słów, na które się składają: Jego dialogi, mowy oraz modlitwy.

Zakończenie (s. 350—354) krótko uwydatnia złożoność chrystologii czwartej Ewangelii, z podkreśleniem jej powiązań ze Starym Testamentem oraz jej odniesienia do życia sakramentalnego w Kościele.

W swoim studium Autor obiektywnie referuje bardzo zróżnicowane poglądy biblistów, przeważnie współczesnych, zaznaczając przy tym swoje krótko uzasadnione oceny i precyzując własne stanowisko. Spośród metod wszakże wyraźnie preferuje niektóre: analizę semantyczną, semiotyyczną, strukturalną i retoryczną — im poświęcając najwięcej miejsca. Dzięki temu ukazuje się czytelnikowi niespodziewane bogactwo Janowej chrystologii, trudne do odnalezienia w komentarzach czwartej Ewangelii. Bardzo szczegółowo rozczłonkowany spis treści tego dzieła, podobnie jak skorowidz autorów współczesnych, ułatwia czytelnikowi prędkie odnalezienie poszukiwanego materiału.

Temu magistralnemu opracowaniu Janowej chrystologii nie można postawić poważniejszych zarzutów merytorycznych. Niemniej nasuwa się przy lekturze szereg pytań. Czy warto było zamienić tradycyjny termin „Jednorodzony” na „Jedynego” (s. 156. 161), gdzie brzmi niejednoznacznie! (s. 185. 352), skoro grecki termin MONOGENES różni się od MONOS, a został utrwalony w łacińskim brzmieniu UNIGENITUS tak w nauczaniu Kościoła, jak w jego liturgii, mając tę zaletę, że precyzuje pochodzenie Syna od Ojca przez rodzenie, co zna też teologia Janowa (1 J 5,18)? Czy jest zasadne ogólne stwierdzenie: „U Jana wszystkie opisy cudów jako znaków obecności działania Bożego w Jezusie zawierają wyraźne odniesienie do krzyża” (s. 195 por. s. 142), skoro w całym opisie przywrócenia wzroku niewidomemu od urodzenia (J 9) takiego wyraźnego odniesienia niepodobna znaleźć? Czy można poprzestać na skrótowej informacji: „Komentatorzy stwierdzają, że czwarta Ewangelia nie mówi, iż Jezus to Jahwe, lecz że zastępuje Boga” (s. 196), skoro parokrotnie występująca w niej formuła EGO EIMI nawiązuje właśnie do samoobjawienia Jahwe w krzaku ognistym według Wj 3,14n? Wreszcie jak mogło dojść do sprzeczności widniejącej na s. 244, na której w punkcie d) „Filip nie widnieje w tradycji synoptycznej”, a w punkcie a) nieco niżej jest zgodne z prawdą zdanie: „Filip w tradycji synoptycznej występuje jako jeden z dwunastu”?

Strona formalna tego wartościowego dzieła nieco się kłóci z jego wysoką wartością merytoryczną. Korekta zawiodła wielokrotnie; zwłaszcza sporo jest błędów literowych, a spośród nich niektóre, nie od razu dostrzegalne, mogą wprowadzić w błąd czytelnika, gdy zachodzą w cytatach biblijnych, w tytułach dzieł, w nazwiskach autorów, wreszcie w transliteracji (nie zawsze konsekwentnej!) słów greckich i hebrajskich (np. s. 130. 194. 271. 282n. 323n. 335. 349. 353). Niejednolite bywa słownictwo („kerygmat” obok „kerygmy”), czasem wręcz niejednoznaczne. Tak jest z „przepowiadaniami” (na s. 82), z eschatologią „futurystyczną” (s. 227) lub z „baptytami” (s. 242). Można by też zgłosić pewne zastrzeżenia co do składni i stylu (np. nr s. 122. 159. 165. 173. 175. 208. 261. 263. 291). Wszystko to łatwo da się poprawić w wydaniach następnych, których należy się spodziewać i życzyć sobie, bo dzieło to winno się stać podręcznikiem akademickim.

Za wydanie tego dzieła należy się wdzięczność tak pracowitemu Autorowi, jak Instytutowi Teologicznemu Księży Misjonarzy, wdzięczność i wykładowców, i studentów.

HAROLD S. KUSHNER, *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, Warszawa 1993. Wyd. XX. Werbistów, przekład polski Małgorzata Koraszewska, s. 158.

Autor niniejszej książki amerykański rabin, jak sam pisze we Wstępie jest głęboko wierzącym człowiekiem, którego zraniło życie i „którego osobista tragedia (nieuleczalna choroba i śmierć ukochanego 14-letniego syna) zmusiła do przemyślenia na nowo wszystkiego, czego nauczył się o Bogu i Jego dziele” (s. 9).

W książce tej próbuje dać odpowiedź na pytanie, nie tyle dlaczego sprawiedliwi ludzie cierpią, ile co zrobić, żeby się nie załamać pod ciężarem niezawinionego cierpienia oraz jak pomóc cierpiącemu człowiekowi.

Książka jest napisana w oparciu o refleksje, jakie zrodziły się w umyśle i sercu autora, którego 3-letni syn zachorował nie nieuleczalną chorobę, w konsekwencji prowadzącą do jego przedwczesnej śmierci. Autor mówi o sobie: „Byłem dobrym człowiekiem, starałem się żyć według przykazań Bożych... Jeśli Bóg istniał i miał najmniejsze poczucie sprawiedliwości, to jak mógł mi to zrobić?” (s. 10).

To pytanie nie jest tylko osobistym pytaniem autora omawianej książki. Stawiają je sobie dziś często ludzie, którzy też cierpią i nie wiedzą, dlaczego cierpią. Nieszczęścia ludzi sprawiedliwych nie są tylko problemem dla nich samych, są problemem dla każdego człowieka i one rodzą „pytania o dobroć, miłość a nawet o istnienie Boga” (s. 15).

Niestety, autor na te pytania nie daje zadowalającej odpowiedzi. Jego stwierdzenie, że „Bóg ma swoje powody, kiedy pozwala, by nieszczęście spadło na ludzi; powody, których sami nie znają” (s. 23), nie zadowala nas całkowicie, jak również to, że „Bóg nas boleśnie doświadcza, bo to jest Jego sposób pomagania nam” (s. 29). Wydaje się, że autor omawianej pozycji, stoi na stanowisku, że cierpienie jest tajemnicą, przed którą musimy pochylić nasze czoła.

Po właściwe rozwiązanie tajemnicy cierpienia, autor odsyła nas do księgi Hioba, „filozoficznego poematu o tym, dlaczego Bóg dopuszcza, żeby złe rzeczy działy się dobrym ludziom” (s. 39).

Autor bardzo szeroko omawia historię cierpiącego Hioba (ss. 39, 53) ale nie solidaryzuje się z twierdzeniami przyjaciół Hioba. Jest kategorycznym przeciwnikiem twierdzenia, że człowiek cierpi tylko dlatego, bo zgrzeszył. Radzi nam, by zamiast obwiniać cierpiącego, raczej być z nim obecnym w jego cierpieniu, podnosić go na duchu, utwierdzać w przekonaniu, że nie cierpi sam, że my pragniemy mu pomóc i rzeczywiście pomagamy mu dźwigać ciężar jego cierpienia. Autor przyznaje, że rzeczywiście „złe rzeczy przytrafiają się na tym świecie dobrym ludziom, ale to nie dzieje się z woli Boga” (s. 51). Człowiek powinien prosić Boga nie o przebaczenie, za osądzenie Go o niesprawiedliwość, ile prosić o siłę do zniesienia cierpienia i o pocieszenie. Zasadnicza teza autora omawianej pozycji w oparciu o księgę Hioba, jest: z cierpiącym trzeba zawsze być obecnym, z nim i w jego cierpieniu. Człowiek cierpiący nie może być osamotniony.

Bardzo zaskakująca jest teza H. Kushnera, że rozwiązanie problemu cierpienia utrudniają pewne działania, których Pan Bóg nie może wykonać. W jakim sensie nie może? Przecież Pan Bóg wszystko może. Chodzi mu o to, że Pan Bóg nie może, np. zawiesić działania praw natury. Tu twierdzenia omawianej pozycji są bardzo słuszne. Jego zdaniem „prawa natury są ściśle i niezawodne” i „działają z taką precyzją, że niepodlegają zmianom” (s. 65). Z tej też racji: „Prawa natury traktują wszystkich tak samo. Nie robią wyjątków dla szczególnie dobrych, czy szczególnie pożytecznych ludzi” (s. 66). Można zatem i trzeba wytłumaczyć cierpienie i nasz ból, jako coś czego nie rozumiemy, ale powinniśmy to przyjąć, jak

stwierdza autor omawianej pozycji, jako pewien znak ostrzegawczy. Wydaje się, że autor ma rację, kiedy twierdzi, że „ból jest nieprzyjemnym, ale niezbędnym składnikiem naszego życia” (s. 70). W żadnym wypadku, „ból nie jest karą Bożą” (s. 71), ból po prostu jest ceną, jaką płacimy za nasze życie.

Bardzo ciekawie rozwiązuje H. Kushner problem cierpienia, jakie sprawiają nam ludzie. Dlaczego jeden człowiek dokuca drugiemu? Czy Pan Bóg nie mógłby w tym przeszkodzić? Przecież jest wszechmocny? Tak, ale ponad wszystko Bóg ceni wolną wolę ludzką. Skoro uczynił człowieka wolnym, więc pozwala mu czynić, co on chce. Tu zachodzi różnica między wolnym człowiekiem a zwierzęciem. Zwierze kieruje się instynktem, a człowiek wolną wolą, która jest największym darem, w jaki Bóg wyposażył człowieka na jego drogę życia. Być człowiekiem, twierdzi nasz autor, to znaczy na podobieństwo Boga cieszyć się wolnością wyboru. Odebrać komuś wolność, to znaczy odebrać komuś człowieczeństwo.

H. Kushner omawiając wszechstronnie problem ludzkiego cierpienia zastanawia się jeszcze nad tym, czy człowiek może zapobiec cierpieniu, które go nieraz spotyka? Czy jest w stanie zapobiec takiej czy innej sytuacji? Dochodzi do wniosku, że to byłoby daremne wysiłki. Raczej zaleca modlitwę za cierpiących i kontaktowanie się z nimi, aby cierpiącego nie pozostawić w izolacji. (s. 126). Modlimy się w naszych cierpieniach, bo wtedy najbardziej potrzebujemy Boga. Bardzo mocne są jego słowa, że albo się modlimy, albo stajemy przed alternatywą „porzucenia wszelkiej nadziei i czekania na koniec” (s. 133). Tak czy inaczej każdemu cierpiącemu najbardziej jest potrzebny Bóg. Stąd wniosek końcowy autora omawianej pozycji: „Tylko religia może utwierdzić ugodzonego nieszczęściem człowieka w jego poczuciu godności i własnej wartości” (s. 146).

Reasumując powyższe refleksje na temat ludzkiego cierpienia, autorowi omawianej pozycji należy wyrazić wdzięczność za wszechstronne i dogłębne omówienie tego problemu. Wprawdzie autor nie odpowiedział wprost na pytanie, dlaczego sprawiedliwy cierpi i gdzie jest geneza ludzkiego cierpienia, ale w sposób niezwykle delikatny i godny wierzącego człowieka ukazał nam drogę, którą trzeba w życiu iść, nie mogąc rozszyfrować zagadki cierpienia, które zawsze pozostanie tajemnicą, aby przynajmniej przez modlitwę i wiarę w Boga uczynić sobie i innym cierpieniu lżejszym do zniesienia.

Autor w swoich refleksjach nie wyszedł poza Stary Testament. Nie dokonał tego, co mówi Nowy Testament. Chrystus też nie rozwiązał tego problemu, ale sam cierpiał i nauczył nas jednego: że każde cierpienie zniesione w duchu wiary niesie człowiekowi zbawienie. Chrystus cierpiał i zawsze niósł ludziom ulgę w ich cierpieniach, uzdrawiając ich i towarzysząc im w ich boleściach i smutkach.

Wydawnictwu „Verbinum” jesteśmy wdzięczni za wydanie tej pozycji w polskim przekładzie, a przez to za umożliwienie nam pełniejszego spojrzenia na problem dziś tak bardzo aktualny i związany z naszym życiem.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

JEAN-PAUL ROUX, *Jésus*, Librairie Arthème Fayard, 1989, ss. 528.

Jean-Paul Roux, dyrektor badań w Narodowym Centrum Badań Naukowych (CNRS) i profesor École du Louvre, znany jest ze swych publikacji w dziedzinie religii porównawczych i orientalistyki (turkologii i monogologii). Jako autor recenzowanej książki, poświęconej postaci Jezusa, pre-

zentyje podwójny punkt widzenia: historyka religii i chrześcijanina, rzymskiego katolika (s. 9). Jako historyk religii — albo raczej jako fenomenolog religii — opowiada się za metodą porównawczą (ze szkoły Mircea Eliadego), którą wypróbował w poprzednich swoich monografiach o wyobrażeniach religijnych Turków i Mongołów. Za cel stawia sobie ukazanie w działaniu i w słowach Jezusa miejsca archetypów, symboli i tego, co — za Ojcami Kościoła — nazywa propedeutyką (ss. 34—42). Autor pragnie, by jego książka była dziełem wiary, gdyż odpowiada głębokiej wewnętrznej potrzebie autora: wyrażenia przekonań, których studiowanie na przykładzie innej religii i długotrwałe obcowanie ze światem islamu nie podważyło, a raczej jeszcze umocniło.

Książka jest pisana dobrym, przystępnym językiem. Chce uchodzić za monografię typu naukowego (przypisy, obfita bibliografia), a jednocześnie zachowuje charakter eseju, łatwego i przyjemnego w odbiorze (chyba szkoła Daniel-Ropsa).

Szkoda, że wydawca francuski (A. Fayard) nie zadbał o dokładniejszą dokumentację zarówno w odnośnikach, jak i w zestawie literatury.

Uważam, że pozycja jest wartościowa i godna przyswojenia polskiemu czytelnikowi.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

PAGE H. KELLEY, *Biblical Hebrew. An Introductory Grammar*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing 1992, str. 453.

Nowy podręcznik akademicki do nauki hebrajszczyzny biblijnej podaje główne zasady gramatyki hebrajskiej poparte praktycznymi przykładami biblijnymi i ćwiczeniami. Przykłady biblijne zostały opracowane na podstawie Even-Shoshan's *Hebrew Concordance* tak, by najlepiej ilustrowały zasady gramatyczne. Wybór fragmentów biblijnych w każdej lekcji został dokonany pod kątem słownictwa i gramatyki już wprowadzonych. Każdy zwrot i zdanie w przykładach posiada sigła biblijne, można zatem daną frazę odszukać w Biblii. Tekst biblijny napisany jest tłustą czcionką, co ułatwia jego odczytanie. Na końcu książki podany jest słowniczek, tabele odmian czasowników mocnych i słabych oraz słownik terminów gramatycznych.

Gramatyka biblijna prof. P. Kelley'a jest niezwykle cennym podręcznikiem dla studenta egzegezy biblijnej wprowadzającym go w język hebrajski w sposób jasny, systematyczny i ciekawy.

Kraków

MARIA KANTOR

„Pamiętka Pana” w Ziemi Świętej. Wybór tekstów i opracowanie ks. Jan Janicki, Pallottinum, Poznań 1993, ss. 324.

Liturgista z Instytutu Liturgicznego PAT w Krakowie, ks. doc. Jan Janicki opracował *missale plenarium*, czyli księgę, która zawiera wszystko, co jest potrzebne do sprawowania Mszy św. w czasie pielgrzymki do Ziemi Świętej. Jest to przepracowana i poszerzona wersja tekstu, który ukazał się wcześniej w książce bpa P. Skuchy, *Ziemska ojczyzna Jezusa*, Warszawa 1985, ss. 186—270. Zostały więc tam zawarte teksty potrzebne dla celebransa, lektora, komentatora, kantora i wiernych dla 22 formularzy mszalnych od Zwiastowania Pańskiego do Zesłania Ducha Świętego. Są

tam również hymny zaczerpnięte z Liturgii Godzin. Do tekstów liturgicznych zostały dodane teksty medytacyjne, wzięte przeważnie z pism i przemówień papieskich oraz teksty Drogi Krzyżowej łącznie z rozważaniami Karola Wojtyły, *Wędrówki do miejsc świętych* (1965). Bardzo ułatwiają korzystanie z podręcznika skorowidze: czytań, psalmów, prefacji, hymnów, tekstów medytacyjnych, miejsc świętych i pieśni. Liczne barwne zdjęcia z Ziemi Świętej, wykonane przez Autora, upiększają i przybliżają publikację.

„Pamiętka Pana” może również służyć pomocą w celebrowaniu liturgii podczas pielgrzymek krajowych i w duszpasterstwie miejscowym przy sprawowaniu mszy okolicznościowych.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

ANALECTA CRACOVIENSIA

1993, t. XXV

Brzegowy T., ks., *Krytyka tradycyjnej mądrości w Księdze Koheleta*, 21—44; Chmiel J., ks., *The Semiotics of Repentance and Atonement in the Old Testament*, 61—70; Jankowski A., OSB, „Zadne proroctwo Pisma nie jest do prywatnego wyjaśniania” (2 P 1,20), 169—176; Jelonek T., ks., *Dopełnienie udręk Chrystusa*, 183—194; Pindel R., ks., *Chrystus a Arcykapłan wobec doświadczeń ludu według Listu do Hebrajczyków*, 375—390

ATENEUM KAPLAŃSKIE

1993, t. 121, z. 2—3

Czajkowski M., ks., *Spór o wspólnotę stołu. Struktura kerygmaticzna Mk 2,13—17*; 302—305

1994, t. 122, z. 1

Hareźga St., ks., *Ewangelia powołania J 1,35—42 według adhortacji „Pastores dabo vobis”*, 81—94

COLLECTANEA THEOLOGICA

1992, z. 1

Chrostowski W., ks., *Mdr 14,7—8. Konkluzja potępienia idolatrii i ubóstwiania wytworów pracy ludzkiej*, 19—29; Jezierska J. E., OSU, *Nadzieja chrześcijańska w teologii Pawłowej*, 31—41; Pawłowski Zdz., ks., *Hermeneutyczna metoda opowiadania we współczesnej egzegezie*, 5—18; Wojciechowski M., *Międzynarodowy Zjazd Society of Biblical Literature*, Rzym 14—17 VII 1991, 169—171

1992, z. 2

Chrostowski W., ks., *Znaczenie Szoah dla chrześcijańskiego rozumienia Biblii*, 99—110

1992, z. 3

Brzegowy T., ks., *Prorocki wymiar księgi Jonasza*, 5—20

1992, z. 4

Bartnicki R., ks., *Pochodzenie Ewangelii synoptycznych w świetle tradycji starożytnego Kościoła*, 25—44; Chrostowski W., ks., *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, 147—176; Dekurno W., ks., *Uniwersalizm przymierza noachickiego*, 5—24; Horak T., ks., *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, 45—58; Rumianek R., ks., *Bierzmowanie w ujęciu biblijnym*, 59—65

1993, z. 1

Bartnicki R., ks., *Badania nad ustną tradycją synoptyczną*, 21—52; Waliżewski T., *Archeologia biblijna — kłopoty z terminologią czy spór o istotę rzeczy*, 7—20

1993, z. 2

Chrostowski W., ks., *Jezus a tradycja żydowska*, 93—96; tenże, *Żydowskość Jezusa*, 54—60; Friedman M., „Mąż z Nazaretu” Szaloma Asza, 61—70; Krajewski St., *Mówienie o Jezusie*, 89—92; Mikołajczyk M., *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-judaistycznego*. Publikacje polskie, cz. II (1966—1980), 165—180; Pisarek St., ks., *Jezus w powieści Szaloma Asza „Mąż z Nazaretu”*, 71—78; Sherwin B. L., „A wy za kogo mnie uważacie?” (Mk 8,20). Odpowiedź żydowska, 9—26; Tomson P. J., *Tradycje Jezusowe a chrystologia Pawła Apostoła*, 27—53; Wojciechowski M., *Nowotestamentowe teksty o Żydach w nowszych polskich przekładach biblijnych*, 79—88

1993, z. 3

Chrostowski W., ks., *Literatura targumiczna a Septuaginta*, 49—68; Hałas St., SCJ — Skoczylas H., CSMA, XXX Sympozjum Bibliistów Polskich, Łomża 16—18 września 1992, nt. literatury międzytestamentalnej, 7—10; Mędała St., CM, *Peszery qumrańskie i midrasze starożytnego judaizmu*, 49—68; Mikołajczyk M., *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-judaistycznego*. Publikacje polskie, cz. III (1981—1986), 157—179; Olów A. J., ks., *Znaczenie formuły qr' bsm YHWH w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej*, 79—83; Pisarek St., ks., *Żydowska krytyka chrześcijańskich dzieł podręcznych w zakresie Biblii*, 69—78; Rakocy W., CM, *Elementy argumentacji rabinackiej w Rz 9,6—29; 97—102*; Rubinkiewicz R., SDB, *Midrasz jako zjawisko egzegetyczne*, 11—26; Tronina A., ks., *Ps 110, 4 w interpretacji międzytestamentalnej*, 89—98; Warzecha J., SAC, *Funkcja formuły wysłania w Wj 3,1—4,17. Przyczynek do odpowiedzi na pytanie: Kim jest Mojżesz?*, 84—88

COMMUNIO

1993, z. 5

van Calster ST., „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36), 82—94; Michniewicz Fr., SAC, „Błogostawieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7), 3—14; Santos M. A., *Mówić językami*, 43—58

1993, z. 6

Pelletier A. M., „Nie ma już mężczyzny, ani kobiety” (Ga 3,28), 46—57; Ruiz G., *Kobieta w Piśmie świętym*, 3—18; Warzecha J., SAC, *Godność kobiety w Starym Testamencie*, 19—29

1994, z. 1

Bartoszek A., ks., *Imię Jahwe w Izraelu*, 36—48; tenże, *Znaczenie imienia na starożytnym Bliskim Wschodzie*, 15—24; Carreira das Neves J., „Jakie jest twoje imię?”. Egzegeza Wj 3,14; 25—35; le Gall R., *Imię Boże*

w liturgii, 67—82; Lourenco J., *Sens zakazu używania imienia Boga w dawnym judaizmie*, 49—58; Rouiller G., *Zycie w Jego imieniu. Św. Jan i jego teologia Imienia*, 59—66; Rusecki M., ks., *Imię Boga „Ja Jestem”*, 3—14; Sales M., *Kto może wymawiać Imię Boże?*, 96—114

HOMO DEI

1992, z. 4

Przyczyna W., CSsR, *O Żydach z amfony*, 112—119

1993, z. 4

Kudasiewicz J., ks., *Nowa ewangelizacja po polsku. Esej teologiczno-pastoralny*, 63—74; Strzelecki St., ks., *Głosić Słowo Boże. Na marginesie lektury Ez 2,1,3,1—5*; 53—62

NURT

1993, z. 1

Wodecki B., SVD, *Indywidualne czytanie Pisma świętego*, 81—86

STUDIA I DOKUMENTY EKUMENICZNE

1992, z. 1

Chrostowski W., ks., *Zasadnicze aspekty reorientacji Kościoła wobec Żydów i judaizmu*, 23—30

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

WYDAWNICTWO ARCHIDIECEZJI WARSZAWSKIEJ

02-405 Warszawa, ul. Rybnicka 27

1. Popiełuszko Jerzy ks., *Kazania 1982—1984. Wstęp i opracowanie* ks. Jan Sochoń. W-wa 1992, s. 173
2. Wieteska Józef ks., *Śmierć prymasa księcia Michała Poniatowskiego (12 sierpnia 1794 roku)*. W-wa 1991, s. 38

WYDAWNICTWO ŚW. KRZYŻA W OPOLU

45-007 Opole, ul. Katedralna 4

1. Mężyk Zdzisław, *Znaki na drodze do szczęścia*. Opole 1993, s. 50
2. *Wędrowka Ludu Bożego*. Materiały do katechez biblijnych. Przekł. ks. T. Szendzielorz OMI
z. 10: *Sława i jej skutki*. Opole 1993, s. 31

SPROSTOWANIE

Redakcja przeprasza ks. dra Bernarda Wodeckiego SVD za umieszczenie jego nazwiska jako współtłumacza Komunikatu końcowego IV Sesji Plenarnej Katolickiej Federacji Biblijnej (Bogota 1990), zamieszczonego w num. 1(1992) naszego czasopisma (ss. 24—38), bez skonsultowania się z nim w sprawie wprowadzonych zmian w jego tłumaczeniu tekstu. Równocześnie, zgodnie z żądaniem ks. Wodeckiego, Redakcja stwierdza, że nie ma on nic wspólnego z zamieszczoną wersją przekładu, za którą bierze odpowiedzialność Redakcja i p. Maria Kantor, figurująca jako współtłumaczka.

Redakcja

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata kwartalnika
RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

wynosi:

roczna 50 000 zł.

półroczna 25 000 zł.

Uprzejmie prosimy o dokonywanie prenumeraty na konto
Redakcji

(Kraków PKO nr 35510-24660-36)

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Bp STANISŁAW GADECKI, Historiografia w 2. Księdze Machabejskiej	1
MARIA KARPLUK, W maryjnym skarbcu polskiego Kościoła: <i>Godzinki</i>	17
Ks. ADAM DURAK, SDB, Teksty eucharystyczne jako źródło teologiczne (euchologia liturgiczna)	32

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. JERZY CHMIEL, Biblia w rodzinie	37
Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Biblijne miejsca józefologii	42
Ks. STANISŁAW HAREZGA, Mt 9,16—22 źródłem nauki moralnej w encyklice <i>Veritatis splendor</i>	48

SPRAWOZDANIA

Ks. JERZY CHMIEL, VII Colloquium biblicum w Wiedniu (1992)	52
Ks. WŁADYSŁAW NOWAK, VI Międzynarodowe Sympozjum Józefologiczne w Rzymie (1993)	53
ZDZISŁAW J. KAPERA, IV Międzynarodowe Kolokwium Qumranologiczne (Kraków — Swoszowice 1993)	57
Ks. IRENEUSZ PAWLAK, Obrady muzyków kościelnych (Gdańsk — Oliwa 1993)	58

NEKOLROG

Ks. RYSZARD RUMIANEK, Śp. Ks. Czesław Jakubiec (1909—1993)	59
--	----

RECENZJE I PRZEGLĄDY

Przeгляд bibliograficzny (Ks. T. Matras)	67
Książki nadesłane do Redakcji	69

INDEX

ARTICULI

Eppus S. GADECKI, De historiographia II Machabaeorum	1
M. KARPLUK, De officio parvo BMV Poloniae cantato	17
A. DURAK, SDB, Textus euchologici sicut locus theologicus, seu euchologia liturgica	32

COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

J. CHMIEL, De Sacra Scriptura in familia	37
J. KRÓLIKOWSKI, De Iosephologia eiusque loco biblico	42
S. HAREŻGA, Mt 9,16—22 sicut fons doctrinae moralis in Enc. <i>Veritatis splendor</i>	48

RELATIONES

J. CHMIEL, De VII Colloquio biblico Vindobonae (1992)	52
W. NOWAK, De VI Internationali Symposio Iosephologico Ro- mae (1993)	53
Z. J. KAPERA, De IV Internationali Colloquio Qumranologico Cracoviae (1993)	57
I. PAWLAK, De conventu musicorum ecl. Poloniae (1993)	58

NECROLOGIA

R. RUMIANEK, In memoriam C. Jakubiec (1909—1993)	59
--	----

RECENSIONES ET REPERTORIA

Repertorium bibliographicum (T. Matras)	67
Libri ad Redactionem missi	69