

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 3

ROK XL

1987

PIELGRZYM EUCHARYSTII

Już po raz trzeci przybył do nas z wizytą duszpasterską papież Jan Paweł II (8—14 czerwca 1987). Wizyta ta łączyła się z II Krajowym Kongresem Eucharystycznym. Podczas powitania na lotnisku Papież powiedział:

„Eucharystia jest związana z ziemią. Wnosimy w nią za każdym razem chleb i wino jako symbol wszystkich darów ziemi — darów Stwórcy, oraz owoc pracy człowieka.

Od pierwszej przeto chwili naszego spotkania, które wiąże się z Kongresem Eucharystycznym w Polsce, pragnę podjąć ten dar ojczystej ziemi i ojczystego trudu, gdziekolwiek on się dopełnia i wypowiedzieć nad nim słowa błogosławieństwa.

O ziemi polska! Ziemi trudna i doświadczona! Ziemi piękna! Ziemi moja! Bądź pozdrowiona”.

Ks. Antoni Tronina

„KSIĘGA JASAR” I JEJ ŚLADY W BIBLIIE HEBRAJSKIEJ

Biblia Hebrajska dwukrotnie wspomina o zagadkowej „Księdze Jaśar”, cytując z niej starożytne fragmenty epickie.

W opowiadaniu o zwycięstwie Izraela nad Amorytami mieści się modlitwa Jozuego, utrzymana w rytmicznej formie i zdradzająca archaiczną kompozycji:

„Słońce, zatrzymaj się nad Gibeonem!
Księżycu — nad doliną Ajjalon!
I zatrzymało się słońce, i księżyc stanął,
Aż pomścił się naród nad wrogami” (Joz 10, 12n).

Cytat kończy się uwagą redaktora: „Czyż nie jest to zapisane w „Księdze Jaśar”. Ta sama nazwa pojawia się we wprowadzeniu do elegii żałobnej Dawida na śmierć Saula i Jonatana:

„Tę oto lamentację wyśpiewał Dawid o Saulu i synu jego, Jonatanie. I polecił synom Judy nauczyć się (pieśni o) „Łuku”, zapisanej w Księdze Jaśar”¹.

W obu przypadkach mowa o utrwaleniu cytowanych pieśni na piśmie (*ktb*) w „Księdze Jaśar”. Nagłówek lamentacji Dawida zaznacza ponadto, że celem jej spisania było „nauczenie jej synów Judy”.

Otóż to sformułowanie przypomina bardzo wprowadzenie do „Kantyku Mojżesza” (Pwt 32), gdzie Bóg nakazuje spisać ową pieśń i nauczyć jej synów Izraela (Pwt 31, 19,22). Ta pieśń Mojżesza, podobnie jak inna, umieszczona w kontekście przejścia przez Morze Czerwone (Wj 15), nosi nazwę *hašširāh*, „kantyk”. Obydwie one są pieśniami ściśle religijnymi, skierowanymi bezpośrednio do Jahwe. W przeciwieństwie do wyżej przytoczonych fragmentów epickich, w których brak imienia Bożego, pieśni Mojżesza zostały zachowane w całości, toteż nie ma przy nich odniesienia do źródła, z jakiego je zaczerpnięto.

¹ Tekst w. 18 jest bardzo niejasny i przypomina historyczne uwagi w nagłówkach niektórych psalmów. Nazwa pieśni „Łuk” wzięta jest z w. 22, sławiącego łuk Jonatana jako symbol jego waleczności. Por. O. Eissfeldt, *Zwei verkannte militärtechnische termini im AT*, VT 5 (1955) 232—238.

Natomiast w rozdziale 21 Księgi Liczb znajdujemy szereg nazw geograficznych, ułożonych rytmicznie. Ten mnemotechniczny wykaz miejscowości zdaje się być pozostałością starożytniej pieśni z czasów wędrówki Izraela do Ziemi Obiecanej².

Fragmety te, obejmujące przypuszczalnie również tzw. „Pieśń o studni” (ww. 17—20) i „o Chesbonie” (ww. 27—30), poprzedza uwaga redaktorska (w. 114), według której cytowane teksty spisane są w „Księdze Wojen Jahwe”³. Można przypuszczać, że chodzi tu o tę samą kolekcję, o której wspominają biblijne księgi Jozuego i Samuela, a która przechowywała najstarsze tradycje z epoki podboju Kannanu i wczesnego królestwa⁴.

Utrwalony na piśmie już w pierwszym etapie piśmiennictwa Izraela⁵, zbiór ten zawierał utwory zróżnicowane pod względem treści, chociaż wspólną ich cechą było nawiązywanie do historii. S. Mowinckel widział w tych pieśniach analogię do narodowych epepei sąsiednich krajów, zwłaszcza Babilonii i Asyrii, skąd poeci izraelscy mieli zaczerpnąć wzory literackie. Za miejsce powstania tego eposu uważał on królestwo Judzkie po podboju przez Asyrię państwa północnego⁶.

Nie budzi zastrzeżeń jego opinia na temat istnienia narodowego eposu w początkach państwowości Izraela. Natomiast istnieje zasadnicza różnica pomiędzy eposem izraelskim a twórczością tego rodzaju w krajach sąsiednich⁷. Brak w nim mianowicie odniesienia do świata bogów, ingerujących w sposób cudowny w życie bohaterów. Żaden z przytoczonych fragmentów epiki wczesnoizraelskiej nie pozwala dostrzec w nich śladów politeizmu⁸.

Jaka wobec tego była treść owej księgi, z której zaledwie szczątki przechowały się w Biblii? Próbowano odpowiedzieć na to pytanie,

² Podobny wykaz miejsc postoju na pustyni był przypuszczalnie zawarty w pierwotnej wersji Ps 68; zob. mój art.: *Ślady tradycji synajskiej w Ps 68*, RTK 29 (1982) z. 1, 45—51.

³ LXX ma tu l. poj.: *en bibliō polemos tou Kyriou*, co również jest poprawne gramatycznie, zob. Joüon § 89d.

⁴ Tak np. S. Mowinckel, *Hat es ein israelitisches Nationalepos gegeben?*, ZAW 53 (1935) 130—152. Natomiast W. Caspari, *Was stand im Buch der Kriege Jahwäs?*, ZWTh 54 (1912) 125n, niesłusznie odrzucił możliwość identyfikacji obu ksiąg, gdyż według niego obraz Jahwe-wojownika nie należy do najstarszych w Biblii. Por. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*, Tübingen³ 1964, 176.

⁵ Analiza literacka przytoczonych fragmentów pozwala datować je na XIII—X w. przed Chr. Zob. np. W. F. Albright, *Archeologia Palestyny* (tł. z ang.), Warszawa 1964, 289n; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge Mass. 1973, 91—111.

⁶ Mowinckel, art. cyt., 147—149.

⁷ Np. akadyjski epos o Gilgameszu, ugarycki cykl Akhata czy Kereta, bądź wreszcie dzieło Homera.

⁸ Obecnie już nikt nie podziela zdania H. St. Thackeraya, *New Light on the Book of the Jashar*, JTS 11 (1910) 519n., który na podstawie Joz 10, 13 sądził, że Księga Jaëar zawierała rytuały zaklęć magicznych (incantations).

analizując jej tytuł w Biblii Hebrajskiej. Wokalizacja masorecka, *sefer hajjāsār*, każe go tłumaczyć: „Księga Sprawiedliwego”; tak też tradycyjnie za ks. Wujkiem podają polskie przekłady.

Skądinąd jednak wiemy, że rdzeń *jšr* stosunkowo późno przyjął znaczenie o odcieniu moralnym⁹, a nie w treści cytowanych fragmentów nie wskazuje na taki sens terminu. Toteż niektóre z nowszych tłumaczeń Biblii szukają tu znaczenia pierwotnego: „Księga (ludzi) dzielnych, rzetelnych, szlachetnych”, i wiążą je z nazwą honorową Izraela — *Jeszurun*¹⁰.

Ciekawą próbę wyjaśnienia tej nazwy księgi przedstawia I. L. Seeligmann¹¹: widzi w niej mianowicie skrót pełnego tytułu księgi: *spr hdr jšr'l*, przy czym *hādār* tłumaczy jako „kriegerische Kraft”¹². „Księga zbrojnych czynów Izraela”, byłaby więc identyczna z „Księgą wojen Pana”. Cytowane explicite fragmenty poetyckie wiążą się faktycznie z tradycją wojny świętej.

Seeligmann przyznaje jednak, że proponowany przezeń tytuł domniemanego zbioru pieśni wojennych nie pasuje do 1 Krl 8, 12n (LXX: 8,53a). Ten ostatni tekst to archaiczna w formie modlitwa Salomona w czasie poświęcenia świątyni jerozolimskiej. Pierwotną wydaje się być wersja grecka, umieszczona w odróżnieniu od hebrajskiej na końcu perykopy¹³:

„Wówczas powiedział Salomon z okazji ukończenia budowy
świątyni:
 Pan sprawia, że słońce ukazuje się na niebie,
 (lecz) orzekł, iż sam mieszka w ciemności.
 Wybudowałem dom, wspaniały dom dla Ciebie na nowe
mieszkanie.

Czyż nie jest to zapisane w Księdze Pieśni (*en bibliō tēs ōdēs*)?”
 Ponieważ hebrajskim odpowiednikiem *ōdē* jest z całą pewnością *šir*, niektórzy dopatrują się tu przedstawienia rdzennych spółgłosek pierwotnego *jāsār*; nie wyklucza się jednak pokrewieństwa obydwu rdzeniów *šir/jšr*¹⁴.

W każdym razie źródło cytowane w greckiej wersji 1 Krl 8,53a¹⁵ zdaje się być identyczne z tym, jakie znamy już z Joz 10,13 i 2 Sm

⁹ Zob. G. Liedke, *jšr* gerade, recht sein, THAT I, 791n.

¹⁰ Np. EÜ: „Buch des Aufrechten”, według HAL. BJ i TOB zostawiają dawne „Livre du Juste”. Por. Mowinckel, art. cyt., 132.

¹¹ *Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe*, ThZ 19 (1963) 396 przyp. 23.

¹² Na podst. m. in. Ps 29, 4; Iz 2, 10.

¹³ Zob. B. Porten, *The Structure and Thema of the Salomon Narrative (I Kings 3—11)*, HUCA 38 (1968) 93nn.

¹⁴ Wówczas pierwotnym znaczeniem wspólnym byłoby: „podość się, być przyjemnym, por. HAL 429n; arabskie *jasira*, „angenehm, leicht sein”.

¹⁵ Tekst hebrajski przekazuje ten cytat w formie nieco krótszej i bez wskazania źródła.

1,18. Septuaginta raz oddaje tę nazwę jako „Księga Sprawiedliwego” (*biblion tou euthous*), a drugim razem — „Księga Pieśni” (*b. tēs ödēs*)¹⁶. To drugie określenie, jako szersze, lepiej odpowiada treści wszystkich przytoczonych tu fragmentów dawnej epiki Izraela. Jak już zauważyliśmy, każdy z tych tekstów nosi nazwę „pieśń, kanyk”¹⁷.

Treścią owych kanyków są wielkie dzieła zbawcze, jakimi Pan otaczał swój naród od wyjścia z Egiptu aż po osiedlenie się w Kanaanie. Do tego zbioru włączono następnie lamentacje skomponowane przez Dawida po śmierci Saula i Jonatana (2 Sm 1, 17—27) oraz Abnera (2 Sm 3,33n). Z innych pieśni króla Dawida, 2 Sm 22 przytacza w całości Ps 18 w formie lekko odbiegającej od tej, jaką przekazała kanoniczna Księga Psalmów¹⁸, a 2 Sm 23, 1—7 zawiera „ostatnie słowa Dawida”, nazywając go piewcą „wspaniałych psalmów Izraela” (23, 1 LXX)¹⁹. Wreszcie cytat z poetyckiej modlitwy Salomona świadczy, że zbiór ten został jeszcze powiększony o kompozycje Salomona, o charakterze odmiennym od wcześniejszych hymnów.

Z pewnością już w początkach zjednoczonego królestwa zaczął się formować zbiór pieśni liturgicznych, używanych później w kulcie świątynnym. Nie mamy jednak dokładniejszych wiadomości o tej kolekcji²⁰. Można tylko przypuszczać, że początek zbioru Psalterza stanowiły utwory spisane w „Księdze Pieśni”.

Wprawdzie tradycja egzegeza żydowska neguje istnienie księgi wcześniejszej od Tory Mojżeszowej²¹. Wyraźne jednak wzmianki o „zwoju (*sefer*)²² Pieśni” czy „Wojen Jahwe” dowodzą wykorzystania źródeł pisanych tak przy redagowaniu Pięcioksięgu jak i późniejszych ksiąg historycznych²³.

„Kanyk Miriam” (Wj 15) jest jednym z najstarszych przykładów sposobu wykonywania owych pieśni dziękczynnych podczas procesji kultowej. Zakończenie kanyku podejmuje jego pierwsze słowa, sta-

¹⁶ W Joz 10, 13 LXX opuszcza wzmiankę o źródle cytatu.

¹⁷ *hašširāh hazzōt*, Wj 15, 1; Lb 21, 17; Pwt 31, 30; 2 Sm 22, 1; por. Sdz 5, 1: „I śpiewali Debora i Barak w ów dzień...”.

¹⁸ G. Schmuttermayer, *Psalm 18 und 2 Samuel 22. Studien zu einem Doppeltext* (SANT 25), München 1971.

¹⁹ O starożytności tej perykopy zob. J. Lach, *Księgi Samuela* (PST IV, 1), Poznań 1973, 492.

²⁰ Próbę odtworzenia „prehistorii Psalterza” podjął J. Enciso Viana, *Los títulos de los Salmos y la historia de la formación del Salterio*, EstB 13 (1954) 135—136; *Cómo se formó la primera parte del libro de los Salmos?*, Bb 44 (1963) 129—158.

²¹ Zob. S. Talmon, (*Libro delle*) *Guerre di Dio*, *Enciclopedia della Bibbia III*, Torino 1970, kol. 1397n.

²² Znaczenia tego terminu omawia J. Kühlwein, *sefer Buch*, THATII, 165.

²³ Np. 1 Krl 11, 41; 14, 19, 29; 2 Krl 25, 26. Zob. Eissfeldt, *Einleitung*, 175—178.

nowiąc rodzaj refrenu, wykonywanego przez niewiasty przy akompaniamencie instrumentów: „Miriam prorokini, siostra Aarona, wzięła bębenek do ręki, a wszystkie niewiasty szły za nią przy wtórze bębenków, tańcząc. A. Miriam wtórowała im (tj. mężczyznom):

Śpiewajmy dla Jahwe, który wspaniale okazał swą chwałę,
Konia i jeźdźca pogrzyzył w morzu” (16,20n) ²⁴.

Przedkanoniczny zbiór pieśni Izraela zawierał oczywiście nie tylko utwory ściśle religijne. Należy do niego, obok wspomnianych już fragmentów z „Księgi Wojen Jahwe” (Lb 21), także trzykrotnie przekazana w Księdze Samuela aklamacja na cześć Dawida: „Pobił Saul tysiące, a Dawid miriady” (1 Sm 18,77; 21, 112; 29,5). I tutaj wykonywaniu pieśni towarzyszy gra na instrumentach oraz tańce niewiast ²⁵.

Ogólna nazwa instrumentów muzycznych: „narzędzia śpiewu” ²⁶ wskazuje na wokalnie-instrumentalny charakter muzyki Izraela ²⁷. Szczególną rolę w organizacji śpiewu liturgicznego przypisuje tradycja królowi Dawidowi; jego też imię nosi blisko połowa utworów Psalterza hebrajskiego ²⁸.

Wracając do treści omawianego zbioru Księgi Jaśar stwierdzamy, że

1. zawierał on zarówno pieśni sławiące Jahwe za Jego zbawcze interwencje w dzieje narodu, jak też lamentacje nad śmiercią bohaterów, czy wreszcie wspomnienia ważnych wydarzeń z życia Izraela;
2. obejmował długi okres historii ludu Bożego, od wyjścia z Egiptu aż do początków królestwa;
3. charakter epicki tych utworów każe nazwę zbioru rozumieć jako „Księga Pieśni” w najszerszym znaczeniu, tj. jako rodzaj narodowego eposu.

Lublin

KS. ANTONI TRONINA

²⁴ Ilustracją takiej procesji z czasów pobytu na pustyni w Kadesz, może być Ps 68, 25nn., łączony w tradycji targumicznej właśnie z Wj 15: „Na czele idą śpiewacy, na końcu grajkowie (dosł.: uderzający w struny), w środku dziewczęta bijące w bębenki” (w. 26). Psalterz zawiera liczne przykłady pieśni chóralnych, z powtarzanym refrenem.

²⁵ Job. J. Ł a c h, *Księgi Samuela*, 220—222.

²⁶ *kele šir*, Am 6, 5; 1 Krn 16, 42; 2 Krn 7, 6; 23, 13; 34, 12; Neh 12, 36.

²⁷ Najczęstszym synonimem „pieśni” (*šir*) są pochodne rdzenia *zmr*, określające śpiew przy wtórze instrumentów strunowych, zwł. *mizmor*, „psalm”. Zob. TWAT II, 603—612.

²⁸ O miejscu Dawida w tradycjach biblijnych zob. R. A. Carlson, H. Ringgren, TWAT II, 167—181 (bibliogr.).

Ks. Waldemar Chrostowski

ZBIÓR PIECZĘCI Z CZASÓW PROROKA JEREMIASZA

Najatrakcyjniejszym terenem archeologii biblijnej pozostaje Jerozolima, a w niej najwcześniejszej zasiedlone wzgórze Ofel, do którego przylgnęła nazwa „Miasta Dawidowego”. Od czasu kiedy 120 lat temu, czyli w 1867 roku, dotknęła go łopata archeologa niejedno odkrycie zapisało się trwałymi zgłoskami w dziedzinie badań nad Biblią. W 1978 roku podjęto kolejną turę prac wykopaliskowych. Podczas ośmiu sezonów, tzn. do roku 1985, na Ofelu pracowała ekspedycja zorganizowana pod auspicjami „The City of David Society”. W skład tego Towarzystwa, w którym wiodącą rolę odgrywa Instytut Archeologii Uniwersytetu Hebrajskiego, wchodzi kilka instytucji: The Israel Exploration Society, The Jerusalem Foundation, przedstawiciele The International Cultural Fund, oraz grupa żydowskich sponsorów z Republiki Południowej Afryki. Dyrektorem wykopalisk został Yigal Shiloh, długoletni (od 1959 roku) profesor Uniwersytetu Hebrajskiego. We współpracy ze świetnie przygotowanym personelem oraz setkami ochotników z różnych stron świata Y. Shiloh podjął systematyczną eksplorację wybranych miejsc Ofelu.

Wśród wielu interesujących znalezisk na szczególną uwagę zasługuje odkrycie zbioru kilkudziesięciu tzw. bulli, czyli glinianych pieczęci, którymi sygnowano oficjalne dokumenty. Słowo „bulla” kojarzy się nam z uroczystym pismem papieskim dotyczącym spraw Kościoła, narodu, diecezji, zakonu czy jakiejś większej grupy wiernych. Papieski dokument zaopatrzony jest w pieczęć (łac. *bulla*), zawieszoną na pergaminowym pasku lub sznurku, nieraz specjalnie kolorowanym zależnie od okoliczności wydania i przeznaczenia pisma. Zdarzają się też dokumenty poufne zabezpieczone w ten sposób, iż aby je przeczytać trzeba wpięrcz wprzówd złamać pieczęć. W trakcie piątej kampanii archeologicznej (1982 r.) na północno-wschodnim stoku Ofelu natrafiono na bezcenny zbiór pieczęci pochodzących z ostatnich dziesięcioleci przed zburzeniem Jerozolimy przez Babilończyków w roku 586 przed Chr. Starannie wydobyte i zabezpieczone poddane zostały wszechstronnym badaniom trwającym ponad trzy lata. Dopiero pod koniec 1986 roku ukazała się publikacja, w której zawarte są bliższe informacje o niezwykłym znalezisku. Dyrektor ekspedycji Y. Shiloh oraz jego bilski współpracownik David Tarler w ostatnim ubiegłorocznym numerze kwartalnika „Biblical Archeologist” zamieścili artykuł zatytułowany *Bulle z Miasta Dawidowego*¹.

¹ Y. Shiloh—D. Tarler, *Bullae from the City of David. A Hoard of Seal Impressions from the Israelite Period*; „Biblical Archeologist” 49 (1986) 196—209.

ODKRYCIE „DOMU BULII”

Przed podjęciem prac wykopaliskowych wyznaczono na wzgórzu Ofel 12 poletek archeologicznych, które miały być poddane systematycznej penetracji. Izraelscy uczeni zamierzali przede wszystkim porównać rozmiary i charakter kananejskiego miasta Jebuzytów, kwitnącego w epoce brązu (lata 3200—1200 przed Chr.), z zasiedleniem izraelskim, jakie nastąpiło po podboju dokonany przez Dawida ok. 1000 r. przed Chr. Spodziewano się też, że bardziej przejrzyste stanie się okres przejściowy (lata 1200—1000), kiedy miasto pozostawało wprawdzie we władaniu Kananejczyków, lecz dookoła umacniał się i konsolidował element izraelski. Duże nadzieje wiązano z pełniejszym poznaniem Jerozolimy w czasie, kiedy była siedzibą królów z dynastii Dawidowej (X—VI w. przed Chr.). Aczkolwiek w tym punkcie chodziło o uzupełnienie dość klarownego obrazu uzyskanego na podstawie wcześniejszych kampanii archeologicznych, jednak okres królewski (zwany także okresem Pierwszej Świątyni) jest tak istotny dla zrozumienia pism Starego Testamentu oraz dziejów i natury Izraela, że w badaniach archeologicznych i w studiach historycznych zawsze traktuje się go z najwyższą powagą.

Jedna część prac wykopaliskowych koncentrowała się na południowej stronie wzgórza (pola A₁ i A₂) oraz w dwóch miejscach u podstawy wschodniego zbocza na linii podziemnego tunelu wykutego pod koniec VIII w. przed Chr. z polecenia króla Ezechiasza (pola B i J). Sporo danych dostarczyły wykopaliska przeprowadzone na samym szczycie Ofelu (pola D₁ i D₂) oraz po jego stronie zachodniej, na stoku opadającym do Doliny Tyropeonu (pole K) i w samej Dolinie nieopodal Sadzawki Siloam (pole H). Odkryto tam ślady zasiedlenia z okresu Wczesnego Brązu (lata 3200—2200) i wysoko rozwiniętego miasta kananejskiego z okresu Średniego Brązu II (2000—1550) oraz pozostałości izraelskiego miasta zamieszkanego od czasów Dawida (pierwsza połowa X w. przed Chr.) do najazdu babilońskiego. Na długości 120 metrów rozpoznano linię murów kananejskiej (XVIII—XI w.) i izraelskiej (X—VI w.) Jerozolimy. Inna grupa prac badawczych skupiała się w północno-zachodniej części Ofelu, na polu oznaczonym umownie symbolem G. Odkryto tu resztki masywnych murów wspierających kananejską, cytadelę obronną. Wzniesiono je w XIV—XIII w. przed Chr., a więc u schyłku epoki Brązu. Wkrótce do Kanaanu od strony morza mieli przybyć Filistyni, a z Egiptu Izraelici. Masywny charakter kananejskiej budowli świadczy, że lokalni mieszkańcy poważnie liczyli się z ewentualnością obcego ataku. Tę warowną budowlę, usytuowaną na podium, którego mury dochodzą do 8 m. wysokości, w czasach Dawida i Salomona wykorzystali Izraelici. Stwierdzono ślady izraelskich modyfikacji, dzięki którym stała się jeszcze trudniejsza do zdobycia. Sięgając 18 metrów, czyli na wysokość 6-piętrowego budynku, oddzielała tzw. Dolne Miasto, poło-

żone na południowej stronie Ofelu, od Górnego, usytuowanego na północy, gdzie znajdowała się świątynia Salomona i pałace królewskie. Do naszych czasów ze świątyni i wystawnych rezydencji królewskich nie zachowało się nic. Po klęsce Jerozolimy kamienie ze zburzonych budowli wykorzystano do wznoszenia innych obiektów. Obraz, jaki mamy o przedsięwzięciach Salomona, opiera się na informacjach zawartych w Biblii (2 Krl 3, 1—9, 25) i materiale porównawczym pochodzącym z wykopalisk w Samarii i w Syrii. Biblia zawiera również aluzje do budynków usytuowanych na akropolu położonym na południe od terenu świątynnego. Wspomina o cytadeli i kompleksie administracyjnym obejmując je wspólną nazwą „Ofelu”. W pierwszym rządzie nazwa oznacza cytadelę (2 Krn 27, 3; 33, 14; Ne 3, 26—27; 11, 21), analogicznie do „Ofelu” zbudowanego w Samarii (2 Krl 5, 24). Warownia tak dalece dominowała nad otoczeniem, że nazwę „Ofel” przeniesiono na całe wzgórze, na którym zbudowana była najstarsza Jerozolima. W efekcie ostatnich prac wykopaliskowych odkryto kamienne struktury wspierające południowo-zachodni narożnik znanej dotąd wyłącznie z Biblii cytadeli izraelskiej, utworzonej dzięki modyfikacji i powiększeniu warowni z czasów kananejskich². Wymowny to dowód, jak informacje zawarte w księgach Starego Testamentu wciąż potwierdzane są przez archeologię.

Na tym samym poletku archeologicznym w pobliżu resztek starożytniej cytadeli, mniej więcej 11 metrów poniżej grzbietu wzgórza, Odkopano pozostałości budowli wzniesionych w przeciągu VII i VI w. przed Chr. Na przełomie obydwu stuleci miasto przeżyło wzmoczoną ekspansję związaną ze zniszczeniem Samarii przez Asyryjczyków w r. 722 i przemieszczeniem się ok. 200 tys. mieszkańców państwa północnego, którzy uciekając przed deportacją wroga znaleźli schronienie w Jerozolimie. Miasto rozbudowało się zwłaszcza w kierunku zachodnim, ale i w obrębie najstarszej części poszukiwano możliwości dalszej zabudowy. Na pochyłym wzgórzu tworzone niewielkie tarasy, na których wznoszono domostwa i budynki użyteczności publicznej. Część tych tarasów, schodzących stopniowo w dół aż do murów okalających miasto, w latach 60-tych odkryła K. Kenyon. Wzdłuż dwóch najwyższych położonych, w pobliżu cytadeli, natrafiono na trzy sąsiadujące ze sobą budynki. Większą część górnego tarasu zajmował tzw. dom Ahiele, zbudowany na planie charakterystycznego dla Izraelitów domu czteroizbowego. Na północ od niego stwierdzono pozostałości całkowicie spalonej izby stanowiącej fragment sąsiedniego domu. Reszta domostwa pozostaje nadal niezbadana, gdyż znajduje się poza obrębem pola oznaczonego symbolem G. Na wschód od „domu Ahiele”, na tarasie położonym 5 metrów niżej, odkopano

² Dokładny opis zob.: Y. Shiloh, *The Material Culture of Judah and Jerusalem in Iron Age II: Origins and Influences*, w: *The Land of Israel: Cross-roads of Civilization*, ed. by Edward Lipiński, „Orientalia Lovaniensia Analecta” 18, Leuven 1985, s. 113—146, zwłaszcza s. 117—122.

w 1982 roku część budynku nazywanego dzisiaj „domem bulli”. Jego ściana zachodnia służyła zarazem jako mur wspierający położony wyżej taras, na którym zbudowane zostały dwa poprzednie budynki. To tłumaczy jej masywny charakter. Wielkie kamienie, tak samo jak podłogę, pokryto grubą warstwą wapienną. Obiektem badań archeologicznych była stosunkowo nieduża powierzchnia długa na 7 metrów i szeroka na metr, co znowu podyktowane było rozmiarami wyznaczonego pod eksplorację polećka archeologicznego.

OKOLICZNOŚCI ZNALEZIENIA PIECZĘCI

Zanim archeologowie dotarli do pozostałości domu pochodzącego z epoki królewskiej musieli usunąć warstwy zasiedlenia z okresu wczesno-rzymskiego (lata 37 przed Chr. — 70 po Chr.) i hellenistycznego (lata 333—37 przed Chr.). Pod warstwą hellenistyczną ukazały się ruiny zniszczonych pożarem domostw, które podzieliły los miasta splądrowanego i zburzonego podczas najazdu Babilończyków. W Biblii czytamy: „W piątym miesiącu, siódmego dnia miesiąca — był to dziewiętnasty rok króla babilońskiego Nabuchodonozora — wkroczył do Jerozolimy Nebuzaradan, dowódca straży przybocznej, sługa króla babilońskiego. Spalił świątynię Jahwe, pałac królewski i wszystkie domy Jerozolimy — wszystkie wielkie domy spalił ogniem. Całe zaś wojsko chaldejskie, które było z dowódcą straży przybocznej, zburzyło cały mur dokoła Jerozolimy” (2 Krl 25, 8—10). Przekopując warstwę spaleniwny personel kierujący pracami zalecił większą czujność. Pod nadzorem D. Tarlera pieczołowicie odkrywano mury domostw. Napięcie wzmogło się, gdy zaczęto znajdować naczynia ceramiczne. W sumie naliczono ich 25, przy czym większość zachowała się w doskonałym stanie. Są wśród nich dzbany przeznaczone do przechowywania płynów, mniejsze gliniane dzbanuszki i karafki, stojaki, lampki i miseczki. Pośród znalezisk są również dwa kraterki, przypominające duże greckie naczynia używane do mieszania wina z wodą. Wyróżniają się dłuższą podstawą w kształcie trąbki, na której spoczywa pięknie wykonany i starannie wypalony korpus. W spenetrowanym domu znaleziono ponadto niewielkie kamienne odważniki z napisami określającymi wagę, cztery odrobione kamienie wykorzystywane w trakcie sprawowania kultu, groty strzał wykonane z brązu i żelaza, żelazny pieścionek, ozdobny brązowy kolczyk oraz inne drobiazgi sporządzone z kamienia, brązu i żelaza.

Podczas żmudnego przeszukiwania spalonej warstwy zadbano o to, aby ostrożnie oddzielać bezkształtne grudki gliny od pokrywającej je ziemi słusznie przypuszczając, że w pozornie beużytecznych odpadach mogą kryć się prawdziwe skarby. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu nie prowadzono tak skrupulatnych poszukiwań, licząc przede wszystkim na znaleziska o znacznie większych rozmiarach. Doświadczenie

nauczyło archeologów szacunku wobec każdej grudki rozkopywanego gruntu. Ziemię ze spalonej warstwy przemieszczano w koszykach i składowano na jednym oznaczonym miejscu. Ustawicznie dokonywano doładnej kontroli biorąc niewielką ilość ziemi na przetak i starannie ją przesiewając. Zazwyczaj jest to zadanie zatrudnionych podczas wykopalisk dziewcząt, cenionych za cierpliwość i troskę o każdy drobiazg. Dopiero po pewnym czasie bystre oczy młodych ochotników wśród piasku, gliny i najrozmaitszych odpadków wypatrzyły małe odciski pieczęci. Natychmiast wstrzymano dalsze roboty zalecając skrupulatne przebadanie ziemi przeniesionej już w koszykach na inne miejsce. Także w niej znaleziono kilka pieczęci. Następnie kontynuowano prace spodziewając się kolejnych znalezisk. Przewidywania spełniły się: w miejscu o powierzchni niespełna 1 m² w północno-zachodnim rogu domu natrafiono na inne tego typu przedmioty. W sumie znaleziono 51 pieczęci, z których aż 41 zachowało się w doskonałym stanie. Takie przedmioty są na ogół nietrwałe i przy pierwszej lepszej okazji ulegają zniszczeniu. Tym razem, na skutek pożaru, glina bulli znacznie stwardniała, co zabezpieczyło je przed rozpadem i skruszeniem. Przechylna kierownictwa i wytrwałość młodych poszukiwaczy zostały sownie wynagrodzone.

WIEK I WYGLĄD PIECZĘCI

Pierwszą istotną wskazówkę dla określenia chronologii odkrytych pieczęci stanowi archeologiczny kontekst znaleziska. Wprawdzie o dłuższego czasu dysponujemy sporą liczbą bulli pochodzących z późnej epoki królewskiej ale o większości z nich nie potrafimy powiedzieć skąd pochodzą³. Tym razem znamy dokładne miejsce odkrycia, możemy określić jego naturę oraz porównywać wszystkie przedmioty odnalezione blisko siebie. Odkrycie to jest drugim tego rodzaju zdarzeniem w dziejach systematycznie prowadzonych wykopalisk w Palestynie. Podczas eksploatacji Lachisz Y. Aharoni odnalazł 17 bulli, szacowanych na VII—VI w., zdeponowanych w jednym naczyniu. Były one jednak w nienajlepszym stanie: tylko na ośmiu odczytano imiona właścicieli. Archeologowie przekopujący „Miasto Dawidowe” mieli więcej szczęścia.

Gruba warstwa spalenizny ze śladami gwałtownych zniszczeń, jakie nastąpiły z końcem okresu Żelaza II (pocz. VI w. przed Chr.), nie pozostawia cienia wątpliwości, że chodzi o klęskę zadaną Jerozolimie przez Babilończyków. Niemal wszystkie pieczęcie ocalały, bo temperatura ognia je utrwalała. Zmieniły wprawdzie kolor, niektóre są opalone, ale wystarczająco czytelne. Skoro dokumenty opatrzone tymi

³ Szerzej zob.: N. Avigad, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1936.

pieczęciami padły ofiarą ognia w r. 586, zatem musiały być sporządzone w okresie wcześniejszym. Potwierdzają to inne znaleziska wydobyte na światło dzienne na polu G w tej samej (X-tej) warstwie co pieczęcie. Gliniane naczynia o rozmaitych kształtach i przeznaczeniu należą do tej samej grupy ceramiki, jaką odkryto w trakcie prac wykopaliskowych w innych częściach Jeruzolimy oraz w Ramat Rachsel, Debir, Lachisz, Engedi, Kadesz Barnea itd. Wszystkie pochodzą z drugiej połowy VII w. przed Chr. Kamienne odważniki znamy z innych miast judzkich. Również groty strzał, wyrabiane w sposób charakterystyczny dla Scytów, Nahman Avigad odnalazł kilka lat wcześniej podczas eksploatacji Dzielnicy Żydowskiej w obrębie Starej Jeruzolimy. Znajdowały się w pobliżu fortyfikacji zabezpieczających miasto od północy wybudowanych u schyłku politycznej niezależności Judy i Jeruzolimy. Daną te jednoznacznie wskazują, że pieczęcie muszą pochodzić z tego samego okresu, czyli z czasów króla Jozjasza (640—609) i jego następców (609—586). Otrzymaliśmy zatem świadectwa współczesne wystąpieniom Jeremiasza. Prorok zapowiadał dramat Jeruzolimy przestrzegając jej władze i mieszkańców przed bezkrytycznym zaufaniem w moc oręża i wiązaniem się sojuszami z Egipcem, za co zresztą dotknęły go surowe represje.

Decydujące dla definitywnego ustalenia wieku pieczęci są badania epigraficzne, czyli dokładna analiza występującego na nich pisma. Pod względem formy litery są takie same jak te, które znamy z inskrypcji sporządzonych pismem paleohebrajskim tuż przed niewolą babilońską. Są wśród nich również bulle odnalezione podczas wykopalisk w Lachisz i Beth Zur. Nowe znalezisko powiększa liczbę zabytków epigraficznych z epoki królewskiej odnalezionych w „Mieście Dawidowym”. W ramach tej samej kampanii odkryto dwie kamienne inskrypcje z VII w. sporządzone również przy użyciu pisma paleohebrajskiego. Po powrocie z wygnania pismo to wyszło z użycia, zastąpiono je bowiem aramejskim pismem kwadratowym. Odciski pieczęci są znormalizowane. Ich długość wynosi 1,4 cm, szerokość 1,2 cm, natomiast grubość glinianych bulli waha się od 0,2 do 0,6 cm. Są to więc znaleziska bardzo małe i to tłumaczy, dlaczego niezbędna była przezorność i ostrożność archeologów. Na odwrotnej stronie wielu bulli zachowało się odbicie sznurka, którym zostały przytwierdzone do dokumentu oraz wyraźne ślady splotu pionowych i poziomych włókien papirusu odbite wówczas, gdy wilgotny kawałek gliny połączono z materiałem piśmienniczym. Gdzieniedzie na obrzeżach zachowały się nawet odciski palców. Nie ulega wątpliwości, że chodzi o dokumenty oficjalne, tylko takie bowiem sygnowano „bullami”. Spełniały one tę samą rolę co stemple i pieczęcie przystawiane w naszych czasach. Urzędowe dokumenty zwijano albo składano, zapisem do środka, na coraz to mniejsze części, tak że w końcu karta papirusowa mogła zmieścić się w dłoni. Złożony dokument owijano sznurkiem, a obydwa końce sznurka łączono niewielką ilością wilgotnej

gliny, którą cylindrycznie spłaszczano uzyskując powierzchnię o średnicy 1—1,5 cm. W glinie odbijano pieczęć właściciela. Dokument opatrzony bywał więcej aniżeli jedną pieczęcią. Dotyczyło to zwłaszcza rozmaitych kontraktów i umów sygnowanych przez obie strony oraz świadków. Aby zapis odczytać, należało najprzód złamać pieczęć. Skoro w trakcie wykopalisk odnaleziono całe pieczęcie zatem w chwili pożaru dokumenty pozostawały „zamknięte”. Z uwagi na to, że pojedynczy dokument mógł być opatrzony kilkoma pieczęciami, nie jesteśmy w stanie powiedzieć, ile zapisów znajdowało się w „domu bulli” w dniu, kiedy został strawiony ogniem.

Prawie wszystkie pieczęcie (47 na ogólną liczbę 51) mają charakter epigraficzny, czyli zawierają inskrypcje. Z tego 41 napisów można dość łatwo odczytać. To bardzo dużo w porównaniu do innych tego rodzaju znalezisk. Na odciskach pieczęci znajdujemy standartową formułę, typową dla VII—VI w. przed Chr., zawierającą imię właściciela oraz imię jego ojca. Zazwyczaj jest ona ułożona według wzoru „A syn B”, ale czasami słowo „syn” (hebr. *ben*) bywa opuszczone. Na bullach z inskrypcjami, poza poziomymi geometrycznymi ozdobami w środku, nie ma wizerunków. Jedynie na nielicznych pojawiają się uproszczone motywy kwiatowe. Wskazuje to na odstępowanie od praktyki sporządzania obrazków typowej dla wcześniejszej fazy dziejów Izraela. Tylko na 4 pieczęciach spotykamy wyobrażenia, a mianowicie rysunek gryfa, szalę wagi oraz ołtarz lub jakiś symbol bóstwa. Nie ma na nich żadnego napisu. Uczeni są zgodni, że chodzi o wpływy z północy Palestyny. Motywy geometryczne i kwiatowe były tam bardzo popularne szczególnie w IX i w VIII w., lecz dawały o sobie znać i później. Inskrypcje pozbawione rysunków rozpowszechniły się na dobre pod koniec epoki królewskiej. Na inskrypcjach świeżo odnalezionych bulli występują wszystkie litery alfabetu paleohebrajskiego, co wydatnie wzbogaca naszą wiedzę o nim i stanowi cenny przyczynek do badań z zakresu krytyki tekstu biblijnego. W analizie paleograficznej naukowcy z Uniwersytetu Hebrajskiego zwrócili uwagę na charakterystyczny sposób pisania takich liter alfabetu jak „alef”, „daleth”, „he”, „waw”, „mem” i „rez”. Poczynione spostrzeżenia okazały się rozstrzygające dla ustalenia dokładnej chronologii. Pokrywają się one z danymi uzyskanymi w oparciu o analizę kontekstu znaleziska. Nowo odkryte pieczęcie mieszczą się w przedziale czasowym między ok. 650 r. a upadkiem Jerozolimy w 586 r. przed Chr.

BEZCENNE ŚWIADECTWA EPOKI JEREMIASZA

Bulle z „Miasta Dawidowego” rzucają wiele nowego światła na schyłkowy okres istnienia Judy i Jerozolimy zakończony katastrofą niewoli babilońskiej.

Zacznijmy od rezultatów osiągniętych dzięki wnikliwej analizie

imion (dziedzina onomastyki). Na 41 czytelnych pieczęciach podających imiona właściciela i jego ojca (w sumie 82 imiona) doliczono się 51 różnych imion hebrajskich, z których pewna liczba występuje więcej aniżeli jeden raz. Generalnie imiona są podobne do tych, jakie znamy z bulli odkrytych przez Y. Aharoniego w Lachisz. Najczęstsze imiona to Eliszama (pojawia się 4 razy) oraz Azaryahu, Bilgai, Hozayahu i Zakkur (po 3 razy). Pozostałe imiona występują dwukrotnie albo tylko jeden raz. Ponad połowa wszystkich imion (52) to imiona teoforyczne, czyli takie, które zawierają komponent imienia Boga (jak np. polskie: Bogumił, Bogusław, Bożydar itp.). W 41 przypadkach jest to rdzeń *yhw* (spółgłoski imienia Jahwe) umieszczony na końcu imienia (np. Azaryahu, Benayahu, Michayahu, Zecharyahu, Zefanyahu), w 3 przypadkach na początku imienia (np. Yehobab), a 8 imion rozpoczyna się od słowa *El*, które we wszystkich językach semickich, a więc i w hebrajskim, oznacza bóstwo i Boga (np. Eliszama). Pozostałe 30 imion (ok. 39% całości) nie są teoforyczne, aczkolwiek wiele z nich stanowi skróconą formę imion teoforycznych (np. Ezer zamiast Azaryahu, Szafan zamiast Szafanyahu, Zakkur zamiast Zacharyahu). Pomimo że poszczególne imiona z pieczęci brzmią tak samo jak te, które znamy z innych źródeł historycznych z tego samego okresu, to jednak układy imion ojca i syna są na tyle oryginalne, że zaledwie w jednym przypadku natrafiamy na imiona o takim brzmieniu, jakie znamy z pieczęci znalezionej niegdyś w Jerozolimie i opublikowanej kilkanaście lat temu („Azaryahu syn Chilikiyahu”). Wśród nowoodkrytych bulli stwierdzono dwie sporządzone tą samą pieczęcią („Efrach Achiyahu”) oraz dwie odmienne pieczęcie należące prawdopodobnie do tego samego właściciela („Elnathan syn Bilgaia”). Reszta bulli stanowiła własność różnych osób. Jedne zostały lepiej, drugie nieco gorzej odcisnięte.

Różnorodność imion świadczy, że mamy do czynienia z czymś w rodzaju archiwum, w którym przechowywano oficjalne dokumenty mieszkańców Jerozolimy. Można przypuszczać, że gdyby spalone zapiski były własnością jednego człowieka czy rodziny, wtedy występujące na bullach imiona częściej by się powtarzały. W tym miejscu nasuwa się ważna obserwacja dotycząca stanu religijności w państwie południowym pod koniec VII w. przed Chr. Częstotliwość występowania imion teoforycznych wskazuje, że religijne odstępstwa z czasów króla Manassesesa (699—64?) i Amona (643—641), dotyczyły głównie dworu i otoczenia królewskiego lub miały być może szerszy zakres, ale skutecznie uporano się z nimi podczas rozpoczętej w r. 622 reformy Jozjasza. Można domyślać się, że tendencje synkretystyczne i jawna apostazja, jakie zaistniały w czasach bezbożnych królów, nie pozostały bez wpływu na nadawanie dzieciom imion. Skoro na pieczęciach z końca VII w. stwierdzamy tak duży procent izraelskich imion teoforycznych przemawia to za czystością wyznawanej podówczas wiary. Ponieważ na pieczęciach podaje się imiona właściciela

i jego ojca, a więc imiona należące do dwóch generacji, należy wnieść, że pośród ojców byli ludzie, którzy pamiętali schyłek rządów Manassesza i czasy Amona. Tymczasem na pieczęciach nie znaleziono ani jednego imienia teoforycznego o charakterze nieizraelskim, co oznacza, że apostazja i uleganie obcym wpływom religijnym nie zakorzeniło się w narodzie jako całości. Obserwacja ta pozwala uściślić biblijne relacje zawarte w 2 Krl 21, 1—26 oraz rozjaśnia okoliczności sukcesu reformy deuteronomistycznej: przeprowadzono ją po linii pragnień większej części narodu, który nie poszedł za przykładem odstępców.

Nowe znaleziska uzupełniają zawarte w Starym Testamencie informacje jeszcze w inny sposób. Wśród licznych zestawów imion występujących na pieczęciach spotykamy jeden taki, który ma ścisły związek z relacjami Biblii. Chodzi o bullę należącą do „Gemaryahu syna Szafana”. Człowiek ten, współczesny królowi Jojakimowi (608—598), jest czterokrotnie wzmiankowany w jednym z kluczowych rozdziałów Księgi Jeremiasza: „Zdarzyło się, że w piątym roku Jojakima, syna Jozjasza, króla judzkiego, w dziewiątym miesiącu, zwołano na post przed Jahwe cały lud Jerozolimy i cały lud, który przychodził z miast judzkich do Jerozolimy. Wtedy odczytał Baruch z księgi słuchającemu ludowi słowa Jeremiasza w domu Jahwe, w sali Gemariasza, syna Szafana, kanclerza, na górnym dziedzińcu u wejścia do Bramy Nowej domu Jahwe. Usłyszał zaś Micheasz, syn Gemariasza, syna Szafana, wszystkie słowa Jahwe z księgi. I wszedł do domu królewskiego, do komnaty kanclerza. Siedzieli tam wszyscy przywódcy: Eliszama, kanclerz, Delajasz syn Szemajasza, Elnatan syn Akbora, Gemariasz syn Szafana, Sedecjasz syn Chananiasza i pozostali dostojnicy. Oznajmił im Micheasz wszystkie słowa, jakie usłyszał, gdy Baruch czytał z księgi słuchającemu ludowi” (Jr 36, 9—13). O mowie podyktowanej Baruchowi przez Jeremiasza powiadomiono króla, który nakazał przynieść zwój. „Judi więc zabrał go z komnaty kanclerza Eliszamy i czytał go w obecności króla i w obecności wszystkich dostojników, stojących przy królu. Król przebywał w rezydencji zimowej jak zwykle w dziewiątym miesiącu, a naczynie z rozżarzonymi węglami płonęło przed nim. Gdy Judi przeczytał trzy lub cztery kolumny, odcinał je król nożem pisarskim i rzucał do ognia, który był w naczyniu, dopóki cały zwój nie spłonął w ogniu naczynia. Król i wszyscy jego dworzanie słysząc te słowa nie przelękli się ani nie rozdarli swoich szat. Elnatan jednak, Delajasz i Gemariasz nalegali na króla, aby nie palił zwoju. Lecz ich nie usłuchał. I rozkazał król Jerachmeelowi, synowi królewskiemu, Serajaszowi synowi Azriela, i Szelemiaszowi synowi Abdeela, pochwycić Barucha, sekretarza, oraz proroka Jeremiasza. Ukrył ich jednak Jahwe” (Jr 36, 21—26). Oprócz wzmianek o Gemariaszu dowiadujemy się o jego synu imieniem Micheasz. Ponadto w 2 Krl 22, 3 czytamy o Szafanie, ojcu Gemariasza: „W osiemnastym roku króla Jozjasza posłał on (król) pisarza Szafana,

syna Asaliasza, syna Meszullama, do świątyni Jahwe” z poleceniem zebrania pieniędzy na rzecz świątyni i dokonania wypłaty kierownikom robót. „Wówczas to arcykapłan Chilkiasz powiedział do pisarza Szafana: Znalazłem księgę Prawa w świątyni Jahwe. I dał Chilkiasz księgę Szafanowi, który ją czytał. Następnie pisarz Szafan poszedł do króla i zdał mu sprawę z tego zdarzenia w słowach: Słudzy twoi wybrali pieniądze znajdujące się w świątyni i wręczyli je kierownikom robót nadzorujących w świątyni Jahwe. I pisarz Szafan oznajmił królowi: Kapłan Chilkiasz dał mi tę księgę — i Szafan odczytał ją wobec króla” (2 Krl 22, 8—10).

Do chwili ostatniego odkrycia archeologia biblijna dysponowała 3 inskrypcjami, których imiona identyfikowano z postaciami wspomnianymi w Biblii⁴. Były to bulle, na których N. Avigad rozpoznał postać „Berachyahu, syna Neriyahu, pisarza”, czyli Barucha, syna Neriasza (Jr 36, 4 i in.), „Jerachmeela, syna królewskiego” (Jr 36, 26) oraz „Serayahu (syna) Neriyahu”, czyli Serajasza brata Barucha (Jr 51, 59). Obecnie dochodzi do nich czwarta, która stanowiła własność Gemariasza, pisarza i zarazem kanclerza. Jego rodzina była bardzo mocno związana z dworem królewskim oraz losami reformy deuteronomistycznej. Ojciec Gemariasza, Szafan, w 18 roku rządów Jozjasza (622 r. przed Chr.) był bezpośrednim uczestnikiem epizodu odnalezienia księgi Prawa i zainicjowania odnowicielskiej reformy. Gemariasz pozostał wierny tym ideałom stając w osiemnaście lat później (r. 604) w obronie proroka Jeremiasza. Nie inaczej postępował wnuk Szafana, Micheasz. Bulla z Ofelu należała do osoby blisko związanej z prześladowanym prorokiem i jego orędem. Chodzi o ten sam okres, w którym żyły i działały również inne osobistości znane z Biblii i z zabytków kultury materialnej: Baruch, Jerachmeel i Serajasz. Wiele do myślenia daje fakt, że dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności otrzymaliśmy solidne potwierdzenie przełomowego etapu działalności proroka Jeremiasza.

Jeszcze pod jednym względem odnalezione pieczęcie przybliżają nam czasy i osobę historycznego proroka. Pozwalają mianowicie na wierną rekonstrukcję praktyk pisarzy zatrudnianych celem spisywania dokumentów oficjalnych, poświadczania ich, pieczętowania i przechowywania. Odwołajmy się do słów Jeremiasza, który wspomina: „Przybył do mnie do wartowni (prorok był w niej przetrzymywany jako więzień króla Sedecjasza) Chanameel, syn mojego stryja, zgodnie ze słowem Jahwe i rzekł: Kup, proszę moje pole, które się znajduje w Anatot, tobie bowiem przysługuje prawo dziedzictwa i wykupu. Kup je sobie! Zrozumiałem wtedy, że było to polecenie Jahwe. Kupiłem więc pole od Chanameela, syna mojego stryja, w Anatot, i zapłaciłem mu należność — siedemnaście syklów srebra. Spisałem

⁴ N. Avigad, *Baruch the Scribe and Jerahmeel the King's Son*: „Israel Exploration Journal” 28 (1978) 52—56.

więc kontrakt, zapieczętowałem, wziąłem świadków i odważyłem srebro na wadze. Następnie wziąłem kontrakt kupna, dokument zapieczętowany — według przepisów prawnych — oraz otwarty i dałem kontrakt kupna Baruchowi, synowi Neriasza, syna Machsejasza, w obecności Chanameela, syna mojego stryja, i w obecności świadków, podpisanych w kontrakcie kupna, i w obecności wszystkich mieszkańców Judy przebywających w wartowni. Polecilem zaś Baruchowi w ich obecności co następuje: To mówi Jahwe Zastępów, Bóg Izraela: Weź te dokumenty, kontrakt kupna zapieczętowany i ten, który jest otwarty, i umieść je w glinianym naczyniu, by się zachowały przez długi czas. To bowiem mówi Jahwe Zastępów, Bóg Izraela: Będą jeszcze w tym kraju kupować domy, pola i winnice” (Jr 32, 8—15). Kontrakty, z których przetrwały jedynie bulle, zostały sporządzone w ten sam sposób. Wygląda na to, że dwa odnalezione w „domu bulli” naczynia w kształcie kraterów służyły do przechowywania gotowych dokumentów, „by się zachowały przez długi czas”. W ich dolnej części zrobiono niewielkie otwory najwidoczniej w tym celu, aby nie dopuścić do nagromadzenia się wilgoci. Dobrze wypalone i suche właściwie zabezpieczały dokumenty, które do nich miały być złożone. Wszystko przemawia za tym, że archeologowie natrafili na publiczne archiwum, być może rodzaj kancelarii podobnej do tej związanej z osobą wspomnianego w Biblii Gemariasza syna Szafana. Najnowsze odkrycie na Ofelu daje nam dobre wyobrażenie o tym jak przebiegała transakcja dokonana przez Jeremiasza. Według zapewnień proroka była zapowiedzią odmiany położenia narodu i powrotu do spokojnych czasów, w których znowu będzie kwitło normalne życie. Zwyczajne wydarzenie zostało przez Jeremiasza zinterpretowane jako prorocka zapowiedź przekreślająca rachuby pesymistów i wlewająca pocieszenie i nadzieję na lepszy los miasta i narodu.

Znalezione na Ofelu hebrajskie bulle stanowią ważne wydarzenie w najnowszej archeologii biblijnej. Potwierdzają treść ksiąg biblijnych i uchylają tajemnicy postaci żyjących tuż przed niewolą babilońską. Zakończona w 1985 roku kolejna runda wykopalisk ujawniła tylko część skarbów „Miasta Dawidowego”. Pozostałe w dalszym ciągu czekają na odkrywców. Naukowcy izraelscy zapowiadają następne ekspedycje, co nie jest rzeczą łatwą zważywszy na rosnące koszty wykopalisk i częściowe zasiedlenie Ofelu przez rodziny arabskie. Jednak trudności będą stopniowo pokonywane. A nowe kampanie archeologiczne dostarczą na pewno jeszcze niejednej sensacji.

Michał Wojciechowski

DATY Z ŻYCIA JEZUSA

Lata w naszym kalendarzu liczone są od narodzin Jezusa Chrystusa. Jednakże przebadanie informacji zawartych w Ewangeliach i źródłach starożytnych pozwala ustalić, że punkt początkowy kalendarza „rok 1 po Chr.” wyznaczony został niedokładnie. Naprawdę Jezus urodził się kilka lat wcześniej, aczkolwiek siła przyzwyczajenia sprawia, iż brzmi to paradoksalnie. Cofnięcia wymagałaby też tradycyjna data Ukrzyżowania, rok 33. Fakty te znane są od dość dawna; gros danych historycznych potrzebnych do odpowiednich obliczeń zebrano co najmniej kilkadziesiąt lat temu. A równocześnie wciąż spotyka się wiadomości nieścisłe podawane drukiem lub z ambony — kwestia domaga się więc dalszego omawiania, tym bardziej, że w polskiej literaturze biblijnej brak prac, które by tematykę chronologii życia Jezusa przedstawiały w sposób wyczerpujący.

Obecnie używany system liczenia lat z rokiem narodzenia Chrystusa jako pierwszym pochodzi od mnicha Dionizego, zwanego Mniejszym (Dionisius Exiguus), który żył w Rzymie od roku 500 do około 545. Zastosowany został na szerszą skalę dwa wieki później, w dziełach historycznych Bedy Wielebnego. W epoce średniowiecznej upowszechnił się w Kościele Zachodnim, a dopiero w nowszych czasach stał się rzeczywiście powszechny.

Dionizy Mniejszy ustalił datę narodzenia Jezusa Chrystusa na rok 754 od założenia Rzymu, czyli na przełomie ostatniego roku 194 i pierwszego 195 olimpiady. Ten rok nazwany został pierwszym „Rokiem Pańskim”. W tej rachubie data Ukrzyżowania znalazła się w roku 33.

Rachunki Dionizego obala jednak fakt, że król Herod, za którego panowania narodził się Jezus, zmarł w roku 750 od założenia Rzymu, czyli 4 p.n.e.¹ Dionizemu, podobnie jak innym autorom starożytnym, zabrakło danych do prawidłowych obliczeń i tak za jego sprawą nazywamy rokiem 1 nie ten co trzeba. Zostawiając ten rok jako umowny początek kalendarza, zobaczymy, co da się powiedzieć o rzeczywistej dacie narodzin Jezusa i o innych datach z jego życia.

NARODZENIE JEZUSA — WEDŁUG MATEUSZA

Narodzenie Jezusa należy umieścić w ostatnich latach panowania Heroda; wynika to zarówno z Ewangelii Mateusza, jak z Łukasza (Łk 1, 5). Datę jego śmierci znamy dość dokładnie: zmarł na przeło-

¹ W tym wypadku niezręcznie mówić „rok 4 przed Chrystusem” — zresztą, czyż mówiąc o latach „naszej ery” nie stwierdza się tym samym, że zaczęła się ona od Jezusa Chrystusa?

mie marca i kwietnia 4 p.n.e., więcej niż na tydzień przed Paschą, która wypadła 11 kwietnia. O okolicznościach śmierci Heroda pisze obszernie Józef Flawiusz². Najcenniejsza dla chronologii informacja, to wzmianka o zaćmieniu księżyca niedługo przed śmiercią króla; z obliczeń astronomicznych wiemy, że zaćmienie to wypadło nocą z 12 na 13 marca roku 4 p.n.e. Wiadomo też, że ostatnim gubernatorem Syrii, z którym Herod miał do czynienia, był Warus, urzędujący w latach 6—4. Po śmierci Heroda tłumił on jeszcze bunt Żydów.

Herod zmarł w Jerycho, gdzie zwykł dla cieplejszego niż w Jeruzolimie klimatu spędzać zimę. Poprzednio ciężko chorował, opuszczając pałac tamtejszy tylko z powodu rozruchów w stolicy oraz by skorzystać z leczniczych kąpieeli w Kalliroe nad Morzem Martwym. Poza tym zajmowała go wówczas głównie sprawa następstwa tronu i śledztwo przeciw synowi Antypatrowi. Można więc uznać, że spotkanie Heroda z magami w Jeruzolimie i rzeź dzieci w Betlejem miały miejsce najpóźniej w roku 5.

Byłaby to więc i najpóźniejsza możliwa data narodzin Jezusa. Jednakże magowie zjawili się nie od razu po narodzinach, lecz nieco później. Z Mt 2, 7 wynika, że gwiazda ukazała się już jakiś czas przed ich przybyciem; czas ten zapewne zajęła im podróż. Gdy Herod nie doczekał się powrotu wschodnich mędrców, znając datę ukazania się gwiazdy kazał wymordować w Betlejem chłopców do lat dwóch (Mt 2, 16). Sądzić można, że wiek Jezusa oceniał na jakiś rok, a zbrodnica „przezorność” pchnęła go do pozabijania także młodszych i starszych.

Wynika stąd, że Jezus urodził się w roku 6 p.n.e. lub wcześniej. Jak daleko można tę datę cofnąć? Przypomnijmy, że rozpoczynając działalność Jezus miał około trzydziestu lat (Łk 3, 23 — notabene Dionizy Mniejszy i późniejsza tradycja traktowały tę liczbę jako dokładną). Jak zobaczymy rozpoczął ją prawdopodobnie na przełomie lat 27/28, a w każdym razie nie wcześniej niż w 26. Weźmy rok 27. Cofając się o 30 lat znajdujemy się gdzieś w roku 4 p.n.e.³. Nawet rozumiejąc słowo „około” dość szeroko, więcej niż o 4 lata wstecz posunąć się trudno. Najwcześniejszą datą byłby zatem rok 8, może 9 p.n.e., przy czym lata 7—6 są z tego punktu widzenia bardziej praw-

² *Dawne dzieje Izraela* XVIII, rozdz. 6 (wyd. pol. Poznań 1969²); *Wojna żydowska* I, rozdz. 33; por. II, rozdz. 1 (Poznań 1980). Por. *Dawne dzieje Izraela* XVII, 167 o zaćmieniu.

³ Wspomnijmy, że przy obliczeniach koniecznie pamiętać trzeba o nieistnieniu „roku zerowego” — po roku 1 p.n.e. następuje od razu 1 n.e.!!! Obliczając upływ czasu między datą „n.e.” a „p.n.e.” trzeba od sumy lat odjąć 1. Zapominanie o tym zdarza się często, czasami nawet w fachowych pracach biblijnych.

Przeoczenie tego szczegółu spowodowało, nawet, że dwutysięczne rocznice urodzin Horacego i Wergiliusza obchodzono we Włoszech o rok za wcześniej, a mianowicie w latach 1930 i 1935 (urodzeni w 70 i 65 p.n.e.) — wykształcenie ogólne urzędników od kultury z czasów Mussoliniego wyraźnie kulało.

dopodobne. Jest to wszakże tylko wstępna wskazówka. Bliższą datę narodzin ustalać będziemy na podstawie samych ich opisów.

Narodzinom Jezusa towarzyszyła gwiazda, która przyprowadziła doń mędrców. Można ją uznać za zjawisko cudowne, ale opinia taka nie jest bynajmniej wśród egzegetów powszechna. Kilka szczegółów w teście Ewangelii sprzyja hipotezie, że chodzić może o nadzwyczajne zjawisko typu naturalnego, opisane na sposób potoczny. Wyliczmy te szczegóły:

a) Słowo „gwiazda” (*aster*) odnosi się w zasadzie do ciał niebieskich: gwiazd, planet⁴, komet.

b) Była to „gwiazda wschodząca” (Mt 2, 2. 9); *en te anatole*: zaobserwowana u jej wschodu — a więc znajdująca się na nieboskłonie jak inne⁵.

c) „Mędrcy” to po grecku *magoi*: wschodni, a zwłaszcza perscy uczeni, którzy między innymi zajmowali się obserwacjami astronomicznymi i przywiązywali do nich dużą wagę. Mag to także astronom i astrolog.

d) Niepokój i wrogość Heroda i jego otoczenia bardziej byłyby zrozumiałe, gdyby chodziło o rzadkie zjawisko astronomiczne w rodzaju komety, zapowiadające wedle powszechnego mniemania niezwykle jakieś wydarzenia. Pytanie Heroda o dokładną datę ukazania się gwiazdy świadczy o tym, że potraktował wiadomość poważnie, nie dlatego jednak, że uwierzył w cud, lecz dlatego, że wierzył w astrologię, w racjonalną zbieżność zjawisk astronomicznych i ziemskich. Z tego też powodu wydawało mu się, że wiadomość uzyskana można „wykorzystać”.

e) Magowie nie wiedzieli z początku, że spotykają się cudowną interwencją Boga. Szukali króla Żydów po prostu, nowo narodzonego dziedzica, pytali o niego w stolicy, jakby był już znany (Mt 2, 2). Następnie, do Betlejem udali się po uzyskaniu wskazówek w Jerozolimie (Mt 2, 8), a nie bezpośrednio dzięki gwieździe.

Jakie zjawisko wchodziłoby w grę? O komecie w badanym okresie nic nie wiadomo. Nie notują też kroniki gwiazdy Nowej czy Super-

⁴ Np. „gwiazda poranna” = Wenus, wspomniana w Ap 2, 28; 22, 16. Służy tam za obraz Chrystusa, co jasno dowodzi, że dla autora biblijnego uznanie innej gwiazdy czy planety za zapowiedź jego narodzin było najzupełniej do przyjęcia. Bóg panuje bowiem nad naturą, On księżyc i gwiazdy utwierdził (Ps 8, 4) a niebiosą głoszą Jego chwałę (Ps 19, 2).

⁵ To miejsce bywa tłumaczone inaczej, zapewne pod wpływem Wulgaty („gwiazda na wschodzie” — *in oriente*). Tłumaczenie właściwsze („gwiazda wschodząca”) znajdujemy w Polsce m. in. w Biblii Poznańskiej (ks. M. Wolniewicz) i u R. Brandstaettera. Greckie słowo „wschód” (*anatole*) w liczbie pojedynczej oznaczało zazwyczaj wzejście obiektu na niebie, a w mnogiej kierunek geograficzny (por. Mt 2, 1). W Mt 2, 2. 9 mamy liczbę pojedynczą i mowa jest o ciele niebieskim. Por. W. Bauer, *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und den übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1971⁵, 123n.

nowej. Jak zresztą skierowałyby one uwagę magów właśnie na króla żydowskiego? Natomiast w roku 7 p.n.e. nastąpiło dość rzadko się trafiające znaczne zbliżenie na niebie planet Jowisza i Saturna, tak zwana koniunkcja. Były odległe wtedy o około jeden stopień, z Marsem w pobliżu. W ówczesnej astrologii Jowisz był gwiazdą królewską, a Saturn, kojarzony z sobotą, szabatem, symbolizował naród żydowski. Wierzono też, że narodzinom wybitnych władców towarzyszyło ukazanie się komety lub inne zjawisko niebieskie. Dałoby się więc uznać ową koniunkcję za znak narodzin wyjątkowego króla żydowskiego, a Jowisza za jego „gwiazdę”. Trzeba jednak dorzucić, że natchnienia Bożego z rozumowania magów nie należy całkiem eliminować. Gdyby bowiem astrologia była jakąś wiedzą obiektywną, a nie mętną pseudonauką, również wielu innych uprawiających ją potrafiłoby zjawisko tak odczytać.

Interpretację astronomiczną posiadać może nawet „zatrzymanie się” gwiazdy z Mt 2, 9. Mianowicie w ruchu pozornym po firmencie planety zataczają silnie spłaszczone pętle. Na krańcu takiej pętli planeta jakby zwalnia i zatrzymuje się, by ruszyć w przeciwną stronę. Takie „zatrzymanie się” Jowisza miało miejsce w nocy z 12 na 13 listopada 7 p.n.e. a Saturna dzień później. Wieczorem planety były widoczne w południowej części nieba i idąc z Jerozolimy do Betlejem miało się je przed oczyma — dlatego gwiazda „szła przed nimi”. W tym ostatnim przypadku można też uwzględnić meteor.

Kiedy mogli magowie ujrzeć po raz pierwszy całe zjawisko? Zbliżenie się planet zaznaczyło się najwyraźniej wiosną i jesienią 7 r. Zimą 8/7 r. słońce sąsiadowało bezpośrednio z oboma w gwiazdozbiornie Ryb, były więc niewidoczne. Zachowane babilońskie tablice astronomiczne notują pierwsze zobaczenie wschodzącego Jowisza przed wschodem słońca na dzień 16 marca 7 r.; taką datę mogli znać mędrcy i Herod. Sztuka obserwacji nieba stała wystarczająco wysoko, żeby opisywane wyżej zjawiska uchwycić dokładnie⁶.

Magowie mogli więc wyczytać z nieba wieść o narodzinach Chrystusa. Nie znaczy to wszakże, że bliższa data jego narodzenia zgadzała się z ich przypuszczeniami. Ewangelia na ten temat się nie wypowiada, a zresztą narodziny Jezusa były czymś niezależnym od koniunkcji planet! Skoro jednak pokłon mędrców w Betlejem mógł mieć miejsce w listopadzie roku 7 p.n.e., Jezus urodziłby się w ciągu roku poprzedzającego.

Dlaczego ewangelista nie mówi wyraźniej o astronomicznej stronie zjawiska? Wyjaśnić to nietrudno. Po pierwsze, mógł nie posiadać

⁶ Bliższe wiadomości o tej hipotezie: G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig 1979, 85—93 (wyd. 8); egzegeza tekstu i referencje z literatury nowożytnej: zob. np. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1—7)*, EKK I/1, Zürich—Neukirchen—Vluyn 1985, 111—124. Zob. też J. Szlaga, *Czas narodzin Jezusa*, „Znak” 1977 nr 11—12, s. 1312nn.

blźszych danych na ten temat: wiadomořć o przybyciu magów przekazali mu ludzie, którzy nie znali ich sposobów obserwacji, niedostępnych przecieŹ dla laików. Po drugie, nie uważał szczegółów astronomicznych za najwaŹniejsze. Astrologia była mu obca. Istotne było dla autora Ewangelii to, Źe Bóg przy pomocy gwiazdy przyprowadził wschodnich mędrców do Chrystusa. Czy „naturalne”, czy „cudowne” wydarzenie to było z pewnořcią nadzwyczajne i o to włařnie w Ewangelii chodzi. Pismo Źwięte nie okreřla przecieŹ cudu jako przełamania praw natury, ale jako zadziwiający znak od Boga.

Dodatkowego Źródła do obliczeń moŹna szukać w słowach Mt 2, 20: „Umarli ci, którzy czyhali na Źycie dziecka”. Dlaczego liczba mnoga? Zwykle uważa się, Źe chodziło jednak o samego Heroda, ale warto zauwaŹyć, Źe zaledwie na pięć dni przed własną Źmiercią Herod zarządził egzekucję najstarszego syna, Antypatra. Źw. Józef mógł usłyszeć równocześnie o Źmierci obydwu. TenŹe Antypater doprowadził poprzednio do skazania na Źmierć swych braci Aleksandra i Arystobula. MoŹe odegrał teŹ jakąř rolę w wymordowaniu dŹeci w Betlejem. Mogło to stać się najpóźniej w początkach roku 6 p.n.e., bo później Antypater wyruszył do Rzymu, a wróciwszy znalazł się w niełasce. Na tej podstawie teŹ moŹemy twierdzić, Źe Jezus urodził się około roku 7.

Język i szczegóły opowiadania o pokłonie mędrców i o ucieczce do Egiptu silnie akcentują nadzwyczajnořć opisywanych zdarzeń. Z tego powodu niektórzy nazbyt krytycznie nastawieni badacze zwalczając apologetów cudownořci gwiazdy uznali obecną postać opowiadania za coř w rodzaju legendy symbolicznej. Wřród bogactwa rodzajów literackich uŹytych w Piřmie Źwięтым trafiają się i legendy, ale w tym wypadku jest rzeczą całkowicie moŹliwą odkryć historyczne podstawy opisu. O gwieździe była mowa wyŹej. Ucieczka z Betlejem do Egiptu jest czymř naturalnym, zarówno ze względu na kierunek, przeciwny niŹ do Jerozolimy, jak i na zamieszkałą licznie w Egipcie ludnořć Źydowską; najłatwiej ukryć się w tłumie. Okrucieństwo i podejrzliwořć Heroda, spotęgowane jeszcze w ostatnich latach Źycia, czynią rzeŹ dzieci najupełniej prawdopodobną. Herod chciał słumić w zarodku wszelkie wieřci o innym królu.

Opis tych wydarzeń został potem przez ewangelistę ujęty tak, by uwypuklić działanie Boga w historii, oraz skomentowany przez teksty mesjańskie ze Starego Testamentu. Relacje ewangelistów o narodzeniu i dzieciństwie Jezusa łączą bowiem historię z teologią⁷. Mimo jednak „midraszowego” opracowania da się w nich odróŹnić podstawy historyczne a takŹe wykorzystać je dla chronologii.

⁷ Na temat teologicznych intencji i wartořci Ewangelii dzieciństwa zob. J. Łach, *Ze studiów nad teologią Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, „Studia z biblistyki” I, Warszawa 1978, s. 155—327.

NARODZINY JEZUSA — WEDŁUG ŁUKASZA

Św. Łukasz podaje, że Jezus urodził się podczas spisu ludności: „W owym czasie wyszło rozporządzenie Cezara Augusta, żeby przeprowadzić spis ludności w całym państwie” (Łk 2, 1). Znany spis rzymskie dwóch rodzajów⁸: spis samych obywateli rzymskich i spisy mieszkańców prowincji. Tylko spisy pierwszego typu były rzeczywiście powszechne i odbywały się równocześnie w całym imperium. Wiadomo o trzech spisach obywateli rzymskich w czasach Augusta: w roku 28 p.n.e., 8 p.n.e., i 14 n.e. (*Monumentum Ancyranum II*, 2—11). Druga z tych dat byłaby odpowiednia, ale spis wymieniony w Łk 2, 1—5 był w oczywisty sposób spisem ogółu mieszkańców, a więc „prowincjonalnym”.

Przedstawienie go jako powszechnego tłumaczyć można tym, że spis lokalny odbył się w tym samym czasie co powszechny lub nieco później (lata 8—7). Ale z drugiej strony, mógł cesarz zarządzić spis „prowincjonalny” w innym terminie. Ludność kolejnych prowincji mogła też być rejestrowana progresywnie przez pewien czas. Źródła starożytne nie dostarczają niestety żadnych wyraźnych wiadomości o spisach w Syrii i Palestynie w tym okresie.

Czytamy jednak w Ewangelii: „Pierwszy ten spis odbył się wówczas, gdy wielkorządcą Syrii był Kwiryniusz” (Łk 2, 2). Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Jezus urodził się w czasie spisu Kwiryniusza i że był to pierwszy spis na tym terenie. Kwiryniusz był rzeczywiście gubernatorem Syrii i przeprowadził spis ludności obejmujący Palestynę, który został opisany przez Józefa Flawiusza⁹, znaleziono też inskrypcję ze wzmianką o tym fakcie. Jednakże było to dopiero w latach 6—7 n.e.! Jezus nie mógł się urodzić w czasie tego spisu, blisko dziesięć lat po śmierci Heroda.

Istnieją rozmaite próby wyjaśnienia tej sprzeczności¹⁰:

a) Kwiryniusz bywał już poprzednio w Syrii, sprawując różne urzędy na Wschodzie, mógłby więc przeprowadzić również spis poprzedni. Jednakże w latach 9—4 Syrią rządili inni gubernatorzy (Saturninus i Warus). Kwiryniusz gdzieś w tym okresie dowodził wojskiem w Cylicji (walki z Homonadenami); jego urzędowanie w Syrii jest domysłem bez potwierdzenia w źródłach. W charakterze oficjalnym pojawił się Kwiryniusz w Syrii dopiero w roku 1 p.n.e. jako doradca Gajusza, adoptowanego syna Augusta.

⁸ Wiadomości historyczne o spisach w związku z Łk 2, 1—2: zob. np. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, t. 1, AncB 28, Garden City 1981, 400—406.

⁹ *Dawne dzieje Izraela XVII*, 335; XVIII, 2 i 28; *Wojna żydowska VII*, 253.

¹⁰ Zob. Fitzmyer, dz. cyt., 401—403; J. Szlaga, art. cyt., 1309—1312. Natomiast wiadomości na ten temat w komentarzu KUL-owskim (F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, Poznań—Warszawa 1974, 102n) są nieściśle.

b) Łk 2, 2 tłumaczono tak: „Ten spis odbył się pierwiej niż wówczas, gdy wielkorządcą Syrii był Kwiryniusz”, biorąc greckie *prote* za stopień wyższy przymiotnika. Szyk zdania nie pozwala jednak na taki przekład.

c) Św. Łukasz podał informację nieściłą. Nie było bowiem jego intencją zrekonstruować historię, lecz raczej ją zilustrować i objaśnić sens wydarzeń. Pisał Ewangelię, nie kronikę. Odwołał się więc do pierwszego spisu, który był wystarczająco znany, nie badając, czy chodzi o ten sam.

To ostatnie wyjaśnienie jest tym prawdopodobniejsze, że zupełnie podobny przypadek zachodzi w *Dziejach Apostolskich* 5, 36n. W mowie Gamaliela przed Sanhedrynem w obronie apostołów cytowane są dwa wydarzenia: wystąpienie Teodasa oraz bunt Judy Galilejszyka w czasie spisu ludności (właśnie spisu Kwiryniusza). Otóż interwencja Gamaliela miała miejsce w latach trzydziestych, jeszcze przed śmiercią Szczepana i nawróceniem Szawła. Natomiast Teodas pojawił się dopiero w 44 r., gdy prokuratorem Judei był Fadus (*Dawne dzieje Izraela* XX, 97n). W rekonstrukcji mowy Gamaliela św. Łukasz nie troszcząc się o chronologię zacytował wydarzenie późniejsze, dobrze ilustrujące problem.

Skoro Jezus nie urodził się w czasie spisu Kwiryniusza, jaki to mógł być spis? Pierwszą poszlakę, spis obywateli rzymskich w roku 8 p.n.e., wymieniliśmy na początku. Druga wskazówka, to spisy w Egipcie. Wiemy mianowicie z zachowanego dokumentu na papirusie (*Oxyrhynchos* 2. 254, 255, 256), że w tej prowincji w latach 33/34—257/8, a więc przez ponad dwa wieki, spisy miały miejsce co 14 lat. Jeżeli podobny odstęp zachowywano w Syrii, spis powinien wypaść około roku 9—8 p.n.e. Do tego należy dodać informację pochodzącą od Tertuliana (*Przeciw Marcjonowi* 4, 19); twierdzi on, że spis w Judei w czasach narodzin Jezusa przeprowadził Sentius Saturninus. I rzeczywiście, był on gubernatorem Syrii w latach 9—6 p.n.e. Jak widać, te trzy niezależne sposoby rozumowania dają rezultaty zbieżne. Za najprawdopodobniejszą datę rozpoczęcia spisu należy uznać rok 8.

Wspomnijmy wreszcie, że chociaż spis zarządzili Rzymianie, w wasalnym królestwie Heroda data i sposób jego przeprowadzenia mogły być inne niż w Syrii. W szczególności mógł się opóźnić.

Podsumowując dotychczasowe rozważania stwierdzić trzeba, że Jezus urodzić się mógł między rzymskimi zarządzeniami co do spisu (rok 8 zapewne) a wizytą magów (koniec roku ??), najprawdopodobniej w pierwszej połowie roku 7 p.n.e. lub pod koniec 8 p.n.e.¹¹ Lata 6 i 9 też byłyby w ostateczności możliwe.

¹¹ Jak z tego wynika, Jezus urodził się nie 1987, ale już blisko 1994 lata temu. Jeśli więc w roku 2000 świętować ma Kościół wielki jubileusz narodzin Jezusa Chrystusa, będzie to data przybliżona, a nawet spóźniona. Przełom lat 1993/94 byłby historycznie odpowiedniejszy. W uroczystościach jubileuszowych nie chodzi jednak głównie o ścisłość w tym względzie,

Trudno zatem spodziewać się ustalenia miesiąca i dnia narodzin Jezusa. Data 25 grudnia, kiedy obchodzi się Boże Narodzenie, ma charakter umowny i wprowadzono ją dopiero w IV wieku. Na wschodzie święto to wypadało 6 stycznia. Mogła za tym stać jakaś dawna tradycja, że Jezus narodził się zimą, ale wartość dowodowa takiego argumentu jest niewielka.

Można natomiast spróbować wziąć za punkt wyjścia wzmiankę z Łk 1, 5, że Zachariasz, ojciec Jana Chrzciciela, jako kapłan należał do oddziału Abiasza¹². Ów oddział, to jedna z grup kapłanów, które w ustalonej kolejności sprawowały służbę w świątyni. Było ich 24 (Qumran: 52 — por. 1 QM II, 1—3). Oddział Abiasza był ósmy z kolei (zob. 1 Krn 24, 10), a może dziewiąty (według źródeł qumrańskich). Pierwsza grupa rozpoczynała służbę 1 Nisan albo w poprzedni szabat (Qumran: 12 Nisan), czyli na przełomie marca i kwietnia. Co tydzień następowała zmiana, wyjąwszy prawdopodobnie główne święta. Uwzględniając margines niepewności, Zachariasz mógł rozpocząć pierwszą służbę między 14 dniem drugiego miesiąca (Ijjar) a 8 dniem trzeciego miesiąca (Siwan) zaś drugą około pół roku później. W czasie służby miał widzenie a niedługo potem miałyby miejsce poczęcie Jana Chrzciciela. Zwiastowanie Maryi nastąpiło po około 6 miesiącach ciąży Elżbiety (por. Łk 1, 26. 56). Jezus urodziłby się więc 15 miesięcy po służbie Zachariasza w świątyni, gdzieś na przełomie piątego i szóstego miesiąca czyli w sierpniu—wrześniu, albo jedenastego i dwunastego, czyli w lutym—marcu (roku ??).

Niestety, rozumowanie to nie jest bez wad. Nie wiemy, czy odstęp czasu podany przez Łukasza nie posiada znaczenia symbolicznego. Relacja ewangelisty o dziecięctwie Jezusa w ogóle przeniknięta jest spojrzeniem teologicznym, które przeważa nad zainteresowaniami kronikarskimi — mieliśmy już okazję, by to stwierdzić. Należy też zachować ostrożność przy redukowaniu przeżyć głęboko mistycznych przecież do ich wymiaru historycznego. Następnie, zarówno widzenie Zachariasza jak Zwiastowanie mają charakter zapowiedzi. Anioł mówił w czasie przyszłym. Nic nie upoważnia nas do twierdzenia stanowczo, że skutki nastąpiły natychmiast. Bóg mógł je sprawić również później.

lec o treść wspomnianych wydarzeń — o to, że Bóg stał się człowiekiem. Zupełnie dokładnej daty Narodzin i tak zresztą nie znamy. Można więc dla świętowania wybrać rok „okrągły”.

¹² Zob. J. Van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques*, *Théologie historique* 7, Paris 1967, s. 361 (tłum. z ang. *Biblical Calendars*, Leiden 1961). Stosuje on rachubę qumrańską. A propos Łk 1, 5 zob. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 2, München 1961³, ad locum.

POCZĄTEK DZIAŁALNOŚCI PUBLICZNEJ

Ewangelia św. Łukasza określa bliżej datę wystąpienia Jana Chrzciciela (Łk 3, 1—2), donosząc zaś nieco potem o chrzcie Jezusa i o początku jego działalności (Łk 3, 21—23) nie powtarza informacji chronologicznych. Można z tego wysnuć wnioszek, że Jezus rozpoczął nauczanie niedługo po Janie, niewiele miesięcy później. Działalność Jana była wtedy jeszcze czymś nowym, ludzie zastanawiali się, kim on jest. Herod Antypas też na pewno nie czekał latami, by aresztować krytykującego go proroka.

Jan wystąpił, gdy prokuratorem Judei był Piłat (lata 26—36 lub 37), tetrarchami Herod Antypas (4—39), Filip (4—34) i Lizaniasz (bliżej nieznan), arcykapłanami zaś Annasz (usunięty w roku 15, zachował jednak tytuł i wpływy) i Kajfasz (18—36). Z tego wynika, że Jan mógł pojawić się najwcześniej w roku 26.

Teraz dopiero rozpatrzmy wiadomość najważniejszą, że było to w piętnastym roku rządów Tyberiusza (Łk 3, 1). Wbrew pozorom bowiem, nie jest ona łatwa do interpretacji. Odruchowo chcielibyśmy nazwać piętnastym rokiem okres między cztertnastą a piętnastą rocznicą śmierci poprzednika Tyberiusza, cesarza Augusta. Jednakowoż lat panowania w starożytności, a już zwłaszcza na Wschodzie, nie wyznaczały rocznice objęcia władzy, ponieważ nie chodziło o obliczenie, jak długo ktoś panował, lecz ponumerowanie lat kalendarzowych! Pierwszy rok liczył się od objęcia władzy do Nowego Roku. Następne pokrywały się z latami kalendarzowymi.

Jak wiadomo, podobnie liczone dni. Jezus zmartwychwstał „trzeciego dnia” od chwili śmierci: pierwszy dzień to trzy godziny w piętek brakujące do zachodu słońca (dobę liczone od zachodu do zachodu), drugi to sobota, trzeci niedziela do przedświt. My byśmy powiedzieli „półtorej doby” albo „dwa dni”, „po dwóch dniach”.

Następny problem, to data Nowego Roku. W rzymskim kalendarzu juliańskim wypadała ona 1 stycznia. W kalendarzu religijnym żydowskim było to jednak 1 Nisan (w przybliżeniu koniec marca) a w Syrii i Macedonii 1 października (względnie 1 Tiszri przy kalendarzu księżycowym). Rachuba rzymska była zapewne najczęstsza. Ale czy św. Łukasz pochodzący z Syrii i podróżujący po Wschodzie nie posłużyłby się raczej datacją tamtejszą?

Nie jesteśmy też pewni, od kiedy liczyć rządy Tyberiusza. August zmarł 19 sierpnia 14 roku i ta data jest najbardziej prawdopodobna. Jednakże senat uznał Tyberiusza następcą Augusta nieco później, 17 września. Z drugiej strony August mianował Tyberiusza współwładcą już sporo wcześniej, a mianowicie w roku 11 (Velleius Paterculus) lub 12 (Swetoniusz). Nie znamy przykładu liczenia lat panowania Tyberiusza od tej właśnie daty, ale w późniejszym okresie, po sformalizowaniu zasady wcześniejszego mianowania następcy metoda ta była w użyciu. Gdyby ją zastosować tutaj, rok piętnasty wypadłby

w latach 25—26, z tym, że Jan Chrzciciel i tak nie pojawił się wcześniej niż w roku 26, po przybyciu Piłata do Judei jako namiestnika.

Najbardziej prawdopodobne wydają się dwie możliwości:

a) Pierwszy rok liczony był od śmierci Augusta i według kalendarza rzymskiego, do końca roku 14. Rok piętnasty pokrywa się z 28 n.e.

b) Pierwszy rok to zgodnie z punktem widzenia mieszkańca prowincji okres od śmierci Augusta, 19 VIII do końca roku syryjskiego, 30 IX 14. Rok piętnasty 1 X 27 — 30 IX 28.

Zatem Jan Chrzciciel wystąpił między jesienią 27 roku a końcem 28 roku, Jezus zaś niedługo potem. Zaznaczyć jednak trzeba niebezpieczeństwo, że liczba 15 lat jest przybliżona i że tak też należy traktować całe obliczenie.

Przypomnijmy teraz, że rozpoczynając działalność Jezus miał około trzydziestu lat (Łk 3, 23). Jeśli urodził się gdzieś w latach 8—7 p.n.e., trzydzieści lat ukończył w latach 23—24, a w chwili wystąpienia Jana Chrzciciela miał więcej niż 33 lata, nawet przy wcześniejszej jego dacie. Jak widać, ta data wcześniejsza, jesień 27, jest odpowiedniejsza niż koniec roku 28, gdy Jezus dobiegał już 35 lat.

Następna wskazówka pochodzi z Ewangelii św. Jana. Według tej Ewangelii, przy okazji pierwszej w okresie działalności publicznej wizyty w Jerozolimie, na święto Paschy, Jezus wypędził przekupniów z terenu świątyni (J 2, 13—17. 23). W toku dysputy, jaka się potem wywiązała, Żydzi oświadczyli: „Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię” (J 2, 20). Chodzi niewątpliwie o budowę nowej świątyni przez Heroda. Prac sam nie ukończył, trwały one z przerwami aż do roku 64 n.e. Dyskusja ta miała zatem miejsce po upływie 46 lat od rozpoczęcia budowy.

Józef Flawiusz podaje dwie różne daty tego wydarzenia: piętnasty i osiemnasty rok panowania Heroda¹³. Herod został uznany za króla przez Rzym już w roku 40 p.n.e., ale faktycznie objął władzę dopiero w roku 37 i od tej daty liczono lata jego rządów. Rok osiemnasty odpowiada rokowi 20/19 p.n.e., liczonemu od 1 Nisan. Tylko ta data jest prawidłowa, bo decyzja budowy została ogłoszona już po wizycie Augusta w Syrii, a ta miała miejsce latem roku 20 (*Dio Cassius* 51, 7), rok piętnasty Heroda można wykluczyć. Wynika stąd, iż dyskusja o świątyni miała miejsce przed Paschą w roku 28¹⁴, ponieważ 46 lat upłynęło w drugiej połowie roku 27 lub na początku 28. Jest to jeszcze jedno potwierdzenie, że Jezus rozpoczął działalność w tym właśnie okresie.

Owo święto Paschy wypadło 28 IV 28. Następny odnotowane przez

¹³ Por. *Wojna żydowska* I, 401 i 665; *Dawne dzieje Izraela* XV, 380.

¹⁴ Zob. np. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 1, HTKNT IV/1, Leipzig³1966, 366.

św. Jana święta można datować następująco: Pascha 18 IV 29 (J 6, 4), Święto Namiotów 13—20 X 29 (J 7, 2), uroczystość poświęcenia świątyni 21—28 XII 29 (J 10, 22).

UKRZYŻOWANIE

Skoro pierwsza Pascha Jezusa wzmiankowana w J 2, 3. 23 wypada w roku 28, to następna (J 6, 4) w 29 a ostatnia (J 13, 1) w roku 30. Wtedy też, po dwóch latach i kilku miesiącach działalności Jezus został ukrzyżowany, na dzień przed Paschą, dnia 14 Nisan czyli 7 kwietnia 30 roku.

Można do tego dojść jeszcze inaczej. Otóż Ukrzyżowanie miało miejsce w piątek, „dzień przygotowania”, gdy zbliżał się szabat (Mk 15, 42; Mt 28, 1; Łk 23, 54; J 19, 14. 31. 42). W tenże szabat obchodzono Paschę, „wielkie święto” (J 18, 28; 19, 14. 31). Pascha, 15 Nisan, mogła wypaść w różne dni tygodnia. W okresie rządów Pilata trzy razy byłoby to właśnie szabat: w roku 27, 30 i 33. Pierwsza data jest zbyt wczesna, bo nie pozostawia czasu na działalność Jana Chrzciciela i Jezusa; pozatem kalendarz księżycowy roku 27 jest niepewny. Druga pasuje doskonale do dotychczasowych obliczeń i jest dziś dość powszechnie przyjmowana przez badaczy. Trzecia natomiast wydaje się mało prawdopodobna. Gdyby ją przyjąć, trzeba by albo przenieść na później wystąpienie Jana Chrzciciela, odrzucając prawidłowość informacji o piętnastym roku panowania Tyberiusza, albo też rozciągnąć działalność Jana na dwa lata (względnie Jezusową na cztery), w każdym zaś przypadku przypisać Jezusowi w chwili rozpoczęcia działalności jakieś 36 lat, a także odrzucić wiarygodność informacji o 46 latach budowania świątyni. Jeśli rok 33 w ogóle bierzemy pod uwagę, to ze względu na przybliżony charakter całych obliczeń. Przyjęcie tej daty wymaga jednak zbiegu szeregu okoliczności mniej prawdopodobnych.

Z chronologią opartą na danych z Ewangelii św. Jana, która była głównie cytowana powyżej, wiąże się jedna trudność. Otóż jeśli Jezus umarł na krzyżu dzień przed Paschą, w jaki sposób Ostatnia Wieczerza mogła być wieczerzą paschalną? Tak przecież określają ją Ewangelie synoptyczne (Mt 26, 17—19; Mk 14, 12; Łk 22, 7—13). Rozwiązania są dwa:

a) Jezus z uczniami zastosowali inny kalendarz lub inne przepisy. Kwestia ta jest nadzwyczaj zawiła i nie będziemy się nią tu zajmowali. Warto tylko zaznaczyć, że w tym wypadku Wieczerza mogłaby się odbyć wcześniej niż we czwartek¹⁵.

b) Jezus urządził wieczerzę paschalną po prostu przed terminem, co wydaje się całkiem możliwe do przyjęcia, zważywszy, że nieraz okazywał swoją niezależność od przepisów rytualnych.

¹⁵ Zob. Np. Fitzmyer, *dz. cyt.*, t. 2, s. 1378nn. Por. też objaśnienia Biblii Poznańskiej, t. 3, 262.

W każdym razie nie mogła się wieczera pokrywać z Paschą oficjalną. Trudno sobie wyobrazić aresztowanie, proces i ukrzyżowanie w tym świętym dniu! Arcykapłani obawiając się buntu chcieli koniecznie zabić Jezusa jeszcze przed zgromadzeniem się ludu na święto (Mk 14, 2; Mt 26, 5). Pozatem w czasach Piłata Pascha wypadła w piątek tylko w roku 34.

Na temat daty śmierci Jezusa krążą też niestety opinie mylące. W roku 1983 w popularnym brytyjskim piśmie naukowym „Nature” (nie mającym jednak nic wspólnego z biblistyką) ukazał się artykuł, którego autorzy ogłosili jako dowiedzione, że Jezus został ukrzyżowany 3 kwietnia 33 roku¹⁶. Dość nieoczekiwanie znalazło to znaczne echo w czasopismach polskich. Obszernie i entuzjastycznie została ta hipoteza przedstawiona w „Tygodniku Powszechnym” w numerze wielkanocnym 1984, a potem można było ją znaleźć wychwalaną w najróżniejszych miejscach, od „Kultury” paryskiej po „Katolika”.

Tymczasem artykuł ten, choć poprawny i dokładny w tym, co dotyczy astronomii i kalendarza, jest niestety dziełem dyletantów w dziedzinie historiografii starożytnej i biblistyki. Np. nie zastanawiają się oni, co może znaczyć „piętnasty rok panowania Tyberiusza”. Pominęto okoliczność, że od narodzenia Jezusa (lata 8/7 p.n.e.) do rozpoczęcia działalności powinno upłynąć około 30 lat, a także wzmiankę o 46 latach budowy świątyni.

Datę 3 kwietnia 33 wybierają autorzy w szczególności dlatego, że w tym dniu nastąpiło wieczorem zaćmienie księżyca. Jednakże otworzywszy Ewangelie możemy się łatwo przekonać, że o zaćmieniu takim w dniu Męki nie ma ani słowa. Pominęcie go byłoby bardzo dziwne, ponieważ w starożytności pilnie notowano fenomeny astronomiczne towarzyszące życiu wybitnych postaci. Przemilczenie to świadczy zdecydowanie przeciw rokowi 33. Artykuł powołuje się jednak na poetyckie w stylu proroctwo Joela (Jl 3, 1—5) na temat czasów ostatecznych zacytowane w Dz 2, 17—21. Proroctwo to stosują Dzieje Apostolskie do wylania Ducha Świętego. Mowa w nim o zaciemnieniu słońca a nie księżyca! Ale że czytamy też tam o „księżycu jak krew”, więc ratują się autorowie twierdzeniem, że zaćmiony księżyc mógł być czerwony i że chodzi w tekście o zaćmienie w dniu Męki... Przedstawienie teorii tak ryzykownej jako sensacyjnej naukowej rewelacji musi budzić co najmniej zdziwienie.

*

*

*

Dane Ewangelii w połączeniu z informacjami zaczerpniętymi z historii starożytnej pozwalają więc ustalić przynajmniej w przybliżeniu

¹⁶ C. J. Humphreys i W. C. Waddington, *Dating the Crucifixion*, „Nature” 22/29 December 1983, 743—746. Najlepsze omówienie: M. Różycka, *Kiedy ukrzyżowano Chrystusa?*, „Przegląd Katolicki” 1987 nr 15.

główne daty z życia Jezusa Chrystusa. Urodził się On najprawdopodobniej w latach 8—7 p.n.e., przyjął chrzest od Jana i rozpoczął nauczanie na przełomie lat 27/28, a ukrzyżowany został 7 kwietnia 30 roku. Te daty są daleko prawdopodobniejsze od innych proponowanych i mogą śmiało być użyte przy głoszeniu Ewangelii, w katechezie i duszpasterstwie¹⁷.

Zestawianie ze sobą szczegółów dających wgląd w chronologię życia Jezusa przypomina układanie mozaiki. Łącznie tworzą one jednak logiczną i poprawną całość, potwierdzając wartość źródeł, z których je zaczerpnięto. Uderza zwłaszcza to, że zarówno w przypadku daty narodzin jak śmierci Jezusa niezależne sposoby rozumowania oparte na różnych tekstach Ewangelii prowadzą do praktycznie tych samych wyników. Raz jeszcze Ewangelie okazują się wiarygodnym źródłem historycznym, chociaż podawanie informacji chronologicznych nie było głównym celem ich autorów. I dla nich, i dla nas ważniejsze jest, kim był Jezus: Mesjaszem, Zbawcą i Synem Bożym. Skoro jednak Bóg stał się w Jezusie prawdziwym człowiekiem, trzeba badać dzieje jego życia również od strony historii. Wcielenie i Odkupienie dokonało się bowiem w dziejach ludzkich, w konkretnym miejscu i czasie.

Warszawa

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

¹⁷ Najbardziej rozpowszechniona tabela chronologiczna, ta z Biblii Tysiąclecia, podaje niestety wiadomości mylące na temat daty śmierci Jezusa. Miał on działać w latach 27—28 lub 30—33. Powyżej wskazaliśmy, diacego tradycyjne datowanie, 30—33, jest mniej prawdopodobne. Śmierć zaś Jezusa w roku 28 wymaga podania w wątpliwość danych z J 2, 20 i J 19, 14. 31.

Inną wadę ma tabela z popularnego *Życia Jezusa* H. Daniela-Ropsa. Określa on daty poszczególnych drobniejszych zdarzeń z dokładnością do miesiąca, po czemu nie ma najmniejszej podstawy. Przecież cuda i nauki Jezusa z reguły nie były w Ewangeliach bliżej datowane, a ich kolejność może być przedmiotem dyskusji.

Ks. Norbert Mendecki

DZIEJE MASADY. ZARYS HISTORII BADAŃ ARCHEOLOGICZNYCH

Masada wznosi się 410 m nad poziomem Morza Martwego, naprzeciw półwyspu El-lizan, pomiędzy dwiema dolinami: od południa Nachal Mezada (=Wadi Sebbe) i od północy Nachal Ben Jair (Wadi Nimre).¹ Góra ta o powierzchni 600 m długości i około 320 m szeroko-

¹ Por. Y. Yadin, *Masada, Encyclopaedia Judaica*, 11, Jerusalem 1971, 1078—1091, szczególnie 1078; por. też E. Dąbrowski, *Masada*, PEB, 2, Poznań 1959, 62—63.

kości stanowiła naturalne miejsce obronne. Aramejska nazwa *me-sada'* (por. Mur 19, 1. 5; 72, 10), jak i hebrajska *ha-mešad* (por. zwój miedziany 9, 17) oraz syryjska *marda'* (por. *Vita Euthymii* 11) znaczą: wyżyna, twierdza górską, zamek warowny". Grecka nazwa *Massada* (Strabon), czy *Masada* (Józef Flawiusz) oraz łacińska *Mas(s)ada* (Pliniusz, Solinus) są przekładem powyższej nazwy aramejsko-hebrajskiej. Arabska nazwa *Sebbe* następuje trudności tłumaczeniowe².

Trudno znaleźć drugie, podobne miejsce w Palestynie, które by tak odpowiadało określeniu „twierdza górską”, pod względem położenia geograficznego i wyglądu zewnętrznego. Z Jr 4, 29 i 1 Sm 13, 6 wiemy, że ludność Palestyny szukała schronienia w owych twierdzach górskich w czasie niebezpieczeństwa. Niektóre „fortece górskie” wymienione są w Starym Testamencie, takie jak: „Skała Granatu” (Sdz 20, 47), „Skała Dzikich Kóz” (1 Sm 24, 3), *Sela* = Petra, stolica Nabatejczyków (2 Krl 14, 7). Także niedostępne miejsca (*mešudot* por. Job 39, 28), w których ukrywał się Dawid przed Saulem (1 Sm 22, 4—5; 24, 23) i przed Filistynami (2 Sm 5, 17; 23, 14) i inne są zapewne owymi „fortecami górskimi”. Relief Setisa I pokazuje nomadów synajskich, którzy schronili się na skale górskiej³. Także w psalmach (Ps 18, 3; 31, 4; 71, 3; 91, 2; 144, 2) Jahwe otrzymuje przydomek „moja skała”.

Historia Masady przedstawia się następująco: według Józefa Flawiusza (*Bell* 7, 285) fortecę na Masadzie założył „Arcykapłan Jonatan”⁴. Chodziłoby więc o Jonatana, brata Judy Machabeusza (161—143/2 przed n. Chr.). Jednak wiele argumentów przemawia za królem Aleksandrem Janneuszem (= hebr. Jonatan; 103—76 przed n. Chr.), między innymi fakt, że najstarsze monety, znalezione w Masadzie sięgają czasów Janneusza⁵. Także inne fortece: Aleksandreion i Macheront (*Bell* 6, 171) potwierdzają zamiar króla Janneusza, aby umocnić wschodnią granicę królestwa. Aleksander Janneusz jako budowniczy Masady chciał umocnić także południową granicę królestwa⁶. Nie jest wykluczone, że już za czasów Dawida Masada służyła jako miejsce ucieczki, co poświadczają skorupy naczyń z w. 10—7 przed n. Chr. Dopiero Aleksander Janneusz rozbudował ok. r. 100 przed n. Chr. Masadę jako fortecę, oczywiście w skromnych wymiarach. Około r. 50 mamy wzmiankę o Masadzie w jednym z tekstów

² C. R. Conder—H. H. Kitchener, *The Survey of Western Palestine. Memoires of the Topography, Orography, Hydrography and Archeology*, (4 tomy), 3, London 1881—1883, 438.

³ O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Am Beispiel der Psalmen, Zürich³1980, 159—160.

⁴ Por. Y. Yadin, *Masada. Der letzte Kampf um die Festung des Herodes*, Hamburg 1967, 11.

⁵ Tamże, 205.

⁶ E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1, Leipzig 1898, 638, przypis 137.

z Wadi Murabbaat (Mur 72, 10)⁷. Za czasów Hirkana II (63—40 przed n. Chr.) Masada była najsilniejszą fortecą spośród wszystkich zamków obronnych (Bell 1, 237). Niejaki Heliks — przeciwnik króla Heroda Wielkiego (41—4 przed n. Chr.) schronił się tutaj. Jednak gdy ten podbił Hirkanię i Aleksandreion, poddał się również i Heliks (Bell 1, 238).

W r. 40 przed n. Chr. Herod był zmuszony użyć Masadę jako miejsce ucieczki wobec Partów i wrogich Żydów. Tutaj zostawił krewnych w liczbie 800 pod wodzą swego brata Józefa i udał się do Rzymu w celu przejęcia godności królewskiej (por. Łk 19, 12). W międzyczasie jego przeciwnik król Antigonus (40—37 przed n. Chr.) bezskutecznie oblegał Masadę przez cały rok (Bell 1, 286). Kiedy Herod wrócił z Rzymu w r. 37 przed n. Chr. na czele rzymskich i żydowskich oddziałów wojskowych, bez trudu odzyskał z powrotem Masadę (Bell 1, 293 n). Około r. 30 Masada została zamieniona z wielkim rozmachem, przy użyciu ogromnych środków finansowych, na królewską rezydencję Heroda. Nic więc dziwnego, że Masada stała się znana również w świecie grecko-rzymskim, o czym świadczy wzmianka Strabo na około r. 18 po n. Chr. (16, 2, 44)⁸. Po śmierci Heroda w r. 4 przed n. Chr. Masadę przejęli Rzymianie. Świadczą o tym rzymskie monety z okresu 4 r. przed n. Chr. — 66 r. po n. Chr. W tym czasie poszukiwacz skarbów i autor zwoju miedzianego podaje, że w Masadzie ukryty jest skarb o wartości 9 talentów (= 270 kg srebra)⁹. Pliniusz pisze o Masadzie około r. 50 po n. Chr. jako o „castellum in rupe” (kasztel = zamek na skale)¹⁰. Kiedy wybuchło powstanie Żydów przeciwko namiestnikowi Gessiusowi Florusowi w maju roku 66 po n. Chr., Żydzi opanowali w oka mgnienia Masadę (Bell 2, 408). Pod wodzą zeloty Menachema ben Jehudy (gr. Managmos) splądrowano arsenały zbrojeniowe na Masadzie, przeznaczając zbroję na rzecz Jerolimy (Bell 2, 433 n). Po śmierci Menachema władzę na Masadzie przejęli sykaryci — ludzie sztyletu (Bell 2, 447) i terroryzowali pobliskie otoczenie, szczególnie En-Gedi, poprzez liczne grabieże. Do słynnych łupieżców należał Szymon bar Giora, który dał się mocno we znaki ludności Idumei (Bell 4, 503—537). Wkrótce odłączył się on od grupy związanej z Masadą i przyłączył się do walczących powstańców w Jerolimie. Został nawet dowódcą naczelnym powstania w Jerolimie, dzięki poparciu ludności wiejskiej (Bell 4, 573—577). Dowódcą Masady został niejaki

⁷ DJD (= *Discoveries in the Judean Desert*, 1. D. Barthelemy — J. T. Milik, *Qumran Cave I*, Oxford 1955, 2. P. Benoit — J. T. Milik — R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at*, Oxford 1961, 3. M. Baillet — J. T. Milik — R. de Vaux, *Les „petites Grottes” de Qumran*, Oxford 1962) 2, 173.

⁸ M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1, Jerusalem 1974, 298.

⁹ Por. zwoj miedziany 9, 17—10, 1; DJD 3, 294—295.

¹⁰ Pliniusz 5, 73; M. Stern, dz cyt., 1, 470.

Eleazar ben Jair, były towarzysz broni Menachema, który prowadził bohaterską walkę aż do samego końca. We wrześniu r. 70 po n. Chr. Tytus zdobył Jerozolimę. Dwa lata później S. Lucilius Bassus zdobył Herodeion i Macheront. Późną jesienią r. 73 aż do wiosny 74 r. Masadę oblegali Rzymianie pod wodzą L. Flawiusza Silva¹¹.

Przebieg walki opisuje Józef Flawiusz (*Bell* 7, 252—406). Ponieważ on sam nie był bezpośrednim świadkiem owych wydarzeń, posłużył się następującymi źródłami historycznymi: krótkim rzymskim sprawozdaniem wojennym oraz żydowsko-hellenistycznym opisem walk w stylu dialogu. Według rzymskiego sprawozdania wojennego (*Bell* 7, 275—405 b) Flawiusz Silva wybudował wokół Masady mur celem zapobieżenia ucieczce oblężonych. Ponadto ustawiono strażę czuwającą dzień i noc. Silva wyszukał odpowiednie miejsce pod obóz rzymski. Obóz ten trzeba było zaopatrywać w środki żywnościowe, a zwłaszcza w wodę do picia, gdyż w pobliżu nie znajdowało się żadne źródło. Po tych przygotowaniach wstępnych przystąpiono do właściwego zadania — oblężenia Masady. W celu przygotowania gruntu pod maszyny oblężnicze zaczęto sypać wał ziemny, oczywiście z wielkim nakładem sił. Wkrótce wał osiągnął wysokość 200 łokci. Był on jednak zbyt „grząski”, aby utrzymać maszyny oblężnicze. Dlatego też umocniono wał poprzez nowy nasyp kamienny o wysokości 50 łokci i 50 szerokości. Maszyny oblężnicze użyte w celu zdobycia Masady były podobne do tych, którymi posługiwali się Wespazjan i Tytus. Między innymi posiadały one urządzenia kruszące mury. Nadto przygotowano wieżę o wysokości 60 łokci obitą w całości żelazem. Z tej wieży Rzymianie rzucali kamienie z katapult. Kiedy mur na Masadzie został zniszczony, sykaryci wybudowali nowy, głównie z beli drzewnych, pomiędzy które wsypano ziemię. Takowy mur był bardziej „sprężysty” i lepiej mógł wytrzymać uderzenia maszyny oblężniczej. Silva widząc, że tym razem maszyna oblężnicza nie jest w stanie zniszczyć tego muru wpadł na inny pomysł. Postanowił zniszczyć mur poprzez ogień. Rzucono więc płonące pochodnie na mur, który wkrótce stanął w płomieniach. W pewnym momencie wiatr zmienił kierunek i ogień obrócił się w stronę maszyny oblężniczej. Silva myślał, że ogień zapali i zniszczy całą maszynę oblężniczą, ale wiatr ponownie zmienił kierunek i ku nieszczęściu oblężonych, a ku radości Rzymian, mur został doszczętnie zniszczony. Rzymianie wrócili uradowani do obozu, gotując się do walki następnego dnia. W nocy zwiększono strażę, by nikt z oblężonych nie ratował się ucieczką. Jakież wielkie było zdziwienie Rzymian, kiedy następnego dnia na Masadzie znaleziono ogień pożerający budowlę. Zaczęli więc szybko gasić pożar. A kiedy dotarli do wnętrza pałacu i znaleźli jedynie zwłoki pomordowanych sykarytów, nie cieszyli się zwycię-

¹¹ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, Edinburgh 1973, 515.

stwem, lecz podziwiali odwagę i męstwo tak małej grupy, bohater-sko broniących się i poległych w obronie ojczyzny.

Zydowsko-hellenistyczne źródło, w formie dwóch mów Eleazara, ogranicza się do przedstawienia wydarzeń na Masadzie, dając do tego własny komentarz. Według drugiej mowy Eleazara nie wszyscy zginęli na Masadzie: starsza kobieta oraz krewna Eleazara schroniły się w podziemiach zamku. Ponadto pięcioro dzieci uciekło w momencie wzajemnego mordowania się. Ogółem wybrało śmierć około 960 mężczyzn, kobiet i dzieci. To zdarzenie miało miejsce dnia 15 miesiąca Xanthikos (= odpowiada w przybliżeniu naszemu kwietniowi). Po zdobyciu Masady Rzymianie osiedlili się tutaj, przebywając co najmniej przez 40 lat.

Z okresu powstania Bar Kochby nie mamy żadnych śladów, które by świadczyły o tym, że powstańcy tutaj przebywali¹². Około r. 250 Solinus wzmiankuje Masadę jako rzymską fortecę na południowej granicy Judei¹³. Powyższą notatkę przejął on od Pliniusza. Dopiero w 5/6 w. po n. Chr. mnisi chrześcijańscy ożywili wzgórze Masady. Cyryl ze Scytopolis przekazał, że słynny mnich Eutymiusz, uciekając przed sławą około r. 420 po n. Chr., przybył do Masady (syr. *Marda*). Żywił się tutaj roślinami, czerpiąc wodę z naczynia. Jako pierwszy wybudował Eutymiusz kościół, a w nim ołtarz¹⁴. Kaplica i cele mni-chów z krzyżami świadczą o ostatnim wykorzystaniu Masady. Teksty rabinistyczne, pisma pielgrzymów czy teksty krzyżowców nie wspominają żadnym słówkiem o Masadzie. Prawdopodobnie ostatnia wzmianka o Masadzie — *Macasa* znajduje się u Ravennasa Anonima¹⁵.

Długie wieki nie interesowano się Masadą. Dopiero 11 maja 1838 r. dwaj amerykańscy badacze Palestyny E. Robinson i E. Smith zidentyfikowali *Qaşr Sebbe* jako twierdzę Masadę, znaną dotąd jedynie z opisu Józefa Flawiusza. Od tego momentu Masada stała się przedmiotem uwagi licznych naukowców-archeologów¹⁶. W r. 1842 fortecę tę opisał S. W. Wolcott, a pierwsze rysunki zrobił W. Tipping. W ślad za nimi poszli inni naukowcy. Pomiarów twierdzy dokonali po raz pierwszy oficerowie angielscy H. H. Kitchener, Ch. Warren i C. R. Conder w r. 1867. Znalezione rzymski obóz, którego pierwszym odkrywcą był w r. 1909 A. von Domaszewski. W r. 1932 pracował tutaj A. Schulten, a w r. 1954 S. Guttman. Dopiero w latach 1955—1956 dokonano zdjęć dzięki Israel Exploration Society, razem z najlepszymi archeologami izraelskimi pod wodzą J. Avirama. Właściwie i dokładne wykopaliska całego kompleksu przeprowadzono w latach

¹² Y. Yadin, *Bar Kochba. Archäologen auf den Spuren des letzten Fürsten von Israel*, Hamburg 1971, 187—190.

¹³ Solinus 35, 12; M. Stern, dz. cyt., 2, Jerusalem 1980, 419.

¹⁴ Por. J. Bazydło, *Eutymiusz z Jerozolimy, Encyklopedia Katolicka*, 4, Lublin 1983, 1350.

¹⁵ J. Schnetz, *Ravennas Anonymus: Cosmographia. Eine Erdbeschreibung um das Jahr 700* (Nomina Germanica 10), Uppsala 1951, 34.

¹⁶ Poniższe dane pochodzą: Y. Yadin, dz. cyt., (przypis 4), 239—260.

1963—1965 w dwóch wyprawach pod kierunkiem Y. Yadina, razem z całym sztabem archeologów, żołnierzy oraz z setkami dobrowolnych współpracowników. Ruiny Masady zostały uporządkowane i udostępnione turystom. Klasyczną publikacją o Masadzie jest dzieło Y. Yadina *Masada*. Jedyne sprawozdanie, w dodatku tylko techniczne z pierwszej kampanii archeologicznej mamy w: IEJ 15 (1965) 1—120.

Praca naukowo-archeologiczna, trwająca blisko 140 lat, przyniosła następujący obraz osiedli ludzkich, relikwów archeologicznych i dokumentów literackich¹⁷:

epoka	czas	znaleziska archeol.	świadczenia liter.
okres miedzi	4 w. przed n. Chr.	groty, ceramika	
okres żelaza (monarchia izraelska)	10—7 przed n. Chr.	niektóre skorupy naczyń	
Hasmonejczycy	103—40 r. przed n. Chr.	monety Aleksandra Janneusza	Mur 72, 10
Herod Wielki	40—4 r. przed n. Chr.	budowle fortecy, pałace, spichrze, termy, synagoga I, cysterny, monety	Strabon 16. 2, 44
Herodianie i prokuratorowie	4 r. przed n. Chr. — 66 r. po n. Chr.	tysiące monet, budynki, rozbudowa niektórych obiektów, warstwa nawozu w synagodze	zwój miedziany 9, 17; Pliniusz 5, 73
pierwsza wojna żydowska	66—75 po n. Chr.	pomieszczenia noclegowe, łazienki rytualne, synagoga II, zwoje pism, ostraka, monety, sprzęt domowy, kamienie „bojowe”, szkielety	Mur 19, 1. 5; Józef Flawiusz i jego źródła

¹⁷ Por. tamże, 204; oraz O. Keel—M. Kuchler, *Orte und Landschaften der Bibel, Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land*, 2. Der Süden, Zürich 1982, 378.

epoka	czas	znaleziska archeol.	świadczenia liter.
czas powojenny	73—111 po n. Chr.	monety rzymskiego garnizonu, niektóre przebudowy	Solinus 35, 12
okres bizantyjski	5—6 w. po n. Chr.	kaplica, cele mnichów	Vita Euthymii 11
okres arabski	ok. r. 700 po n. Chr.		Ravennas Anonim 2. 14, 3
Wiedeń			KS. NORBERT MENDECKI

O. Józef Wiesław Rosłon OFMConv.

LOGOTECHNIKA BIBLIJNA CLAUSA SCHEDLA (1914—1986)

Jest to artykuł o entuzjaście logotechniki biblijnej, której metodę przedstawił i poparł 32 paradygmatami w dziele *Baupläne des Wortes. Einführung in die biblische Logotechnik* (Verlag Herder 1974). O. prof. dr Claus Schedl zginął w wypadku samochodowym 19 czerwca 1986 r. w wieku 72 lat (ur. 3 sierpnia 1914 r.) już jako emerytowany profesor.

Chciałbym poświęcić trochę miejsca dwom jego publikacjom, stojącym jakby u początku i końca jego drogi poprzez logotechnikę biblijną: książce z 1969 r. i książce z r. 1984. Pierwsza z nich to *Talmud, Evangelium, Synagoge* (Mit 4 Kunstdruckbildern, Tyrolia Verlag, Wien—Innsbruck—München 1969, ss. 448), druga z nich nosi tytuł *Zur Christologie der Evangelien* (Herder, Wien—Freiburg—Basel 1984, ss. 269).

O. Claus Schedl, redemptorysta, profesor Starego Testamentu i teologii biblijnej na uniwersytecie w Grazu i filolog biblijny, w swym pięciotomowym dziele *Geschichte des Alten Testaments* (t. I: Starożytny Wschód i pradzieje, t. II: Boży lud przymierza, t. III: Złote czasy Dawida, t. IV: Czasy proroków, t. V: Pełnia czasów) potrafił szczęśliwie powiązać dzieje z historią literatury, a przy tym ukazać teologię biblijną i dzieje zbawcze nie tylko w oparciu o podłoże historyczne ale w powiązaniach wzajemnych i w rzutowaniu ich na przyszłość. Jego egzegeza odznacza się jasnością i głębią, a przy tym jest śmiała i wykorzystuje w niej autor dostępne dziś osiągnię-

cia z różnych dziedzin naukowych, które mogą posłużyć do lepszego zrozumienia Starego Testamentu. Realizuje on w swych publikacjach nowy kierunek myślenia, biorący natchnienie z Vaticanum II i zaznacza się w dowartościowaniu nie tylko Starego Testamentu ale i starożytnego żydostwa, jako podstawy do bardziej dogłębnego zrozumienia myśli teologicznej i religijnego wyposażenia życia pierwotnego Kościoła. Każę pamiętać o tym, że życie religijne, czerpiące soki z Biblii, skrytalizowało się nie tylko w Ewangelii, ale także w żydowskich Talmudzie i w liturgii synagogałnej. W wyżej wymienionej książce *Talmud, Evangelium, Synagoge* wprowadza nas Schedl w powiązania istniejące między tymi trzema owocami życia objawionym Słowem Bożym. W oparciu o wybrane i z oryginału przetłumaczone teksty ukazuje zdumiewające paralele. Daje możliwość czytelnikowi przekonać się o tym, że etyczne pouczenia rabinów zebrane w Przysłowiah Ojców, w traktacie Talmudu *Abot*, opowiadań o cudach w Ewangelii Mateusza oraz poranne uwielbienie Boga (*Szacharit*) w liturgii synagogałnej odpowiadają sobie nie tylko treściowo, ale w samej najgłębszej, ukrytej przed profanami, strukturze wewnętrznej, która oparta została na prawach liczbowych. Liczba jest miarą ściśle przestrzeganą przy przekazywaniu słów. Ona otwiera przed czytelnikiem a właściwie miłośnikiem i badaczem objawienia nowe horyzonty egzegetyczne, krainę nie tylko dla egzegezy dotąd nie wykorzystaną należycie ale nawet często nie przeczuwaną zgoła.

Po rozważaniach wstępnych o motywach, które skłoniły go do zajęcia się tą dziedziną, o sytuacji odnośnie źródeł (historii zagadnienia) i literatury (za lata 1957, a głównie 1962—1968), dzieli autor swą pracę na trzy części, w których kolejno omawia Przysłowia Ojców (w sześciu rozdziałach stosownie do podziału samego utworu), dziesięć cudów według Mateusza (w dziesięciu punktach) oraz z liturgii synagogałnej pokazuje liturgię dziękczynną, wyznanie wiary („Słuchaj Izraelu!”) jak też modlitwę zwaną „osiemnastu błogosławieństw”. Ponadto w Dodatku analizuje napis z fragmentu szafy na swoje Tory z synagogi w Grazu, ze wskazaniem odnośnej literatury.

Za podstawę badań tekstowych wziął autor wydanie Miszny z Gies-sen z 1927 r.¹, jednak skoro zorientował się, że jest to wybór tekstów wziętych z różnych tradycji, przez co naruszona została pierwotna struktura utworu, sięgnął do starszych wydań, zwłaszcza do *Bartenorah*² wydanego w Wiedniu w 1793 r. Traktat *Abot* znajdował się

¹ *De Mischna: Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung*, herausgegeben von G. Beer und O. Holtzmann. Traktat *Abot* (Väter), Text, Übersetzung und Erklärung K. Marti und G. Beer, Giessen 1927.

² *Mischnajjôt seder nezikin*. Mit den Erklärungen berühmter Ge'onim: des Rabbi Obadjah von Bartenorah und den Zusätzen des Jôm-tôb nach dem Druck von Amsterdam. Z nowymi dodatkami Rabbiego Szimszona z Altony i gaona Rabbiego Jeszajah Berlin, zwanego Ri'szôn Iesijjôn, wydany w Wiednu (drukarnia Anton Schmid) w r. 1793.

dawniej po sześciu „porządkach”, obecnie bywa umieszczany już po czwartym „porządku”. W latach 600—850 po Chr., ustalili się zwyczaj czytowania „Przysłów Ojców” w soboty między Paschą a Zielonymi Świątami. Średniowieczny komentator Me'iri sądzi, że wyraz *Abot* miał pierwotnie sens „podstawowe zasady” lub też „podstawowe prawdy”. Schedl stara się wykazać, że stanowią one faktycznie nie tylko podstawowe prawdy żydostwa ale również i chrześcijaństwa³.

W pierwszej części, gdzie podział został podyktowany rozdziałami „Przysłów”. W pierwszym rozdziale (*Abot* I, 1—18) po przysłowiach mężów Wielkiej Synagogi, Szymona Sprawiedliwego i Antygnasa z Soko, następuje 5 par uczonych.

Zauważyć trzeba za autorem, że kolejność ułożenia przysłów jak i powiązanie ze sobą uczonych mężów w pary nie opiera się na chronologii ich życia i działalności, lecz rządzone jest wewnętrznym prawem liczb układanych według tzw. „asymetrycznej symetrii”, u podstaw której znajduje się symboliczna wartość liter hebrajskich traktowanych jako liczby oraz wzgląd na imię Boże i jego rolę w mistycznym układzie wyrazów, pojętych jako elementy składowe wszelkich bytów.

Ażeby zaś znaleźć klucz do wewnętrznej struktury utworu, autor pilnie i mozolnie bada formę literacką każdego przysłowia, wyodrębniając w nim relację (*der Bericht*), wprowadzenie (*die Einleitung*) oraz właściwą sentencję (*der eigentliche Spruch*) przeważnie wypowiedzianą w pewnym rytmie. Zważa przy tym na ilość wyrazów w każdym z tych trzech elementów, na ich sumę oraz wartość symboliczną zarówno liczb składowych jak i całej sumy wyrazów. Wyniki są zaskakujące. Odsłania się tajemniczy świat powiązań liczbowych, tworzących przemyślną konstrukcję, z własnymi prawdami, niezależnie od treści poszczególnych wypowiedzi. Jest to mowa na płaszczyźnie strukturalnej poprzez liczby.

Przy omawianiu poszczególnych przysłów ponadto C. Schedl podaje wiadomości o osobie wypowiadającego sentencję w oparciu o dane historyczne i wzmianki o nim w Talmudzie. Wskazuje też na paralele w ewangeliach i w innych księgach nowotestamentowych. W ten sposób rozpracowane są przysłowia w każdym rozdziale. Po poszczególnych rozdziałach dokonuje autor zestawienia liczbowego i stara się rozszyfrować symboliczny sens w układzie przysłów. Na końcu pierwszej części natomiast przedstawia budowę całego utworu *Pirqe Abot*. Jeżeli wyniki odłożymy na osi poziomej, okaże się, że w układzie mamy tzw. „symetrię asymetryczną”, mianowicie lewa strona „obciążona jest” dodatkowo sumą, jaka stanowi liczbę imienia Bożego:

$$23 + 3 = 26 = \text{JHWH}$$

³ Dowodzenia talmudyczne przytacza C. Schedl z wydania: W. Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I Bd.: Von Hillel bis Akiba, von 30 bis 135 nach der gew. Zeitrechnung. Zweite und vermehrte Auflage, Strassburg 1909 (Neudruck: Berlin 1965).

bowiem: J = 10, H = 5, W = 6, H = 5 co daje w sumie 26, wartość liczbową „wielkiego Imienia Bożego”. Widać zatem, że w układ symetryczny zaraz na początku zostało wpisane Imię Boże, ku czci którego ułożono w rozdz. I wypowiedzi mędrców.

Rozdz. II (Abot II, 1—16) zawiera przysłowia rabiego Jehudy hanaszi (księcia), Rabbana Gamli'ela, Hillela, Rabbana Jochanana ben Zakkaj i uczniów wychwalających mistrza oraz dyskutujących na temat dobrej i złej „drogi”, czyli sposobu życia. Dochodzą jeszcze przysłowia pięciu uczonych. Struktura rozdz. II Abot wykazuje wiele podobieństwa do struktury utworów mistycznych na temat Tronu Bożego. Rzeczywiście badania historyczne potwierdzają, że w czasie, kiedy układane były przysłowia ojców, już powstała mistyka tronu-wozu Bożego.

Rozdz. III (Abot III, 1—18) jest poświęcony wypowiedziom Rabiego Akiby. Przy okazji autor przedstawia jego życie i działalność na tle historii drugiego powstania żydowskiego, stosunek Akiby do Szymona bar Kochby, w którym upatrywał oczekiwanego mesjasza, „syna gwiazdy”, co też znalazło swój wyraz w układzie przysłów Akiby, których wartości liczbowe odpowiadają imieniu przywódcy powstania.

Rozdz. IV (Abot IV, 1—22) zawiera 29 przysłów pochodzących od 25 uczonych. Tworzą one harmonijną kompozycję i w swych wartościach liczbowych wskazują na rok księżycowy, rok słoneczny i siedmiokrotnie powtórzoną liczbę słoneczną 19.

Pierwsze cztery rozdziały podają 91 przysłów i 19 cytatów biblijnych, co wiąże się z podwójnym imieniem Bożym Adonaj-Jahwe (91) i wspomnianą wyżej tzw. liczbę słoneczną (19), która wskazuje na cykl słoneczny i ma szczególne znaczenie przy układaniu periodycznego kalendarza. Już w rozdziale I występuje 19 przekazicieli tradycji i 19 przysłów. W Biblii zaś prehistoria liczy 19 patriarchów do Abrahama. Wiąże się to z przekonaniem że słowa same w sobie są miejscem objawiania się Boga, a zatem są „tronem” Bożym. Z nich powstaje mistyczna świątynia Boża, budowana przez mędrców żydowskich po zburzeniu materialnej świątyni jerozolimskiej.

W rozdz. V (Abot V, 1—23) pojawia się coś zgoła nowego. Gdy dotychczas przemawiali wielcy nauczyciele wymieniani imiennie, to z 27 przysłów w tym rozdziale zebranych tylko 5 nosi imię wypowiadającego mędrca, natomiast 22 są anonimowe. Ponadto są to przysłowia liczbowe, to znaczy, że z Pisma św. lub z mądrości ludowej bierze się 10, 7 lub 4 jakiegoś rzeczy i tworzy się z nich porzekadło. Porzekadło z dziesięcioma rzeczami jest razem 9, z siedmioma rzeczami — 2 i z czterema rzeczami — 7. Ponadto dodane są cztery przysłowia zaczynające się od wyrazu *kol* („każdy”, „ten kto”). Chociaż na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że poszczególne przysłowia w tym zbiorze ułożone są bez jakiegoś porządku, autor odkrywa u podstawy zbioru tajemnicę kwadratu zwanego SATOR-AREPO, znanego przy-

najmniej od 79 r. po Chr. Na jego temat pisał m.in. J. Meysing⁴. Kwadratów ma przedstawiać firmament niebieski w swym obrocie. Kwadrat wygląda

SATOR
AREPO
TENET
OPERA
ROTAS

Z każdego boku czyta się ten sam wyraz, w środku kwadratu występuje litera N, do której wszystkie inne spółgłoski są ułożone we wszystkie strony symetrycznie, to samo dotyczy układu samogłosek. Kwadrat występuje też jako diagram Saturna z układem cyfrowym i wtedy pionowo, poziomo i po przekątnych daje sumę 15. Oznaczać ma 4 krańce lub 4 strony świata, a piątą jest środek Ziemi i w centrum stoi 5, symbol Chronos (czasu), liczba obejmująca cały świat, korzeń wszystkich korzeni. Kwadrat ten oznacza też koło losu.

Autor poświęca tej sprawie więcej miejsca, odkrywa bowiem, że nie tylko kwadrat ten w wartościach liczbowych jest zakodowanym imieniem Adonaj, bowiem suma cyfr w rzędach poziomych, pionowych i po przekątnych daje wciąż liczbę 65, ale składa się z kwadratu zewnętrznego i wewnętrznego, z których każdy mieści w sobie wartość imienia JHWH (26) a łączy oba te kwadraty centralna cyfra 13 — symbol Pantokratora. Oba kwadraty łącznie zawierają 24 razy powtórzone imię JHWH.

Wobec tego diagram SATOR-AREPO powstał raczej w środowisku synagogałnym niż judeochrześcijańskim. W oparciu o ten kwadrat uformowane są teksty literackie zarówno pisarzy synagogałnych, jak i chrześcijańskich.

Jeżeli za Meysingiem przyjmie się, że same spółgłoski diagramu stanowią zdanie „tajemnicą punktu zwrotnego jest wąż” lub też „tajemnicą węży jest punkt zwrotny” (czyli przesilenie dnia z nocą), bowiem według hebrajskich spółgłosek N w środku = *nachasz* (wąż), R—P = *ro'sz pinnah* (punkt zwrotny, centralny lub głowa węży), a STR = *seter* (tajemnica), to chrześcijanie interpretowali N środkowe jako ICHTHYS, bowiem litera Nun znaczy „ryba” i diagram mogli czytać: „tajemnicą ryby jest punkt zwrotny” (kosmosu i czasów). Autor zwraca też uwagę, że Meysing odkrył także, iż samogłoski w kwadracie przedstawiają cyfry 1, 70 i 5 ułożone symetrycznie wokół centralnej cyfry 50 (= N). Suma ich daje liczbę roku księżycowego (354 dni) i wskazuje, że diagram jest symbolem koła czasu. Te trzy cyfry: 1, 70 i 5 nasuwają jednocześnie na myśl tron-wóz Boży z wizji Ezechiela z kołami pełnymi oczu. Znaczy to, że „Bóg jest Panem czasu”. Wzięte

⁴ J. Meysing, *Introduction à la Numérologie biblique, le Diagramm SATOR-AREPO*, „Rev. de sciences religieuses” 40 (1966) 321—353.

przez Greków litery Aleph i Ajin jako A i O mogły stać się początkiem symboliki Alpha i Omega.

Ostatni rozdział utworu (Abot VI, 1—11) jest późniejszym dodatkiem z czasów, gdy czytywano Abot w szabaty od Paschy do Zielonych Świąt (*Szabu'ot*). Przejawia duchowość czasów Miszny i mógł powstać w obecnej formie w III w. po Chr. Nie jest pewne, czy jak chce tradycja, Rabbi Me'ir, autor pierwszej sentencji, był redaktorem, który dokonał wyboru przysłów całego rozdziału ze skarbca mędrców. Ponieważ święto *Szabu'ot*, będące pierwotnie dożynkami, połączono ze wspomnieniem nadania Tory na Synaju, najlepszym przygotowaniem do pełnego przeżywania go był ten zbiór tekstów wysławiających właśnie Torę. Rozdział nosi tytuł *qinjan hattorah* (uzyskanie Tory). Tora jest największym darem Bożym, „córką głosu” (*bat-qol*), czyli echem słów wypowiedzianych w niebie. Chwała należy się nauczającemu Tory, do jej przyjęcia należy się przygotować. Podane jest 48 stopni na drodze do zdobycia Tory. Pozyskanie jej wymaga zaangażowanie całego człowieka ze wszystkimi siłami duchowymi, cielesnymi i zasobami materialnymi. Wtedy pozyskuje się samego Boga, który udziela życia tryskającego na żywot wieczny. Paweł w Rz i Ga ujął Torę tylko negatywnie, jako prawo rytualne zamykające drogę do Jezusa Mesjasza. Ale nie jest ona tylko prawem. Do niej trzeba też odnieść to, co Apostoł pisze na temat wspaniałości Objawienia Bożego. Wtedy Synagoga i Kościół znajdują wspólną drogę w tym przechodzeniu 48 stopni do uzyskania Tory.

Z kolei wysławia się wielkość Tory, która darowuje życie tu i w przyszłym świecie. Następuje siedem cytatów z Księgi Przysłów odnośnie mądrości i trzy końcowe przysłowia imienne, wypowiadające błogosławieństwo i nagrodę związane z Torą. Ostatnia sentencja zawiera w sobie przypowieść w formie rozmowy rabiego z nieznanym mężem, który za zapłatę chciał go namówić i skłonić do osiedlenia się w miejscu, gdzie nie ma Tory, czyli wśród pogan. Ponieważ Tora jest największym skarbem, mistrz odrzucił ponętną propozycję. Rozdział kończy się pięcioma szczególnymi darami Bożymi, którymi są: Tora, niebo i ziemia, Abraham, Izrael, świątynia. Tora występuje na pierwszym miejscu. Jako szósta sentencja występuje doksologia — Jahwe jest królem na wieki i wszystko stworzył ku Swej chwale.

C. Schedl pokazuje, idąc za Meysingem, że i ten rozdział ostatni Abot został zbudowany w oparciu o klucz liczbowy i ma za podstawę tetraktys pitagorejski, który przyjmuje tu postać imienia JHWH⁵. Autor dochodzi do wniosku, iż układ przysłów w ostatnim rozdziale

⁵ Tetraktys lub „tarcza Dawida” — tak się nazywają dwa równoboczne trójkąty wzajemnie się przecinające. Figura przedstawia koło świata i czasów z przedłużonym na trzy strony „kolem zamachowym”. Jeśli je wyodrębnimy, otrzymamy liczby $8+77+152+63+64=364$, czyli jubileuszowy rok słoneczny, czyli po prostu święty (sakralny) rok słoneczny.

wskazuje na „tarczę Dawida”, wielkie imię Boże JHWH oraz na tron Zoły w formie wozu.

Zakończeniem pierwszej części jest rozważanie nad układem całego dzieła *Pirge Abot*. Okazuje się z tych rozważań, że tekst został ułożony jako obraz kosmosu i jako ujęcie w słowa harmonii niebieskiej. U jego podstaw leży kalendarz jubileuszowy. Wynika stąd, że księgi Jubileuszów i Henocha należały do skarbcza mądrościowego Ojców. Liczby stanowiły w budowie utworu jakby cegiełki w strukturze świątyni Bożej. Skoro tak jest w utworze *Abot* zajmującym miejsce centralne w Misznie, można przypuszczać, że i w innych traktatach liczba sakralna odgrywa wielką rolę. Trzeba by to brać pod uwagę przy ich egzegezie. A ponieważ *Abot* stoją blisko Nowego Testamentu, narzuca się pytanie, czy i autorzy ksiąg Nowego Testamentu ustalają również na piśmie tradycje ustne, nie posługiwali się tą samą metodą ujmowania myśli w szranki liczbowe.

W drugiej części swego dzieła właśnie pod tym kątem widzenia przebadał C. Schedl 10 opowiadań o cudach z ewangelii Mateusza, zaczerpniętych z Mt 8,1—9,34 w oparciu o kodeks Watykański (B). Podobnie jak przy omawianiu *Abot* autor wyróżnia w tekście sprawozdanie, wprowadzenie do mowy bezpośredniej i mowę bezpośrednią. Przypomina, że Filolaos u Greków w filozofii kosmicznej kładł nacisk na rolę liczb, a współczesny pismom Nowego Testamentu żydowski filozof Filon z Aleksandrii dokładnie zdawał sobie też sprawę z wartości liczbowej.

Wybrane przez autora teksty stanowią naturalny podział na 10 rozdziałów nazwanych po prostu cudami z kolejną liczbą. Są to: trędotaty (Mt 8, 1—43), setnik (8, 5—13), teściowa Piotra (8, 14—17) z dwiema wypowiedziami o naśladowaniu (pójściu za Jezusem): do uczonego w Piśmie (Mt 8, 18—20) i do młodzieńca (8, 21—22), uciśnienie burzy na jeziorze (8, 23—37), stado świń i szatan (8, 28—34), chromy (9, 1—8) znowu z dwiema wypowiedziami o naśladowaniu Jezusa: celnik Mateusz (9, 9—13) i uczniowie Jana (9, 14—17). Cud VII i VIII stanowi uzdrowienie córki Jaira i kobiety cierpiącej na krwotok (9, 18—26), cud dziewiąty — dwóch niewidomych (9, 27—30) i ostatni — uzdrowienie niemego (9, 31—34).

Przy zastosowaniu wyliczeń podobnych jak w części pierwszej, otrzymał autor zaskakujące wyniki. Okazuje się, że metoda jest skuteczna i płodna, bowiem pojawiają się liczby święte, imię JHWH, ilość dróg mądrości, występowanie imienia IESOUS w takiej roli, jak imię JHWH, itp. A więc jednak dobór i liczba wyrazów także w Ewangelii nie są przypadkowe.

Z omówienia kompozycji wszystkich przebadanych relacji o cudach wynika, że zostały wzięte pod uwagę w układzie ewangelijnym „czyny i słowa” Jezusa i wykorzystane w ten sposób, że 4 relacje o naśladowaniu (czyli „słowa”) wpisują się doskonale obok cudów (czyli „czynów”) w diagram „tajemnicy ryby”, czyli w magiczny

kwadrat SATOR-AREPO, dając w wyniku 2 lata słoneczne z liczbą tygodni oraz rok księżycowy z liczbą dni przestępnych, wymaganych dla dwu lat słonecznych + 52 dni. Forma literacka wskazuje na „kosmicznego Chrystusa”, bowiem Mesjasz jest punktem zwrotnym czasów i kosmosu. Według Niego kieruje się słońce i księżyc, do Niego należą czasy, lata i dni (liturgia paschalna). Autor wykazuje dalej, że kompozycja liczbowa omawianych relacji głosi „tajemnicę ryby”, bowiem wszystkie liczby odnoszące się do roku słonecznego dadzą się sprowadzić do wartości Słowa Bożego (JHWH). Otóż: $364 + 52 + 364 = 30 \times 26 = \text{Logos Theou}$, czyli można je odczytać jako „Słowo (L = 30) Boga (JHWH = 26). Co Mateusz zapowiedział w pierwszym zdaniu swej ewangelii w *toledot*, to przeprowadził w analizowanym tekście. Układ tekstu o 10 cudach jest wariacją zapowiedzi o „Synu Dawida”, „Synu Abrahama”, który ukazał się jako *Logos Theou*. Zatem spekulacja o Logosie nie jest tylko właściwością charakterystyczną dla ewangelii Janowej.

Stąd wyciąga autor także wnioski co do problemu synoptycznego. Jeśli tak kunsztownie zostało wszystko wyliczone przy układaniu ewangelii, nie można mówić tylko o ustnym przekazywaniu Dobrej Nowiny przez gminę, jak kto potrafił. Musiał pracować nad tym przekazem ktoś jeden świadomie. Skoro wybrano formę literacką taką, jaką stosowali uczeni rabinii, musieli być zapewne i odpowiedni tej klasy uczeni chrześcijańscy (rabinii chrześcijańscy), którzy się tym zajmowali. Suponować trzeba, że funkcjonowała odpowiednia „szkoła” z kierownikiem, którym w tym wypadku mógł być Mateusz. On wraz z innymi pisarzami chrześcijańskimi obeznanymi z formami literackimi rabinistycznymi, tworzył kunsztownie „Ewangelię według Mateusza”. Zgodności i różnice synoptyczne można by wyjaśnić zastosowaniem innych diagramów obok diagramu „tajemnicy ryby”. W *Pirge Abot* też stosowano różne diagramy. Papiasz z Hierapolis wspomina, że celnik Mateusz-Lewi przedstawił w swej ewangelii *lechthenta kai prachthenta* — „czyny i słowa” Jezusa — *en hebraidi dialekto(i)*. Czy w oparciu o te słowa należy postulować hebrajsko-aramejskiego pra-Mateusza, Wyrażenie greckie może równie dobrze znaczyć „według dialektyki hebrajskiej” lub „według sztuki hebrajskiej” (rabińskiej).

W odróżnieniu od przekazanych w *Abot* „słów” wielkich mistrzów, Mateusz połączył „słowa i czyny” i to jest znamienne dla niego. Czy zatem nie jest daremnym trudem wyłączenie z tekstu synoptyków źródła logiów Q (*Logienquelle*)? Łukasz wspomina w prologu o „sługach słowa” (Łk 1, 2). C. Schedl sądzi, że chodzi, być może, nie o głosicieli ewangelii, ale o środowisko owych „szkół”, formujących nowe słowo Boże według uświęconych tradycją praw starego słowa.

Trzecia część książki dotyczy tzw. *Szachatit*, czyli porannej chwały Bożej w liturgii synagogałnej. Najpierw autor podaje krótkie wprowadzenie zapoznające w samym temacie. Poranna służba Boża

składa się z wyznania wiary i modlitwy 18 próśb, zwanej po prostu *tefilla* — „modlitwa”. Odnosnie do krytyki tekstu i historii autor idzie za I. Elbogenem⁶. Obliczenia przeprowadza na tekście hebrajskim modlitewnika Machzor⁷ z 1811 r. Omówione zostały obszernie poszczególne modlitwy, a w układzie liczbowym wyrazów odkrywa autor schemat tetraktysu, diagram Sator, wszelkiego rodzaju święte liczby i wielorakie zastosowanie imienia Bożego. Znowu, jak w poprzednich częściach, układ modlitw został precyzyjnie dostosowany do wewnętrznej struktury, wyrażanej przez wartości liczbowe. Sakralny tekst stosuje się do sakralnych struktur, a te są starożytno, bo spotyka się je już w przypisywanej R. Akibie „Księdze stworzenia”, nie są bynajmniej wytworem średniowiecznej mistyki liczb.

I. Elbogen zauważa warianty w poszczególnych rytach. Świadczą one o tym, że teksty były w nurcie żywej tradycji w miarę potrzeb gminy skracane lub rozszerzane. Ale nawet i w tych wypadkach szanowano liczbową strukturę tekstu. Zatem nie chodzi tu o samowolnie wprowadzane zmiany przez przepisywaczy, lecz za dokonywanymi zmianami stała jakaś grupa pielegnująca tradycje. Stąd wynika zasada przy przekazywaniu tekstu, która ma zastosowanie także odnośnie dziejów tekstu biblijnego, że nie wolno mieszać tradycji, nie wolno np. „poprawiać” tekstu babilońskiego przy pomocy tekstu palestyńskiego czy też Septuaginty przy pomocy tekstu hebrajskiego. Poszczególne grupy tekstów trzymają się własnych całości tekstu obejmujących prawideł. Autor uważa, że nie należy w Formgeschichte uciekać jak najszybciej do stadium poprzedzającego obecny tekst, ale raczej starać się rozpoznać prawa rządzące tekstem w jego ostatniej postaci. Tu otwiera się nowe obszerne pole badań kryjące przed ludzkim poznaniem nieznanne dotąd skarby wiedzy.

Dodatek — zawiera omówienie znalezionej w Muzeum Miejskim w Grazu w 1967 r. kawałka szafy, w której przechowywano zwoje synagogalne. Został odczytany napis na tym fragmencie i przetłumaczony w bibliotece uniwersyteckiej w lipcu 1967 r. Prof. E. Andorfers przypuszcza, że jest to fragment z wyposażenia byłej synagogi w Grazu. C. Schedl, który zajął się tekstem i odczytał go dokładnie, wskazał na teologiczne znaczenie tej tablicy — po'awia się na niej mistyka ukrytego imienia Bożego. Sam tekst jest krótki i jasny. W przekładzie brzmi on:

„Została ukończona praca przy świętej szafie, przy stopniach do niej i ich oparwie, przy oparciach w roku i według rachuby...” (tu nastę-

⁶ I. Elbogen, *Die jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1962, wyd. 4.

⁷ *Mahsór lisznej jemej ro'sz haszczanah keminhag polin...* Machsor na dwa dni święta Nowego Roku według rytu polskiego... t. I, drukowany u Jerzego Hraschansky'ego (Georg Hraschansky), cesarskiego, królewskiego, uprzywilejowanego drukarza przy Alten Keinmarkt nr 529, Wien 5571 trwania świata (czyli 1811 po Chr.).

pują aż cztery linie datowania). Chodzi więc o kompletną nową szafę z wyposażeniem w stopnie i podstawę czy też balustradę na podwyższeniu. Data w liczbach wynosi $400 + 200 + 9 + 6 = 15$. Tajemnica mieści się w owych czterech liniijkach, których tekst przekłada się następująco:

„Czyż nie jest tak, że ziemia pełna jest Jego chwały, (*lpq*) lecz mimo tego wszystkiego niech będzie również wysławiana chwała Boga na Jego miejscu! Także tutaj bowiem ogląda się piękno chwały Jego majestatu (*lq*), gdyż także tutaj wychwala się i wysławia Jego Imię”. Skróty *lpq* i *lq* oznaczają „małe liczenie lat”, czyli bez podawania tysięcy.

Jest tu mowa o obecności Bożej. Chociaż Bóg jest wszędzie obecny, to najbardziej właściwym miejscem Jego chwalebnej obecności jest Tora — to jest głębia mistyki żydowskiej. Zamiast imienia Bożego użyte jest „miejsce” a imię Boże w tekście wyraża litera he zapożyczona samogłoskami „e” i „a”, co znaczy, że należy czytać po aramejsku *szema'* = imię. Tetragram JHWH wyraża się w liczbach $10 + 5 + 6 + 5 = 26$. Wyrazy w datowaniu dają łącznie sumę $7 + 26 + 1 + 8 = 42$ — liczbę przewodnią, występującą w późnym średniowieczu w mityce modlitwy u niemieckich chassidim. Gerschom Scholem, profesor historii mistyki żydowskiej na Uniw. Hebrajskim w Jeruzolimie, znalazł materiały dotyczące modlitwy (*tefilla*). Otóż mistyk dociera aż do „korony chwały Bożej” i znajduje postać modlitwy siedzącą na tronie Bożym: „Tefilla zasiada na lewicy Boga jak oblubienica przy oblubieńcu i nazywa się córką królewską”. Na Modlitwę więc pada chwała JHWH (*kebod JHWH*), w skrócie *kebod JW* = $20 + 2 + 4 + 10 + 6 = 42$.

Trzeba zatem powiedzieć, że napis nie tylko przekazuje fragment wiadomości z dziejów synagogi w Grazu, w której w 1855 r. ($615 + 240 = '855$, tj. 1855 r.) odnowiono szafę na zwoje Tory, ale jest dokumentem mistyczno-teologicznym. Bez studium nad Talmudem jednak ta mistyczna treść tekstu nie da się rozpoznać. Kto jednak potrafi czytać, temu wyrazy, litery i znaki samogłoskowe przekazują głęboką tajemnicę tekstu — niewymowny cud obecności Bożej nad szafą z Torą. Tekst podobnie jak kosmos jest opieczętowany Imieniem.

Autor podał odsyłacze stronicowe do najważniejszych symbolicznych liczb do których jest nawiązanie w trakcie książki. Nie będzie chyba zbędne podać tu zestawienie tych liczb:

- 1 — najgłębszy korzeń wszystkiego,
- 2 + 3 — pierwiastek męski i żeński, pozytywny i negatywny, łącznie z 1 dają w sumie 5,
- 5 — liczba weselna, Chronos i JHWH, wartość he jako skrótu „Bóg”,
- 7 — świętość, pełnia, doskonałość,
- 10 — dziesięć „słów stworzenia” (z Rdz 1) i 10 przykazań (Dekalog),

- 12 — miesiące, zodiak, pokolenia Izraela, uczniowie, apostołowie,
 13 — 'echad, jeden, JHWH Jedyny, Pan świata, Pantokrator, cyfra stojąca w samym środku cyfr diagramu,
 17 — kalendarz, księżyc, potop (bowiem rozpoczął się dnia 17 w drugim miesiącu (Rdz 7, 11),
 19 — kalendarz, okresy (biblijna prehistoria liczy 19 „patriarchów” do Abrahama),
 22 — alfabet, elementy (pierwiastki świata, przez które wszystko zostało powołane do bytu),
 26 — tetragram JHWH, *kabod* („chwała”, „majestat” Boga),
 32 — „cudowne drogi mądrości” (w „Księdze stworzenia” R. Akiby),
 39 — *JHWH 'echad* („JHWH jest jeden”, wyznanie wiary),
 42 — *bebod JW*, imię Boże,
 49 — jubileusz (7×7),
 52 — tygodnie w roku,
 58 — *kebod JHWH* (imię Boże, „chwała Pana”),
 63 — ilość traktatów talmudycznych, w Misznie; wysokość wieży babilońskiej (wg E. U n g e r, *Babylon, die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, 1931, s. 248) miała wynosić 15 GAR (1 GAR = 12 pojedynczych łokci lub 6 podwójnych) lecz suma siedmiu stron daje podobno 63 GAR.
 65 — imię *Adonaj*,
 66 — zwrot *ben Dawid* (syn Dawida),
 72 — wielkie imię JHWH (powstałe z wpisania imienia w trójkąt i podliczenia sumy w poszczególnych liniach: $10 + 15 + 21 + 26$),
 91 — imię podwójne *Adonaj JHWH* ($65 + 26$),
 110 — liczba życia (pięciokrotna liczba elementów: 5×22),
 126 — wielkie imię *Adonaj* — *Kyrios* (powstałe z wpisania imienia w trójkąt i podsumowania wszystkich linii: $1 + 5 + 55 + 65$),
 144 — liczba wybranych z wszystkich pokoleń (12×12),
 153 — „ryby”, liczba pełni (suma postępu arytmetycznego od 1 do 17),
 177 — połowa roku księżycowego liczącego 354 dni,
 210 — dni od 1 nisan do 1 tiszri, dni przestępne ($32 + 108 + 40 + 30$), uzupełniające dni księżycowe, potrzebne do wyrównania w słonecznym okresie 19-letnim,
 231 — ilość „bram świata” (wszystko, co jest stworzone wchodzi w bytowanie na świecie przez 231 bram,
 248 — imię Abraham,
 251 — imię *bar Kochba*,
 318 — światło księżyca (widziane przez 318 dni), także ilość towarzyszących Abrahamowi ludzi, z którymi pokonał wrogów w Rdz 14, 14,
 354 — ilość dni roku księżycowego,
 358 — imię *masziach* (Mesjasz) oraz *nachasz* (wąż); wąż, który kąsa swój ogon jest symbolem upływu czasu czyli Chronosa i jako

litera nun ma wartość liczbową 50; jako wyraz *nachasz* — wąż ma taką samą wartość liczbową jak i wyraz *masziach* (por. J 3, 14; Lb 21, 4—9),

360 — ilość dni roku słonecznego bez 4 dni dodanych, przestępstw,

364 — rok jubileuszowy o 364 dniach,

410 — wartość liczbowa wyrazów *qadosz* ($100 + 4 + 6 + 300$) i *szemaⁿ* ($300 + 40 + 70$) czyli „święty” i „słuchaj!” (wezwanie przed wyznaniem wiary),

736 — suma pitagorejska (23×32) powstała w trójkącie pitagorejskim z podliczenia „koła zamachowego” o osi 5 i ramionach 1, 7, $10 = 23$ oraz sześcioboku z cyframi $2 + 3 + 4 + 6 + 8 + 9 = 32$), także ilość słów w modlitwie 18 prośb (błogosławieństw), w Kodeksie Samarytańskim suma lat zrodzenia poszczególnych potomków od Adama do Noego.

Warszawa

O. JÓZEF WIESŁAW ROSŁON OFMConv

U W A G I I W I A D O M O Ś C I

Ks. Jerzy Chmiel

MIĘDZYNARODOWE KOŁOKWIUM NT. QUMRAN (KRAKÓW—MOGILANY 1987)

W bieżącym roku mija czterdzieści lat pierwszych odkryć w Qumran, które miały miejsce — tę datę podał pierwszy R. de Vaux* — w 1947 r. Z tej okazji Komisja Orientalistyczna Oddziału

* Sprawa nie jest tak zupełnie jednoznaczna jak by się mogło wydawać. Jako początek „afery kumrańskiej” normalnie podaje się wiosnę 1947. Już jesienią tego samego roku Beduini i antykwariusze chodzili po naukowych instytucjach całej Jerozolimy oferując znalezione rękopisy po bardzo umiarkowanych cenach. Ale dopiero pod koniec stycznia 1949 r. (po wojnie żydowsko-arabskiej w 1948 r.) udało się grupie żołnierzy z Legionu Arabskiego, której przewodził kapitan Lippens, belgijski obserwator z ramienia ONZ, zidentyfikować grocie, której potem nadano nazwę I Q. Por. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na pustyni Judzkiej*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1968, ss. 7nn. Por. także co na temat chronologii odkryć kumrańskich pisze E.-M. Laperrousaz w: DBS t. 9, Paris 1979 (sub-voce: *Qumrân*).

Krakowskiego PAN zorganizowała w dniach 31 V — 2 VI 1987 r. w Mogilanach k. Krakowa międzynarodowe kolokwium poświęcone problematyce odkryć znad Morza Martwego. Celem kolokwium było zapoznanie się z wynikami najnowszych badań, jak również zaprezentowanie prac polskich. *Spiritus movens* całej akcji był niestrudzony sekretarz kolokwium dr Z. J. K a p e r a, autor znanych bibliografii kumrańskich. Dzięki jego osobistej zapobiegliwości spotkanie doszło do skutku.

W zabytkowym, neoklasycystycznym dworku Konopków, otoczonym wspaniałym (choć zaniedbanym — jak wszędzie u nas) parkiem ze szpalerami grabowymi według wzoru renesansowego, spotkało się grono zainteresowanych problematyką kumrańską z Belgii, Czechosłowacji, Francji, Hiszpanii, Holandii, NRD, RFN, Stanów Zjednoczonych, Węgier i Polski.

M. Delcor (Tuluza — Paryż) przedstawił stan badań nad Qumran od r. 1976. W tym to bowiem roku miało miejsce w Leuven *Colloquium Biblicum* poświęcone trzydziestoleciu odkryć w Pustyni Judzkiej. Owocem owego kolokwium jest tom pt. *Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu*, opracowany pod redakcją Delcora (Paris — Gembloux, éd. Duculot — Leuven University Press 1978). Prelegent omówił trzy działy: (1) publikację tekstów z Qumran, (2) problematykę krytyki tekstualnej Starego Testamentu w rękopisach znad Morza Martwego i (3) nowe monografie o tematyce kumrańskiej. Stwierdził — nie bez pewnej nostalgii — że doszło do głosu obecnie nowe pokolenie badaczy: stara generacja już wymiera — odeszli do wieczności: R. de Vaux, A. Dupont-Sommer, J. Carmignac, P. W. Skehan, H. W. Brownlee, żeby tylko wspomnieć najbardziej znane nazwiska. Większość prac monograficznych jest publikowana w języku angielskim. Spośród publikowanych tekstów kumrańskich wyśuwa się na czoło monumentalna *editio princeps* Y. Yá d i n a, *The Temple Scroll*, Hebrew Edition, 3 vols. Jerusálem 1977 (luksusowe wydanie po luksusowej również cenie 240 dolarów am.).

H. Burgmann (Göttingen) zastanawiał się w swoim pedantycznym wystąpieniu, kim był „niegodziwy kapłan” (the Wicked Priest) z tekstów Qumran i postawił hipotezę, iż chodzi tu o Jonatana Machabeusza († 143 przed Chr.). Por. jego ostatnią pracę, trochę pretensjonalną: *Vorgeschichte und Frühgeschichte der essenischen Gemeinden von Qumrân und Damaskus* (Arbeiten zum NT und Judentum, Bd 7), Frankfurt am Main — Bern — New York 1987.

H. Lichtenberger (Tübingen) mówił o historii wspólnot Jana Chrzciciela (diaspora wspólnot chrzcielnych).

R. Eisenmann (California) bronił swej teorii o esseńskim charakterze jerozolimskiej wspólnoty Jakuba Sprawiedliwego. Por. jego prace, budzące zresztą duże kontrowersje wśród kumranologów: *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran. A new hypothesis of*

Qumran origins (Studia Post-Biblica, 34), Leiden 1983; *James the Just in the Habakkuk Pesher*, Leiden 1986.

N. Golb (Chicago) prezentował z elegancją, ale też nieustępliwie, swą tezę o jerozolimskim pochodzeniu zwojów z Qumran, której zaciekłe broni od kilku już lat (zob. wzmiankę na jego temat: S. Mędała, w: „Folia Orientalia” t. 23, 1985—1986, s. 257).

I. Frölich (Budapest) mówiła o kumranistyce na Węgrzech.

L. H. Schiffman (Nowy Jork) zajął się tematem prawa w Zwoju Świątynnym (Temple Scroll). Por. jego pracę: *The halakhah at Qumran* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 16), Leiden 1975.

A. M. Denis, OP (Louvain-la-Neuve) przedstawił klasyfikację pseudepigrafów Starego Testamentu.

F. García Martínez (Groningen, sekretarz od 1986 r. „Revue de Qumran” z nominacji śp. J. Carmignaca, zob. RQ nr 47, 1986, ss. 325 n) akcentował potrzebę rozróżnienia pomiędzy powstaniem esseńczyków a powstaniem Qumran (a Groningen hypothesis).

Jeśli chodzi o polskie wystąpienia, to W. Tyloch (Warszawa) mówił o Zwoju Świątynnym, ks. S. Mędała (Warszawa) przedstawił stan badań archeologicznych dotyczących obecności esseńczyków w Jerozolimie, ks. J. Chmiel (Kraków) zwrócił uwagę na problemy hermeneutyczne związane z traktowaniem wspólnoty z Qumran jako sekty. Ponadto były jeszcze przewidziane dwa polskie (i w języku polskim) wystąpienia, które z braku czasu nie zostały wygłoszone: ks. S. Stańczyk (Tuchów): „Historyczne wartości kumrańskiego peszeru do Habakuka” i ks. G. Rafiński (Gdańsk): „Problem genezy 1 QS 3, 13—4, 26”.

Po referatach wywiązywała się dyskusja, częstokroć zażarta, przeciągająca się do późna w nocy. Zwłaszcza Amerykanie od obydwóch oceanów mieli okazję do spotkania się w Mogilanach (której to okazji są pozbawieni w USA) i wymiany zdań, która czasami była nieodbiorną przez nie znających dobrze wymowy i slangu amerykańskiego. Wiele ważnych zdań padło w czasie dyskusji i — być może — niektóre poglądy ustabilizowały się. Przy okazji pokazało się, że Polacy nie gęsi i też mają coś do powiedzenia, co wcale nie jest gorsze od poglądów dewizowych. To była niewątpliwa korzyść kolokwium mogilańskiego.

Wartość kolokwium w Mogilanach również i w tym się wyraża, iż spotkali się naukowcy o różnych poglądach i warsztatach badawczych, różnowyznaniowi i laicy. Było to spotkanie na linii Wschód — Zachód i badacze konfesyjni — niekonfesyjni. A nam szczególnie miło, że to było u nas.

Materiały kolokwium będą opublikowane w „Folia Orientalia” 1988.

TRIDUUM ŚW. ŁUKASZA W PARAFII LUBELSKIEJ

Jezus, pierwszy i największy głosiciel Dobrej Nowiny, Ewangelia Ewangelii (Mk 1, 1; Rz 1, 1—3) obwieszczał m. in.: „muszę głosić Dobrą Nowinę” (Łk 4, 43; por. Łk 4, 18n i Iz 61, 1—3) i „nie samym chlebem żyje człowiek” (Mt 4, 4). Kościół pierwotny dobrze rozumiał zamiary Nauczyciela, kiedy doszedł do wniosku: „nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali słowo Boże, a obsługiwali stoły” (Dz 6, 2). To samo czyni Kościół dzisiejszy, kiedy gorąco i wytrwale zachęca do szerszego „otwarcia skarbcza Biblii” (KL 51), do zrewidowania metod i środków, by ludziom dzisiejszym lepiej głosić Boże orędzie. I oto jedna z lubelskich parafii (św. Rodziny) wznosząc świątynię materialną nie chce zaniedbać rozwoju duchowego i dlatego stara się, przy pomocy różnorodnych środków, prowadzić akcję „ubiblijniania”. Miejscowi kapłani, na czele z proboszczem, starają się uprzytomnić wszystkim, że znajduje się „w słowie Bożym podpora żywotna oraz źródło stałe i czyste życia duchowego” (KO 21). Jednym z takich środków, może dość oryginalnym, były tzw. Łukaszowe Trzy Dni.

Niniejsze sprawozdanie nie może naturalnie pretendować do wyczerpującego omówienia całego triduum (1986. 10. 17—19). Może jedynie wskazać najważniejsze punkty uroczystości i ewentualnie zachęcić do „wykorzystywania” liturgicznych wspomnień ewangelistów dla rozpoczęcia lub wzmożenia aktywności biblijnej także w innych parafiach.

Konieczność takiej działalności jest oczywista, albowiem chyba ten odcinek naszego duszpasterstwa wydaje się najbardziej zaniedbany. W polskich parafiach nie słyszy się o niedzielach i godzinach biblijnych, o kręgach czy intronizacjach Pisma św. w rodzinach, o nabożeństwach Słowa Bożego czy medytacjach biblijnych. Biblia (Lekcjonarz) stała się „jedną z wielu” ksiąg liturgicznych, jakże często umieszczaną pod księgą ogłoszeń parafialnych. Prawie zaginał zwyczaj uroczystego niesienia Pisma św. na ambonę. Homilia (często czytana, sie!), zamiast rzeczywiście aktualizować Boże orędzie, nierzadko nawet jest niezbyt biblijnym kazaniem. Zaniedbywane są reguły dramaturgii w czytaniu Pisma św., brak ciszy, refleksji, koncentracji, a kończące „oto Słowo Boże” i odpowiedź „Bogu niech będą dzięki”, wskutek rutyny, jakby prawie nic nie mówiły wielu spośród czytających, jak i słuchających.

By przeciwstawić się tej „pełzającej kontrreformie” liturgicznej, w ww. parafii zorganizowane zostało biblijne triduum. Okazją było liturgiczne wspomnienie św. Łukasza. Już sam czasokres „trzech dni” wskazywał na teologiczną myśl ewangelisty (Łk 13, 32). Jeszcze wyraźniej czyniły to liczne nabożeństwa i imprezy towarzyszące, w które ochoczo angażowali się miejscowi księża, księża — goście i wierni.

Celem bliższym triduum było podsumowanie i pogłębienie — przy końcu roku liturgicznego, w którym przedmiotem *lectio continua* była Łukaszowa Ewangelia — znajomości ewangelicznego orędzia, zawdzięzanego temu autorowi.

Ogłaszanie triduum rozpoczęło się niedzielą biblijną (1986 10. 12), gdzie hasłem przewodnim było: „Słowo Boga naszego trwa na wieki” (Iz 40, 18). Specjalne homilie, plakaty, kiermasz książek biblijnych oraz ogłoszenia słowne przy końcu Mszy św. zachęcały, by zainteresować się Biblią i dniami, które wkrótce miały nadejść.

Triduum rozpoczęło się nabożeństwem Słowa Bożego, poprzedzonym uroczystą intronizacją Pisma św. Celebrans niosąc Biblię, poprzedzany przez ministrantów ze świecami, prze kaplicę wypełnioną wiernymi przybył do ołtarza. Pismo św. złożone zostało na specjalnym miejscu i okadzone, po czym oświetlono świątynię. W krótkim słowie wprowadzającym celebrans przybliżył wiernym cel Łukaszowych Trzech Dni i przebieg rozpoczynającego się nabożeństwa. Tematem tego nabożeństwa było: „Bądźcie miłosierni jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36). W oparciu o teksty: Kpł 19, 1—4, 9—18; Oz 11, 7—9; Łk 15, 1—7; Dz 3, 1—9, specjalnie dobrane śpiewy (m. in. Ps 51), homilię i fragment encykliki *Dives in misericordia* interesująco przedstawiono, jak Boży Pedagog wychowuje bezustannie ludzi do miłości. Specjalna modlitwa wiernych zakończyła nabożeństwo.

Główne punkty triduum stanowiły liturgie Mszy św., w których przypominane zostały najważniejsze myśli teologiczne św. Łukasza. Tematami poszczególnych spotkań przy stole Słowa Bożego i Eucharystii było:

- 1) Łukasz — piewczą Maryi i szacunku względem kobiety (ks. J. Flis),
- 2) Pan Jezus — przyjacielem dzieci (ks. M. Duma),
- 3) Jezus — miłosierny Zbawiciel wzorem dla Służby Zdrowia (ks. J. Flis),
- 4) Biblia — świętą księgą rodzin wierzących (ks. A. L. Szafrański).

Nabożeństwa różańcowe także miały specjalną oprawę i zmierzały w ww. kierunku. „Pokazywały”, jak autor trzeciej Ewangelii swoim piórem „malował” tajemnice z życia Maryi i Jezusa (ks. R. Jurak, ks. L. Kuna). Pisząc konkretniej: na kanwie odpowiednich fragmentów dzieł Łukasza wyświetlane były specjalnie przygotowane diapozytywy, ilustrujące różańcowe tajemnice.

W czasie Łukaszowych Trzech Dni zorganizowane zostały liczne imprezy towarzyszące, z których należałoby wymienić przede wszystkim następujące:

- konkursy biblijne (sprawdzające znajomość Łukaszowych dzieł),
- recytacja Ewangelii wg św. Łukasza w wykonaniu aktorów: D. Ol-

brychski, W. Pszoniak, A. Seweryn, E. Kurcab i M. Zajączkowska (z taśmy),

- kiermasz książek biblijno-religijnych oraz
- projekcja filmu „Jezus z Nazaretu” (reż. F. Zefirelli).

Uroczyste zamknięcie Biblii z trzykrotnie powtórzonym wezwaniem „Oto Słowo Boże” i odpowiedzią „Bogu niech będą dzięki” oraz przeniesienie na ambonkę przyołtarzową zakończyło Łukaszone Trzy Dni.

Chyba można się zgodzić, że wyżej opisana forma wzmoczenia aktywności biblijnej w parafii spełniła swoje zadanie. W jakimś sensie w parafii św. Rodziny w Lublinie urzeczywistniło się kulminacyjne zdanie Łukasowego Dwudziela: „Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu” (Łk 24, 31).

Jeżeli to lubelskie Emaus „otworzy oczy” i innym parafiom, a szczególnie ich pasterzom na problem „ubiblijniania” i skłoni do praktycznego otwierania przed wiernymi skarbcza Biblii (por. KL 51), to „trud pochwalenia się” aktywnością parafii św. Rodziny nie będzie daremny, a tym bardziej próżny.

Lublin

KS. JAN FLIS

R E F L E K S J E I M A T E R I A Ł Y

Tadeusz Grabowski

ZAŁOŻENIA METAFORY MAŁŻEŃSKIEJ WEDŁUG KSIĘGI OZEASZA

Prorok Ozeasz (hebr. Hoszea, skrót znanego imienia Jehoszua) żył w VIII wieku przed Chrystusem. Był to okres panowania dynastii Jehu, do którego prorok nawiązuje na początku swojej księgi. (1, 4)

Był to czas, gdy w państwie północnym istniał zamęt polityczny i zaznaczał się upadek religijno-moralny. Teokratyczny charakter monarchii ulegał wpływom ościennych religii pogańskich i kolejni, często zmieniający się władcy nie wykazywali najmniejszej troski o dochowanie zobowiązań wobec Boga, jakie nakładało na nich przy mierze zawarte z ich ojcami na górze Synaj.

Prorok Ozeasz podejmując się napisania księgi z inspiracji Boga, miał na uwadze przede wszystkim wytknięcie władcom, dygnitarzom

dworskim, politykom i kapłanom ich błędów i grzechów sprzeniewierzenia się Bogu. W wielu wypadkach nie wypowiedział tej krytyki wprost, ale posługuje się zawołowaną metaforą.

W pierwszym rozdziale swojej księgi (1, 9) prorok Ozeasz posługuje się podwójnym pojęciem nierządu: ukazuje kobietę, uprawiającą nierząd, imieniem Gomer, córkę Diblaima. Tę kobietę-nierządnicę Bóg Jahwe każe mu pojąć za żonę.

Ten konkretny obraz kobiety-prostytutki łączy się bezpośrednio z obrazem symbolicznym kraju, który uprawia nierząd. Pod tym pojęciem Ozeasz chce ukazać grzech sprzeniewierzenia się Bogu, odejścia od prawdziwego kultu monoteistycznego, do którego powołany był Izrael w przymierzu synajskim.

Próbując dociekać intencji proroka Ozeasza w takim właśnie ukazaniu podwójnego aspektu nierządu: realistycznego i symbolicznego, można przyjąć alternatywę:

- 1) prorok Ozeasz rzeczywiście pojął za żonę kobietę nierządną i dzieje swego autentycznego małżeństwa rzutuje na polityczną i religijną, aktualną wówczas sytuację w Izraelu,
- 2) uciekanie się do realistycznego obrazu zaślubienia kobiety nierządnej i jednocześnie zestawienie go z symbolicznym obrazem ludu cudzołożącego (akceptującego cudzych bogów pogańskich) mogło być w zamyśle twórczym Ozeasza przyjęte jako psychologiczny zabieg terapeutyczno-umoralniający, mający dokonać wstrząsu w świadomości władców i kapłanów Izraela, ponieważ cudzołośćwo, grzech nierządu według prawa mojżeszowego było uważane za grzech ściągający najwyższą karę: ukamienowanie na śmierć. (Kpł 20, 10; Pwt 22, 20—24).

Ten drugi motyw należy uznać za bardziej uprawomocniony, ponieważ:

- 1) motyw własnego małżeństwa z nierządnicą Gomer ma zawsze tylko charakter służebny w stosunku do obrazu symbolicznego, stanowiącego rację nadrzędną tego motywu,
- 2) omówiony wyżej zabieg skrzyżowania motywu realistycznego z symbolicznym, powtarza się wielokrotnie na kartach księgi Ozeasza i zawsze spełnia tę samą funkcję: prorok posługuje się obrazem własnego małżeństwa z kobietą nierządną, aby unaocznić, przybliżyć, a tym samym skutecznie obrzydzić grzech odejścia od monoteistycznego kultu, a przyjęcia politeistycznego rytuału sakralnego.

Imiona dzieci, które urodziła z tego małżeństwa z Ozeaszem nierządnica Gomer są niezwykle wymowne:

Pierwszy syn otrzymuje imię Jizreel, co znaczy „Bóg sieje”. Imię to kojarzy się z miastem Jizreel i dynastią króla Jehu. Imię to również jest wyraźną aluzją do zbrodni Jehu, które wzbudziły gniew Jahwe i zapowiedziały Jego pomstę.

Jehu bowiem zabił podstępnie Jorama-króla izraelskiego i Ochozjasza-króla judzkiego. Na polu Jizreel psy zżarły ciało Izebel, występłą żonę Achaba. Jehu wytracił całą rodzinę Achaba, 70 jego synów i całą rodzinę Ochozjasza, 42 braci. (2 Krl 9, 22—27 10, 12—17) — Dlatego imię symboliczne „Bóg sieje” oznacza obraz Jahwe siejącego słuszny gniew i zemstę nad niewiernym ludem.

Imię kolejnego dziecka, córki Lo-Ruchama jeszcze mocniej akcentuje to przekonanie. Lo-Ruchama znaczy „Dla której nie ma miłosierdzia”.

Imię trzeciego dziecka, drugiego syna jest nie tylko potwierdzeniem tej sytuacji, jest najwymowniejszym wyrazem wyrzeczenia się Izraela przez Jahwe, brzmi bowiem: Lo-Ammi to znaczy „Nie mój lud”.

W ten sposób prorok jednoznacznie określa decyzję Boga, który stwierdza, że Izrael, lud przez niego wybrany, nadużył Jego zaufania i wyczerpał cierpliwość przez swoją niewierność. Dlatego już nie może uważać się za naród uprzywilejowany przez Boga.

Analizując w podtekście znaczenie tych trzech symbolicznych imion dzieci proroka można stwierdzić wyraźnie tendencję stopniowego wzmocnienia uczuciowego, tendencję rosnącego konsekwentnie gniewu Boga w stosunku do niewiernego ludu.

Imię pierwszego syna proroka Ozeasza Jizreel „Bóg sieje” jest heroldem zapowiadającym postawę gniewną Boga, który w antropomorfizującym kształcie wojownika walczącego łukiem i mieczem (Oz 1, 7) żywo przypomina króla Jehu rozprawiającego się krwawo ze swoimi przeciwnikami: królem izraelskim Joramem (2 Krl 9, 24) i królem judzkim-Ochozjaszem. (2 Krl 9, 27).

To pierwszy stopień gniewu Boga Jahwe.

Imię następnego dziecka, córki Lo-Ruchama „Dla której nie ma miłosierdzia” wyraża drugi stopień tego gniewu, ponieważ określa nastawienie Boga Jahwe wynikłe z zajętej przez Niego postawy. Imię to jest implikacją imienia pierwszego syna proroka.

Imię trzeciego dziecka Lo-Ammi „Nie mój lud” — to trzeci stopień gniewu Boga-Jahwe i najwyższy. Nie mógł bardziej ukarać swój lud wybrany, a jemu niewierny jak wypowiedzieć mu zawarty Układ Przyjaźni i Wierności, jak odrzucić go od siebie i pozbawić przywileju szczególnego wybrania.

Początek następnego rozdziału księgi Ozeasza (2, 3) wprowadza nastrój i klimat biegunowo przeciwny. Obraz synów Izraela, którzy będą liczni „jak piasek nadmorski”, którego „nie można zmierzyć i nie można zliczyć” w żaden sposób nie przystaje do końcowego obrazu pierwszego rozdziału, jest jego wyraźnym zaprzeczeniem.

Obraz licznego potomstwa, obietnica błogosławieństwa Bożego nasywa wyraźne skojarzenia z księgą Rodzaju, z przymierzem Boga z Abrahamem, któremu Jahwe dwukrotnie zapowiada liczne potom-

stwo „jak ziarenka pyłu ziemi” (Rdz 13, 16) i „jak gwiazdy na niebie” (Rdz 15, 5).

Ponieważ w następnych wersach powraca znów ton złowrogich zapowiedzi obrażonego Boga, karzącego występny lud — sprzedajną nierządnicę, (2, 6 i 2, 14) wydaje się, że znacznie słuszniejszym dla logiczniejszego przekazu byłoby przyłączenie tych początkowych wersów (2, 3) do końcowej partii drugiego rozdziału, (2, 17—25) utrzymujących ten sam ton uczuciowy przebaczenia i błogosławieństwa miłosiernego Boga. Natomiast wersy zawarte w 2,4—16 łączą się raczej z tonem gniewu i odrzucenia w 1,9.

Obrazy i sytuacje ukazane przez Ozeasa w 2,4—16 są niezwykle realistyczne, wyrastają z doskonałej znajomości ówczesnych zwyczajów i przepisów prawnych, stosowanych na Wschodzie względem kobiet nierządnych. W wersach 2, 4—7 ukazany jest proces sądowy, wytyczony przez oszukanego męża swej niewiernej, uprawiającej nierząd żonie. Obraz tej niewiernej, cudzołożnej żony prorok Ozeasz ukazuje bardzo wyraziście, nie skąpiąc barw dosadnych i w swojej plastyczności opisu sugestywnych. Widzimy ją jak biegnie „za swymi kochankami”, którzy płacą jej za występłą uległość „wełną, lnem i oliwą” (2, 8) „winnicami i sadami figowymi” (2, 14). Widzimy jej rozgniewanego męża, który ogarnięty zemstą i słusznym gniewem pozbawia niewierną wszystkich darów i prezentów, której jej kiedyś w dowód miłości ofiarowali (2, 11). Obraz jest tak plastyczny i tak wtopiony w ówczesny koloryt obyczajowo-prawny, że trudno w nim doszukać się metafizycznej aluzji.

Jest to tym bardziej trudne, że Ozeasz w 2, 4—16 nie podjął podobnej formy przekazu, jaką zastosował w 1, 9, gdzie obrazy realistyczne natychmiast krzyżował z metafizyką symboliczną, tej ostatniej nadając ton dominujący i myśl wiodącą.

W 2, 4—16 dominuje zdecydowanie plastyka obyczajowa, jedynie końcowe dwie linijki wersu 2,9: „Pójdę i wrócę do mego męża pierwszego, bo wówczas lepiej mi było niż teraz” zdają się wyraźnie odbiegać od tej plastyki obyczajowej i wskazują na intencje proroka, ukazującego niewiernemu ludowi potrzebę nawrócenia i powrotu do prawowitego kultu Boga.

Ta sama myśl, już bez osłony metaforycznej wyrażona jest w 6, 1—3: „Chodźcie, powróćmy do Jahwe! On nas poranił i On też uleczy”. Obraz powrotu tam, „gdzie było lepiej niż teraz” kojarzy się również doskonale z przypowieścią o synu marnotrawnym (Łk 15, 18). Podobnie woła Bóg ustami proroka Jeremiasza: „Powróćcie zbuntowani synowie, ulećcie wasze odstępstwa!” (Jr 3, 22). Żal szczerzej skruchy, którą ukaże lud wiarołomny, skłoni miłosiernego Boga do łaski przebaczenia. To przebaczenie i obietnicę darowania i puszczenia **w niepamięć win** ukazuje końcowy fragment: 2, 17—25.

Wiąże się z tym początkowy fragment rozdziału 2, 3, gdzie Bóg bogaty w miłosierdzie i łaskę przebaczenia zapowiada nie tylko po-

myślny rozwój narodu, ale również połączenie w jeden państwowy organizm krainy północnej z południową: Izraela z Judą.

W końcowym fragmencie 2, 17—25 utrzymując konsekwentnie obraz ludu w obrazie wiarołomnej, ale czyniącej pokutę żony, Ozeasz przedstawia Boga jako męża wybaczonego występki i przygarniającego do siebie tę występłą, ale teraz już skruszoną żonę. Bóg Jahwe obiecuje dla niej zawrzeć przymierze z całą naturą.

W 2, 16—20 zawarta jest nie tylko obietnica przebaczenia dla pokutującego ludu, ale również obraz eschatologicznego szczęścia.

Podobną wizję czasów mesjańskich, kiedy razem ze świętością i sprawiedliwością zapanuje dobrobyt i pokój znajdujemy u proroka Izajasza (11, 6—9) i (65, 25). Przymierze z całą naturą, pokój i dobrobyt są zapowiedzią znacznie donioślejszej decyzji Najlepszego Boga: decyzji nowego przymierza. W podniosłym tonie obietnicy i w uroczystej symbolice zaślubin kreśli prorok Ozeasz wizję powtórnego przymierza Boga z jego ludem:

„I poślubię cię sobie znowu na wieki
poślubię przez sprawiedliwość i prawo
przez miłość i miłosierdzie.
Poślubię cię sobie przez wierność
a poznasz Jahwe”. (2, 21—22)

Wizja przymierza jest ukazana w metaforyce przysięgi małżeńskiej. Bóg Jahwe jako małżonek-oblubieniec składa przyrzeczenie swojej oblubienicy — ludowi wybranemu. Ta przysięga zawiera podstawowe atrybuty Boga: Miłość i Miłosierdzie, Sprawiedliwość i Prawo, Wierność danym obietnicom.

Bóg jest Miłością (1 J 4, 8) i z tej Miłości objawia Miłosierdzie wobec niegodnego, wiarołomnego ludu.

Bóg jest pełnią Sprawiedliwości i normą wszelkiego Prawa, dlatego On-wierny swoim obietnicom, zobowiązuje do podobnej wierności swój lud, obiecując mu pełne poznanie, które będzie widzeniem uszczęśliwiającym, „gdy się objawi, będzie do Niego podobny, bo ujrzy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2).

Przymierze ludu z Bogiem jest gwarancją dobrobytu, rozwoju i rozkwitu. (Oz 2, 23—24). Końcowe wersy rozdziału (2, 25) mówią o szczególnej łasce Miłosierdzia Bożego, która puszcza w niepamięć dawne winy i sprzeniewierzenia.

Dla sugestywnego oddania tej radosnej prawdy prorok Ozeasz posługuje się bardzo oryginalnym zabiegiem: te same imiona trojga dzieci, które w 1,9 znaczyły stopniowo wzrastający gniew Boga, wyzękającego się niewiernego i wiarołomnego ludu, te same teraz imiona w kontekście zmienionej sytuacji: duchowej przemiany ludu powracającego do swego Boga w żalu i skrusze — noszą przekaz Bożej Miłości i Bożego błogosławieństwa.

Jizreel-Bóg siejący gniewną zemstę za zbrodnie i wiarołomstwo ludu, teraz jest siewcą dobrobytu i dostatku.

Okaże Bóg Jahwe swoją litość nad Lo-Ruchama, nad tą, „Dla której nie ma miłosierdzia”.

Powie do Lo-Ammi „Nie mojego ludu”, „Ludem moim jesteś”, a Lo-Ammi („Nie mój lud”) odpowie: „Mój Boże!”

Nie można bardziej wyraziście i sugestywnie wypowiedzieć niepojętej Miłości Boga, która nie liczy się z żadnymi obwarowaniami i ograniczeniami przesądów i znaczeń symbolicznych. Miłości, która przekracza wszystkie granice znosząc znamiona imion przekleństwa.

Ukazując tę prawdę w przekazie poetyckim, Ozeasz jest bardzo konsekwentnie stosując antytetyczny układ, gdzie stopniuje radosną prawdę o Przebaczającym Bogu tak jak poprzednio (1, 4—9) stopniował prawdę o gniewie i zemście obrażonego Boga na wiarołomny lud. Najpierw Jizreel-Bóg siejący — zapowiada dobrodziejstwa Miłosiernego Boga, czego dobitnym wyrazem jest ulitowanie się nad Lo-Ruchama, nad którą nie ma miłosierdzia. Szczytowym punktem łaski Boga jest przemiana Lo-Ammi „nie mojego ludu” w lud Boga i akceptacja tej radosnej prawdy przez Lo-Ammi.

To zakończenie drugiego rozdziału księgi Ozeasza (2, 25) znalazło odbicie w księgach Nowego Testamentu: w Listach świętego Pawła (Rz 9, 22—26 i Rz 11, 30) i w Pierwszym Liście św. Piotra (1 P 2, 10).

Święty Paweł (Rz 9, 22—25) nawiązuje jednocześnie do Oz 1,9 i 2,25 wykazując w długim, niedokończonym zdaniu, że Bóg znosząc cierpliwie wiarołomstwo ludu wybranego, nie skazał go na zagładę, ale wybrał lud nowy, „nie tylko spośród Żydów, ale i spośród pogan” i lud ten nazwał „synami Boga żywego” (Oz 2, 1).

Święty Piotr (1 P 2, 10) w liście do chrześcijan w Azji Mniejszej trawestuje wyraźnie dwa symboliczne imiona dzieci Ozeasza: „Wy, którzyście byli nie- ludem (Lo-Ammi), teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzyście nie dostąpili miłosierdzia, (Lo-Ruchama) teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali”.

Tę samą myśl wyraża święty Paweł (Rz 11, 30): „Podobnie bowiem jak wy niegdyś byliście nieposłuszni Bogu, teraz zaś z powodu ich (tj. Żydów-dop. mój TG) nieposłuszeństwa dostąpiliście miłosierdzia”.

Początek trzeciego rozdziału (3, 1) księgi Ozeasza zaskakuje opisem powrotu sytuacji: Bóg jeszcze raz każe poślubić prorokowi kobietę, „która łamie wiarę małżeńską”. Tutaj jednak Ozeasz przyjmuje konsekwentnie ten sam układ, który stosował w 1,9: krzyżuje obraz realistyczny z symbolicznym obrazem wiernej i przebaczącej miłości Jahwe względem wybranego ludu. W 3, 2 występuje plastyczny obraz kupna nierządnic: „Nabyłem ją za piętnaście syklów srebrnych, za chomer i letek jęczmienia”.

Jest to cena bardzo niska. Potwierdza to Prz 6, 26: „Cena nierządnic ledwo za jeden chleb stoi”.

Ta niska cena koliduje z ceną, którą trzeba było zapłacić za poślu-

bienie młodej kobiety izraelskiej (Pwt 22, 28—29): „Jeśli mężczyzna znajduje młodą kobietę ... odda ten mężczyzna, który z nią spał, ojcu młodej kobiety pięćdziesiąt syków srebra i zostanie ona jego żoną”. Chomer i letek jęczmienia — to dwie miary ciał sypkich liczące razem (chomer — 450 litrów, letek — 225 litrów) 675 litrów jęczmienia. Nie musiały widocznie znaczyć wiele, skoro były dodatkiem do 15 sykłów srebrnych wypłaconych za nierządnicę. Również jęczmieniem zdecydował zapłacić Booz za noc spędzoną z Rut Noemi — jej teściowej, (Rt 3, 15) każąc jej zanieść sześć miar.

W Pnp 8, 12 oblubieniec za oblubienicę daje tysiąc sykłów jej ojcu i dodatkowo 200 „stróżom jej owocu”. Jest to cena ogromna, wielokrotnie przewyższająca ustaloną powszechnie wartość mohara, jaką płacono rodzicom za poślubienie ich córki.

Przyjmując w obrazie symbolicznym Oblubienca — Chrystusa, a w obrazie Oblubienicy — Kościół zgodnie z Ef 5, 25—32, możemy widzieć w cenie tak wysokiego moharu — Kręw Zbawiciela. Potwierdza to św. Paweł, gdy w Liście do Koryntian dwukrotnie (1 Kor 6, 20 i 1 Kor 7, 23) mówi, że „za wielką cenę zostaliśmy nabyci”.

W Oz 3, 3—4 opisuje autor karę za występne życie poślubionej powtórnie nierządnicy.

Mąż wyraża pogardę dla swej niewiernej żony przez odstąpienie od swoich praw mężowskich i pozbawienie przywilejów jej należnych.

Bóg zapowiada stan bezkrólewia w ludzie izraelskim i bez prawdziwej ofiary kapłańskiej — służby Bogu.

Rozdział trzeci (3, 5) zamyka wizją nawrócenia niewiernego ludu i powrotu do prawdziwego Boga i Jego monoteistycznego kultu.

Dopiero w rozdziale jedenastym swojej księgi (11, 1—4 i 11, 8—9) powraca Ozeasz do symbolicznego obrazu Przebaczonego i Miłującego Boga. Rzecz znamienna: obraz żony wiarołomnej znika i nie pojawi się już więcej. W Oz 11, 1—4 i 11, 8 ukazuje się inny obraz Boga. Już nie jako Męża zaślubiającego niewierną i występłą żonę, ale w symbolu miłości macierzyńskiej — *rachamim*. Izrael jest ukazany jako dziecko w procesie dorastania i dojrzenia. Bóg Jahwe opiekuje się nim jak matka, uczy chodzić, bierze na ręce, tuli do policzka i karmi. W tym plastycznym obrazie miłości macierzyńskiej prorok Ozeasz ukazuje pełne wybiegającej naprzód troskliwości nastawienie Jahwe do swego ludu, który dopiero zaczyna dorastać do monoteistycznej wiary, dojrzenia do właściwego kultu prawdziwego Boga, wyzbywając się prymitywnych kultów politeistycznych, które nie mają żadnej mocy ani władzy nad sercem człowieka.

W Oz 11, 8—9 Bóg Jahwe objawia swoją niepojętą Miłość wobec wybranego ludu i choć jest to wyrażone w antropomorfizującym kształcie: „Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności” — przekaz jest sugestywny: Jahwe nie chce zagłady wiarołomnego ludu, nie dopuszcza, by go spotkał los Admy i Seboimmiast, które zostały zniszczone razem z Sodomą i Gomorą. (Rdz 19)

Ta niepojęta Miłość Boga wyższa jest ponad gniew i uczucie zemsty, które przystożą człowiekowi, ale nie Bogu. Bóg Święty pochyla się z miłością nad każdym stworzeniem i niczego nie skazuje na zagładę, co z miłości powołał do istnienia. Bóg niczego nie chce zatracić i zniszczyć, dlatego lituje się nad ludem, który od Niego odszedł.

W Oz 13, 13 powraca obraz symboliczny Efraima (Izraela) jako dziecka upartego, które mimo że czas porodu nadszedł, nie chce opuścić łona matki. Ozeasz posługuje się w tym miejscu przysłowiem, które jeszcze dwukrotnie (2 Krl 19, 3 i Iz 37, 3) występuje na kartach Biblii. Przysłowie to brzmi: „Dojrzały dzieci do swoich narodzin, a nie ma siły do ich porodzenia”, co znaczyć ma w każdym wypadku impas, sytuację bez wyjścia. Ozeasz wkłada te słowa w usta Jahwe, zapowiadającego zagładę królestwa izraelskiego, lecz zaraz w następnym wierszu (13, 14) zapowiada obietnicę przetrwania narodu przez wyrwanie go z krainy umarłych — Szeolu. Święty Paweł (1 Kor 15, 55) nawiązuje do tych słów, zapowiadając indywidualne zmartwychwstanie każdego człowieka.

Cała księga proroka Ozeasza kończy się wizją prawdziwego nawrócenia ludu wybranego do Jahwe, (14, 2—3) wizją przebaczenia win i obietnicy wszelkiej pomyślności i dobrobytu. Ta końcowa wizja doskonale koresponduje z 2, 23—25 i wyzwalając przekaz symbolicznych znaczeń imion, jest potwierdzeniem tego obrazu i ukoronowaniem.

Przytoczona analiza metafory małżeńskiej w księdze proroka Ozeasza uprawnia do następujących wniosków:

- 1) Ozeasz napisał swoją księgę mając na uwadze wyraźny cel: upomnienie ówczesnych sfer kierowniczych Izraela i zawrócenie ich z błędnej drogi politeistycznych kultów narodów ościennych.
- 2) zabieg artystyczny, którym się posłużył: skrzyżowanie realistycznego obrazu zaślubienia kobiety cudzołożnej i jednocześnie zestawienie go z symbolicznym obrazem ludu cudzołożącego, akceptującego cudzych bogów pogańskich, odchodzącego od prawowitego kultu monoteistycznego Jahwe — było zabiegiem psychologicznym i terapeutyczno-umoralniającym, miało dokonać wstrząsu w psychice ówczesnych władców i kapłanów Izraela.
- 3) ukazanie wiarołomnego ludu, zdradzającego swego Boga w postaci żony niewiernej i występnej miało unaocznić, przybliżyć, a jednocześnie obrzydzić grzech odejścia od monoteistycznego kultu Jahwe.
- 4) ukazanie Boga jako miłującego i przebaczącego Męża, a nawet wyposażenie Boga w atrybuty miłości macierzyńskiej było sugestywnym zabiegiem artystyczno-pedagogicznym, mającym w ludzie wybranym wzbudzić szczerą skruchę i żal za grzechy sprzeniewierzenia się najlepszemu Panu.
- 5) Ozeasz, ukazujący przymierze Boga Jahwe z narodem wybranym

w symbolu miłości małżeńskiej, stał się prekursorem tego rodzaju symbolicznego przekazu. Symbolika małżeńska, zawarta w księdze Ozeasza, znalazła kontynuację w tekstach innych proroków Biblii: Jeremiasza, (2, i 3, 1—5) Izajasza, (50, 1; 54, 8; 62, 4—5) Ezechiela, (16, 1—63) Sofoniasza (3, 11).

- 6) Do metafizyki symbolicznej Ozeasza nawiązuje również Nowy Testament. W Listach Apostolskich św. Piotra (1 P 2, 10) i św. Pawła (Rz 9, 22—26 i 11, 30). Święty Paweł w Liście do Efezjan (5, 25—32) posługując się małżeńską metaforą Ozeasza, porównuje miłość męża do żony do miłości Chrystusa wobec Kościoła.

W tym ujęciu małżeństwo chrześcijan, mając na sobie znak sakramentalnej nierozzerwalności i wierności, staje się pamiątką, uobecnieniem i świadectwem niepojętej Miłości Boga, który swego Syna nie oszczędził, żeby nowemu ludowi swojemu przywrócić prawdziwą wolność i dać szansę spełnienia oczekiwań i nadziei wejścia do „Miasta Świętego”, Nowego Jeruzalem, które jest jak „oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża” (Ap 21, 2).

Szczecin

TADEUSZ GRABOWSKI

Ks. Roman Krawczyk

PROROCY A KULT

Wydaje się, że problem zawarty w sformułowaniu „prorocy a kult” jest jedną z głównych trudności, jakich dostarcza lektura starotestamentalnych Ksiąg Prorockich. Wystarczy przytoczyć niektóre tylko teksty, aby ów problem ukazał się w całej jaskrawości. „Co mi po mnóstwie waszych ofiar? — mówi Jahwe. Syt jestem całopalenia kozłów i łoju tłustych cielców. Krew wołów i baranów, i kozłów mi obrzydła. Gdy przychodzicie, by stanąć przede Mną, kto tego żądał od was, żebyście wydeptywali me dziedzińce? Przestańcie składania czczych ofiar! Obrzydłe mi jest wznoszenie dymu; święta nowin, szabaty, zwoływanie świętych zebrań ... Nie mogę ścierpieć świąt i uroczystości. Nienawidzę całą duszą waszych świąt nowin i obchodów; stały Mi się ciężarem; sprzykrzyło Mi się je znosić” (Iz 1, 11—14). „Na co sprowadzacie mi kadzidło ze Saby albo wyborny korzeń trzciny z dalekiej ziemi? Nie podobają mi się wasze całopalenia, a wasze krwawe ofiary nie są mi przyjemne” (Jr 6, 20). Nienawidzę, brzydzę się waszymi świętami. Nie mam upodobania w waszych uroczystych zebraniach. Bo kiedy składacie mi całopale-

nia i wasze ofiary, nie znoszę tego, a na ofiary z tucznych wołów nie chcę patrzeć. Idź precz ode mnie ze zgiełkiem pieśni twoich i dźwięku twoich harf nie chcę słyszeć" (Am 5, 21—23).

Wymowa tych tekstów jest jednoznaczna: kult, jaki sprawowano w świątyni jerozolimskiej w okresie, gdy działali cytowani wyżej prorocy (Izajasz, Jeremiasz, Amos) nie przynosił Bogu chwały. Bóg sam — ustami proroków — ogłaszał, że kult ten Go obraża. Narzuca się istotne pytanie: dlaczego prorocy wypowiadają tak zdecydowanie negatywne opinie o kulcie? Czy uważają, że Bogu nie jest potrzebny żaden kult, a cześć Go należy — jak powie później Pan Jezus — „w Duchu i w prawdzie" (J 4, 24), czy też, że Bogu nie jest potrzebny taki kult, jaki celebrowała religia judaistyczna (zwłaszcza z jej krwawymi ofiarami), czy wreszcie, że kult ten nie miał żadnego lub miał tylko znikomy wpływ na postawę etyczną i codzienne postępowanie wiernych, a przez to tracił cały swój sens.

W historii badań tego problemu można wyróżnić kilka kierunków. Kierunek najbardziej skrajny wyrażał opinie, że prorocy byli przeciwni wszelkim formom kultu. Według nich w objawieniu biblijnym nigdzie nie czytamy, jakoby Bóg żądał dla siebie jakichś form ceremonialnych. Nawet trzy pierwsze przykazania dekalogu, w którym Bóg czegoś dla siebie żąda, nie postulują żadnych czynności kultowych. Trudno się zgodzić z tą opinią. Wiemy z historii biblijnej, że niektórzy prorocy po niewoli babilońskiej energicznie działali na rzecz odbudowy świątyni jerozolimskiej (Aggeusz, Zachariasz, Malachiasz). Wiadomo zaś, że świątynia jest przede wszystkim miejscem sprawowania kultu. Trudno sobie wyobrazić, by ludzie, którzy uważają, że w oddawaniu czci Bogu nie ma miejsca na kult, wzywali do restauracji świątyni. Byłoby to działanie przeciwko sobie. Co więcej, w historii egzegezy istniał kierunek głoszący koncepcję tzw. „profetyzmu kultowego". Według zwolenników tego kierunku prorocy — przynajmniej niektórzy — brali obok kapłanów aktywny udział w oficjalnych obrzędach kultowych. Niektórzy prorocy, na przykład Joel czy Habakuk, mieli być „prorokami kultowymi" przy świątyni. Literacką pozostałością po takich prorokach miałyby być psalmy kultowe o orientacji prorockiej (np. Ps 2; 60; 75; 82; 110 i inne).

Druga grupa uczonych stoi na stanowisku, że prorocy nie byli wrogami kultu, jako takiego, tylko zwalczali tę postać kultu, jaka celebrowała się na ich oczach w świątyni jerozolimskiej. Był to kult pojmowany czysto formalnie i ilościowo, satysfakcjonujący się tylko zewnętrznymi oznakami pobożności. Przeciwko takiemu właśnie kultowi zwrócone były mowy prorockie, antykultowe. W tym duchu problem rozwiązują też egzegeci polscy. Np. ks. L. Stachowiak pisze: „Polemika „antykultowa" proroków nie jest bynajmniej wymierzona przeciwko kultowi jako takiemu, ale przeciw błędnej jego koncepcji. Słudzy słowa nie zamierzali nigdy zastąpić liturgicznej służby Bożej czią Jahwe bez jakiegokolwiek kultu". A zatem opinię drugiej grupy

egzegetów można streścić następująco: prorocy nie potępiali samych ofiar, modlitw i wszystkich innych praktyk kultowych, tylko taki kult, któremu towarzyszyły niewłaściwe dyspozycje wewnętrzne. Te „niewłaściwe dyspozycje wewnętrzne” polegały na obłudzie w postępowaniu, która grzeszne życie chciała pokryć mnogością zewnętrznych ofiar, czy na przekonaniu, że czynności kultowe same w sobie, niemal automatycznie, czynią ludzi świętymi, miłymi Bogu i przez Boga szczególnie chronionymi. Wydaje się, że ta druga opinia jest w zasadzie do przyjęcia; prorocy nie byli wrogami kultu, tylko jego niezdolności do przemiany ludzi. Z podobnych zresztą motywów wynikała prorocka krytyka kapłanów; jeśli prorok Ozeasz krytykował kapłanów to czynił to nie dlatego, że byli kapłanami, lecz dlatego, że byli nimi za mało.

Wróćmy do kultu: prorocy atakowali jego sterylność. Zwróćmy uwagę na tekst Jeremiasza: „Nie ufajcie, słowom kłamliwym, głoszącym: „świątynia Jahwe, świątynia Jahwe, świątynia Jahwe” (Jr 7, 4). Sama świątynia i sam kult dokonujący się w tej świątyni nie jest żadną wartością, jeśli nie wywiera on udoskonalającego wpływu na ludzkie życie. Niczego nie daje i przed niczym nie zabezpiecza. Chodzi więc nie tylko o to, by kult sprawować czy brać udział w kulcie w odpowiednim nastroju i w odpowiedniej postawie wewnętrznej — co podkreślała druga opinia — ale przede wszystkim o wznoszący i „terapeutyczny” wpływ kultu na ludzkie życie. Wydaje mi się, że ta ostatnia myśl w prorockiej krytyce kultu zajmowała bardzo ważne miejsce, a w dotychczasowych próbach rozwiązania problemu „prorocy — kult” nie zwrócono na to dostatecznej uwagi. Myśl ta została wyrażona w wielu tekstach.

Składacie ofiary — wołali prorocy — a „ręce wasze są pełne krwi” (Iz 1, 15), „uciskacie biednych, gnębicie ubogich” (Am 4, 1), „gnębicie ubogiego i bezrolnego pozostawiacie bez pracy” (Am 8, 4). Inaczej mówiąc: udział w liturgicznych obrzędach nie ma wpływu na wasze życie. O roli, jaką powinien odgrywać kult, najwyraźniej mówi prorok Ezechiel w swoim tekście o potoku wypływającym ze świątyni (Ez 47, 1—12), a następnie leczącym, przemieniającym i zapładniającym całą ziemię. Ów potok wypływający ze świątyni rozlewa się w wielką rzekę, a dokądkolwiek dotrą jej wody pojawia się obfita roślinność, mnóstwo ryb i pożywienia. „Dokądkolwiek dotrą te wody, wszystko będzie uzdrowione” (11. 9 b). „A nad brzegami potoku mają rosnąć po obu stronach różnego rodzaju drzewa owocowe, których liście nie więdną, których owoce się nie wyczerpują; każdego miesiąca będą rodzić nowe, ponieważ ich woda przychodzi z przybytku. Ich owoce będą służyć za pokarm, a ich liście za lekarstwo” (w. 12; por. Ap 22, 2).

Naturalnie, obraz ten ma wymowę symboliczną; wszyscy, którzy będą wracać ze świątyni do swoich domów i krajów, winni wracać przemienieni, a swoją przemienioną osobowością promieniować na

otaczający ich świat. W duchu tekstu Ezechiela można też interpretować wiersz 2 Mch 5, 19: „Albowiem Pan nie wybrał ludu dla miejsca świętego, lecz dla swego ludu wybrał miejsce”. Miejsce święte — świątynia i sprawujący się w niej kult — mają ostatecznie służyć dobru wspólnoty ludzkiej, właśnie przez doskonalenie wszystkich jej członków.

Jeśli kult takiej roli nie spełnia, jest pustą ceremonią bez żadnego znaczenia religijnego. Taka myśl leży u podstaw tekstu Iz 58, 3—7: „Czemu pościliśmy, a Ty nie wejrzałeś? Umartwialiśmy siebie, a Tyś tego nie uznał? Otóż w dzień waszego postu wy znajdujecie sobie zajęcie i uciskacie wszystkich robotników. Otóż pościecie wśród waśni i sporów, i wśród bicia niegodziwą pięścią. Nie pościecie tak, jak dziś czynicie, żeby się rozległ zgiełk wasz na wysokości. Czyż ja taki post jak ten wybieram sobie w dniu, w którym się człowiek umartwia? Czy zwiesić głowę jak sitowie i użyć woru z popiołem za posłanie, czyż to nazwiesz postem i dniem miłym dla Jahwe? Czyż nie jest raczej ten post, który wybieram: Rozerwać kajdany zła, rozwiązać więzy niewoli, wypuścić wolno uciśnionych i wszelkie jarzmo połamać? Dzielić swój chleb z głodnym, wprowadzić w dom biednych tułaczy, nagiego, którego ujrzysz, przyodziać i nie odwrócić się od współziomków?”

Wniosek z tego tekstu może być tylko jeden: czynienie dobra przez człowieka jest bardziej wartościowe niż wszelkie czynności kultowe.

Prorocka krytyka kultu nie pozostała bez echa — przejęli ją mędrcy biblijni. Podobnie jak prorocy uważają oni, że „Postępowanie uczciwe i prawe miłsze dla Jahwe niż krwawa ofiara” (Prz 21, 3); że „ofiara występnych obrzydła dla Jahwe” (Prz 15, 8; 21, 27; Syr 34, 19), natomiast „ofiara męża sprawiedliwego jest przyjemna (Bogu)” (Syr 35, 6). Ale mędrcy nie poprzestali na przyswojeniu sobie nauki proroków. Pojawiają się w nich refleksje nad sensem i potrzebą niektórych form kultu. Czy w ogóle potrzebne są np. ofiary, skoro Bóg wszystko uczynił i niczego od człowieka nie potrzebuje? „Nie chcę przyjmować cielca z twego domu ni kozłów ze stad twoich, bo do mnie należy cała zwierzyna po lasach, tysiące zwierząt na moich górach. Znam całe ptactwo powietrzne, i do mnie należy to, co się rusza w polu. Gdybym był głodny, nie musiałbym tobie mówić, bo mój jest świat i to, co go napełnia. Czy będę jadł mięso cielców albo pił krew kozłów?” (Ps 50, 9—13). Mniej antropomorfistycznie, ale treściowo to samo napisał autor Dziejów Apostolskich: „Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie obiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech i wszystko” (Dz 17, 24—25).

Bóg niczego nie potrzebuje od człowieka, przeciwnie — sam wszystko daje człowiekowi. Odpowiedzią człowieka na Bożą miłość:

powinna być miłość. Tak rozumował autor Ps 51: „Ty się bowiem nie radujesz ofiarą, i nie chcesz całopaleń, choćbym je dawał. Moją ofiarą, Boże, duch skruszony, nie gardzisz, Boże sercem pokornym i skruszonym” (Ps 51. 18—19). Kohelet z kolei tak nauczał: „Zważaj na krok swój, gdy idziesz do domu Bózego. Zbliżyć się, aby słuchać, jest rzeczą lepszą niż ofiara głupców, bo nie mają rozumu, dlatego źle postępują” (Koh 4, 17). Kohelet preferuje duchowe elementy liturgii, takie jak np. słuchanie, dzięki któremu człowiek poznaje wielkość Boga, swoje własne przeznaczenie i potrzebę czynienia dobra.

Prorocka koncepcja kultu i jej pogłębiona kontynuacja u mędrców biblijnych prowadzi do następującej refleksji: czy wystarczająco troskliwie czuwamy, by wszystkie czynności i obrzędy wchodzące w skład katolickiego kultu miały rzeczywiście należyty wymiar duchowy i religijny?

Siedlce

KS. ROMAN KRAWCZYK

Ks. Jan Łach

„ALBOWIEM GNIEW BOŻY UJAWNIA SIĘ PRZECIW WSZELKIEJ BEZBOŻNOŚCI” (Rz 1, 18)

Słowa powyższe znajdują się w Liście do Rzymian i mają następujący kontekst: „Nie wstydzę się Ewangelii, jest ona bowiem mocą Bożą dla zbawienia wszystkich wierzących, najprzód dla Żyda później dla Greka. W niej bowiem objawiła się sprawiedliwość Boża z wiary przez wiarę, jak zostało napisane: „sprawiedliwy z wiary żyje”. Albowiem gniew Boży ujawnia się przeciw wszelkiej bezbożności i nieprawości ludzi, którzy przez nieprawość tłumią prawdę ...” (Rz 1, 16—18).

W cytowanej wypowiedzi wyrażona została nie tylko duma Pawła z powodu pełnionej przezeń misji apostołskiej, ale także zamknięty został zasadniczy temat całego Listu do Rzymian, że zbawienie dokonuje się przez wiarę w Chrystusa Jezusa. Dlatego też, gdy ze względu na myśli zawarte w przytoczonych wersetach można by je wliczać do zakończenia wstępu, to ze względu na idee centralne stanowią one początek traktatu teologicznego części Listu do Rzymian.

„Nie wstydzę się Ewangelii”. Ewangelia rozumiana jest tutaj w sensie najszerszym: jako nowa ekonomia zbawienia lub jako głoszenie zbawienia mesjańskiego. Zaraz na początku, w rozbudowanym adresie listu czytamy przecieź: „wyznaczony do zwiastowania dobrej nowiny Boga, którą przedtem On zapowiedział przez swych

proroków w Pismach świętych" (1, 1). Biorąc to pod uwagę: Ewangelia — Dobra Nowina jest rzeczywiście mocą (*dynamis*) Bożą, albowiem jest *principium* działania zbawczego i ludzkiej przemiany. Interesujące jest to, że w 1 Kor 1, 24 sam Chrystus został nazwany przez Pawła mocą Bożą (*Theou dynamis*), co wskazuje na identyfikację Jezusa z Ewangelią.

Moc Boża (*dynamis*), o której mówi św. Paweł, nie okazuje się w realizowaniu dzieł widocznych dla oka — czynów spektakularnych, ani też zadziwianiu mądrością, o czym marzyli tak Żydzi, jak i Grecy, ale w realizowaniu zbawienia, dokonującego się przez krzyż Chrystusa. (1 Kor 1, 22: „Podczas gdy Żydzi domagają się znaków, a Grecy mądrości poszukują, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego: dla Żydów wprawdzie zgorszenie, a dla pogan głupstwo, natomiast dla powołanych zwiastujemy Chrystusa, który jest mocą Bożą i mądrością Bożą”).

Zbawienie (*soteria*) nie jest znów czymś materialnym, lecz określa uwolnienie z grzechów i ich skutków, jak też powrót do doskonałej przyjaźni z Bogiem. Jest to przeto dobro aktualne istniejące, które zdobyliśmy przez usprawiedliwienie na chrzcie św., a zarazem dobro eschatologiczne, które będzie naszym udziałem ostatecznie w chwili zmartwychwstania, a więc wtedy, gdy nasze ciało będzie uwolnione, niejako wyrwane od zepsucia (Rz 8, 23: „... my sami, którzy posiadamy zaczątek Ducha, wdychamy w sobie, oczekując usynowienia, odkupienia naszego ciała”). Z tej też racji możemy mówić, że zostaliśmy zbawieni, ale tylko w nadziei.

W Liście do Rzymian akcentuje się szczególnie ów aspekt eschatologiczny zbawienia (Rz 5, 9 n.: „Tym bardziej więc teraz, usprawiedliwieni krwią jego, będziemy przez niego zachowani od gniewu, jeśli bowiem będąc nieprzyjaciółmi zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna Jego, tym bardziej, będąc pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie”). Stąd gdy się mówi o zbawieniu, jakie przynosi Ewangelia, to ma się na uwadze owe zbawienie ostateczne, duszy i ciała. Nie znaczy to wcale, aby Apostoł Narodów nie zwracał uwagi na zbawienie, które się dokonało i to nie tylko w tym sensie, że chrzest wprowadził nas w krąg zbawczy, ale że również w Chrystusie, który zmartwychwstał jako pierwociny z umarłych (1 Kor 15, 23), zmartwychwstaliśmy, a także otrzymaliśmy już teraz „zadatek Ducha do serc naszych” (1 Kor 1, 22). Dlatego też w listach więziennych (Kol 2, 12: „zostaliście wzbudzeni prze wiarę w moc Boga”; Ef 2, 5—8: „Ale Bóg ... ożywił nas wraz z Chrystusem — łaską zbawieni jesteście — i wraz z Nim nas wzbudził i wraz z Nim posadził w okręgach niebieskich w Chrystusie Jezusie, aby okazać w przyszłych wiekach nadzwyczajne bogactwo łaski swojej ...”) oraz w listach pasterskich (2 Tm 1, 9; Tt 3, 5) określenie „zbawiać” występujące w czasie przeszłym.

To zbawienie Ewangelia przynosi wszystkim bez wyjątku:

Żydom i Grekom, pod jednym warunkiem — wiary. Nie wymaga się więc zachowywania starotestamentalnego prawa, prawa mojrzeszowego, ale jedynie prawdziwej wiary, która rodzi czyny (Ga 5, 6: „Bo w Chrystusie Jezusie, ani obrzezanie, ani nieobrzezanie nic nie znaczy, lecz wiara, która jest czynna i rodzi czyny”). W związku z tym powstaje pytanie, czy nie pozostało nic z przywilejów, którymi Bóg obdarzył naród wybrany? Paweł stara się objaśnić ten problem w Liście do Rzymian i mówi o jego aktualności (por. 2, 9 n.: „Utrapienie i ucisk spadnie na każdego człowieka, który popełnia zło, najprzód Żyda, potem i Greka, a chwała i cześć i pokój na każdego, kto czyni dobrze, najpierw Żyda, potem Greka”; zob. też 3, 1 n.; 3, 29; 9, 4 nn.). Kiedy jest mowa o przywilejach danych narodowi wybranemu, Paweł używa wtedy wyrażenia *proton* — najprzód.

Apostoł ma na uwadze tylko jeden z tych przywilejów, a mianowicie chronologiczne pierwszeństwo w głoszeniu Ewangelii narodowi wybranemu; pierwszeństwo, jakiego przestrzegał sam Jezus (Mt 15, 24: „Zostałem posłany do owiec zaginionych z domu Izraela”), a także Apostoł Paweł (Dz 13, 46: „Wam to najpierw miało być opowiadane Słowo Boże, skoro jednak je odrzucacie i uważacie się za niegodnych życia wiecznego, przeto zwracamy się do pogan”. (por. też 16, 13; 28, 23 itd.). Przywilej ten można było zachować, gdyż bazował on na racjach historycznych oraz przesłankach psychologicznych: monoteizm i przygotowanie przez prawo i proroków starotestamentalnych (prawo i prorocy, tj. Biblia ST w ujęciu Pawła miała na celu doprowadzić do Chrystusa, wskazać na Niego).

Ewangelia realizuje zbawienie dlatego, że objawia ona sprawiedliwość Bożą (*dikaiošyne Theou*). Sprawiedliwość Boża, to jedna z tych tajemnic, która się objawia i która się będzie objawiać. Nie jest to bowiem sprawiedliwość w znaczeniu wprowadzenia porządku poprzez kary, ale jest to rzeczywistość o znaczeniu pozytywnym, której to rzeczywistości szczyt stanowi zbawienie przez Krew Chrystusa (Rz 3, 24 „... są usprawiedliwieni darmo, z łaski jego, przez odkupienie w Chrystusie Jezusie). Na podstawie wypowiedzi starotestamentalnych (Ps 143, 1 n.; Iz 45, 21; 46, 12; 51, 5; nadto Ps 98, 2 n.; 36, 6 n.; 40, 10; 69, 25—28) oraz wypowiedzi apokryficznych (zob. 4 Ezd 8, 34 nn.; Jub 1, 15; 10, 3; 31, 35; 1 QS 11, 13 nn.; zob. też 1, 21; 10, 23; 11, 3 nn.) możemy za S. Lyonnetem, znawcą problematyki związanej z Listem do Rzymian, określić pojęcie sprawiedliwości Bożej w ten sposób: „jest to działanie istotowo zbawcze Boga, przez które naród izraelski (w ST) i cały rodzaj ludzki (w NT) zostaje przywrócony do dbór obiecanych przez Boga (*Exegesis Epistolae ad Romanos*, s. 105 n.). Temu przeciwstawia się pojęcie gniewu Bożego (*orge Theou*), z racji którego człowiek mający być przywróconym do przyjaźni z Bogiem, coraz bardziej się od Niego oddala i utwierdza się w złem. Sprawiedliwość Boża więc najbardziej łączy się z wiernością obietnicom i miłosiernej woli zbawczej Boga. Dlatego to w LXX greckie

dikaiošyne odpowiada hebr. *šedaqah* = sprawiedliwość w znaczeniu dobrodziejstwa (*benevolentia*) por. Rdz 19, 19; 20, 13; 21, 23; 24, 27; 32, 20; Wj 15, 13; 34, 7; Prz 20, 22), jak również i hebr. *'emet* = wierność Boża dla przymierza: (Rdz 24, 49; Iz 38, 19; Dn 8, 12).

Często też *s^edaqah* — „sprawiedliwość” oddane zostaje przez greckie *eleos* (miłosierdzie) Iz 56, 1 lub *eleemosyne* — „dar jałmużny”, nigdy zaś nie rozumie się *s^edaqah* w znaczeniu sprawiedliwości „prawnej” albo „karzącej”. Aby te ostatnie pojęcia wyrazić, stosowano określenie: *krinein* (hebr. *safat*).

Może nie ma potrzeby odwoływać się tutaj do oficjalnej nauki Kościoła w tym względzie, ale warto przypomnieć to, co mówi Sob. Tryd. definiujący przyczynę formalną naszego usprawiedliwienia: „Gdy mówimy: Sprawiedliwość Boża, nie mamy na względzie tego, że jest On sprawiedliwy, ale to, że nas usprawiedliwia tą sprawiedliwością mianowicie, którą przezeń obdarowani, odnawiamy się w duchu naszego umysłu. I nie tylko jesteśmy uważani za sprawiedliwych, ale rzeczywiście staliśmy się sprawiedliwymi”. (Denz 799).

Według myśli Pawłowej sprawiedliwość Boża jest przede wszystkim przymiotem lub — jak to już zauważyliśmy poprzednio — działaniem zbawczym Boga wiernego obietnicom i zobowiązaniom miłości względem ludzi. Jest to więc przymiot nie statyczny, ale rzeczywistość dynamiczna. Kierując się przez nią ku człowiekowi sprawiedliwość sprawia jego wewnętrzną przemianę, a równocześnie komunikuje — zespala go z Bożą świętością, tzn. usprawiedliwia go, stawiając w relację zbawczą i relację uświęcenia. Te dwie rzeczywistości nawzajem się przenikają, co podkreśla sam Paweł, gdy mówi, że Bóg jest sprawiedliwy i usprawiedliwiający (Rz 3, 26).

Ale sprawiedliwość zbawcza Boga nie odnosi się do człowieka jakby mechanicznie, ale jako do istoty wolnej, która musi wyrazić zgodę na działanie Boże w nim. Ta zgoda dokonuje się przez akt wiary, stąd znajdujemy w zdaniu Pawła wyrażenie: *ek pisteos eis pistin* = z wiary w wiarę. Zawiera się w tym powiedzeniu — jak to znów zaznacza wspomniany przedtem S. Lyonnet: terminus a quo i terminus ad quem wiary, gdyż wiara rozpoczyna i kończy to, co dotyczy życia chrześcijańskiego.

Chcąc podkreślić tę zasadniczą wartość wiary, Paweł cytuje wypowiedź z księgi Habakuka 2, 4: „sprawiedliwy z wiary żył będzie”. Tekst ten, cytowany przez Pawła także w Ga 3, 11, jest dla Apostoła bardzo ważny. Wiara jest nie tylko warunkiem wejścia w sferę zbawczą, czyli do rozpoczęcia życia chrześcijańskiego, ale także do trwania w nim i do zdobywania go coraz więcej. Taki pogląd uzasadnia to, co następuje w Pawłowych listach po tzw. sekcji dogmatycznej. Do wykładu dogmatycznego dodawana jest sekcja tzw. parenetyczna, czyli pouczająca. I tak w Liście do Rzymian: życie chrześcijańskie i zbawienie to owoce usprawiedliwienia.

O słuszności powyższego wniosku świadczy najdobitniej następu-

jąca wypowiedź Pawła: „Albowiem gniew Boży ujawnia się przeciw wszelkiej bezbożności i nieprawości ludzi, którzy przez nieprawość tłumią prawdę (w. 18).

Przez swoje przyjście na świat, Pan wyznaczył dwie epoki historii zbawienia. Paweł jest teologiem tej nowości: objawiając sprawiedliwość Bożą, tj. urzeczywistnienie się zbawienia przez Jezusa Chrystusa, tym samym również ukazał gniew Boży dla wszystkich niewiernych. Ten gniew, analogiczny do różnych przejawów kary opisanych w Starym Testamencie, jest zapoczątkowaniem gniewu ostatecznego. Już sama działalność Jezusa według Ewangelii Janowej jest sądem ostatecznym.

Powodem gniewu Bożego jest bezbożność (*asebeia*) i nieprawość (*adikia*). Pierwsze z tych wykroczeń oznacza stan dobrowolnego odwrócenia się od Boga, Boga wyraźnie rozpoznanego, drugie — jest świadomym lekceważeniem woli Bożej przedstawionej ludziom w przykazaniach i pouczeniach. Jest to po prostu zaprzeczenie sprawiedliwości Bożej. Bezbożność i nieprawość przyczyniają się do zdławienia prawdy Bożej. Prawdą Bożą nie może się objawiać w życiu tych ludzi. Jest ona w nich unicestwiona. Paweł przeciwstawia więc tutaj to, co jest prawdą (*aletheia*) temu, co jest niesprawiedliwością (*adikia*). Bo postulat poznanej prawdy jest jeden: nauczanie o niej (*katechein ten aletheian*). Czyż może chrześcijanin zapomnieć o tym postulatcie?

Warszawa

KS. JAN ŁACH

O. Tomasz Maria Dąbek, OSB

MUZYKA LITURGICZNA W STARYM I W NOWYM PRZYMIERZU

Muzyka religijna stanowi element kultu w bardzo wielu religiach. Szczegółowych danych mogą dostarczać badania etnografów, studia nad kulturami różnych ludów i analiza ich obrzędów religijnych. Dla nas, katolików, najbliższa jest nasza liturgia, w której muzyka zawsze odgrywała dużą rolę. Szukając korzeni naszej muzyki zwrócimy się przede wszystkim do tradycji związanych z religią objawioną i do tych kultur, które mogły wywrzeć pewien wpływ na kształtowanie się obrzędów żydowskich i chrześcijańskich. Rozważania nad genezą muzycznej części liturgii stanowiąc będą dla nas punkt wyjścia do określenia podstawowych cech muzyki w liturgii, co pomoże nam wskazać elementy ważne również dzisiaj, postawić zadania, które

winna spełniać dzisiejsza muzyka liturgiczna i zastanowić się nad tym, co może decydować o dopuszczeniu konkretnego utworu czy też jakiegos rodzaju muzyki do udziału w kulcie. Nasze rozważania mają charakter przede wszystkim ogólny — w pewnym sensie zbliżają się do refleksji filozoficznej nad muzyką religijną jako wyrazem ludzkiej religijności. Podawane przykłady mają ułatwić nam określenie cech ogólnych, powszechnych, wspólnych różnym epokom i środowiskom.

Rozpoczniemy od pobieżnego zwrócenia uwagi na kilka informacji, jakie podaje Stary Testament o muzyce w liturgii świątyni Starego Przymierza w Jerozolimie. Już wcześniej Biblia mówi o wielkim znaczeniu pieśni ku czci Boga, sławiących Go za Jego cuda. Taką pieśń z 15-go rozdziału Księgi Wyjścia śpiewamy w Wielką Sobotę po czytaniu o wyjściu Izraelitów z Egiptu. Pieśniom towarzyszyły tańce i bębenki. W Wj 15,20 czytamy: „Miriam prorokini, siostra Aarona, wzięła bębenek do ręki, a wszystkie kobiety szły za nią w płasch i uderzały w bębenki”. Następny wiersz mówi, że Miriam „przyśpiewywała” chórowi tańczących kobiet i podaje tekst — jakby refren przeplatający słowa dłuższej pieśni. Miriam nazwana jest prorokinią, ponieważ podjęła pieśń podaną przez Mojżesza. Pieśń oznacza jedność słów i melodii. Słowa zostały zapisane i możemy je czytać dziś, po przeszło trzydziestu wiekach. Melodii nie umiano wówczas zapisywać, ale stanowiła ona istotną część utworu, związanego ściśle z życiem religijnym i z kultem. Pieśń wiazała się też z powołaniem proroków jako tych, którzy przekazywali Bożą prawdę i propagowali właściwy kult, miły Bogu, ustanowiony z Jego natchnienia.

Muzyka wprowadzała w stan religijnego entuzjazmu ludzi Wschodu. Pierwsza Księga Samuela mówi kilkakrotnie, iż taki entuzjazm udzielał się Saulowi, pierwszemu królowi Izraela. Drugi król — Dawid — był sam wielkim artystą, muzykiem i poetą, twórcą Psalmów, czyli religijnych utworów poetyckich i muzycznych, w znacznie mierze związanych z kultem w świątyni Dawnego Przymierza, a dziś stanowiących podstawę Liturgii Godzin — oficjalnej modlitwy Kościoła. Posoborowa liturgia mszalna wprowadziła dłuższe fragmenty Psalmów jako medytację po pierwszym czytaniu, przyczyniając się skutecznie do upowszechnienia znajomości tych wspaniałych utworów.

Psalterz, zbiór 150 Psalmów, częściowo pochodzi od samego Dawida, częściowo od innych twórców żyjących współcześnie z nim i później — w ciągu kilku wieków historii Izraela. Wiele Psalmów posiada na początku wskazówki wykonawcze, np. Ps 54 (53) i 55 (54): „Na instrumenty strunowe”, lub też „na melodię Machalat” (Ps 53 (52)). Ta ostatnia uwaga świadczy, że już wtedy kilka pieśni można było śpiewać na tę samą melodię, dla nas dziś nie znaną, lecz powszechnie znaną w okresie, gdy powstawały Psalm; że istniały melodie —

typy analogiczne do melodii występujących dla różnych tekstów hymnów i antyfon w chorale gregoriańskim.

Dawid zasłużył się też jako organizator kultu. Druga Księga Kronik podaje jako jego dzieło zmiany kapłanów i także zmiany lewitów — śpiewaków i instrumentalistów, które następowały po sobie w świątyni wybudowanej podczas rządów i syna i następcy Dawida, Salomona. W czasach Dawida kult sprawowano w przybytku czyli w namiocie, gdzie przechowywano Arkę Przymierza i składano ofiary. Wykonywanie muzycznych utworów, wokalnych oraz instrumentalnych, Księga Kronik określa jako „prorokowanie”. U św. Pawła charyzmat „proroctwa” jest najbardziej pożytecznym dla Kościoła darem Ducha Świętego, umiejętnością przemawiania w sposób zrozumiały dla innych i pouczający. Można powiedzieć, że tę samą cechę powinna posiadać dobra muzyka liturgiczna — wyrażać w sposób autentyczny religijne uczucia i postawy oraz pobudzać ludzi do dobrych myśli i czynów. Podobny przykład działania muzyki instrumentalnej podają nam dzieje proroka Elizeusza: wg 2 Krl 3, 15 gra harfiarza pomogła Mężowi Bożemu skupić się i przygotować do otrzymania Bożego natchnienia.

Już tutaj możemy zatem sformułować to, co jest najbardziej podstawowe dla muzyki sakralnej: ma być ona wyrazem religijnych uczuć, wynikiem czyjegós głębokiego przeżycia wewnętrznego. Czerpiąc z takiej głębi może wywoływać u innych podobne przeżycia. Obok osobistego zaangażowania religijnego autor dobrej muzyki sakralnej musi być biegłym muzykiem. Dawid dobrze grał na cytrze (por. np. 1 Sm 16, 19), lewici, których wyznaczył on do kierowania śpiewem i muzyką, także posiadali bardzo wysoki stopień umiejętności muzycznych. Ich śpiew i gra nie były żywiołową improwizacją, lecz wynikiem długotrwałej pracy ludzi utalentowanych, rozwijających wytrwale swoje zdolności.

Stary Testament przekazuje nam wiele świadectw występowania muzyki instrumentalnej w związku z kultem objawiającego się Boga Izraela. Prócz instrumentów towarzyszących śpiewowi używano w liturgii potężnych trąb, których dźwięk przejmował grozą i wprawiał lud w pełen poszanowania podziw, związany z lękiem wobec Bożego Majestatu. Czytamy o tym o opisie nadania Prawa Starego Testamentu na górze Synaj. Można tu widzieć zapowiedź potężnego i majestatycznego dźwięku organów, towarzyszących naszej liturgii.

Zgromadzenie i skomentowanie wszystkich tekstów biblijnych mówiących o muzyce wokalne i instrumentalnej w związku z kultem byłoby interesującą pracą. W naszych rozważaniach przytoczyliśmy tylko kilka przykładów bardzo dawnego wykorzystywania śpiewu i muzyki do oddawania chwały Bogu, wyrażania religijnego entuzjazmu, radości z Bożych darów, dziękczynienia i błagalnych prośb.

Religijna muzyka Starego Testamentu po dwukrotnym zburzeniu świątyni w czasie najazdu Nabuchodonozora (587—86 przed Chr.)

i potem w 70 r. po Chr., przekształciła się z muzycznej oprawy nabożeństw świątynnych w ważną część modlitw odprawianych w synagogach — miejscach zebrań gmin żydowskich w diasporze.

Zastanawiając się nad genezą śpiewu pierwotnego Kościoła trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę właśnie na żydowski śpiew synagogalny. Ten śpiew — nawiązujący do izraelskich tradycji z czasów wolnego życia w Ziemi Świętej i wspaniałego kultu w świątyni, nie pozostał całkowicie pozbawiony wpływu narodów, wśród których znajdowały się poszczególne gminy żydowskie. Już wcześniej — na samym początku dziejów Izraela, jego wódz — Mojżesz, wychowany na dworze faraona jako przybrany syn jego córki (Wj 2, 10), na pewno otrzymał staranne wykształcenie i wiele ze zdobytych w ten sposób umiejętności wykorzystał jako wódz Narodu Wybranego i organizator jego instytucji plemiennych i religijnych. Potem, mimo wielkiej troski zwłaszcza proroków o zachowanie czystości prawdziwej religii, wpływy ościenne przenikały do kultu. Wiele Psalmów posiada odpowiedniki w tekstach religijnych narodów sąsiednich. Zapewne kultura muzyczna, stosowane melodie, instrumenty i sposoby wykonywania utworów wykazywały podobną zbieżność, jak zachowane teksty.

Pierwotny Kościół korzystał zatem ze wzorów liturgicznych świątyni Starego Testamentu, miejsca modlitwy Chrystusa i Apostołów, z synagogalnych nabożeństw, wykazujących duże podobieństwo do liturgii słowa, która stanowi pierwszą część Mszy Świętej i obecnie także obrzędów innych Sakramentów oraz z tradycji muzycznych różnych narodów, wchodzących do młodego Kościoła. Na pewno duży wpływ wywarły zwyczajnie syryjskie i greckie. Średniowieczni teoretycy w rozważaniach nad chorałem gregoriańskim stosowali terminologię analogiczną do używanej przez uczonych greckich, ale chyba zbieżność nie jest tak znaczna, jak by się mogło wydawać.

Obecnie chorał gregoriański stanowi dla nas symbol powagi, spokoju, doskonałej równowagi, ze względu na rytm jako następstwo grup złożonych z dwóch lub trzech jednostek czasowych, modyfikowanych w bardzo niewielki sposób. Nie wiadomo, czy tak wykonywany był na początku, kiedy to w różnych ośrodkach dostosowywano do chrześcijańskiej liturgii lokalne tradycje muzyczne. Antyczne rzeźby zachwycające proporcją prawdopodobnie były malowane w jaskrawych kolorach i w okresie swej świetności wyglądały o wiele mniej „klasycznie” i poważnie, niż moglibyśmy sobie wyobrazić na podstawie wzorców wytworzonych w naszej kulturze. Podobnie w muzyce: rytm mógł być o wiele bardziej niespokojny, odpowiadający żywiołowej naturze ludzi Wschodu. Melodie także mogły zawierać wiele różnych zjawisk. Stosowana w nowożytnej europejskiej muzyce oktawa z podziałem na dwanaście półtonów i dwie podstawowe skale — majorowa i minorowa, są tylko jedną z wielu możliwości porządkowania bogatego świata dźwięków, który dla nas może się

wydawać niejako wynikającym z natury ludzkiego słuchu. Odczucie to może być w dużej mierze wynikiem przyzwyczajenia. O muzyce w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zwłaszcza w kręgach znajdujących się pod wpływem Wschodu, powiedzieć coś jednoznacznego jest naprawdę bardzo trudno.

Reforma śpiewu Kościoła łacińskiego, przeprowadzona przez św. Grzegorza Wielkiego, od którego mienia nazywamy chorałem gregoriańskim najbardziej rozpowszechniony rodzaj muzycznego opracowania łacińskiej liturgii, zmierzała między innymi do wyeliminowania zbyt rozbudowanych wokaliz, które dla wielu diakonów stanowiły okazję do popisu przed Ewangelią. „Alleluja” przesłaniało święty tekst — człowiek chciał swoją sztuką jakby usunąć na dalsze miejsce to, czemu powinien służyć. Podstawową cechą chorału gregoriańskiego jest służebna rola melodii w stosunku do tekstu, który muzyka ma ilustrować, wypowiadać w sposób zrozumiały i przekonywujący, podkreślając to, co w nim najważniejsze. Te cechy nie we wszystkich kompozycjach występują z równą jasnością: obecnie posiadany przez nas zbiór utworów gregoriańskich powstawał w ciągu wielu wieków, w różnych środowiskach kościelnych, które włączały do ogólnego skarbcza elementy własnej kultury, nie zawsze szczęśliwie łączące się z dziedzictwem stuleci. Prowadzone od połowy XIX wieku badania nad chorałem zmierzają do udostępnienia wersji najbardziej poprawnych, maksymalnie zbliżonych do oryginału.

Przy powstawaniu pieśni religijnych w językach narodowych miejscowa kultura łączyła się z wpływami łacińskiej liturgii. Wiele melodii przenikało z chorału, inne nawiązywały do muzyki dworskiej lub ludowej. Zachowywały się rzeczy najlepsze, choć trwały popularność mogły niekiedy zdobywać utwory przeciętne, odpowiadające powszechnym w danej epoce gustom.

Muzyka wokalna i instrumentalna jako składnik kultu jest sposobem oddawania chwały Bogu. Ze względu na Jego nieskończoną godność należą się Mu od człowieka rzeczy najlepsze. Dlatego też muzyka religijna powinna reprezentować wysoki poziom twórczości i wykonawstwa. Utwory wokalne — pieśni o tekstach wziętych wprost ze Świętych Ksiąg, albo odpowiednio opracowanych, przekazujących wiernie naukę Kościoła — powinny wyrażać uczucia religijne przez ściśle zespolenie elementu słownego i muzycznego. Każda dobra muzyka może znaleźć miejsce w liturgii, ale trzeba zastanowić się, na ile dane środki nadają się do wyrażenia postaw religijnych. Współczesna sztuka często dobrze ilustruje stan współczesnego świata: zagubienie, brak porządku, obawę przed wyzwolonymi wielkimi siłami natury, które często okazują się dla człowieka wrogię. Tymczasem liturgia wprowadza nas w klimat Bożego pokoju, podporządkowania wszystkiego najwyższemu Dobru, opanowania ludzkich namiętności. Wytrawny muzyk i głęboki chrześcijanin będzie umiał znaleźć wyjście z tej sytuacji.

Wielka ilość miernych utworów muzyki religijnej, jakie pojawiają się u nas i w innych krajach i często przez niedostatecznie przygotowanych w tym zakresie duszpasterzy są dopuszczane do liturgii, spowodowana jest albo brakiem odpowiedniego przygotowania muzycznego u ludzi dobrej woli, młodych, pragnących wyrazić piosenką przy gitarze swój religijny entuzjazm, albo przez brak odpowiedniej formacji religijnej i osobistego wewnętrznego zaangażowania w sprawę Bożą twórców, wybitnych kompozytorów, którzy podejmują się pracy dla Kościoła, nie bardzo rozumiejąc, na czym polega pełne uczestnictwo w życiu Ludu Bożego. Dlatego trzeba dążyć do podnoszenia poziomu kultury muzycznej u naszej młodzieży i rozwijając duszpasterstwo środowisk twórczych. Niech przykład dawnych, wspólniałych utworów muzyki religijnej pobudza nas do wysiłków, by umiejętnie, w oparciu o skarby tradycji i dobrą znajomość współcześnie stosowanych środków muzycznych a zarazem przez głębokie przeżywanie religijnych treści, odpowiedzieć potrzebom odnowionej liturgii. Jeśli odpowiednio przygotowani muzycy, rozumiejący naukę Kościoła i żyjący według wskazań Ewangelii, poświęcą swe siły tworzeniu utworów liturgicznych, znów dobra muzyka będzie towarzyszyła świętym czynnościom, które Kościół z polecenia Chrystusa sprawuje dla zbawienia świata.

Kraków-Tyniec

O. TOMASZ MARIA DĄBEK, OSB

Marian Machura

ORGANY W SŁUŻBIE LITURGII

Już od dzieciństwa słyszymy dźwięki organów wypełniające świątynię. Gdy podczas chrztu kapłan polewa święconą wodą głowę dziecka, organy radośnie wraz z ludem intonują „Chwała bądź Bogu w Trójcy jedynemu”. Potężnymi tonami brzmią podczas udzielania sakramentu małżeństwa, wlewając radość do wnętrza kościoła i serc uczestników ceremonii. Łagodnym i poważnym brzmieniem łagodzą ból oddających ostatnią posługę swym najbliższym.

Barwy organów mienia się kolorytem całego roku liturgicznego. To one podkreślają powagę i tęsknotę pieśni adwentowych. To ich radosny dźwięk towarzyszy kołodom. One też płaczą wraz z lamentem pieśni pasyjnych Wielkiego Postu. Milkną w W. Piątek, by z wielkim majestatem zabrzmieć podczas chwalebego i radosnego ALLELUJA.

Kochamy ten instrument w kościele, cenimy jego współuczestnictwo w liturgii, a brak organów odczuwamy boleśnie. Organy bowiem, jak żaden inny instrument, wyrażają wielość w jedności. Czasami porównujemy ich brzmienie do brzmienia orkiestry. Można z nich wydobywać różne barwy pojedynczych głosów, a także wszystkich jednocześnie.

Na obraz organów współczesnych, ich rozwiązania techniczne i brzmieniowe wpłynęły wielowiekowe doświadczenia i udoskonalenia. A pierwociny? Prawdopodobnie było tak: kiedyś pastuszek, aby umilić sobie czas, brał zieloną słomkę pszeniczną i zgniótlszy jej część otulał ją dłońmi i dmuchaniem wydobywał dźwięk. To przecież zależek piszczałki stroikowej. A grecki pasterz połączył dwie piszczałki drewniane ... tworząc flet aulos. Nasuwa on wspomnienie ludowych dud, które również dysponują dwiema piszczałkami: jedną basującą i drugą grającą melodię. Mają też dudy mieszek poruszany ramieniem, zastępujący płuca w dostarczaniu powietrza do instrumentu. Tu już można mówić o istotnych elementach organowych: piszczałkach w liczbie mnogiej i magazynie powietrza.

Starożytni Grecy i Rzymianie używali tzw. organów wodnych, w których ciśnienie powietrza utrzymywano przez tłoczenie wody z jednego zbiornika do drugiego. W III lub IV w. powstały organy z miechami powietrznymi. Znane one były w średniowiecznej Europie i Bizancjum.

Do kościoła organy weszły już w VIII w. Był to niewielki instrument przenośny, posiadający od 8 do 15 piszczałek, ustawionych na pudle z powietrzem, z którego wystawały płytki drewniane — klawisze. Posiadał skalę diatoniczną, swym brzmieniem wspomagał śpiew liturgiczny.

W następnych wiekach organy udoskonalano i powiększano. I tak, w X., w opactwie Winchester, wybudowano organy posiadające 400 piszczałek, dwie klawiatury, każda z 20 klawiszami. W XIV w. skalę diatoniczną zaczęto uzupełniać dźwiękami chromatycznymi. Dokonano też, wprowadzając przegrody w wiatrownicach, podziału na głosy (wcześniej wszystkie barwy grały jednocześnie). Obok piszczałek wargowych — użyto stroikowych. Wtedy też zastosowano klawiaturę nożną.

Okres najdonioślejszych udoskaleń w organach przypada na wiek XV do XVII. W tym czasie wzbogacono i różnicowano brzmienie poszczególnych głosów, stosując mensury i różnorodność materiałów w piszczałkach. Udoskonalono wiatrownicę i trakturę, tzn. system dźwigni mechanicznych, łączących klawisze z piszczałkami. W XVII i XVIII w. ustala się klasyczny typ mechanicznych organów barokowych, o pełnej skali chromatycznej, dwóch lub trzech manualach, dopełnionych pedałem. Organy w tym czasie często posiadały już kilkadziesiąt głosów.

Tym bardzo ogólnym rysem historycznym pragnę podkreślić, iż

organy ze względu na swą wielowiekową historię, są instrumentem czcigodnym, dziełem wielu pokoleń przedstawicieli różnych specjalności. Byli wśród nich — o czym do tej pory jeszcze nie wspomniano — także wspaniali rzeźbiarze, snycerze, architekci, tworzący kunsztowne arcydzieła sztuki, jakimi są prospekty organowe. Organy służące kościołowi w liturgii od wielu wieków — to nie tylko piękne, majestatyczne i szlachetne brzmienie wzbogacające śpiew ludu. Były i są one natchnieniem dla twórców-kompozytorów. Są wreszcie symbolem i wyrazem składanej Bogu ofiary.

W Polsce, pierwsze organy, o których informacje czerpiemy z *Kronik polskich* Wincentego Kadłubka, pojawiły się już w XII w. na dworze książęcyim Kazimierza Sprawiedliwego. W archiwaliach Krakowa zachowało się wiele wzmianek dotyczących budowy lub naprawy organów w XIV i XV w. Są to rachunki i umowy, imiona i nazwiska, mówiące, że obok przybyszów mieliśmy już w tym czasie własnych budowniczych organów i organistów.

Kościoły stołecznego Krakowa w XV w. posiadały co najmniej siedem dużych instrumentów, a w XVI — złotym wieku — ponad dwanaście. Z tego okresu pochodzą słynne tabulatury organowe: Jana z Lublina i Klasztoru św. Ducha w Krakowie — pod względem objętości nie mające sobie równych, swą zawartością zaś dokumentujące związki naszej kultury z kulturą europejską.

Kiedy odwiedzamy krakowskie świątynie, uwagę naszą przykuwają artystyczne prospekty XVII- i XVIII-wiecznych organów barokowych. Jakże bolesnym jest równocześnie fakt, że te dzieła sztuki są jedynymi pozostałościami wspaniałych organów tego okresu. Częściowo kładł się na nich cieniem czas. Zużywały się mechanizmy. Drzewojady niszczyły drewniane piszczałki, a cynowe, podczas wojen grabili najedźcy. Wrogiem organów barokowych były również późniejsze, XIX-wieczne innowacje techniczne, a więc pneumatyka, a później elektryczność (traktura). Zaistniała też moda na nowe dyspozycje głosów. Z organów wyrzucano dzwoniące cymbelki, alikwoty i mikstury. W ich miejsce wstawiono flekty miłosne, głosy anielskie itp. zwane głosami romantycznymi.

Procesy te można uważać za zwyczajne i nieuniknione w przypadkach zupełnego zniszczenia pierwotnego dzieła. Na ogół jednak należy tu mówić o braku szacunku dla tego, co zbudowano wcześniej. Tylko w ostatnim 25-leciu XX w., w Krakowie i Polsce, przebudowano i unowocześniono niezliczoną ilość instrumentów zabytkowych. I to w czasie, gdy na całym świecie znawcy zgodnie stwierdzają, że najwyższy ideał brzmieniowy i konstrukcyjny reprezentują organy barokowe i mechaniczne.

U nas długo trwał proces modernizacji organów na pneumatyczne i elektryczne. Organiści jakby wstydzili się dawnych instrumentów, czasem tylko z jednym manuałem, z głosami włączanymi wyciąganiem kołeczków, z klawiszami pracującymi dość ciężko. A tymczasem

organy budowane w każdym czasie stanowią świadectwo kunsztu organmistrzowskiego tego czasu! W Krakowie prawie już nie ma nie naruszonych dawnych organów. Wymienione zostały, m.in. (i to w latach 60-tych naszego wieku) organy w kolegiacie św. Floriana, w kościele Bożego Ciała, św. św. Piotra i Pawła, gdzie przepiękny maleńki, ale we wnętrzu już pusty instrument „ozdobiono” po bokach olbrzymimi piszczałkami.

Nie ma już dawnych organów w kunsztownych barokowych szafach w kościele OO. Karmelitów na Piasku, u Bernardynów czy XX. Misjonarzy na Stradomiu. Firmy organmistrzowskie, przystępujące do naprawy organów, najczęściej zapewniają księży proboszczów, że wszystko co się da zostanie zachowane, ale w praktyce nic nie pozostaje. Bo organmistrzowie polscy nie mają etyki zawodowej, ani szacunku dla dokonania swych poprzedników. Poza tym nie są oni zainteresowani żmudną niekiedy naprawą uszkodzonych elementów organów zastanych. I z góry zakładają — często głośno o tym nie wspominając — budowę nowego wnętrza w ramach zabytkowej szafy. Tak przebudowano m.in. — wspomniane już — historyczne organy w parafii św. Floriana. W miejsce traktury mechanicznej — zastosowano elektryczną. Dębowe wiatrownice klapowe, w dobrym stanie i posiadające znaczny wpływ na piękno brzmienia organów, zamieniono na stożkowe-pneumatyczne. Powiększono ilość głosów, z 16 do 21. Usunięto wiele zabytkowych głosów, a wśród nich cymbel 8-chórowy, będący unikalnym przykładem polskiego kunsztu organowego XVIII w., jakiego nie spotykamy poza Polską nigdzie w Europie! Głos ów firma W. Biernackiego przeznaczyła na stop; został on w ostatniej chwili uratowany, ale do organów nie wrócił. Organy te po przebudowie straciły swe pierwotne oryginalne brzmienie. Stały się jednym z wielu przeciętnych instrumentów. Interesując się tym tematem od lat, w 1960 opisałem krakowskie zabytkowe, dziś już nie istniejące organy. Duże wrażenie w owym czasie wywarły na mnie organy w kościele XX. Misjonarzy na Stradomiu, będące jednym z najpiękniejszych, zabytkowych instrumentów. Zachowane były w dobrym stanie, posiadały piękne brzmienie, a także oryginalne, jedyne w Polsce, polskie nazewnictwo głosów. I tak,

Pryncypał 8 — nazywał się tu starszak

flet — płaczek wdzięczny

salicjonał — wierzbin

oktawa — ósmak

kwinta — pięćtak

flet minor — płaczek mniejszy

mikstura — mieszanka.

W kilka lat później organy te spotkał los podobny do organów w kolegiacie św. Floriana.

Ostatnio wobec sygnalizowanego tu już powszechnego w świecie

zjawiska opieki nad zabytkowymi instrumentami i nawrotu do tradycji budowy organów mechanicznych — ów smutny proces dewastacyjny uległ u nas, przynajmniej częściowemu, zahamowaniu. Trudno wyobrazić sobie zresztą inną sytuację wobec działań podejmowanych przez Katedrę organów Akademii Muzycznej oraz Archidiecezjalną Podkomisję d/s budownictwa organowego.

Pozytywnym przykładem współpracy wspomianej Katedry organów z księżmi proboszczami, jest kolegiata św. Anny w Krakowie. Urzeka nas przeciętny prospekt i brzmienie barokowego instrumentu. Jest on dziełem polskiego organmistrza z XVIII w. Na wiatrownicy głównego manuału widnieje napis: „Anno Domini 1724, Szymon Sadowski, Hoc opus fecit”. Organy u św. Anny posiadają ciekawą historię. Zmagały się one z niszczącym zębem czasu. Z końcem XIX w. nie uniknęły przeróbek wg ówczesnej romantycznej mody. Zamieniono wówczas kilka głosów, ale większość została. Na szczęście nie tknięto też wiatrownic ani mechanicznej traktury. W roku 1958 patronat nad instrumentem objęła Katedra organów pod kier. prof. Bronisława Rutkowskiego. Opracowano 27-głosową, przybliżoną do pierwotnej, dyspozycję. Postanowiono zachować całą zabytkową substancję. Prace zaplanowano na kilka lat, powierzając je A. Polcypowi z Poznania. Przeprowadzona restauracja uwieńczona została powodzeniem. Organy uniknęły zagłady i do dzisiaj wzruszają nas swym autentycznym brzmieniem.

Na terenie archidiecezji krakowskiej istnieje jeszcze sporo cennych organów zabytkowych, np. wiele opusów z końca XIX w. Tomasza Falla ze Szczyrzyca. Niektóre z nich otoczone są należną troską. Coraz częściej bowiem księża proboszczowie i organiści zaczynają zdawać sobie sprawę z wartości tych instrumentów.

W kilku przypadkach organy zostały właściwie zabezpieczone przez Pracownię Konserwacji Zabytków w Krakowie. Instytucja ta właśnie w naszym mieście prowadzi jedyną w Polsce pracownię konserwacji zabytkowych organów.

Także Archidiecezjalna Podkomisja d/s budowy organów w Krakowie poprzez swe działania stara się zapobiec niszczeniu dawnych instrumentów. Istnieje regulamin, zatwierdzony przez Arcybiskupa-Metropolitę, dotyczący zasad budowy nowych organów w kościołach archidiecezji i naprawy istniejących, a szczególnie zabytkowych. Chodzi tutaj o określenie zakresu prac i wybór właściwego wykonawcy. Młodzi księża w niedługim już czasie pośrednio lub bezpośrednio będą mieli możliwość kształtowania w swych parafiach rzeczywistości wiążącej się z podjętym przeze mnie zagadnieniem. Gorąco apeluję, o otoczenie szczególnie serdeczną troską zabytkowych organów, świadków wielowiekowej tradycji rzemieślniczej i kultowej, pobożności narodu polskiego.

JEAN CARMIGNAC, *La naissance des évangiles synoptiques*. Deuxième édition avec réponse aux critiques, Paris 1984, s. 119.

Na tę niewielką objętościowo książkę składa się sześć rozdziałów (s. 9—96), aneks (s. 197—111), indeks cytatów NT (s. 113—115) oraz indeks autorów (s. 116—118). Tytuły kolejnych rozdziałów brzmią: Opracowanie hipotez, Wczesniejsze przekłady, Argument z semityzmów, Problem synoptyczny, Starożytne wskazówki, Współczesne opinie.

Książka zawiera streszczenie wyników wieloletnich badań Carmignaca nad oryginalnym językiem Ewangelii synoptycznych, a równocześnie stanowi zapowiedź obszerniejszego dzieła uzasadniającego przedstawioną w niej do dyskusji hipotezę o semickim pochodzeniu Ewangelii według św. Mateusza i św. Marka. Niestety Autor nie zdążył już opublikować zapowiadanego dzieła i przedstawić zgromadzonego materiału (zmarł 2 X 1986 r.). Ale mimo to warto zwrócić uwagę na jego hipotezę.

Prowadząc od 1954 r. systematyczne badania nad pismami z Qumran, Carmignac notował wyrażenia i słowa zbieżne z tekstami Nowego Testamentu. Mając do dyspozycji zebrany materiał porównawczy, przystąpił on do badań oryginalnego języka Ewangelii synoptycznych. W swych badaniach stwierdził, że język Ewangelii Mateusza i Marka można bez trudności przekładać na język hebrajski, podczas gdy istnieją poważne kłopoty z tłumaczeniem tekstów greckich na języki semickie. Z tego spostrzeżenia wysunął wniosek, że Ewangelia Marka i Mateusza stanowią przekład z języka semickiego na język grecki. To spostrzeżenie niesie ze sobą daleko idące konsekwencje. Pisanie bowiem Ewangelii w języku semickim mogło mieć miejsce przed 50 r., gdyż od połowy I w., gdy Ewangelię głoszone w świecie hellenistycznym, nie było potrzeby układania tekstów hebrajskich czy aramejskich.

Hipoteza Carmignaca domaga się weryfikacji hipotez dotyczących problemu synoptycznego, oceny gatunku literackiego Ewangelii oraz ustalenia w nowym świetle wartości historycznej Ewangelii. Chcąc rozwiązać problem synoptyczny należy najpierw badać zależność od siebie dokumentów semickich, przeróbkę tych dokumentów przez Łukasza oraz dalsze przeobrażenia w tradycji Janowej. Jeśli chodzi o gatunek literacki Ewangelii, ze względu na ich wczesną datę powstania, trzeba je traktować przede wszystkim jako świadectwo apostołskie. Pociąga to za sobą ocenę wartości historycznej Ewangelii synoptycznych.

Na uzasadnienie swej hipotezy Carmignac przytacza specyficzne semityzmy w Ewangelii Mateusza i Marka, powołuje się na wczesnochrześcijańską tradycję o hebrajskiej wersji Ewangelii św. Mateusza oraz wskazuje na zasadniczą zgodność w późniejszych przekładach Ewangelii Mateusza i Marka na język hebrajski. Ostatni punkt oraz wczesne datowanie Ewangelii Mateusza i Marka wywołały jednak ożywioną dyskusję wśród uczonych, a nawet ostrą polemikę ze strony P. Grelot (*Évangiles et tradition apostolique*, Paris 1984). W omawianym, drugim wydaniu książki o pochodzeniu Ewangelii synoptycznych, Carmignac umieszcza aneks zawierający 22 odpowiedzi na zarzuty Grelota.

Okazuje się, że hipoteza Carmignaca, mimo iż opiera się niewątpliwie na dość solidnej bazie naukowej, jest dyskusyjna. Warto jednak zwrócić

na nią pilniejszą uwagę, gdyż pobudza do refleksji, wymaga zweryfikowania dotychczasowych stanowisk uznanych za dogmat i na pewno przyczyni się do pogłębionych studiów nad genezą Ewangelii synoptycznych.

Warszawa

KS. STANISŁAW MĘDALA CM

K. JAROŚ, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel für den Hebräischunterricht bearbeitet*, Fribourg (Schweiz) 1982 (Kath. Bibelwerk), ss. 120.

Praca Karola Jaroša obejmująca 100 inskrypcji jest wynikiem wykładów, jakie autor prowadził w Instytucie Orientalnym Uniwersytetu Wiedeńskiego w semestrze zimowym 1981/82 i letnim 1982. Omawiana praca została przyjęta przez Uniwersytet Katolicki we Fryburgu Szwajcarskim jako trzecia pozycja pomocy dydaktycznych do nauki języka hebrajskiego. We wspomnianej serii ukazały się dwie następujące prace:

Jean D. Barthelemy—Judith Tarragon, *Liste der schwachen hebräischen Verben*, 42s.

Christoph Uehlinger, *Hebräische Lieder*, 53s.

Cel dydaktyczny orientuje całą pracę Jaroša w kierunku łatwego przyswojenia sobie materiału przez prowadzącego zajęcia jak i przez studentów. W przedmowie autor wyjaśnia, że starohebrajska epigrafika jest częścią nauk biblijnych. We wprowadzeniu autor omawia materiał, na którym znajdują się inskrypcje, a mianowicie: kamień, glina, drewno, papirus, skóra, metal. Następnie przedstawia rozwój pisma alfabetycznego poczynając od 1500 roku przed Chr. stawiając na pierwszym miejscu inskrypcje protosynajskie. Autor wstęp kończy tabelą przedstawiającą w rozwoju historycznym inskrypcje od r. 1550 do I—II w. po Chr.

Autor każdą z stu inskrypcji opracował w następujący sposób: oryginalny kształt inskrypcji, tekst inskrypcji oddany tekstem hebrajskim kwadratowym, transliteracja, przekład wraz z bibliografią. Po przekładzie autora następuje wyjaśnianie trudniejszych wyrażeń hebrajskich, jeżeli zachodzi taka potrzeba.

Omawiana praca kończy się rejestrem i wykazem wykorzystanej literatury. Register obejmuje nazwy bóstw, nazwy własne, miejscowości oraz zawiera słotwórstwo hebrajskie w wyborze.

Książka Jaroša napisana dla celów dydaktycznych będzie stanowić cenną pomoc dla chcących poznać tę dyscyplinę wiedzy i może zachęcić biblistów do korzystania z wyników epigrafiki w pracy dydaktyczno-naukowej.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

A. FREY, *Petite grammaire syriaque* (Orbis Biblicus et Orientalis. Subsidia didactica 3), Fribourg—Göttingen 1984, 108s.

Praca Alberta Freya jest trzecim tomem pomocy dydaktycznych serii wydziału teologicznego katolickiego Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim redagowanych pod kierunkiem prof. Dirka Van Damme'a. Celem tej małej serii jest publikowanie pomocy gramatycznych z dziedziny filologii biblijnej i Wschodu chrześcijańskiego. Dotychczas ukazały się dwa tomy:

1. Dirk Van Damme, *A Short Classical Armenian Grammar*, 2 wyd. 1978, s. 60.
2. Renee Zwolaneck, *Altgeorgische Kurzgrammatik*, 1976, s. 80.

Autor omawianej gramatyki języka syryjskiego urodził się w r. 1955 w Genewie, jest licencjatem teologii i pracuje jako asystent w Instytucie nauk biblijnych wydziału teologicznego Uniwersytetu w Lozannie. Jak we wstępie autor zaznacza omawiana gramatyka nie pretenduje do roli nowej opisowej gramatyki języka syryjskiego, lecz jest jedynie użyteczną pomocą dla studentów języka syryjskiego. Autor oparł swoją pracę na czterech podstawowych gramatykach języka syryjskiego takich autorów, jak: C. Brockelmann, L. Costaz, R. Duval, T. Nöldeke i konsekwentnie podaje paralelnie ich paragrafy przy poszczególnych zagadnieniach. Gramatyka Freya omawia tradycyjnie takie zagadnienia, jak: system fonologiczny, zaimek, rzeczownik, czasownik i składnia. Autor mając do wyboru trzy rodzaje pisma syryjskiego: estrangelo, sereto, nestoriana wybrał estrangelo z tym, że dla nauki łatwiejszej dołączył samogłoski jakobickiego systemu.

Zaletą omawianej gramatyki jest ujęcie syntetyczne bez nadmiaru informacji, ale jednak wystarczająca do czytania tekstów syryjskich przy pomocy słownika. Frey trafnie z fundamentalnych i opasłych gramatyk wybrał to, co na etapie wstępnym student może sobie przyswoić bez większego trudu. Gramatyka lozańskigo orientalisty spełnia warunki pomocy dydaktycznej z powodzeniem i stanowi przykład jak trudną i elitarną wiedzę orientálną może spopularyzować. Oby dzieło A. Freya przyczyniło się do rozwoju zainteresowań syriologicznych również na polskim terenie.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

Peshitta. The Old Testament in Syriac according to the Peshitta. Version. Part IV, 3 — Apocalypse of Baruch. 4 Esdras. Leiden 1973, IV, IV, 50 : IV, 50 p.

Tom trzeci części czwartej zawiera teksty krytyczne Peszitty Apokalipty Barucha i Ezdrasza. Tekst syryjski Apokalipty Barucha opracował szwedzki uczony z Lund S. Dederling. Prezentowany tekst bazuje na podstawowym rękopisie opracowania krytycznego, a mianowicie 7a1, który został wydany przez Cerianiego (1871 r.). Ceriani po raz pierwszy podzielił tekst na rozdziały, a podziału na wiersze dokonał O. F. Fritzsche (*Libri Apocryphi Veteris Testamenti syriace*, Leipzig 1871). Trzeciego wydania tekstu syryjskiego dokonał Kmosko (*Liber Apocalypseos Baruch filii Neriae*, Patrologia Syriaca, T. II, Paris 1907). Zdaniem autora, Kmosko dokonał oczywistych przeinaczeń tekstu rękopisu 7a1 i punktacji. Aby uczynić zadość tekstowi, autor uwzględnił przekłady i opracowania na współczesne języki takich autorów, jak V. Ryssel, R. H. Charles, R. Violet, P.-M. Bogaert. Nadto Dederling wykorzystał fragmenty tekstu znajdujące się w jakobickich lekcjonarzach: 1312, 1313, 1515. Tekst syryjski 4 Ezdrasza został opracowany krytycznie przez R. J. Bidawida, biskupa kościoła chaldejskiego w Bejrucie. Autor oparł się na podstawowym rękopisie 7a1, jak również uwzględnił lekcjonarze jakobickie. Tekst 4 Ezdrasza zachował się w następujących przekładach: łacińskim, armeńskim, etiopskim, arabskim w dwu różnych formach i gruzińskim. Każdy z przekładów ostatecznie powraca do tekstu greckiego. Autor uwzględnił współczesne przekłady i opracowania takich autorów, jak R. Violet i L. Gry.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

Peshitta. The Old Testament in Syriac according to the Peshitta. Version. Part II, 4 — Kings. Leiden 1976, ss. V, CXXI, 160.

Syryjską wersję Peszitty ksiąg Królewskich przygotował do druku Hans Gottlieb przy współpracy E. Hammershaimba. Obydwaj uczeni duńscy związani są z uniwersytetem w Aarhus. Na szczególne podkreślenie zasługuje obszerne wprowadzenie liczące 121 stron; najobszerniejsze w porównaniu z innymi wprowadzeniami do pozostałych wydanych ksiąg ST. Daje ono obraz wnikliwych autorów oraz żmudności ich pracy. Tekst ksiąg Królewskich oparty jest na rękopisie MS B 21 Inferiore znajdujący się w Bibliotece Ambrojańskiej w Mediolanie, którego facsimile wydał M. Ceriani w latach 1876—1883. Wszystkie niepewności w facsimile Autor sprawdzał osobiście z tekstem oryginału. Przy opracowywaniu tekstu krytycznego wykorzystano 45 rękopisów biblijnych i 33 lekcjonarzy. Wśród rękopisów biblijnych i lekcjonarzy wyróżniono sześć grup, z których każda prezentuje pewien typ tekstu. Przy omawianiu rękopisów autorzy wliczają cechy charakterystyczne. Bardzo interesujący jest Elenchus omissiunum podający opuszczenia, które nie znajdują się w drugim aparacie krytycznym. Po indeksie nazw autorzy umieszczają indeks ortograficzny, który prezentuje różnice tekstualne, zwłaszcza we fleksji i koniugacji. Następnie autorzy podają listę błędów, wzory nagłówków i subskrypcji rękopiśmiennych. Obszerny i bardzo szczegółowy wstęp nadaje temu tomowi szczególną wartość, a wraz z tekstem sumiennie opracowanym stanowi trwale osiągnięcie światowej syriologii.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

Peshitta. The Old Testament in Syriac according to the Peshitta. Version. Part III, 3 — Ezekiel, XXXVI, 113 p, Leiden 1985.

Opracowania krytycznego tekstu Peszitty księgi Ezechiela podjął się znany holenderski starotestamentalista Martin J. Mulder pełniący od roku 1981 funkcję dyrektora Instytutu Peszitty w Lejdzie. Autor we wstępie dziękuje za pomoc w przygotowaniu omawianej edycji pracownikom Instytutu Peszitty K. D. Jennerowi i W. M. van Vlietowi oraz L. Weerman. Wypada zauważyć, że wcześniej Instytut Peszitty zwrócił się o opracowanie tejże księgi do R. Köberta SJ, profesora Instytutu Biblijnego w Rzymie, który jedynie rozpoczął prace wstępne, a później zrezygnował. Prof. M. Mulder oparł wydanie krytyczne na rękopisie Ms B21 z Ambrojańskiej Biblioteki wydanym jako facsimile przez A. Ceiranię. Autor zauważa, że choć jest rzeczą trudną podzielić rękopisy księgi Ezechiela według rodzin, to jednak dzieli rękopisy na siedem grup ze względów praktycznych, biorąc pod uwagę również palimpsesty. Prof. Mulder przypomina, że wiersze Ez 40, 8: 48, 6, występujące w tekście masoreckim, nieobecne są w tekście Peszitty. Autor opowiada się za stanowiskiem Wrighta i Baarsa i sądzi, że najstarsze syryjskie palimpsesty pochodzą z 6 lub 7 wieku, a najmłodszy z wieku 10. Na uwagę dla krytyki tekstu zasługują lekcjonarze jakobickie i nestoriańskie. Choć tekstem podstawowym jest rękopis mediolański, to autor na każdej stronie u dołu podaje wykaz zgodnych lekcji rękopisów oraz dodatki i opuszczenia w innych rękopisach. Praca prof. Muldera wychodzi naprzeciw zainteresowaniom biblistów interesujących się księgą Ezechiela i będzie stanowiła podstawę do badań językoznawczych, tekstualnych i diachronicznych tejże księgi.

Kraków

KS. JERZY WOŹNIAK CM

Collectio Missarum de Maria Virgine, Congregatio pro Cultu Divino, Editio Typica, Libreria Editrice Vaticana 1987

Dekretem Kongregacji Kultu Bożego, pod datą 15 sierpnia 1986 roku, otrzymaliśmy editio typica, nowej Księgi liturgicznej *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*. Księga ta nie jest dla nas zaskoczeniem. Od dłuższego czasu bowiem mówiło się o grupie liturgistów i mariologów, tzw. „coetus”, którzy zajmowali się, jak czytamy w Praenotanda nr 19, sprawą pogłębiania Kultu Najświętszej Maryi Panny i opracowaniem formularzy liturgicznych i czytań, służących ubogaceniu nauki o Najświętszej Dziewicy, w liturgii sprawowanej ku Jej czci. Zadaniem wybranej grupy specjalistów było także wydobycie różnych aspektów celebracji, by w należyty sposób wspominały one fakty zbawienia, dokonane przez Boga Ojca w Maryi Dziewicy i zarazem ukazywały tajemnicę Chrystusa i Kościoła. Trzeba tu od razu zaznaczyć, że nie chodzi tu o nowy Mszał ale o dodatek do Mszału powstałego po Vaticanum II.

Collectio Missarum de Maria Virgine, jak czytamy w Praenotanda nr 29, przeznaczone jest przede wszystkim dla sanktuariów maryjnych, by mogła w nich wzrastać prawdziwa pobożność do Matki Chrystusa i by kult Jej poświęcony, tchnął prawdziwym duchem liturgicznym. Dalej wymienia się „wspólnoty Kościoła”, które w soboty w ciągu roku często celebrują wspomnienia Matki Bożej, a które pragną wykorzystać w tym celu różne formularze (nr 34). Do tych wspólnot należą także różne wspólnoty zakonne, dla których bogactwo tekstów eucharystycznych i lektur biblijnych coraz częściej, dzięki Bogu, nie jest sprawą obojętną.

Collectio Missarum de Beata Maria Virgine składa się z dwóch ksiąg. Źródłem podstawowym dla pierwszej księgi „*Collectio Missarum*” był Mszał Rzymski. Niektóre formularze, którymi posługiwaliśmy się tylko jeden raz w roku, dzięki włączeniu ich do „*Collectio*”, będą mogły być wykorzystane także przy różnych innych okazjach. Np. formularz mszalny ku czci Matki Bożej Królowej Wszechświata, który w Mszale Rzymskim znajdujemy pod datą 22 sierpnia, na święto Maryi Królowej, może być wykorzystany przy koronacjach cudownych obrazów Matki Bożej. Innym źródłem dla tego tomu „*Collectio Missarum*” były „*Propria*” poszczególnych Kościołów czy Instytutów Zakonnych, a także pisma Ojców Kościoła odnoszące się do Maryi.

Źródłem podstawowym dla tomu drugiego „*Collectio*” jest Biblia. Wynika to także z tytułu samej Księgi: *Lectionarium pro Missis de Beata Maria Virgine*. Jak podkreśla Wprowadzenie do Księgi (nr 3), mamy tu do wyboru szeroki wachlarz lektur, którymi posługiwano się w różnych wspólnotach eklezyjalnych, zarówno w wiekach poprzednich jak i obecnie. Mają one dopomóc nam celebrować włączenie, wtajemniczenie Maryi w Tajemnicę Chrystusa i Kościoła. Ona zaś dla nas jak wynika z tekstów „*Collectio*” jest szczególną „figurą”, „obrazem” i „wzorem” postępowania.

Całe bogactwo treści, zawiera się w 46 formularzach. Każdy z nich ma swoją Antyfonę na wejście, własny schemat lektur i kompletny schemat eucharystyczny, tzn. Kolektę, Modlitwę nad darami, Modlitwę po Komunii św. „*Collectio*” ma aż 50 prefacji z czego tylko 5 pochodzi z Mszału Rzymskiego, a pozostałe albo wzięte są z „*Propria Missarum*” albo są całkowicie nowe. Materiał więc jest bardzo bogaty. Wszyscy, którzy czczą Maryję, modlą się przez Jej wstawiennictwo i kochają Ją, mogą w celebracji liturgicznej dzięki tej Księdze poznać świadectwo „najbardziej czystej pobożności Kościoła do Matki Bożej. Już oprócz wydania typicznego

w języku łacińskim, ukazało się *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine* w języku francuskim. Jako Naród Maryjny, mamy nadzieję, że Księga ta w wydaniu polskim ukaże się możliwie szybko.

Łąd n. Warta

KS. ADAM DURAK SDB

T. FEDERICI, *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui*. Per una lettura teologica del lezionario, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987, s. 444.

Książka prof. T. Federici, zatytułowana *Aby poznać Jego i moc Jego Zmartwychwstania*, jest zbiorem miesięcznych wykładów profesora, dla kapłanów, osób zakonnych i świeckich przeprowadzonych w latach 1985—1986, we włoskiej diecezji Pozzuoli. Tytuł książki został zaczerpnięty z listu św. Pawła do Flp 3, 10. Istotne jest w nim słowo „poznać”, na co Autor przy ostatnim spotkaniu zwracał mi szczególną uwagę. Bowiem „poznać”, w znaczeniu biblijnym odnosi się do głębokiego doświadczenia życiowego podobnego temu, jakie zachodzi między matką i dzieckiem, między prawdziwymi przyjaciółmi, między oblubienicą i oblubieńcem itp. Wprawdzie w każdej z tych relacji zauważa się coś różnego, ale sprowadza się to wszystko do: całkowitego rozumienia się, wzajemnego zaakceptowania się, do prawdziwej miłości i życia z sobą na zawsze. „Poznać”, to doświadczyć w swoim życiu, jak Kościół, Oblubienica i Matka, szczególnie w niedziele i święta, z miłością prowadzi „wtajemniczonych” synów i córki, do pełni życia Trójcy Świętej. Bez wątpienia, punktem wyjścia jest tu sam Chrystus Zmartwychwstały w Duchu Świętym. Książka ta, przez biskupa diecezji Pozzuoli, który brał udział w wykładach profesora, została nazwana „prawdziwym darem dla Kościoła pielgrzymującego”. Zawiera ona pięć rozdziałów.

Pierwszy rozdział, ukazuje przepowiadanie Słowa Bożego jako „prima carità”, (co tak bardzo podkreślał Sobór Watykański II, np. KK 27; 41), w którym to przepowiadaniu zawsze celebруемy Zmartwychwstałego Chrystusa. Zwraca się tu szczególną uwagę na homilię, jej strukturę celebratywną i mistagogiczną, a także nie brak jej słów krytyki, „co nie jest homilią”.

Rozdział drugi, mający grubo ponad 200 stron, poświęcony jest „poznaniu” Lekcjonarza, cyklu „A”. Wydaje się on być „perłą” całości. Zawiera on bowiem zarówno „prawa interpretacji” biblijnoliturgicznej, całą technikę podejścia do tekstu, powiązań, uchwycenia sensu globalnego, łącznie z całym „symbolizmem” Słowa Bożego jak i „znakami”. W rozdziale tym wnikliwie są analizowane poszczególne teksty i „znaki”: Wigilii Paschalnej, Wielkiego Postu i Okresu Zwykłego. Oczywiście centrum jest tu Ewangelia, z której płyną dla nas, podczas celebracji, ożywcze treści dla całego przeżywanego Misterium. Można powiedzieć, że rozdział ten ukazuje nam, jak Chrystus Zmartwychwstały podczas celebracji roku liturgicznego, jest cały czas obecny ze swoimi wiernymi uczniami.

Trzeci rozdział tej książki, poświęcony psalmom, ukazuje nam „modlitwę Chrystusa” i „modlitwę Kościoła”. Najpierw Autor ukazuje „Psałterz” jako cudowny zbiór modlitw, próśb i hymnów, przedstawiając je według znanego nam podziału. Podkreśla w tym rozdziale szczególne znaczenie Jutrzni i Nieszpór oraz celebrowanej Liturgii Godzin przez biskupa i jego prezbiterium.

Rozdział czwarty uwypukla uwiłowany temat profesora Federiciego: Kościół Oblubienica i Matka, Święty i Powszechny, widziany oczyma Ojców Kościoła. Kościół Apostolski, ciągle się rozrastający, dzięki zbawczej

misji Kościoła lokalnego. Kończy się ten rozdział błyskawiczną lekturą tekstów Konstytucji o Liturgii Świętej, które przypominają Kościołom lokalnym, aby były żywym świadectwem Chrystusa Zmartwychwstałego w Duchu Świętym dla dzisiejszego świata.

Rozdział piąty jest jakby podsumowaniem całego bogatego materiału, który Autor daje nam do przemyślenia. W bardzo ciekawym słowniku biblijno-liturgicznym, przedstawia się tu, kim rzeczywiście Pan jest, jak się Go określa w liturgicznych tekstach oraz jakie z tego wypływają konsekwencje i postawy. To wszystko ma posłużyć wiernym, aby dzięki łasce Ducha Świętego poprzez celebrację Najświętszej Ofiary z Chrystusem, przez Niego i w Nim, mogli lepiej oddać chwałę Ojcu i poznać moc Jego Zmartwychwstania.

Na koniec pragnę dodać dwa słowa o Autorze. Prof. Tommaso Federici jest profesorem zwyczajnym teologii biblijnej na Pontificia Università Urbaniana. Przeszło 20 lat wykładał także na Papieskim Instytucie Liturgicznym w Rzymie. Jest człowiekiem świeckim. Doradcą Sekretariatu d/s Jedności Chrześcijan, dyrektorem cieszącego się dobrą marką „Euntes Docete”, współpracownikiem „L'Osservatore Romano”, autorem różnych książek i publikacji.

Dobrze byłoby, gdyby omawiana książka mogła trafić szczególnie do rąk duszpasterzy, którzy celebrując Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego, prowadzą Lud Boży do odkrywania nieskończonych bogactw, które ofiaruje nam Ojciec z Duchem Świętym w swoim Synu Jezusie Chrystusie.

Ląd n. Warta

KS. ADAM DURAK SDB

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ, *Biblia — Historia — Nauka*, Kraków 1987, dodruk do wyd. II, Wyd. „Znak”, str. 431.

Zaraz we Wstępie do omawianej pozycji Autor zaznacza, że będzie w swojej książce mówić nie tyle o Biblii, historii i nauce, ile przede wszystkim o Biblii. Ona jest głównym przedmiotem i tematem jego zainteresowań. Książka ta zrodziła się z wielkiej miłości do tej jedynej na świecie książki, którą interesują się dziś niemal wszyscy ludzie: uczeni i ludzie prości, wierzący i ateści, ludzie obojętni i fanatycy religijni. I właśnie dlatego, że interesują się nią wszyscy, wypowiadają różne o niej zdania. Zaistniała zatem paląca potrzeba, żeby ukazać Biblię we właściwym świetle i odpowiedzieć na często bardzo dyletanckie oraz pozbawione wszelkich naukowych podstaw sądy i opinie o Piśmie św.

Ks. prof. J. Kudasiewiczowi, znakomitemu bibliście i znawcy tej problematyki, należy się za tę książkę nie tylko uznanie ale równocześnie szczerą i serdeczną wdzięczność. Autor połączył bowiem w tej pracy dwa zasadnicze elementy: wielką swoją erudycję z niezwykle pięknym i przekonującym językiem. Właśnie dzięki tym zaletom czyta się tę książkę z wielkim zainteresowaniem, i z tym przekonaniem, że ona naprawdę coś daje i czegoś uczy. Jak sam Autor zaznacza (s. 14) książka jest próbą dania odpowiedzi na konkretne pytania a także i zarzuty stawiane Biblii. Należy tu podkreślić, że Autor wnioski swoje i argumentację opiera o wszelkie dostępne mu dzieła, a zatem o najnowsze osiągnięcia nauk historycznych, przyrodniczych, archeologicznych i literackich. Jako egzegeta katolicki sięga też po argumenty do Tradycji Kościoła, po wypowiedzi największych autorytetów w tej sprawie (zarówno katolickich jak i akatolickich), odwołuje się do dokumentów soborowych (szczególnie do Konstytucji o Objawieniu) jak również i do encyklik biblijnych, szczególnie ostatnich papieży. To wszystko razem wzięte sprawia, że książka prof.

J. Kudasiewicza stała się betselelem naszych czasów. Wydanie jej w krótkim czasie w nakładzie właściwie 30.000 egz. coś mówi i o czymś świadczy.

Z uznaniem należy odnotować sam układ książki. Część pierwsza zawiera, jak sam Autor to określił „A.B.C.” wiadomości o Biblii. Bez tych wiadomości nie sposób jest zabierać się do czytania Pisma św. Oczywiście, że to „A.B.C.” nie może zawierać wszystkiego, co można by powiedzieć na temat Biblii, bo wtedy przekraczało by to rozmiary książki a ona sama stałaby się encyklopedią wiadomości o Biblii. Autor zatem omawia w tej części to co najważniejsze: mówi o prawdzie biblijnej i o najnowszej hermeneutyce, czyli o sposobie interpretowania tekstów biblijnych (ss. 35—128). Bardzo słusznie Autor podkreśla że Pismo św. to księga która przekazuje nam prawdę, ale przede wszystkim prawdę o zbawieniu. Autorem biblijnym bowiem nie chodziło o przekazywanie prawdy odnośnie zjawisk przyrodniczych, czy kosmologicznych, ale pouczenie religijne: to robić, żeby się zbawić. Już słusznie powiedział kiedyś św. Augustyn, że Pan Bóg przekazując nam treści biblijne nie chciał z nas zrobić matematyków ale ludzi wierzących.

Na specjalne uznanie zasługują uwagi Autora o interpretacji Biblii i podane przez niego reguły interpretacji zarówno literackie jak i teologiczne. Chociaż można się zgodzić z twierdzeniem, że Biblia tłumaczy się sama przez siebie, to niemniej do szybszego i bezbłędnego jej zrozumienia potrzebne jest zastosowanie pewnych reguł interpretacji. Gdyby niektórzy pisarze trzymali się tych reguł, uniknęliby z pewnością wielu błędów i nie naraziliby się na ocenę, że są słabymi znawcami Pisma św.

Dругa część książki (ss. 129—241) choć nosi tytuł „Biblia na cenzurowanym”, to jednak w zasadzie można ją nazwać bardzo udaną próbą odpowiedzi na pewne zarzuty stawiane dziś Pismu św. Na wszystkie zarzuty nie da się nigdy odpowiedzieć. Trzeba wybrać najważniejsze. I to właśnie uczynił w tej części swej książki ks. prof. Kudasiewicz. Egzegeza radykalna od wielu lat (choć dziś już odstępuje od tych zarzutów) stawiała tezę, że Biblia jest księgą zapożyczoną i że zawiera mity. Jest zatem w pewnym sensie kopią babilońsko-assyryjsko-egipskich mitów. Czy tak jest w rzeczywistości? Ks. Kudasiewicz stwierdza, że zasadniczym błędem pisarzy, którzy tak twierdzą, jest to, że wspominają o podobieństwach Biblii do dokumentów pozabiblijnych, „a zupełnie milczą o różnicach, choć są one jeszcze większe” (s. 166). Właśnie te różnice przemawiają za oryginalnością i autentycznością Biblii.

Jeśli chodzi o problem mitów, którym Autor poświęca bardzo wiele miejsca (ss. 203—223), należy za nim stwierdzić, że „autorzy biblijni posługują się niekiedy językiem mitu, zawsze jednak wyrażają przy jego pomocy historyczną doktrynę zbawienia ... wprzęgli je w pewien sposób w służbę historii zbawienia” (s. 220). Słusznie twierdzą współcześni egzegeci, że „mit jest rodzajem czy formą literacką, która wyraża potrzebę człowieka do poznania bóstwa” (s. 214). Jeśli tak będziemy rozumieć mity, zniknie wszelka obawa na temat autentyczności czy historyczności Biblii.

Trzecia część książki (ss. 253—405) przenosi nas już w świat Nowego Testamentu i ukazuje nam osobę Jezusa Chrystusa, głównie na tle Jego czynów i Jego nauki, której głównym celem jest ukazanie Królestwa Bożego i ułatwienie człowiekowi ostatecznego zbawienia. Ta część jest właściwie wspaniałą odpowiedzią na pytanie kim jest Chrystus i jaka powinna być dziś nasza wobec Jego nauki postawa. Odpowiedź jest krótka i jednoznaczna: dziś człowieka obowiązują etyczne wskazania Jezusa Chrystusa zawarte w Jego kazaniu na górze (Mt rr. 5—7). To jest streszczenie nauczania Jezusa, jako tego który ma władzę i naucza „z mocą”.

Reasumując powyższe oceny należy z uznaniem stwierdzić, że książka ks. prof. Kudasiewicza zasługuje nie tylko na bardzo pozytywną ocenę i na zalecenie jej szerokim rzeszom czytelników ale przede wszystkim

pozwała wszelkim wąpiącym i niezdecydowanym czytelnikom rozmiłować się w Biblii. Tym, których błędne oceny innych uprzedziły do Pisma św. otwiera szeroko oczy na jego nieprzemijające wartości a tych, którzy w ogóle nie znali Biblii wprowadza na drogę poznania Prawdy i bożej nadprzyrodzonej mądrości.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

UWAGA PRENUMERATORZY!

Prenumerata dwumiesięcznika RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY wynosi:

roczna — 600 zł, półroczna — 300 zł

Cena pojedynczego zeszytu — 100 zł.

Prosimy o wpłacanie prenumeraty za rok 1988 na konto Wydawnictwa.

KSIĄŻKI NADEŚLANE DO REDAKCJI

- Bazielich Antoni CSsR, *Ku doskonalszej miłości*, W-wa 1986, OO. Redemptoryści, s. 197
- Gogacz Mieczysław, *Elementarz metafizyki*, W-wa 1987, ATK, s. 182
- Jan Paweł II, *Laborem exercens*. Tekst i komentarz, Lublin 1986, Wyd. KUL, s. 204
- Jędraszkiewicz Marek, *Filozofia i modlitwa*, Poznań 1986, „W drodze”, s. 229
- Karol Wojtyła w KUL (1953—1978), Lublin 1986, Wyd. KUL
- Krętosz Józef ks., *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, Tow. Naukowe KUL, s. 366
- Męka Jezusa Chrystusa. Praca zbiorowa pod redakcją ks. F. Gryglewicza, Lublin 1986. Wyd. KUL, s. 271
- Moje spotkania z Papieżem. Wspomnienia z drugiej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski, 16—23 czerwca 1983. Opracowanie i wybór ks. Wł. Prężyny i ks. A. Jagiełły, Lublin 1987, Wyd. KUL, s. 261
- Mokrzycki Bronisław SJ, *Gody Baranka — Rozważania o Mszy świętej*, W-wa 1986, ATK, s. 280
- Polskie teksty ascetyczne:
t. VIII: Matka Urszula Ledóchowska, *Medytacje* (wybór), W-wa 1986, ATK, s. 409
- Ryszka Czesław, *Być pielgrzymem*, Opole 1986, Wyd. Św. Krzyża 1986, s. 327
- Sieg Franciszek SJ, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana 12, W-wa 1987, „Bobolanum”, s. 232
- Sługa Boży Edmund Bojanowski — Myśli przeżycia, nauki. Oprac. o. K. Holda CSsR, Opole 1985, Wyd. Św. Krzyża, s. 226
- Smoleń Władysław ks., *Ilustracje świąt kościelnych w polskiej sztuce*, Lublin 1987, Wyd. KUL, s. 335
- Świadectwo chrześcijańskie. Materiały katechetyczne pod red. ks. M. Majewskiego, Lublin 1987, Wyd. KUL, s. 241
- Tyrawa Jan ks., *Nauka Wojciecha Nowopolczyka (1508—1559) o Eucharystii*, Wrocław 1987, Wyd. Archidiecezjalne, s. 509
- W nurcie franciszkańskim, Kraków 1987, OO. Franciszkanie, s. 474

POLSKIE TOWARZYSTWO TEOLOGICZNE

SEKCJA WYDAWNICZA W KRAKOWIE

wydają:

1. KS. TOMASZ JELONEK, BIBLIJNA HISTORIA ZBAWIENIA
Kraków 1987, str. 211
2. KS. STANISŁAW WIŚNIEWSKI, BŁOGOSŁAWIONA MARIA TERESA LEDÓCHOWSKA — ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ
Kraków 1986, str. 154
3. KS. KAZIMIERZ HOŁA, SAKRAMENTY W ASPEKTACH DZIEJÓZBAWCZYCH — ZARYS SAKRAMENTOLOGII KATOLICKIEJ
cz. II — 2: EUCHARYSTIA
cz. II — 4: KAPŁAŃSTWO
Kraków 1986, str. 113+92
4. Praca zbiorowa, EUCHARYSTIA ŹRÓDŁEM ŻYCIA — pod red. ks. Stanisława Grzybka
Kraków 1987, str. 205
5. O. BRONISŁAW PANEK OC, KRAKOWSKIE ORGANIZACJE CHARYTATYWNE W LATACH 1918—1939
Kraków 1986, str. 140
6. KS. JÓZEF KUŚ i KS. JAN KUŚ, Z DZIEJÓW KOŚCIOŁA I PARAFII ŚW. MIKOŁAJA W PCIMI
Kraków 1986, str. 92
7. BP PIOTR BEDNARCZYK, BŁOGOSŁAWIONA KAROLINA KÓZKA — DZIEWICA I MĘCZENNICZKA (1898—1914)
Kraków 1987, str. 141+12 ilustr.

WSZYSTKIE POZYCJE DO NABYCIA W WYDAWNICTWIE
31-064 KRAKÓW, UL. AUGUSTIAŃSKA 7