

B
WF
UW

11202

SJI ORJENTALISTYCZNEJ POLSKIEJ AKADEMJI
UMIEJĘTNOŚCI NR. 8

MÉMOIRES DE LA COMMISSION ORIENTALE DE L'ACADÉMIE POLONAISE
DES SCIENCES ET DES LETTRES NR. 8

DAWID KÜNSTLINGER

11202

PRZEKŁAD I OBJAŚNIENIE 53-ciej SURY KORANU

SOURATE 53 DU CORAN
TRADUCTION ET COMMENTAIRE POLONAI
(AVEC RÉSUMÉ ALLEMAND)

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

U.11202



3901120200000

W KRAKOWIE
NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMJI UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA—KRAKÓW—LUBLIN—ŁÓDŹ—POZNAŃ—WILNO—ZAKOPANE
1926

PRACE KOMISJI ORJENTALISTYCZNEJ POLSKIEJ AKADEMJI
UMIĘTNOŚCI NR. 8

MÉMOIRES DE LA COMMISSION ORIENTALE DE L'ACADÉMIE POLONAISE
DES SCIENCES ET DES LETTRES NR. 8

DAWID KÜNSTLINGER

11202

PRZEKŁAD I OBJAŚNIENIE 53-ciej SURY KORANU

(SOURATE 53 DU CORAN)
(TRADUCTION ET COMMENTAIRE)
(POLONAIS AVEC RÉSUMÉ ALLEMAND)

W KRAKOWIE
NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMJI UMIĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNIACH GEBETHNERA I WOLFFA
WARSZAWA—KRAKÓW—LUBLIN—ŁÓDŹ—POZNAŃ—WILNO—ZAKOPANE
1926

25



11202



H-122565

Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem Józefa Filipowskiego.

D. 21. 12. 54

A. 2300.

SŁOWO WSTĘPNE.

Praca niniejsza zawiera przekład pięćdziesiątego trzeciego rozdziału Koranu na język polski, wraz z bieżącym objaśnieniem, według stanu nowoczesnych badań. Wybór opracowania tego rozdziału jest do pewnego stopnia przypadkowy, częściowo jednak wyniknął z zamiaru zapoznania czytelnika z jednym z dawniejszych, aczkolwiek nie najstarszych, przemówień Mohammeda, proroka arabskiego w Mece. Rozdział ten podaje nam, jak mało który z rozdziałów Koranu, zarówno opis wizji, jak polemikę z pogańską ludnością Mekki oraz napomnienia do słuchania słowa bożego, poparte opisem klęsk zesłanych na dawne ludy jako karę za nieposłuszeństwo wobec proroków. Ma to być aluzja do Mekkańczyków, głuchych na słowa proroka, wzywającego do przyjęcia nowej, przez niego głoszonej religii. Rozdział ten należy zatem do tych ustępów Koranu, które wygłosił Mohammed jeszcze w Mece, kiedy religja stanowiła dlań przeżycie wewnętrzne, a nauki przezeń głoszone nie były pozbawione nawet pewnego polotu poetycznego, w przeciwieństwie do późniejszych sur, wygłoszonych w Medynie, nacechowanych tendencją polityczną i pełnych przepisów prawnoritualnych.

W komentarzu przytaczam miejsca równoległe z różnych pism religijnych, z czasów przedmohammedańskich, nie twierdząc bynajmniej, jakoby właśnie z tych pism zapożyczał twórca Islamu swoje wyrażenia i pojęcia, lecz jedynie aby wskazać, że takie same lub podobne pojęcia i zapatrywania nurtowały już przedtem wśród ludów semickich. Źródła, z których Mohammed czerpał, nie są nam jeszcze dokładnie znane. Ślady wskazujące na korzystanie z ustnych podań żydów i chrześcijan nie są bardzo wyraźne i nie potrafią same wytłumaczyć wielu zagadnień. Zwłaszcza w pierwszym okresie swej twórczości czerpał Mohammed bezsprzecznie i z innych, prócz wymienionych, nieznanych nam podań. Stąd pochodzi trudność

tłumaczenia i wyjaśniania kazań proroka mekkańskiego. W znaczeniu historyczno-kulturalnem stanowi Koran po dziś dzień „pismo zapieczętowane“, a to dlatego, bo nie znamy dokładnie tła, na którym się rozwinął.

Ważniejsze ustępy, cytowane jako paralele, przytaczam w tłumaczeniu, na mniej ważne zaś tylko wskazuję. Liczby bez podania księgi odnoszą się do Koranu, np. 1, 2 znaczy: sura pierwsza, wiersz drugi.

W transkrypcji z arabskiego używam następujących znaków: ' = ا, t = ت, ġ = ج, h = ح, ħ = ح, d = ذ, š = ش, š = ص, d = د, t = ط, z = ظ, ' = ع, ġ = غ, k = ك, j = ي.

Przekład.

Sura „Gwiazda“

jest ona mekkańska i liczy sześćdziesiąt dwa wiersze.

1. Na tę gwiazdę, kiedy zachodzi!
2. Nie błądzi wasz druh i nie grzeszy
3. I nie przemawia z zachcenia!
4. Nie jest on (t. j. ten ustęp, który prorok właśnie wygłasza) niczem innym jeno jednym z objawień, jakie mu są objawiane.
5. Nauczył go Potężny-siłą,
6. Mocarz — poczem wstąpił (na tron)
7. I był na niebiosach najwyższych.
8. Potem zniżył się i opuścił (w dół),
9. Aż był na dwa łuki (= na dwa strzały z łuku) lub niżej.
10. Tedy objawił słudze swemu, co objawił.
11. Nie skłamało serce, co widziało!
12. Czy będziecie spierać się z nim o to, co widział?
13. Wszak widział Go już za innym (z niebios) zstąpieniem,
14. Przy lotosowem drzewie u kresu.
15. Przy niem (był) ogród-schronienie.
16. Kiedy pokryło lotos, co pokryło!
17. Nie zboczył wzrok ani w bok ani w zwyż!
18. Zaprawdę widział największy ze znaków Pana swego!
19. Widzieliście wy al-Lāt i al-'Uzzę?
20. I Manāt, trzecią po tamtych?
21. Czyż dla was co męskie, a dlań co żeńskie?

22. (Byłby) to wówczas podział nierówny!
23. Nie są one niczem innym jeno nazwami, które utworzyliście wy i wasi ojcowie, do czego Bóg nie zesłał upoważnienia. Idą oni jeno za domysłem i tem, czego żądają (od nich) namiętności, chociaż już przyszło do nich od Pana ich kierownictwo.
24. Czyż człowiek musi otrzymać, czego pragnie?
25. Do Boga należy ostateczny byt i ten pierwszy (= życie przyszłe i doczesne człowieka).
26. Ileż to aniołów w niebiosach, których orędownictwo na nie się nie zda!
27. Chyba potem, kiedy Bóg pozwoli, (i to) komu zechce i w kim znajdzie upodobanie.
28. Oto ci, którzy nie wierzą w byt ostateczny, nazywają aniołów nazwą żeńską,
29. A nie wiedzą o tem nic (pewnego), jeno idą za domysłem, a domysł za nic jest wobec prawdy!
30. To też stroń od tego, kto się odwrócił od wspomnienia naszego (imienia) i nie pragnie niczego poza życiem doczesnem.
31. Oto szczyt ich wiedzy! Zaiste Pan twój wie dobrze, kto zbacza z jego drogi, i wie dobrze, kto nią chadza.
32. Do Boga (należy wszystko) co na niebiosach i co na ziemi, aby mógł odplacić się tym, którzy zgrzeszyli, za to, co uczynili, i aby mógł odplacić się prawym za ich prawość.
33. Ci, którzy unikają wielkich grzechów i wszeteczeństw, (dopuszczając się) tylko drobnych uchybień: oto Pan twój jest szczodry w przebaczeniu! On was znał, kiedy was stworzył z ziemi i kiedy byliście płodami w łonach matek waszych: to też nie uważajcie się sami za czystych! On wie dobrze, kto jest bogobojny!
34. Widziałeś ty tego, co się odwrócił?
35. I dał nie wiele i (serce) zatwardził?
36. Czy jest u niego wiedza rzeczy tajemnych, że je widzi?
37. Czy nie doszła go wieść o tem, co się mieści w pismach Mojżesza
38. I Abrahama, który wiernie wypełnił (swe posłannictwo)?
39. Że żadna (dusza) obarczona nie będzie dźwigać brzemienia drugiej
40. I że człowiekowi nie (przypadnie w udziale nic innego) jeno to, o co zabiegał,

41. I że jego zabiegi staną się widoczne,
42. Poczem będzie nagrodzony za nie nagrodą pełną,
43. I że u Pana twego kres ostateczny
44. I że to on właśnie daje śmiech i płacz
45. I że to on śmierć sprowadza i ożywia
46. I że on stworzył obie połowy pary: męża i niewiastę,
47. Z kropli nasienia, kiedy wytryska,
48. I że jego sprawą będzie wskrzeszenie wtóre
49. I że to on daje dostatek i zadowolenie
50. I że to on jest panem Syrjusza
51. I że on wygładził Adytów dawnych
52. I Tamudytów, a nie oszczędził (nikogo),
53. A przedtem lud Noego — ci byli wielce występni i grzeszni —
54. I to „Wywrócone“ (miasto ziomków Lota) on strącił,
55. A wtedy pokryło je, co pokryło.
56. W któreż z dobrodziejstw Pana twego wątpisz?
57. Ten ci jest ostrzegacz z pośród ostrzegaczy najpierwszych!
58. Zbliża się ta, która się zbliża, a prócz Boga nie jej nie wyjawil
59. Czy tej wieści się dziwicie?
60. I śmiejecie się, a nie płaczecie?
61. I trwacie w szyderstwie?
62. Upadnijcie na twarz przed Bogiem i służcie (Mu)!

Komentarz.

Uwagi wstępne.

Nagłówek sury 53 i jej układ.

Nagłówek opiewa: *Sūratu n-naǧmi Makkijjatun wahija tna-tāni wasittūna ājatan. Bismi l-lāhi r-rahmāni r-rahīmi*. Tj. sūra (pod tytułem) „gwiazda“, mekkańska, a składa się z 62 wierszy. W imię Boga litościwego, miłosiernego.

Koran składa się z 114 rozdziałów, liczących od 2 do 286 wierszy. Rozdział nazywa się *sūra* (*sūratun*), plur. *suwar* (*suwarun*). Nazwę tę znajdujemy już w samym Koranie, a mianowicie w późniejszych przemówieniach Mohammeda z czasów pobytu w Mecce, a to sing. 10. 39; plur. 11, 16. Niezawodnie już wtedy istniał zbiór poszczególnych kazań proroka. Etymologia wyrazu *sūra* nie jest jasna; ob. Nöldeke-Schwally, *Geschichte d. Qurāns* I, 30–31.

An-naǧm 'gwiazda', jest jedyną nazwą sury 53. we wszystkich recenzjach Koranu. As-Sujūṭī, autor z XV stulecia, który w swem dziele 'Itkān (wyd. Kalkuta, 1856, 122 i nast.) przytacza różne nazwy poszczególnych sur, nie zna innej nazwy 53. rozdziału Koranu.

Makkijja, '(sura) mekkańska', t. j. wygłoszona w Meccie. Istnieją bowiem, jak wiadomo, także i sury medyńskie, wygłoszone w *Jatrib*, siedzibie Mohammeda po opuszczeniu Mekki w roku 622 po. Chr., które to *Jatrib* nazwano później *Madīnatu n-nabī*, miastem proroka, w skróceniu *al-Madīna* (Madyna = urbs).

'*Aja* (*'ājatun*), pl. *'ājāt* (*'ājātun*), znaczy wiersz sury; ob. Nöldeke-Schwally l. c. II, 74. Nasza sura zawiera według tytułu 62 wierszy. As-Sujūṭī zaznacza w 'Itkān'ie, 161, że niektórzy uczeni przyjmują, iż ta sura składa się z 61 wierszy. Różnica ta mogła powstać jedynie w ten sposób, że liczone któreś dwa wiersze, niewiadomo które, za jeden.

Szczegóły w nagłówku, takie jak nazwa sury, miejsce jej pochodzenia i ilość wierszy, które obecnie poprzedzają tekst, były pierwotnie umieszczone na końcu sur; ob. Nöldeke, Geschichte d. Qorāns, 318—331.

Określenia pochodzenia poszczególnych sur, jak „mekkańska“ lub „medyńska“, nie zawsze zgadzają się z wynikami badań nawet mohammedańskich, a tem mniej europejskich. W przyjętem wydaniu Koranu nasz rozdział jest 53. z rzędu. W innych redakcjach Koranu miała nasza sura inną liczbę porządkową, nie dającą się zresztą dokładnie określić; ob. Nöldeke-Schwally l. c. II, 30 i nast.

Dalsza część nagłówka: W imię Boga i t. d., t. zw. *Basmala*, widnieje przed wszystkimi surami z wyjątkiem dziewiątej; ob. l. c. II, 79 i nast. oraz I, 112 uwaga 1, III.

Nizām ad-Dīn an-Nisābūrī, komentator Koranu z XIV w.¹⁾, przytacza na wstępie objaśnień przed każdą surą ilość liter i słów w niej zawartych. Według niego²⁾ zawiera nasza sura 1405 liter, 360 wyrazów, 62 wierszy. Podobne uwagi liczebne umieszcza Māsōra na końcu każdej księgi Starego Zakonu.

¹⁾ Brockelmann, Arab. Litteratur I 131, 191 mylnie zalicza go do autorów X—XI w., na co zwrócił uwagę Goldziher w ZDMG 57, 395.

²⁾ Cytuję wydanie drukowane na marginesie komentarza Ṭabari'ego w Ka-irze 1321 a. h., tom XXVII, 22 i nast.

Rymy sury *an-naǧm* są następujące: wiersze 1—25. 27. 28. 30—57 kończą się na *ā*, 26. 29 na *an* (*a*), 58 na *ah*, 59—61 na *ūn*, 62 na *ū* (*ūn*). Ob. K. Vollers, *Volkssprache u. Schriftsprache im alten Arabien*, Strassburg 1906, 74. Nöldeke-Schwally l. c. I, 39.

Aloizy Sprenger, *Das Leben u. d. Lehrē d. Mohammad*, Berlin 1869, II 17. 18. 20. 28—30 uważa naszą surę za jednolitą, z tem że wiersze 21—22 opiewały pierwotnie inaczej (ob. komentarz do tych wierszy), a Mohammed sam je następnie zmienił tak jak brzmią obecnie. Wiersz 23 dostał się przez nadmierną skrupulatność redaktorów, która spowodowała brak związku tego wiersza z sąsiednimi. Wiersz zaś 33 uważa Sprenger za interpolację, która dostała się tu mylnie z któregoś późniejszego objawienia w Medynie. Według tego autora powstała nasza sura w roku 616, kiedy to mała garstka zwolenników nowej religji zmuszona była wywędrować z Mekki do Abissynji, a Mohammed w chwili słabości powrócił do arabskiego bałwochwalstwa, jak wynika z wierszy 21 i 22 według ich pierwotnej osnowy.

Hubert Grimme, *Mohammed*, II Münster i. W. 1895, 25 umieszcza naszą surę w drugim okresie mekkańskim, uważa jednak wiersze 21—23. 27—33 za interpolacje, pochodzące z czasów późniejszych, medyńskich.

Hartwig Hirschfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, London 1902, 143—5 zalicza surę 53 do „Meccan revelations“, jednak nie do pierwszej grupy, zwanej przez niego „first proclamation“, lecz do drugiej „the confirmatory revelations“. Wiersze 19—23 należą jego zdaniem do „interpolated or uncertain“. Ciekawem atoli jest, że l. c. 57 uw. 79 wywodzi autor, iż sura 52 „contains several reminiscences of previous addresses... v. 39 = LIII, 21...“, a przecież sura 52 od wiersza 29 do 49 należy, według niego l. c. 143, tak samo jak i nasza sura, po za wierszami 19—23, do drugiego działu mekkańskiego.

Ten sam autor w swoim wcześniejszem dziele, *Beiträge zur Erklärung des Koran*, Leipzig 1886, 11 — przytaczam dla uwidocznienia różnych poglądów w tym przedmiocie — jest zdania, że druga część sury 53 powstała, zdaje się, o wiele później niż jej część pierwsza, aczkolwiek i tamta należy do ustępów stosunkowo wcześniejszych.

Teodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* (wyd. 2-e I, 99

i nast.) twierdzi, że surę 53 należy zaliczyć w poczet sur mekkańskich z pierwszego okresu, że jednak wiersze 19—22 są może zmodyfikowane w stosunku do swej pierwotnej osnowy. Wiersz 23 oraz 26—33 powstały niewątpliwie nieco później niż reszta sury, odnoszą się jednak do pierwotnych zdań 21—22, które Mohammed usunął nieco później, gdy się spostrzegł, że nie były one niczem innym — jak się sam miał wyrazić — jeno dziełem szatana. Wiersze 51 i nast. stanowią odrębny ustęp z odmiennym rymem.

Według As-Sujūfī'ego, 'Iḱān 36, wiersz 33, względnie 34—42, naszej sury są medyńskie, a według 'Umar'a b. Muḱammad b. 'Abd al-Kāfī z V wieku¹⁾, cała sura 53 ma być ostatnią z medyńskich.

Jak z tego zestawienia wynika, panuje wśród uczonych niezgodność w poglądach na czas powstania naszego rozdziału lub jego poszczególnych wierszy²⁾.

W końcu zaznaczyć należy, że od najdawniejszych czasów istniały reguły uroczystego recytowania Koranu. W XII stuleciu wprowadzono znaczki, niezawodnie na podstawie dawniejszej tradycji, wskazujące, po których słowach należy stosować przerwę podczas odczytywania Koranu, lub też gdzie pauzy nie są dopuszczalne. Ob. Nöldeke, Geschichte d. Qorāns 350 i nast.; Brockelmann, Gesch. d. arabischen Litteratur, Weimar 1898, I, 408, 10. W komentarzu Nisābūrī'ego do naszej sury l. c. 24—25 podano, że pomimo końca wiersza i rymu pauzowanie nie jest wskazane po wierszach: 2. 5. 7. 9. 14. 20. 21. 38. 39. 40. i t. d. Wartości krytycznej, jak się zdaje, tego rodzaju zestawienia nie posiadają.

Wizja opisana w surze 53, 1—18 stoi bezsprzecznie w pewnym związku z wizją opisaną w surze 81, 19 i nast.

19. Oto on (Koran) jest zaiste słowem szlachetnego posłańca (bożego t. j. anioła),
20. Mocarza, u Pana tronu poważanego,
21. Posłuch wzbudzającego, wiernego.
22. A wasz towarzysz (Mohammed) nie jest opętany;
23. Zaiste widział go (Gabrjela) na jasnym horyzoncie,

¹⁾ Ob. Nöldeke-Schwally l. c. I, 60 (ob. jednak i 59).

²⁾ Ob. S. M. Zwemer, Die Christologie des Islams (tłumaczenie Fricke) Stuttgart 1921, 25 uw. 2.

24. A nie był skąpy (w odsłanianiu) tajemnicy.
 25. (Koran) nie jest słowem ukamienowanego szatana.
 26. No i dokądże wy dążycie?
 27. (Koran) nie jest niczem innym, jeno upomnieniem dla światów,
 28. Dla tego, kto z was chce iść prosto.
 29. Ale wy nie chcecie, chyba że Bóg, Pan światów, tego zechce.

Nöldeke-Schwally l. c. I, 99—100 sądzi, że w surze 53 jest mowa o dwóch wizjach, zaś w surze 81 o jednej. Słowo *uḥrā* w wierszu 13 naszej sury nie musi jednak znaczyć „druga“, może także znaczyć „inna“. W ten sposób Mohammed powoływałby się w naszej surze na wizję poprzednią, o której była mowa w surze 81.

Wiersze 1—18, zawierające opis wizji, nie mają żadnego związku z wierszami następnymi. Stanowią zatem dla siebie odrębną całość. Ponieważ brak tej wizji końca, a raczej zakończenia, w postaci napomnienia słuchaczy, co jest zazwyczaj celem i zadaniem objawienia, jak np. w surze 81, 26—29 (por. Exod. 3 i Ezech. 1—2), przeto należy uważać część pierwszą naszej sury, tj. wiersze 1—18, za fragment.

Drugą część sury 53 stanowią wiersze 19—33, w których Mohammed potępia wierzenia politeistów mekkańskich, jakoby Bóg posiadał córki. Polemika przeciw takim poglądom powtarza się kilka razy w Koranie. Wiersze 19—22 omawia obszernie Nöldeke-Schwally l. c. I, 100 i nast. Co się tyczy twierdzenia wielu uczonych, jakoby Mohammed miał w tem miejscu pierwotnie wypowiedzieć zdanie: „Oto są wzniosłe *Ġarānik*¹⁾, na których wstawiennictwo można śmiało liczyć“, a później miał zastąpić to bałwochwalcze wyznanie przez obecne zdanie, to już Caetani (ob. Nöldeke-Schwally l. c.) wykazał bezpodstawność takiego przypuszczenia. Wprawdzie Schwally stara się zwalczyć wszystkie argumenty Caetaniego, ale, naszym zdaniem, bez powodzenia. Bo gdybyśmy nawet wyszli z założenia, że Mohammed pierwotnie nie kładł specjalnego nacisku na wiarę w Boga jedyne, lecz na wiarę w sąd ostateczny i zmartwychwstanie²⁾, to i tak nie można go sobie wyobrazić nawołującego do uznania tych dwóch zasad

¹⁾ Ob. Orient. Literat. Zeitung. 1910, 219: *ġurnuk* jest to rodzaj źórawia.

²⁾ Ob. jednak surę 112 i Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans vom Judentum u. Christentum, 64.

wiary bez podstaw monoteistycznych, tem bardziej, że jego pojęcia eschatologiczne płynęły ze źródeł religij opartych właśnie na fundamencie monoteizmu. Tradycja o *Garānik*, ubliżająca na pozór w tak wysokim stopniu Mohammedowi jako prorokowi, mogła powstać tylko później. Podobne wypadki spotykamy i w innych księgach religijnych, które herosom religijnym przypisują umyślnie niedowiarstwo, chcąc przez kontrast z późniejszą skrucą i żarliwością tem silniej uwydatnić ich znaczenie i zasługi. Talmūd bab. Berāchōt 34b, Sanh. 99a zawiera sentencję, że „nawet najpobożniejsi nie znajdują się tam, gdzie się znajdują nawróceni“. Dla wyidealizowania osoby Mohammeda skonstruowano tradycję o *Garānik*, opartą oczywiście na fałszywych podstawach. To samo znajdujemy w pismach Tannaitów o Mojżesz. W Mechiltā ed. Friedmann 57b—58a czytamy: „...kiedy Mojżesz prosił Jetrego o rękę jego córki Cypory, Jetro zgodził się pod warunkiem, że Mojżesz zobowiąże się przeznaczyć pierwszego syna z tego małżeństwa do służby bałwochwalczej, a następnego syna do służby Bożej. Mojżesz zgodził się na ten warunek. Jetro, niedowierzając przyrzeczeniu Mojżesza, wymagał od niego przysięgi, którą też ten złożył“. Uczonemu talmudycznemu, który podał tę niezbyt pochlebną dla Mojżesza tradycję, z pewnością nie przeszło nawet przez myśl, że rzuca ujemne światło (choć Tōrā wtedy jeszcze nie była nadaną) na największego proroka¹⁾. Przeciwnie, taki objaw słabości służy do tem silniejszego uwydatnienia późniejszej doskonałości proroka. Że księga nawskróś religijna, jaką jest Mechiltā, umieszcza tego rodzaju tradycję dowodzi istnienia wyżej wyluszczonej tendencji. Taką samą tendencję ma też niezawodnie opowiadanie o św. Pawle, Acta, 9, 1—9 i inne. Też samej tendencji musimy przypisać u pobożnych muslimów powstanie historii o Mohammedzie i *Garānik*. Tak tedy można przyjąć stanowczo, że wiersze 19—22 są pierwotne, a tradycja o *Garānik* jest tendencyjna. W komentarzu do zdania 29 starałem się wykazać, że wiersze 23, 26 i 27 są dubletami wierszy 28 i 29.

Druga część naszej sury składa się zatem z wierszy 19—33. Nieco inaczej sądzi Nöldeke-Schwally l. c. I, 103. Według niego wiersze 23, 26—33 są bezsprzecznie nieco późniejsze niż pozostała część sury.

¹⁾ Deut. 34, 10.

Reszta naszej sury, tj. wiersze 34—62 stanowią odrębny ustęp w przemówieniu proroka. Nawet wiersz 60, który wraz z wierszem poprzednim i dwoma następnymi wykazuje rym odrębny, stanowi integralną część trzeciego ustępu naszej sury, gdyż podejmuje sens wiersza 44, w którym jest mowa o śmiechu i płaczu. Poza odmiennym rymem, na co w Koranie nie należy kłaść specjalnego nacisku (ob. Nöldeke-Schwally l. c. I, 37), nie przemawia za uznaniem tych zdań za niezgodne z poprzednimi. Nie daje się też zauważyć żadna przerwa w toku myśli i następstwie zdań po sobie. Nie można się również dopatrzeć w zdaniu 33 ani w zdaniach 34—42 znamion leksykalnych ani teologiczno-kulturalnych, któreby wskazywały na pochodzenie ich z czasów medyńskich. Ob. jednak Nöldeke-Schwally l. c. I, 103.

Wadliwa redakcja Koranu, nie licząca się z chronologią, a tylko szeregująca sury według ich długości¹⁾, nie pozwala nam wytworzyć sobie jasnego i dokładnego poglądu na kompozycję pierwotną Koranu ani jego poszczególnych rozdziałów. Stąd to pochodzi, że nie możemy nawet snuć przypuszczeń, co skłoniło redaktorów, a może już i samego Mohammeda, do ujęcia w jedną surę tych trzech części, nie mających ze sobą nic wspólnego. Przeważnie, chociaż nie zawsze, odgrywa rym pewną rolę w zespalaniu różnych części przemówień proroka. Może zresztą wyraz użyty na początku drugiej części *'afara'ajtum* był powodem przyczepienia do niej trzeciej części, która również rozpoczyna się od słowa *'afara'ajta*.

O wadliwościach redakcji i egzegetyki korańskiej ob. Goldziher, Vorlesungen 33—34; Bubl, Zur Kurânexegese w „Acta Orientalia“ vol. III, 97 i nast.; Goldziher, Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920, 1—54.

Wyrazy *naǧm* i *kawkab* w Koranie.

Komentarz sury 53-ciej, zatytułowanej *an-naǧm* 'gwiazda', nastęrcza sposobność do zastanowienia się nad synonimami tego wyrazu w Koranie. Oprócz *an-naǧm* używa Koran także wyrazu

¹⁾ Ob. Bauer, Über die Anordnung der Suren u. über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran, odbitka z Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellsch. tom. 75 (1921).

kawkab w znaczeniu „gwiazda“. Na podstawie zebranego materiału statystycznego można dojść do wniosku, że Mohammed posługuje się słowem *an-naǧm*, tak w opisach jako też i w przysiędze, kiedy nie jest zależnym od obcych wpływów, kiedy przemawia do swoich słuchaczy swym własnym stylem o rzeczach zaczerpniętych z własnego doświadczenia i wyraża swoje własne uczucia. Kiedy natomiast w jakimś opisie lub opowiadaniu biblijnym ma użyć słowa „gwiazda“, a opis lub opowiadanie zapożycza od żydów, chrześcijan lub osób wyznań bliżej nam nieznanych, to wtedy — jak wynika z poniższego zestawienia — posługuje się słowem *kawkab*, powtarzając niezawodnie ten sam wyraz, jaki od swych informatorów słyszał. Ponieważ słowo *naǧm* znajduje się tylko w arabskim, a w innych językach semickich gwiazda nazywa się *kawkab*, przeto tylko ten ostatni wyraz mógł Mohammedowi utkwieć w pamięci z opowiadań jego rozmówców. Stąd też, oddając wiernie zasłyszane opowiadania, używał Mohammed słowa *kawkab*. Z tego atoli nie wynika, że wyraz *kawkab* nie był znany Arabom przed Mohammedem; przeciwnie, słowo to znajduje się już w czasach przedmohammedańskich w poezji arabskiej; ob. Lisānu l-‘arab II, 216.

Słowo *naǧm*, plur. *naǧūm*, ‘gwiazda’ przychodzi w Koranie 13 razy, zaś *kawkab*, plur. *kawākib*, w tem samym znaczeniu, 5 razy. Dla orjentacji przytaczam wszystkie zdania, w których wyrazy te się znajdują, w tłumaczeniu polskiem. Cytuję wedle przyjętej chronologii sur na podstawie badań Nöldeke’go i Schwally’ego (skrót N—S), Geschichte des Qorāns, tom I.

Mk. oznacza sury mekkańskie, Md. medyńskie; I, II, III oznaczają pierwszy, drugi i trzeci okres mekkański. Cyfry arabskie, następujące po tamtych, wskazują surę i jej wiersz, zaś cyfry ujęte w nawias po skrócie N—S podają stronicę powyżej przytoczonego dzieła Nöldeke’go i Schwally’ego.

Mk. I. 86, 1—2 (N—S 99): (Przysięgam) na niebo i *at-Tārik*! Co cię pouczyło, co jest *at-Tārik*? (Jest to) gwiazda promieniejąca. — Przez wyraz „gwiazda promieniejąca“ rozumiał Mohammed którąś z planet lub wielkich, jasnych gwiazd stałych.

Mk. I. 81, 1—2 (N—S 99): Kiedy słońce zostanie zwinęte (= zagaśnie) i kiedy gwiazdy pociemnieją.

Mk. I. 53, 1 (N—S 99): (Przysięgam) na gwiazdę, kiedy zachodzi.

Mk. I. 77, 8 (N—S 104): A kiedy gwiazdy zgasną.

Mk. I. 52, 49 (N—S 105—6): I z nastaniem nocy chwal Go i przy ustępowaniu gwiazd.

Mk. I. 56, 74 (N—S 106): A tak przysięgam na miejsca, w których zachodzą gwiazdy.

Mk. I. 55, 5 (N—S 106—7): I gwiazdy i drzewa padają przed Nim na twarz.

Mk. II. 37, 86 (N—S 123): I spojrział raz na gwiazdy.

Mk. III. 16, 12 (N—S 145—9): I oddał wam w poddaństwo noc i dzień, słońce i księżyc i gwiazdy są poddane (wam) na Jego rozkaz.

Mk. III. 16, 16 (N—S 145—9): I gwiazdami oni się kierują.

Mk. III. 7, 52 (N—S 158—60): ...(stworzył) i słońce i księżyc i gwiazdy, jako poddane (wam) na Jego rozkaz.

Mk. III. 6, 97 (N—S 161—2): I On to jest, który uczynił dla was gwiazdy, byście się niemi kierowali wśród ciemności ładu i morza.

Mk. III. 22, 18 (N—S 213): Czy nie widzisz, że Bogu kłania się kto na niebiosach i kto na ziemi i słońce i księżyc i gwiazdy.

Wszystkie tu przytoczone zdania, z wyjątkiem 37, 86, ob. poniżej, nie zdradzają niczego, coby świadczyło, że zostały przez Mohammeda zapożyczone. Albowiem o ileby nawet treść powyższych wierszy znalazła się w innych, zbliżonych zabytkach literackich z czasów przed Islamem, to i tak nie upoważniałoby to do twierdzenia, że Mohammed z nich czerpał. W tych zdaniach nie mieści się nic indywidualnego. Każdy człowiek religijny, a takim był też i Mohammed, używa podobnej frazeologii w rzeczach religijnych. Stąd też niezaprzeczalnie pochodzi używanie rodzimego słowa *an-naǧm*.

Inaczej ma się rzecz z wyrazem *kaukab*. Aczkolwiek i ten wyraz był znany Arabom w czasach przedmohammedańskich, to prorok używa go tylko wtedy, kiedy mówi o czemś, co przejął od obcych, a co nie było wśród Arabów rozpowszechnione. Za dowód niechaj posłuży zestawienie odnośnych wierszy Koranu.

Mk. I. 82, 1—2 (N—S 99): Kiedy się niebo rozerwie i kiedy się gwiazdy rozsypią. — Obraz ten jest bezsprzecznie wyjęty z opisów eschatologicznych dnia sądu ostatecznego. O zbieraniu rozspanych gwiazd opowiada nam księga Henocha 88, 3.

Mk. II. 37, 6 (N—S 123): Otóż my ozdobiliśmy najniższe

niebo ozdobą gwiazd. Por. 41, 11 i 67, 5: I ozdobiliśmy najniższe niebo lampami (gwiazdami). — W gwiazdach widzi ozdobę nieba Philon jud., de opif. mundi 53 (według niemieckiego tłumaczenia Cohna). Por. 'Umajja ibn 'abī ṣ-Ṣalt XXVII, 3—4.

Mk. III. 12, 4 (N—S 152—3): Kiedy Józef rzekł do ojca swego: mój ojcze, oto widziałem jedenaście gwiazd i słońce i księżyc, widziałem je kłaniające się mnie. — Nie ma potrzeby udowadniać, że zdanie to zaczerpnął Mohammed z historii biblijnej o Józefie, Genes. 37, 9, przyczem jest rzeczą obojętną, czy ta część historii jest u niego pochodzenia żydowskiego, chrześcijańskiego czy innego. W biblijnym tekście opiewa to zdanie: „i oto słońce i księżyc i jedenaście gwiazd kłaniają mi się“.

Mk. III. 6, 76, (N—S 161—2): A kiedy ogarnęła go (Abrahama) noc, zobaczył gwiazdę, rzekł: „to jest mój Pan“, ale kiedy znikła, powiedział: „nie lubię (istot) znikających“. — Przytoczona tu legenda o Abrahamie znajduje się w późniejszej literaturze talmudycznej¹⁾. Prawdopodobnie znali ją już Philon jud., de Abrahamo 71 (tłum. Cohna) oraz Josephus, Arch. I. 7, 1.

Md. 24, 35 (N—S 211): Bóg jest światłem niebios i ziemi. Jego światło podobne jest do niszy, w której znajduje się lampa, lampa ta mieści się w naczyniu szklanem, a to naczynie szklane jest niby gwiazda. — Jest to tak zwany „wiersz światła“ i należy według N—S „do najwznioślejszych i najpoetyczniejszych sur medyńskich“. Grimme, Mohammed II, 171, wyraża przypuszczenie, że za wzór do tego zdania służył Mohammedowi drugi list św. Piotra, wiersz 19. Rudolph, Die Abhängigkeit d. Qorans v. Judent. u. Christ. 7 pisze: Może dopuszczalnem będzie przyjąć, że „lampa“ w słynnym ale niejasnym wierszu sur. 24, 35 odnosi się do lampy pustelnika, o której to lampie często wspomina poezja Arabów przed Islamem.

Jakkolwiek ani zdanie Koranu nie jest dla nas dość jasne, ani źródło, z którego je zaczerpnął Mohammed, nie jest nam znane, to jednak może uchodzić za pewne, że prorok nie zaczerpnął tego obrazu z własnej wyobraźni. Bezsprzecznie jest to wiersz obcego pochodzenia.

I tu więc używa Mohammed słowa *kawkab* tak, jak je sły-

¹⁾ Ob. Midraš haggādōl do Genesis ed. Schechter, Cambridge 1902, kol. 188 i nast., tamże podano dalszą literaturę w uwagach kol. 191—2.

szął od swego informatora, pouczającego w formie wyżej przytoczonego obrazu, że Bóg jest światłem przyrody.

W końcu należy zaznaczyć, że w surze 37 wiersz 86, gdzie w legendzie o Abrahamie użyto słowa *an-nuǧūm*, słowo to nie zdaje się być pierwotnem. Przeciwnie, weszło w miejsce pierwotnego *al-kawākib*, a to prawdopodobnie już w bardzo dawnych czasach; ob. Goldziher, *Die Richtungen d. islamischen Koranauslegung* 16—17. Nie jest jednak wykluczone, że w legendzie o Abrahamie, o którym niejednokrotnie Mohammed opowiada w Koranie, prorok pozwolił sobie użyć narodowego słowa *an-nuǧūm* zamiast słowa *al-kawākib*, mającego wiernie oddać oryginał.

Komentarz bieżący.

1. *Naǧm* 'gwiazda'. *Wa-an-naǧm-i* genetiwinus przysięgi; Reckendorf, *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921, paragr. 165, 14 b; Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* 15—16. Przysięga ta, jak i inne w Koranie, ma zadokumentować, że wiersze sury, prawdę boską zawierające, są uroczyscie wypowiedziane. — 'Idā 'kiedy'; Reck. 235, 1 i nast. — *Hawā* (ult. *j*) por. 20, 83 i 22, 32. Hebr. *hawā* Hiob 37, 6. To *hawā* jednak, jako hapax legomenon w St. Zakonie, nie jest pod względem tekstu zupełnie pewne, ob. komentarze do Hioba I. c. Czy Mohammed w tej formule przysięgi miał pewną gwiazdę, czy gwiazdozbiór na myśli, np. plejady, na co wskazywałby rodzajnik określony *al*, czy gwiazdę wogóle, nie wiadomo. Babil. *kakkabu* znaczy tak samo jak arabskie *an-naǧm* gwiazda plejady; ob. *Orient. Liter. Zeitg.* 1913, 16.

2. *Mā* jako przeczenie, Reck. 25. — *Dalla* 'błądzić, zboczyć z prostej, wskazanej drogi', przeciwieństwo *hadā* (ult. *j*) VIII 'po niej kroczyć lub po niej być prowadzonym'; por. 39, 42. 68, 7. Ob. Nöldeke-Schwally I. 114. — *Sāḥib* 'towarzysz, pan'. Wasz *ṣāḥib* tj. Mohammed. 81, 22 'wasz towarzysz (Moham.) nie jest opętany'. Mohammed używa tego wyrażenia dla zaznaczenia, że on sam jest, jak inni ludzie, zwykłym śmiertelnikiem, a nie cudotwórcą ani aniołem; jest on jedynie tłumaczem woli bożej, ob. 6, 50. — *Ġawā* (ult. *j*) 'mylić się, grzeszyć', 20, 119; 28, 63. Hebr. 'awāh (ult. *j*) księga Estery 1, 16. Por. 7, 143: *sabīlu r-ruṣṣi*, *sabīlu l-ǧajji*, 'droga właściwa, droga niewłaściwa'. 'Umajja b. 'abī ṣ-Salt XXXVIII, 17.

Ṭabarī, Tafsīr al-Ḳurʿān, tom XXVII, str. 22.

Objaśnienie sury *Wan-naǧmī*.

W imię Boga litościwego i miłosiernego. Oto jest wyjaśnienie słów wzniosłego Boga: 1. *Wan-naǧmī ʿidā hawā*, 2. *Mā ǧalla ṣāhibukum wamā ǧawā*. Komentatorowie nie jednako tłumaczą słowo Jego: *wan-naǧmī ʿidā hawā*. Jedni twierdzą, że Mohammed rozumiał przez wyraz *an-naǧm* 'plejady', a przez wyrazy: *ʿidā hawā* 'kiedy zaszły'. Wiersz ten zatem znaczy: '(Przysięgam) na plejady, kiedy zaszły'. Wspomnę, kto w ten sposób tłumaczył. Przekazał mi Muḥammad syn ʿAmra, mówiąc: przekazał nam ʿAšim, mówiąc: przekazał nam ʿIsā i przekazał mi Al-Ḥarīṭ, mówiąc: przekazał nam Ḥassān, mówiąc: przekazał nam Warḳā, a oni wszyscy otrzymali tradycję od Ibn ʿabī Naǧīḥa, w imieniu Muǧāhida (zmarł w roku 103 a. h.), że zdanie: *wan-naǧmī ʿidā hawā* znaczy 'kiedy zaszły plejady wraz z gwiazdą poranną'.

Przekazał nam Ibn Ḥamid, mówiąc: przekazał nam Mihrān w imieniu Sufjāna (zm. w drugiej połowie drugiego wieku hidżry): *wan-naǧmī ʿidā hawā* znaczy 'plejady', a Muǧāhid twierdził *wan-naǧmī ʿidā hawā* znaczy 'kiedy zaszły plejady'.

Przekazał mi Muḥammad syn Saʿada, mówiąc: przekazał mi mój ojciec, mówiąc: przekazał mi mój wuj, mówiąc: przekazał mi mój ojciec w imieniu swego ojca, w imieniu Ibn ʿAbbāsa (kuzyn Moham., zmarł w roku 68 a. h.), że *wan-naǧmī ʿidā hawā* znaczy 'kiedy wschodzą plejady'.

Inni zaś tłumaczą, że znaczenie tego wiersza jest 'przysięgam na Koran, kiedy (z nieba) objawiony został'. Wspomnę, kto tak tłumaczył. Przekazał mi Zijād syn ʿAbdallāha al-Ḥassanī ʿAbū-Ḥattāb, mówiąc: przekazał mi Malik, syn Saʿīra, mówiąc: przekazał nam Al-Aʿmaš w imieniu Muǧāhida, że wiersz *wan-naǧmī ʿidā hawā* znaczy 'kiedy Koran został objawiony'. Przekazał nam Bišr, mówiąc: przekazał nam Jazīd, mówiąc: przekazał nam Saʿīd w imieniu Ḳatādy (zmarł w pierwszej ćwierci drugiego wieku hidżry) *wan-naǧmī ʿidā hawā mā ǧalla ṣāhibukum wamā ǧawā* odnosi się do następującego zdarzenia: ʿUtba syn ʿAbū Lahaba (kuzyn Moh.) wyraził się pewnego razu: „nie wierzę w Pana-gwiazdę“. Kiedy usłyszał to posłaniec Boga, — łaska boska i pokój niech będą z nim — odezwał się: „czy nie obawiasz się, że za to pożre cię lew Boga?“¹⁾

¹⁾ Kalbu l-lāhi, por. UR-MAH, nēšu wielki pies; ob. Hunger: Babylonische Tieromina w Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 1909, 3 str. 86. Miḍrās do Prace Kom. Orjent. 8.

Ḳatāda opowiadał dalej, że ʿUtba wkrótce potem udał się z kupcami w podróż do Jemenu. W drodze, podczas odpoczynku, posłyszał ʿUtba ryk lwa i oznajmił swym towarzyszom, że niezawodnie ten lew go pożre Otaczających go towarzyszków bił ʿUtba po twarzy, ale oni pogrążeni byli w śnie tak, że jego uderzeń nie czuli. Lew porwał wtedy ʿUtbę, a towarzysze nic o tem nie wiedzieli, słyszeli tylko ryk lwa.

Przekazał nam Ibn ʿAbd al-ʿalāʾ, mówiąc: przekazał nam Muḥammad syn Ṭawr'a, mówiąc: przekazał nam Maʿmar w imieniu Ḳatādy: kiedy prorok — łaska boska i pokój niech będą z nim — recytował surę *wan-naǧmi ʿidā huwā*, jeden z synów ʿAbū Lahaba, a mówią, że był to ʿUtba, wyznał, że nie wierzy w Pana-gwiazdę. Wobec tego wyraził się prorok — łaska boska i pokój niech będą z nim — „Strzeż się, żeby cię nie pożarł lew Boga“. I stało się tak, że lew roztrzaskał głowę ʿUtbie. Ḳatāda opowiadał też, że Ibn Ṭāwus przekazał w imieniu swego ojca, iż prorok — łaska boska i pokój niech będą z nim — miał się wyrazić: „Czy nie obawiasz się, że Bóg udzieli swemu lwu mocy nad tobą?“ A kiedy syn ʿAbū Lahaba udał się wraz ze swymi towarzyszami w podróż, usłyszeli w drodze ryk lwa. Syn ʿAbū Lahaba krzyknął wtedy: „Lew ten z pewnością mnie napadnie“. Towarzysze skupili się tedy dokoła niego, by się znajdował w pośrodku nich. Wszyscy atoli usnęli; lew przybiegł i porwał ʿUtbę z pośród nich.

Niektórzy uczeni, znawcy języka arabskiego ze szkoły basreńskiej, sądzą, iż przez słowo *wan-naǧmi* rozumiał Mohammed tyle co *wan-nuǧūmi*, tj., że wyrazu *an-naǧm* używa się zarówno jako liczby pojedynczej jak i liczby mnogiej (gwiazdy). Jako dowód służy wiersz *Rāʾi l-ʿibili* (pasterza wielbłądów), który brzmi: ¹⁾.

Pozostała (kochanka), szybko licząc gwiazdy (*an-naǧm*), w porze porannej, tak jak (szybko) jedzą rękoma ubodzy w czasie głodu.

Według mojego zdania, słuszność jest po stronie Muǧāhida, który tłumaczy *wan-naǧmi* przez ʿplejadyʼ, a to dlatego, że Arabowie nazywają plejady *an-naǧm*. Pomijamy podane przez uczonych basreńczyków tłumaczenie słowa *an-naǧm*, aczkolwiek nie

Psalmów 19, 2 ...lwięc nazywają „kalbetā“; Jaḷkūt ha-Machīri do Ps. 1. c. „Kalbā“; Jaḷkūt ha-Machīri do Prov. 18, 21 „kalbejā“. Wszystkie te wyrazy znaczą „suka“.

¹⁾ Wiersz ten przetłumaczyłem według lepszego tekstu, cytowanego w Lisān al-ʿArab XVI, 46 i 47.

pozbawione racji, gdyż nie możemy w tym wypadku powołać się na żadnego z komentatorów.

Przez słowa Koranu *mā ḡalla ṣāhibukum wamā ḡawā* wyraża Bóg — niech będzie pochwalone wspomnienie jego imienia —: Wasz towarzysz Mohammed, o ludzie, nie oddalił się od rzeczywistości (prawdy), ani też od niej nie odstąpił, przeciwnie, postępuje szczerze i wiernie. Przez słowa zaś *wamā ḡawā* rozumie: nie pobłądził, owszem znajduje się na prostej drodze, zmierzając ku celowi. Wyrazu *ḡawā* używa się w znaczeniu 'zbłądził', *ḡawī* 'błądzi'. Pochodzi to od *ḡajj* 'błąd'; on jest *ḡawī* czyli 'błądzący'. Również używa się *ḡawā*, *ḡawī* w znaczeniu 'nabawić się dolegliwości żołądka przy spożywaniu mleka'. Od słów: *mā ḡalla ṣāhibukum* rozpoczyna się treść przysięgi¹).

3. *Naṭaka* 'mówić (rozsądnie)', ob. 45, 28, *manṭik at-tajr* 27, 16 'mowa ptaków'. — 'An Caspari-Müller 416, 5. — *Hawā* 'namiętność miłość, upodobanie, życzenie', ob. 4, 134; 38, 25; 79, 40. 'Umajja ibn 'abī s-Ṣalt XXIII, 2 *waḡtanibanna l-hawā waḡ-ḡaḡam* 'unikaj pożądlwości i krzywych dróg'. Niezawodnie zarzucano Mohammedowi, że, wskazując innym nowe drogi na polu religji, sam błądzi i wygłasza kazania z własnej fantazji i dla zaspokojenia własnej ambicji. Mohammed zaprzecza temu, twierdząc pod przysięgą, że tak nie jest. Por. Num. 16, 28. Jer. 33, 16.

4. 'In jako negacja, Reck. 26. — Ob. 81, 27, 74, 25. — 'Illā ('in + lā) Reck. 262, 3b. — *Waḡj*, *waḡā* (ult. j) 'objawienie, objawić'. Ob. Nöldeke-Schwally I, 21. 120. Por. 6, 50; 20, 38; 69, 40—43. Barth sądzi, że *waḡj* w języku arabskim jest metatezą hebr. *ḡwḡ* (ult. j.), aram. *ḡawwi*, 'oznajmić' (Gesenius słown. hebr. s. v.). Zachowane fragmenty Targūmu jerozolimskiego tłumaczą Lev. 4, 7 *tōrā āḡat: ḡawjā ḡedā*, 'jedno i to samo oznajmienie'. Arab. *waḡj* 'oznajmić, objawić', znaaczy również 'nagle, prędko' (Lisān XX, 259—260),

¹) O tradycji (*ḡadīṭ*) muzułmańskiej, która stanowi też ważne źródło egzegezy Koranu, jakoteż o sposobie używania różnych terminów, jak przekazał mi, przekazał nam, tradycja pochodzi od NN, lub jest przekazana od (w imieniu) NN etc. ob. Znykl. d. Islām II, 200—206. Charakterystykę Ṭabari'ego, jako jednego z najstarszych komentatorów Koranu (zm. w roku 310 a. h.), podaje Nöldeke-Schwally, Geschichte d. Qorans, II, 171—173; Goldziher, die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden, 1920, 85—98. Komentarz Ṭabari'ego do wierszy 1—2 przytaczam w całości, zaś do reszty wierszy podaję w pierwotnem ugrupowaniu, ale tylko w streszczeniu lub w wyjątkach, bez podania *ḡadīṭ*. Wyrazy ujęte w nawias pochodzą od tłumacza.

odpowiadałoby tedy aram. *jhj* (afel: 'awhī) 'szybko, spieszyć się'. Tak zazwyczaj tłumaczy Targūm hebr. *maher*. Temat *jhj* przybrałby w tym wypadku później znaczenie 'oznajmić', jak w etjopskim *mahara*, 'docuit', *mher*, 'doctrina', *mamher*, 'praeceptor', *tēm-hiret*, 'scientia' itp., o ile to *mahar* ma wogóle coś wspólnego z hebr. *maher*. I w arab. znaczy *māhir* 'wytrawny, mistrz'. Według Orient. Literaturzeitung 1914, 6-7 arabskie *wḥj* = egipskiemu *hw*, 'to proclaim, announce'.

5. 'Allamahu 'nauczył go'. 5, 110: A kiedy nauczyłem cię (Jezusie) pisma, przypowieści i tory i ewangelji. Por. 55, 1-3; 36, 69; 4, 113. — *Šadīd* 'mocny, silny'. — *Al-kuwā* 'siła, potęga'. Reck. 73. Sing *kuwwat*, plur. fr. *kuwā*. Barth, Nominalbildung 270, 4 uw. 2. — 41, 14: On (Bóg) jest (pod względem siły) od nich ('Ādytów) monejniejszy: *Huwa ašaddu minhum kuwwatan*. 13, 14: Bóg wielce potężny: *Šadīdu l-miḥāli*. 51, 58: Pan potęgi *Dū l-kuwati*. 37, 180 nazywa się Bóg *rabbu l-'izzati* 'Pan siły, wszechmocny'. Por. Ps. 24, 8. II Chr. 20, 6.

6. *Dū* 'posiadacz, pan'. Reck. 87, 3. — *Mirrat* 'siła, potęga'. Jako verbum 54, 2, 19. Według sury 81, 21 i nast. która ma wiele wspólnych cech z naszą surą, objawił się anioł Gabrjel, posłaniec boży, Mohammedowi. W naszej surze atoli przemawiają przytoczone atrybuty za tem, że Mohammedowi objawił się sam Bóg. ob. Nöldeke-Schwally II. 86. — *Fastawā* 'poczem wzniósł się'. Reck. 164, 2. Ob. 20, 4. *Sawā* (ult. j) X z 'ilā znaczy 'wznieść się ku niebu', 2, 27; 41, 10; z 'alā 'wznieść się, wstąpić' np. na tron 7, 52; 10, 3; 20, 4; 25, 60; 32, 3; 57, 4 (o Bogu). 11, 46: arka spoczęła na górze *Ġūdī* ('Um. b. 'abī ṣ-Ṣalt XXVIII, 13, XXXII, 28). 23, 29: Noe spoczywał na (w) arce. 43, 12: ludzie jeżdżący na grzbietach zwierząt. 48, 29: młoda roślina, wznosząca się na lodydze. Samo *istawā* 28, 13 znaczy 'dojść do wieku dojrzałości' odnośnie do Mojżesza. Prawdopodobnie brak w naszym wierszu słów 'ku niebu' lub 'na tron'. Niedokończenie zdania spowodował niezawodnie rym.

7. Podczas objawienia się Mohammedowi, Bóg zstępywał z najwyższego nieba. Ob. 81, 23: zaiste (Mohammed) widział go (Gabrjela, czy Boga) na jasnym horyzoncie.

Tabari 3-7: Koran zawiera tylko to, co Bóg objawił Mohammedowi. Albo: Bóg objawił się aniołowi Gabrjelowi, a ten oznajmił Mohammedowi, co mu Bóg objawił. *Dū mirrat* odnosi się do Gabrjela

(nie do Boga), aniola o pięknym wyglądzie, słusznego, pięknego wzrostu, silnego. Także zdanie 5 odnosi się do Gabrjela, *šađidu l-kuwā*, twórcy przyczyn, co według niektórych komentatorów jest identyczne z wyrażeniem *dū mirrat*. Zdanie 7 odnosi się do wniebowstąpienia Mohammeda, po którym tenże odbył podróż z Mekki do Jerozolimy. Ob. Nöldeke-Schwally I, 100, 134 i nast.

8. *Tumma* Reek. 172, 2. Por. Daniel 9, 21 i komentarze do tego wiersza; I Sam. 3, 10.

9. W oddaleniu dwóch łuków, t. j. prawdop. na dwa strzały z łuku¹⁾, ob. Gen. 21, 16. Odnosnie do Gen. 3, 8 przytacza Midraš rabbā w rozdziale 19, (7), że Šekinā (majestat boży) przebywała pierwotnie na ziemi. Wzniosła się do pierwszego nieba dopiero wtedy, kiedy zgrzeszył pierwszy człowiek. ...Kiedy Egipcjanie, za czasów Abrahama, zgrzeszyli, wzniosła się do siódmego nieba. Pobożność Abrahama była powodem zstąpienia majestatu bożego z siódmego do szóstego nieba..., wreszcie pobożność Mojżesza była powodem powrotu majestatu bożego na ziemię. Por. 'Abōt de rabbi Nātān ed. Schechter 102: Dziesięć razy następowało przejście Šekininy z miejsca na miejsce... a raz ku górze (do nieba).

10. 'Ilā 'abdihi 'słudze swemu'; 17, 41. 6, 93. Stosunek swój do Pana potęgi określa Mohammed jako sługi 'abd. Tak też nazywają się prawie wszyscy posłańcy (prorocy, kaznodzieje) Boga, np. 38, 16 i nast., oraz w innych miejscach Koranu. Por. Smith, Religion der Semiten 48 i nast. i 'Um. b. 'abī š-Šalt XXIII, 1. -- Mā 'co', Reek. 210, 8.

11. Por. 11, 15 i nast: A może chciałbyś coś z tego, co tobie objawiono, opuścić (powstrzymać się od ogłoszenia) itd. Mohammed zaznacza tu, że wszystko, co mu objawiono, podaje bez najmniejszej zmiany do wiadomości swoich słuchaczy.

Tabarī 8—11. Wielce potężny wznosił się, a wasz towarzyszy Mohammed znajdował się wówczas na najwyższym horyzoncie (wniebowstąpienie). Wznosił się tak Mohammed, jakoteż i Gabrjel

¹⁾ Wyrażenie *kāba kausaini* przypomina analogiczne określenia w poezji staroarabskiej, por. Ka'b b. Zuhair 3, 17 *madā n-nabli* (warjanty: *madā š-šauti* i *madā r-rumhi*) 'na odległość strzały (wypuszczonej z łuku)', 'na odległość głosu, włócznie'; tamże 10, 6 *madā l-'aini* 'na odległość oka' (= jak daleko wzrok sięga). To samo wyrażenie *madā l-'aini* u Lebīd'a (ed. Huber-Brockelmann) 40, 56, gdzie wiersz wyjaśnia *kaḳadri n-naḳfīti mā jabuddu l-munādila* 'na odległość tarczy, która nie jest poza polem widzenia strzelającego'. (T. Kowalski).

do najwyższej sfery wschodu słońca, tj. na najwyższy horyzont. „I zbliżył się“: niektórzy twierdzą, że to Gabrjel, zaś inni, że to Pan. „Oddalony był o dwa łuki“, Gabrjel oddalony był od Mohammeda, lub też zbliżył się do niego o niecałą odległość dwóch łuków. Albo: na odległość cięciwy od łuku. Na odległość ramienia lub dwóch ramion. Na odległość pół palca. Przedtem ukazywał się Gabrjel Mohammedowi w postaci człowieka, tym razem w postaci właściwej (anielskiej), zamykając za sobą horyzont nieba. Oddalony był o dwa łuki Gabrjel od Boga. Na zapytanie towarzyszy (*‘aṣḥābu n-nabī*) skierowane do Mohammeda „czy widziałeś kiedy Pana twego?“ prorok odpowiedział „nie widziałem go nigdy oczyma, ale widziałem go dwa razy sercem mojem“. (Zob. wiersz 11 i Nöldeke-Schwally I, 23; Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koran-auslegung* 106). To, co Bóg objawił Gabrjelowi, ten objawił Mohammedowi. (To znaczy: objawienie nigdy nie było bezpośrednie, natomiast zawsze miało miejsce za pośrednictwem Gabrjela. Ciekawe, że Majmonides, uczony dwunastego stulecia, twierdzi w swoim dziele *Mōre nebūkīm* II, 41, że oprócz Mojżesza żaden z proroków biblijnych nie otrzymał objawienia wprost od Boga, lecz za pośrednictwem anioła. Swą tezę opiera na zdaniach Talmudu). Serce Mohammeda nie zadało kłamu Mohammedowi, który widział i to, co widział, opowiadał; wręcz przeciwnie serce potwierdziło to wszystko. (To ma niezawodnie znaczyć, że u Mohammeda była zgodność myśli ze słowem). „Co widział“, mianowicie że widział Gabrjela. Niektórzy czytają zamiast *kadaba*: *kaddaba* serce Mohammeda nie uchylało się od objawienia tego, co widział.

12. *Marā*, (ult. *j*), III, ob. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, paragr. 17. Odpowiada to hebr. *mārā* np. Ps. 105, 28 *‘zaprzeczyć, spierać się z kim o coś*. 42, 17 z *fā*, 54, 36 i 53, 56 z *bi*. W naszym zdaniu łączy się z *‘alā*; Reck. 19, 1. Por. 40, 4: Tylko niewierni cudom Boga przeczą (*‘jādala*). 16, 85: Poznają łaskę Boga, a następnie zaprzeczają jej (*‘ankara*).

13. *Wa-la-kad* Reck. 155. 1—2. — *Nazlat* nom. vicis. Reck. 48, 3b, jednorazowe zstąpienie. *Abōt de rabbī Nātān* ed. Schechter 102 i 96: Dziesięć razy nastąpiło zejście *šekiny*, majestatu bożego, na świat (ziemię). *‘Eser jerīdōt jāredā šekinā ‘al hā’ōlam*. — *‘uhrā* por. 17, 71; 20, 37; 39, 68.

14. *‘Inda* (i *‘indahā* w wierszu 15), Caspari-Müller 425. Używając trzeciej osoby, zaznacza Mohammed, iż wie, że Mekkańczycy

nie dowierzają mu, jakoby rzeczywiście widział, co opisuje; twierdzi jednak stanowczo, że jego widzenie odpowiada rzeczywistości, gdyż Bóg (Gabriel) ukazał mu się już przedtem przy innej sposobności (ob. 81, 23), kiedy to Bóg zszedł z niebios i objawił się mu przy drzewie *sidrat*. — *Sidrat* drzewo lotosowe (nom. unit.). Arabowie znają dwa gatunki drzewa lotosowego: bez cierni (56, 27: *fī sidrin maḥḍūdin*) *sidr ʿubrī* i cierniste *sidr barrī* lub *ḍāl*. Jako o krzaku mało lub całkiem nieużytecznym jest mowa w 34, 15; Sprenger, Mohammed I, 306. Prawdopodobnie ma Mohammed w naszym wierszu na myśli cierniste drzewo lotosowe. Por. Ex. 3, 2 (inaczej Sprenger l. c.), gdzie anioł czy Bóg objawia się Mojżeszowi w drzewie koleczastem. Owoc ciernistego lotosu zawierał aromat, ob. Lisān al-ʿArab VI, 18. Może służył jako kadzidło przy składaniu ofiar, ob. Nielsen, Die altarabische Mondreligion 134. — *Al-muntahā* part. pas. od *nahā* VIII¹⁾). W tej formie *nahā* znaczy 'kres położyć czemu, zaniechać, powstrzymać się od czego (złego)' por. 2, 188—9. 276; 33, 60; 96, 15; jako part. act. znachodzi się ten wyraz w znaczeniu 'zaprzestać czego, ustąpić, zakończyć' 5, 93. W znaczeniu 'kres, termin' 79, 44: u Pana twego jest jej kres, t. j. Pan wie, kiedy nastąpi godzina sądu; ob. wiersz 36. Przyznać należy, że dokładnie nie wiemy, co znaczy *sidratu l-muntahā*.

15. *Ġannat* 'ogród', hebr. *gan* albo *ginnā*. — *Ma'wā* (ult. j) 'przybytek, schronienie, mieszkanie', ob. 3, 156; 5, 76 etc. Ogród, który jest przybytkiem 32, 19: A co się tyczy tych, którzy wierzą i czynią, co należy, to ci mieć będą ogrody-schronienia jako mieszkanie, w nagrodę za to, co czynili. Przeciwnie zaś 32, 30: ale nierządnych mieszkaniem będzie ogień (piekielny). 79, 41: Oto ogród (raj) — on to będzie mieszkaniem.

Być może wizja Mohammeda miała tło rzeczywiste: piękny ogród, wśród którego mieściły się domy mieszkalne, a na skraju samotne drzewo.

16. *ʿId* Reck. 239, 3. Ob. pow. wiersz 10. — *Sidrata*, to drzewo samotnie rosnące na skraju (ogrodu?) było czemś przykryte, ale nie wiadomo czem. Może to drzewo uchodziło za święte i było

¹⁾ Tu jest oczywiście *muntahā* „nomen loci“. W starej poezji znaczy *muntahā* 'kres, cel, miejsce, do którego wszyscy zewsząd spieszą', por. ʿAʿšā Hamdān 16, 32 (ed. Geyer) *wa muntahā ḍ-ḍifāni war-rāʿidi* 'cel gości i wędrowców' (T. Kowalski).

obwieszane różnemi przedmiotami, jak skrawki ubrania, szmatki i t. p., według zwyczaju Arabów; por. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* 2. wyd. 104, R. Smith, *Die Religion der Semiten* 142, Goldziher, *Muham. Studien* II, 349 i nast. Może użycie wyrazu *jašā* (ult. *j*) zamiast zwykłych w tem znaczeniu *nāṭa* (med. *w*) lub *alaka* jest wywołane chęcią uniknięcia przyznania się Mohammeda do tego zabobonu, albo też prorok ma przed oczyma nie czynność obwieszania (*nāṭa*), lecz obraz już okrytego czemś drzewa (*jašā*). Nöldeke Schwally l. c. I, 99—100 wnioskuje z tego zdania, że wizja miała miejsce w nocy, przed świtem.

Tabari 12—16. Mohammed widział go był (Gabrjela czy też Boga) już innym razem, widział go obok drzewa *sidra*. Słowo *inda* 'przy', odnosi się do słowa *ra'āhu*, 'widział go'. *Sidratu l-muntahā* jest to podstawa, czyli tron bōży, cokół tronu bożego. Tu bowiem jest ostateczny kres wiedzy wszystkich stworzeń. Od *sidry* począwszy, nikt nie nie pojmuje, stąd nazwa *muntahā*, czyli że wiedza ludzka nie ma mocy ogarnąć pojęcia *sidry*. *Sidry* nie pojmuje zresztą ni uczoney, ni anioł blisko Boga stojący, ani też żaden prorok ani posłaniec nie wie, co się za nią znajduje. Jest dla wszystkich prócz Boga tajemnicą. *Ġannatu l-ma'wā* jest miejscem pobytu męczenników (*šuhadā'u* ob. Goldziher l. c. 378). *As-sidratu* okryta była złotym kobiercem. Na każdym listku *sidry* stał anioł, chwalcący Boga. *Sidrę* okrył Bóg i aniołowie. Gałęzie *sidry* były z różnych drogich kamieni. *Sidrę* okryło światło Pana, a aniołowie z łaski bożej zaludnili *sidrę* jak kruki odpoczywające na drzewie. — Według „komentarza obu *Ġalāl'i*, *tafsīr al-Ġalālain*“ (ob. Nöldeke-Schwally II, 178). — notuję przy sposobności — ptaki etc. okryły *sidrę*.

17. *mā ...wamā* ob. powyż. wiersz 2. — *Zāga l-bašaru* znaczy według 33. 10, że oczy odwracają się, nie chcąc z trwogi na coś spoglądać; natomiast według 38. 63 znaczy 'przeoczyć'. Nasz wiersz należy zatem rozumieć, że Mohammed nie spuścił wzroku na widok zjawiska, owszem dokładnie je widział. Pod tym względem różni się od Mojżesza, który (Exod. 3. 6) zasłonił twarz z obawy ujrzenia Boga. *Ṭajā* (ult. *j*) 'wystąpić z brzegów' (o wodzie): 69 11; 'przekroczyć miarę' 20, 25. 45; 'zboczyć z drogi przepisanej, grzeszyć' 89, 10; hebr. *ṭā'ā*, Ezech. 13, 10 'mylić się, zboczyć'. W syryjskim i w Targūmie, np. Proverb. 2, 17. 6, 20, *ṭā'ā* znaczy 'zapomnieć'. W tem znaczeniu używa Mohammed tego wyrazu 79, 35—39: W dniu, w którym przypomni sobie człowiek, co czynił, i ukaże się

ogień (piekielny) patrzącemu; otóż, kto żył grzesznie i wołał życie doczesne: oto ogień jest jego przybytkiem. Co do treści por. też wiersz 3.

18. Ob. wiersz 13. *Min* Reck. 137, 3c. 5b. — *ʿĀjāt*, hebr. *ʾōt*, w znaczeniu cudu, znaku. Widzieć *ʾōt* Ps. 74, 9 może oznaczać znak, jak sobotę, święto (Ex. 31, 13), lub circumcizio (Gen. 17, 11 *ʾōt berit*). 79, 20: *faʿarāhu lʿājata l-kubrā* pokazał mu (Faraonowi) największy znak; 20, 24: abyśmy tobie (Mojżeszowi) pokazali (cuda) z pośród naszych największych cudów. Sprenger, Moham. I, 488, 1. Nöldeke-Schwally I, 119. II, 74 i nast. Znaki lub cuda, o których tu Mohammed mówi, nie są bliżej określone; Ex. 4, 1—17 widział Mojżesz dwa różne cuda.

Ṭabarī 17—18. Mohammed nie odwrócił oczu ni na prawo ni na lewo z obawy, by czego nie przeoczyć; tak samo nie przekroczył miary w wykonaniu tego, co mu polecono. Przy tej sposobności Mohammed widział znaki Pana swego, a znaki te były dla niego drogowskazami oraz najsilniejszymi dowodami objawienia mu się Boga. I tak ukazanie się Gabrjela Mohammedowi, jak powyżej 5—9, należy do cudów przez proroka widzianych.

19, 20. *ʿAfaʿaʿajtum* Reck. 20, 4d. Wymienione tu imiona własne są nazwami trzech żeńskich bóstw arabskich; ob. Wellhausen, *Reste arab. Heidentums* 2. wyd. 24—45. 208. Nöldeke-Schwally I, 100, 123, 4. Nielsen, *Mondreligion* 121. *Enzyklop. d. Islām* I, 316, 397. Oprócz nich przytacza Mohammed 71, 22—23 imiennie pięć męskich bóstw: *Wadd*, *Suwāʿ*, *Jagūt*, *Jaʿūk* i *Nasr*, Wellhausen l. c. 13—24. *Ġibt* i *Ṭāġūt* są imionami bóstw — o ile wogóle niemi są — bliżej nieznanych 4, 54. Ob. Grimme, *Mohammed* I, 68. — Niezupełnie jasne są ostatnie słowa *aṭ-ṭālitata l-ʿuhrā*. Sprenger, II, 17 tłumaczy: „trzecia, inna (bogini)“; Wellhausen l. c. 34: „i trzecia do tego“. Bajdāwī rozumie: „trzecia z rzędu“, podobnie Nisābūrī, powołując się na 7, 36: „Manāt, trzecia bogini, jest ostatnią z rzędu przytoczonych bogiń“. Jako kurjozum przytaczam uwagę u Ibn Hišāma ed. Wüstenfeld II, 95, do str. I, 303, 11, że istniały dwie boginie Manāt, a Mohammed miał na myśli w naszym wierszu drugą z nich, stąd dodatek *al-ʿuhrā*; wyliczona tu trzecia bogini, Manāt, nie jest pierwszą lecz drugą Manāt.

21. U Arabów, jak wogóle na Wschodzie, była płeć męska wyżej ceniona niż żeńska. Mohammed zadaje tu Mekkańczykom pytanie: Czy dla was ludzi przeznaczone ma być potomstwo męskie (obok żeńskiego), a dla Boga wyłącznie żeńskie? Trzy bowiem

wspomniane boginie uchodziły, w mniemaniu pogan, za córki Boga. Mohammed zapytuje z ironją: Jeżeli już przypisujecie Bogu dzieci, to dlaczego właśnie córki (mniej wartościowe), a nie synów, bardziej wartościowych w przekonaniu ogółu. 17, 41 i nast.: ...nie czyń obok Boga innego Boga.. Czy was wasz Pan wyróżnił przez synów, a dla siebie wybrał aniołów płci żeńskiej? — 37, 149: toteż zapytaj ich (Mekkańczyków), czy twój Pan ma córki, a oni mają synów? L. c. 150: Czy też stworzyliśmy anioły płci żeńskiej?... 43, 18: I uważają aniołów, którzy są sługami Miłosiernego za istoty płci żeńskiej. Z wiersza 21 naszej sury wynika, że Arabowie za czasów Mohammeda uważali owe trzy bóstwa za córki Boga. Niewiadomo jednak, czy w innych, przytoczonych zdaniach Koranu, gdzie mowa o żeńskich aniołach jako córkach Boga, anioły te są identyczne z żeńskimi bóstwami jak Allāt i inne, czy też nie; a o ile tak, to czy to utożsamienie pochodzi od Arabów, czy od Mohammeda. Aniołów nie spotykamy w wierzeniach Arabów przed Islamem, Wellhausen l. c. 157; ob. atoli Sprenger II, 239. 448. Natomiast Eickmann, Die Angelologie ..des Korans 33 i 57, przyjmuje, bez dowodu, że Arabowie wierzyli w anioły. — 'Um. b. 'abī ṣ-Ṣalt XXV, 16 zna *al-malā'ik*, 'aniołowie', w liczbie mnogiej. Dawni Arabowie wierzyli tylko w dżinnów, duchów bądź to łagodnych bądź też złośliwych, półziemskich, półniebieskich; Wellhausen l. c. 148 i nast. — Midraš rabbā Genes. 65 (21) rozumie przez *beney 'Elōhīm* synów Boga (Hiob 38, 7) aniołów służby *male'ikej hašaret*; Targūm *kittej malākājā* obozy aniołów.

22. 'Idan Reek. 159. 3. — *Kismat* 'podział' np. 54, 28: zapowiedz im (Tamūdejczykom), że woda jest do podziału między nich (a wielbłąda). 4, 9: kiedy obecni są przy podziale (schedy) krewni itd. — *Dizā* (med. j) Barth, Nominalbildung 233, b, d.

Ṭabarī 19–22. Podział nierówny, niesprawiedliwy, nieprawny. Mekkańczycy sądzą, że Bóg ma córki, że aniołowie są córkami Boga, i oddają im cześć. Ṭabarī zauważa z okazji 43, 15: czyżby miał (Bóg) z tego, co stworzył zachować dla siebie córki, a was wyróżnić przez synów itd. 16, 59: przypisują Bogu córki itd. 19, 93: że przypisują syna Litościwemu (Bogu), któremu nie godzi się płodzić syna. To czynili Żydzi i Nazarejczycy (chrześcijanie). — Na myśli ma Ṭabarī 9, 30: Żydzi mówią, że 'Uzajr jest synem Boga, a Nazarejczycy twierdzą, że Mesjasz jest synem Boga. (Ob. Grimme, Moh. I, 68, 6 i Zwemer-Frick, Die Christologie des Islams 68 i nast.).

23. 'In ob. wiersz 4. — Co do 'asmā' itd. ob. 7, 69. Prorok Hūd przemawia do Ādytów: Czy chcecie walczyć ze mną o imiona (bóstw), którym nadaliście nazwy wy i wasi przodkowie, nie otrzymawszy na to upoważnienia od Boga? — 12, 40: Służycie — mówi Józef do swych towarzyszków więziennych — po za nim (Bogiem) nie komu innemu, jak tylko imionom, które nadaliście wy i wasi przodkowie, nie otrzymawszy itd. — 13, 33: ...i dodali Bogu współników. Powiedz: nazwijcie ich po imieniu... — Wyrażenie, że bóstwa są tylko imionami, nazwami, w znaczeniu, że bóstwa te nie posiadają realnego bytu, nie jest pochodzenia semickiego. U Semitów bowiem *imię, nazwa* zawierają w sobie zawsze coś realnego, istotnego. Natomiast w języku greckim i łacińskim *ὄνομα, nomen* oznaczają także coś przeciwnego rzeczywistości, pozbawionego treści; por. słowniki s. v. Ani w Starym ani w Nowym Testamencie (por. jednak Ad. Corinthos I, 8, 5; Epist. Jerem. 29 et passim) nie znachodzi się wyraz *imię* w tem znaczeniu. Tylko w księdze apokryficznej Jezusa Siracha 37, 1, a to pod wpływem języka greckiego, czytamy w rzekomym oryginale hebrajskim *šem 'ōheb* przyjaciel „de nomine“. Ob. Schürer, *Gesch. d. jüdisch. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, wyd. 4. III, 212 i nast. Jacob, *Im Namen Gottes* 129. Nawet w hellenistyczno żydowskiej literaturze, jak w liście Jeremjasza (Schürer l. c. 467 i nast.), wykazującym nicosć bożków pogańskich, ani razu nie spotykamy się z twierdzeniem, jakoby bóstwa te były tylko nazwami bez treści. — W księdze Mądrości Salomona (Schürer l. c. 505 i nast.) czytamy 14, 8: marność Bogiem nazywają τὸ δὲ φθαρτὸν θεὸς ὀνομάσθη. Tamże 14, 27 ἡ γὰρ τῶν ἀνωνόμων εἰδώλων θρησκεία należy rozumieć „gdyż służba anonimowym bożkom“. Bałwany nazwano bezimiennymi, jak słusznie twierdzą komentarze, z religijnej obawy wymawiania ich nazw. Zatem zdanie Mohammeda, że trzy arabskie boginie są tylko imionami, należy pojmować w tem znaczeniu, że są one pozbawione wszelkiej treści, a więc nieistniejące. Słowa *ism* w tem znaczeniu użył Mohammed prawdopodobnie dopiero po zaznajomieniu się z Chrześcijanami (w Mece, czy dopiero w Medynie?). w każdym razie pod wpływem języków niesemickich. — 'Anzala ob. Nöldeke Schwally I, 80, II. 107. — *Sultān* 'siła, władza' np. 16, 101, 'dowód' 37, 156. Tu i w poprzednio cytowanych wierszach znaczy *sultān* 'upełnomocnienie'. Por. Mat. 21, 23: ἐξουσία. Pešittā l. c.: *šultānā*. — *Zann* 'mniemanie, złudzenie', ob. 6, 116. 149; 10, 37. 67. W księdze Mądrości Salomona 14, 14

czytamy: Bałwochwalstwo przyszło przez głupią ułudę ludzi na świat. — *Tahwā* od *hawā* (ult. *j*), por. hebr. *hawwā* Micha 7, 3; Prov. 10, 3 i 11, 6, 'pragnienie, żądza' w znaczeniu ujemnem. — *Hudā* (ult. *j*) 'prowadzenie, kierownictwo'. Jako verbum zachodzi się i w hebr. Jez. 11, 8. — Bóstwa wspomniane — zarzuca Mohammed niewiernym Mekkańczykom — nie posiadają realnej treści; są tylko nazwami przekazanymi im przez przodków i przyjętymi przez nich jako coś rzeczywistego. Prawdziwy Bóg nigdy nie zezwolił, aby im oddawano cześć boską. Wiara w te bóstwa jest urojeniem, podsunięciem ludziom przez żądę. Była ona wygodna dla wyznawców, gdyż uświęcała ich życie ziemskie, gdy tymczasem wskazówki prawdziwego życia religijnego były już przez Boga podane. Mohammed zarzuca niewiernym poganom, że nie stosowali się do przepisów religijnych, chociaż je znali, a to dlatego, ponieważ one wymagały od nich poskramiania popędów zmysłowych i wyrzeczenia się pewnych korzyści materialnych lub wygod. Ob. wiersz 29 i Jer. 16, 19 i nast. IV Ezra 7, 72.

Tabari 23. ...wszystko to jest wynikiem żądzy zmysłowej Mekkańczyków. Otrzymali synowie tę wiarę od rodziców, ale od rodziców niewierzących w Boga. A przecież pouczeni byli niewierni przez Pana, że ich postępowanie nie jest religijne.

24. *'Am* Reck. 160, 3. — *Manā* (ult. *j*) w V formie czasownika 'życzyć sobie, pragnąć coś dostać z przydziału', 28, 82; 62, 6—7. Może *tamannā* i *Manāt* (wiersz 20) stanowią grę wyrazów; ob. słownik hebr. Geseniusa s. v. *menī*.

25. *Al-'āhira* 'ostatnie, ostateczne, świat przyszły'. Podobny wyraz w Targumie jerozolimskim Gen 25, 32, Ekha 3, 6: '*ālām* (*almā*) *'ohrān* 'świat przyszły'¹⁾. — *Al-'ūlā* 'pierwsze, najbliższe, świat teraźniejszy'. Odwrotna kolejność w użyciu tych wyrazów spowodowana została koniecznością rymu, por. 28, 70. gdzie kolejność normalna. — Zamiast *al-'ūlā* w przeciwstawieniu do *al-'āhira* znajduje się w Koranie często *ad-dunjā*, ob. wiersz 30. Żydzi nazywają świat doczesny '*ōlām hazze*, przyszły '*ōlām habbā*, Miśnā 'Abōt 4, 16 lub *lē'āthid lābō* 'co w przyszłości nastąpi' Midraš Genes. rabbā 14 (5),

¹⁾ *'ūlā* spotyka się u poetów staroarabskich w znaczeniu 'pierwszy szereg', 'straż przednia', por. J. cob, Schanfarā-Studien II, 16. Zwyczajnem przeciwieństwem *'ūlā* jest *'uhrā* np. 'A'sā 35, 3; Geyer, Zwei Gedichte von al-'A'sā 74, 16. U 'Abū l- 'Atāhija, Diwān 1886, p. 77, 7 spotykamy wyrażenie '*uhrā z-zamāni* 'czas pozostały, reszta życia' (T. Kowalski).

w aram. *‘almā hādejn*, względnie *‘almā de’āthej* Targūm jeroz. Genes. 39, 25. Temu odpowiada chrześcijańskie *αὐτὸν οὐτος*, względnie *μῆλλον* (Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter*, 230). Midraš Levit. rabbā 26 (7) *‘alām dišekar* (*dešikrā*), wzgl. *dekušā*, ‘świat kłamstwa’ — ‘świat prawdy’. Z tego zestawienia wynikałoby, że Mohammed tę terminologję albo już zastał u swoich w Arabji, albo zapożyczył z nieznanych nam źródeł. — O obu tych światach jest mowa w Koranie np. 92, 13; 79, 25; 93, 4. — Stylizacja w zdaniach 24 i 25 jest podobną do stylizacji w zdaniu 21, ale antytezę należv w obu zdaniach różnie rozumieć, 21: Czy dla was ludzi ma być przeznaczona pleć męska, a dla Boga żeńska? 24—25: Czy człowiek musi mieć to, czego pragnie?; przecież tylko od Boga zależy czego użyczy człowiekowi z dóbr obu światów, nad którymi panuje.

26. *Kam min* Reek. 19, 5; 137, 3 c. — *Malak* zam. *mal’ak* ‘anioł’, ob. Vollers, *Volkssprache* itd. paragr. 15, h. a. — Por. 52, 46; 58, 18.

27. *Min ba’di’an* Reek. 246, 1—2. — Nawet aniołowie nie mogą się wstawić u Boga skutecznie za człowiekiem bezbożnym, o ile Bóg sam nie jest do przebaczenia skłonny. Mimo orędownictwa aniołów, Bóg wybacza tylko temu, komu zechce. 2, 256: Któż zdoła wstawić się u niego (Boga) bez jego zezwolenia?; 21, 28—9: ...i nie zdołają się wstawić (aniołowie), chyba za tym, komu (Bóg) jest przychylny. 40, 7; 42, 3; 39, 44. 45. Ob. Hiob 5, 1. Tobit 12, 14—15: Bóg mnie zesłał, mówi anioł, by ciebie i twoją synową Sarę uleczyć. Jestem Rafał, jeden z siedmiu świętych aniołów, którzy prośby świętych zanoszą i mają przystęp do świętego Majestatu. Objawienie św. Jana 8, 3 i nast. Wedle greckiej apokalipsy Barucha 11: przynoszą aniołowie archaniołowi Michałowi olbrzymi kosz, zawierający cnoty i dobre uczynki ludzi prawych, który on przedkłada Bogu. Henoch 39, 5: Aniołowie proszą, wstawiają się i modlą za ludzi. Testament Lewiego 3: W następsem niebie znajdują się aniołowie oblicza Boga, którzy tu służą i wstawiają się u Pana za sprawiedliwymi, którzy dopuścili się uchybień. W Talmūdzie jerozol. *Ḳiddušin* 61 d, do księgi Hioba 33, 23, znajduje się następujące zdanie: Nawet gdy 999 aniołów oskarża człowieka, a jeden anioł go broni, Bóg rozstrzyga po myśli obrony. — Sprenger, *Mohammed II*, 227, zestawiając cytaty z Koranu dotyczące wstawiennictwa aniołów u Boga za ludźmi, sądzi¹⁾, wobec

¹⁾ odnośnie do 21, 27 i nast.

rzekomej sprzeczności ich z poglądem wyrażonym w zdaniach innych, że Mohammed zmienił niewygodny sobie pogląd poprzedni, w tychże wierszach wyrażony, o tyle, że orędownictwo tylko wtedy jest skuteczne, jeżeli Bóg na nie się zgadza. Trudno się jednak dopatrzeć sprzeczności, jeżeli przyjmiemy, że w pojęciach Mohammeda obrona aniołów, jak każda inna obrona, ogranicza się do wykazania, że człowiek poza grzechami posiada również dodatnie strony, tak że bezwzględnie niewierny nie może korzystać z orędownictwa, aniołów. Zależność Mohammeda od pojęć żydowskich czy chrześcijańskich w przedmiocie wstawienictwa aniołów nie ulega wątpliwości. Jak w innych materjach teologicznych, tak i tu nie wykazuje autor Koranu dokładnej znajomości swych źródeł. — Ob. Eickmann, Die Angelologie d. Koran 15.

Trudno zrozumieć, dlaczego Mohammed zwalcza tu wiarę w owe trzy boginie, a nie, jak w innych surach, politeizm arabski wogóle. Może te boginie były u Arabów więcej i silniej związane z życiem doczesnem niż bóstwa płci męskiej; ob. wiersz 30. Inaczej sądzi Wellhausen l. c. 219, 1; ob. jednak tamże 220 co do Allāt. — Mówiąc o ukaraniu strąconych z nieba aniołów (Genes. 6, 1—4), tak wyraża się księga Henocha 15, 7: Dlatego dla was (aniołów) nie stworzyłem niewiast, gdyż duchy nieba mają w niebie swe mieszkanie. Św. Mat. 22, 30. — Znane jest wyobrażenie, że *δαίμόνια*, pochodzące od aniołów strąconych z nieba, są istotami bezcielesnymi i niewidzialnymi, a jednak mogącymi przybierać różne postacie, że podlegają chuciom, a choć nie jedzą, głodowi i pragnieniu. Ob. Henocho 15, 9, 11; 19, 1; Tobit 6, 14 i nast. Wellhausen l. c. 148 i nast. W Talmūdzie babil. *Ḥagīgā* 16a czytamy: Pod trzema względami równi są *šedim* (demony) aniołom służby, a mianowicie, że posiadają skrzydła, mają zdolność unoszenia się w przestrzeni i posiadają znajomość przyszłości..., pod trzema względami zaś równi są ludziom, co się tyczy pobierania pokarmu, rozmnażania się i śmiertelności.

Tabarī 24—27. *Li'Pinsāni* odnosi się do Mohammeda, czyli, że on wcale nie pragnął otrzymać objawienia bożego. Bóg, jako Pan obu światów, specjalnie jego tem obdarzył, gdyż Bóg obdarza objawieniem kogo zechce. Tylko ci aniołowie mogą ze skutkiem wstawić się u Boga za człowiekiem, którym Bóg udzieli zezwolenia na to, Bałwochwalczy i Mekkańscy mylnie tuszyli sobie, że ich bożyszcza mają możność wstawienia się za nimi u Boga.

28. Boginie, wymienione w wierszach 19 i 20, identyfikuje Mohammed z aniołami. Niewiadomo, czy utożsamienie to jest tworem jego myśli, czy też było już przedmiotem dawnych wierzeń Arabów. Prawdopodobnie jednak Arabowie nie identyfikowali bogów swych z aniołami. *Allāh* był i u nich bogiem ogólnym, głównym, a inni bogowie bogami podrzędnymi; Wellhausen l. c. 217; Enzyklop. d. Islām I, 316.

29. Ob. wiersz 23 i por. 4, 156; 6, 149; 45, 23. — *Bihi* Bergsträsser l. c. paragr. 13; 'o tem', tj. o czem twierdzą. Niektórzy czytają zam. *bihi*, *biha* (fem.), w odniesieniu do słowa *malā'ikat* 'aniołowie', jako plur. fr., lub do słowa *tasmijat* 'nadanie imion', t. zn., że nie mają pojęcia o aniołach ani o nadawaniu im imion. Reck. 129, 3. — Wiersze 23, 26 i 27 stanowią niezawodnie dublet wierszy 28 i 29. Zarzuciwszy Mekkańczykom ich wiarę w bóstwa żeńskie, które utożsamia z aniołami, jako córkami Boga, wywodzi Mohammed w dalszym ciągu, że takie zapatrywanie byłoby wielce niesprawiedliwe w odniesieniu do Boga, Arabowie bowiem przenoszą potomstwo męskie nad żeńskie (16, 60), a właśnie przypisują Bogu to ostatnie. Czemużby Bóg miał być pod tym względem bardziej upośledzony niż obywatele mekkańscy? Czyżby marni ludzie — konkluduje Mohāmmed — posiadali to, czego pragną, a jedynie Bóg wszechmogący musiał posiadać to, czego nie pragnie? Bóg, który jest władcą obu światów, przyszłego i teraźniejszego? Niewierzący w życie przyszłe wymyślają sobie aniołów płci żeńskiej jako obrońców w tem życiu, w błędnem mniemaniu, że i Bóg ma córki. Oto treść wierszy 19—22. 24—25. 28—29. Wiersz 30 następuje logicznie po poprzednich: stroń zatem Mohammedzie od tych, którzy oddalają się od nauki naszego Koranu, a pragną jedynie życia ziemskiego. A dalej 31: na tem polega ich cała mądrość; ale Bóg wie, kto schodzi z przepisanej, prawej drogi, a kto postępuje według jego wskazówek. Wiersze zaś 23. 26 i 27 zawierają jeno powtórzenie powyższych zdań, które zresztą, jak i wiele innych zdań Koranu, znajdują się wyrażone, w tych samych lub podobnych słowach, w różnych surach np. 7, 69, 75, 49; 39, 44—45; 78, 38; 10, 3; 36, 22. Jeden z redaktorów Koranu, o którym mimo świetnego, krytycznego zestawienia Nöldeke-Schwally'ego II 1—119 bardzo mało wiemy, a może zresztą i sam Mohammed, umieścił te zdania już po uporządkowaniu tekstu sury. Wiersz 29 bowiem przerywa związek, istniejący między 22 *kīsmat* 'podział', a 24 *ta-*

mannā 'pragnąć przydziału', gdzie też jako przeciwstawienie do *lil'insāni* 'człowiekowi', znajduje się 25 *lillāhi* 'Bogu', a w nawiązaniu do *al-'āhiratu* 'świat przyszły', następuje w wierszu 28: ci co nie wierzą w *al-'āhiratu* itd. — Por. Buhl, Zur *Ḳurān*exegese, Acta Orientalia, Leiden, vol. III, 97—100.

30. Por. 7, 77. 91; 43, 35; 3, 146; 8, 68; 42, 19 i w. i. Wyrażenie *dikr* 'wspominanie' jest mniej więcej równoznaczne z *ḵur'ān* 'recytowanie'. Te dwa terminy zestawia Hirschfeld, New Researches itd. 39, 92. Oba wyrażenia, jak wiele innych terminów używanych w Koranie, nie są dotychczas dostatecznie wyjaśnione pod względem pochodzenia i znaczenia. Jeżeli przyjmiemy, że Mohammed nie tworzył sam nowej terminologii teologicznej, natenczas niewiadomo, skąd ją czerpał. Może starożytne napisy południowej Arabji wypełnią nam kiedyś te luki; ob. Orient. Literaturzeitung 1900, 20—21; 1910, 219. Zeitschr. f. Assyr. 24, 307—315. — *Al-ḥajātu d-dunjā* (od *danā* ult. *w*) 'życie bliższe, doczesne'. — Żydzi znali życie w świecie doczesnym i przyszłym, *Ābōt* 4, 22. Ob. Talm. bab. Beṣā 15b: ..mam na myśli tych uczniów, którzy oddalili się od uczelni, albowiem opuszczają życie wieczne, a zajmują się życiem chwilowem (doczesnem). Por. syr. apokal. Barucha 41, 15 i nast. Św. Jan *11, 24—25. Wyrażenia 'życie w świecie przyszłym' Mohammed nie zna; ob. 87, 16—17 i powyżej wiersz 25.

Tabari 28—30. Ci, co nie wierzą w świat przyszły, czyli w zmartwychwstanie, przypisują Bogu córki w postaci aniołów, ulegając złudzeniu niezgodnemu z rzeczywistością. Stroń zatem Mohammedzie od tych, co uchylają się od wspomniania Boga, nie wierząc w niego jedyne i nie tęsknią za darami bożemi w świecie przyszłym, lecz tylko za światem doczesnym.

31. *Dālīka* Reck. 149, 2. — *Mablaguhum* 'ilość osiągalna', od *balaja* 'osiągnąć, dopiąć'. Granicą ich wiedzy jest życie doczesne. *'Ilm* 'wiedza, wiadomość' w znaczeniu prudentia, nie scientia; ob. Jer. 4, 22. — *Biman* Reck. 129, 4a. — *Dalla* ob. pow. wiersz 2 i Hiob 11, 11. — *Sabīl* 'droga' 6, 117; 68, 7; Psalm 77, 20; Exod. 32, 8. — *'An sabīlihi* z drogi jego, tj. Boga, ob. 58, 17. — *Ihtadā* VIII forma od *hadā* (ult. *j*) 'być prowadzonym po drodze wskazanej, dać się po niej prowadzić, iść prostą drogą'. T. Kowalski, Der *Dīwān* d. *Kais* ibn al-Ḥatīm, Lipsk 1914 VI, 13. 19.

Tabari 31. Niektórzy rozumieją przez słowo „złoczyńców“

przeciwników Islamu, a przez słowo „pobożnych“ wiernych Islamowi, Inni zaś twierdzą, że obie części zdania odnoszą się do wierzących, względnie niewierzących, wyznawców Islamu.

32. Por. 4, 125. 130—131; 63, 7 i nast. — 45, 21; 41, 27; 29, 6; 57, 10, Deut. 10, 14, Jez. 3, 10—11, Henoch 94, 1—4. Słowa „ci, którzy źle czynią“ odpowiadają słowom „ci, którzy zbaczają z drogi przez Boga wskazanej“ w wierszu poprzednim, zaś słowa „ci, którzy dobrze czynią“ odpowiadają słowom „ci którzy idą po ścieżkach Islamu“. Zdaje się, aczkolwiek wyraźnie nie jest powiedziane, że Mohammedowi chodzi tu o karę, wzgl. nagrodę w życiu przyszłym.

33. Por. 42, 35; 4, 35. Miśnā Jōmā 8, 8: Skrucha rozgrzesza tego, kto popełnił drobne przekroczenia, tak co do nakazów jak i zakazów, a tego, kto popełnił ciężkie grzechy, pozostawia w zawieszeniu aż do nadejścia dnia pojednania (10. dzień miesiąca Tišrī), który ostatecznie rozgrzesza. — *ʾItm* hebr. *ʾašām*, *ʾašmā* ‘przevinienie’. O wielkim grzechu, przewinieniu, mówi też Ezra 9, 13. — *Laman* ‘grzech mały, z łatwością przebaczyć się dający’, por. Ps. 19, 3. Targ. Echa 3, 28. *ʾUm*. b. Šalt LIV. 1: a który z twoich sług nie zawinił (*lā ʾalamma*). — *Wāsiʾu l-maǧfirati*, ‘szeroki t. j. szczerobliwy w przebaczeniu’. 41, 43: Pan twój jest Panem przebaczenia (*ʾinna rabbaka ladū maǧfiratin*). Por. Jez. 55, 7. — *ʾAʿlamu bikum* ob. wiersz 31. — *ʾId* Reck. 239, 2. — „Kiedy was stworzył (wydobył, wyniósł) z ziemi“ odnosi się do Adama, jako pierwszego człowieka, stworzonego z ziemi. Każdy człowiek pochodzący od Adama jest pochodzenia ziemskiego. Por. Ps. 139, 15. Na końcówkę *kum* ‘was’ w słowie *anšaʾakum* nie należy kłaść nacisku; ob. 11, 64. — 15, 26: Zaiste stworzyliśmy człowieka z suchej gliny, z stęchłego mułu. 23, 12: ...z oczyszczonej gliny. — „Kiedy byliście zarodkami w łonach waszych matek“ ob. 16, 80; 39, 8 i Ps. 139, 13—16. — „Nie uważajcie się za czystych, bezgrzesznych“ ob. 4, 52 i Jer. 2, 35. — „On wie, kto jest bogobojny“, ob. wiersz 31; 9, 44; 16, 126 i Ps. 1, 6. — Zdanie to, jeszcze dłuższe niż wiersz 23, wyróżnia się w tej surze swoją nadmierną długością i przypomina wersety medyńskie. Ale mimoto niema powodu uważać je za wtęt późniejszy, gdyż nie przerywa toku przemówienia, owszem ma zupełnie logiczny związek z poprzednimi zdaniami.

Ṭabarī 32—33a: Przez wyrażenie „wielkie grzechy“ należy rozumieć zaparcie się wiary w Boga jedyne. *Fawāhiš*, sing. *fāhišat*, tj. wszeteczeństwo lub temu podobne grzeszne czyny, kiedy

człowiek przekracza granicę obyczajów przez Boga nakreśloną. *'Illa l-lamama*, z wyjątkiem drobnych, wybaczalnych grzechów, a mianowicie popełnionych w czasach przed Islamem, za które nie następuje kara, gdyż z chwilą przyjęcia Islamu zostały unieważnione. Inni tłumaczą, że w przeciwstawieniu do *fawāḥiṣ* są to drobne grzechy, jak pocałunek i inne tego rodzaju. Jeszcze inni: są to różne grzechy i przewinienia, po których popełnieniu następuje skrucha i poprawa (zaniechanie ich powtarzania); np. niewstydlivość, oskarżanie nieskazitelnego muzułmanina o przekroczenia płciowe, picie wina, kradzież. — Wszystkie grzechy poza wyznawaniem wielobóstwa.

Tabari 33 b: Bóg odróżnia prawdziwie pobożnych od świętoszków.

34. *'Afa'ra'ajta* ob. wiersz 19 i Ezech. 8, 12. 15. 17. — *Tawallā*, ob. wiersz 30 i 96, 13. Zauważyłeś Mohammedzie tego, który się odwrócił (od ciebie, chociaż poprzednio był ci przychylnym?). Koran nie wymienia osoby, do której to i następne zdanie się odnosi.

35. „Dał mało, (później) zgoła poskapił“, por. 2, 120. — *Kadā* (ult. *w*) o glebie, znaczy: być twardą, ubogą w roślinność, o człowieku: odmówić daniny; w IV formie: być sknerą. — Sprenger II, 20 czyta zamiast *wa'a'tā* 'i dał' *wa'u'tija* (passivum) 'i wziął, otrzymał'. Twierdzi też, że Mohammed miał w tym wypadku na myśli Waraka b. Nawfal'a (Sprenger I, 124 i nast.). O nim jednak nie wiadomo, żeby otrzymał jakieś wynagrodzenie od przeciwników Islamu, który wyznawał, ale od którego później odstąpił. Mohammed żali się tu prawdopodobnie na kogoś, kto głosił poglądy przychylnie Islamowi, a jednak przyjmując go nie chciał, co u Mohammeda było równoznaczne z odwróceniem się od jego religji. Osoba ta przyczyniła się do rozpowszechnienia wśród Arabów pewnych podstawowych artykułów wiary głoszonej przez Mohammeda i mogłaby rozwojowi Islamu oddać wielkie usługi, gdyby nie odwróciła się od Mohammeda i nie wyparła się ostatecznie nowej religji. Osobą tą mógł być np. 'Umajja b. 'abī-ṣ-Ṣalt. Utwory poetyczne, pochodzące od niego lub jemu przypisywane, wydał w r. 1911 Schulthess w Beiträge z. Assyriologie. (Por. też pracę Frank-Kamenetzky'ego: Untersuchungen üb. d. Verhältnis der dem Um. ...zugeschriebenen Gedichte z. Qoran, 1911). Czytając utwory 'Umajji, odnosi się wrażenie, że stał on, jeżeli nie wyżej, to przynajmniej na tym samym poziomie co Mohammed. Tradycja, na której co prawda wiele polegać nie można, chwali go, mimo to, że do Islamu nigdy się nie przyznawał, a nawet mu nie sprzyjał. Ob. Sprenger

I, 110 i nast. i Ibn Hišām, Sira, 531—2, której autor przytacza poezje 'Umajji, atoli z pominięciem kilku zwrotek, zawierających naganę towarzyszy Mohammeda. Że tu nie chodzi o użyczenie jałmużny, jak zwykle twierdzą, lecz o głoszenie pojęć religijnych, świadczy znaczenie słowa 'atā' u 'Umajji XXIII, 4: Jest to dar, który otrzymałeś (o Mohammedzie) od Boga ('atā'un ...'u'titahu) i wiersz 36.

36. „Czy on ma wiedzę tajemnicy, czy on ją widzi?” To znaczy, czy ten, o którym mowa w wierszu 35, jest w posiadaniu tajemnicy objawionej przez Boga, czy Bóg mu ją wskazał? Wedle Koranu, tylko Bogu wiadome są tajemnice, a ludziom są niedostępne. Idzie tu przede wszystkim o czas, w którym nastąpi dzień sądu ostatecznego: 6, 73; 34, 47; 35, 36. — 'Umajja daje odpowiedź, co prawda niejasną, na pytanie, kiedy nastąpi sąd boży: XXXV, 11—13; ob. też Sprenger I, 574. — Według Mohammeda, ludzie dowiadują się o tych tajemnicach tylko wtedy, gdy im zostaną objawione za pośrednictwem proroków. Bóg ma klucze do tajemnic, prócz niego nikt ich nie zna: 6, 59. Mohammed sam przyznaje się do tego, że nie wie, kiedy odbędzie się sąd boży nad ludźmi, gdyż nie otrzymał o tem objawienia: 7, 188. Tak samo wyznaje Noe, posłany przez Boga w celu napominania ludzi, by zaniechali czynów grzesznych, że nie wie, kiedy nastąpi sąd ostateczny: 11, 33. O tej to tajemnicy, w znaczeniu eschatologicznym, niezawodnie jest mowa w naszym wierszu. Ob. Enzykl. d. Islām s. v. *gaib* i W. Rudolph, Die Abhängigkeit d. Qorans v. Judentum u. Christentum, Stuttgart 1922, 36, 66. Wiersze 34—35 nie odnoszą się zatem do kogoś, co skąpi jałmużny, lecz do jakiegoś niepowołanego kaznodziei, niezdolnego do wzniesienia siebie i innych na wyżyny prawdziwej religji. Człowiek ten, niewymieniony po nazwisku, musiał się wyrazić w sposób nieodpowiedni, oczywiście w mniemaniu Mohammeda, o nadejściu dnia sądu.

37. 'Am lam Bergstr. 75; Reck. 160, 3. — *junabba' bimā* Reck. 129, 4a. Ob. 10, 19; 9, 65. Czyż nie został uwiadomiony o tem, co się mieści w księgach Mojżesza?

38. I Abrahama, który był wierny? Por. Gen. 15, 6; Neh. 9, 8; ob. 74, 52; 81, 10 i 87, 18—19. 'Um. b. Šalt XXIX, 9: *walī 'Ibrāhīma l-muwaḫḫī binadrin* „i Abrahama, który spełnił ślubowanie”. — Co do *šuhuf* ob. Nöldeke-Schwally I, 11 i II, 24 i nast. Są to ulotne pisma, księgi. Sam wyraz niezawodnie zapożyczony z południowo-arabskiego. Sprenger, Moh. I, 60 i nast., przypuszcza,

że w naszej surze mieści się wyjątek z ksiąg Abrahama i Mojżesza, które znane były Arabom. Sądzi on, że nie tylko wiersze 39—40, ale także i następne, aż do końca wiersza 53, są zaczerpnięte z tych ksiąg. Nöldeke-Schwally, I, 17, twierdzi przeciwnie, że byłoby lekkomyślnością ze strony Mohammeda publicznie ogłaszać źródła, z których czerpał swe wiadomości. Z tych i innych względów obstaje on przy tem, że Mohammed żadnych pisanych źródeł nie używał. Przytoczony argument nie jest przekonujący, bo trudno dopatrzeć się lekkomyślności w przytaczaniu ustępów z pism Mojżesza i Abrahama. Autor Koranu nie jeden raz powołuje się przecież na t. zw. *'ahlu l-kitāb* 'posiadających księgi', tj. żydów i chrześcijan np. 97, 1. 5¹⁾. Mohammed przytacza przecież wyraźnie zdanie z Ps. 37, 29 w surze 21, 105. Nie byłoby zatem wykluczone, że Mohammed powoływał się na księgi, uważane wówczas za pochodzące od Mojżesza i Abrahama, których treść wykorzystywał do swoich celów. Prawdopodobnie były to pisma pseudopigraficzne, w których, między innymi, znajdowały się zdania jak 39 (i 40), a może nawet i legendy o różnych ludach. Z takich ksiąg czerpał niewątpliwie 'Umajja i inni. Każdy z nich opracowywał zawartość ich na swój sposób; por. Schulthess we wstępie do 'Um. 7. W każdym razie zdanie 39, które się zresztą powtarza w Koranie kilka razy, bez podania źródła, może rzeczywiście stanowić wyjątek z przytoczonych ksiąg. W Talmudzie bab. 'Abōdā zārā 14 b. podana jest tradycja: Dzieło Abrahama, praojca naszego, zawierało 400 rozdziałów o bałwochwalstwie. Że Mohammed nie czerpał swych wiadomości bezpośrednio z ówczesnych ksiąg, lecz z ustnego podania, udowadnia, jak i inni uczeni przed nim, Rudolph l. c. 9 i nast. W każdym razie stanowi wiersz 39, a może i dalsze, cytate. Ze spuścizny literackiej 'Umajji wiemy, że zajmował się legendami o osobach biblijnych. Zarzut Mohammeda, że ów odstępca czerpał z dzieł biblijnych, może zatem odnosić się z pewnem prawdopodobieństwem do 'Umajji. Zarzut Mohammeda polegałby więc na tem, że ów niewymieniony przeciwnik winien był wiedzieć z ksiąg Mojżesza i Abrahama, iż kara spada tylko na winnego, a nigdy nie dotyka niewinnego. Być może, że 'Umajja, mówiąc o Chrystusie, l. c. XXXV, wyraził się o nim jako o „umar-

¹⁾ Inaczej rozumie to Rudolph l. c. 8: według niego *kitāb* ma znaczyć 'księga przechowana w niebie'. Ob. Angapfel, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 29, 384—393.

łym za grzechy nasze“ (Rom. 4, 25; I Kor. 15, 3), czego jednakowoż brak w bardzo fragmentarycznym, jak wiadomo, wydaniu jego dywanu i że właśnie o to wyrażenie zaczepia polemika Mohammeda.

39. *'Allā* Bergstr. 33 sub *an.* — To zdanie spotykamy również, jako pochodzące od Abrahama, w 6, 164, zaś bez podania źródła w 17, 16; 35, 19; 39, 9. Przewinienie, grzech lub kara uważane były u Semitów za ‘ciężar’ *wizr*; por. Ps. 38, 5; Jez. 24, 20; ob. też 6, 31; 16, 27; 20, 100 (i 101: *hīml*=*wizr*). Człowiek, na którym ciąży jego własne przewinienie, nie ponosi winy za drugiego. Ob. Ezech. 33, 9 i nast. W naszym zdaniu nie chodzi więc o polemikę z starodawnym zwyczajem, wedle którego cały szczepek odpowiadał za przewinienia poszczególnego członka (Wellhausen w zbiorowym wydaniu: *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker* 91 i nast.), ani nie jest ono skierowane przeciw pojęciom chrześcijańskim o grzechu pierwotnym, jak sądzą Grimme, *Moh.* II, 63, 2 i Rudolph l. c. 68 o wierszu 39, 9. Natomiast słuszność mieć będzie Rudolph l. c., który zgadza się na zapatrywanie Dettingera, iż zdanie to w rozdziale 6, 164 — a zatem i nasz wiersz — ma być protestem przeciw pojęciu, jakoby Chrystus miał odcierpieć karę za winy ludzi (*das stellvertretende Strafleiden Jesu*). — Hirschfeld, *Researches* 54 niedokładnie porównuje nasze zdanie z przysłowiem Miśny *Sōtā* I, 7: *With what measure man measures, shall be measured unto him*. Raczej należałoby przytoczyć *Ad Galat.* 6, 2. 5. *IV Ezra* 7, 105.

40. *Wa'an laisa* Bergsträsser l. c. 14. — *'Insān* każdy człowiek z osobna. — *Sa'ā* (ult. *ʾ*), ‘zabiegać, działać’. Por. Ps. 62, 13; *Prov.* 24, 12; *Hiob* 34, 11; *Jez.* 3, 10—11; *Sirach* 16, 12. 14. Ob. 20, 16; 34, 32; 52, 21; (79, 35).

Ṭabārī 34—40: Wiersze 34—35 odnoszą się do Walida b. Muğiry, ganionego przez pogan za przyjęcie Islamu. Jeden z nich zobowiązał się wobec Walida, że weźmie na siebie czekającą go w przyszłym świecie karę, której obawiał się Walid, o ile ten użyczy mu części swego majątku. Walid, majątny obywatel mekański, powrócił do swej pierwotnej religji, uściwszy tylko część przyrzeczonej sumy, reszty jednak nie wypłacił wierzytelowi. 36: Czy ten, który wziął na siebie jego grzech, zna itd., czy może dopatrzeć się słuszności w swoim postępowaniu? 37—39: Czy ten, który przyrzekł wziąć na siebie karę w przyszłym świecie za Walida, nie jest obznajomiony z księgami Mojżesza i Abrahama, w których znajduje się zdanie, że nikt nie może być karany

za grzechy popełnione przez drugiego? 40: Wiersz ten miał według Ibn ʿAbbāsa być abrogowany (*mansūh*) [ob. Nöldeke-Schwally I, 52], a zamiast niego powiedziano później 52, 21: Ci, którzy wierzą i których potomstwo wstępuje w ich ślady w wierze, z tymi połączymy ich potomstwo ...Bóg więc użyje dzieciom nagrody przebywania w raju za zasługi ich rodziców.

41—42. *Sawfa* Reck. 8 c. — *Tumma* 162, 1. Tak dobre jak i złe uczynki ludzkie będą rzetelnie odplacone w przyszłym świecie, przy czem dobrzy otrzymają nagrodę, a źli karę. Por. 21, 94. — 4, 151; 78, 26. IV Ezra 7, 35—36. I. Timot. 5, 24—25. Apokal. Jana 14, 13. Targ. Kōhelet 12, 14: Albowiem każdy czyn (człowieka) Bóg wyjawia w dniu Sądu wielkiego. — Henoch 98, 6.

43. ʿ*Ilā* Caspari-Müller paragr. 419. Por. 75, 12. 30; 96, 8.— *Muntahā* (ob. powyżej wiersz 14) znaczy tu: dojście do ostatecznego celu, powrót do Boga, od którego wszystko pochodzi. Ob. Pautz, Muham. Lehre v. d. Offenbarung 166.

44. On (Bóg) sprawia, że śmiejesz się lub płaczesz. Od Boga zależy twe szczęście i nieszczęście. Ob. wiersz 60. Por. 80, 38 i nast.

Ṭabarī 41—44: W dniu zmartwychwstania okaże się, kto zasłużył na wynagrodzenie lub karę. W wierszu 41 idzie o to, że winowajcy nie pomagają wzięcie na siebie grzechu przez osobę drugą (ob. wyżej 39), gdyż karę poniesie tylko ten, kto zawinił. Nagrodę zaś otrzyma tylko ten, kto wykaże się zasługami (42). Do twego Pana, Mohammedzie, przybędą i powrócą wszyscy, tak pobożni jak i bezbożni (43). Bóg uczyni przyjemnym pobyt w raju tym, którzy tam pójdą, a skaże na mękę tych, którzy pójdą do piekła. — Rozweseli ludzi, których zechce rozweselić, a zasmuci tych, których zechce zasmucić (44).

45. Ob. 22, 65; 40, 11. Deut. 32, 39; I. Sam. 2, 6: Bóg uśmierca i ożywia; Talmūd bab. Peṣāhim 68 a, Rōš Haššānā 17 a rozumie słowo „ożywia“ w powyższych wierszach jako „zmartwychwstanie“. Tak też Mohammed rozumiał słowo: *waʿajjā*, jak wynika z 75, 37—40 i z komentarzy uczonych mohammedańskich. Części zdań 44 i 45 są, jak np. Ps. 49, 2—3 chiastycznie przeciwstawione: śmiech-płacz × śmierć-życie.

46. *Zawjān*, dualis a potiori; Reck. 108, 5, 1. Formy słowne i imienne od tematu *zāfa* w języku syr., aram. i t. d., pochodzą z greckiego ζυφόω. — Ob. 35, 1. Por. Genes. 1, 27 i 5, 2. — Mīdrāš

rabbā Deuter. 2 (31): Wszystko, mówi Bóg, stworzyłem parzyste (*zūgōt*): niebo i ziemię, słońce i księżyc, Adama i Ewę, świat obecny i przyszły i t. d.

47. *Nutfā* 'kropla', Barth, Nominalbildung 74 a; hebr. *nūṭaf*, spokrewnione z syr. *ṭūf* 'przelewać się', i z nowohebr. *ṭippā* 'nasienie'. — *Tunnā* passivum od *manū* 'wylewać się', nomen *manījun* 'nasienie'. Ob. 75, 37. Diwan d'as-Samaou'al ed. Cheikho 11 (2, 1).

48. *Alaihi* Caspari-Müller 428, 3. — *Naša* 'stworzenie'. 56, 62: *An-naša'atu l-'ulā*, 'pierwsze stworzenie'. W naszym zdaniu: *An-naša'atu l-'uhrā*, 29, 19: *an-naša'atu l-'āhīratu*, 'drugie, ostatnie stworzenie'. *Naša'a* znaczy: 'wyrastać'; por. hebr. *nāsā* 'nosić, podnieść'. 23, 14: synonim *halaka* stworzyć; por. 13, 5; 21, 104; 32, 9; 36, 79 etc. Jako czasownik znajduje się *naša'a* w Koranie w IV formie, przeważnie w znaczeniu 'stworzyć'. 6, 98 i inne: (Bóg) powoduje powstanie człowieka. 43, 17: wyrósł, był wychowany (II forma, pass.). 6, 142: (Bóg) powoduje wzrost (roślin). 23, 80: (Bóg) rozwinął wam (= dał wam) słuch etc. 13, 13: (Bóg) każe się wznosić chmurom, (por. hebr. *nesūm* Jer. 10, 13: chmury). Part. I formy 73, 6: 'nastanie nocy'. Part. IV formy 56, 71 'stwórcą'. 55, 24: okręty unoszące się na powierzchni morza. 36, 79: Bóg ożywi zmarłych, których stworzył po raz pierwszy (poprzednio). — Przez „stworzenie ostatnie“, w naszej surze i innych, rozumie Mohammed niezawodnie nowy akt twórczy Boga przy wskrzeszeniu zmarłych na końcu świata. To ponowne stworzenie świata jest znane w eschatologii pod nazwą palingenezy. Ob. Jez. 65, 17; 66, 22. Targūm Onkelos Deut. 32, 12: Bóg sam będzie ich (Izraelitów) prowadził w świecie, przez niego stworzyć się mającym. Mechiltā do Ex. 16, 25, ed. Friedmann, 50 b, Mechiltā de Rabbi Simon ben Jochai ed. Hoffmann 78: Jeżeli godni będziecie przestrzegać (należycie) soboty, wtedy gotów Świąty, pochwalony on (= Bóg), użyć wam sześciu dobrodziejstw: kraju Izraela, świata przyszłego, świata nowego i t. d. Pešiktā de Rab Kahānā ed. Buber 181 a Midraš rabbā Lev. 30 (3): „...a lud stworzony pochwali Boga“ Ps. 102, 19 (to znaczy), że Świąty, pochwalony on, stworzy (wyzwoli) ten lud jako stworzenie nowe. — Według Natāna b. Jechiela (XI w.) autora 'Arūcha (słownika do Talmudu) ustęp ten znajdował się w babil. Talmudzie Šabbāt 152 a, w naszych wydaniach jednak nie znachodzi się; ob. Kohut, 'Arūch completum II, 168, 3. — Ob. Henoch 72, 1; Mat. 19, 28; II Petr. 3, 13; II Kor. 5, 17. — Bousset, Religion des Judentums 268 i nast.

Zeitschrift f. neutestamentliche Wissensch. 1905, 177 uw. 2. Klausner, Die messianischen Vorstellungen etc. 23. Wiele ustępów Koranu, a zwłaszcza te, w których mowa o rozkoszach cielesnych w raju, nie świadczą, jakoby Mohammed miał jasne pojęcie o doniosłym znaczeniu tego momentu eschatologicznego dla etyki religijnej. Z niżej przytoczonych dzieł wynika jednak, że w Koranie nie brak też idealistycznych poglądów eschatologicznych. Eschatologję Koranu omawiają: Ruling, Beiträge zur Eschatologie d. Islam, Lipsk 1895, 1—40. Pautz, Muh. Lehre. v. d. Offenbarung, Lipsk 1898, 201—226. Rudolph, Die Abhängigkeit d. Qorans von Judentum u. Christentum, Stuttgart 1922, 28—34.

Ṭabarī 45—48: Bóg jest sprawcą śmierci stworzeń, które umierają, a życia żyjących. Przez słowo ożywia należy rozumieć technienie ducha ożywczego w kroplę (martwej spermy), przez co ta staje się żywą (45). *Zawġāni* (dualis) para małżonków; on jest jej małżonkiem, a ona jego małżonką (46). To, co się rodzi z małżeństwa, powstaje przez łączenie się obopólnej spermy (47). — Rzeczą twojego Pana jest, Mohammedzie, ponownie stworzyć tę parę małżonków po śmierci, po jej rozpadnięciu się w grobie, a przez nowy akt twórczy pocznie istnieć taką samą, jaką była przed śmiercią (48).

49. *ʿAġnā* 'czynić zamożnym, dawać zadowolenie' pochodzi od *janija*, 'być zadowolonym, żyć w dostatku, nie potrzebując niczego od drugich'. 93, 8 znajduje się ten wyraz w przeciwstawieniu do *ʿā'il* 'ubogi'. — *ʿAġnā* od *kanā* (ult. *j*), hap. legom., 'zadowolili kogoś'. Zaznaczyć należy, że w wierszach 44. 45. 60 użyto wyrazów o znaczeniu przeciwstawnym, a tu wyjątkowo synonimów. (Ob. jednak poniż. Ṭabarī). I tu oczekivalibyśmy raczej słowa jak *ʿakdā* lub podobne (por. wiersz 35). Por. I Sam. 2, 7.

50. *Rabbu š-šī'rā*, Pan (gwiazdy) Syrjuszka. W Koranie występuje często wyraz *rabbu* z uzupełnieniem w genetywie, np. 13, 17 etc. Pan niebios; 26, 27 etc. Pan wschodu i zachodu; 113, 1 Pan świtu. — Bóg prorokini Saġāh (Enzykl. d. Islām s. v.) jest „Panem chmur“. — Szczerp Kais-ʿailān (Enzykl. d. Islām s. v.) oddawał rzekomo cześć boską Syrjuszowi. — Amos 5, 8 i Hiob 9, 9 (38, 31...) Bóg jest stwórcą gwiazd tam wyliczonych, z których jedna oznacza niezawodnie Syrjuszka; ob. komentatorów do przytoczonych zdań. — Nazwa *aš-šī'rā* pochodzi z greckiego Σείριος jak 85, 1 *burūġ*, znaki zodiaku, pochodzi od *πόρρος*, syr. *burgā* (*purkašā*); ob. S. Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen 235; Krauss, Grie-

chische u. Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch u. Targum, II, 143 - 4. 477. — Winckler, Himmels- u. Weltenbild der Babylonier w Der Alte Orient 2/3, wyd. drugie, 47 tłumaczy *šīrā* włochata (gwiazda Syrjusz) od *ša'ar* 'włosy' i na podstawie tej etymologii buduje swoje mitologiczne hipotezy. Erbt, Von Jerusalem nach Rom w Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellsch. 1912, 115 uwaga 1 przytacza Idelera, Sternnamen, 245: Ob die *šairim*, deren Anbetung Lev. 17, 7 untersagt wird, nicht vielleicht die *širajan* der Araber sein möchten? Hirschfeld, New Researches, 9, 52 tłumaczy *aš-šīrā*: the hairy one. *Kāmūs* s. v. 'awn: 'Ana, owłosienie narządu płciowego jest to jasny gwiazdozbiór poniżej *su'ūd*, (Wenery, Jupitera) położony.

Dlaczego Mohammed nazywa tu Boga specjalnie „Panem Syrjusza“, nie jest dostatecznie jasne. Czy miałyby to być tylko dla rymu?

51. *'Ahlaka*, IV forma od *halaka* 'zejść ze świata, umrzeć', w znaczeniu 'zniszczyć, wytepić'. Ps. 125, 5: *jōlikem* (od *hālak*) 'zglądzić'. *'Ad* imię, starożytnego ludu (Rudolph l. c. 50), wspomnianego często w Koranie jako przykład ludu grzesznego, który ponosi karę za nieposłuszeństwo względem proroka, nawołującego do pokuty. Mohammed nie wie już dokładnie, kiedy ten lud żył, umieszcza go jednak przeważnie w czasach po Noem, (por. jednak 51, 41 i nast., gdzie *'Ad* istnieje jakoby po Mojżeszem). — Ob. Pautz l. c. 231. 270 i nast. oraz Enzykl. d. Islām s. v. 'Umajja b. 'abī ṣ-Ṣalt fragm. 5, 2. — *Al-'ulā*, ob. powyż. wiersz 25—28, 43: *alkurūna l-'ulā* 'pokolenia poprzednie, żyjące w zamierzchłych czasach (obecnie już wymarłe)'. Ob. Pautz l. c. 272, 4. — 87, 18—19: Otóż znachodzi się to w pismach pierwotnych, pismach Abrahama i Mojżesza. Tu *al-'ulā* znaczy 'starodawne, ale prawdopodobnie jeszcze istniejące (księgi)' — Co do pisowni i wymowy słowa *ulā* ob. Vollers l. c. 35. 94. 149.

52. *Tamūd*, podobnie jak *'Ad*, nazwa starożytnego ludu. Ob. Pautz l. c. 271. 275. i nast. Nöldeke-Schwally, Gesch. d. Qorāns I, 95. Enzykl. d. Islām s. v. *'Ad*. 'Umajja b. abī ṣ-Ṣalt XXXIV, 23. — *'ahlaka* w wierszu 51 odnosi się nie tylko do *'Ad*, ale również do *Tamūd*. — Podobnie *famā 'abkū* odnosi się również do *'Ad*: Bóg żadnego z tych ludów nie pozostawił przy życiu. — Por. 69, 8.

Ṭabarī 49—52. Słowa *'agnā* jakoteż i *'aknā* znaczą: użyczyć pieniędzy, majątku, służących, zadowolenia; wzbogacić kogoś,

użyć dostatku. *Aknā*: przez zubożenie jednych uczynić ich służącymi u drugich, zubożyć, uszczuplić (49). — *Aš-šīrā* jest to gwiazda, której Arabowie w czasach przed Islamem oddawali cześć boską zamiast Bogu *min dūni l-lāhi*. — Są to gwiazdy znajdujące się poza Orjonem lub Bliźniętami, którym Arabowie cześć boską oddawali. — Oddajecie cześć tej gwiazdzie, mówi Mohammed, a nie Panu jej, służcie raczej Panu tej gwiazdy (50). — 'Ādyci byli jedni dawni, a drudzy późniejsi, stąd dodatek *al-'ulū*. Zarówno pierwotni 'Ādyci, jak i późniejsi, zginęli; ci ostatni przez nierząd panujący u nich, jakoteż przez walki domowe. — Nazwano 'Ādytów „pierwszymi“, bo należeli do pierwszych, najstarszych narodów (51) — Z Tamūdytów Bóg nikogo nie pozostawił przy życiu, gdyż, opuściwszy ich, wytepił wszystkich za popełnione przez nich przewinienia (52).

53. *Waḳawma Nūhin* 'lud Noego, ludzi za czasów Noego'. Słowo *waḳawma* jest zależne od *'ahlaka* w wierszu 51. — Grimme II, 81—82. Pautz l. c. 270. — Wyrażenie *ḳawm Nūh* wskazuje, że historii o potopie Mohammed nie czerpał ze źródła żydowskiego, gdyż tam używany jest wyraz *dōr*, Genes. 6, 9; 7, 1, a w Targumie *dārā detub'anā* Hiob 6, 17 lub *dōr hammabbūl* Talm. bab. Sanhedrin 38 b. 107 b. 108 a i inne, to znaczy: generacja potopu. *'Anše dōr hammabbūl*, ludzie z pokolenia potopu: Talm. jeroz. Bābā mešia IV, 2; Midraš rabbā Genes. 31 (5), ed. Theodor 279. Nowy Testament przytacza „dzień wzgl. dni Noego“, Łuk. 17, 27; Mat. 24 37; I. Petr. 3, 20.

Dziwnem byłoby, gdyby Mohammed przełożył był utartą terminologję *dōr hammabbūl* na „lud Noego“. O „generacji Noego“ wspomina słowiańska księga Henocha 65, 11. — *Min ḳablu* 'przedtem wprzód', Caspari-Müller par. 561. — *'Innohum ḳanū* w odniesieniu do *ḳawmun* l. c. par. 517. 5 a. — *Hum* kopula pronominalna, Reck. 141, 1. — *'Aḳlama* forma elatywna od *ḳalama*, syr. i aram. *ṭelam* 'krzywdzić kogoś, być niesprawiedliwym'. — *'Atjā* taka sama forma od *ṭajā*, ob. wiersz 17. — Por. Genesis 13, 13.

54. *Walmu'tafikata* 'to co przewrócone, wywrócone; doszczętnie zniszczone' (Sodoma i Gomora); part. act. VIII formy od *'afaka*, 'wywracać, kłamać, przekręcać'. Hebr. *hāfāk*, aram. *haefak*. Por. *mahfekā* Deut. 29, 22. II jeroz. Targūm Genes. 18, 2: drugi anioł był wysłany dla ocalenia Lota z pośród *hafektā* t. j. z pośród zburzonych miast Sodomy i Gomory. Targ. Onkelos Deut. 29, 22: *mahfektā*, tłumaczenie hebr. *mahfekā*.

W aram. istnieje obok *haefak* także *'afak*, z czego *'ipkā* 'odwrotnie'; np. bab. Talmūd Gittin 76 b i inne. — Pautz l. c. 270, 1. — Por. 11, 84 i 'Um. b. §. XXXI, 6. — 9. 71; 69, 9. — Sprenger I, 492. 1. — 'Ahwā, IV forma od *hawā*; ob. wiersze 1 i 23. Tu w znaczeniu 'zniszczyć'. Por. 20, 83 i hebr. *hawwā* Hiob 6, 2; Ps. 57, 2. Słowo *'ahlaka* odnosi się i do tego zdania.

55. Ob. wiersz 16.—20, 81. — Pautz. l. c. 55. — Zniszczone miasta pokryte były siarką lub solą; ob. Gunkel, komentarz do Genes. 19, 24.

Ṭabarī 53—55. Lud Noego został wytępiony jeszcze przed wytępieniem 'Ādytów i Tamūdejczyków, gdyż grzeszył tak wobec swoich, jak i wobec Boga, a w bluźnierstwie prześcignął inne narody. Upominania Noego i nawoływania do poprawy nie odniosły skutku; przeciwnie lud ten grzązł coraz bardziej w bałwochwalstwie. *Mu'tafikat* 'zapadłe, wywrócone miasto Sodomy i ludność (za czasów) Lota zniszczył Bóg, polecając aniołowi Gabrjelowi podnieść te miasta ku niebu, a później zrzucić je na dół. — *Mu'tafikat* 'kłamliwi, niewierni' (54). — A nakrył ich (rzucił na nich) ułożonemi i naznaczonemi (imieniem każdego grzesznego) kamieniami — 11, 84 — w piekle się znajdującemi. — Ukamienował ich głazami z nieba (55).

56. Ob. 55, 12 i nast. 7, 67. 72. — *Tatamārā* ob. wiersz 12. — Talmūd bab. Šanhedrīn 108 a: Pokolenie potopowe wzrosło w pychę (nie przez co innego), jeno z powodu dobrodziejstw, któremi obdarzył je obficie Świąty, pochwalony On (= Bóg)... Pokolenie to twierdziło: „potrzebuję Boga chyba tylko dla kropli deszczu, mam przecież pod dostatkiem rzek i źródeł“. Na to rzekł Świąty, pochwalony On: „Skoro pokolenie to obraża mnie za obficie użyte do dobrodziejstwa, to tem właśnie, t. j. deszczem będę je karać“. — L. c. 109 a: Mężowie Sodomy wzbili się w pychę (nie przez co innego), jeno z powodu dobrodziejstw, któremi obdarzył ich obficie Świąty, pochwalony On, — Hiob 28, 5—8. — Skoro nasza ziemia, tak mówili owi mężowie, obfituje w pożywienie i złoto, to pocóż nam ugaszcząć wędrownych, co powoduje uszczuplenie naszego dobrobytu; zaprzestańmy zatem uprawiać w przyszłości gościnności — Hiob 28, 4. — Być może, że Koran ma na myśli właśnie jedno z przytoczonych tu opowiadań o karze za pychę i nieuznawanie dobrodziejstw bożych. „Którym to darom twego Pana, chcesz zaprzeczyć człowiecze, nie okazując mu w twej pysze wdzięczności? — Sprenger II, 17, 2 wiąże to zdanie z 22 (według nieprzyjętego tekstu; ob. powyżej)

i tłumaczy: Czemuż ty, Mohammedzie, wątpisz w to, że Bóg w dobroci swej ustanowił duchy opiekuńcze? Nierecypowany tekst, jak wykazano powyżej, jest jednak całkiem niepewny, a zatem ta interpretacja odpada.

57. Por. 35, 22; 4, 161 i nast. — Według Reek. 137, 3 k mogłoby to zdanie znaczyć: ten jest najznakomitszy z ostrzegaczy (kaznodziejów), czyli przewyższający innych. Sprzeciwiałoby się to jednak innym wyrażeniom Mohammeda o swoim posłannictwie, ob. Pautz l. c. 329—330. Z tego powodu wierniejsze będzie tłumaczenie według Reek. 137, 4 m, β: Tenci jest ostrzegaczem (kaznodzieją) z pośród ostrzegaczy pierwotnych, to jest takim samym jak oni. — *..an-nuduri l-'ulā* jak *hannebūm hārīšōnīm* Zach. 1, 4; 7, 7. 12. — Midraš rabbā Num. 20 (1) prorocy są *mazhīrīm*, Midraš rabbā Genes. 84 (10) ci sami są *mōkīhīm* 'ostrzegający'. — Ezech. 3, 26.

58. Ob. 40, 18; 54, 1. — Deut. 32, 34—35 i II Jeroz. Targūm tamże wiersz 35: ...gdyż bliski jest dzień zguby dla złoczyńców, a ogień piekła jest dla nich przeznaczony (przygotowany), Bóg zaś spieszy się i sprowadza na nich karę. — Jez. 13, 6. — Cef. 1, 7. 14... — Por. Wensinek, Muhammed u. die Propheten, Acta Orientalia vol. II pars III, Leiden 1923. 179—180. — *Laisa lahā min dūni* Bergstr. 13 b. — Syr. Baruch 51, 8: ...i ujrzą czas, który teraz jest dla nich tajemnicą. — IV Ezra 4, 36. 37: Gdyż on (Bóg) ważył na wadze „aeon“, on mierzył godziny miarą i według liczby obliczył czasy itd. Syr. Baruch 54, 1: ...a koniec okresów (świata) Ty wyłącznie znasz (Panie). Pan objawia pobożnym, kiedy nastąpi koniec świata; IV Ez. 14, 5: ...i oznajmiłem mu (Ezrze) koniec „godzin“. — Ob. wiersz 36.

Tabarī 56—58. Druga osoba w słowie *tatamārā* 'zwalczasz, sprzeciwiasz się, wątpisz', odnosi się do człowieka, do którego przemawia Mohammed w imieniu Boga (56). — Mohammed jest ostatnim z kaznodziejów. — Mohammed jest kaznodzieją dla swego ludu, a kaznodzieje poprzedni byli kaznodziejami dla swych ludów. — Mohammed ostrzegał tak samo, jak ostrzegali żyjący przed nim posłańcy Boga. — Bóg używał Mohammeda jako swego wysłańca z tem samym posłannictwem (z jakim wysyłał) innych przed nim. — Oto przed czem was ostrzegam, to jest przed losem, który spotkał bezbożne ludy żyjące przed wami, a to ostrzeżenie wypowiedziane już było w księgach Abrahama i Mojżesza. Niniejsze wytłumaczenie spaja wiersz 57 z wierszami 36 i nast. (57). — *al-'azīfa* jest syno-

nimem wyrazów oznaczających dzień zmartwychwstania; to znaczy, że dzień ten zbliża się, a wobec tego miejcie się, ludzie, na baczności. — Dzień sądu bożego zbliża się. — Ten zbliżający się dzień, kiedy będzie miał nastąpić, oznajmi sam Bóg, bez pośrednictwa anioła lub proroka. — Słowo *kāšifa* z końcówką rodzaju żeńskiego ma tu znaczenie męskie i odnosi się do Boga, jako istoty oznajmiającej, kiedy ten dzień nadejdzie.

59. *Afamin* Bergsträsser 70, 2. — *Al-ḥadīt*. 'rozmowa, opowiadanie, podanie'. *Ḥadata*, jak hebr. *ḥādāš*, aram. *ḥedāt* 'nowy'. Arabskie *ḥadīt* znaczy więc pierwotnie 'nowina'. — Ob. 7, 61. 67. — Niezawodnie opowiadania Mohammeda o zagładzie bezbożnych ludów wywoływały u jego słuchaczy zdumienie, a zarazem śmiech; ob. wiersz następny.

60. — Ob. wiersz 44.

61. — 21, 2—3: Wszelkich nowych upomnień Pana swego, które do nich dojdą, słuchają, żartując, a serca ich są (czem innym) zajęte... — *Sāmidūna* hap. legom. 'szydzący, kpiący sobie'.

62. — Ob. 22, 76: ...klękniście i upadniście na twarz (pokłońcie się) i służcie waszemu Panu. — 15, 98—99. — Vollers, *Volksprache* 145, 195 dopatruje się w słowie *waʿbudū* zamiast *waʿbudūnī* 'i służcie mi' zmiany spowodowanej wątpliwością natury teologicznej; nie chciano zostawić formy, w której Bóg mówi o sobie w pierwszej osobie (?) — Por. aram. *sgad* i Jez. 44, 15. — Deut. 4, 19.

Ṭabarī 59—62. Bóg przemawia przez usta Mohammeda do politeistów ze szczepu *Ḳuraiš*: Dziwicie się, o ludzie, Koranowi, który został objawiony Mohammedowi. Wyśmiewacie się z Koranu, lekceważąc go, a tymczasem powinien on wywołać u was płacz, albowiem w nim zawarte są groźby, skierowane do osób które nie żyją wedle przepisów Boga. Lekceważycie sobie przykłady i napomnienia zawarte w Koranie, stroniąc od tego, czego nauczają jego wiersze (59). *Sāmidūna* żartujący, głupkowaci, bezmyślni, nucający (żartobliwie), jąkliwi, przez nos mówiący, dumni, rozgniewani, w nieładzie stojący (61). O ludzie, klękniście podczas modlitwy, oddając cześć Bogu jednemu, służąc jemu wyłącznie (62).

Inhaltsübersicht.

'An-naǧm, die dreiundfünfzigste Sūra des *Ḳurān*, ist in dieser Arbeit aus dem Original in die polnische Sprache übertragen und mit einem fortlaufenden Kommentar versehen. In der Einleitung wird der Anfang dieser Sūra (V. 1—18) in Zusammenhang mit der ihr sehr ähnlichen Sūra 81, 19 ff. besprochen und es wird nachzuweisen versucht, dass dieser Anfang eine Vision Muḥammads beschreibt, die, da sie ohne Mahnrede endet, anderen solchen Visionen gegenüber, als Fragment zu betrachten sei. Dieser Teil der Sūra, der mit den folgenden Versen in keinem Zusammenhange steht, bildet ein unabgeschlossenes Stück für sich. — Die Verse 19—33, die weder mit den vorangehenden noch mit den nachfolgenden Versen sich enge berühren, bilden ein zweites, allerdings in sich abgeschlossenes Ganzes. Die Verse 19—22 sind die ursprünglichen. Die *Garāniḳ*-Verse, die an Stelle von jenen sich in dieser Sūra vorgefunden haben sollen, entstammen einer Tendenz, Muḥammad zu verherrlichen, dh. ihn, den ins Heidentum zurückgefallenen Propheten, im richtigen Licht des höchsten Aufschwunges zur Religiosität erscheinen zu lassen. Aehnliches wird aus der tannaitischen Schrift *Mechilta*, ed. Friedmann 57 b—58 a, über Moses Anerkennung des Götzendienstes als Beleg für die Richtigkeit oberwählter Meinung angeführt; vgl. auch *Acta apost.* 9, 1—9. — Ueber die Verse 23. 26 u. 27 s. w. u. — Der dritte Teil unserer Sūra (V. 34—62), der mit *'afara'aita*, genau so wie der zweite mit *'afara'aitum*, beginnt, beschliesst diese uneinheitliche, aus verschiedenen Stücken zusammengesetzte Sūra. Allerdings ist es nicht unmöglich anzunehmen, dass Muḥammad selbst diese Sūra aus diesen verschiedenen Absätzen zusammengekoppelt habe. — Es ist ferner auf Grund der Anführung aller im *Ḳurān* erwähnten Stellen, in welchen die Wörter *naǧm* resp. *nuǧūm* und *kawkab* resp. *kawākib* in Anwendung gebracht werden, der Versuch unternommen zu zeigen, dass der erstere Ausdruck in eigenen, allgemeinen Redewendungen des Propheten, der letztere hingegen nur bei Entlehnungen sich findet. Muḥammad habe also die Wörter *kawkab*, *kawākib* seiner Informatoren, denen er sie abgelauscht hatte und denen nur diese Wörter aus den anderen semitischen Sprachen bekannt waren, dem speziell arabischen *naǧm* gegenüber, getreu wiedergegeben.

Aus dem Kommentar, der die Grammatik, Kulturgeschichte und Theologie des *Ḳurān* nach den neuesten Forschungen, soweit diese dem Verfasser zugänglich waren, berücksichtigt, sei nur folgendes hervorgehoben.

Vers 23. *'illā 'asmā'*, nur Namen. Dieser Ausdruck, der einigemal im *Ḳurān* vorkommt, ist im Sinne von „de nomine“, als Gegenteil von „de facto“, gebraucht. Da das Wort *ism* in der älteren semitischen Literatur in dieser Bedeutung nicht angewendet wird, so würde dies wohl auf Entlehnung von Leuten, die mit klassischen Sprachen vertraut waren, zurückgehen. In den Stellen des Alten Testaments, sowie in denen der apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften, in welchen der Götzendienst ins Lächerliche gezogen wird, kommt unter sehr vielen Beweisen für die Nichtigkeit der Götzen ein Wort, sie seien nur „Namen“, also ohne realen Wert, nicht vor. Die einzige Ausnahme ist Sirach 37. 1, wo der Ausdruck *šem 'ōheb*, ein Freund „de nomine“, wohl unter dem Einfluss des griechischen Sprachgebrauchs, vorkommt.

Vers 25. Die Ausdrücke für diesseitige, jenseitige Welt *ad-dunjā l-'ulā*, *al-'āhira*, muss Muḥammad entweder aus arabischen oder aus anderen, uns nicht bekannten Quellen hergenommen haben. Die entsprechenden jüdischen sowie christlichen oder sonstigen Ausdrücke (Bousset, die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 320) stimmen mit jenen nicht überein.

Es wird ferner angenommen, dass die Verse 23. 26 und 27 Wiederholungen der Verse 28 und 29 seien. Denn sie unterbrechen die logische Reihenfolge der ihnen benachbarten Sätze und werden wahrscheinlich aus ähnlichen Versen des *Ḳurān*, z. B. 7, 69; 5, 74 u. v. a. hierher verpflanzt worden sein. Dies fand wohl statt, nachdem bereits dieser Abschnitt redigiert worden war. Ob Muḥammad selbst diese spätere Einfügung zuzuschreiben sei, lässt sich freilich nicht mehr nachweisen.

Zu beachten ist, dass Muḥammad Vers 30 (vgl. Parallelen) einen Ausdruck für diesseitiges Leben, ein *al-ḥajātu d-dunjā*, aber keinen für jenseitiges Leben *al-ḥajātu l-'āhira* oder dergl. kennt. Beide Ausdrücke waren Juden und Christen geläufig. Muḥammad stellt immer dem diesseitigen Leben das Jenseits entgegen.

Vers 34 ff. bezieht sich wohl auf einen Mann, der dem *'Islām*

sehr nahe stand, ihm aber den Rücken kehrte. Seine Befähigung, die zur Hoffnung berechtigte, er werde dem 'Islām in religiöser Hinsicht etwas zu bieten haben, war wohl vorhanden, sie war aber nach Muḥammads Ansicht knapp und nicht hinreichend. Dies alles würde sich am besten auf 'Umajja ibn 'abī ṣ-Ṣalt oder eine ihm in religiöser Hinsicht ähnliche, uns unbekannt Person beziehen. Zur Polemik gegen jene Person werden einige Parallelen aus den 'Umajja zugeschriebenen Dichtungen angeführt, die diese Widerrede Muḥammads beleuchten.

Die Verse 39 und vielleicht auch die ferneren sind Zitate aus den Mose und Abraham zugeschriebenen Büchern, die der Ungenannte — nach Muḥammads Behauptung — gekannt haben müsse. 'Umajja kennt tatsächlich biblische Legenden, die solchen Büchern — wohl auf mündlichem Wege — entnommen waren. In demselben Verse wird gegen das stellvertretende Strafleiden Jesu polemisiert (vgl. Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorāns v. Judentum u. Christentum 68), dessen der Ungenannte, von Christus sprechend, wohl irgendwo erwähnte. Ein ganz ähnlicher Vers kommt übrigens ad Galat. 6, 2. 5 vor.

Zu Vers 48 wird auseinandergesetzt, dass Muḥammad wahrscheinlich von der eschatologischen Palingenesie etwas gehört haben mochte. Allein aus der knappen Ausdrucksweise des Qurān ist nicht zu ersehen, ob der Prophet einen richtigen Begriff von diesem Teil der Eschatologie hatte.

Vers 53. Aus dem Ausdruck *ḥawmu Nūḥin*, der bei den Juden *dōr hammabbūl*, *'anše dōr hammabbūl*, *dārā de-ṭub'ānā*, bei den Christen „der Tag, resp. die Tage Noahs“ lautet, ist zu schliessen, dass Muḥammad die Noahgeschichten weder von Juden noch von Christen unmittelbar entliehen habe. Vgl. Bonwetsch, Das Slavische Henochbuch 65, 11.

Die vielen zu dieser Sūra angeführten Parallelen aus jüdischen und christlichen Quellen können in dieser kurzen Inhaltsangabe nicht wiederholt werden.

Zum Schlusse sei hier noch erwähnt, dass diese Arbeit den Kommentar Ṭabari's zu den ersten beiden Versen in vollständiger Uebersetzung, zu den weiteren Versen nur in Auswahl und gekürzter Form wiedergibt.



90
29/12/18

Dotychczas wyszły: — Parus:

- Nr. 1. Tadeusz Kowalski: Zagadki ludowe tureckie. (Énigmes populaires turques. Texte turc avec traduction et résumé français).
- Nr. 2. Andrzej Gawroński: Studies about the Sanskrit Buddhist literature.
- Nr. 3. X. Władysław Szczepański: Mieszkańcy Palestyny pierwotnej do 1400 przed Chr. (Les habitants de la Palestine primitive jusqu'à 1400 avant J. Chr. Avec résumé français).
- Nr. 4. Andrzej Gawroński: Notes sur les sources de quelques drames indiens.
- Nr. 5. Tadeusz Kowalski: Ze studjów nad formą poezji ludów tureckich (Études sur la forme de la poésie des peuples turcs. Avec résumé français).
- Nr. 6. Andrzej Gawroński: Notes on the Sāundarananda, critical and explanatory.
- Nr. 7. Matériaux pour servir à l'étude de la langue des Tsiganes Polonais I.
Izydor Kopernicki: Textes tsiganes. Contes et poésies avec traduction française. Premier fascicule.
- Nr. 8. Dawid Künstlinger: Przekład i objaśnienie 53-ciej sury Koranu. (Sourate 53 du Coran, traduction et commentaire polonais avec résumé allemand).
-