

szące nam tekst hebrajski St. Test. o II co najmniej wieków starszy od masoreckiego⁸⁾. Całą ich wartość pokażą dopiero wyniki prowadzonych obecnie nad nimi badań.

Bielsko

KS. KONRAD MARKLOWSKI

IDEA ŻYCIA POZAGROBOWEGO W KSIĘDZE MĄDROŚCI

Księga Mądrości, będąca traktatem filozoficzno-religijnym, w szczególności sposób zajmuje się zagadnieniami eschatologicznymi. Sam bowiem problem mądrości został przedstawiony w tej księdze głównie, rzecz można, z punktu widzenia ostatecznych rzeczy człowieka. Ponieważ i w innych księgach Starego Testamentu znajdujemy liczne wypowiedzi, dotyczące zagadnień eschatologicznych, nasuwa się pytanie, w jakim stopniu księga Mądrości wzbogaca biblijną doktrynę eschatologiczną i co wnosi do ogólnej treści Objawienia, zawartego w Starym Testamencie.

Mówiąc o eschatologii w księdze Mądrości, uwzględnimy to, co w tej księdze jest może najbardziej charakterystyczne, a mianowicie istnienie i los człowieka po śmierci.

1.

Na wstępie należy słów kilka powiedzieć o samej księdze Mądrości. Księga ta, pomimo że w oryginalnym języku greckim nosi tytuł „Mądrość Salomona“, jest, jak wiadomo, najmłodszą bodaj z ksiąg Starego Testamentu. Powstała najprawdopodobniej w drugiej połowie II wieku, a może nawet w początkach I w. przed Chr.¹⁾, a więc wtedy, kiedy ostateczna redakcja ksiąg Starego Testamentu była już zakończona i gdy już nawet istniał grecki przekład Biblii hebrajskiej czyli t. zw. Septuaginta²⁾. Niezmiernie ważną, jeśli chodzi o zawartą w tej księdze doktrynę eschatologiczną, jest ta okoliczność, że autor księgi Mą-

⁸⁾ Obszerniej omówione w „Ruchu Bibl. i Lit.“ II, 6, str. 405 nn.

¹⁾ Por. A. Vaccari, *De libris Veteris Testamenti. De libris didacticis (Institutiones Biblicae)*, Roma² 1935, 91.

²⁾ Autor księgi Mądrości przytacza teksty z ksiąg St. Testamentu w brzmieniu Septuaginty; por. A. Vaccari, dz. cyt., 91.

drości żył w środowisku greckim w Egipcie (prawdopodobnie w Aleksandrii — jednym z ważniejszych ośrodków kultury hellenistycznej) i że pisał po grecku. Zarówno bowiem grecka myśl filozoficzna jak i filozoficzna terminologia grecka zdecydowanie przyczyniły się do swoistego ujęcia i wyrażenia idei eschatologicznych. To też słusznym jest zdanie M. J. Lagrange'a, że aczkolwiek trudno było by uważać księgę Mądrości za wykwit filozofii greckiej, to jednak bez rozwoju filozofii i myśli greckiej księga ta nie byłaby taką, jaką jest³⁾. Autor księgi Mądrości, Żyd z pochodzenia i znawca ksiąg Starego Testamentu, dzięki zetknięciu się z kulturą grecką na diasporze był więc w stanie w odmienny, niż dotąd sposób i za pomocą nowego języka wyrazić idee eschatologiczne⁴⁾.

Następną ważną okolicznością jest sam temat, poruszony w księdze Mądrości. Jak już wspomniano, zagadnienie mądrości zostało w omawianej księdze ujęte głównie w świetle ostatecznych rzeczy człowieka. Na takie ujęcie zagadnienia mądrości wpłynęły niewątpliwie okoliczności, w jakich księga Mądrości powstała. Z licznych stosunkowo aluzji, jakie występują w tej księdze, można wnioskować, iż autorowi w szczególny sposób chodziło o przedstawienie życia pozagrobowego, jako etapu istnienia człowieka, etapu, w którym na tle nagrody lub kary życiowa mądrość człowieka wystąpiłaby w całej swej wyrazistości. Ubocznie dodać należy, iż na fakt ten wpłynęły okoliczności historyczne, a mianowicie ciężka sytuacja diaspory żydowskiej w Egipcie za czasów panowania ostatnich Ptolemeuszów. Wtedy to, kiedy wielu Żydów poniosło śmierć męczeńską niezasłużenie, z całą siłą narzucało się pytanie, czy śmierć za ideały religijne pozostanie bez nagrody, czy prześladowcy będą wolni od odpowiedzialności za swe czyny, a przede wszystkim, po czyjej stronie jest słusność wobec triumfującego zła. Właśnie księga Mądrości miała dać odpowiedź na te pytania, miała być apologią monoteizmu wobec walczącego pogaństwa. Autor księgi Mądrości, określając prześladowców terminem „głupcy“ (*áfrones*), oraz podkreślając, iż „Lepszą jest mądrość, aniżeli siła i mąż

³⁾ Por. Le livre de la Sagesse, sa doctrine des fins dernières, art. w Revue Biblique 1907, 87; 91.

⁴⁾ Jak wiadomo, natchnienie biblijne dzięki któremu powstała i księga Mądrości, polega, ogólnie mówiąc, na tym że Bóg posługuje się umysłowością człowieka (hagiografia), a więc jego zasobom wiedzy, pamięcią, sposobem myślenia i jego pojęciami dla bezbłędnego wyrażenia prawd religijnych w formie napisanej przez hagiografa księgi.

roztropny, anizeli mocny“ (6, 1), prowadził całe zagadnienie nie tylko na płaszczyznę zagadnień moralnych, ale i na płaszczyznę rozważań filozoficznych. Przy czym nie ujął swej problematyki filozoficznej w sposób abstrakcyjny, lecz tak, jak autorowie innych ksiąg filozoficznych („mądrościowych“) Starego Testamentu, w sposób praktyczny, wychodząc z założenia, że mądrość prawdziwa przejawia się w postępowaniu człowieka, zgodnym z przykazaniami Bożymi. Sprawdzian zaś mądrości lub głupoty (w sensie moralnym) przeniósł do sfery życia przyszłego, a mianowicie pojął ten sprawdzian jako nagrodę lub karę po śmierci. Charakterystycznym więc dla treści całej tej księgi jest podział na sprawiedliwych i złych, czyli stosownie do terminologii ksiąg Starego Testamentu, na mądrych i na głupich.

2.

Samo pojęcie nagrody lub kary za czyny człowieka, i to zarówno jednostki jak i zbiorowości, nie było obce księgom Starego Testamentu. Wymiar jednakże kary dokonywać się miał i rzeczywiście dokonywał w sferze życia ziemskiego. Wprawdzie w księgach proroków Izraela jest często mowa o „dniu Jahwy“, o „dniu nawiedzenia“ (w sensie karaniam), jednakże aczkolwiek w opisach tego dnia sądu Bożego (bo tak należy rozumieć ów „dzień Jahwy“) znamiennym jest moment wyłącznie eschatologiczny, odpowiedzialność zaś jednostek za czyny popełnione w życiu względnie nagroda za życie bogobojne następowały w sferze życia ziemskiego.

Nie znaczy to bynajmniej, by księgi Starego Testamentu nie mówiły o nieśmiertelności, o życiu człowieka poza grobem. Jednakże pomimo wielu niewątpliwych wypowiedzi Starego Testamentu co do istnienia człowieka po śmierci, sposób, w jaki przedstawiano sobie tę nieśmiertelność nie był jasno i całkowicie określony⁵⁾. Wynikało to stąd, że Hebrajczycy nie mieli pojęcia duszy ludzkiej, jako substancji duchowej, istniejącej niezależnie od ciała. Wiedzieli wprawdzie, że człowiek składa się z elementu materialnego (*basár* — mniej więcej tyle, co „ciało“) i niematerialnego, „duchowego“. Brakowało im jednakże terminu dla wyrażenia tego ostatniego elementu względnie tej „duchowości“. To też to, co przeciwstawiali ciału, było raczej pierwiastkiem życiowym w człowieku i przejawiało się w procesie oddychania, jako

⁵⁾ Por. A. Vaccari, De immortalitate animae in Veteri Testamento, art. w *Verbum Domini*, 1921, 262 nn.

w przejawie życia. Wynika to z terminów, jakimi ten niematerialny element określano, a mianowicie: *ruach*, *nephez* i *neszema*, terminów, z którymi związane jest zasadnicze pojęcie: „wiewu, powiewu, dechu, oddechu“. Pomimo, że na przykład w języku łacińskim odpowiednikiem *rúah* jest wyraz „spiritus“, a odpowiednikiem *nephez* i *neszamá* — „anima“, należy pamiętać, iż tego rodzaju tłumaczenie wspomnianych terminów hebrajskich nie jest ściśle i nie oddaje istoty rzeczy. Żaden z nich bowiem nie oznacza tego, co my dzisiaj nazywamy „duszą“. *Rúah* — to właściwie „tchnienie, dech, oddech“ (znaczenie podstawowe: „wiatr“), warunkujące zarówno w człowieku jak i w zwierzęciu życie. Śmierć polegała na wyjściu tego *rúah* z ciała istoty żywej. A zatem może tu być mowa jedynie o pierwiastku życia.

Termin *néphesz*, oprócz znaczenia podstawowego ⁶⁾, oznacza głównie siłę życiową (zwłaszcza w człowieku, por. Gen. 33, 18), a następnie i „życie“ ⁷⁾. Co więcej, terminem tym określano istotę żywą (człowieka lub zwierzę), indywiduum ⁸⁾. Wreszcie *néphesz* zastępował zaimiek zwrotny (siebie, się), co wskazywałoby, że w ten sposób chciano wyrazić to, co jest najbardziej istotne w człowieku ⁹⁾. Termin *neszamá*, choć w zasadzie dotyczył tylko człowieka ¹⁰⁾, nie odbiegał znaczeniem swym od dwóch poprzednich terminów.

Wobec takiej terminologii jest rzeczą zrozumiałą, że i należyte określenie stanu człowieka po śmierci nie było łatwe. Zmarłych nigdy nie nazywano „duchy“ (*ruhót*) lub „dusze“ (*nephaszót*) ¹¹⁾, lecz określano ich ogólnie: „umarli“ (*mêtim*) ¹²⁾ lub częściej *repháim*, co oznaczało mieszkańców krainy podziemnej (*széol*), krainy zmarłych („cień“? por. łac. *manes*). Już te określenia wskazują, że Hebrajczycy, wie-

⁶⁾ Por. F. Zorell, *Lexicon hebraicum et amaraicum Veteris Testamenti*, Roma 1942, 525.

⁷⁾ Por. takie zwroty, jak: „kłaść duszę (*nephez*) swą w ręce“ (1 Sam. 19, 5) — narażać się na utratę życia; „czynić coś *benephezót*“ (Nu 17, 3) — czynić coś z narażeniem życia.

⁸⁾ W odniesieniu do zwierząt: Gen. 2, 18.

⁹⁾ Przykład: „tragicie dusze wasze“ (Lev. 16, 29, 31) — tragicie się; podobny sposób mówienia spotykamy (jako semityzmy) i w Ewangeliach.

¹⁰⁾ Por. A. Bea, *De Pentateucho*, Roma² 1955, 149.

¹¹⁾ Odpowiednikiem tego, co dzisiaj nazywamy „duchami“ zmarłych, przychodzącymi na ziemię, był hebrajski termin *ob* (liczba mnoga: *obót*); takie *obót* wywoływali wróżbici i czarownicy.

¹²⁾ Charakterystyczne jest wyrażenie *nephez met* (dosł. „dusza martwa“) w znaczeniu „trup“ (por. Lev 21, 11).

rząc w istnienie człowieka po śmierci i wiedząc, że ciało zmarłego rozsypuje się w proch, nie potrafili sobie jednak wyobrazić, jak istnieje człowiek w szeolu. Z odnośnych tekstów ksiąg Starego Testamentu wynika, że przebywający w szeolu prowadzili życie, które było właściwie cieniem życia, nudne i beczynne: mieli zdolność uczuć i świadomość; prowadzili nawet rozmowy (Iz. 14 9 nn.).

Do szeolu szli wszyscy po śmierci: dobrzy i źli. Szeol nie był miejscem kary, a tym więcej — miejscem nagrody. Człowiek otrzymywał nagrodę lub karę na ziemi, w życiu doczesnym. Szczęście człowieka było pojmowane w sferze jego życia na ziemi i wyrażało się długim życiem, licznym potomstwem i majątnością. Była to nagroda za życie bogobojne. Podobnie i karę wymierzał Bóg człowiekowi w życiu doczesnym, zsyłając nań zasłużone nieszczęścia wszelkiego rodzaju. Nic więc dziwnego, że wobec takich pojęć co do życia człowieka po śmierci, nie umiano sobie wytłumaczyć cierpienia ludzi niewinnych. Dowodem tego może być powstała już w czasach po niewoli babilońskiej (przynajmniej co do swej ostatecznej redakcji) księga Job:¹³⁾ która właśnie rozpatruje zagadnienie cierpienia niezasłużonego. Rzecz charakterystyczna, że w epilogu tej księgi główny bohater utworu (Job) po zesłanym nań przez Boga doświadczeniu (cierpieniu) odzyskuje nie tylko zdrowie, ale i liczniejsze jeszcze potomstwo oraz majątek, a ponadto Bóg obdarza go długim życiem. Takie rozwiązanie problemu cierpienia niezasłużonego jest bardzo znamienne dla epoki, w której idea nagrody w życiu przysłym nie była jeszcze dokładnie znana.

3.

Natomiast w księdze Mądrości zagadnienie życia człowieka po śmierci, a stąd i wymiaru sprawiedliwości zostało postawione na innej zgoła płaszczyźnie, przede wszystkim dzięki temu, że autor, piszący po grecku, wprowadził termin *psychê* — dusza. Grecy starożytni nie mieli jednolitego poglądu, czym właściwie było to *psychê*. U Homera *psychê* uchodzi z człowieka w chwili śmierci i idzie do hadesu, gdzie istnieje nadal, jako cień. Od Arystotelesa uważano *psychê* za formę substancjalną istot żywych i utrzymywano, iż ginie ona wtedy, gdy człowiek umiera; natomiast przypuszczano istnienie w człowieku *nûs*.

¹³⁾ Por. A. Vaccari, De libris Veteris Testamenti, dz. cyt., 72.

(myśl), czegoś, co było niezależne od ciała, a więc i istniejące po śmierci¹⁴).

Autor księgi Mądrości, zapożyczając termin *psychê* ze słownika filozofii greckiej, stanął niejako na pograniczu pomiędzy greckim a hebrajskim sposobem pojmowania tego terminu. W 9, 15 na podstawie paralelizmu, właściwego poezji hebrajskiej, wnioskować możemy, że *psychê* odpowiada wyrazowi *nûs*:

*bô ciało podległe zniszczeniu obciąża duszę,
a ziemskie mieszkanie przygniata umysł wiele myślący.*

Jednakże równocześnie można dostrzec, że oprócz wpływu filozoficznej myśli greckiej, autor tkwił także w pojęciach właściwych Hebrajczykom, jak to widać z następujących słów:

15, 11 *(człowiek zły) nie poznał Tego, który go ulepił,
i który weń tchnął duszę, która działa,
i tchnął weń ducha życia.*

16, 14 *Ale choć człowiek w złości zabije,
to jednak gdy wynijdzie duch, nie może go sprowadzić,
ani przywołać duszy, która jest przyjeta.*

Z uwagi na paralelizm stychów w przytoczonych wierszach, widzimy, że w tekście pierwszym „dusza“ (*psychê*), jako odpowiednik hebr. *nephesz* (pierwiastek życia i działania człowieka), jest synonimem (paralelizm synonimiczny) wyrazu *pneuma* — duch (hebr. *rúah* i to z określeniem: *rúah hajim* — „duch życia“; por. np. Gen 6, 17). Bliskoznaczność wyrazów *psychê* (*nephesz*) i *pneuma* (*rúah*) występuje jeszcze wyraźniej w następnym tekście.

Niezależnie od tych reminiscencji z ksiąg Starego Testamentu co do sposobu określania duszy ludzkiej, autor księgi Mądrości ma swój odrębny pogląd na duszę ludzką. Wprawdzie mówi on o uformowaniu człowieka co do ciała (7, 1) i o właniu w to ciało duszy (*psychê*), ale jakże odbiega on w tym względzie od przedstawionego na przykład w księdze Genesis (2, 7) tchnięcia *neszamá* (duszy) w nozdrza uformowanego z gliny człowieka:

8, 19 *Byłem dzieckiem dobrze uformowanym
i otrzymałem w udziale duszę dobrą;*

¹⁴) Por. C. F. Jean, *Le milieu biblique avant Jesus-Christ*, Paris 1922, II, 480.

20. *albo raczej, będąc dobrym,
wszedłem w ciało nieskalane*¹⁵⁾.

Ze słów tych wynika, że otrzymana od Boga dusza jest czymś więcej, niż tylko „tchnieniem życia“; jest czymś, co stanowi osobowość człowieka.

Najważniejsze jednak jest to, że autor księgi Mądrości, zachowując właściwą księgom Starego Testamentu różnicę pomiędzy ciałem i duchową stroną człowieka (1, 4; 15, 10. 11), wprowadza termin *psyché* na określenie tego, co istnieje po śmierci człowieka, a więc substancji niematerialnej, niezależnej od ciała i będącej istotną częścią człowieka:

3. 1 *Ale dusze sprawiedliwych są w ręku Boga
i nie dotknie ich męka złości.*
2. *Zdało się oczom głupich, że umarli,
jako kara była uważana śmierć ich,*
3. *i odejście ich jako zatracenie,
lecz oni są w pokoju.*
4. *I choć przed ludźmi męki cierpieli,
nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności.*
5. *Po małych utrapieniach wiele dóbrodziejstw otrzymają,
bo Bóg ich doświadczył i uznał za godnych siebie;*
6. *jako złoto w piecu próbował ich,
i jako ofiarę całopalenia przyjął ich,
i czasu swego będzie wzgląd na nich.*

Przytoczony tekst uważać można za klasyczny, jeśli chodzi o pogląd autora księgi Mądrości już nie tylko na duszę ludzką ale i na los człowieka po śmierci. Mianowicie mamy tu stwierdzenie, że dusze męczenników wróciły do Boga, a więc przeszły do wieczności. Już nie męczennicy, ale ich dusze, po wyzwoleniu się z ciała, które uległy zniszczeniu, idą do Boga, jako istotna część człowieka, mająca otrzymać nagrodę.

Autor księgi Mądrości nie mówi wyraźnie o tym, jak istnieje dusza po śmierci człowieka. Określa tylko błogi stan dusz męczenników terminem „pokój“¹⁶⁾. Podobnie i w innym miejscu stan ten nazywa *aná-*

¹⁵⁾ Por. R. Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Strassbourg 1933, 28 nn.

¹⁶⁾ Termin „pokój“ oznacza tu niewątpliwie stan szczęścia po śmierci; por. R. Schütz, dz. cyt., 78.

pausis — „odpoczynek“ (4, 7; Vulgata: „refrigerium“). Oba te określenia są wprawdzie ogólne, jednakże nie mają nic wspólnego z krainą zmarłych, zwaną *szeol*¹⁷⁾.

Przytoczony wyżej tekst nie pozwala niestety stwierdzić, czy zmarli męczennicy otrzymali nagrodę szczęścia po śmierci w wyniku jakiegoś sądu. Również i z terminu *episkopê* (w. 6 „wzgląd“, Vulgata: *respectus*), który znów zdradza swe pojęciowe pokrewieństwo z hebr. *pakad* („nawiedzić“ w sensie „karać, sądzić“) a nawet z innego terminu *egzétazis* („badanie“; por. 1, 9), jasno to nie wynika. Jedno jest pewne, że po śmierci męczenników dusze ich nie znalazły się w szeolu, lecz w miejscu nagrody. Ten fakt, podobnie jak i opis samej nagrody po śmierci pozwala przypuszczać, że autor księgi Mądrości przynajmniej nie wyklucza możliwości sądu nad duszą zaraz po śmierci człowieka, ale przeciwnie — sąd taki suponuje. Jeżeli jednak o tym sądzie „szczegółowym“, mówiąc naszym językiem, wyraźnie nie mówi, to tylko dlatego, że umysłowością swoją tkwił jeszcze w pojęciach Hebrajczyków, którzy, jak już wspomniano wiedzieli o „dniu Jahwy“, a więc o sądzie w sensie „eschatologicznym“ (sąd ostateczny).

Stąd to zarówno opis szczęścia sprawiedliwych (3, 7—9), jak i kary bezbożnych (3, 10—11; 4, 7—20) może się równie dobrze odnosić do sądu ostatecznego, jak i szczegółowego. Pomimo tak niewyraźnego jeszcze przedstawienia sądu człowieka bezpośrednio po śmierci z całą pewnością można stwierdzić, iż autor księgi Mądrości taki właśnie sąd ma również na myśli, a przynajmniej wyraźnie czyni doń aluzję¹⁸⁾.

4.

Pozostaje rozstrzygnąć pytanie, w jakim stopniu podana przez autora księgi Mądrości doktryna o ostatecznych rzeczach człowieka jest nową w stosunku do idei eschatologicznych, zawartych w innych księgach Starego Testamentu.

Przede wszystkim, biorąc pod uwagę wprowadzony przez autora termin grecki *psychê*, widzimy, że o ile w księgach Starego Testamentu określenia istnienia człowieka po śmierci poruszano raczej z punktu

¹⁷⁾ Autor księgi Mądrości, używając terminu *hâdes* (17, 14, 21), mógł mieć na myśli hebr. *s z é o l*; jednakże termin ten pomieścił w swoistym kontekście, czyniąc aluzję do miejsca kary Egipcjan, ścigających Hebrajczyków, zbiegłych z Egiptu; por. R. Schütz, dz. cyt., 109.

¹⁸⁾ Por. R. Schütz, dz. cyt., 112.

widzenia działania człowieka¹⁹⁾, o tyle w księdze Mądrości — z punktu widzenia stanu człowieka w życiu przyszłym. Opisując więc stan sprawiedliwych i bezbożnych po ich śmierci, autor natchniony, uczynił wielki krok naprzód w tym względzie. Pomijając termin *szeol*, w dużym stopniu usunął niejasności co do losu człowieka po śmierci.

Po wtóre, co się tyczy idei nagrody lub kary w życiu przyszłym, to jak już na początku wspomniano i pod tym względem możemy stwierdzić jeśli nie nowe, to przynajmniej bardziej wyraźne stanowisko autora księgi Mądrości. A. Vaccari w przytoczonej już publikacji o nieśmiertelności duszy ludzkiej w Starym Testamencie, usiłował wykazać, że i w księgach Starego Testamentu można znaleźć aluzje do kary lub nagrody po śmierci, powołując się na „głębie szeolu“ jako miejsc przebywania ludzi złych po śmierci²⁰⁾, lub wskazując na teksty (Hi 19, 23—37, Psalmy: 48; 72; 15; 16), mające świadczyć, że nieobcą była Hebrajczykom idea nagrody po śmierci²¹⁾. Niestety nie wszystkie argumenty mogą być uważane za przekonujące, choć z drugiej strony przyznać trzeba, że jeśli chodzi o ideę nagrody po śmierci, psalmy 15 i 16 są bardzo znamienne.

Natomiast bezsprzecznie nowym jest to, co autor księgi Mądrości mówi o szczęściu kobiety nieplodnej, eunucha i młodzieńca przedwcześnie zmarłego (por. 3, 13—14; 4, 7—15) w życiu przyszłym. Wyowiedź taka jest bowiem wyraźnym przeciwstawieniem się autora księgi Mądrości zakorzenionym poglądom Hebrajczyków, którzy uważali, iż właśnie liczne potomstwo i długie życie było wyrazem nagrody, pojętej w sferze życia ziemskiego, a zarazem była możliwa z punktu widzenia losu duszy ludzkiej po śmierci.

Jeżeli zbyt ryzykowną rzeczą byłoby sądzić, że to, co księga Mądrości mówi o losie człowieka po śmierci, jest nowym, to jednak pozostanie faktem niezaprzeczalnym, iż zagadnienie istnienia człowieka po śmierci w nowym zostało przedstawione światło przez autora natchnionego. Księga Mądrości pod względem swych idei eschatologicznych stanowi niejako pomost, łączący pojęcia Starego Testamentu z pojęciami Nowego.

Warszawa

S. BOGUSŁAWA CHMIELOWSKA

¹⁹⁾ Por. A. Vaccari, art. cyt., 262: „Denominationem ergo status post mortem desumpserunt Hebraei a ratione potius operandi“.

²⁰⁾ Por. A. Vaccari, art. cyt., 306 ns.; Prov 7, 27; Iz. 14, 9—20.

²¹⁾ Por. A. Vaccari, art. cyt., 307—309.