

Timothy J. HORNER, „*Listening to Trypho*”. *Justin Martyr's Dialogue reconsidered*, Leuven 2001, wyd. Peeters, ss. 222.

Praca T.J. Hornera, wydana drukiem w 2001 r. w prestiżowej oficynie wydawniczej Peeters w Leuven, jest bez wątpienia ważnym wydarzeniem dla badaczy zajmujących się *Dialogiem z Żydem Tryfonem* Justyna. A wszystko to dlatego, że teza w niej przedstawiona, gdyby okazała się rzeczywiście prawdziwa i przekonała większość badaczy zajmujących się *Dialogiem* oraz relacjami pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem II wieku, zmieniłaby całkowicie nasze patrzenie na powstanie i ostateczną strukturę dzieła Justyna. Zaczniemy jednak od prezentacji tego opracowania.

Praca, oprócz wstępu (s. 5-13), składa się z siedmiu rozdziałów i zakończenia, które Autor przedstawia jako VIII rozdział. We wstępie stara się on określić podstawowy problem, jakim chce się zająć w swojej pracy. Powtarza więc powszechnie znane zagadnienia, przed jakimi stajemy czytając dzieło Apologety z Flavia Neapolis: dzieło Justyna jest wyjątkowo długie, jak na opis rzeczywistej dyskusji; znaczną jego część stanowią cytaty ze Starego Testamentu, najczęściej w wersji LXX; dyskusja pomiędzy Justynem a Tryfonem jest często bardzo ireniczna, innym zaś razem bardzo ostra, posunięta aż do inwektyw pod adresem przeciwnej religii; Tryfon raz jest trudnym przeciwnikiem dla Justyna, innym zaś razem staje się zupełnie nieobecny, a wywody Apologety mają charakter monologu. Jeśli do tego wszystkiego dodamy jeszcze kwestie związane z datacją tekstu, to i tak nie wyczerpiemy jeszcze wszystkich trudności dotyczących interpretacji dzieła Justyna. W *Dial.* 1, 3 bowiem mamy wskazówkę, że dyskusja odbyła się tuż po zakończeniu powstania Bar Kochby, a więc w latach po 135 r., natomiast *Dial.* 120, 6 zdaje się nawiązywać do *I Apologii*, której powstanie przyjmuje się powszechnie na lata 153-155. Stąd zazwyczaj proponowana data powstania *Dialogu* to okres pomiędzy r. 153/155 a śmiercią Justyna w 165 r., potwierdzoną przez Tacjana (*Oratio* 19, 1), Ireneusza (*Adv. haer.* I 26, 1) i Euzebiusza (HE IV 16nn). Byłby to jednak wciąż dosyć długi okres pomiędzy ewentualną rozmową w latach trzydziestych, a ostateczną redakcją pisma dwadzieścia lub trzydzieści lat później.

Autor, świadom zwłaszcza trudności związanych z datacją *Dialogu*, proponuje śmiałą hipotezę roboczą, którą potem stara się uzasadnić w swojej pracy. A brzmi ona następująco: redakcja *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna odbywała się dwustopniowo, najpierw ok. 135 r. powstał jako *free-standing document* tak zwany *Trypho text*, natomiast reszta tekstu zostałaby dopisana przez Justyna ok. 160 roku. Taka hipoteza stawia oczywiście na nowo pytanie o historyczność samej dyskusji i tożsamość żydowską Tryfona, kwestie, które Autor rozważa w kolejnych rozdziałach swojej pracy.

W rozdziale I znajdziemy bardzo użyteczne z punktu widzenia studiów nad *Dialogiem* zebranie opinii badaczy na temat dzieła Justyna. Autor grupuje je

w pięciu blokach. Pierwsza grupa uznaje *Dialog* za dosłowny w całości lub zasadniczych częściach zapis historycznej dysputy Justyna z historycznym Tryfonem (Euzebiusz, HE IV 18, 1-10; T. Zahn, *Studien zur Justinus Martyr*, ZKG 8:1885-1886, 1-84; J. Gager, *Origins of anti-semitism: attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford 1983, 154 i 164; M. Simon, *Verus Israel. Études sur les relation entre chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1983, 15; H. Chadwick, *Justin Martyr's defence of Christianity*, „Bulletin of John Rylands Library” 1965, s. 280), druga natomiast, do której Autor zalicza również siebie, uznaje, że jakieś „jądro” jest zapisem historycznej debaty, poszerzonej jednak później przez Justyna o dodatkowe elementy (A.L. Williams, *Justin Martyr Dialogue with Trypho*, London 1930, s. XXIV; D. Trakatellis, *Justin Martyr's Trypho*, HTR 79:1986, 289-97; L. W. Bernard, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, VT 19:1965, 395; J. Lieu, *Image and Reality*, Edinburgh 1996, 11), trzecia z kolei grupa traktuje Tryfona jako postać idealną, zaś sam *Dialog* raczej jako efekt pojmowania przez Justyna Żydów i judaizmu (E.R. Goodnough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, 96; M. Friemann, *Die Wertführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen*, „Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums” 1911, 556n; H. Remus, *Justin Martyr's argument with Judaism*, w: S.G. Wilson, *Anti-Judaism in Early Christianity*, II, Waterloo 1968, 68; S.G. Wilson, *Related strangers: Jews and Christian 70-170 C.E.*, Minneapolis 1995, 260; G.N. Stanton, *Aspects of Early Christian Jewish polemic and apologetic*, NTS 31:1985, 378; tenże, *Justin Martyr's Dialogue with Trypho: group Boundries, „proselytes” and „God-fearers”*, w: G.N. Stanton – G.G. Stroumsa (ed.), *Tolerance and intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, 263-164); czwarta grupa badaczy uznaje Tryfona jako postać fikcyjną, wymyśloną i ustylizowaną przez Justyna w celach apologetycznych (F.C. Moore, *Christian writers on Judaism*, HTR 14:1921, 198; A. Hulen, *The „Dialogues with Jews” as sources for the early Jewish argument against Christianity*, JBL 51:1932, 63; N. Hyldhal, *Philosophie und Christentum*, Copenhagen 1966, 18-21 i 294-295; J. Nilson, *To whom is the Justin's Dialogue with Trypho addressed?*, TS 38:1977, 540; M. Goodman, *Mission and conversion: proselytising in the religious history of the Roman Empire*, Oxford 1994, 142; C. Sezter, *Jewish responses to early Christianity*, Minneapolis 1994, 134; M. Taylor, *Anti-Judaism and early Christian Identity*, Leiden 1995, 45nn; T. Rajak, *Talking to Trypho. Christian apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho*, w: M. Edwards – M. Goodman (ed.) *Apologetic in Roman Empire: Pagans, Christian and Jews*, Oxford 1999, 164) i wreszcie piąta grupa studiów uznaje, że Tryfon nie ma do spełnienia żadnej ważnej roli w *Dialogu*. Nie jest ani postacią rzeczywistą ani żadnym typowym Żydem, a tekst Justyna nie dotyczy judaizmu lecz herezji – marcjonizmu itp. (W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915, 288-299; P. Prigent, *Justin et l'Ancien*

Testament, Paris 1964, passim; T. Stylianopoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Missoula 1975, 26-31; D.P. Efroymson, *The Patristic connection*, w: A.T. Davies (ed.), *Antisemitism and the foundations of Christianity*, New York 1979, 98-117).

Typologia ta nie jest oczywiście wyczerpująca, ale pozwala nam zorientować się w badaniach nad *Dialogiem*, co zwłaszcza dla polskiego czytelnika może okazać się bardzo pomocne. Stąd moja chęć jej przybliżenia. Cóż o niej sądzić? Myślę, że wypada się chyba zgodzić z Autorem, że najbardziej prawdopodobna wydaje się druga propozycja. *Dialog* raczej nie jest zapisem dosłownej rozmowy, gdyż trudno sobie wyobrazić by Justyn był w stanie cytować z pamięci tak długie fragmenty Starego Testamentu, ale z drugiej strony nie musi to oznaczać, iż dzieło jest czystą fikcją literacką pozbawioną jakiegokolwiek fundamentu historycznego, a Tryfon postacią kompletnie wymyśloną przez Justyna na użytek tylko apologetyczny. Jest w *Dialogu*, choć zapewne dyskusje nadal będą trwały nad określeniem jego zakresu, jakieś „jądro” zapisu historycznej rozmowy pomiędzy Justynem i Tryfonem.

W rozdziale II Autor stara się wyodrębnić tzw. *Trypho text*, a czyni to w bardzo prosty sposób grupując bloki tekstów, w których Tryfon zabiera głos. Byłyby to następujące teksty: 1-10; 25-28; 32-39; 45-68; 71-74,4 (lacuna); 87-90 i pojedyncze rozdziały – 19, 77, 79, 80, 118, 123, 142. Niewątpliwą zasługą Autora jest zwrócenie uwagi wszystkich na te fragmenty tekstów w których Tryfon jest niejako głównym dyskutantem. Na tym zresztą polega nowość jego pracy, ale wnioski, do jakich dochodzi, są chyba zbyt daleko idące i do końca nie przekonują. To prawda, że przedstawione wyżej fragmenty czasami posiadają swoją wewnętrzną dynamikę, ale daleko stąd jeszcze do stwierdzenia, że wypowiedzi Tryfona zostały spisane najwcześniej, bo już ok. 135 r. i stanowią *free-standing document* (ok. 40% obecnego tekstu *Dialogu*) poszerzonego później przez samego Justyna o inne fragmenty, zwłaszcza cytaty ze Starego Testamentu. Dlaczego? Dlatego, że jeśli prześledzimy te teksty Tryfona, zebrane zresztą przez Autora w apendyksie, to dokument ten nie posiada swojej wewnętrznej logiki i ciągłości. Problematyczne są bowiem nie tylko rozdziały 32 czy 44, ale również wiele innych fragmentów (np. 27, 1) gdzie Tryfon wyraźnie odwołuje się do wcześniej cytowanych tekstów biblijnych, które, według koncepcji Autora, miałyby być dodane później.

Również w rozdziale III, w którym Autor rozważa aspekty literackie *Dialogu* konkludując, że Justyn byłby swego rodzaju sofistą chrześcijańskim, a jego pismo bliższe jest dialogom tzw. Drugiej Sofistyki (Alcybiadesa, Filostrata, Plutarcha, Lucjana, Cycerona, Marka Aureliusza i innych), niż dialogom sokratejskim, nie przekonuje swoimi konkluzjami, gdyż analizy porównawcze są bardzo powierzchowne. A już zupełnie absurdalnie brzmi teza o wpływie proctw wczesnochrześcijańskich, jak np. *Pasterza Hermasa* czy fragmentów *Konstytucji Apostolskich* na *Dialog* Justyna, który rozwijałby proctwo prze-

kazane mu przez owego słynnego starca, tuż przed jego nawróceniem na chrześcijaństwo. Problem w tym, że Justyn później już nigdy nie nawiązuje do słów owego starca, a ciągle odnosi się do proroctw starotestamentalnych. *Dialog* nie jest żadnym tekstem prorockim.

Rozdział IV, zatytułowany „nienawrócony Żyd”, starający się wykazać, iż osobiste nawrócenie Justyna stało się podstawą do podjęcia wysiłku, niestety nieskutecznego, nawrócenia Tryfona, jest co najmniej dyskusyjny. Są elementy między nimi wspólne (np. zamiłowanie do filozofii), ale to nie oznacza jeszcze stylizacji literackiej, tym bardziej, że Justyn nawraca się na chrześcijaństwo, a Tryfon niestety nie. Natomiast rozdziały V, VI i VII potwierdzają właściwie wcześniejsze przypuszczenia badaczy, iż dzięki studiom porównawczym z innymi źródłami, Tryfon jawi nam się jako osoba rzeczywista, jako Żyd diaspory zajmujący się filozofią, której podstawowym przecież zadaniem, jego zdaniem, jest mówienie o Bogu, noszący w sobie zarówno dziedzictwo judaizmu palestyńskiego (czytaj rabinicznego), jak i aleksandryjskiego, choć zapewne najbliższy judaizmowi Azji Mniejszej.

Na koniec pozwolę sobie na kilka uwag natury ogólnej. Choć wnioski Autora w wielu punktach pozostają dyskusyjne, to niewątpliwą jego zasługą jest zastosowanie do badań nad *Dialogiem* metody od lat stosowanej w studiach biblijnych, tzw. *Formgeschichte*, która próbuje określać właśnie historię powstawania danego tekstu. Dzisiaj jednak nawet już sami bibliści są zdecydowanie bardziej ostrożni w jej stosowaniu, ponieważ doprowadziła ona do wniosków ewidentnie błędnych w analizach tekstów biblijnych. Bardzo trudne okazało się bowiem w praktyce wyodrębnienie właśnie materiału powstałego rzekomo wcześniej, gdyż kryteria tego wyodrębnienia są zbyt wątpliwe. Sam pamiętam, gdy kiedyś zastosowałem kryteria tej metody do napisanego przed chwilą osobistego listu, to musiałem ze zdziwieniem stwierdzić, że autorów było przynajmniej trzech, a żyli oni w różnych czasach i różnych szerokościach geograficznych. Widać to wyraźnie również w przypadku jej aplikacji przez Autora do *Dialogu*. Można bowiem wątpić, czy interwencja słowna Tryfona jest wystarczającym dowodem na to, że mamy tutaj do czynienia z wcześniej powstałym dokumentem. Nie wykluczone, ale potrzebne nam są jeszcze dodatkowe kryteria, i dopiero ich konwergencja mogłaby stać się podstawą do wysuwania tego typu wniosków. Im więcej takich kryteriów, tym większa szansa, że wnioski będą mniej arbitralne. Nie oznacza to jednak, iż jestem całkowicie przeciwny stosowaniu tej metody w badaniach literackich nad tekstami patrystycznymi. Trzeba próbować, czyniąc to jednak ostrożnie i roztropnie, poprzez pogłębione analizy samego tekstu i precyzację kryteriów wyróżnienia ewentualnych wcześniejszych form. Istnienia wcześniejszych form, włączonych w czasie ostatecznej redakcji, możemy się bowiem domyślać tylko wtedy, gdy tekst jest niespójny albo niezrozumiały w obecnej swojej formie, i nie można tej niespójności wyjaśnić inaczej. Często jednak już na tym pozio-

mie dochodzi do błędnego określenia takiego niespójnego tekstu, który tylko został przeczytany nieuważnie. Wypada więc mieć nadzieję, że *Formgeschichte* w patrystyce nie stanie się metodą do przysłowiowego „ciąćcia tekstów na kawałki” dla zabawy, jak to czyniono przez wiele lat w studiach biblijnych. Wyodrębnione w ten sposób formy i próba ich ponownego układania inaczej, niż to uczynił ostateczny redaktor, będą bowiem na tyle hipotetyczne, że niemożliwe do zweryfikowania.

ks. Leszek Misiarczyk – Płock

Danil HOMBERGEN OCSO, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Studia Anselmiana 132, Roma 2001, ss. 448.

Ogromna bibliografia orygenesowska ostatnich 80 lat obejmuje głównie pozycje dotyczące jego osoby i doktryny filozoficzno-teologicznej¹. Stosunkowo mniej opracowań poświęcono natomiast pośmiertnym burzliwym dziejom jego myśli w okresie patrystycznym, zwłaszcza tzw. sporom orygenesowskim². W języku polskim bibliografia dotycząca owych sporów jest bardzo skromna i nie wykracza poza syntetyczne artykuły dające ogólną, podstawową wizję zjawiska, określanego tym mianem³.

Przejawem wzrastającego w ostatnim czasie zainteresowania kwestią pierwszej fali kontrowersji, związanych z osobą i myślą „Adamantusa” w IV wieku jest sympozjum orygeniańskie, jakie odbyło się w Niemczech w 1997 roku⁴. Do tego samego nurtu pogłębionych badań nad dyskusją orygeniańską po śmierci wielkiego Aleksandryczyka włącza się recenzowana rozprawa dok-

¹ Por. H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Instrumenta Patristica 8, Steenbrugge – La Haye 1971; tenże, *Bibliographie critique d'Origène. Supplément 1*, Instrumenta Patristica 8 A, Steenbrugge – La Haye 1982; tenże, *Bibliographie critique d'Origène. Supplément 2*, Instrumenta Patristica 8 B, Steenbrugge – La Haye 1996.

² Podstawowe prace omawiające to zagadnienie: A. Guillaumont, *Les „Képhalaia gnostica” d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962; L. Perrone, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal Concilio di Efeso (431) al secondo Concilio di Costantinopoli (553)*, Testi e ricerche di Scienze religiose 18, Brescia 1980; *L'Origenismo. Apologie e polemiche intorno a Origene (XIV Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, 9-11 Maggio 1985)*, „Augustinianum” 26 (1986); E. Clark, *The Origenist Controversy. The cultural construction of an Early Christian debate*, Princeton 1992.

³ Por. A. Zajkowski, *Orygenesowskie spory*, SWP 307-309; S. Longosz, *Orygenizm i spory wokół Orygenesy (w 1800-lecie urodzin)*, VoxP 5 (1985) z. 8-9, 395-412.

⁴ Kompletne materiały z tego VII, odbywającego się co 4 lata Kolokwium Orygenesowskiego, zostały w całości opublikowane: *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts (VIIth International Colloquium on Origen, Hofgeismar – Marburg, 25-29 August 1997)*, ed. W. Bienert – U. Kühneweg, Leuven 1999.