

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Instytut Historii Kościoła i Patrologii

Rada Naukowa

ks. dr hab. Stanisław Longosz, emerytowany prof. KUL – redaktor założyciel (KUL, Lublin)

prof. dr hab. Agnes Bastit-Kalinowska (Université de Lorraine, Metz)

o. prof. dr hab. Theofried Baumeister OFM (Johannes Gutenberg Universität, Moguncja)

o. prof. dr hab. Pierre-Maurice Bogaert OSB (Université Catholique de Louvain-la-Neuve)

bp prof. dr Enrico Dal Covolo SDB (Pontificia Università Lateranense, Rzym)

ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann (KUL, Lublin)

prof. dr Ana Maria Castelo Martins Jorge (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)

ks. prof. dr hab. Stanisław Kowalczyk (KUL, Lublin)

prof. dr Isidro Lamelas OFM (Universidade Católica Portuguesa, Lizbona)

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa)

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL, Lublin)

bp prof. dr hab. Jan Śrutwa (KUL, Lublin)

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Marcin Wysocki, prof. KUL (redaktor naczelny)

dr Dawid Mielnik (sekretarz)

Redaktorzy tematyczni:

dr hab. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, prof. KUL (archeologia i historia sztuki)

dr hab. Piotr Kochanek, prof. KUL (bizantynistyka i historia Kościoła)

dr hab. Ewa Osek (przekłady)

ks. prof. dr hab. Mariusz Szram (teologia patrystyczna)

Redakcja „Vox Patrum”

ul. Chopina 29/5A, 20-023 Lublin, tel. 81 445 30 80

e-mail: voxpatr@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

Wszelkie materiały do publikacji w „Vox Patrum” prosimy zgłaszać za pośrednictwem strony internetowej.

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Miscelanea patristica atque humanistica
Reverendissimo Domino ac Illustrissimo Professore
Antonio SWOBODA
septuagesimum vitae annum
ab amicis, sodalibus discipulique oblata

Wydawnictwo KUL

71
2019

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja drukowana czasopisma jest wersją podstawową

Projekt okładki i stron tytułowych
DOROTA WOŹNIAK

Opracowanie techniczne i skład komputerowy
KS. MARCIN WYSOCKI, DAWID MIELNIK

Wydano na podstawie tekstu przygotowanego
przez Komitet Redakcyjny „Vox Patrum”

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2019

ISSN 0860-9411

Wydawnictwo KUL
ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl

Druk i oprawa: volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812-09-08, e-mail: druk@volumina.pl



IN NOMINE DOMINI. AMEN.

COETUS PATROLOGORUM POLONORUM
OMNIBUS HASCE LITTERAS VISURIS SALUTEM

QUUM REVERENDISSIMUS DOMINUS, DOMINUS
ANTONIUS SWOBODA, SCIENTIARUM HUMANARUM
DOCTOR HABILITATUS, UNIVERSITATIS STUDIORUM
POSNANIENSIS NOMINE ADAMI MICKIEWICZ NUNCUPATAE
EXTRAORDINARIUS PROFESSOR EMERITUS,
SACRAE THEOLOGIAE LICENTIATUS,
VIR LINGUARUM ANTIQUARUM PERITISSIMUS,
QUI TUM IN POLONIA TUM IN ITALIA MULTOS ANNOS
STUDIIS THEOLOGIAE ET PHILOSOPHIAE OPERAM CURAMQUE
IMPENDEBAT, QUI VITA SUA SACRORUM ALUMNIS,
QUOS EDUCABAT, INSTITUEBAT ET DOCEBAT,
OPTIMUM PRAEBEBAT EXEMPLUM, QUI VARIA EAQUE GRAVIA
IN ECCLESIA POSNANIENSI OFFICIA EXPLEBAT,
QUI IN SEMINARIO MAIORE DIOECESIS BYDGOSTIENSIS
PROFESSORIS MUNUS TUEBATUR, QUI PLURIMORUM
ARTICULORUM ET MELETEMATUM SCIENTIFICORUM
AUCTOR LOCUPLETISSIMUS OPTIMO IURE HABETUR, QUI
CAPELLANUS CONGREGATIONIS SORORUM FRANCISCALIIUM
FAMILIAE MARIAE POSNANIAE IN SEDE PROVINCIALI SEDULO
MINISTRAT, CUIUS VIRTUTES ET OPERA MULTI ADMIRANTUR,
QUATTUORDECIM LUSTRA VITAE HONESTISSIME ACTAE
FINIVERIT,
AMICI, COLLEGAE, DISCIPULI
EX ANIMO GRATULANTUR ET OPTANT, UT VALEAT
VIGeatQUE IN MULTOS ANNOS ET PRAECLARA
LITTERARUM CHRISTIANARUM STUDIA PROMOVERE ET
ADORNARE PERGAT.

DATUM IN CIVITATE LICCENSI
DIE XXIV MENSIS SEPTEMBRIS
ANNO DOMINI MMXIX

Textum exaravit et in linguam Latinam vertit
Georgius A. Wojtczak-Szyszkowski



Arcybiskup Metropolita
Poznański

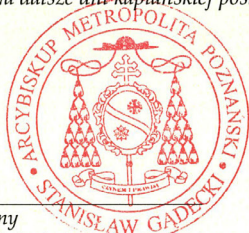
Poznań, dnia 17 kwietnia 2019 roku
N. 1945/2019

Wielce Czcigodny Księżu Profesorze!

Z wielką radością przyjąłem wiadomość o zamiarze wydania przez Redakcję periodyku patrystycznego „Vox Patrum” w porozumieniu z Sekcją Patrystyczną przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski specjalnego tomu jubileuszowego dedykowanego Przewielebnemu Księdzu Profesorowi z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin.

Publikacja ta jest wyrazem szacunku i wdzięczności dla Księdza Profesora za długoletnią, owocną i znaczącą dla rozwoju teologii patrystycznej pracę naukową i dydaktyczną. Pełnił Ksiądz Profesor niezwykle odpowiedzialną funkcję prefekta w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu, troszcząc się o jak najlepsze przygotowanie kleryków do posługi kapłańskiej. Tej ofiarnej postudze, towarzyszyła działalność dydaktyczna i naukowa na Papieskim Wydziale Teologicznym, a potem na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. W swojej pracy naukowej skoncentrował się Ksiądz Profesor na twórczości św. Augustyna, a przede wszystkim na jego nauce na temat małżeństwa i rodziny, stając się w tej problematyce niekwestionowanym autorytetem. Ponadto angażował się Ksiądz Profesor w liczne prace na rzecz Archidiecezji Poznańskiej, spośród których należy wspomnieć o przyjęciu ważnej funkcji postulatora w procesie beatyfikacyjnym Sługi Bożego ks. Kazimierza Rolewskiego.

Jako Pasterz Kościoła Poznańskiego zapewniam o mojej modlitewnej pamięci i dołączam z moimi gratulacjami do wszystkich, którzy w tych dniach otaczają Dostojnego Jubilata swoją życzliwą pamięcią. Z głębi serca życzę wielu sił duchowych i fizycznych. Na dalsze dni kapłańskiej posługi z serca błogosławię.



† Stanisław Gądecki
Arcybiskup Metropolita Poznański

Wielce Czcigodny
Ksiądz prof. dr hab. Antoni ŚWOBODA

P o z n a ń

KS. PROF. DR HAB. BOGDAN CZYŻEWSKI
PREZES SEKCJI PATRYSTYCZNEJ
PRZY KOMISJI NAUKI KATOLICKIEJ
KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

Gniezno, dnia 29 maja 2019 r.

Przewielebny
Ksiądz prof. UAM dr hab. **Antoni SWOBODA**
Poznań

*Dostojny i Szanowny Jubilate,
Drogi Księżę Profesorze,*

Cieszę się, że w imieniu polskich patrologów mogę złożyć Księdzu Profesorowi życzenia z okazji 70. rocznicy urodzin. Radość ta wynika również z tego, że przez wiele lat współpracowaliśmy w ramach Zakładu Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W imieniu członków Sekcji Patrystycznej przy Komisji ds. Nauki Katolickiej Konferencji Episkopatu Polski pragnę wyrazić szacunek i uznanie wobec Osoby Jubilata i Jego dokonań naukowych.

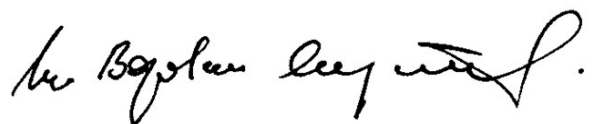
Ksiądz Profesor należy do grona wytrawnych znawców filologii klasycznej, literatury starożytnej niechrześcijańskiej i chrześcijańskiej. Dlatego też przez wiele lat dzielił się swoją wiedzą, prowadząc dla studentów seminaria, ćwiczenia i wykłady z języka łacińskiego i włoskiego, filozofii, z literatury starożytnej niechrześcijańskiej i patrologii. Choć Ksiądz Profesor związany jest przede wszystkim z Poznaniem, to jednak daje się poznać z jak najlepszej strony w polskim środowisku naukowym, zarówno filologicznym jak i patrystycznym, zwłaszcza zaś z licznych publikacji poświęconych rodzinie w starożytności. Jego prace zasługują na uznanie z wielu względów, są pogłębione, oryginalne i odkrywcze, dostrzec w nich można naukową uczciwość i rzetelność, słusznie dzisiaj oczekiwaną w pracy badawczej. Należy podkreślić także ogromną naukową pasję Jubilata, która, zwłaszcza dla młodego pokolenia teologów i przyszłych teologów, winna być inspiracją i przykładem do naśladowania.

Ksiądz Profesor jest także oddanym Kapłanem, który z poświęceniem i gorliwością poświęca się nie tylko nauce, ale służy również Bogu i Kościołowi. Zaangażowanie na polu naukowym i na wielu płaszczyznach życia kościelnego świadczy niewątpliwie o głębokiej wierze Drogiego Jubilata, o Jego przywiązaniu do wartości i ich obrony. Należy wspomnieć też o kulturze osobistej i wielkiej skromności Księdza Profesora. Nigdy nie szukał zaszczytów i uznania ludzkiego, ale oddany pracy naukowej i formacyjnej wytrwale oraz cierpliwie realizuje powołanie kapłańskie.

Wiem, że nie jestem w stanie wyrazić i opisać w tym krótkim liście wszystkich dokonań Księdza Profesora. Wierzę głęboko, iż uczyni to Jezus Chrystus, przed którym kiedyś wszyscy staniemy, by zdać sprawę z włodarstwa swego. Jestem też przekonany, że nagrodzi On każde spełnione dobro, jakiego doświadczyli ci, którzy Dostojnego Jubilata spotkali i jeszcze spotkają na drogach swojego życia.

Życzę Księdzu Profesorowi sił, zdrowia, długiej jeszcze i wytrwałej służby dla dobra Kościoła i nauki.

Z wyrazami głębokiego szacunku

A handwritten signature in black ink, written in a cursive style. The signature is difficult to decipher but appears to be a name followed by a surname and a period.

Tabula gratulatoria*

1. KALINKOWSKI Stanisław, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)
2. MEJZNER Mirosław, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)
3. PAŁUCKI Jerzy, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Lublin)
4. POCHWAT Józef, Międzyzakonne Formacyjne Studium Teologiczne (Kraków)
5. SKIBIŃSKI Tomasz, Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego (Warszawa)
6. SOŁOMIENIUK Michał, Archiwum Archidiecezjalne (Gniezno)
7. STAWISZYŃSKI Wojciech, naukowiec niezależny (Stanowisko)
8. TUREK Waldemar, Pontificia Università Urbaniana (Rzym)
9. WYSOCKI Marcin, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Lublin)

* *Tabula gratulatoria* wymienia tylko tych, którzy prosili o wpisanie na listę, nie dedykując przyczynku w niniejszej Księdze Jubileuszowej.

Ksiądz dr hab. Antoni Swoboda, prof. UAM

Curriculum vitae

Kapłan archidiecezji poznańskiej

Doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa –
filologii klasycznej

Postulator w procesie beatyfikacyjnym Sługi Bożego ks. Kazimierza Rolewskiego

Ksiądz dr hab. Antoni Swoboda prof. UAM urodził się 23 czerwca 1949 roku w Inowrocławiu. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1973 roku w katedrze poznańskiej z rąk księdza arcybiskupa Antoniego Baraniaka. Przez kolejny rok pełnił posługę kapłańską w Pogorzeli, uczestnicząc jednocześnie w studiach licencjackich na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu, gdzie uzyskał tytuł licencjata „in Theologia”. W 1974 roku po kilkumiesięcznej posłudze wikariuszowskiej w Wierzenicy (lipiec–grudzień) został skierowany na studia specjalistyczne w Pontificia Università Salesiana w Rzymie na Wydziale Literatury Chrześcijańskiej i Klasycznej, które uwieńczył doktoratem „in Litteris Christianis et Classicis” na podstawie rozprawy pt. *De amicitiae notione in selectis Ciceronis operibus deque eius fontibus*.

Po powrocie do Polski w 1980 roku przez sześć miesięcy, od stycznia do lipca, pracował duszpastersko w parafii pw. Świętej Trójcy w Poznaniu, by następnie, z woli księdza arcybiskupa Jerzego Stroby, metropolity poznańskiego, objąć odpowiedzialną funkcję prefekta i sekretarza w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu, którą sprawował do 1989 roku. Był też sędzią w Metropolitalnym Sądzie Duchownym w Poznaniu (1984-1986) oraz kuratorem Studium dla Świeckich na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu (1990-1993). Jednocześnie prowadził zajęcia z języków łacińskiego i włoskiego oraz wykłady z patrologii na studium licencjacko-doktoranckim. Przez cały czas oddawał się pracy naukowej, której uwieńczeniem była habilitacja w 1996 roku

na Uniwersytecie Warszawskim na podstawie rozprawy *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i św. Sydoniusza Apolinarego – Studium porównawcze* (Poznań 1995, ss. 541).

Po wprowadzeniu Wydziału Teologicznego w strukturę Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu otrzymał nominację na stanowisko profesora nadzwyczajnego. W czasie 18 lat pracy na Wydziale Teologicznym UAM prowadził wykłady i ćwiczenia z filozofii starożytnej i patrologii, jak również wykłady monograficzne oraz seminarium magisterskie i doktoranckie, angażując się jednocześnie w działalność naukową i organizacyjną. Przez trzy lata był członkiem Rady Bibliotecznej UAM. Uczestniczył w sympozjach organizowanych przez Instytut Filologii Klasycznej UAM w Poznaniu oraz w zebraniach Sekcji Filologicznej i Patrystycznej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej. Jest członkiem Komisji Teologicznej przy Poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk, Polskiego Towarzystwa Filologicznego – Koło Poznańskie, Sekcji Filologicznej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej, Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej. W 2012 roku został powołany przez metropolitę poznańskiego, księdza arcybiskupa Stanisława Gądeckiego na stanowisko postulatora w procesie beatyfikacyjnym ks. Kazimierza Rolewskiego. W strukturach archidiecezji poznańskiej jest członkiem Komisji Doktryny Wiary w ramach Wydziału Przekazu Wiary, Nauczania i Wychowania Katolickiego w Kurii Metropolitalnej w Poznaniu.

W swoich badaniach Ksiądz Profesor Antoni Swoboda koncentrował się początkowo na twórczości Paulina z Noli, a następnie na nauce św. Augustyna na temat małżeństwa, rodziny, macierzyństwa i ojcostwa. Tematyce tej poświęcił wiele publikacji i wystąpień na sympozjach, stając się w tej tematyce niekwestionowanym autorytetem w kręgu polskich patrologów. Jest autorem trzech monografii oraz wielu artykułów naukowych. Mimo przejścia na emeryturę w 2016 roku Ksiądz Profesor Antoni Swoboda nadal prowadzi zajęcia dydaktyczne, pracuje naukowo i przygotowuje kolejną publikację: *Słownik gramatyczny polsko-laciński z uwzględnieniem zasad tłumaczenia na język łaciński*.

Jego działalności naukowej i dydaktycznej towarzyszy do dzisiaj wieloletnia posługa kapelana w Domu Prowincjalnym Sióstr Rodziny Maryi w Poznaniu, a także pomoc duszpasterska w parafii św. Matki Teresy z Kalkuty w Kamionkach.

Bibliografia ks. dr. hab. Antoniego Swobody, prof. UAM

Monografie:

(autor)

1. *De amicitiae notione in selectis Ciceronis operibus deque eius fontibus*, Roma 1979 pp. 98.
2. *Pojęcie przyjaźni w listach św. Paulina z Noli i św. Sydoniusza Apolinarego – Studium porównawcze*, Poznań 1995, ss. 541.
3. *Kobieta, żona i matka w pismach św. Augustyna*, *Studia i Materiały* 158, Poznań 2012, ss. 383.

(współautor)

1. *Żona i matka w pismach Plutarcha z Cheronei*, w: *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999, 106-130.
2. *Ideał ojca w pismach Epikteta i Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Ad sapientiam cordis. Księga pamiątkowa „Ku mądrości serca” Dedykowana Księdzu Profesorowi Ludwikowi Gładyszewskiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Podeszwa – W. Szczerbiński, Gniezno 2002, 187-200.
3. *Ocena małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, w: *Święty Kościół grzesznych ludzi w refleksji starochrześcijańskich pisarzy*, red. B. Częsz, *Teologia Patrystyczna* 1, Poznań 2004, 55-73.
4. *Ocena negatywnych zachowań wobec „bonum prolis” w kontekście nauki o odpowiedzialnym rodzicielstwie w pismach św. Augustyna*, w: *Człowiek w perspektywie doczesności i wieczności. Antropocentryzm ojców Kościoła*, red. B. Częsz, *Teologia Patrystyczna* 3, Poznań 2006, 161-204.
5. *Owoce sakramentu małżeństwa. Refleksja teologiczno-pastoralna św. Augustyna*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, red. J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki, Lublin 2009, 113-146.
6. *Nauka o odpowiedzialnym rodzicielstwie w wybranych pismach moralno-ascetycznych św. Ambrożego, Biskupa Mediolanu (ok. 339-397) i moralno-pastoralnych św. Augustyna, Biskupa Hippony (35-430)*, w: *W kręgu myśli świętego Grzegorza Wiel-*

- kiego w 1400. rocznicę śmierci*, red. B. Częsz, *Teologia Patrystyczna* 7, Poznań 2010, 127-175.
7. *Postulat ubóstwa w kontekście troski św. Cypriana i św. Hieronima o wygląd zewnętrzny i postępowanie kobiet na przełomie III i IV wieku*, w: *Ojcowie Kościoła o ubóstwie*, red. B. Częsz – P. Wygralak, *Teologia Patrystyczna* 10, Poznań 2013, 57-106.
 8. *Miejsce wiary w życiu mężczyzny i małżonka w pismach św. Augustyna*, w: *Interpretacja powołania człowieka w nauce ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, *Teologia Patrystyczna* 11, Poznań 2014, 13-34.
 9. *Wybrane aspekty nauki św. Augustyna na temat wartości małżeństwa w kontekście jego wypowiedzi adresowanych do mężczyzn i małżonków*, w: *Spiritus Sanctus et Ecclesia. Opuscula Bogdano Częsz Septuagenario Dedicata*, red. P. Wygralak, Poznań 2015, 45-62.

Artykuły naukowe:

1. *De notione virtutis fundamenti amicitiae apud Ciceronem*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 5 (1984) 399-407.
2. *De fontibus Graecis significationis amicitiae apud Ciceronem*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 7 (1988) 75-84.
3. *Pojęcie beneficentia et benevolentia w De officiis ministrorum św. Ambrożego i w De officiis Cicerona*, „Vox Patrum” 8 (1988) t. 15, 767-785.
4. *Pojęcie utile i utilitas w wybranych fragmentach De officiis ministrorum św. Ambrożego i w De officiis Marka Tulliusza Cicerona*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36 (1989) 133-145.
5. *Katecheza mistagogiczna w De mysteriis św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 10 (1990) t. 18, 97-106.
6. *Osoba posłańca w listach św. Paulina, biskupa Noli*, „Vox Patrum” 10 (1990) t. 19, 703-712.
7. *Nauka o Eucharystii w Didachè*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 7 (1992) 45-57.
8. *Zagadnienie przyjaźni w De officiis ministrorum św. Ambrożego i w De officiis M. T. Cicerona*, „Studia Gnesnensia” 10 (1995) 121-136.
9. *Przyjaźń i konflikt Auzoniusza i Paulina z Noli w świetle korespondencji*, „EOS” 83 (1995) 307-321.
10. *Problematyka śmierci w literaturze i filozofii starożytnej niechrześcijańskiej – zagadnienia wybrane*, „Roczniki Humanistyczne” 3 (1996) 53-70.
11. *Egzegeza alegoryczna Pisma Świętego w listach Paulina z Noli*, „Vox Patrum” 17 (1997) t. 32-33, 261-268.

12. *Stoicka koncepcja cnoty*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 12 (1998) 31-41.
13. *Próba racjonalnego uzasadnienia zmartwychwstania według Atenagorasa z Aten*, „Ateneum Kapłańskie” 2-3 (1998) 269-275.
14. *Chrystus w życiu przyjaciół w listach św. Paulina biskupa Noli*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 8 (1998) 89-99.
15. *Matka w pismach filozoficznych św. Augustyna*, „Roczniki Humanistyczne” 3 (1998) 67-80.
16. *Epikurejskie rozumienie przyjemności i szczęścia*”, „Roczniki Filozoficzne KUL” 2 (1998) t. 45-46, 69-82.
17. *Godność ojca w pismach Plutarcha z Cheronei i św. Augustyna*, „Vox Patrum” 19 (1999) t. 36-37, 271-289.
18. *Godność męża w pismach Plutarcha z Cheronei i autorów chrześcijańskich IV w. (Augustyn, Ambroży, Hieronim)*, „Ateneum Kapłańskie” 549-550 (2000) 286-298.
19. *Rola męża we wspólnocie małżeńskiej w pismach Plutarcha z Cheronei i autorów chrześcijańskich IV w. (św. Augustyn, św. Ambroży, św. Hieronim)*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 9 (2000) 99-129.
20. *Aspekty wychowawcze w pismach filozoficznych Platona i autorów chrześcijańskich IV wieku (św. Augustyn, św. Hieronim)*, „Vox Patrum” 20 (2000) t. 38-39, 463-485.
21. *Postawa ojca wobec dziecka w pismach Plutarcha z Cheronei i autorów chrześcijańskich IV wieku (św. Ambroży, św. Augustyn, św. Hieronim)*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 10 (2001) 79-96.
22. *Ideał męża w pismach Epikteta i Klemensa Aleksandryjskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 558 (2002) 319-332.
23. *Rodzina w pismach Ojców Apostolskich*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 13 (2002) 41-52.
24. *Rodzina w pismach Ojców Apostolskich*, „Collectanea Theologica” 4 (2002) 37-48.
25. *Obraz żony w pismach Seneki i „Objaśnieniach Psalmów” (Enarrationes in Psalmos) św. Augustyna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 15 (2003) 91-109.
26. *Wizerunek matki w pismach Seneki filozofa i w Enarrationes in Psalmos św. Augustyna*, „Vox Patrum” 22 (2002) t. 42-43, 233-252.
27. *Ocena małżeństwa w De bono coniugali i w De sancta virginitate św. Augustyna*, „Ateneum Kapłańskie” 570 (2004) 284-299.
28. *Ocena dóbr małżeństwa w De bono coniugali i w De sancta virginitate św. Augustyna*, „Roczniki Teologiczne” 51 (2004) z. 10, 119-149.
29. *Wskazania moralno-pastoralne dla małżonków w pismach św. Augustyna*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 24 (2004) 295-313.
30. *Aspekty teologiczne małżeństwa i dziewictwa w pismach św. Augustyna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37 (2004) 139-157.
31. *Nauka o świętym dziewictwie w pismach św. Augustyna*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 20 (2006) 99-116.

32. *Postawa dziecka wobec matki w ocenie św. Augustyna*, „Vox Patrum” 26 (2006) t. 49, 593-612.
33. *Bonum sacramenti w nauce św. Augustyna o małżeństwie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22 (2008) 67-89.
34. *Źródło i prawzory sakramentu małżeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, „Vox Patrum” 28 (2008) t. 52, 1049-1064.
35. *Postawa rodziców wobec dzieci w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego (+ ok. 212) i „Listach” św. Hieronima ze Strydonu (ok. 347 – 419)*, w: *Fructus Spiritus est Caritas*, Lublin 2011, 353-378.
36. *Nauka o wychowaniu potomstwa w pismach Lucjusza Anneusza Seneki i moralno – pastoralnych św. Ambrożego biskupa Mediolanu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 25 (2011) 119-140.
37. *Wskazania wychowawcze w ujęciu Lucjusza Anneusza Seneki (4 a. Chr. - 65) i w pismach apologetycznych św. Augustyna (354 – 430)*, „Verbum Vitae” 21 (2012) 205-239.
38. *Kształtowanie samoświadomości moralnej małżonka w nauczaniu św. Augustyna z Hippony*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 27 (2013) 167-191.
39. *Wychowanie potomstwa na przykładzie Kobierców Klemensa Aleksandryjskiego i Listów św. Hieronima ze Strydonu*, „Vox Patrum” 32 (2012) t. 57, 613-640.
40. *Aspekty teologiczne i antropologiczne nauki o stworzeniu człowieka w ujęciu św. Augustyna*, „Collectanea Theologica” 3 (2013) 93-105.
41. *Ojcostwo Boże i ojcostwo ludzkie w ujęciu św. Augustyna*, „Vox Patrum” 35 (2015) t. 63, 157-183.
42. *Karcenie dziecka przez ojca w ocenie św. Augustyna*, „Teologia i Człowiek” 29 (2015) 245-270.

Recenzje:

1. Giampietro Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche*, PETER LANG Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1998, ss. 347, „EOS” 87 (2000) 387-389.
2. *Z cienia niepamięci do światła: Wojciech Bąk. Kazimiera Hłakowiczówna. Roman Brandstaetter. Materiały z ogólnopolskiego interdyscyplinarnego sympozjum naukowego w 100 rocznicę urodzin Romana Brandstaettera. Poznań 5 – 7 stycznia 2006*, red. E. Krawiecka, Poznań 2006.

Sprawozdania:

1. *Katecheza patrystyczna (W 1600 rocznicę śmierci Cyryla Jerozolimskiego), sprawozdanie z sympozjum*, „Vox Patrum” 8 (1988) t. 15, 1119-1124.

Prace magisterskie

1. Tobolski Błażej, *Moralno-filozoficzna ocena wojny w ujęciu De officiis Marka Tulliusza Cicerona i De civitate Dei św. Augustyna – studium porównawcze*, Poznań 2002.
2. Grobelny Piotr, *Interpretacja przykazania miłości Boga i bliźniego w traktatach In Joannis Evangelium i w In epistolam Joannis ad Parthos św. Augustyna*, Poznań 2005.
3. Rosada Krystian, *Nauka św. Augustyna o wolnej woli na podstawie De libero arbitrio i De civitate Dei*, Poznań 2006.
4. Jazdon Grzegorz Andrzej, *Obraz Kościoła na przełomie VI i VII wieku na podstawie Listów Świętego Grzegorza Wielkiego*, Poznań 22 II 2010.
5. Pawelec Piotr, *Chrześcijanie świeccy IV wieku w nauczaniu św. Grzegorza z Nazjanzu*, Poznań 6 V 2010.
6. Frąckowiak Marek, *Nauka o miłosierdziu Bożym w „Homiliach na Ewangelię według św. Mateusza” św. Jana Chryzostoma*, Poznań 11 V 2011.
7. Kardzis Marcin, *Maryja figurą Kościoła w wybranych pismach św. Augustyna*, Poznań 7 V 2013.
8. Żelislawski Jurand, *Nauka o kapłaństwie w wybranych pismach św. Augustyna*, Poznań 8 V 2014.
9. Przybylski Michał, *Bóg wobec świata i człowieka w ujęciu Teodoreta z Cyru*, Poznań 8 V 2014.
10. Kwaśniewski Krzysztof, *Rola biskupa we wspólnocie Kościoła w nauczaniu św. Cypriana*, Poznań 8 V 2014.
11. Kaudan Jarosław, *Problemy życia duchowego w nauce ascetycznej Ewagriusza z Pontu*, Poznań 1 VI 2015.
12. Woźniak Sylwia, *Aniołowie wobec Boga i ludzi w nauczaniu św. Grzegorza z Nyssy*, Poznań 16 XI 2016.
13. Patryk Mazur, *Krzyż w życiu człowieka w nauczaniu św. Hieronima*, Poznań 8 V 2017.
14. Michał Husiar, *Maryja wzorem do naśladowania w ujęciu św. Ambrożego*, Poznań 8 V 2017.
15. Bartłomiej Kozłowski, *Cnota sprawiedliwości w nauczaniu św. Ambrożego*, Poznań 8 V 2017.

Stowarzyszenia naukowe

1. Komisja Teologiczna przy Poznańskim Towarzystwie Przyjaciół Nauk.
2. Członek Polskiego Towarzystwa Filologicznego – Koło Poznańskie.
3. Członek Sekcji Filologicznej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej.
4. Członek Sekcji Patrystycznej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej.

Artykuły

Tatiana Bachniak¹

Die Regel der Übersetzung nach Hieronymus in der Theorie und Praxis

1. Einführung

Hieronymus von Stridon (347-30.09.419/420)², den die katholische Kirche zum Rang des großen lateinischen Kirchenvaters und des Patrons der Theologen, Gelehrten, Schüler, Studenten, Lehrer, Übersetzer und Korrektoren erhoben hatte³, ist dank seines enormen und mannigfaltigen literarischen Erbes auf vielen, nicht nur theologischen Arbeitsgebieten als Autorität zu betrachten. Vor allem aber ist er als „Mann der Bibel“ in die Geschichte eingegangen. Sein Werk, die Vulgata, galt viele Jahrhunderte als offizieller Bibeltext der Katholischen Kirche⁴, als Grundlage für jegliche katechetische, kerygmatische, missionarische und nicht zuletzt theologische Tätigkeit.

Zu Beginn des großen Vorhabens stand der Auftrag einer Revision der vielen verbreiteten lateinischen Evangelien-Versionen. Damit seine Arbeit

¹ Tatiana Bachniak, doktorantka w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, e-mail: tatiana.bachniak@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2556-1034.

² Biographische Angaben in Kurzform s. M. Durst, *Art. Hieronymus* I, LThK 5, 91, Freiburg in Breisgau 2006, Sonderausgabe oder A. Fürst, *Art. Hieronymus* I, LACL, Freiburg in Breisgau 2002, 323-324. Detaillierte Darstellung aller Daten und Fakten aus dem Leben Hieronymus, sowie ausführliche Literaturangaben präsentiert A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg in Breisgau 2003, 145-149.

³ S. Art, *Hieronymus*, in: *Lexikon der Heiligen*, Genehmigte Lizenzausgabe, Augsburg 2006, 225.

⁴ S. Art, *Bibel* VIII, LThK 2, 384.

unvoreingenommen und unbeeinflusst werden konnte, entschloss sich Hieronymus auf die griechischen Quelltexte zurückzugreifen. Des Weiteren folgte die Übersetzung der alttestamentlichen Schriften nach ihren hebräischen Vorlagen und nicht wie bisher nach der Septuaginta. Bei solchem Unterfangen stand Hieronymus vor der Entscheidung, ob die Übertragung wortwörtlich oder sinngemäß erfolgen sollte. Inwieweit durfte er sich von den gängigen und vertrauten Versionen entfernen ohne zu viel Verwirrung bei den Lesern hervorzurufen.

In diesem Artikel soll anhand der zahlreichen, sich oft zu widersprechen scheinenden Äußerungen des Kirchenvaters eine allgemeine⁵ Regel dargestellt werden, die einerseits als maßgebend für seine translatorische Vorgehensweise gelten, andererseits den jeweiligen Umständen angepasst werden kann.

2. *Vir trilinguis*⁶

Der Lauf der klassischen Ausbildung, die Hieronymus in Rom bei dem berühmten Grammatiklehrer Aelius Donatus genossen hatte⁷, der in ihm die Liebe zu den großen antiken Autoren wie Cicero, Vergil, Terenz, Horaz oder Historiker Sallust samt ihrer Werken entflammt hatte, nahmen großen Einfluss auf seinen eigenen Schreibstil, der bis heute als hervorragend und beispielhaft gilt⁸. Hieronymus war im Besitz zahlreichen Abschriften der klassischen Literatur, die er teils eigenhändig angefertigt, teils für großes Geld erworben hatte⁹. Er selbst bezeugte in einem Brief an Eustochium, dass er sich von seiner mit Fleiß und Mühe angelegten Bibliothek nicht trennen konnte und sie überall mit auf die Reisen nahm¹⁰.

⁵ Eine interessante Darstellung der Quellen und der ganzen Arbeitsmethode bei der Übersetzung des Buches Deuteronomium präsentiert S. Weigert in seiner Dissertation *Hebraica Veritas. Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomiumübersetzung des Hieronymus*, Stuttgart 2016. Der Autor stellt dabei den aktuellen Forschungsstand zu diesem Thema dar.

⁶ S.S. Rebenich, *The "Vir Trilinguis" and the "Hebraica Veritas"*, VigChr 47 (1993) 50-77.

⁷ S.H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 2: *Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, München 1994, 39; Fürst, *Hieronymus*, S. 60-65.

⁸ Reventlow, *Epochen*, S. 39.

⁹ Fürst, *Hieronymus*, S. 65-66.

¹⁰ S. *Ep.* 22, 30.

Gereist ist Hieronymus viel. Seine längere Aufenthalte in den griechischsprachigen Gegenden wie Antiochia (zw.373/74-379/80)¹¹, wo er Griechisch gelernt und bei Appolinarius von Laodicea die Arkana der antiochenischen Bibelexege kennen gelernt hatte¹²; des weiteren Konstantinopel (379/80-382)¹³, dem Bischofsitz des Gregor von Nazianz, wo er fleißig griechische Exegese studierte, um sich daraufhin als Übersetzer zu versuchen¹⁴; und schließlich Alexandria (386)¹⁵, die Stadt des berühmten Bibelexegeten Didymos des Blinden, dessen Hauptwerk „Über den Heiligen Geist“ dank der lateinischen Übersetzung des Hieronymus bis heute erhalten blieb¹⁶, waren die besten Voraussetzungen für das erreichte hohe Niveau seiner klassischen Sprachkenntnisse. Darüber war sich Hieronymus im bewussten, wenn er um das Jahr 392/393 schrieb: „[...] Und was das Lateinische angeht, so habe ich mein Leben nahezu von der Wiege an unter Grammatikern, Rhetoren und Philosophen zugebracht [...]“¹⁷.

Dazu kam das Verlangen nach neuen Herausforderungen, was sich in seinem Interesse für das Hebräische, Aramäische und Syrische zeigte¹⁸. Während des Aufenthalts in der Wüste Chalkis (375-377)¹⁹, auf einem Landgut seines Freundes Evagrius, der ihm eigene Bibliothek, Schreiber und Kopisten zur Verfügung stellte, konnte Hieronymus seine biblischen Studien fortführen. Dort knüpfte er Kontakte zu einem konvertierten Juden, bei dem er die ersten Schritte im Hebräischen stellte. Ursprünglich betrachtete Hieronymus das Erwerben der hebräischen Sprache als eine asketische Übung, die ihn von den Gedanken an das Fleischliche und Leidenschaftliche fern hielt. Rückblickend schreibt er an den Mönch Rusticus (um 409) folgende Worte:

Als mich in meinen jungen Jahren die Einsamkeit der Wüste schützend umgab, da konnte ich der Anreiz zum Laster und die in der Natur begründete Glut der Sinn nicht mehr ertragen. Obwohl ich sie durch häufiges Fasten

¹¹ Fürst, *Hieronymus*, S. 145.

¹² Reventlow, *Epochen*, S. 40.

¹³ Fürst, *Hieronymus*, S. 146.

¹⁴ Fürst, *Hieronymus*, S. 146; L. Schade, *Die Inspirationslehre des Heiligen Hieronymus. Eine biblisch-geschichtliche Studie*, Freiburg im Breisgau 1910, 104.

¹⁵ Fürst, *Hieronymus*, S. 146; Schade, *Die Inspirationslehre*, S. 105.

¹⁶ Hieronymus selbst erwähnt das Werk Didymos' in einem Brief an den Papst Damasus, dem er seine Übersetzung widmet (*Ep.* 36, 1). S. auch B. Kramer, *Art. Didymos der Blinde*, LThK 3, 213.

¹⁷ *Vulg. Ijob Prol.* Übersetzung Fürst, *Hieronymus*, S. 271.

¹⁸ S.D. Brown, *Vir trilinguis, A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992, 82-85.

¹⁹ Fürst, *Hieronymus*, S. 48.

gebrochen hatte, brodelte es in meiner Phantasie noch immer von bösen Vorstellungen. Um sie zu überwinden, ging ich zu einem Bruder, der aus dem Judentum Christ geworden war, in die Lehre. [...] Und ich lernte jetzt das Alphabet und studierte die hebräischen Vokabeln mit ihren Zisch- und Kehllauten. Was für eine Anstrengung dies kostete, welche Schwierigkeiten zu überwinden waren, wie oft ich verzweifelte, wie oft ich die Sache drangab und voller Lernbegierde wieder aufnahm, das weiß nur ich, der ich es durchgemacht habe, und jene, die mit mir zusammenlebten. Und heute danke ich Gott, dass ich aus dieser bitteren Buchstabensaat so herrliche Früchte einheimen kann²⁰.

Später, nach der Niederlassung in Bethlehem (386) setzt Hieronymus den Hebräischunterricht fort. In einem Brief an seine römischen Freunde Pammachius und Oceanus²¹ erwähnt er einen Juden Namens Baraninas, der ihn nachts besucht um ihn zu unterrichten²². Mehrfach bringt Hieronymus selbstbewusst die Überzeugung über seine zufrieden stellende Hebräischkenntnisse zum Ausdruck. Im Prolog zu der Übersetzung der Königsbücher, die um das Jahr 390 entstanden ist, wendet er sich voll Ironie an den Leser mit der Aufforderung, einen Hebräer seines Vertrauens zu konsultieren, wenn er vermutet, dass Hieronymus etwas an der *hebraica veritas* geändert hätte²³.

Im gleichen Geist äußert sich unser Autor im Prolog zum Pentateuch, den er um das Jahr 400 verfasst hatte, als er seinem vermeintlichen Neider und Kritiker den Vorschlag erteilt, sich bei einem Hebräer oder den Rabbinern in der Stadt eine Meinung zu holen, um zu verifizieren, ob die Übersetzung des Hieronymus korrekt, oder ob ihm ein Fehler unterlaufen sei²⁴.

3. Übersetzung aus der Quelle

Der Eifer, mit dem Sophronius Eusebius seine Hebräischkenntnisse verteidigt und sich ihrer rühmt²⁵, ist nachvollziehbar, wenn man bedenkt, welche Hochachtung er dem Hebräischen entgegenbringt. Hieronymus hält

²⁰ *Ep.* 125, 12. Übersetzung Schade, BKV.

²¹ *Ep.* 84, 3.

²² S. auch Reventlow, *Epochen*, S. 44.

²³ Fürst, *Hieronymus*, S. 268.

²⁴ Fürst, *Hieronymus*, S. 277.

²⁵ Brown, *Vir trilinguis*, S. 71-82.

Hebräisch, gemäß der Tradition, für den Ursprung aller Sprachen²⁶. Doch selbst diese Auffassung hielt ihn nicht davon ab, die Sprache des Alten Testaments gelegentlich als barbarisch zu bezeichnen²⁷. Als Mann der Bibel, für den das größte Glück darin bestand, im Gesetz des Herren Tage und Nächte zu forschen (Ps 1,2), seine Geheimnisse zu ergründen, Gottes Pläne in der Heiligen Schrift zu erkennen und somit zur Weisheit des Geistes zu gelangen²⁸, wurde Hieronymus allmählich zu einem gefragten Spezialisten auf dem Gebiet der biblischen Exegese. Die zahlreiche Korrespondenz zwischen dem Papst Damasus (366-384) und dem *vir trilinguis*²⁹ vermittelt ein Bild des Wissenschaftlers, der dem Papst die schwierigen und unklaren Bibelstellen erklärt³⁰. Bei dieser Gelegenheit weist Sophronius Eusebius sehr oft auf die Tatsache hin, dass die verschiedenen griechischen und lateinischen Übersetzungen der Bibel von dem hebräischen Original abweichen, was die Ursache der Unklarheiten sei³¹. In Zweifelfällen sollte man immer zu der Quelle greifen, so Hieronymus³², was im Fall des Neuen der griechische, mit Ausnahme des Ur-Matthäusevangeliums (das sog. Hebräerevangelium, das Hieronymus aus dem Aramäischen ins Griechische und Lateinische übertragen hatte³³), im Fall des Alten Testaments der hebräische Urtext ist. Von dieser Korrespondenz ermutigt und durch Damasus selbst angespornt³⁴ stellte sich Hieronymus einer großen Herausforderung. Was im Jahr 382 mit einer Revision der verschiedenen voneinander abweichenden Evangelien-Versionen, die sich im Laufe der Jahrhunderte im kirchlichen Gebrauch vermehrt hatten, angefangen hatte, wuchs zu einer Lebensaufgabe der komplett neuen Bibelübersetzung anhand der Quelltexte heran. Die Notwendigkeit der Neuübersetzung ergab sich aus der Tatsache, dass es in den Evangelien viele alttestamentliche, von Jesus zitierte oder von den Aposteln niedergeschriebene Schriftworte gab, die in den vorhandenen Septuaginta-Texten nicht zu finden waren. Zahlreiche Beispiele solcher Zitate führt Hieronymus unter anderem im Prolog zu den Chronikbüchern (395/396), im Brief 57, 7-9 aus dem Jahr 396 und im Prolog zum Pentateuch (um 400) auf. Ein interessantes Werk,

²⁶ *Ep.* 18A, 6.

²⁷ *S. Comm. Titum* 3, 9.

²⁸ *S. Ep.* 30, 13.

²⁹ Zum ersten Mal taucht dieser Begriff in *adv. Rufin* 3, 6.

³⁰ S. z. B. *Ep.* 15; 16; 18A; 18B; 19; 20; 21; 35; 36.

³¹ *S. Ep.* 106, 2.

³² *S. Ep.* 106, 2.

³³ *De viris illustribus* 2, 11.

³⁴ Zur Diskussion über die Rolle des Damasus als Auftraggeber der Evangelien-Revision s. S. Weigert, *Hebraica veritas*, Anm. 59, 19.

das sich mit der Analyse des Psalters beschäftigt und sämtliche Differenzen zwischen den griechischen und lateinischen Übersetzungen mit den hebräischen Quellen vergleicht, ist ein zwischen 403-410 entstandener Brief an Sunnia und Fretela³⁵. Diese Schrift schildert die Arbeitsweise des Hieronymus anhand der biblischen Texte. Der Kirchenvater scheut keine Mühe, um die einzelnen Worte, ihre Etymologie und die Bedeutung mithilfe anderer Bibelstellen den interessierten Lesern zu erklären und nahe zu bringen.

Um den Originaltext, den er seiner translatorischen Arbeit zu Grunde legen wollte, eruieren zu können, strebte Hieronymus danach, zu den Quellen, *ad fontes*, zu gelangen, um sich nicht mehr mit den unterschiedlichsten Übersetzungen *rivuli* – die Bächlein, zufrieden geben zu müssen³⁶.

Während im Fall der Evangelien diese Quelle in griechischer Sprache verfasst wurde³⁷, gilt für das Alte Testamen ab Mitte der 390-er Jahre der Begriff *hebraica veritas*, der sich auf den auf hebräisch niedergeschriebenen Bibeltext bezieht³⁸.

Der Begriff selbst ist in zweifacher Hinsicht zu interpretieren: einerseits philologisch-textkritisch, wo er soviel wie „Urtext, Vorlage, unverfälschtes Original,“³⁹ bedeutet, andererseits sprachphilosophisch im Bezug auf die göttliche Inspiration des hebräischen Textes, der das Wort Gottes und seine Verheißung offenbart⁴⁰.

So lesen wir in einem Brief an Damasus, in dem die Bedeutung des Wortes „Hosianna“ erklärt wird, dass man sich in diesem Fall der Quelle zuwenden soll, denn nur dort wird man die Wahrheit finden⁴¹.

Das hohe Ansehen, das Hieronymus bei seiner Arbeit dem hebräischen Bibeltext beigemessen hatte, machte den Kirchenvater zur Zielscheibe für diejenigen, die ihm vorwarfen, er wolle dem hoch angesehenen Text der Septuaginta, den Rang und den inspirierten Charakter abstreifen. Gegenüber seinen Kritikern – den realen und den potenziellen – wies Hieronymus mehrfach entschlossen diese Vorwürfe zurück. Im Vorwort zu seinen *Untersuchungen zur hebräischen Sprache im Buch Genesis* schreibt er um das Jahr 391/392:

³⁵ *Ep.* 106.

³⁶ *S. Ep.* 106, 2. Zum Ursprung dieses Bildes s. Weigert, *Hebraica veritas*, Anm. 83, 31.

³⁷ *S. Ep.* 71, 5.

³⁸ Weigert, *Hebraica veritas*, S. 32-40.

³⁹ Weigert, *Hebraica veritas*, S. 32.

⁴⁰ Weigert, *Hebraica veritas*, S. 32.

⁴¹ *S. Ep.* 20, 2.

Unser Ziel wird es daher sein, einerseits die Fehler derer aufzudecken, die über die hebräischen Bücher die unterschiedlichsten Mutmaßungen vorbringen, andererseits den wild wuchernden Text in den lateinischen und griechischen Handschriften in eine authentische Form zu bringen. [...] Wir zerren damit allerdings nicht, wie unsere Neider geifern, die Fehler der Siebzig Übersetzer in den Anklagestand noch betrachten wir unsere Arbeit als Kritik an ihnen [...]⁴².

Im Prolog zu der Übersetzung des Buches Hiob aus dem Jahr 392/93 lesen wir:

Bei jedem einzelnen Buch der göttlichen Schrift sehe ich mich gezwungen, den Schmähungen meiner Gegner entgegenzutreten, die mir vorwerfen, mit meiner Übersetzung würde ich die Siebzig Übersetzer in Frage stellen [...]⁴³. Hört also meine bellenden Kritiker! Mit der Arbeit an diesem Buch verfolge ich nicht die Absicht, die alte Übersetzung in Frage zu stellen. Vielmehr sollten diejenigen Stellen, die in jener unklar sind, die fehlen oder die jedenfalls aufgrund von Abschreibfehlern verderbt sind, durch meine Übersetzung klarer werden⁴⁴.

In der Tat bemüht sich Hieronymus die im Laufe der Jahrhunderte mehrfach übersetzten und abgeschrieben Bibeltexte näher an ihre Originalform zu bringen:

Das ist sicher eine gefährliche Arbeit, ausgesetzt dem Gekläff der Kritiker, die mir vorwerfen zur Verhöhnung der Siebzig Übersetzer würde ich Neues an die Stelle von Altem setzen und auf die se Weise Können prüfen wie Wein, obwohl ich schon überaus oft beteuert habe, dass ich mich lediglich nach Kräften bemühe, in das Heiligtum Gottes zu bringen, was ich kann (vgl. Ex 25,2-7; 35,5-9), und dass die Stärken der einen nicht durch die Unfähigkeit von anderen getrübt werden. [...] „Höre also, Neider! Kritiker, sperr die Ohren auf! Ich werfe und kritisiere die Siebzig nicht!“⁴⁵

Aus den Aussagen ist deutlich zu erkennen, dass das große Vorhaben des Hieronymus nicht darauf abzielt, die LXX, der er aufgrund der Tatsache, dass sie von Jesus und von den Aposteln benutzt wurde, gewisse Hochschätzung entgegen brachte⁴⁶, ihrer Anerkennung zu berauben.

⁴² *Hebr. quest. in Gen. praef.* (CCL 72,2). Übersetzung Fürst, *Hieronymus*, S. 264.

⁴³ *Vulg. Job Prol.* (Weber/Gryson). Übersetzung Fürst, *Hieronymus*, S. 269.

⁴⁴ Fürst, *Hieronymus*, S. 271.

⁴⁵ *Vulg. Pent. Prol.* (Weber/Gryson). Übersetzung Fürst, *Hieronymus*, 275, 277.

⁴⁶ *S. Ep.* 57, 11.

Vielmehr lag es ihm daran, einen zuverlässigen Bibeltext zu ermitteln, der der Auseinandersetzung mit dem Judentum Stand halten würde, sodass die Kirchenmänner in Gesprächen mit den Juden nicht mehr die Gefahr laufen, aufgrund der Differenzen zwischen den ihnen zugänglichen Septuaginta-Übersetzungen und den Texten der jüdischen Gelehrten von den Letzteren ausgelacht zu werden⁴⁷, des Weiteren auch als Grundlage für jegliche exegetische Arbeiten, deren Voraussetzung die Kenntnis der hebräischen Sprache ist⁴⁸, ohne Bedenken verwendet werden könnte.

Die persönliche Stellung des Hieronymus gegenüber der LXX wandelte sich jedoch im Laufe seiner translatorischen Beschäftigung⁴⁹. Während er anfangs die Meinung vertrat, die Abweichungen zwischen dem hebräischen Originaltext und der Übersetzung der Siebzig ergaben sich aus der Tatsache, dass der Auftraggeber, Ptolemäus II, nicht die ganze Wahrheit der göttlichen Offenbarung erfahren durfte⁵⁰, so glaubte er mit der Zeit an die willentliche Verschleierung der Übersetzung, die ausschließlich aus der Perspektive des Erlösungsgeheimnisses Jesu Christi vollständig und korrekt entschleiert und, was daraus folgt, auch übersetzt werden könne:

Was nun? Verwerfen wir die Alten? Keineswegs! Wir bemühen uns vielmehr, nach der Arbeit der früheren Übersetzer im Hause des Herren zu leisten, was wir können. Jene fertigten ihre Übersetzung vor der Ankunft Christi an, und was sie (noch) nicht verstanden haben, formulierten sie mit ungenauen Ausdrücken. Wir hingegen bringen nach seinem Leiden und seiner Auferstehung weniger Verheißenes als vielmehr geschehenes aufs Papier. Was man selbst gesehen hat, das erzählt man anders als das, was man nur gehört hat, und was wir besser verstehen, das können wir auch besser formulieren⁵¹.

Für die seelsorgerische Arbeit, wie z.B. der Psalmengesang in den kirchlichen Gemeinden⁵², ließ Hieronymus nach wie vor die Verwendung des Septuagintatextes aus Rücksicht auf die weitläufige Tradition und den daraus resultierenden Vertrauensfaktor der Gläubigen zu⁵³.

⁴⁷ Über solche Vorfälle berichtet Hieronymus z. B. in *Praef. Ps (IH)*, und in *Prolog. Hier. (IH)*. S. auch Reventlow, *Epochen*, S. 46.

⁴⁸ Diese Meinung äußert Hieronymus in *Ep.* 106, 46.

⁴⁹ Ausführliche Darstellung dieses Problems liefert Schade, *Die Inspirationslehre*, S. 141-157.

⁵⁰ Diese Überzeugung finden wir z. B. in *Prolog. Ijob*; *Prolog. Pent.*

⁵¹ *Prolog. Pent.* Übersetzung Fürst, *Hieronymus*, S. 276-277.

⁵² *S. Ep.* 106, 46.

⁵³ Eine interessante Darstellung dieser Problematik liefert E. Schulz-Flügel, *Hieronymus. Feind und Überwinder der Septuaginta? Untersuchungen anhand der*

Im Kommentar zum Buch Kohelets aus dem Jahr 388/389, das als erstes vollkommen anhand hebräischer Grundlagen verfasstes Werk des Hieronymus gilt⁵⁴, schreibt der Autor verantwortungsvoll im Vorwort:

Ich weise nur kurz darauf hin, dass ich keiner Vorlage (sc. existierender Übersetzung) gefolgt bin, sondern mich bei meiner Übertragung aus dem Hebräischen mehr an die gewöhnliche Fassung der LXX-Übersetzer gehalten habe, zumindest dort, wo sie nicht allzu sehr vom Hebräischen abweicht. [...] So wollte ich weder den Eifer des Lesers durch allzu viel Neuheit verschrecken noch andererseits gegen mein Gewissen die Quelle der Wahrheit verlassen und den Bächlein der Meinungen folgen⁵⁵.

Später (zwischen 406-410) in einem Brief an Sunnia und Fretela, wiederholt Sophronius Eusebius diese Einsicht beinahe wörtlich: „Wo immer der Sinn derselbe ist, wollten wir nicht die vertrauten Worte der alten Übersetzer ändern, um nicht durch übermäßige Neuerungen den Eifer des Lesers abzuschrecken“⁵⁶.

Hieronymus war sich durchaus im Klaren darüber, welche Früchte seine Arbeit hervorbringen könne, und mit Sicherheit dachte er nicht an Ruhm und Ehre, sondern vielmehr an Kritik und Streit.

Zur Bestätigung dieser Vermutung sei ein Ereignis angeführt, das aus der Korrespondenz zwischen Hieronymus und Augustinus von Hippo zu entnehmen ist⁵⁷. Es beschreibt die Verwirrung, die die neue Übersetzung des Propheten Jona aus der Feder des Hieronymus bei den Gläubigen, die an die Version der LXX gewöhnt waren, ausgelöst hatte.

Generell muss gesagt werden, dass die Gesinnung Augustinus' gegenüber der Leistung Hieronymus' als Übersetzer ambivalenter Natur war. Während er einerseits Hieronymus für seine Übersetzung der Evangelien

Arbeiten an den Psalmen, in: *Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*, red. A. Aejmelaeus – U. Quast, MSU 24, Göttingen 2000, 33-50; *Hieronymus-Gottes Wort. Septuaginta oder hebraica Veritas*, in: *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, red. W. Kraus – S. Kreuzer, WUNT 325, Tübingen 2004, 746-758.

⁵⁴ S.E. Birnbaum, *Der Koheletkommentar des Hieronymus, Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung*, CSEL Extra Seriem, Berlin – Boston 2014, 2.

⁵⁵ Übersetzung nach Birnbaum, *Der Kohelet-Kommentar*, S. 49.

⁵⁶ *Ep.* 106, 12. Übersetzung S. Risse, *Hieronymus, Commentarius in Ionam, lateinisch-deutsch* = Kommentar zu dem Propheten Jona, Turnhout 2003, 24.

⁵⁷ Es handelt sich um *Ep.* 71 des Augustinus, die um 403/403 in Bethlehem eintraf und die Antwort des Hieronymus in *Ep.* 112. Dazu s. Augustinus – Hieronymus, *Epistulae mutuae*, lateinisch-deutsch = Briefwechsel I, Übersetzt und eingeleitet von A. Fürst, FC 41/1, Brepols Publishers, Turnhout 2002.

lobte und ihn inständig darum bat, eine Lateinübersetzung der alten, griechischen Kirchenlehrer, die Exegese betrieben hatten, anzufertigen, damit auch die Afrikanischen Bischöfe und Gelehrten, die des Griechischen nicht mächtig waren, ihre Werke lesen und ihre Einsichten kennen lernen könnten⁵⁸, so stellte er andererseits den Sinn der Neuübersetzung aus dem Hebräischen in Frage. Insbesondere war die angebliche Unfehlbarkeit Hieronymus', was die Hebräischkenntnisse angeht, dem Bischof von Hippo Regius ein Dorn im Auge: „[...] Handelt es sich nämlich um unklare Stellen, ist anzunehmen, dass an ihnen auch Du Dich irren kannst“⁵⁹.

Mit Hilfe der Schilderung des Ereignisses, das sich in der Stadt Oea (heute Tripolis) zugetragen haben sollte, wollte Augustinus dem Hieronymus vor Augen stellen, welche schwerwiegenden Folgen seine translatorische Arbeit haben könne. Augustinus beschreibt, in welcher großen Schwierigkeiten der Bischof der Gemeinde geraten sein soll, als er in der Lesung aus dem Propheten Jona die Version des Hieronymus und nicht die vertraute und seit Generationen gehörte, aus der LXX stammende, verwendet habe. Die Gläubigen sollten mit großer Empörung und sogar mit dem Vorwurf einer Fälschung reagiert haben, sodass sich der Bischof gezwungen sah, nachdem die Klärungs-Versuche und die Befragung der Juden keine erhoffte Lösung brachten, die Textstelle zu korrigieren. Im Anschluss erlaubte sich Augustinus eigene Meinung dazu zu äußern, die er allerdings bereits früher vertrat: „[...] Von daher meinen auch wir, dass bisweilen auch Du Dich an manchen Stellen hast irren können“⁶⁰.

Die Antwort des Hieronymus und seine Stellungnahme zu den Vorwürfen erfahren wir aus dem Brief 112, 22:

Du behauptest, ich hätte im Propheten Jona etwas falsch übersetzt, und weil die Leute wegen eines einzigen anders lautenden Wortes lärmend in Aufruhr gerieten, habe ein Bischof beinahe sein Amt eingebüßt. Was ich freilich falsch übersetzt haben soll, das sagst Du nicht und nimmst mir damit die Möglichkeit, mich zu verteidigen und Deine wie auch immer gearteten Einwände zu widerlegen. Womöglich aber geht es, wie schon vor etlichen Jahren, erneut um den Kürbis. [...] Im Kommentar zum Propheten Jona habe ich dazu schon ausführlicher Stellung genommen. So beschränke ich mich jetzt auf den Hinweis, dass die siebzig Übersetzer

⁵⁸ Augustinus. *Ep.* 28, 2; 116, 34. Auch bezüglich der Exegese vertraten die beiden Kirchenväter unterschiedliche Auffassung. Dazu s. R. Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*, VCSup 21, Leiden 1994.

⁵⁹ Augustinus. *Ep.* 28, 2. Übersetzung Fürst, S. 103.

⁶⁰ Augustinus, *Ep.* 71,5. Übersetzung Fürst. S. 165.

„Kürbis“ und Aquila wie alle anderen „Efeu“, der griechisch κισσός heißt, übersetzten. Im hebräischen Text steht an dieser Stelle *ciceion*, wofür die Syrer für gewöhnlich *ciceia* sagen. Es handelt sich um eine Pflanze mit breiten Blättern nach Art von Weinlaub, die nach dem Einpflanzen rasch zu einem kleinen Baum emporwächst ohne Stangen und Pfosten als Stützen, wie sie für Kürbis- und Efeusträucher vonnöten sind, gestützt allein vom eigenen Stamm. Hätte ich mich dafür entschieden, wortwörtlich zu übersetzen und *ciceion* zu transkribieren, würde das niemand verstehen. Mit „Kürbis“ würde ich ein Wort gebrauchen, das im Hebräischen nicht dasteht. In Übereinstimmung mit den übrigen Übersetzern habe ich also „Efeu“ in den Text gesetzt⁶¹.

In dem oben erwähnten Jonakommentar⁶² aus dem Jahr 391/392, den Hieronymus seinem alten Freund Chromatius⁶³ widmete, polemisiert unser Autor mit einem gewissen Canterius, von dem er in Rom „des Sakrilegs“ angeklagt worden sei⁶⁴. Der Grund dafür war die Übersetzung der Stelle Jona 4,6, wo die Schattenspendende Pflanze nicht wie bislang „Kürbis“, sondern „Efeu“ genannt wurde⁶⁵. Auf seine typische ironisch-sarkastische Weise⁶⁶ versucht Hieronymus den Anklagegrund seines Widersachers lächerlich zu machen, gleichzeitig verteidigt er mit Nachdruck seine Pflicht der Treue gegenüber dem hebräischen Original⁶⁷.

Bei dieser Gelegenheit wird der Leser mit einem anderen Grundsatz der Übersetzungskunst konfrontiert. Das Anliegen, ob man die Bibel wortwörtlich oder sinngemäß übersetzen sollte, war für Sophronius Eusebius von entscheidender Bedeutung. Im Fall des Jonakommentars handelte es sich lediglich um eine Pflanzenart, die im Lateinischen kein Äquivalent besäße⁶⁸. Wie verhielt es sich mit der ganzen Heilsbotschaft, die die Bibel zu vermitteln hat?

⁶¹ Ep. 112, 12. Übersetzung Fürst, S. 227-229. Ausführlicher dazu: A. Fürst, *Kürbis oder Efeu?*, BN 72 (1994) 12-19.

⁶² Es handelt sich um die Stelle *In Ionam* IV, 6.

⁶³ S. *Praef. Ad Chrom.*; Zur Person des Chromatius s. Fürst, *Hieronymus*, S. 164-165.

⁶⁴ S. *In Ionam* IV, 6.

⁶⁵ S. *In Ionam* IV, 6.

⁶⁶ Zum Stil der hieronymischen Polemik s. I. Opelt, *Hieronymus` Streitschriften*, Heidelberg 1973, 155-187.

⁶⁷ S. *In Ionam* 4, 6.

⁶⁸ A. Fürst entlarvt diese Aussage als falsch, denn die Pflanze, um die es sich bei Jona 4,6 handelt, wurde schon von Plinius des Älteren als *ricinus* identifiziert; S. Augustinus-Hieronymus, *Epistular mutae* I, Anm. 347, 229.

4. Wörtliche und sinngemäße Übersetzung

Seine Überlegungen bezüglich dieser Angelegenheit schrieb Hieronymus schon in der frühen Phase seiner Tätigkeit als Übersetzer nieder. Das erste umfangreiche Werk, das er aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen hatte, war das Buch der *Chroniken* des Eusebius von Cäsarea (um 380)⁶⁹.

Wenn man die Sachlage berücksichtigt, dass es bisweilen zu den Pflichten des Übersetzers gehörte, den zu übersetzenden Text, unabhängig davon, um welche Literaturart es sich handelte, möglichst wortgetreu zu übertragen⁷⁰, schienen die Überlegungen des Hieronymus eine Innovation zu sein. Es war ihm durchaus bewusst, dass die freie Übertragung, die jedoch den Sinn der Aussage nicht verändert, auf Widerstand stoßen und den Vorwurf einer Fälschung nach sich ziehen könnte.

Ähnlich wie im Fall der Übersetzung *ad fontes* sah sich unser Autor dazu gedrängt, diesbezüglich eine Rechenschaft gegenüber seinen Lesern abzulegen. So stoßen wir im Vorwort zu dem oben genannten Buch der *Chroniken* auf folgende Aussage:

[...] Es ist nämlich nicht einfach, bei wörtlicher Übertragung eines fremden Textes nicht mitunter doch davon abzuweichen, es kostet Mühe, das, was sich in der fremden Sprache gut anhört, mit der gleichen Eleganz in der Übersetzung festzuhalten. [...] Übersetze ich Wort für Wort, klingt es absurd; nehme ich, weil es nicht anders geht, an der Wortfolge oder Wortwahl irgendeine Änderung vor, wird es aussehen, als vernachlässigte ich meine Pflichten als Übersetzer⁷¹.

Aufgrund dieser Aussage lässt sich erkennen, dass Hieronymus die Übertragung *ad sensum* bevorzugt, obgleich sie eine gewisse Gefahr in sich birgt. Als Beispiel nennt er die ihm bekannten griechischen AT-Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion, von denen die erste wortwörtlich, die zweite mehr sinngemäß und die dritte traditionsgetreu verfasst wurde. Für den unkundigen Leser, der nicht wisse, dass es sich um die Übertragungen aus dem Hebräischen handelt, wirkten sie au-

⁶⁹ S. Fürst, *Hieronymus*, S. 80.

⁷⁰ S.M. Mülke, *Der Autor und sein Text. Die Verfälschung des Originals im Urteil antiker Autoren*, Berlin 2008; A. Seele, *Römische Übersetzer, Nöte, Freiheiten, Absichten. Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt 1995.

⁷¹ *Chronik*, Vorwort, Übersetzung Fürst, *Hieronymus*, S. 259-262.

grund der *schmuddeligen sprachlichen Einkleidung*⁷² eher abschreckend, sodass er sich keine Gedanken mehr über ihren Inhalt zu machen bemühe. Handelt es sich um die profane Literatur, so stellt Hieronymus dabei fest, dass die sprachliche Eleganz im Fall einer wörtlichen Übertragung verloren gehe⁷³. Dafür sprechen auch Beispiele, die Sophronius Eusebius im weiteren Textverlauf anführt, und sich dabei auf die Autorität Ciceros oder Horaz beruft⁷⁴.

Bei weiterer Lektüre des Vorworts zu den Chroniken entdeckt man jedoch eine in diesem Kontext überraschende Äußerung:

[...] Man muss nämlich wissen, dass ich sowohl die Rolle des Übersetzers als auch in manchen Teilen die des Verfassers eingenommen habe. Denn ich habe einerseits den griechischen Text völlig getreu seinem Wortlaut wiedergegeben, andererseits manches, was mir zu fehlen schien, hinzugefügt⁷⁵.

Eine gewisse Inkonsequenz zwischen Theorie und Praxis ist im Bezug auf das Thema Übersetzungsprinzipien des Öfteren in Werken des Hieronymus zu entdecken. Im Fall eines besonderen Briefes, der auch den Titel „*De optimo genere interpretandi*“ trägt⁷⁶, kommt diese Diskrepanz insbesondere zum Vorschein. Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass es sich dabei um eine Streitschrift handelt, die Hieronymus zu seiner Verteidigung verfasste, um die Vorwürfe einer vorsätzlichen Fälschung bei der Übertragung eines privaten Briefes aus dem Griechischen ins Lateinische, zurückzuweisen⁷⁷.

Er gibt offen darin zu, bei der Übersetzung aus dem Griechischen dem Prinzip *ad sensum* nachzugehen, mit einer Ausnahme: „Ich gestehe und bekenne mit allem Freimut, dass ich bei der Übersetzung griechischer Texte, abgesehen von den Heiligen Schriften, wo selbst die Anordnung der Worte ein Geheimnis ist, nicht Wort für Wort, sondern sinngemäß übertrage“⁷⁸.

Die Auffassung Ciceros, der bei seinen Übersetzungen nicht Wort für Wort übertrage, sondern den Geist und die Kraft der einzelnen Wörter beizubehalten versuche, damit sie auch seinem Sprachgefühl entspra-

⁷² Fürst, *Hieronymus*, S. 260.

⁷³ Fürst, *Hieronymus*, S. 260.

⁷⁴ Fürst, *Hieronymus*, S. 260.

⁷⁵ *Chronik*, Vorwort, Übersetzung, Fürst, *Hieronymus*, S. 261.

⁷⁶ Es handelt sich um *Ep. 57 ad Pammachium* aus dem Jahr 395/396.

⁷⁷ S. *Ep. 57*, 1.2; Übersetzung L. Schade, BKV, <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel13348-1.htm>.

⁷⁸ *Ep. 57*, 5. Übersetzung Schade, BKV.

chen⁷⁹ zitierend, scheint Hieronymus die Übersetzungs-prinzipien seines großen Vorbildes zu befürworten. Aber gelten sie genauso im Fall der Bibelübersetzung? Die eingefügte Einschränkung: „abgesehen von den Heiligen Schriften“ würde darauf hinweisen, dass sich Hieronymus für die wörtliche Übersetzung der biblischen Texte ausspricht⁸⁰. Bei der weiteren Lektüre des Briefes 57 überrascht der Autor jedoch mit Berufung auf das Vorwort zu seiner Chronik-Übersetzung, wo er sich ausdrücklich für die sinngemäße Übertragung aussprach⁸¹, um letzten Endes zu betonen, dass er: „[...]immer und schon von Jugend an gegen das Kleben am Worte war und nach dem Sinne übersetzte“⁸².

Im darauf folgenden Kapitel führt Hieronymus zahlreiche Beispiele aus den Evangelien auf, die von dem griechischen Text der Septuaginta abweichen⁸³. Er weist auf die von den Evangelisten zugefügten Wörter und Sätze⁸⁴ hin, auf die falsche Zitierung oder gar Verwechslung der Propheten⁸⁵. Aufgrund der Tatsache, dass niemand die Evangelisten oder den Apostel Paulus wegen der freien, nicht wortgetreuen Übersetzungen einer Fälschung zu bezichtigen wagte, kommt unser Autor zu dieser Schlussfolgerung:

Aus allen diesen Beispielen ergibt sich einwandfrei, dass es den Aposteln und Evangelisten bei der Übersetzung der alten Schriften auf den Sinn ankam und nicht auf die Worte. Sie machten sich nicht viel Sorge um die Anordnung und um den Wortlaut, sofern nur das Verständnis nicht darunter litt⁸⁶.

[...] Was meine Verleumder angeht, inzwischen mögen sie begreifen lernen, dass es in den Heiligen Schriften nicht auf die Worte, sondern auf den Sinn ankommt⁸⁷.

⁷⁹ *Ep.* 57, 5. Übersetzung Schade, BKV.

⁸⁰ Eine Interpretation dieser rätselhaften Aussage bietet Weigert, *Hebraica veritas*, S. 48-52. S. auch G. Grützmacher, *Hieronymus. Eine biographische Studie zur Alten Kirchengeschichte in 3 Bänden*, Bd. 2, Aalen 1969, 109; Schade, *Inspirationslehre*, S. 138.

⁸¹ S. oben S. 11.

⁸² *Ep.* 57, 6.

⁸³ *Ep.* 57, 7-10.

⁸⁴ In diesem Fall handelt es sich um den Ausdruck aus Mk 5, 41 „Talitha qumi“, dem der Evangelist „ich sage dir“ beigefügt hatte, obwohl es dort bloß „Mädchen, steh auf!“ steht. S. *Ep.* 57, 7.

⁸⁵ Eins der vielen Beispiele bezieht sich auf die Stelle Mk 1,2-3, wo der zitierte Text nicht vom Jesaja stammt, wie Markus fälschlicherweise behauptet, sondern eine Zusammensetzung aus den Wörtern Maleachi und Jesaja darstellt. S. *Ep.* 57, 9.

⁸⁶ *Ep.* 57, 9.

⁸⁷ *Ep.* 57, 10.

Soweit die Theorie und das Prinzip, das Hieronymus um das Jahr 396 vertrat. Was aber die Praxis angeht, so lesen wir z.B. in der Einleitung zum Buch Jona, das unser Autor um das Jahr 391/392 aus dem Hebräischen übersetzt hatte, dass er „das Buch fast überall Wort für Wort übersetzt und dabei die Reihenfolge der Worte möglichst genau eingehalten hatte“⁸⁸.

Hieronymus selbst schreibt im Prolog zu seiner Hiob-Übersetzung (392/393), dass er bei seiner Arbeit keine früheren Vorlagen benutzt, sondern den Text teilweise wörtlich, teilweise sinngemäß, teilweise aber beides aus dem Hebräischen und Arabischen und an manchen Stellen auch aus dem Syrischen übertragen hätte⁸⁹.

Zur gleichen Zeit etwa verfasste Sophronius Eusebius die Übersetzung des Buches Judit, die aufgrund von Zeitmangel, (sie soll während einer Nacht entstanden sein), „mehr sinngemäß als Wort für Wort“⁹⁰ ausfiel. Von dem Buch Ester heißt es dagegen, dass es „eng Wort für Wort“ übertragen worden sei⁹¹.

Bei so vielen widersprüchlichen Aussagen scheint die Aufgabe, die richtige zu ermitteln, erschwert zu sein. Im Fall der Übersetzungsprinzipien des Hieronymus beruft man sich deshalb auf die Praxis, die besagt, dass bei der Übertragung in eine fremde Sprache der Sinn der Aussage getroffen und weniger die Reihenfolge der Wörter beibehalten werden soll.

Bei der Verständnisfrage kommt der Übersetzer nicht um die Schwierigkeit der Ausdrucksweise herum. Bereits in einem Brief an den Papst Damasus⁹² aus dem Jahr 384 geht Hieronymus auf dieses Problem ein. Dort schildert er sein Bemühen bei der Übertragung der heiligen Schriften aus dem Hebräischen ins Lateinische die Einfachheit des Originals beizubehalten, um des Lesers Willen. Jegliche rhetorische Kunst oder poetische Verzierung wären dort entbehrlich, denn die Bibel mit ihrer Botschaft benötige einer einfachen, beinahe alltäglichen Sprache, die den Sinn erklären und die Dunkelheiten erhellen würde⁹³. Die Übersetzung darf jedoch auf keinen Fall die Regel der Schönheit einer Sprache verletzen. Hieronymus selbst erlebte einst die Sprache der Propheten als abschreckend und ungepflegt⁹⁴, wenn man sie mit den antiken Autoren verglich. Daraufhin strebte Sophronius Eusebius im Laufe seiner translatorischen Beschäftigung nach

⁸⁸ *Comm. In poph. Ionam*, Einleitung, FC 60, 27.

⁸⁹ *Prol. Ijob*, Übersetzung Fürst, *Hieronymus*, S. 269-270.

⁹⁰ *Prol. Iudith*, Übersetzung Fürst, *Hieronymus*, S. 89.

⁹¹ *Prol. Hester*, Übersetzung Fürst, *Hieronymus*, S. 89.

⁹² Es handelt sich um *Ep. 36* entstanden um 384.

⁹³ *S. Ep. 36*, 14.

⁹⁴ *S. Ep. 22*, 30.

der Vereinbarkeit von *sancta simplicitas*⁹⁵ mit den Regeln des schönen, klassischen Lateins. Ausschlaggebend war dabei die Bewahrung des Sinnes einer Aussage: „Folgende Übersetzungsregel ist nämlich, wie wir schon oft gesagt haben, zu befolgen: Dass man dort, wo es keine Einschränkung im Sinn bedeutet, dem Wohlklang und dem eigenen Charakter der Sprache, in die wir übersetzen, treu bleibt“⁹⁶.

Anhand der oben genannten Beispielen lässt sich eine Schlussfolgerung ziehen, dass obwohl Hieronymus „immer und schon von Jugend an gegen das Kleben am Worte war und nach dem Sinne übersetzte“⁹⁷, wenn die Lage es erforderte, durchaus im Stande war, eine wörtliche Übersetzung zu verfassen. Generell, wie auch im Fall der Übertragung aus der Quelle, galt, den Erwartungen der Leserschaft den Vorrang zu geben. Denn die wichtigste Aufgabe des Übersetzers und des Kommentators ist, laut Hieronymus, das, was dunkel und unverständlich scheint, klar und verständlich darzustellen⁹⁸.

Der Eifer des Lesers soll dabei nicht abgeschreckt, sondern gefördert werden, sodass er nach und nach die Heiligen Schriften erforsche. Denn die Botschaft, die Hieronymus durch seine Arbeit vermitteln will, soll für jeden Christen erstrebenswert sein, denn: „ignoratio scripturarum ignoratio Christi est“⁹⁹.

Zasada przekładu według Hieronima w teorii i praktyce

(streszczenie)

Hieronim ze Strydonu (347-419), jeden z czterech wielkich Ojców Kościoła Zachodniego przeszedł do historii jako tłumacz Biblii. Jego zainteresowanie Pismem Świętym, czytanie w dziełach wczesnych pisarzy chrześcijańskich oraz znajomość języka greckiego i hebrajskiego sprawiły, że był uważany przez jemu współczesnych za eksperta w dziedzinie egzegezy biblijnej. Dzięki korespondencji z papieżem Damazym zrodziła się idea rewizji wielu istniejących, różniących się od siebie przekładów Ewangelii na podstawie tekstów źródłowych. Wkrótce jednak rozpoznano konieczność rozszerzenia prac rewizyjnych również na księgi Starego Testamentu, które Hieronim postanowił tłumaczyć, opierając się na tekstach hebrajskich, a nie jak dotychczas na LXX. Innowacyjność tego przedsięwzięcia napotkała na krytykę i sprzeciw w wielu kręgach kościelnych. Obawiano się ogromnego wpływu, jaki Hieronim mógł wywrzeć na kształt Biblii dzięki swojemu nowemu przekładowi opierającemu się na oryginalnych tekstach źródłowych i zachowującym sens przekazywanej zbawczej treści, a nie zachowującym jej dosłownego brzmienia, co byłoby równoznaczne z detronizacją *Septuaginty*.

⁹⁵ *Ep.* 57, 12.

⁹⁶ *Ep.* 106, 55. Übersetzung Wiegert, *Hebraica veritas*, S. 64.

⁹⁷ *Ep.* 57, 6.

⁹⁸ *Praef. in Ionam*.

⁹⁹ *Comm. In Esaiam, Prolog.*

Słowa kluczowe: Hieronim ze Strydonu; tłumacz Biblii; egzegeza biblijna; papież Damazy; Stary Testament

The Principle of Translation according to Jerome in Theory and Practice

(summary)

Jerome of Strydon (347-419), one of the four great Fathers of the Western Church, is remembered in history as a translator of the Bible. His interest in the Holy Scriptures, great knowledge of the works of early Christian writers and fluency in Greek and Hebrew meant that he was considered by the contemporaries as an expert in the field of biblical exegesis. Thanks to the correspondence with Pope Damas, the idea of revising many existing, differing translations of the Gospel based on source texts emerged. Soon, however, the necessity to expand the revision of the works was recognized, also to the books of the Old Testament, which Jerome decided to translate, based on the Hebrew texts, and not on the LXX as before. The innovation of this undertaking encountered criticism and opposition in many church circles. There was a fear of the enormous influence that Jerome might have had on the shape of the Bible thanks to his new translation based on original source texts and preserving the meaning of salvation content rather than preserving its literal sound, which would be the dethronement of the *Septuagint*.

Keywords: Jerome of Strydon; translator of the Bible; biblical exegesis; Pope Damas; Old Testament

Bibliographie

Bibeltex

Biblia Sacra Vulgata, red. R. Weber – R. Gryson, Stuttgart 2007.

Quellen

Augustinus – Hieronymus, *Epistulae mutae*, lateinisch-deutsch = Briefwechsel/ Augustinus – Hieronymus, übers. A. Fürst, FC 41, Turnhout 2002.

Hieronymus, *Chronicon*, red. R. Helm, GCS 47, *Eusebius Werke* VII, Berlin 1984.

Hieronymus, *Commentarius in Ionam prophetam*, lateinisch-deutsch = Kommentar zu dem Propheten Jona / Hieronymus, übers. S. Risse, FC 60, Turnhout 2003.

Hieronymus, *Epistula 57 ad Pammachium*, BKV, red. L. Schade, <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel3348.htm>

Hieronim, *List 57 do Pammachiusza o najlepszym sposobie tłumaczenia*, tł. J. Czuj, ZMT, Krakow 2010, 57-68.

Hieronymus, *Opera exegetica 2, Commentariorum in Esaiam Libri I-XI*, red. M. Adriaen, CChr. SL 73, Turnhout 1963.

Sekundärliteratur

- Birnbaum E., *Der Koheletkommentar des Hieronymus, Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung*, CSEL Extra Seriem, Berlin – Boston 2014.
- Durst M., *Art. Hieronymus*, LThK 5, 91-93.
- Brown D., *Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.
- Fürst A., *Kürbis oder Efeu?*, BN 72 (1994) 12-19.
- Fürst A., *Art. Hieronymus*, LACL, Freiburg in Breisgau 2002, 323-331.
- Fürst A., *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg im Breisgau 2003.
- Grützmaker G., *Hieronymus – Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte in 3 Bänden*, SGK 10, Aalen 1969.
- Hennings R., *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um die Auslegung von Gal. 2, 11-14*, VCSup 21, Leiden 1994.
- Kramer B., *Art. Didymos der Blinde*, LThK 3, 213.
- Mülke M., *Der Autor und sein Text. Die Verfälschung des Originals im Urteil antiker Autoren*, Berlin 2008.
- Opelt I., *Hieronymus` Streitschriften*, Heidelberg 1973.
- Rebenich S., „*Vir Trilinguis*“ and the „*Hebraica Veritas*“, VigChr 47 (1993) 50-77.
- Reventlow Graf H., *Epochen der Bibelauslegung, Bd. II. Von der Spätantike bis zum angehenden Mittelalter*, München 1994.
- Schade L., *Die Inspirationslehre des Heiligen Hieronymus. Eine biblisch-geschichtliche Studie*, BSt 15, Freiburg 1910.
- Schulz-Flügel E., *Hieronymus, Feind und Überwinder der Septuaginta? Untersuchungen anhand der Arbeiten an den Psalmen*, in: *Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*, red. A. Aejmelaeus – U. Quast, MSU 24, Göttingen 2000, 33-50.
- Schulz-Flügel E., *Hieronymus – Gottes Wort. Septuaginta oder hebraica Veritas*, in: red. W. Kraus – S. Kreuzer, *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption*, WUNT 325, Tübingen 2004, 746-758.
- Weigert S., *Hebraica Veritas. Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomiumübersetzung des Hieronymus*, BWANT 11/7, Stuttgart 2016.

Ks. Grzegorz M. Baran¹

Siedmiu braci machabejskich z *Czwartej Księgi Machabejskiej* jako typ Chrystusa. Próba zastosowania egzegezy typologicznej do tekstu *Czwartej Księgi Machabejskiej*²

Już od czasów patrystycznych istnieje głębokie przekonanie, że dla chrześcijan objawienie jest tożsame z Chrystusem. Skoro bowiem Chrystus jest Słowem Boga, a o Biblii mówimy, że również jest Słowem Boga, to niewątpliwie objawienie w całości dotyczy Jego osoby, objawienie zarówno zawarte w Starym, jak i w Nowym Testamencie. W tym ujęciu Stary Testament jako całość stanowi zapowiedź tego, co zrealizowało się w Nowym Testamencie. Innymi słowy całe starotestamentalne objawienie stanowi niejako proroctwo, w którym egzegeta, podążając nowotestamentalnymi tropami, odnajduje typy Chrystusa oraz rzeczywistości przynależnych do tak zwanej „pełni czasów” (Ga 4,4)³. Na gruncie takiego rozumowania powstała w epoce patrystycznej egzegeza duchowa, która Stary Testament postrzegała właśnie jako zapowiedź nadejścia Chrystusa, Chrystusa natomiast – jako klucz do interpretacji ksiąg Starego Przymierza. Podstawą do takiej wykładni tekstów starotestamentalnych były między innymi wskazania zawarte w Nowym Testamencie, jak choćby to wyrażone przez apostoła Pawła: „A wszystko to przydarzyło się im [Żydom] jako zapowiedź

¹ Ks. dr Grzegorz M. Baran, pracownik Katedry Pisma Świętego na Wydziale Teologicznym Sekcji w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, mail: mariusz.grzegorz@wp.pl, ORCID: 0000-0002-4160-8907.

² Koncepcja tego artykułu zrodziła się – można by rzec – pod wpływem lektury artykułu J. de la Potterie (*Czytanie Pisma Świętego „w Duchu”*: *Czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii?*, tł. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 4 [1986], z. 3, 42-57), a także książki K. Bardskiego (*Słowo oczyma Golebicy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Rozprawy Naukowe 3, Warszawa 2007).

³ Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Kraków 2004, 102-104.

rzeczy przyszlých, spisane zaś zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1Kor 10,11)⁴. Idąc po tej myśli, niektórzy z wczesnochrześcijańskich pisarzy-egzegetów zaczęli poszukiwać znaczenia duchowego w najdrobniejszych nawet szczegółach starotestamentalnych opowiadań⁵. Tego rodzaju interpretacja tekstów biblijnych ujawnia się między innymi w stosowanej wówczas egzegezie typologicznej, która łączy się dość ściśle z egzegezą alegoryczną.

W literaturze przedmiotu egzegeza typologiczna jest pojmowana jako szczególna metoda interpretowania Pisma Świętego, która w Starym Testamencie, w jego instytucjach, rytuałach, a także w opisach różnych wydarzeń, doszukuje się prefiguracji⁶ czy też „typów”⁷ rzeczywistości chrześcijańskich⁸. „Typowi” Starego Testamentu odpowiada zatem „antytyp”⁹ Nowego Testamentu¹⁰.

Pierwszym przykładem egzegezy typologicznej, który uzyskał charakter wzorcowy w całym okresie patrystycznym, jest „chrystologia «Adama»” apostoła Pawła, która streszcza się w zdaniu: „On to jest typem (*týpos*) Tego, który miał przyjść” (Rz 5,14). Pisarze wczesnochrześcijańscy, stosując egzegezę typologiczną, pragnęli wykazać jedność planu Bożego poprzez stulecia i wyższość Nowego Przymierza nad Starym, który był jedynie zarysem, zapowiedzią¹¹. W tym względzie typologia, posiadająca wymiar horyzontalny, różni się od egzegezy alegorycznej¹², którą charakteryzuje się często jako „wykładnię przebiegającą pionowo”, czyli

⁴ Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 97-102.

⁵ Transparentnym przykładem takiego podejścia są pisma Orygenesusa. Zob. Crouzel, *Orygenes*, s. 106.

⁶ Zob. np. Melito Sardensis, *Homilia de Pascha* 19, 5.

⁷ Zob. np. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone* 40-42.

⁸ Zob. M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1992, 465. Por. M. Domaradzki, *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesusa*, *PrzRel* 239 (2011) z. 1, 20.

⁹ Zob. 1P 3,21. W takim ujęciu „typ (*ho týpos*)” jest znakiem, zapowiedzą, „antytyp (*ho antitypos* lub *tò antitypos*)” natomiast oznacza rzeczywistość zapowiadaną. Por. S. Hahn, *Moc słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, tł. P. Blumczyński, Kraków 2010, 33-34.

¹⁰ Zob. B. McNeil, *Typologia*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins – J.L. Houlden, tł. B. Widła, Warszawa 2005, 894. Por. J.K. Pytel, *Objaśnienie sensu biblijnego w Kościele (Hermeneutyka)*, Gniezno 1996, 35-36.

¹¹ Zob. McNeil, *Typologia*, s. 894.

¹² Egzegezę alegoryczną określa się ogólnie jako metodę interpretacji, która polega na doszukiwaniu się pod dosłownym znaczeniem tekstu drugiego, przenośnego znaczenia, które – ujawniając jakiś głębszy sens moralny lub filozoficzny – nierzadko unieważnia sens dosłowny. Zob. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 389.

wertykalnie, ponieważ przedstawia ona „ponadczasowe związki między obrazami a ich symbolami”¹³.

Egzegeza typologiczna zatem miała na celu potwierdzenie jedności obu Testamentów oraz wykazanie, że Stary Testament spełnia się w Jezusie Chrystusie. Wymownie o tym pouczył św. Ireneusz, stwierdzając: „[...] ukrytym w Pismach skarbem jest rzeczywiście Chrystus, ponieważ za pomocą typów i przerośni wskazywało się [w nich na Niego] (*absconsus vero in Scripturis thesaurus Christus, quoniam per typos et paraboles significabatur [hóti diá týpōn kai parabolōn esēmaineto]*)”¹⁴.

Tego rodzaju podejścia do interpretacji Pisma Świętego nie wykluczają aktualne orzeczenia Magisterium Kościoła, czego przykładem jest stwierdzenie zawarte w Konstytucji Dogmatycznej *Dei Verbum*: „Ekonomia Starego Testamentu zmierzała nade wszystko ku temu, aby przygotować przyjście Chrystusa, Odkupiciela wszystkich ludzi, oraz mesjańskiego królestwa, proroczo je zapowiedzieć (por. Łk 24,44; J 5,39; 1P 1,10) i wyrazić je w obrazach typicznych (*et in variis typis significaret*) (por. 1Kor 10,11)”¹⁵.

Tego rodzaju podejście można by (jako pewien eksperyment) zastosować również do *Czwartej Księgi Machabejskiej*. Na wstępie należy jednak zaznaczyć, że *Czwarta Księga Machabejska* nie przynależy do katolickiego kanonu biblijnego¹⁶, gdyż została zakwalifikowana do zbioru apokryfów Starego Testamentu. Podobnie jest w tradycji prawosławnej i protestanckiej: w wydaniach prawosławnych bowiem uwzględniana bywa jako dodatek, w protestantyzmie natomiast jest umieszczana albo pośród pseudoepigrafów, albo wraz z księgami deuterokanonicznymi wśród „Apokryfów”¹⁷. Niemniej jednak od starożytności cieszy się pewnym poszanowaniem w środowiskach chrześcijańskich. Wyrazem tego jest fakt, że tekst księgi zachował się w wielu rękopisach LXX, w tym w głównych kodeksach majuskułowych, czyli w Kodeksie Synajskim (IV wiek) i Kodeksie Aleksandryjskim (V wiek) oraz Kodeksie Venetus (VIII/

¹³ Zob. Domaradzki, *Między alegorią*, s. 19-20.

¹⁴ Ireneus, *Adversus haereses*, 4, 26, PG 7,1052B (tł. własne).

¹⁵ *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, 15, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2008, 552-555.

¹⁶ Z rzadka jednak *Czwarta Księga Machabejska* pojawia się w starożytności na listach kanonu. Zob. H.-J. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* III/6, Gütersloh 1989, 677-678.

¹⁷ Zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manasses*, *Rozprawy i Studia Biblijne* 8, Warszawa 2001, 110.

IX wiek). Występuje także w ponad dwudziestu skatalogowanych dotąd minuskułach, w czterdziestu menologiach, a także w niektórych rękopisach dzieł Józefa Flawiusza. Na uwagę zasługuje fakt, że wraz z innymi księgami greckimi była poddana tym samym recenzjom: recenzji Lucjana (l) oraz recenzji q. To z kolei stanowi dowód na dość wczesne włączenie tekstu *Czwartej Księgi Machabejskiej* do kolekcji ksiąg LXX¹⁸. Stąd też współczesne wydanie krytyczne LXX zawiera również *Czwartą Księgę Machabejską*¹⁹. Mając na uwadze szeroko wśród uczonych dyskutowaną kwestię natchnienia tekstu LXX (przy czym są głosy za pewną formą jej natchnienia)²⁰, można pokusić się nadto o stwierdzenie, że powszechna obecność *Czwartej Księgi Machabejskiej* w LXX – również i w tej perspektywie – przyczynia się do wzrostu jej autorytetu. Należy także dodać, że po tekst *Czwartej Księgi Machabejskiej* sięgali w swym nauczaniu Ojcowie Kościoła²¹, co świadczy o jej znaczeniu w epoce patrystycznej.

Warto jeszcze, tytułem wstępu, poświęcić nieco uwagi charakterystyce samej *Czwartej Księgi Machabejskiej*. Jakkolwiek nie zwiera ona odniesień do Judy Machabeusza oraz jego braci (głównych bohaterów Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej), została jednak zaopatrzona przydawką „Machabejska”. Dokonało się to z pewnością z racji nawiązującego do Drugiej Księgi Machabejskiej opisu wydarzeń, a zwłaszcza męczeństwa starca Eleazara oraz siedmiu braci i ich matki. Chociaż owi męczennicy nie byli „Machabeuszami”, to jednak w liturgii i hagiografii chrześcijańskiej nazwano ich „braćmi machabejskimi”²². Oryginalnie *Czwarta Księga Machabejska* powstała w języku greckim. W ramach jej struktury można wyróżnić niejako dwie części: pierwsza dotyczy rozważań na temat panowania rozumu nad namiętnościami, druga zaś o charakterze narratywnym

¹⁸ Zob. Klauck, 4. *Makkabäerbuch*, s. 678-679. Por. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 97-98.

¹⁹ Zob. np. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno*, wyd. A. Rahlfs, Stuttgart 1982, 1157-1184.

²⁰ Zob. np. K. Mielcarek, *Ku nowej koncepcji natchnienia LXX*, RT 48 (2001) z. 1, 5-25; P. Łabuda, *Septuaginta – pragnienie poznania Biblii*, TST 35 (2016) z. 1, 170-172.

²¹ Przykładem tego może być *Mowa XV św. Grzegorza z Nazjanzu*. Zob. G.M. Baran, *Czwarta Księga Machabejska tłem Mowy XV św. Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 37 (2017) t. 67, 41-70.

²² Świadczyć o tym może azjańska maniera retoryczna księgi, najbardziej zbliżona stylowi obecnemu w Azji Mniejszej. Również charakter *Czwartej Księgi Machabejskiej* jako swego rodzaju mowy pochwalnej na cześć męczenników, związanej z rocznicą ich śmierci oraz miejscem pochówku, może być świadectwem powstania księgi w kręgu antiocheńskim, z którym tradycyjnie był związany kult męczenników machabejskich w czasach późniejszych. Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 97.

posiada cechy przekazu historycznego, w którym znajduje się relacja na temat próby profanacji świątyni jerozolimskiej przez pogańskiego dowódcę – Apoloniusza, jak również opis męczeństwa Eleazara oraz siedmiu braci i ich matki za czasów prześladowań ze strony Antiocha IV Epifanesa. Autor księgi jest nieznany. Z analizy tekstu *Czwartej Księgi Machabejskiej* można wywnioskować, że był nim pobożny Żyd, gorliwy obrońca przestrzegania wymogów Prawa Mojżeszowego. Pod względem wykształcenia widać u niego dość duże obeznanie z tekstami i teologią Starego Testamentu, a także solidne wykształcenie w retoryce i greckiej filozofii. Również nie można w sposób pewny określić miejsca powstania *Czwartej Księgi Machabejskiej*. Prawdopodobnie powstała w żydowskiej diasporze w Antiochii lub w jej kręgu²³. Pewne problemy nastręcza także określenie jej czasu powstania. Jedni uczeni podają, że powstała w pierwszej połowie I wieku po Chrystusie²⁴, inni zaś przyjmują, że została skomponowana pod koniec I wieku po Chrystusie, dokładnie pomiędzy 90 a 100 rokiem²⁵. Mając na uwadze podobieństwo pomiędzy Drugą Księgą Machabejską a *Czwartą Księgą Machabejską*, naukowcy próbują także określić sposób zależności tychże ksiąg. Jedni uważają, że Druga Księga Machabejska była bezpośrednim źródłem dla *Czwartej Księgi Machabejskiej*, inni zaś, że obie mogły w sposób niezależny wykorzystać te same źródła²⁶. Należy nadto zauważyć, że relacje o męczennikach w *Czwartej Księdze Machabejskiej* są dość mocno wystylizowane, stąd też historyczne podłoże jest nierozpoznawane. *Czwarta Księga Machabejska* dostarcza jednak ciekawych informacji na temat mentalności żyjącej w sferze kultury hellenistycznej diaspory żydowskiej kręgu antiocheńskiego²⁷.

Po naszkicowaniu kilku uwag na temat samej metody egzegezy typologicznej oraz ogólnej charakterystyki *Czwartej Księgi Machabejskiej* przejdziemy teraz do realizacji celu, o którym jest mowa w tytule artykułu. Jak zostało zaznaczone w podtytule, będzie to swego rodzaju „próba” zastosowania egzegezy typologicznej do tekstu *Czwartej Księgi*

²³ Zob. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, s. 665-666; Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 99-100. Por. H. Anderson, *4 Maccabees. A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, red. J.H. Charlesworth, An Anchor Bible Reference Library, New York 1985, 533, 535.

²⁴ Zob. D.A. de Silva, *4 Maccabees*, Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha, Sheffield 1998, 18.

²⁵ Zob. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, s. 669.

²⁶ Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 102-103.

²⁷ Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 108. Por. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia*, Tarnów 2015, 18-19.

Machabejskiej. Głównym zamierzeniem tej „próby” natomiast będzie wykazanie, że siedmiu braci Machabejskich może być postrzeganych jako typ Chrystusa. Mając na uwadze fakt, że *Czwarta Księga Machabejska* nie przynależy do kanonu biblijnego, a więc nie stanowi tekstu natchnionego, podkreślamy, że podjęte zamierzenie jest „próbą”, którą w jakiś sposób usprawiedliwia „autorytet” księgi, o czym była mowa wyżej. Należy nadto raz jeszcze zaznaczyć, że – co zastało wyżej powiedziane – *Czwarta Księga Machabejska* powstała już po Chrystusie, a zatem w zastosowaniu do jej interpretacji egzegezy typologicznej wkrada się – można by rzec – niejako pewien „anachronizm”. Stąd też podjęta tego rodzaju interpretacja *Czwartej Księgi Machabejskiej* tym bardziej zasługuje na dookreślenie mianem „próba”, którą w tym kontekście usprawiedliwia jednak fakt, że zawiera ona te same motywy, co relacjonująca wydarzenia z tak zwanego „kryzysu hellenistycznego” (175-164 r. przed Chrystusem) *Druga Księga Machabejska*, która najprawdopodobniej powstała w ostatnim ćwierćwieczu II wieku przed Chrystusem²⁸ i przynależy do katolickiego kanonu ksiąg natchnionych.

1. Siedmiu młodzieńczych braci zapowiedzią doskonałości osoby Chrystusa

Analizując tekst *Czwartej Księgi Machabejskiej*, można zauważyć, że często jest podkreślana jedność braci na różnych płaszczyznach. Metaforycznie tę jedność wydaje się podkreślać obraz chóru, do którego zostało trzykrotnie przyrównane grono braci (zob. *4Mch* 8,4; 13,8; 14,8). Chór w greckim teatrze jako składowa część dramatu pełnił znaczącą rolę, gdyż jego pieśni wypełniały przerwy pomiędzy aktami²⁹. Składał się on

²⁸ Zob. T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Academica 32, Tarnów 2008, 271. F. Gryglewicz (*Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu VI/4, Poznań 1961, 248), który podaje przedział czasowy 130-125 r. przed Chrystusem. Ł. Laskowski (*Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XIV/3, Częstochowa 2017, 92) natomiast, podając widełki czasowe dwóch wydarzeń (124 r. przed Chrystusem – redakcja jednego z listów umieszczonych na początku, oraz 63 r. przed Chrystusem – interwencja Pompejusza w Jerozolimie), stwierdza, że bliższe określenie czasu powstania *Drugiej Księgi Machabejskiej* jest trudne do sprecyzowania.

²⁹ Zob. *Mała Encyklopedia Kultury antycznej*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1988, 149.

z określonej ilości osób, które tworząc zwartą grupę, wypowiadały się kolektywnie poprzez śpiew, któremu często towarzyszyły odpowiednie gesty czy też układy choreograficzne³⁰. Działająca na wzór chóru siódemka braci niewątpliwie wyraża ich jedność.

Jedność braci podkreślona została również przez sposób ich wspólnego przemawiania: „wszyscy razem jednym głosem to samo, jakby z jednej piersi rzekli”³¹ (4Mch 8,29)³². Na uwagę zasługują tutaj trzy elementy przytoczonego stwierdzenia. Po pierwsze, wzmianka, że przemawiali „jednym głosem” (*diá miás phōnēs*). Po drugie, że przemawiali „razem”. Autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* użył w tym kontekście przysłówka *homou* (‘razem w tym samym miejscu, wspólnie, na raz, razem’)³³, który niewątpliwie podkreśla jedność działania. Po trzecie, w przytoczonej frazie pojawia się wymowne stwierdzenie, że młodzieńcy przemawiali „z jednej (z tej samej) piersi” (*apò tēs autēs psychēs*). W tym kontekście pojawia się termin *psychē*, który między innymi posiada następujące znaczenia: ‘dech, oddech, tchnienie, życie, dusza, osobowość, charakter, duch, serce, źródło życia, siła ożywcza’³⁴. Egzegeci zauważają, że termin *psychē* w przywołanym stwierdzeniu może być – jak to ma miejsce zazwyczaj w LXX³⁵ – odpowiednikiem hebr. *neṗeš*³⁶, który w podstawowym rozumieniu oznacza ‘gardło’³⁷. A zatem mowa braci była niejako przemawianiem wydobywającym się z jednego gardła. Ta metafora podkreśla nie tylko jednomyślność³⁸, ale także jedność w działaniu.

³⁰ Szerzej na temat chóru w teatrze antycznej Grecji, zob. M. Kocur, *Teatr antycznej Grecji*, Dramat – Teatr 2, Wrocław 2001, 60-141.

³¹ Tłumaczenie polskie *Czwartej Księgi Machabejskiej* podawane jest w artykule za: Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 123-200.

³² Autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* najpierw podał hipotetyczną wspólną mowę młodzieńców (zob. 4Mch 8,17-26), którą mogliby wypowiedzieć, gdyby byli „łekliwego ducha” (4Mch 8,16), następnie zaś realną, którą mieli wygłosić jednogłośnie do Antiocha IV (zob. 4Mch 9,1-9).

³³ O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2000-2001, t. 2, 108.

³⁴ Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 535.

³⁵ Zob. G. Bertram *et al.*, *ψυχή etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 9, red. G. Friedrich, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1984, 617-618.

³⁶ Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 165.

³⁷ L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, Prymasowska Seria Biblijna, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008, 669.

³⁸ Wojciechowski (*Apokryfy*, s. 165) w wyrażeniu „wszyscy razem jednym głosem to samo, jakby z jednej piersi rzekli” dostrzega przejaw jednomyślności, która była postrzegana w starożytności jako cnota (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1167b; Dio Chrysostomus, *Oratio*, 48).

W *4Mch* 13,13 również pojawia się podobny motyw wspólnego przemawiania³⁹ zawarty w słowach: „Każdy z osobna i wszyscy razem, patrząc na siebie [...] mówili”. Wyraża to fraza *homou pántes* (‘wszyscy razem’), w której użyty jest, jak w *4Mch* 8,29, przysłówek *homou*.

Jedność braci autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* przedstawił także poprzez wyakcentowanie ich bratniej miłości (zob. *4Mch* 13,19-26). W tym względzie nawiązał niewątpliwie do starożytnych autorów, którzy temu zagadnieniu poświęcali uwagę w swych rozważaniach⁴⁰. Arystoteles podkreślał na przykład w tym kontekście, że „tożsamość ich [rodzeństwa] z rodzicami utożsamia ich wzajemnie między sobą (stąd mówi się o tej samej krwi, o wspólnym pniu itp.). Są tedy bracia i siostry poniekąd tym samym w różnych indywiduach”⁴¹. Podobnie jak starożytni autorzy, tak i autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* jako podstawę jedności i zgodnego działania braci wskazał na zrodzenie z tych samych rodziców, wspólne dorastanie, jednakowe kształcenie i wychowanie oraz codzienne przebywanie ze sobą (zob. *4Mch* 13,19-22)⁴². W konsekwencji, jak zaznaczył autor *Czwartej Księgi Machabejskiej*, została pomiędzy braćmi zadziergnięta mocna więź braterskiej miłości: „Skoro tak oto ustala się wspólnie odczuwająca miłość braterska, siedmiu braci tym silniejsze wspólne odczucia miało ze sobą” (*4Mch* 13,23).

Konkluzją podkreślanej przez autora *Czwartej Księgi Machabejskiej* jedności siedmiu braci może być zawarte w apostroficznej pochwalie młodzieńców sformułowanie „O święta i harmonijna zgoda siedmiu braci co do pobożności” (*4Mch* 14,3). Na uwagę zasługuje wyrażenie „harmonijna zgoda” (*euármostos symphōnía*). Przymiotnik *euármostos* przyjmuje między innymi następujące znaczenia: ‘dobrze, świetnie zestawiony, uzgodniony, harmonijny’⁴³, rzeczownik *symphōnía* natomiast – ‘zgodność, współbrzmienie, akord, harmonia, zgoda, jednomyślność’⁴⁴. Zestawione razem oba terminy w *4Mch* 14,3 bardzo mocno pod-

³⁹ Wspólna mowa zawarta jest w *4Mch* 13,13-17.

⁴⁰ Zob. np. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1161b-1162a; Xenophon, *Cyropaedia*, 8, 7, 14-16; Xenophon, *Memorabilia*, 2, 3, 4; Plutarchus, *Moralia. De fraterno amore*, 478a-492d. Por. Klauck, 4. *Makkabäerbuch*, s. 738.

⁴¹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1162a, tł. za: Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2008, 254.

⁴² Szerzej na temat miłości braterskiej siedmiu braci męczenników, zob. H.-J. Klauck, *Brotherly Love in Plutarch and in 4 Maccabees*, w: *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, red. D.L. Balch – E. Ferguson – W.A. Meeks, Minneapolis 1990, 144-156.

⁴³ Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 392.

⁴⁴ Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 341.

kreślają jedność braci, której zwornikiem jest pobożność (*eusebeia*) rozumiana w *Czwartej Księdze Machabejskiej* jako całość religii żydowskiej⁴⁵.

Podkreślana wielokrotnie jedność siedmiu braci pozwala postrzegać ich jak swego rodzaju „jeden działający podmiot”. W tym kontekście łatwo odnieść „harmonijną jedność” siedmiu braci do jednej osoby Chrystusa i w konsekwencji dostrzegać w ich ściśle zespolonej zbiorowości Jego typ.

Mówiąc o siedmiu braciach jako doskonałej jedności, przede wszystkim uwagę czytelnika zwraca liczba tych braci wielokrotnie wspomniana przez autora *Czwartej Księgi Machabejskiej* (zob. *4Mch* 1,8; 8,3; 13,1.23; 14,3.4.7-8.12; 15,2.6.24.27; 16,1.3.6-7; 17,2.5.7.9.13; 18,6.20; por. 13,7). W tym kontekście można z kolei dostrzec odniesienie do symbolicznego znaczenia liczby synów, czyli do symboliki liczby siedem. Sam autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* wydaje się zauważać takie znaczenie siódemki. Widać to wyraźnie w *4Mch* 14,7-8: „O święta zgodna siódemko! Jako bowiem siedem dni stworzenia świata wokół pobożności, tak wokół siódemki w chórze krążąc, strach przed mękami unicestwili”⁴⁶. Występuje tutaj bezpośrednie nawiązanie do tradycji biblijnej, w której liczba siedem, jako liczba mająca szczególnie sakralny charakter, oznaczała „pełnię” i „doskonałość”⁴⁷.

Na uwagę w tym kontekście zasługuje także wzmianka zawarta w *4Mch* 16,13, gdzie mowa jest o „pełnej liczbie synów (*ho tón hyiôn arithmós*)” zrodzonych przez matkę. We frazie tej pojawia się termin *arithmós*, który

⁴⁵ Zob. W. Foerster, *σέβουαι etc.*, w: *Theological Dictionary New Testament*, vol. 7, red. G. Kittel – G. Friedrich, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1983, 179. Por. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 166, 170; G. Scarpata, *Quarto libro dei Maccabei. Testo, traduzione, introduzione e commento*, *Biblica Testi e Studi* 9, nota storica G. Firpo, Brescia 2006, 76; U. Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache, Stile und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Basel – Stuttgart 1976, 169-170.

⁴⁶ Zob. A. Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes*, Paris 1939, 146.

⁴⁷ Zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989, 212-213; M.H. Pope, *Seven, seventh, seventy*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, vol. 4, red. G.A. Buttrick *et al.*, New York – Nashville 1962, 294-295; L. Ryken – J.C. Wilhoit – T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Prymasowska Seria Biblijna, tł. Z. Kościuk, Warszawa 1998, 904-905. Filon Aleksandryjski poświęcił wiele uwagi znaczeniu świętej liczby siedem w *De opificio mundi* (91-128). Zob. D.A. de Silva, *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Septuagint Commentary Series, Leiden – Boston 2006, 215-216.

oznacza między innymi ‘liczbę’⁴⁸, a także ‘całkowitą sumę, ogół, całość’⁴⁹. Można zatem przyjąć, że termin *arithmós*, w powiązaniu z liczbą siedem jako ilością zrodzonych synów, oznacza w tym miejscu pełną, doskonałą, całkowitą liczbę, którą tworzyło siedmiu braci⁵⁰.

Wyakcentowana bardzo mocno „pełna”, „doskonała” liczba braci w typologicznej interpretacji może niewątpliwie wskazywać na pełnię i doskonałość Chrystusa. Ta doskonałość została w Nowym Testamencie wyrażona przede wszystkim poprzez wyakcentowanie jedności Chrystusa z Bogiem Ojcem (zob. J 10,30: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”; por. J 17,11.21-22), a co za tym idzie, Jego boskiego pochodzenia, czyli boską naturę (zob. Flp 2,6: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem”). Doskonałość Chrystusa wyraża się zatem w Jego boskiej naturze (zob. Kol 1,15: „On jest obrazem Boga niewidzialnego”; a także J 1,18: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył”; Hbr 1,3: „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty”). Apostoł Paweł nadto bardzo często pouczał o zamieszkującej w Chrystusie „Pełni bóstwa (*tò plērōma tēs theótētos*)” (Kol 2,9; por. 1,19). Z tej pełni wszyscy wierzący w Niego, zgodnie ze słowami Jana Apostoła, otrzymali łaskę: „Z Jego pełni (ek tou plērōmatos autoú) wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce” (J 1,16), aby przez to stać się, jak pouczał Piotr Apostoł, „uczestnikami boskiej natury” (2P 1,4)⁵¹.

2. Pochodzenie siedmiu braci od Abrahama typem pochodzenia Chrystusa

Kilkukrotnie autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* w korpusie księgi podkreślił pochodzenie siedmiu braci od Abrahama. Wyrażają to przede wszystkim następujące frazy: *Abraam paides* („dzieci Abrahama” – 4Mch

⁴⁸ Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 109; H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones, *Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, Oxford 1968, 240.

⁴⁹ T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole 2009, 91.

⁵⁰ Por. Anderson, *4 Maccabees*, s. 561; de Silva, *4 Maccabees. Introduction and Commentary*, s. 55.

⁵¹ Zarówno w tym miejscu, jak i w kolejnych przypadkach dobór tekstów biblijnych ma na celu nie tyle podanie wyczerpującej ilości odniesień, w których dostrzec można zrealizowanie się omawianego „typu”, lecz przytoczenie kilku najbardziej transparentnych przykładów, jakie samorzutnie się nasuwają.

6,17.22), *Abramiaíōn spermátōn apógona* („Abrahamowego nasienia potomkowie” – *4Mch* 18,1), *hoi Abramiaíoi paídes* („Abrahamowi chłopcy” – *4Mch* 18,23), *Abramiaíos neanías* („Abrahamowy młodzieniec” – *4Mch* 9,21). Należy przede wszystkim zaznaczyć, że tego rodzaju określenia (jak i pokrewne) miały na celu nie tyle opisać i wyjaśnić fizyczne pochodzenie siedmiu barci od konkretnego przodka, ale posiadały szersze zastosowanie, gdyż stanowiły uroczyste samookreślenie Żydów, dla których pochodzenie od Abrahama było powodem dumy, ponieważ wyrażało ich przynależność do narodu wybranego oraz uczestnictwo w obietnicach danych Abrahamowi⁵². Przykładem tego może być wyznanie Żydów zawarte w Ewangelii Janowej: „Jesteśmy potomstwem Abrahama” (J 8,33) oraz „Ojcem naszym jest Abraham” (J 8,39). W kontekście *Czwartej Księgi Machabejskiej*, jak zauważają egzegeci, może natomiast chodzić nie tyle o podkreślenie fizycznego pochodzenia siedmiu braci od Abrahama, ale raczej o wskazanie, że pochodzenie od Abrahama było dla nich obligacją religijną do przyjęcia postawy życiowej, jaką reprezentował ten patriarcha⁵³, a ponadto stanowiło źródło odwagi do poniesienia śmierci męczeńskiej w imię wierności Prawu (zob. *4Mch* 6,17.22; por. 18,1)⁵⁴. Kilkukrotnie wzmianki o pochodzeniu siedmiu braci od Abrahama z pewnością miały także uświadomić czytelnikowi, że męczennicy rzeczywiście na wzór swego praojca w chwili próby przyjęli tę samą postawę posłuszeństwa i całkowitego poddania się woli Boga (zob. *4Mch* 9,21; 14,20; 18,20; por. 18,23).

Pomijając jednak niuanse interpretacyjne kwestii pochodzenia siedmiu braci od Abrahama, można przyjąć, że wzmianka tego rodzaju może być postrzegana jako typ, czyli zapowiedź pochodzenia również samego Chrystusa od Abrahama. Podkreślają to umieszczone w Ewangeliiach rodowody (zob. Mt 1,1-17; Łk 3,23-38), w których Abraham jest wymieniany jako jedno z ogniw w łańcuchu kolejnych przodków Jezusa (zob. Mt 1,1.17; Łk 3,34). Warto wspomnieć, że w Ewangelii Mateusza to właśnie od Abrahama rozpoczyna się prezentowana genealogia Chrystusa (zob. Mt 1,2). W ten sposób autor Ewangelii podkreślił fakt, że Jezus jako potomek Abrahama jest członkiem narodu izraelskiego, czyli po prostu Izraelitą⁵⁵.

⁵² Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 155-156. Por. J. Jeremias, Ἀβραάμ, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, red. G. Kittel, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1983, 8; Dupont-Sommer, *Le Quatrième livre des Machabées*, s. 111.

⁵³ Zob. Scarpat, *Quarto libro dei Maccabei*, s. 221.

⁵⁴ Zob. de Silva, *4 Maccabees. Introduction and Commentary*, s. 146.

⁵⁵ Zob. U. Luz – H. Koester, *Matthew 1-7. A Commentary on Matthew 1-7*, Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis 2007, 82-83. Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Część 1. Rozdziały 1-13*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/1, Częstochowa 2005, 74.

A zatem siedmiu braci jako potomkowie Abrahama mogą stanowić typ Chrystusa również pochodzącego od Abrahama.

3. Kierowanie się przez braci „pobożnym rozumem” typem poddania się Chrystusa woli Ojca

Tematyka „pobożnego rozumu (*eusebés logismós*)” to zasadnicza kwestia poruszana w Czwartej Księdze Machabejskiej. Już w pierwszym wersecie na ten temat jest postawiona teza (*4Mch* 1,1: „Wysoce filozoficzną podjąć mam kwestię, czy pobożny rozum samowładnie panuje nad namiętnościami”), której prawdziwość autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* wykazuje w całym swym dziele. Próba dookreślenia, czym jest „pobożny rozum”, znajduje się w *4Mch* 1,15-17: „Rozum zatem to umysł na słusznej zasadzie wybierający życie mądrości. Mądrość to znajomość boskich i ludzkich spraw oraz ich przyczyn. Ta jest wychowaniem przez prawo [...]”.

A zatem pobożny rozum to ten, który kieruje się mądrością ukształtowaną przez Prawo⁵⁶. W korpusie swego dzieła autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* podkreślił parokrotnie, że siedmiu braci było wychowywanych w oparciu o nakazy Prawa (zob. *4Mch* 13,22-24; 18,10). Dzięki temu zdobyli „pobożny rozum”, który pozwolił im wytrwać w chwilach próby, kiedy to w imię wierności Prawu musieli znieść okrutne tortury oraz ponieść męczeńską śmierć. „Pobożny rozum”, innymi słowy mówiąc, dał im możliwość zapanowania nad wszelkimi namiętnościami (strachem, bólem), a także nad zwodniczymi przyjemnościami, które w zamian za niewierność wobec Prawa obiecywał Antioch IV (zob. *4Mch* 8,5-8; 12,5).

Dzięki „pobożnemu rozumowi” siedmiu braci wykazało się posłuszeństwem wobec nakazów Prawa, czyli, innymi słowy, okazali się posłusznymi woli Bożej zawartej w nakazach Prawa. W ten sposób mogą stanowić typ Chrystusa poddanego woli Boga Ojca. O tym pouczył autor Czwartej Ewangelii, przytaczając słowa Chrystusa: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4,34); „[...] z nieba zstąpiłem nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał” (J 6,38). Gotowość do wypełnienia woli Boga Ojca Jezus wyraził transparentnie w czasie modlitwy w Ogrodzie Getsemani: „Ojcze mój, jeśli

⁵⁶ Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 129. Por. R. Weber, *Eusebeia und Logismos. Zum philosophischen Hintergrund von 4 Makkabäer*, „Journal for the Study of Judaism” 22 (1991) f. 2, 212-234.

to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty. [...] Ojcze mój, jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich, i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja!” (Mt 26,39.42; por. Mk 14,36; Łk 22,42). A zatem siedmiu braci poddanych nakazom Prawa pochodzącego od Boga⁵⁷ jest typem Chrystusa posłusznego woli Ojca.

Ponadto owych siedmiu braci kierujących się „pobożnym rozumem”, a przez to poddanych Prawu, może stanowić typ Chrystusa w bardziej literalny sposób. Ich poddanie się nakazom Prawa może być prefiguracją poddania się Chrystusa poszczególnym nakazom Prawa, czego przykładem w przypadku Chrystusa może być między innymi poddanie się obrzezaniu i ofiarowaniu Bogu w Świątyni Jerozolimskiej (zob. Łk 2,21-24), po uzdrowieniu trędowatych nakazanie im, aby pokazali się kapłanom i złożyli ofiarę przepisaną przez Mojżesza (zob. Mt 8,4), wypełnianie praktyk religijnych i obchodów świątecznych zgodnie z nakazami Prawa (zob. Mt 26,17; Mk 14,12; Łk 2,41-42; 22,7-8; J 2,13; 5,1).

4. Namowy Antiocha IV typem kuszenia Chrystusa przez diabła

Antioch IV, chcąc nakłonić siedmiu braci do złamania nakazów Prawa, zanim zdecydował się zastosować wobec nich tortury, pierwszorzędnie rozpoczął od perswazji. W tym kontekście pojawiają się obok gróźb nawet kuszące obietnice króla:

[...] lecz również napominam, by ustąpiwszy mi cieszyć się moją przyjaźnią. Potrafiłbym, jak karzę nieposłusznych moim rozkazom, być tak samo dobroczyńcą dla posłusznych mi. Zaufajcie więc, a stanowiska zwierzchnie w moich dziedzinach otrzymacie, wyparłszy się ojczystego obyczaju waszego obywatelstwa. A przejąwszy helleński sposób życia, zmieńcie jego tryb i rozkoszujcie się waszą młodością (4Mch 8,5-8).

W przytoczonych słowach pojawia się obietnica kariery na dworze Seleucydy. Wyrazem tego miało być obdarzenie każdego z siedmiu braci honorowym tytułem „królewskiego przyjaciela (*philos basiléōs*)”. Obdarzeni tym tytułem stawali się dworzanami króla lub też posiadali za-

⁵⁷ To pochodzenie Prawa od Boga wyrażają dookreślenia, które odnoszą się do terminu *nómos*: *nómos theíos* (4Mch 5,16; 9,15; 11,27), *nómos theou* (4Mch 13,22). Przekazanie Prawa człowiekowi przez Boga wzmiankowane jest wprost w 4Mch 3,23.

szczyt bliskiego z nim kontaktu. Tworzyli oni niekiedy przyboczną radę królewską, byli również wykonawcami najważniejszych rozkazów króla, a także zarządcami prowincji lub dowódcami armii⁵⁸. Posiadali przywilej noszenia purpurowych szat oraz purpurowego kapelusza z szerokim rondem⁵⁹. Każdy z siedmiu braci obdarzony tytułem „królewskiego przyjaciela” miał w konsekwencji zostać także zwierzchnikiem jakiejś części imperium seleucydzkiego (zob. *4Mch* 8,7). Tę obietnicę Antioch IV powtórzył raz jeszcze w indywidualny sposób do siódmego z braci, aby nakłonić go do złamania Prawa (zob. *4Mch* 12,5). Ponadto w przypadku ostatniego z braci Seleucyda próbował wykorzystać matkę młodzieńców, aby widok jej cierpienia obudził litość u dziecka. Wywołanie litości nad matką, w zamierzeniu Antiocha IV, miało stać się czynnikiem pobudzającym ostatniego z synów do ocalenia własnego życia za cenę przekroczenia Prawa, aby w konsekwencji matka mogła cieszyć się posiadaniem choćby jednego dziecka (zob. *4Mch* 12,6).

W swych namowach Antioch IV przekonywał nadto siedmiu braci, że złamanie nakazu Prawa pod przymusem czy też pod wpływem strachu nie posiada negatywnej klasyfikacji moralnej, stąd też nie powinni obawiać się karania ze strony Bożej sprawiedliwości (zob. *4Mch* 8,14).

We wspólnej mowie siedmiu braci (zob. *4Mch* 9,1-9) pojawia się jednak negatywna ocena perswazji Antiocha IV oraz jego zwodniczych obietnic: „Tyranie, doradco do przekraczania prawa, nienawidząc nas nie lituj się nad nami bardziej niż my sami. Za dotkliwszą bowiem od samej śmierci uważamy twoją litość z ratunkiem [...]” (*4Mch* 9,3-4). W tym kontekście Antioch IV jawi się jako zwodniczy kusiciel, który obietnicą doczesnych korzyści, będących pozornym jedynie dobrem, chciał doprowadzić młodzieńców do złamania Prawa. Jego wrogą postawę wobec młodzieńców i wysiłki złamania ich woli autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* opisał za pomocą metafory agonistycznej: „Zaprawdę były to bowiem boskie zawody, w których wystąpili. [...] Bracia zaś współzawodnikami. Tyran był przeciwnikiem; świat i ludzkość widzami” (*4Mch* 17,11.13-14).

W przytoczonym stwierdzeniu Antioch IV ukazany został jako przeciwnik walczący z wiernymi Prawu młodzieńcami; celem tej walki było zmuszenie ich do złamania nakazów Prawa. Podjęta przez Antiocha IV wroga działalność wobec narodu żydowskiego, której przejawem było prześladowanie Żydów za wierność Prawu oraz zbezczeszczenie świątyni, sprawiła, że Seleucyda był postrzegany jako jeden z największych wrogów narodu żydowskiego w historii. Jego obraz z *Drugiej Księgi Machabejskiej*

⁵⁸ Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 59; Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 65.

⁵⁹ Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 41, Garden City – New York 1976, 232.

(zob. 2Mch 9,12) oraz z Księgi Daniela (zob. Dn 11,36-37), gdzie jest ukazany jako ten, który pragnął niejako zająć miejsce Boga, wykreował z niego jednego z większych bezbożników⁶⁰. Stąd też w tradycji Ojców Kościoła Antioch IV był postrzegany jako typ antychrysta⁶¹.

Mając na uwadze powyższy obraz Antiocha IV oraz jego namowy siedmiu braci do złamania nakazów Prawa, można dostrzec w jego postawie typ szatana kuszącego Jezusa na pustyni (zob. Mt 4,1-11; Mk 1,12-13; Łk 4,1-13). Kusząc Chrystusa, szatan między innymi zaproponował ofiarowanie Mu „wszystkich królestw świata oraz ich przepychu” (Mt 4,9). W zamian za to zażądał oddanie sobie pokłonu. Odrzucając tę propozycję, Jezus przypomniał szatanowi jeden z nakazów zawartych w Prawie: „Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz” (Mt 4,10; por. Pwt 6,13). A zatem i tym razem w osobach siedmiu braci odrzucających zwodnicze namowy Antiocha IV można dostrzec typ Chrystusa odrzucającego pokusy szatana.

5. Męczeńska ofiara braci typem ofiary zbawczej Chrystusa

Analizując relację dotyczącą tortur oraz męczeńskiej śmierci siedmiu braci, można dostrzec, że zarówno opis zadawanej karności oraz śmierci, a także refleksje teologiczne autora *Czwartej Księgi Machabejskiej* na temat znaczenia śmierci męczenników dostarczają argumentacji, aby męczeńską śmierć siedmiu braci postrzegać jako typ zbawczej ofiary Chrystusa.

5.1. Tortury zadane braciom typem męki Chrystusa

Opis tortur oraz męczeńskiej śmierci w *Czwartej Księdze Machabejskiej* został przedstawiony bardzo realistycznie – można by powiedzieć, że wręcz drastycznie. Tego rodzaju ujęcie jest wyrazem założeń greckiej retoryki, zwłaszcza stylu azjańskiego⁶². Dopatrując się typu męki i śmierci Chrystusa w opisie tortur i męczeńskiej śmierci siedmiu braci, przede wszystkim należałoby zwrócić uwagę na trzy elementy. Po pierwsze,

⁶⁰ Zob. szerzej: Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV*, s. 115-118, 130-132.

⁶¹ Zob. Hieronimus, *Commentariorum in Daniele Prophetam*, 11, 21 [712]; 11, 31 [716]. Por. B. Rigaux – P. Grelot, *Antychryst*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994, 52; Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV*, s. 103.

⁶² Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 100.

w opisie męczeństwa pierwszego z braci znajduje się wzmianka na temat odarcia z szat młodzieńca oraz biczowania: „[...] zerwawszy tunikę związali jego ręce i ramiona rzemieniami po obu stronach. Gdy zaś uderzając go biczami zmęczyli się [...], cisnęli go na koło” (4Mch 9,11-12).

W opisie tym można dostrzec paralele z opisem biczowania Chrystusa i odarcia Go z szat przez żołnierzy (zob. Mt 27,26-27; Mk 15,15; J 19,1). Ten rodzaj tortur pierwszego z braci może być zatem postrzegany jako typ biczowania i odarcia z szat Chrystusa. Z przekazu Ewangelii wiadomo również, że jako szatę Chrystus nosił, podobnie jak wspomniany pierwszy z braci, tunikę. Wzmianka na ten temat znajduje się w J 19,23 oraz 4Mch 9,11, gdzie za każdym razem pojawia się ten sam termin *ho chitôn* (‘chiton’ – lniana szata wkładana wprost na ciało)⁶³, czyli po prostu ‘tunika’⁶⁴.

Po drugie, ciekawą informację podał autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* na temat tortur szóstego brata: „Ostre rozżarzone rożny do pleców mu przykładali, a przebiwszy boki (*tà pleurá*) wypalali wnętrzności” (4Mch 11,19). Tego rodzaju wzmianka może być potraktowana jako typ przebiccia boku Chrystusa wiszącego na krzyżu: „jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok (*hē pleurá*)” (J 19,34). A zatem wzmianka o przebitych bokach szóstego z braci współbrzmi niejako z zapowiedzią proroka Zachariasza: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili” (Za 12,10), którą przytacza sam autor *Czwartej Ewangelii* (J 19,37).

Po trzecie, należy zauważyć, że poszczególni bracia, po wstępnych torturach w niektórych przypadkach, byli następnie rozciągani (przywiązywani) na jakimś narzędziu mąk, na którym ponosili śmierć męczeńską⁶⁵. W opisach męczeńskiej śmierci młodzieńców autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* wymienił różne rodzaje tych narzędzi: „koło” (zob. 4Mch 9,12), „machina i napinacz” (zob. 4Mch 9,26), „machiny” (zob. 4Mch 10,5), „napinacz” (4Mch 11,9). Każde z tych narzędzi tortur, będące ostatecznie narzędziem śmierci, może być postrzegane jako typ krzyża, na którym został „rozciągnięty”, to znaczy ukrzyżowany Chrystus (zob. Mt 27,35; Mk 15,24; Łk 23,33; J 19,18). Jak w przypadku braci męczenników, tak i w przypadku Chrystusa narzędzie kaźni stało się także narzędziem śmierci. A zatem rozpinanie braci męczenników na różnych narzędziach tortur może niewątpliwie stanowić typ ukrzyżowania Chrystusa.

⁶³ Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 2 s. 514.

⁶⁴ Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 733.

⁶⁵ Brakuje wzmianki o takim narzędziu w przypadku brata czwartego (zob. 4Mch 10,12–11,1) oraz siódmego, o którym autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* napisał, że sam rzucił się na patelnię jako narzędzie kaźni, na której „oddał ducha” (4Mch 12,19).

5.2. Ofiara „zastępcza” braci typem ofiary przebłagalnej Chrystusa

Na szczególną uwagę zasługuje interpretacja teologiczna śmierci męczenników, jaką podał autor *Czwartej Księgi Machabejskiej*. Jest ona zawarta w kilku miejscach i dotyczy zarówno siedmiu braci, jak również ich matki oraz starca Eleazara. Po raz pierwszy pojawia się w *4Mch* 1,11: „[męczennicy] przyczynili się do upadku gnębiącej naród tyranii, zwyciężając tyrana wytrwałością, tak że oczyszczona została przez nich ojczyzna”. W świetle przytoczonego tekstu ofiara męczenników miała wartość oczyszczającą dla całej ojczyzny. Komplementarnie z tym tekstem brzmi werset *4Mch* 6,29, gdzie znajduje się modlitwa Eleazara: „Uczyni mą krew ich oczyszczeniem i jako okup za ich życie zabierz życie moje (*antipsychon autōn labè tēn emēn psychēn*)”.

Niewątpliwie chodzi tutaj o oczyszczenie z grzechów (por. *4Mch* 17,21), których – w kontekście czasów machabejskich – dopuściła się część społeczności żydowskiej poprzez ulegnięcie i praktykowanie pogańskich (greckich) obyczajów, które naruszały nakazy Prawa⁶⁶ (zob. *4Mch* 4,16-20; por. *1Mch* 1,10-15.43.52-53; 2,23; *2Mch* 7,17). Idea oczyszczenia łączy się tutaj ściśle z ideą ofiary zastępczej, która miała charakter ofiary przebłagalnej, co zostało wyrażone w *4Mch* 17,20-22⁶⁷:

[...] dzięki nim [...] tyran został ukarany i ojczyzna oczyszczona, jakby stali się okupem za życie wobec grzechów narodu (*hōsper antipsychon gegonōtas tēs tou ethnous hamartias*). A przez krew pobożnych owych i ofiarę przebłagalną ich śmierci (*dià tou haímatos tōn eusebōn ekeinōn kai tou hilastēriou tou thanátou autōn*) boska opatrzność poniżony Izrael wyratowała.

Dzięki męczeńskiej śmierci, która miała wymiar ekspiacji zastępczej⁶⁸, dokonało się oczyszczenie z grzechów narodu żydowskiego oraz, w konsekwencji⁶⁹, uwolnienie go przez Boga z opresji Antiocha IV, co sprawiło,

⁶⁶ Por. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 128.

⁶⁷ Por. J.W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57, Leiden 1997, 150; M. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, Jewish Apocryphal Literature 2, New York 1953, 121.

⁶⁸ Zob. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, s. 181.

⁶⁹ W świetle Drugiej Księgi Machabejskiej kara, jaka spadła na społeczność żydowską, była wynikiem grzechów odstępstwa od Prawa przez część tejże społeczności. Grzechy narodu żydowskiego spowodowały, że „wielki gniew [Boży] strasznie zaciążył nad Izraelem” (*1Mch* 1,64). Wyrazem gniewu Bożego było karanie narodu żydowskiego przejawiające się w prześladowaniach za czasów Antiocha IV. Powrót do wierności Prawu

że naród odzyskał uprzedni stan spokoju (zob. *4Mch* 18,4)⁷⁰. W tym kontekście zostały wyeksponowane dwa elementy. Pierwszy z nich to krew męczenników, drugi to ich śmierć jako zastępcza ofiara przebłagalna. Idea „zastępczości” została wyrażona poprzez przymiotnik *antipsychos* (*4Mch* 6,29; 17,21), który można tłumaczyć za pomocą takich zwrotów, jak: ‘dany ze względu na’⁷¹, ‘w zastępstwie’⁷², ‘dany za życie, dający własne życie jako rekompensatę za życie kogoś innego’⁷³. Należy zaznaczyć, że w tradycji starotestamentalnej krew czy też zastępcze ofiary ze zwierząt stanowiły powszechny element w rytach przebłagalnych (zob. np. Kpł 17,11; 16,7-22; Pwt 21,1-9; Ez 43,20)⁷⁴.

W Starym Testamencie podobne idee pojawiają się w tak zwanej Czwartej Pieśni Sługi Pańskiego (Iz 52,13–53,12), której bohater postrzegany był już przez hagiografów Nowego Testamentu jako zapowiedź Mesjasza, czyli Chrystusa⁷⁵. Na szczególną uwagę zasługują wersety Iz 53,5.10-11, w których występuje wprost idea zastępczej ofiary z życia za grzechy ludu⁷⁶. W tym kontekście łatwo dostrzec zbieżność w interpretacji męczeńskiej śmierci siedmiu braci oraz zbawczej ofiary Chrystusa. Ta zbieżność jest wyraźnie widoczna w kilku tekstach Nowego Testamentu, które zawierają ideę oczyszczenia z grzechów przez krew Chrystusa oraz

natomiast sprawił, że gniew Boży zamienił się w litość Bożą i wówczas Bóg uwolnił swój lud od okrutnych prześladowań. Zob. szerzej np. G.M. Baran, *Karanie narodu żydowskiego przez Boga jako wymiar Bożej παιδεία według Drugiej Księgi Machabejskiej*, SSHT 49 (2016) z. 2, 408-429. Grzechy ludu w konsekwencji były zatem przyczyną karania, oczyszczenie z nich dawało możliwość uwolnienia od kary, czyli wyzwolenie z ucisku prześladowców.

⁷⁰ Por. van Henten, *The Maccabean Martyrs*, s. 153.

⁷¹ Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 60.

⁷² Zob. Scarpat, *Quarto libro dei Maccabei*, s. 227-228.

⁷³ Liddell – Scott – Jonnes, *Greek-English Lexicon*, s. 166.

⁷⁴ Zob. de Silva, *4 Maccabees. Introductio and Commentary*, s. 147; Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, s. 121; A.P. O’Hagan, *The Martyr in the Fourth Book of Maccabees*, „Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum” 24 (1974) 117-118. *Nota bene* de Silva (*4 Maccabees. Introductio and Commentary*, s. 249-251) zauważa, że autor *Czwartej Księgi Machabejskiej*, przedstawiając znaczenie męczeńskiej śmierci męczenników machabejskich, najwyraźniej posłużył się kultowym językiem rytuału Dnia Przebłagania.

⁷⁵ Zob. np. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III. 40-66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu IX/2, Poznań 1996, 217, 351-352; J. Homerski, *Cierpiący wybawca i orędownik (Analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Iz 52,13–53,12)*, RTK 24 (1977) z. 4, 89-90; J. Homerski, *Cierpiący Mesjasz w starotestamentalnych przepowiedniach prorockich*, RTK 27 (1980) z. 1, 39-41.

⁷⁶ Zob. Dupont-Sommer, *Le Quatrième Livre des Machabées*, s. 42.

ideę zastępczej Jego ofiary za grzechy ludu. Na ogół egzegeci przytaczają następujące teksty⁷⁷: Mk 10,45 (por. Mt 20,28, „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu [*doúinai tèn psychèn autoú lytron anti polló*]”), 1Tm 2,6 („[Chrystus Jezus] wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie”), Hbr 9,12 („[Chrystus] ani nie przez krew kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie”).

A zatem podobnie jak ofiarowane życie (czyli śmierć męczeńska) siedmiu braci stało się okupem za życie ludu splamionego grzechem, tak również ofiara z życia Chrystusa stała się „okupem za wielu”, okupem, którego celem było uwolnienie od grzechów (zob. np. 1Kor 15,3: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy”; 1P 2,24: „On sam, w swoim ciele poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości – Krwią Jego ran zostaliście uzdrowieni”; 1P 3,18: „Chrystus bowiem również raz umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych, aby was do Boga przyprowadzić”; 1J 1,7: „[...] krew Jezusa, Syna Jego, oczyszcza nas z wszelkiego grzechu”; 1J 4,10: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy”; Hbr 9,14: „[...] o ile bardziej krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu”). W tym kontekście należy także zauważyć, że zarówno w przypadku siedmiu braci, jak również Chrystusa pojawia się motyw krwi.

W teologicznej refleksji autora *Czwartej Księgi Machabejskiej* na temat śmierci męczeńskiej siedmiu braci pojawia się jeszcze jeden element, który pozwala dostrzec paralele z ofiarą Chrystusa. Jest nim termin *hilastērion*, który może oznaczać zarówno ‘miejsce, w którym są sprawowane rytuały dla przebłagania bóstwa’, jak również ‘ofiary przebłagalną’⁷⁸. Termin *hilastērion* w *4Mch* 17,22 jest określeniem śmierci męczenników, która

⁷⁷ Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, s. 157; Dupont-Sommer, *Le Quatrième Livre des Machabées*, s. 42.

⁷⁸ Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 340. Por. Scarpat, *Quarto libro dei Maccabei*, s. 405. Należy zaznaczyć, że w LXX termin *hilastērion* oznacza tak zwaną „przeblagalnię”, która stanowiła pokrywę Arki Przymierza. Hebr. odpowiednik tego terminu brzmi *kapōret* (zob. np. Wj 25,18; 38,7; Kpł 16,2) i znaczy ‘pojednanie’, a etymologicznie pochodzi od czasownika w koniugacji piel *kipēr* (‘przeblagać, wynagrodzić, dokonać przeblagania’). Zob. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 465, 467. Por. G.A.F. Knight, *Arka*, tł. J. Marzęcki,

została w ten sposób zinterpretowana jako „ofiara prześlągalna”. Również Chrystus został określony tym samym terminem w Rz 3,25: „Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągalania przez wiarę mocą Jego krwi (*hòn proétheto ho theòs hilastérion, dià tés pisteòs, en tõi(i) autoù haímati*)”.

Ujmując typologicznie męczeńską śmierć braci męczenników, należy uwzględnić jeszcze jedną kwestię, a mianowicie dobrowolność i pełną gotowość na tego rodzaju śmierć. W punkcie drugim niniejszej pracy była mowa o „pobożnym rozumie”, dzięki któremu każdy z braci potrafił zachować w trudnych okolicznościach wierność Prawu, a przez to poddać się woli Boga. W punkcie trzecim zaś została przedstawiona kwestia odrzucenia przez poszczególnych braci kuszących perswazji Antiocha IV. To wszystko wskazuje, że bracia w wolny sposób obrali drogę prowadzącą do męczeńskiej śmierci za wierność Prawu, co w konsekwencji przyjęło wymiar ofiary prześlągalnej za naród. Potwierdzeniem tej tezy może być stwierdzenie zawarte w *4Mch* 14,4: „Żaden z siedmiu młodzieniaszków nie stchórzyl ani wobec śmierci się nie zawahał”. Taka postawa wobec tortur oraz śmierci męczeńskiej może być również postrzegana jako typ postawy Chrystusa, który dobrowolnie złożył ofiarę z samego siebie Bogu Ojcu (zob. np. J 10,15.18: „Życie moje oddaję za owce. [...] Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać”; Ga 1,4: „[Jezus Chrystus] wydał samego siebie za nasze grzechy [...]”; Ef 5,2: „Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu [...]”; por. Ga 2,20; Ef 5,25; 1Tm 2,6; Tt 2,14).

Jak wynika z przedstawionych analiz, śmierć siedmiu braci może być postrzegana jako typ zbawczej ofiary Chrystusa. Uwidacznia się to zarówno na płaszczyźnie narracji, użytego słownictwa, jak również teologicznej interpretacji.

6. „Utwierdzenie w niebie” braci typem wniebowstąpienia Chrystusa

Patrząc na siedmiu braci w perspektywie wieczności, można również postrzegać ich jako typ Chrystusa. Wniosek taki rodzi się na kanwie słów pochwały matki siedmiu młodzieńców, w której to pochwalę autor *Czwartej Księgi Machabejskiej* zawarł między innymi następujące stwier-

w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Seria biblijna „Vocatio”, red. B.M. Metzger – M.D. Coogan, Warszawa 1996, 41.

dzenie: „Księżyc na niebie z gwiazdami tak dostojnie nie spoczywa, jak ty, gwiazdom równych siedmiu chłopców światłem prowadząca ku pobożności, we czci u Boga spoczęłaś i utwierdziłaś się z nimi w niebie” (4Mch 17,5).

Chociaż pierwszorzędnie mówi się tutaj o matce siedmiu braci, to jednak również i o ich losie pośmiertnym jest mowa w tym kontekście: zostali utwierdzeni w niebie u Boga. W 4Mch 18,23 znajduje się nadto wzmianka, że młodzieńcy po męczeńskiej śmierci „w gromadę z ojców chórem są złączeni”. Jak widać z przytoczonych tekstów, siedmiu braci jako rekompensatę za doznane cierpienia i okazaną w nich wytrwałość otrzymali nagrodę (zob. 4Mch 9,8), której istotą jest wieczne przebywanie z Bogiem. To „utwierdzenie w niebie u Boga” siedmiu braci może stanowić typ wniebowstąpienia Chrystusa i zajęcia przez Niego miejsca po prawicy Ojca (zob. np. Mk 16,19: „Po rozmowie z nimi Pan Jezus został wzięty do nieba i zasiadł po prawicy Boga”; Łk 24,51: „A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został uniesiony do nieba”; Rz 8,34: „Chrystus Jezus, który poniósł [za nas] śmierć, co więcej – zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga”; Ef 1,20: „[Bóg] wskrzesił Go z martwych i posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich”; Hbr 1,3: „[...] dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach”; por. Dz 1,9-11; 7,55-56; Kol 3,1; Hbr 8,1; 10,12; 12,2; 1P 3,22).

7. Podsumowanie

Jak zostało zapowiedziane już na wstępie, w niniejszym artykule została przedstawiona swego rodzaju próba zastosowania egzegezy typologicznej do tekstu *Czwartej Księgi Machabejskiej*. W świetle przeprowadzonych analiz widać wyraźnie, że siedmiu braci męczenników może być postrzeganych jako typ Chrystusa. Liczba siedem, określająca ich ilość, jest typem doskonałości osoby Chrystusa; pochodzenie siedmiu braci od Abrahama – typem pochodzenia Chrystusa; kierowanie się przez braci „pobożnym rozumem” – typem poddania się woli Ojca przez Chrystusa; namowy Antiocha IV – typem kuszenia Chrystusa przez diabła; męczeńska ofiara braci – typem ofiary zbawczej Chrystusa; „utwierdzenie w niebie” braci – typem wniebowstąpienia Chrystusa. Posługując się cytowanym wyżej stwierdzeniem św. Ireneusza, można powiedzieć, że rzeczywiście w *Czwartej Księdze Machabejskiej* ukryty jest Chrystus za pomocą typów, które związane są z postaciami siedmiu braci machabejskich. Mając natomiast na uwadze fakt, że *Czwarta Księga Machabejska* czerpała z Drugiej

Księgi Machabejskiej lub z tych samych źródeł, można stwierdzić, iż sposób przedstawienia przez autora z I wieku po Chrystusie siedmiu braci, których historia rozegrała się w II wieku przed Chrystusem, jeszcze bardziej – w perspektywie typologicznej – przybliżył ich do osoby Chrystusa. W tym kontekście na uwagę zasługuje także matka siedmiu braci, której osobę można byłoby zinterpretować jako typ Maryi – Matki Chrystusa.

Siedmiu braci machabejskich z *Czwartej Księgi Machabejskiej* jako typ Chrystusa. Próba zastosowania egzegezy typologicznej do tekstu *Czwartej Księgi Machabejskiej*

(streszczenie)

Jak zostało zapowiedziane już na wstępie, w niniejszym artykule została przedstawiona swego rodzaju próba zastosowania egzegezy typologicznej do tekstu *Czwartej Księgi Machabejskiej*. W świetle przeprowadzonych analiz widać wyraźnie, że siedmiu braci męczenników może być postrzeganych jako typ Chrystusa. Liczba siedem, określająca ich ilość, jest typem doskonałości osoby Chrystusa; pochodzenie siedmiu braci od Abrahama – typem pochodzenia Chrystusa; kierowanie się przez braci „pobożnym rozumem” – typem poddania się woli Ojca przez Chrystusa; namowy Antiocha IV – typem kuszenia Chrystusa przez diabła; męczeńska ofiara braci – typem ofiary zbawczej Chrystusa; „utwierdzenie w niebie” braci – typem wniebowstąpienia Chrystusa. Posługując się cytowanym wyżej stwierdzeniem św. Ireneusza, można powiedzieć, że rzeczywiście w *Czwartej Księdze Machabejskiej* ukryty jest Chrystus za pomocą typów, które związane są z postaciami siedmiu braci machabejskich. Mając natomiast na uwadze fakt, że *Czwarta Księga Machabejska* czerpała z *Druhej Księgi Machabejskiej* lub z tych samych źródeł, można stwierdzić, iż sposób przedstawienia przez autora z I wieku po Chrystusie siedmiu braci, których historia rozegrała się w II wieku przed Chrystusem, jeszcze bardziej – w perspektywie typologicznej – przybliżył ich do osoby Chrystusa. W tym kontekście na uwagę zasługuje także matka siedmiu braci, której osobę można byłoby zinterpretować jako typ Maryi – Matki Chrystusa.

Słowa kluczowe: *Czwarta Księga Machabejska*; bracia machabejscy; egzegeza typologiczna

The Seven Maccabean Brothers from *The Fourth Book of Maccabees* as Type of Christ. An Attempt of Applying Typological Exegesis to the Text *4 Macc.*

(summary)

As it was said at the beginning, this article presents a kind of attempt of applying typological exegesis to the text of *4 Macc.* In the light of the analyzes carried out, it is clear that

the seven martyr brothers can be seen as a type of Christ: a number seven, determining number of brothers – the type of perfection of the person of Christ; the origin of the seven brothers from Abraham – the type of origin of Christ; directing by the brothers “pious reason” – the type of surrendering to the Father’s will through Christ; persuasion of Antiochus IV – the type of Christ’s temptation by the devil; the martyr’s sacrifice/victim of the brothers – the type of saving sacrifice of Christ; “established in heaven” brothers – the type of Christ’s ascension. Bearing in mind that *4 Macc.* drew from *2 Macc.* or from the same sources, one can state that the manner of presenting the seven brothers by the author of the first century AD, whose history took place in the second century BC, even more – in a typological perspective – brought them closer to the person of Christ. In this context, the mother of seven brothers deserves attention, whose person could be interpreted as a type of Mary – Mother of Christ.

Keywords: *The Fourth Book of Maccabees*; Maccabean brothers; typological exegesis

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tł. D. Gromska, Warszawa 2008.
- Anderson H., *4 Maccabees. A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, An Anchor Bible Reference Library, red. J.H. Charlesworth, New York 1985, 531-564.
- Baran G.M., *Czwarta Księga Machabejska tłem Mowy XV św. Grzegorza z Nazjanzu*, VoxP 37 (2017) t. 67, 41-70.
- Baran G.M., *Karanie narodu żydowskiego przez Boga jako wymiar Bożej παιδεία według Drugiej Księgi Machabejskiej*, SSHT 49 (2016) z. 2, 408-429.
- Baran G.M., *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia*, Tarnów 2015.
- Bardski K., *Słowo oczyma Gołębiczy. Metodologia symboliczno-alegorycznej interpretacji Biblii oraz jej teologiczne i duszpasterskie zastosowanie*, Rozprawy naukowe 3, Warszawa 2007.
- Bertram G. et al., *ψυχή etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 9, red. G. Friedrich, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1984, 608-666.
- Breitenstein U., *Beobachtungen zu Sprache, Stile und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs*, Basel – Stuttgart 1976.
- Brzegowy T., *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Academica 32, Tarnów 2008.
- Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Kraków 2004.
- Domaradzki M., *Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenes*, PrzRel 239 (2011) z. 1, 17-27.
- Dupont-Sommer A., *Le Quatrième livre des Machabées. Introduction, traduction et notes*, Paris 1939.
- Foerster W., *σέβωμα etc.*, w: *Theological Dictionary New Testament*, vol. 7, red. G. Kittel – G. Friedrich, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1983, 168-196.

- Goldstein J.A., *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 41, Garden City – New York 1976.
- Gryglewicz F., *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu VI/4, Poznań 1961.
- Hadas M., *The Third and Fourth Books of Maccabees*, Jewish Apocryphal Literature 2, New York 1953.
- Hahn S., *Moc słowa w liturgii. Od tekstu pisanego do żywego słowa liturgii*, tł. P. Blumczyński, Kraków 2010.
- Henten J.W. van, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57, Leiden 1997.
- Homerski J., *Cierpiący wybawca i orędownik (Analiza egzegetyczno-teologiczna perykopy Iz 52,13–53,12)*, RTK 24 (1977) z. 4, 75-90.
- Homerski J., *Cierpiący Mesjasz w starotestamentalnych przepowiedniach prorockich*, RTK 27 (1980) z. 1, 27-42.
- Jeremias J., Ἀβραάμ, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, red. G. Kittel, tł. G.W. Bromiley, Grand Rapids 1983, 8-9.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, t. 1-2, Warszawa 2000-2001.
- Knight G.A.F., *Arka*, tł. J. Marzęcki, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Seria biblijna „Vocatio”, red. B.M. Metzger – M.D. Coogan, Warszawa 1996, 40-41.
- Klauck H.-J., *4. Makkabäerbuch*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/6, Gütersloh 1989.
- Klauck H.-J., *Brotherly Love in Plutarch and in 4 Maccabees*, w: *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherba*, red. D.L. Balch – E. Ferguson – W.A. Meeks, Minneapolis 1990, 144-156.
- Kocur M., *Teatr antycznej Grecji*, Dramat – Teatr 2, Wrocław 2001.
- Koehler L. – Baumgartner W. – Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1-2, Prymasowska Seria Biblijna, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008.
- Laskowski Ł., *Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament XIV/3, Częstochowa 2017.
- Liddell H.G. – Scott R. – Jones H.S., *Greek-English Lexicon with a Revised Supplement*, Oxford 1968.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Luz U. – Koester H., *Matthew 1-7. A Commentary on Matthew 1-7*, Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis 2007.
- Łabuda Ł., *Septuaginta – pragnienie poznania Biblii*, TST 35 (2016) z. 1, 161-176.
- Mała Encyklopedia Kultury antycznej*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1988.
- McNeil B., *Typologia*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins – J.L. Houlden, tł. B. Widła, Warszawa 2005, 894-894.
- Mielcarek K., *Ku nowej koncepcji natchnienia LXX*, RT 48 (2001) z. 1, 5-25.
- Muraoka T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole 2009.

- O'Hagan A.P., *The Martyr in the Fourth Book of Maccabees*, „Liber Annuus. Studium Biblicum Franciscanum” 24 (1974) 94-120.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Część I. Rozdziały 1-13*, Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament I/1, Częstochowa 2005.
- Pope M.H., *Seven, seventh, seventy*, w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, vol. 4, red. G.A. Buttrick et al., New York – Nashville 1962, 294-295.
- Potterie J. de la, *Czytanie Pisma Świętego „w Duchu”: Czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii?*, tł. L. Balter, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 4 (1986) z. 3, 42-57.
- Pytel J.K., *Objaśnienie sensu biblijnego w Kościele (Hermeneutyka)*, Gniezno 1996.
- Rigaux B. – Grelot P., *Antychryst*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań 1994, 52-54.
- Ryken L. – Wilhoit J.C. – Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Prymasowska Seria Biblijna, tł. Z. Kościuk, Warszawa 1998.
- Scarpat G., *Quatro libro dei Maccabei. Testo, traduzione, introduzione e commento*, Biblica Testi e Studi 9, nota storica G. Firpo, Brescia 2006.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno*, wyd. A. Rahlfs, Stuttgart 1982.
- Silva D.A. de, *4 Maccabees*, Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha, Sheffield 1998.
- Silva D.A. de, *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*, Septuagint Commentary Series, Leiden – Boston 2006.
- Simon M., *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, tł. E. Bąkowska, Warszawa 1992.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2008.
- Stachowiak L., *Księga Izajasza II-III. 40-66. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Pismo Święte Starego Testamentu IX/2, Poznań 1996.
- Weber R., *Eusebeia und Logismos. Zum philosophischen Hintergrund von 4 Makkabäer*, „Journal for the Study of Judaism” 22 (1991) z. 2, 212-234.
- Wojciechowski M., *Apokryfy z Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesza*, Rozprawy i Studia Biblijne 8, Warszawa 2001.

Dominika Budzanowska-Weglenda¹

Beda Czcigodny o wczesnym chorale gregoriańskim w Anglii (*Historia ecclesiastica* IV 24)

„[...] qui cantat laudem, non solum cantat, sed et amat eum quem cantat. [...] in
cantico amantis affectio”

„Kto wyśpiewuje chwałę, nie tylko śpiewa, ale i miłuje tego, kogo opiewa. [...] W śpiewie [zawarte jest] uczucie miłującego”.

Augustyn z Hippony²

1. Wstępne uwagi o Bedzie

Beda Czcigodny (lub Wielebny, łac. *Venerabilis*) był mnichem, uczonym oraz kronikarzem-historiografem działającym na przełomie VII i VIII wieku, a zatem u schyłku starożytności i na początku średniowiecza oraz jego renesansu karolińskiego. Dlatego zdarza się, że zaliczany jest jeszcze do anglosaskiej patrystyki, do tzw. „Ojców anglosaskich” (działających w VI-VIII wieku)³ z rzymskiej prowincji Brytanii (*Britannia Maior*).

¹ Dr hab. Dominika Budzanowska-Weglenda, prof. UKSW, pracownik Katedry Filozofii i Kultury Antycznej w Instytucie Filologii Klasycznej i Kulturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, email: d.budzanowska@onet.pl, ORCID: 0000-0002-9030-9583.

² Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 72, 1 (tł. własne).

³ Istniała na wyspach także patrystyka iroszkocka (V-VIII wiek) na terenach dzisiejszej Irlandii i Szkocji, gdzie obok języka iryjskiego (gaelickiego) używano także łaciny, choć na tych terenach Rzym nigdy nie zaznaczył swego panowania. Ojcowie iroszkocky (Ptryk, Kolumba, Kolumban, Cummanus, Aileramus, Adomnanus) pisali głównie po łacinie. Por. A. Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967, 19.

Tereny te zamieszkiwała ludność celtycka, częściowo schryścianizowana⁴, a jej elita była także obeznana z łaciną⁵, przy czym nie można zapominać o silnym wpływie w wieku V dzikich plemion germańskich Angłów i Sasów⁶.

Dla kultury anglosaskiej ogromne znaczenie mieli pisarze kościelni, czy to piszący po staroangielsku, jak Cedmon z Northumbrii († 680), czy to piszący po łacinie, jak Gildas († 570), Teodor (arcybiskup Canterbury, z pochodzenia Grek, † 690), Aldhelm († 709), Eddiusz (VIII wiek), a w szczególności jedyny pochodzący z tych ziem Doktor Kościoła – Beda († 735). To właśnie on wywarł istotny wpływ na szkołę w Yorku, która za pośrednictwem Alkuina oddziaływała na całą kulturę okresu karolińskiego⁷.

Beda urodził się około roku 672/673 w hrabstwie Northumbria w północno-wschodniej Anglii, niedaleko dzisiejszego Newcastle. W siódmym roku życia krewni oddali go pod opiekę Benedykta Biscopa, wywodzącego się z dworskiej arystokracji założyciela opactwa św. Piotra w Wearmouth, a dwa lata później – Ceolfryda, opata pobliskiego⁸ filialnego klasztoru

⁴ O chrześcijaństwie na tych terenach wspominał już Tertulian żyjący w II wieku w dziele *Adversus Iudaeos* (7). Por. A. Bober, *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, Lublin 1991, 10-11; Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, s. 23-24.

⁵ Rzymianie opuścili te tereny w roku 407 podczas wędrówek ludów zagrażających cesarstwu. O znajomości łaciny w ówczesnej Anglii, por. B. Ward, *The Venerable Bede*, London 1990, 20-22; R. Love, *The Word of Latin learning*, w: *Bede*, red. S. DeGregorio, Cambridge 2010, 40-53.

⁶ Początkowo byli sprzymierzeńcami Brytów przeciwko Piktom i Szkotom, ale wkrótce sami stali się okupantami i zepchnęli Brytów ku południowo-zachodnim częściom wyspy. Część Brytów uciekła na kontynent, do Armoryki (zwanej od nich Bretonią).

⁷ Por. Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, s. 21; C. Veyrard-Cosme, *Bède dans les Lettres d'Alcuin: de la source à l'exemplum*, w: *Bède le Vénérable entre tradition et postérité*, (*The Venerable Bede. Tradition and Posterity*). *Colloque organisé à Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualité du 3 au 6 juillet 2002*, red. S. Lebecq – M. Perrin – O. Szerwiniack, Lille 2003, 223-230.

⁸ Klasztor ten dzieliła odległość około 14 km. Wearmouth zostało erygowane w roku 674 na ziemiach ofiarowanych Biscopowi przez króla Ecgfritha. Ceolfryd był młodym arystokratą, towarzyszem Biscopa, mnichem z Ripon, później pierwszym opatem Jarow (kościół w Jarow został poświęcony w roku 685). Święci patronowie obu opactw podkreślali duchowe i kulturowe więzy z Rzymem, do którego nie raz podróżował Biscop. Nie wiadomo, jaką regułę stosowano w Wearmouth i Jarow. Prawdopodobnie była to reguła kompilowana, zawierająca w sobie elementy *Reguły św. Benedykta* – była „pomysłem” Biscopa. Por. C.H. Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, Warszawa 2005, 67; P.H. Blair, *The World of Bede*, Cambridge 1990, 139-183; S. Foot, *Church and monastery in Bede's Northumbria*, w: *Bede*, red. S. DeGregorio, Cambridge 2010, 54-68.

św. Pawła w Jarrow, gdzie po ponad pięćdziesięciu latach życia mniszego zmarł 26 maja 735 roku. Kutbert, uczeń Bedy, pozostawił szczegółowy opis śmierci swego mistrza. Ponadto sam Beda spisał autobiografię i podał listę swoich dzieł w zakończeniu napisanej pod koniec roku 731 *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*⁹.

W Jarrow mnich poświęcił się studiowaniu, nauczaniu i pracy pisarskiej, także translatorskiej (na przykład pod koniec życia tłumaczył na język staroangielski fragmenty dzieł Izydora z Sewilli oraz Ewangelii według św. Jana). Bedę uznano za najbardziej uczonego wśród świętych i najświętszym wśród uczonych Kościoła w Anglii. Porównywano go z takimi świętymi-uczonymi, jak: Ambroży, Augustyn, Hieronim czy wspomniany Izydor z Sewilli. Synod w Akwizgranii w roku 836 nadał mu przydomek *Venerabilis*, a papież Leon XIII ogłosił go podczas kanonizacji w roku 1899 za szczególną uczoność (*doctrina orthodoxa eminens*) i świętość (*insignis sanctitas vitae*)¹⁰ Doktorem Kościoła.

Beda interesował się niemal każdą z dziedzin ówczesnej wiedzy, pozostawił po sobie dużo listów, dzieła egzegetyczne, homiletyczne, dydaktyczne, wśród nich matematyczno-przyrodnicze oraz gramatyczne, jak choćby *De arte metrica*, dzieło o prozodii i metryce wierszy, przy czym autor wskazuje na różnice między metrum i rytmicznym wierszowaniem, wprowadza przykłady utworów chrześcijańskich poetów¹¹. Beda zresztą sam pisał wiersze. Zasłynął jednak przede wszystkim z pism historycznych, na które składają się pisma hagiograficzne i historiograficzne¹². Uważa się go

Termin „benedyktyni” w ogóle jest stosunkowo późny, jego użycie stopniowo się rozpowszechnia dopiero w XIV/XV wieku, a początkowo są to po prostu „misi” kierujący się, od czasów unifikacji karolińskiej, *Regulą św. Benedykta* interpretowaną przez lokalne i niekiedy bardziej rozpowszechnione zwyczaje oraz odrębne statuty zakonne. Por. M. Derwich, *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy*, Wrocław 1998, 27.

⁹ Por. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* V 24.

¹⁰ J. Czuj, *Patrologia*, Poznań 1953, 3.

¹¹ Por. B. Gładysz, *Eléments classiques et post-classiques de l'oeuvre de Bede De arte metrica*, „Eos” 34 (1932-1933) 319-343.

¹² Benedykt XVI pisze: „Innym tematem, który interesuje Bedę, jest historia Kościoła. Najpierw zajął się epoką opisaną w Dziejach Apostolskich, a potem dokonał przeglądu historii Ojców oraz Soborów, w przekonaniu, że dzieło Ducha Świętego nadal trwa w historii. W *Chronica Maiora* Beda sporządza spis chronologiczny, który stanie się podstawą kalendarza powszechnego *ab incarnatione Domini*. Już w tamtej epoce liczono czas od założenia miasta Rzymu. Widząc, że prawdziwym punktem odniesienia, ośrodkiem dziejów jest narodzenie Chrystusa, Beda podarował nam kalendarz, w którym punktem wyjścia interpretacji dziejów jest Wcielenie Pana. Opisuje sześć pierwszych soborów powszechnych oraz ich przebieg, przedstawiając wiernie doktrynę chrystologiczną

również za twórcę gatunku literackiego martyrologium (ułożonego według kalendarza wykazu świętych Kościoła katolickiego: początkowo męczenników, później także świętych wyznawców)¹³.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch dziełach przypisywanych Bedzie: *Musica quadrata seu mensurata (Musica practica)* oraz *Musica theorica*. Wiele pism przypisywano Bedzie jeszcze w średniowieczu. Stanisław Bafia podaje, że od wydania w całości pism mnicha z Jarrow przez Herwagena w 1563 roku¹⁴ taka praktyka przydawania fałszywie autorstwa Bedy różnym dziełom, w tym także wspomnianym dwóm pracom o muzyce, rozpowszechniła się, choć dziś na podstawie analiz treściowych uważane są raczej za nieautentyczne. Na przykład *Musica theorica* może być traktatem opartym na kompilacjach różnych gloss (być może XII-wiecznych) do Boecjusza¹⁵.

ną, mariologiczną i soteriologiczną oraz piętnując herezje monofizyczną i monoteletyczną, ikonoklastyczną i neopelagiańską. W końcu redaguje opartą na dokumentach i napisaną językiem literackim *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, dzięki której zasłużył sobie na miano «ojca historiografii angielskiej». Charakterystycznymi rysami Kościoła, na które Beda często zwraca uwagę, są: a) katolickość jako wierność tradycji i jednocześnie otwarcie na zmiany historyczne oraz jako poszukiwanie jedności w wielości, w różnorodności dziejów i kultur, zgodnie z wytycznymi, jakie otrzymał od papieża Grzegorza Wielkiego apostoła Anglii Augustyn z Canterbury; b) apostołskość i rzymskość: w związku z tym uważa, że należy koniecznie przekonać Kościoły iroceltyckie oraz Piktów, by Wielkanoc obchodzili wspólnie według kalendarza rzymskiego. Opracowany przez niego metodą naukową sposób obliczania czasu, pozwalający ustalić dokładną datę obchodów świąt wielkanocnych, a więc całego cyklu roku liturgicznego, stał się podstawowym punktem odniesienia dla całego Kościoła katolickiego”. Benedykt XVI, *Św. Beda, w: Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze pierwszego tysiąclecia*, Poznań 2009, 92-93.

¹³ *Martyrologium Bedae* opublikowane pomiędzy 725 a 731 rokiem (PL 94, 799-1148) jest „słupem milowym w rozwoju martyrologiów [...] stanowi przejście od katalogowych martyrologiów do martyrologiów tzw. historycznych, albo, jak chcą bollandyści, klasycznych, które dokonują selekcji świętych i świąt, czyli rezygnują z kompletności, ale za to podają szczegółowsze informacje o wybranych przez nich imionach. Znajdą się w nich dane, oczywiście bardzo zwięzłe, o życiu świętego, jego męczeństwie, kulcie tak, że w sumie dają one encyklopedyczną sylwetkę świętego. Przejście od rejestracyjnego wykazu świętych do ich pełniejszej i bogatszej charakterystyki, to zasługa Bedy”. Bober, *Studia i teksty patrystyczne*, s. 111. Ten gatunek literacki był kontynuowany np. przez Florusa z Lyonu, Ado z Vienne, Usuarda z Saint Germain czy Rabana Maura.

¹⁴ Chodzi o wydanie: Beda Venerabilis, *Opera*, red. Johannes Herwagen, Basel 1563.

¹⁵ Por. S. Bafia, *Beda Czcigodny*, w: <http://ptta.pl/pef/pdf/b/bedac.pdf> (dostęp 27.12.2018); A. Arbo – A. Arbo, *Multa anima agit, illa ipsa nesciente: Notes sur le Musica Theorica attribué à Bède le Vénérable, w: Bède le Vénérable entre tradition et postérité*,

Największą jednak sławę przyniosła Bedzie praca historiograficzna *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Można w niej znaleźć między innymi ciekawe uwagi o muzyce w anglosaskich klasztorach.

2. Beda Czcigodny, *Historia ecclesiastica* (IV 24)

Z dzieł Bedy dużo dowiadujemy się o życiu Kościoła w Anglii, w tym o życiu klasztorów. W *Historia ecclesiastica* (IV 24; według wydania Plummera – XXII [XXIV])¹⁶ Beda poświęcił bratu zakonnemu, który z woli Bożej został obdarzony darem śpiewania. Fragment ten może świadczyć o początkach chorału gregoriańskiego w Anglii lub przynajmniej o istnieniu podatnego gruntu pod ów chorał. Dodajmy, że papież Grzegorz¹⁷ (a przecież od jego imienia pochodzi nazwa chorału gregoriańskiego) jest wspominany przez Bedę np. w słynnym dziele egzegetycznym *Explanatio Apocalypsis*. Beda przypomina, że to właśnie za czasów tego papieża lud Anglów (*nostra gens Anglorum*) przyjął ziarno wiary (*semen fidei*), co – jak podaje Beda – nastąpiło niedawno (*non dudum*)¹⁸.

Beda jako historiograf i hagiograf przedstawia żywot jednego z zakonników i na kanwie tej krótkiej biografii dostarcza wielu cennych, aczkolwiek niezbyt szczegółowych, i frapujących informacji.

2.1. Osoba śpiewaka Cedmona jako osoby świeckiej

Beda opowiada o życiu poety-śpiewaka Cedmona. Podaje, iż ani nie był on kształcony przez ludzi (*non ab hominibus*), ani nie nauczył się sztuki śpiewania od żadnego człowieka (*neque per hominem institutus*), lecz

(*The Venerable Bede. Tradition and Posterity*). *Colloque organise a Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualite du 3 au 6 juillet 2002*, red. S. Lebecq – M. Perrin – O. Szerwiniack, Lille 2003, 267-282.

¹⁶ Por. *Venerabilis Baedae Historia ecclesiastica gentis Anglorum, Historia abbatum, Epistola ad Ecgberctum una cum Historia abbatum auctore anonymo*, red. C. Plummer, London 1975 (omawiany tekst z *Historia ecclesiastica* za tym wydaniem; tł. własne; wyrazy w nawiasach kwadratowych dodane przez tłumaczkę dla lepszego oddania możliwego sensu oryginału).

¹⁷ Papież od 590 do 604 roku, mnich, reformator Kościoła, według tradycji podczas swego pontyfikatu zebrał i usystematyzował istniejące już w obiegu liturgicznym melodie chorałowe, Ojciec i Doktor Kościoła, święty.

¹⁸ Por. Beda, *Explanatio Apocalypsis*, praefatio.

sam opanował tę sztukę (*ipse [...] canendi artem didicit*). Układał wyłącznie pobożne pieśni religijne (*carmina religioni et pietati apta*), świeckich unikał. Jak podaje Beda, Cedmon „choć aż do podeszłego wieku (*ad tempora provectoris aetatis*) był w stanie świeckim (*in habitu saeculari*), żadnej z pieśni nigdy się nie nauczył. Dlatego zawsze podczas uczty, kiedy ku [wspólnej] uciechu (*laetitiae causa*) zarządzano, że wszyscy po kolei (*per ordinem*) muszą śpiewać, on, kiedy widział, że gitara (*citharam*) zbliża się do niego, w środku wieczerzy wstawał [od stołu] (*surgebat a media caena*), a wyszedłszy, wracał do swojego domu (*ad suam domum*)”.

2.2. Powołanie do śpiewu w klasztorze. Znaczenie łaski Bożej

Już w pierwszym zdaniu swego opowiadania Beda podkreśla wpływ łaski pochodzącej od Boga na sztukę śpiewaczy Cedmona: śpiewak wyróżnia się spośród innych dzięki łasce Bożej (*divina gratia specialiter insignis*). Dalej czytamy, że ten nieuczony człowiek „boskim zrzędzeniem wspierany łaskami otrzymał dar śpiewania” (*divinitus adiutus gratis canendi donum accepit*).

Znaczący jest też opis powołania Cedmona. Mianowicie pewnego razu, zgodnie ze swym zwyczajem, wyszedł z uczty. Od razu:

poszedł do stajni ze zwierzętami pociągowymi, nad którymi miał tej nocy zleconą straż. A tam [późna] godzina oddała [jego] ciało należnemu głębokiemu snowi. We śnie stanął przed nim ktoś i, pozdrawiając go i wołając po imieniu, rzekł: „Cedmonie, zaśpiewaj mi coś”. On zaś w odpowiedzi rzekł: „Nie umiem śpiewać. Dlatego też, z uczty wyszedłszy, tu się oddaliłem, bo nie mogłem śpiewać”. Ponownie ten, który z nim rozmawiał, mówi: „A jednak, masz mi zaśpiewać”. „Co”, rzecze, „powinienem zaśpiewać?” A tamten, „Śpiewaj”, powiada, „o początku stworzeń”. Usłyszawszy tę odpowiedź, natychmiast sam zaczął śpiewać na chwałę Boga Stwórcy wiersze, których nigdy wcześniej nie słyszał [...]. Kiedy powstał ze snu, pamiętał wszystkie [słowa], które śpiewał, śpiąc, i wkrótce jeszcze więcej dodał do nich słów w ten sam sposób – do pieśni godnej Boga. A kiedy rano przybył do zarządcy gospodarstwa, któremu podlegał, opowiedział, jaki dar otrzymał. A kiedy został przyprowadzony do przeorowskiego, polecono mu w obecności wielu uczonych mężów opowiedzieć sen i powiedzieć/zaśpiewać pieśń (*dicere carmen*), aby została zbadana przez sąd [ich] wszystkich, czym lub skąd jest, [i] o czym mówi. Wszyscy uznali, że otrzymał on od Pana niebieską łaskę.

Co więcej, przeorysza przyjęła Cedmona do klasztoru: „[...] wkrótce [potem] przeorysza (*abbatissa*), gorliwie zajmąwszy się w [tym] mężczyźnie łaską Boga [objawioną], pouczyła go, by porzucił stan świecki (*saecularem habitum*) i przyjął mnisi sposób życia (*monachicum propositum*), a przyjmąwszy [go] do klasztoru ze wszystkimi jego [rzeczami] (*cum omnibus suis*), dołączyła do zastępu braci (*fratrum cohorti adsociavit*)”.

2.3. Tematy pieśni Cedmona

Wiadomo, że Cedmon (także przed wstąpieniem do klasztoru) śpiewał wyłącznie pieśni pobożne (o czym już wyżej wspomniano), co było jakby oczywiste z racji obdarowania go tym talentem przez łaskę Bożą. Jak pisze Beda, „Dlatego nie mógł nigdy żadnego błahego [w treści] i bezwartościowego poematu (*nil umquam frivoli et supervacui poematis*) tworzyć, lecz jedynie takie, które dotyczyły religii, [a] jego religijny język był dla nich odpowiedni”.

Beda stara się też głębiej wyjaśnić, jaką konkretnie tematykę poruszały te śpiewy. Podaje sens słów pieśni wyśpiewanej w stajni przez Cedmona: „Teraz chwalić powinniśmy Sprawcę Królestwa niebieskiego (*auctorem regni caelestis*), potęgę Stworzyciela i Jego postanowienie (*potentiam Creatoris et consilium illius*), dzieła chwały Ojca (*facta Patris gloriae*). W jaki sposób On, choć jest wiekuistym Bogiem, ukazał się [jako] wszystkich cudów sprawca (*omnium miraculorum auctor*), który najpierw stworzył synom ludzkim niebo jako wierzchołek/ochronę dachu (*caelum pro culmine tecti*), potem Wszechmogący Opiekun rodu ludzkiego ziemię (*terram custos humani generis omnipotens*)”.

Pieśni układane w klasztorze natomiast poruszały tematy związane z wydarzeniami biblijnymi, a także różne wątki teologiczne:

Śpiewał zaś o stworzeniu świata i początku ludzkiego rodu, i całej historii rodzaju, o wyjściu Izraela z Egiptu i wejściu do Ziemi Obiecanej, o wielu innych historiach Pisma Świętego, o Wcieleniu Pańskim, męce, zmartwychwstaniu i wstąpieniu do nieba, o przyjściu Ducha Świętego i nauce apostołów. Również układał wiele pieśni o lęku przed przyszłym sądem i strachu przed karą Gehenny [tj. piekła], i [o] słodyczy Królestwa Niebieskiego. Jednak i rozliczne inne (*alia perplura*) o dobrodziejstwach i sądach boskich.

2.4. Metoda układania pieśni

Wydaje się, że początkowo Cedmon nie miał żadnej konkretnej metody układania pieśni. O ich melodii właściwie nic konkretnego Beda nie pisze, więcej uwagi poświęca tematyce pieśni Cedmona.

Cedmon w stajni śpiewa o Bogu-Stwórcy pod wpływem Jego natchnienia. Później pobiera już pewne nauki z zakresu teologii. Pierwszego takiego wykładu wysłuchał już od swoich sędziów w klasztorze przeoryszy. Kiedy go o wszystko wypyтали, kiedy opowiedział im o śnie w stajni, „oni wygłosili mu także wykład o świętej historii czy też nauce, polecając mu, jeśli może, przełożyć go na [ów] sposób śpiewania (*hunc in modulationem carminis transferre*). Tymczasem on, przyjąwszy [to] zadanie, odszedł, a rankiem powrócił, przynosząc najwspaniałej ułożoną/skomponowaną pieśń (*optimo carmine [...] conpositum*), którą polecono [mu napisać]”.

Od razu po przyjęciu Cedmona do klasztoru przeorysza „poleciała także, by nauczono go po kolei całej historii świętej (*seriem sacrae historiae*). Natomiast on wszystko, czego mógł, słuchając, się nauczyć, poprzez przypominanie sobie i jakby ciągle zastanawianie się nad światem [jako] istotą żywą (*quasi mundum animal*), układał w przesłódką pieśń (*in carmen dulcissimum*) i bardzo miłym śpiewem (*suaviusque resonando*) sprawiał, że jego nauczyciele (*doctores suos*) stawali się z kolei jego słuchaczami (*auditores sui*)”. Ten fragment może świadczyć o tym, że „przesłódki pieśni” Cedmona zawierały nie tylko ważne treści, ale cechowała je także piękna melodia. Ponadto były one owocem nie tylko nauki, ale nieustannego rozważania, medytacji brata Cedmona. Rozum (słuchanie nauk, powtarzanie ich) i żarliwa wiara (pobożne rozmyślanie nad treściami religijnymi) razem wpływały na tę muzyczną twórczość mnicha.

Cedmon – jak się wydaje – uczył się do końca życia treści religijnych. Beda bowiem na początku opowieści o świątobliwym i muzycznym bracie wspomina, że „miał zwyczaj układać pobożne pieśni religijne w ten sposób, że czegokolwiek ze świętych tekstów (*ex divinis litteris*) nauczył się od komentatorów (*per interpretes*), sam to po chwili przedstawiał”, i dodaje istotną uwagę, że Cedmon był poetą piszącym w ojczystym języku (a nie po łacinie), układał bowiem pieśni „w swoim, to jest Angłów, języku w słowach poetyckich dobranych z wielką słodyczą i skrucą” (*verbis poeticis maxima suavitate et conpunctione conpositis, in sua, id est Anglorum, lingua*). Zresztą właśnie z racji językowych Beda, piszący *Historię kościelną* po łacinie, nie podaje wiernie tekstów Cedmona, np. przytacza tylko sens pieśni ze stajni i zaznacza: „Taki jest sens (*sensus*), nie zaś konkretny po-

rządek słów (*ordo ipse verborum*), które ów śpiewał podczas snu, bo pieśni nie mogą, choćby [i] najlepiej ułożone/skomponowane (*optime composita*), z jednego języka na drugi być przekładane dosłownie bez uszczerbku na swym pięknie i znaczeniu (*ex alia in aliam linguam ad verbum sine detrimento sui decoris ac dignitatis transferri*)”.

2.5. Znaczenie i cel pieśni Cedmona dla życia wspólnoty

Pieśni Cedmona miały istotne znaczenie nie tylko dla życia pokornego mnicha Cedmona, chwalonego nimi Boga, ale także dla ich słuchaczy. Albowiem, po pierwsze, umacniały ich wiarę. Jak pisze Beda: „Dzięki jego pieśniom dusze/umysły wielu często zapalały się do pogardy doczesności a pragnienia życia niebieskiego” (*Cuius carminibus multorum saepe animi ad contemptum saeculi, et appetitum sunt vitae caelestis accensi*). Po drugie, służyły nawróceniu grzeszników: „W nich wszystkich starał się ludzi odciągnąć od zamięłowania do zbrodni (*ab amore scelerum*), a pobudzić do umiłowania i biegłości w dobrym postępowaniu (*ad dilectionem vero et solertiam bonae actionis*). Był bowiem mężem bardzo religijnym/pobożnym (*multum religiosus*) i pokornie posłusznym regułom dyscypliny zakonnej (*regularibus disciplinis humiliter subditus*). Natomiast przeciw tym, którzy chcieli inaczej (*aliter*) postępować, zapalał się zapałem/gorliwością wielkiego żaru (*zelo magni fervoris accensus*)”.

Na życie Cedmona jego pieśni wpłynęły znacząco. Dzięki nim trafił do klasztoru, gdzie zdobył wiedzę teologiczną, a także znalazł styl życia rozwijający jego pobożność, umiłowanie Bożych spraw. Ponadto dzięki tak pięknemu życiu pięknie także umarł: „Dlatego też życie swoje zamknął pięknym końcem” (*unde et pulchro vitam suam fine conclusit*), jak pisze Beda, który podaje dość szczegółowy opis śmierci Cedmona, podkreślając jego przymioty ducha, zwłaszcza miłość względem Boga i radosną życzliwość dla ludzi:

Mianowicie kiedy zbliżała się godzina jego śmierci, na czternaście dni przed nią zachorował, na tyle jednak umiarkowanie, że mógł mówić i chodzić przez cały ten czas. Była zaś w pobliżu chata (*casa*), do której zazwyczaj przyprawiano chorych (*infirmiores*) i tych, którzy wydawali się bliscy śmierci (*prope morituri*). Poprosił więc swojego sługę (*ministerium suum*) z nastaniem wieczora, tej nocy zamierzając odejść ze świata, aby mu w tej [chacie] przygotował miejsce odpoczynku. Ów [sługa choć] zdziwiony, dlaczego [go] o to prosi, skoro w żaden sposób nie wygląda na mającego wkrótce umrzeć, posłuchał jednak [jego] słów. A kiedy tam leżeli

[i] radosnym umysłem na przemian o różnych rzeczach mówili i żartowali razem z tymi, którzy tam wcześniej już przybyli, i już minęła północ, zapytał, czy mają tam Eucharystię (*eucharistiam*). Odpowiedzieli: „A po cóż Eucharystia? Przecież nie będziesz teraz umierać, skoro tak wesoło z nami jak zdrowy rozmawiasz”. On ponownie: „A jednak”, mówi, „przyniescie mi Eucharystię”. Przyjąwszy ją na rękę (*Qua accepta in manu*), zapytał, czy wszyscy mają względem niego spokojne serce/umysł (*placidum erga se animum*) i bez żalu za różnicę [w poglądach] i zawziętość (*sine querela controversiae ac rancoris*). Odpowiedzieli wszyscy, że mają bardzo spokojne serce/umysł wobec niego (*placidissimam se mentem ad illum*) i wolne całkowicie od gniewu (*ab omni ira remotam*). A jego z kolei (*vicissim*) pytali, czy względem nich ma spokojne serce/umysł (*placidam erga ipsos mentem habere*). On od razu odparł: „Ja mam spokojne serce/umysł, syneczkowie, wobec wszystkich sług Boga” (*Placidam ego mentem, filioli, erga omnes Dei famulos gero*). I tak umocniwszy się niebiańskim wiatykiem (*se caelesti muniens viatico*), przygotował się do wejścia w inne życie (*vitae alterius ingressui*). I zapytał, ile czasu zostało do godziny, w której bracia powinni się obudzić do odmówienia nocnych hymnów pochwalnych dla Pana (*ad dicendas Domino laudes nocturnas*). Odpowiedzieli: „Nie za długo”. A on [rzekł]: „Dobrze, więc oczekujemy owej godziny”. I żegnając się znakiem krzyża świętego, położył głowę na poduszce i stopniowo zaspiając, w taki sposób zakończył życie w milczeniu (*cum silentio*). A tak się stało, aby, w jaki sposób służył Bogu prostym i czystym umysłem oraz spokojną pobożnością (*simplici ac pura mente tranquillaque devotione*), tak i spokojną śmiercią (*tranquilla morte*) opuszczając świat, poszedł, by Go oglądać (*ad eius visionem veniret*), a ten język, który tyle zbawiennych słów (*salutaria verba*) ułożył na chwałę Stwórcy, także ostatnie słowa (*ultima quoque verba*) zamknął na Jego chwałę – poprzez przeżegnanie się (*signando sese*) i złożenie w Jego ręce ducha swego (*spiritum suum in manus eius commendando*). Wydaje się również, że był on pewny swej śmierci (*praescius sui obitus*), przeczuwając [ją] na podstawie tego, o czym [już] opowiedzieliśmy.

Cedmon umiera spokojnie w ciszy, w otoczeniu chorych ludzi, pogodzony z nimi, przyjąwszy wiatyki i przeżegnał się. Na końcu – jak i wcześniej, gdy układał pieśni – oddał Bogu chwałę. Jest w tym opisie także inne odwołanie do śpiewu: Cedmon wyczekuje godziny, w której bracia odmawiają czy też odśpiewują (*dicere*) nocne hymny pochwalne. Może, sam już nie mając sił śpiewać, chce przynajmniej w bierny sposób dołączyć do modlitw współbraci i pośród ich śpiewów umrzeć?

2.6. Naśladowcy Cedmona

Z powyższego opisu śmierci Cedmona wynika, że w klasztorze bracia odmawiali w nocy hymny pochwalne dla Pana (*fratres ad dicendas Domino laudes nocturnas excitari*). Beda użył tu imiesłowu od czasownika *dicere* ('mówić'), co można przetłumaczyć także jako 'śpiewać', zwłaszcza w odniesieniu do hymnów (zresztą Beda tym czasownikiem określił także śpiew Cedmona). Takie znaczenie *dicere* spotykamy także w łacińskich tekstach klasycznych¹⁹. Warto też przypomnieć słowa Augustyna z Hippony (354-430), który wyjaśniał, że hymny są hymnami pochwalnymi dla Boga, jeśli łączą się ze śpiewem (*Hymni laudes sunt Dei cum cantico*), hymny są pieśniami głoszącymi chwałę Boga (*hymni cantus sunt continentes laudem Dei*), bez śpiewu, nawet jeśli głoszą chwałę (i to Boga chwałę), nie są hymnami (*Si sit laus, et non sit Dei, non est hymnus: si sit laus, et Dei laus, et non cantetur, non est hymnus*). Hymny bowiem zawierają trzy elementy: chwałę, chwałę Boga, śpiew, zresztą radosny śpiew (*Oportet ergo ut, si sit hymnus, habeat haec tria: et laudem, et Dei, et canticum. [...] Qui enim cantat laudem, non solum laudat, sed etiam hilariter laudat*)²⁰. Być może w klasztorach anglosaskich zwracano uwagę na te pouczenia Augustyna²¹.

Kultura śpiewania Bogu była zatem dobrze rozwinięta w anglosaskich klasztorach. Czy był to już chorał gregoriański? Trudno odpowiedzieć. Ale zapewne był to przynajmniej dobry jego początek²². Kiedy Beda pisze już o sobie, wspomina, że podczas swego życia w klasztorze (*inter observantiam disciplinae regularis*) dbał, pośród innych zajęć (*aut discere aut docere aut scribere*), o codzienny śpiew (*cotidiana cantandi cura*)²³. Zatem

¹⁹ Por. np. Catullus, *Carmina* 61, 38-40: „agite in modum/dicite, «o Hymenaeae Hymen, /o Hymen Hymenaeae»”; Vergilius, *Eclogae* 6, 5: „[...] deductum dicere carmen”; Apulejusz, *Metamorphoses* 6, 24: „[...] Paniscus ad fistulam diceret”.

²⁰ Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 72, 1.

²¹ Warto też pamiętać o hymnodii Ambrożego z Mediolanu, choć trudno ustalić, czy i w jakim stopniu mogła ona mieć wpływ na hymny śpiewane w klasztorach anglosaskich. O ówczesnym hymnie, por. A. Wilson-Dickson, *Historia muzyki chrześcijańskiej. Od chorału gregoriańskiego do muzyki gospel*, tł. M. Wiśniewska, Warszawa 2007, 43.

²² Edward Hinz zauważa: „Po 680 roku nastąpił okres ekspansji chorału noworzymskiego na terenie zachodniej Europy. Chorał w nowej formie dociera do Anglii”. E. Hinz, *Chorał gregoriański*, Pelplin 1999, 10. Zatem stało się to wkrótce po śmierci Cedmona. Jednak można się dopatrywać także w jego czasach wpływu chorału gregoriańskiego, zwłaszcza we wcześniejszej formie starorzymskiej, którą do Anglii mógł wprowadzić Augustyn z Canterbury († 604 lub 605).

²³ Por. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* V 24.

w odniesieniu do swoich czasów używa jednoznacznego określenia *cantare* ('śpiewać, śpiewanie').

Cedmon wybijał się na tle innych zakonników, a zapewne i zakonnic. Beda wspomina, że po śmierci Cedmona niektórzy próbowali pójść w jego ślady, jednak nikt mu nie dorównał: „A nawet i inni z ludu Anglów po nim [później] próbowali tworzyć religijne poematy, lecz nikt nie mógł mu dorównać” (*Et quidem et alii post illum in gente Anglorum religiosa poemata facere temptabant; sed nullus eum aequiparare potuit*).

3. Zamiast podsumowania

Czas zauważyć, kim byli bohaterowie opisaney przez Bedę historii. Cedmon z Whitby (klasztoru w Northumbrii), święty Kościoła katolickiego, mnich²⁴ opisany w *Historia ecclesiastica* (IV 24) jest bodaj pierwszym poetą staroangielskim znanym z imienia. Zmarł między 676 a 680 rokiem. Bezspornie jest autorem *Pieśni stworzenia* (czy też *Hymnu Stworzenia*), który zapisany został na marginesach niektórych kodeksów *Historii kościelnej* Bedy:

nu scylun hergan hefaenricaes uard
 metudæs maecti end his modgidanc
 uerc uuldurfadur swe he uundra gihwaes
 eci dryctin or astelidæ
 he aerist scop aelda barnum
 heben til hrofe haleg scepen.
 tha middungeard moncynnæs uard
 eci dryctin æfter tiadæ
 firum foldu frea allmectig²⁵.

²⁴ Trudno określić, według jakiej reguły żył jego klasztor, gdyż nie zachowała się żadna reguła z VII wieku stosowana w anglosaskich klasztorach. Prawdopodobnie były to reguły mieszane, oparte na regule Kolumbana i być może Benedykta. Wpływ iryjski jest jednak niewątpliwy, skoro Hilda pozostawała pod wpływem Aidana. Por. C.H. Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, 64.

²⁵ Tekst na podstawie wydania: R. Marsden, *The Cambridge Old English Reader*, Cambridge 2004, 80.

Pieśń stworzenia

(tł. M. Bednarz)

Wychwalajmyż teraz potęgę Mocarza,
Pana, niebios Stróża, który myślą stwarza.
On, odwieczny Władca, Ojciec wielkiej chwały,
Uczył początek dziwom swym wspaniałym.
Najpierw stworzył niebo, święty Pan wszechbytu,
Dziociom niskiej ziemi niczym dach z błękitu.
Potem ziemski okrąg, czarną glebę żyzną,
Najlepszy Stróż ludzi dał im darowizną.
Wiekuiesty Władca, potężny Opiekun!
Śpiewajmy Mu chwałę od wieku do wieku!

Istotne jest też, kim była northumbryjska przeorysza-ksieni, która pomogła Cedmonowi. Hilda z Whitby (614-680) pochodziła z królewskiego rodu (jej ojciec był siostrzeńcem króla Edwina z Northumbrii, męczennika i świętego; panował w Northumbrii²⁶ od około 616 do 632 lub 633 roku). Należała do pierwszego pokolenia ochrzczonych Anglosasów.

Hilda, jak wiele córek anglosaskich arystokratów, miała osiąść (jak jej siostra mniszka w Chelles) w jednym z żeńskich opactw północnej Galii, słynących z ascetyzmu i dbałości o naukę. Jednak – jak zauważa Clifford Hugh Lawrence – Aidan (iryjski mnich z wyspy Iona, potem z niej wezwany przez króla Oswalda, by ewangelizować jego królestwo; tak Aidan został biskupem-mnichem na wyspie Lindisfarne), przejąwszy nad nią kierownictwo duchowe, zachował ją dla angielskiego monastycyzmu i angielskiego Kościoła²⁷. W trzydziestym trzecim roku życia wstąpiła do klasztoru, wkrótce została przeoryszą w Hartlepool. Po dziesięciu latach, około roku 657 została ksienią podwójnego klasztoru (męskiego i żeńskiego)²⁸

²⁶ Wówczas były to dwa odrębne królestwa: Bernicja i Deira, później połączone w Northumbrię przez Oswiu (około 612-670), króla Bernicji, a potem Northumbrii.

²⁷ Por. C.H. Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, 54-55 i 62. Wyspę Lindisfarne Aidan otrzymał w darze od króla Oswalda w roku 635. Tamtejszy klasztor żył według tej samej reguły, którą Kolumban zaprowadził na wyspie Iona. Por. Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, s. 63.

²⁸ Takie podwójne klasztory nie były wówczas rzadkością na tych terenach: „Jednym z najbardziej niezwykłych zjawisk, będących efektem kontaktów między angielskimi dworami królewskimi i klasztorami żeńskimi w północnej Galii, było wprowadzenie w Anglii podwójnych klasztorów typu galijskiego. [...] Tak jak w przypadku ich odpowiedników w Galii, angielskie opactwa podwójne wieku VII były początkowo klasztorami żeńskimi, do których przyłączono wspólnoty męskie, ale na ich czele za-

w Streanaeshealth skupiającego, znanego potem jako opactwo Whitby²⁹. Zachęcała mnichów i mniszki do studiowania Pisma Świętego, nauki łaciny, a także do gorliwej służby Bożej i dobrych uczynków. Hilda cieszyła się wielkim autorytetem wśród współczesnych jej mnichów, uczonych, władców czy zwykłych ludzi. Prawdopodobnie jej sława przyczyniła się do tego, że w jej opactwie odbył się w roku 664 synod rozstrzygający spór między kościelną tradycją iroszkocką a rzymską³⁰:

Królewskie ksienie anglosaskiej Anglii, podobnie jak te z Galii, rządziły klasztorami z imperialną wręcz pewnością siebie wynikającą z ich wysokiego urodzenia, a wiele z nich wywierało wpływ sięgający daleko poza granice klasztornych murów. Rządy św. Hildy w opactwie Whitby, począwszy od jego założenia w 657 roku aż do jej śmierci w roku 680 sprawiły, że stało się ono jednym z najżywotniejszych i najbardziej twórczych ośrodków angielskiego chrześcijaństwa w pokoleniu przed Bedą. Hilda wyrzekła się świata, ale nie została przez świat zapomniana. Beda wspomina, że królowie i książęta przyjeżdżali do niej po radę. Miarą prestiżu jej opactwa w społeczeństwie Northumbrii był fakt, że król Oswiu wybrał je na miejsce dla ważnego synodu z 664 roku, który rozstrzygnął spór w sprawie Wielkanocy na korzyść strony rzymskiej, przesądzając tym samym o przyszłym kształcie Kościoła angielskiego³¹.

wsze stała ksieni. Również w Anglii były to fundacje arystokratyczne, zasiedlane m.in. przez córki i wdowy królewskie i kierowane przez ksienie szlacheckiego pochodzenia. Wimborne w Dorset zostało założone i kierowane przez dwie siostry Ine, króla Wesseksu. Św. Mildreda, fundatorka i ksieni klasztoru Minster-in-Thanet, pochodziła z królewskiej rodziny Hwicce. Św. Edeltruda, założycielka Ely, sama była córką królewską i żoną króla Northumbrii, Ecgfritha. [...] Klasztory podwójne być może nie dorównywały standardom zawziętego ascetyzmu kolumbańskiego, ale były spadkobiercami iberofrankijskiej tradycji zakonnej gorliwości i nauki, i cieszyły się dużym poważaniem wśród współczesnych". Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, s. 64.

²⁹ Obecnie Whitby na wybrzeżu East Riding w Yorkshire.

³⁰ Por. np. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 2008, 80-85; S.M. Rowley, *The Paschal controversy In the Old English Bede*, w: *Bède le Vénérable entre tradition et postérité, (The Venerable Bede. Tradition and Posterity). Colloque organise a Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualite du 3 au 6 juillet 2002*, red. S. Lebecq – M. Perrin – O. Szerwiniack, Lille 2003, 297-308; M. Ohashi, *Theory and History: an interpretation of the paschal controversy in Bede's Historia ecclesiastica*, w: *Bède le Vénérable entre tradition et postérité, (The Venerable Bede. Tradition and Posterity). Colloque organise a Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualite du 3 au 6 juillet 2002*, red. S. Lebecq – M. Perrin – O. Szerwiniack, Lille 2003, s. 177-186.

³¹ Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, s. 64-65.

W sporze tym Hilda stanęła po stronie swych celtyckich mistrzów, opowiedziała się bowiem za rytem iryjskim. Najważniejsze jednak jest to, co zrobiła dla kierowanego przez siebie opactwa (wiernego tradycji iryjskiej centrum intelektualnego i ośrodka duszpasterskiego), krzewiąc w nim naukę i kształcąc kler dla wciąż bardzo młodego Kościoła Anglii. Z jej klasztoru pochodziło pięciu późniejszych biskupów³². Tu także otrzymał wsparcie Cedmon, niepiśmienny chłop-poeta.

Beda Czcigodny o wczesnym chorale gregoriańskim w Anglii (*Historia ecclesiastica* IV 24)

(streszczenie)

Beda Czcigodny (Wielebny), uczony mnich anglosaski i Doktor Kościoła z przełomu VII/VIII wieku, w słynnym dziele *Historia ecclesiastica* (IV 24) napisał o bracie zakonnym, Cedmonie. Wcześniej, gdy Cedmon pracował jako opiekun zwierząt pociągowych, unikał on świeckich śpiewów. Bóg dał mu jednak dar śpiewania ku chwale Bożej. Przyjęty do klasztoru przez przeoryszkę Hildę układał w ojczystym języku, pod wpływem natchnienia Boga-Stwórcy i pobierając nauki z zakresu teologii, pieśni pobożne związane z wydarzeniami biblijnymi i różnymi wątkami teologicznymi. Pobudzał w ten sposób ludzi do nawrócenia i umocnienia wiary. Żaden z naśladowców Cedmona nie dorównał mu talentem. Zapis Bedy może świadczyć nie tylko o silnym monastycyzmie w samych początkach anglosaskiego chrześcijaństwa, ale i o dbałości o śpiewy religijne, stanowiące prawdopodobnie początki chorału gregoriańskiego w Anglii.

Słowa kluczowe: chorał gregoriański; Beda Czcigodny; Cedmon; Hilda z Whitby; *Historia ecclesiastica*

Bede the Venerable on Early Gregorian Chant in England (*Historia ecclesiastica* IV 24)

(summary)

In the famous work *Historia ecclesiastica* in Book IV of Chapter 24 Bede the Venerable (672/3-735), an Anglo-Saxon monk and a Doctor of the Church, wrote about the religious brother named Cædmon. Earlier Cædmon avoided secular singing, when he worked as a keeper of draft animals, but God gave him the gift of singing for the glory of God. This man adapted to the monastery by the abbess Hilda arranged in his native language – under

³² Por. Lawrence, *Monastycyzm średniowieczny*, s. 65. Bibliografię dotyczącą monastycyzmu iroszkockiego i anglosaskiego, także monastycyzmu kobiecego i klasztorów podwójnych, podaje Marek Derwich. Por. Derwich, *Monastycyzm benedyktyński*, s. 64-68, 110-114, 166-171.

the influence of God-Creator inspiration and downloading theological sciences – pious songs connected with biblical events and various theological threads. In this way he encouraged people to convert and strengthen their faith. None of Cædmon's followers matched him with talent. The notes of Bede may testify not only to strong monasticism at the very beginning of Anglo-Saxon Christianity, but also to care for religious songs, probably the beginning of Gregorian chant in England.

Keywords: Gregorian chant; Bede the Venerable; Cædmon; Hilda of Whitby; *Historia ecclesiastica*

Bibliografia

Źródła

- Apuleius, *Metamorphoses*; w: Apulée, *Les Métamorphoses*, t. 1-3, red. D.S. Robertson – P. Valette, Paris 1940-46.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, red. E. Dekkers – J. Fraipont, CCSL 39, Tournhout 1956.
- Beda, *Explanatio Apocalypsis*, PL 93, 129-206.
- Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, w: *Venerabilis Baedae Historia ecclesiastica gentis Anglorum, Historia abbatum, Epistola ad Ecgbertum una cum Historia abbatum auctore anonymo*, red. C. Plummer, London 1975.
- Beda, *Martyrologium Bedae*, PL 94, 799-1148.
- Beda Venerabilis, *Opera*, red. J. Herwagen, Basel 1563.
- Cædmon, *Pieśń stworzenia (Hymn Stworzenia)*, w: R. Marsden, *The Cambridge Old English Reader*, Cambridge 2004, 80.
- Catullus, *Carmina*, w: Catull, *Sämtliche Gedichte*, red. M. von Albrecht, Stuttgart 1995.
- Tertullianus, *Adversus Iudaeos*, PL 2, 595-642.
- Vergilius, *Eclogae*, red. R.A.B. Mynors, Oxford 1969

Opracowania

- Arbo A. – Arbo A., *Multa anima agit, illa ipsa nesciente: Notes sur le Musica Theorica attribué à Bède le Vénérable*, w: *Bède le Vénérable entre tradition et postérité, (The Venerable Bede. Tradition and Posterity). Colloque organise a Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualite du 3 au 6 juillet 2002*, red. S. Lebecq – M. Perrin – O. Szerwiniack, Lille 2003, 267-282.
- Bafia S., *Beda Czcigodny*, w: <http://ptta.pl/pef/pdf/b/bedac.pdf> (dostęp 27.12.2018).
- Benedykt XVI (Ratzinger J.), *Św. Beda*, w: *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze pierwszego tysiąclecia*, Poznań 2009, 90-97.
- Blair P.H., *The World of Bede*, Cambridge 1990.

- Bober A., *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.*, Lublin 1991.
- Bober A., *Studia i teksty patrystyczne*, Kraków 1967.
- Czuj J., *Patrologia*, Poznań 1953.
- Derwich M., *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy*, Wrocław 1998.
- Foot S., *Church and monastery in Bede's Northumbria*, w: *Bede*, red. S. DeGregorio, Cambridge 2010, 54-68.
- Gładysz B., *Eléments classiques et post-classiques de l'oeuvre de Bede De arte metrica*, „Eos” 34 (1932-1933) 319-343.
- Hinz E., *Chorał gregoriański*, Pelplin 1999.
- Lawrence C.H., *Monastycyzm średniowieczny*, tł. J. Tyczyńska, Warszawa 2005.
- Love R., *The Word of Latin learning*, w: *Bede*, red. S. DeGregorio, Cambridge 2010, 40-53.
- Ohashi M., *Theory and History: an interpretation of the paschal controversy in Bede's Historia ecclesiastica*, w: *Bède le Vénérable entre tradition et postérité, (The Venerable Bede. Tradition and Posterity). Colloque organise a Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualite du 3 au 6 juillet 2002*, red. S. Lebecq – M. Perrin – O. Szerwiniack, Lille 2003, 177-186.
- Rowley S.M., *The Paschal controversy In the Old English Bede*, w: *Bède le Vénérable entre tradition et postérité, (The Venerable Bede. Tradition and Posterity). Colloque organise a Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualite du 3 au 6 juillet 2002*, red. S. Lebecq – M. Perrin – O. Szerwiniack, Lille 2003, 297-308.
- Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Poznań 2008.
- Veyrard-Cosme C., *Bède dans les Lettres d'Alcuin: de la source à l'exemplum*, w: *Bède le Vénérable entre tradition et postérité, (The Venerable Bede. Tradition and Posterity). Colloque organise a Villeneuve d'Ascq et Amiens par le CRHEN-O (Université de Lille 3) et Textes, Images et Spiritualite du 3 au 6 juillet 2002*, red. S. Lebecq – M. Perrin – O. Szerwiniack, Lille 2003, 223-230.
- Ward B., *The Venerable Bede*, London 1990.
- Wilson-Dickson A., *Historia muzyki chrześcijańskiej. Od chorału gregoriańskiego do muzyki gospel*, tł. M. Wiśniewska, Warszawa 2007.

Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn¹

Idea *compassio fraterna* w parenetycznej instrukcji Dhuody z Septymanii († ok. 843)

Enchiridion Dhuody, jak słusznie zauważyła Ursula Vones-Liebenstein, zaczął cieszyć się szczególnym zainteresowaniem uczonych wraz z końcem lat 70-tych dwudziestego stulecia, które oznaczały pojawienie się i stopniowe popularyzowanie badań nad szeroko rozumianą historią społeczną kobiet². Do dnia dzisiejszego *Liber manualis* został przetłumaczony na język niemiecki, francuski, angielski, włoski, kataloński i hiszpański³. Prywatne w swym wydźwięku dzieło karolińskiej arystokratki stało się przedmiotem dogłębnych badań historycznych⁴, li-

¹ Dr Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, adiunkt w Pracowni Historii Starożytnej i Kultury Antycznej, w Zakładzie Historii Starożytnej i Średniowiecznej, w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: m.chudzikowska@uwm.edu.pl, ORCID: 0000-0001-5631-7259.

² U. Vones-Liebenstein, *Das Manuale der Dhuoda. Ein fürstenspiegel in form des briefes einer mutter an ihren sohn*, w: *Epistola 1. Écriture et genre épistolaires IV-XI siècle*, red. T. Deswarte – K. Herbers – H. Sirantoine, Madrid 2018, 273-274.

³ Na temat wydań patrz: F. Sedlmeier, *Laienparänetischen Schriften der Karolinge rzeit: Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas von Orleans, Dhuodas und Hinkmars von Reims*, Neuried 2000, 373-376.

⁴ Spośród bogatej europejskiej literatury poświęconej Dhuodzie, bądź też arystokratkom w dobie karolińskiej, wymienić należy m.in.: J. Wollasch, *Eine adlige Familie des früher Mittelalters. Ihr Selbstverständnis und ihre Wirklichkeit*, „Archiv für Kulturgeschichte” 39 (1957) 150-188; G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. II/ 1-2, Frankfurt 1955, 471-474; S. Wemple, *Women in Frankish Society*, Philadelphia 1984; Y. Bessmertny, *Le monde vu par une femme noble au IXe siècle. La perception du monde dans l’aristocratie carolingienne*, „Le Moyen Âge, Revue d’histoire et de philologie” 93 (1987) 161-184; J.L. Nelson, *Women and the world in the earlier middle ages*, w: *Women in the Church*, red. W.J. Sheils – D. Wood, *Studies in Church History* 27, Oxford 1990, 53-78; M.A. Claussen, *Fathers of Power and Mothers of Authority: Dhuoda and the Liber manualis*, „French Historical Studies” 19 (1996) nr 3, 785-809; R. Malan, *The*

terackich⁵, a także teologicznych⁶. Pismo Dhuody reprezentuje popularny od schyłku VIII wieku i utrzymujący się do końca IX wieku typ utworów dydaktycznych i wzorcotwórczych, które późniejsza literatura określiła mianem *speculum*.

Liber manualis zaliczany jest ściśle do grupy *specula laicalium*, czyli zwierciadeł pisanych z myślą o etycznej formacji świeckich arystokratów⁷.

Ancestry of Dhuoda, Duchess of Septimania, „The Genealogist” 11 (1997) nr 1, 116-126; J.L. Nelson, *Dhuoda*, w: *Lay intellectuals in the Carolingian world*, red. P. Wormald – J.L. Nelson, Cambridge 2007, 106-120; V.L. Garver, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, London 2009.

⁵ Zob. np. M. Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, München 1959, 442-444; F.J.E. Raby, *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, t. 1-2, Oxford 1957, 218-219; F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, Munich 1975, 407-409; B. Löfstedt, *Zu Dhuodas Liber Manualis*, „Arctos” 15 (1981) 67-83; P. Dronke, *Women writers of the middle ages. A Critical Study of Text from Perpetua to Marguerite Porete*, Cambridge 1984, 36-54; J. Marchand, *The Frankish Mother. Dhuoda*, w: *Medieval Women Writers*, red. K.M. Wilson, Manchester 1984, 12-28; K. Cherewatuk, *Speculum Matris: Dhuoda's Manual*, „Florilegium” 10 (1988-1991) 49-64; M.G. Bianco, *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber Manualis di Dhuoda: Il libro, l'autrice, il destinatario*, w: *Percepta rependere dona. Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, red. C. Bologna – M. Mocan – P. Vaciago, Firenze 2010, 1-20.

⁶ M.A. Claussen, *God and Man in Dhuoda's Liber Manualis*, w: *Women in the Church*, red. W.J. Sheils – D. Wood, *Studies in Church History* 27, Oxford 1990, 43-52; G.W. Olsen, *One Heart and One Soul (Acts 4:32 and 34) in Dhuoda's Manual*, „Church History” 61 (1992) nr 1, 23-33; M.A. Mayeski, *Dhuoda. Ninth Century Mother and Theologian*, Scranton 1995; M. Rodriguez, *Los Salmos bíblicos como enseñanza en el Manual de Dhuoda*, w: *Actas III Congreso Hispánico de Latin Medieval*, t. 2, León 2002, 447-456; J. Meyers, *Dhuoda et la Justice d'après son Liber Manualis (IX siècle)*, „Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes. Journal of Medieval and Humanistic Studies” 25 (2013) 451-462.

⁷ Należy dodać, że teksty wpisujące się w nurt tzw. świeckich luster przez długi okres czasu uznawane były przez historyków za niewiele wnoszące czy też wręcz bezużyteczne w badaniu dziejów wczesnego średniowiecza. Wniosek ten uzasadniano tzw. odtwórczą formułą zwierciadeł. Przypominały one bowiem rozbudowane florilegia, które obficie czerpały z ksiąg biblijnych oraz, w drugiej kolejności, z pism patrystycznych. Autorzy wkomponowywali je w mniej lub bardziej rozwiniętą autorską strukturę. Naukowe zainteresowanie gatunkiem *speculum laicalis* pojawiło się więc stosunkowo niedawno, podobnie zresztą do ożywionej badawczej atencji względem sylwetki i dzieła samej Dhuody. Pomimo, że zwierciadła świeckie przypominają dzieła wpisujące się w jeden utarty kanon i schemat, to – jak zauważył Pierre Tourbert – ich szczegółowa analiza pozwala dostrzec w pełni zindywidualizowaną zawartość. Były pisane i subtelnie dostosowywane do swoich odbiorców. To stanowić może o ich sile i oryginalności. Por. P.

Epoka karolińska przyniosła nam cztery znane zwierciadła, których odbiorcami byli świeccy możni⁸. Były to w kolejności *Liber exhortationis* Paulina z Akwilei (ur. ok. 750), które napisane zostało tuż przed 795 rokiem dla Eryka diuka Friuli († 799), następnie pismo *De virtutibus et vitiis* Alkuina z Yorku (ok. 737-804), zadedykowane tuż po 800 roku hrabiemu marchii bretońskiej Widonowi († ok. 819). Kolejne *speculum* świeckie *De institutione laicali* skomponował biskup Jonasz z Orleanu (ur. ok. 780) w 829 roku dla hrabiego Matfryda († 836). Podręcznik Dhuody *Liber manualis* był najprawdopodobniej ostatnim z napisanych w IX wieku luster dla laików⁹. Markiza przystąpiła do pisania dzieła 30 listopada 841 roku, a skończyła 2 lutego 843 roku¹⁰. Zaadresowała je do swojego pierworod-

Toubert, *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens*, w: *Il matrimonio nella società altomedievale*, 22-28 aprile 1976, t. 2, Spoleto 1977, 244. Zob. także wnioski w: Sedlmeier, *Laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit*, s. 520-539.

⁸ Na temat zwierciadeł świeckich prócz wspomnianej pracy F. Sedlemeiera zob. także: R. Stone, *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge 2012, 36-42.

⁹ Po Dhuodzie zwierciadła pisał także biskup Hinkmar z Reims († 882). Około 869 roku skomponował rozprawę *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, którą zadedykował królowi Karolowi Łysemu (823-877). Biorąc pod uwagę adresata, dzieło powinno znaleźć się w grupie *speculum regis*, czyli zwierciadeł pisanych dla władców. Jednak prywatny charakter pisma może skłaniać do zaliczenia je w poczet zwierciadeł dla świeckich. (Za taką klasyfikacją opowiadała się Doris Nachtmann. Por. D. Nachtmann, *Einleitung*, w: Hinkmar von Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, red. D. Nachtmann, MGH, QQ zur Geistesgesch 16, München 1998, 13. Również Franz Sedlmeier umieścił *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis* na liście omawianych w swej monografii świeckich luster. Por. Sedlmeier, *Laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit*, s. 451-518). Hinkmar nie definiował zadań monarchy na płaszczyźnie państwowej i politycznej, ta tematyka była z kolei typowa dla parenezy królewskiej. Odniósł się jedynie do religijnych i duchowych aspektów życia władcy. Podjął, zgodną z tematem, rozbudowaną wykładnię cnót i wad, co także zbliża utwór do gałęzi *speculum laicalis*.

¹⁰ Informację tę podała w *Liber manualis*. Por. Dhuoda, *Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum XI 2*, w: *Manuel pour mon fils*, red. P. Riché, SCh 225, Paris 1997, 368-370: „Incoatio huius libelli II° anno obitus Ludouci condam imperatori, II° kalendas decembri, sancti Andreae missa, incoante sanctum Domini Aduentum. Finitus est autem, auxiliante Deo, IIII° nonas februarii, Purificationis sanctae et gloriosae semperque uirginis Mariae, Christo propitio regnante, et regem quem Deus dederit sperantem” – ‘Początek tej książeczki sporządziłam w drugim roku po śmierci cesarza Ludwika (Pobożnego), dwa dni przed kalendami grudnia (30 listopada) w dniu wspomnienia świętego Andrzeja, wraz z początkiem adwentu Pana. Została zaś ona z Bożą pomocą ukończona cztery dni przed nonami lutego (2 lutego), w święto Oczyszczenia Najświętszej Marii Panny’. Święto Oczyszczenia NMP nazywane jest także

nego szesnastoletniego syna Wilhelma (826-850), który w tym czasie ze względu na trwającą w imperium karolińskim wojnę domową przebywał z dala od niej¹¹.

W prologu do swojej wzorcotwórczej instrukcji autorka podkreśliła, że jej intencją było napisanie „dziełka” (*opusculum*) pełniącego rolę podręcznika (*manualis*) i zwierciadła (*speculum*). W nim Wilhelm, niczym w lustrze, miał dostrzec zbawienie swojej duszy (*salutem animae tuae*) oraz odpowiednio upodobanie w realizacji doczesnych zadań. Zobowiązywała się do pokazania synowi, jak podobając się Bogu, być użytecznym dla świata (*qualiter possis utilis esse saeculo*)¹². Świata intensywnych przemian społecznych, politycznych i religijnych. Najbardziej zależało jej jednak na przedstawieniu Wilhelmowi swojej osobistej, opartej na Bogu przestrzeni, w której dostrzec można było oczywiście różnorodność zewnętrznych obrazów. *Liber manualis* pełnił zatem, co należy podkreślić, rolę zwierciadła jej własnej duszy¹³. Dhuoda chciała, aby Wilhelm zobaczył w podręczniku nią samą. Usłyszał słowa, których nie mogła wypowiedzieć *in persona*. Jej świadomym celem było zaznaczenie swojej trwałej obecności w życiu syna. Wiedziała, że jedyną możliwością kontaktu z pierworodnym będzie skomponowanie dla niego umiejętnie zredagowanego słowa. Warto zwrócić uwagę, że pozostawiona przez arystokratkę książka, którą można rozpatrywać zarówno jako duchowy testament, pamiętnik, a nawet list wyróżnia się charakterystycznym głębokim autobiografizmem i macierzyńską emocjonalnością. Pismo miało przede wszystkim sprawić, aby syn poznał matkę, następnie zaś – czytając jej liczne rady – uzyskał niezbędną formację duchową, moralną oraz intelektualną.

Dhuoda dołożyła wszelkich starań, aby za pośrednictwem *Liber manualis* móc dopełnić i zrealizować przypisaną jej społeczną rolę, a także *ministerium*. Wierzyła, że będąc matką szlachetnie urodzonego męskiego potomka, predestynowanego do pełnienia ważnych społecznych ról i funkcji, winna była zrealizować się jako jego wychowawczyni, nauczycielka oraz moralna przewodniczka¹⁴. Współodpowiedzialność za edukację religijną

świętem Matki Bożej Gromniczej. Wszystkie tłumaczenia *Liber manualis* pochodzą od autorki.

¹¹ Wilhelm wyjechał z rodzinnej Septymanii i majątku w Uzès wraz z ojcem Bernardem z Septymanii († 844). Po przegranej dla nich walce pod Fontenay-en-Puisaye (25 VI 841) trafił jako zakładnik w ręce zwycięskiego Karola Łysego.

¹² Por. *Liber manualis, Prologus*, SCh 225, 80-81.

¹³ Por. Mayesky, *Dhuoda. Ninth Century Mother and Theologian*, s. 28.

¹⁴ Por. *Liber manualis* I 7, SCh 225, 114-115: „Oratrix tua Dhuoda semper adest, fili, et si defuerim deficiens, quod futurum est, habes hic memoriale libellum moralis, et quasi in picturam speculi, me mente et corpore legendo et Deum deprecando, intueri

i społeczną dzieci była jedną z podstawowych wartości i cnót, którymi wyróżniać się powinna karolińska arystokratka. Taki przekaz dają nam źródła powstałe już w dobie merowińskiej¹⁵. Później przez cały ósmy i dziewiąty wiek w piśmiennictwie utrwalany będzie ideał roztropności, dzięki któremu kobiety mogły zapewnić swojemu potomstwu odpowiednią edukację moralną¹⁶.

Liber manualis pokazuje nam, że pod względem podejmowanych wątków w znacznym stopniu zachowuje utrwaloną w tym typie dzieł stałą koncepcję tematyczną. W przekazywanych przez markizę normach moralnych pojawia się znana i realizowana zarówno w zwierciadłach świeckich, jak i królewskich nauka o cnotach, a także popularna idea walki z grzechami i pokusami. Dzieło Dhuody jednak znacznie rozbudowuje sam wątek aretologiczny. W licznych i drobiazgowych wykładach autorka namawiała syna do praktykowania całego szeregu cnót. Obok cnót teologicznych i kardynalnych pojawia się również nacisk na dary płynące na drodze otwarcia na działanie Ducha Świętego czy wreszcie postawy, które można było uzyskać, skwapliwie realizując w swym życiu osiem Chrystusowych błogosławieństw. Wszystkie wymienione przez arystokratkę sprawności, cnoty i postawy stanowiły przemyślaną metaforyczną drabinę do nieba, a także jej kolejne stopnie prowadzące do osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości.

possis, et quid erga me obsequi debeas pleniter inueniri potes. Fili, habebis doctores qui te plura et ampliora utilitatis doceant documenta, sed non aequali conditione, animo ardentis in pectore, sicut ego genitrix tua, fili primogenite” – ‘Ja, Dhuoda, jestem zawsze obecna, jestem twoim pokrzepieniem i gdyby mnie zabrakło, co zaiste nastąpi, masz tę moralną książeczkę jako wspomnienie o mnie i tak jak w zwierciadle będziesz mógł mnie zobaczyć, czytając razem z moim umyłem i ciałem, modląc się do Boga, a to, co mógłbyś usłyszeć ode mnie, znajdziesz w pełni tutaj. Synu, będziesz miał nauczycieli, którzy będą mogli udzielić ci lepszych i bardziej pożytecznych wskazówek, lecz oni nie mają takiego statusu jak ja, nie mają serca bardziej płonącego w piersi niż ja, twoja matka, mój synu pierworodny!’.

¹⁵ Znaczącą dla omawianej wychowawczej roli matek jest zachowana korespondencja merowińskiej możnej Herchenefredy, żony Salwiusza reprezentującego znany galorzyski ród Syagriusza. Herchenefreda ok. 630 roku napisała trzy listy do ukochanego syna Dezyderiusza (ok. 590-655), który rozpoczynał karierę urzędniczą. Arystokratka w listach podkreśliła, że poprzez nieustanną troskę o zbawienie syna wypełnia, dane Bogu, przyrzeczenie. Por. *Epistolae Herchenefredae*, w: *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, red. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov. 4, Hannover 1902, 569-570.

¹⁶ Por. Garver, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, s. 123. Na temat tradycji wychowawczej matek w społeczeństwie merowińskim i karolińskim, zob. także: Olsen, *One Heart and One Soul*, s. 27; S.F. Wemple, *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister 500 to 900*, Philadelphia 1981, 103 i 125.

Szczególne interesujące w *Liber manualis* są wzmiankowane przez autorkę kwestie społeczne, rodzinne, a także polityczne. Pod tym względem pismo to znacznie wyróżnia się na tle pozostałych zwiercadeł dla świeckich. Dostarcza nam wielu cennych refleksji na temat relacji, stosunków oraz ról społecznych. Odnajdujemy w nim echo utrwalonych klasowych zależności, a także obowiązujących reguł i wartości. Dhuoda w dużej mierze jednak, co należy podkreślić, odwoływała się do całego szeregu wyobrażeń dotyczących idealnego porządku społecznego oraz funkcjonowania chrześcijańskiej wspólnoty. Taka sytuacja jest zrozumiała w kontekście współczesnych autorce wielu społecznych napięć i konfliktów, których źródłem była niewątpliwie zaogniona walka o władzę pomiędzy synami Ludwika Pobożnego (778-840) oraz nieodwracalny podział karolińskiego imperium. Na tym tle w ustawodawstwie, moralistyce oraz homiletyce karolińskiej pojawiły się liczne treści poświęcone właściwemu rozumieniu miłości braterskiej, a także pojęciu idealnego braterstwa¹⁷. Proklamowana w nich idea *caritas fraterna* i *dilectio fraterna*¹⁸ łączyła w sobie świeckie

¹⁷ Na temat więzi braterskich we wczesnym średniowieczu i ich wielorakich interpretacji szczegółowo w pracy: A. Pieniądz, *Więzi braterskie we wczesnym średniowieczu. Wyobrażenia i praktyka społeczna*, Tyniec 2014.

¹⁸ O znaczeniu, konsekwencjach naruszenia, a także łasce płynącej z budowania miłości braterskiej, której ideałem była doskonała relacja pierwszych Apostołów, wypowiadały się liczne synody karolińskie IX wieku, m.in. synod paryski z 825 roku (zob. *Concilium Parisiense*, a. 825, 44, cap. 76, red. A. Werminghoff, MGH, Conc. 2, 2, Hannover 1908, 521: „Certum est enim, quia, sicut quisquam, si eandem caritatem, illam Deo placitae fraternitatis caritatem, servare poterit et noluerit, ad palatium caritatis pervenire non poterit, ita, si illos, quos contra eandem dilectionis unitatem dissidentes cognoverit et illos ad tantae beatitudinis viam revocare poterit et virtute, qua valet, non certaverit, ipse sibi eiusdem beatitudinis ianuam seris valdissimis claudit”), następnie synod zwołany także w Paryżu w 829 roku (zob. *Concilium Parisiense*, a. 829, 50, cap. 61, MGH, Conc. 2, 2, 657: „[...] Christus in nobis idem est, qui et in illis; sed non idem animus in nobis, qui fuit in illis; eadem fides in nobis, sed non eadem devotio. In illis (apostolis) enim maior erat fraternitas Christi quam sanguinis; in illis sicut una fides, ita erat et una substantia, ut, quibus erat communis Christus, communis esset et sumptus. [...] Tunc enim sub apostolis tanta fraternitatis dilectio fuit, ut in conventu suo nulla inveniretur indigentia; tanta autem modo christianitatis dissimulatio est, ut in coetu nostro vix invenias locupletem” oraz cap. 92, 678: „Nam et hoc humiliter obsecrando admonemus, ut liberos vestros, quos vobis divina pietas largiri voluit, in timore Dei iugiter diligenterque erudiatis, sicuti et facitis, et, ut in mutuae dilectionis caritate et fraternitatis amore atque unanimatis concordia vicissim consistant”). To samo zalecenie znalazło się w aktach późniejszego synodu akwizgrańskiego z 836 roku. Zob. *Concilium Aquisgranense*, a. 836, 56, cap. 53, MGH, Conc. 2, 2, 720). Duchowe braterstwo pojawia się także w zwiercadle Jonasza z Orleanu (zob. Jonas Aurelianensis episcopus, *De institutione laicali* 1, 20, PL

rozumienie braterstwa biologicznego, które oparte było na altruistycznym współdzieleniu dziedzictwa¹⁹ i rodzinnym współdziałaniu oraz chrześcijański wzorzec braterstwa duchowego łączącego wszystkich ochrzczonych na drodze pełnego zaufania i wierności²⁰. Koncepcja tak rozumianej wspólnoty pojawiła również w *Podręczniku* Dhuody. Karolińska autorka w swoich rozważaniach skoncentrowała się przede wszystkim na pojęciu chrześcijańskiej wspólnoty braterskiej, której podstawowym spoiwem była głoszona przez nią *compassio fraterna*. Równolegle z braterstwem mistycznym w *Liber manualis* pojawiła się także definicja braterstwa biologicznego, małej wspólnoty rodzinnej połączonej w wyobrażeniu Dhuody prócz miłości i oddania również szczegółowymi obowiązkami wychowawczymi i edukacyjnymi.

Należy zwrócić uwagę, że dla Dhuody, tak samo jak dla innych wczesnośredniowiecznych autorów, miłość braterska w rozumieniu miłości biologicznej była tożsama z miłością duchową łączącą wszystkich wiernych w Chrystusie²¹. Jej podstawę stanowiła koncepcja braterstwa, którą głosił w swoim nauczaniu św. Paweł. Karolińska autorka zwróciła Wilhelmowi

106, 161-165). Użyte zostaje ono w kontekście wykładu na temat apostołskiej miłości, która obecna była w pierwotnych wspólnotach kościelnych, jednak zabrakło jej, nad czym ubolewał biskup Orleanu, we współczesnym mu społeczeństwie karolińskim. Okazuje się, że zdecydowana większość zamkniętych w rozdziale dwudziestym *De institutione laicali* rozważań jest tożsama ze wspomnianym sześćdziesiątym pierwszym ustępem paryskich akt z 829 roku, których redaktorem był zresztą sam Jonasz. Duchowny, komponując swój moralny podręcznik, włączył do niego dość sporo odpowiadającego mu pod względem treściowym materiału synodalnego. Pośród późniejszych moralistów karolińskich, którzy opiewali sakralny wymiar miłości braterskiej, był m.in. Raban Maur (ok. 780). Zob. *De charitate*, w: Rabanus Maurus, *Homiliae de festis praecipuis*, PL 110, 86: „Quapropter, fratres charissimi, sectemini charitatem: ipsa videlicet est dulce ac salubre vinculum mentium, sine qua dives pauper est, et cum qua pauper dives est. Haec in adversitatibus tolerat, in prosperitatibus temperat, in duris passionibus fortis, in bonis operibus hilaris, in tentationibus tutissima, in hospitalitate latissima, inter vos fratres jucundissima, intra falsos etiam patientissima: [...]”. Należał do nich także Paschazjusz Radbert (ok. 790-865). Zob. Paschasius Radbertus, *De fide, spe et charitate* 3, 9, PL 120, 1475: „Nam dilectio proximi germanitatem servat, germanitas autem in adoptionem transit, adoptio vero per gratiam filios Dei nos efficit. Hinc quoque quia fratres et filii uni Patrifamilias sumus, haereditas coelestis fide et substantia hujus mundi communis nobis est. Sic ergo largire debemus proximis, quasi cohaeredibus, et quod eorum est singulis non negare: quia secundum Apostolum, nihil aliud debere debemus, nisi ut invicem diligamus”.

¹⁹ W dziedzictwie tym w sposób szczególny wskazywano na wspólne władztwo wszystkich królewskich synów, które mogłoby zapobiec podziałowi imperium.

²⁰ Por. Pieniądz, *Więzi braterskie we wczesnym średniowieczu*, s. 136.

²¹ Por. Pieniądz, *Więzi braterskie we wczesnym średniowieczu*, s. 141.

uwagę, że „zgodnie ze słowami i zachętami Apostołów, jeden powinien nosić brzemiona drugiego”²². Odnajdujemy w tym miejscu echo listu do Galatów, w którym św. Paweł, wzywając członków pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej do braterskiej solidarności i oddania, powiedział: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe”²³. Idea pozytywnej więzi emocjonalnej, która w sposób naturalny ze względu na związek krwi towarzyszyć powinna rodzeństwu, przeniesiona została na wspólnotę wiernych i stała się elementem opisu jej porządku²⁴. Braterstwo duchowe i powiązaną z nim mistyczną współzależność traktowano jednak ponad braterstwem, które odnosiło się do więzów krwi, czyli braterstwa biologicznego. W podręczniku Dhuody oba pojęcia *fraternitas* pojawiają się we wspólnym kontekście wiążącym się z głęboką chrześcijańską miłością. Autorka nie tylko starała się przybliżyć pierworodnemu synowi prawdziwe znaczenie duchowej więzi międzyludzkiej i niezbędne do jej realizacji cnoty. Jako kochająca matka przypominała mu także o zobowiązaniach, które ciążyły na nim z uwagi na więź krwi, a także starszeństwo nad małoletnim bratem²⁵. Piętnastoletni Wilhelm powinien, jak pisała autorka, zrealizować się w roli przewodnika i opiekuna młodszego brata.

²² *Liber manualis* III 10, Sch 225, 174: „[...] secundum dicta uel ornamenta Apostoli, onera sua alterutrum portare”.

²³ Ga 6,2.

²⁴ Por. Pieniądz, *Więzi braterskie we wczesnym średniowieczu*, s. 63.

²⁵ 22 marca 841 roku urodził się drugi syn Dhuody Bernard. Kilka dni po porodzie ojciec zabrał go z rodzinnej posiadłości w Uzès. Dhuoda niestety nie poznała imienia maleńkiego Bernarda aż do dnia swojej śmierci. Zmarła tuż po skończeniu dzieła w 843 roku. Synowie markizy w 841 roku podążyli wraz z ojcem w głąb Akwitanii. W sporach sukcesyjnych, które toczyli między sobą czterej spadkobiercy Ludwika Pobożnego, Bernard zdecydował się wystąpić przeciwko swojemu dotychczasowemu suwerenowi Karolowi Łysemu. Jednak to właśnie Karol pojednany z Ludwikiem Niemieckim (806-876) odniósł zwycięstwo nad pozostałymi braćmi – Pepinem II z Akwitanii (bratanek królewskich synów – 823-864) i Lotarem I (795-855), a także ze sprzymierzonymi z nimi możnymi. W tak przegranych okolicznościach mąż Dhuody zmuszony był chronić swoich synów i szukać dla siebie nowych opiekunów. Por. *Liber manualis, Praefatio*, Sch 225, 84: „Voluente et crescente calamitate huius saeculi miseria, inter multas fluctuationes et discordias regni, imperator praedictus uiam omnium isse non dubium est. Nam infra XXVIII anno regni eius, non perueniens ad summum, vitam saeculi debitam finiuit. Post mortem quoque eius, in anno sequente, natiuitas fratris tui XI Kalendas aprilis: ex meo secundus post te, in Vzecia urbe, Deo miserante, egressus est utero. Etenim paruulum illum, antequam baptismatis accepisset gratiam, dominus et genitor Brnardus utriusque uestrum, una cum Elefanto, praedictae ciuitatis episcopo, et cum ceteris fidelibus suis, in Aquitaniae partibus ad suam fecit adduci praesentiam” – ‘Wtedy gdy wciąż trwały i nasilały się niepowodzenia tego świata, wśród tak licznych niestałości i niezgody w królestwie, wspo-

Przedstawione w *Liber manualis* wyobrażenie braterstwa duchowego oraz braterstwa biologicznego połączone było trwałym darem, który Dhuoda określała jako *compassio fraterna*, czyli braterskie miłosierdzie i współczucie. Tożsame pojęcie odnajdziemy choćby w nauczaniu św. Augustyna²⁶ i Izydora z Sewilli²⁷. Ten rodzaj współczucia według karolińskiej uczonej wypływał z bezwarunkowej i wzajemnej miłości braterskiej i trwale związywał ze sobą wszystkich współodczuwających. Pragnęła ona, aby dokładnie taki model braterstwa poruszył Wilhelma i zapisał się trwale w jego światopoglądzie oraz czynach. W trzeciej księdze podręcznika autorka żarliwie przekonywała pierworodnego syna, że cała ludzkość doczesnego świata pod każdym względem powinna zwrócić się ku braterskiej wspólnotcie uczuć (*compassio fraterna*). Potrzeba, aby zarówno ci silniejsi, jak i ci słabsi, co dyktowała dalej, oddawali się jej wzajemnie²⁸. Wzór relacji, który pozostawili apostołowie, a także inni żyjący po nich ludzie był zdaniem uczonej wystarczającym świadectwem zgody i miłości braterskiej²⁹. Namawiała

mniany cesarz (Ludwik Pobożny), nie wahając się, odszedł drogą wspólną dla wszystkich. Dokonał swego żywota zanim jeszcze dopełniło się 28 lat jego panowania. Po śmierci cesarza, w następnym roku, 11 dni przed kalendami kwietnia (22 marca 841) narodził się z mojego łona, dzięki litościwemu Bogu, twój brat, w mieście Uzès. Wtedy gdy był on jeszcze bardzo mały i zanim przyjął on łaskę chrztu, pan i ojciec was obu – Bernard polecił, żeby przywieźć go do siebie w rejon Akwitanii razem z biskupem miasta Uzès – Elefantusem i z pozostałymi wiernymi sobie zwolennikami’.

²⁶ Siła *compassio fraterna* została przez niego podkreślona w polemice z manichejczykami. Por. Augustinus, *Contra Faustum Manicheum* 21, 16, PL 42, 399: „An ibi charitas non errat, ut nulla esset **fraterna compassio**, pro his utique quorum peccato nullo precedente impendebant aeterna supplicia?” – „Czy może nie było miłości do tego stopnia, że nie było śladu współczucia braterskiego, że bóg skazywał na wieczne męki bez zaistnienia uprzednio żadnego grzechu?”. Tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi* 21, 16, PSP 55, Warszawa 1991, 254.

²⁷ Izydor uważał, że *compassio fraterna* powinna być stałym elementem i wyróżnikiem aktywnego życia chrześcijan. Doskonały chrześcijanin powinien dać się poznać jako ten, który potrafi w ciszy wznieść się i oderwać od życia aktywnego ku życiu kontemplacyjnemu, jednocześnie także wie, kiedy zejść – za sprawą cnoty współczucia braterskiego – z wyżyn kontemplacyjnych ku doczesnej aktywności. Por. Isidorus, *Sententiae differentiarum de activa vita atque contemplativa*, PL 83, 1243: „Illi vero perfecti esse noscuntur, qui intra Ecclesiam tempore discreto de activa vita ad contemplativam ascendere norunt, et de contemplativa ad activam descendere sciunt”.

²⁸ Por. *Liber manualis* III 10, SCh 225, 178: „[...] tam in maioribus quam in minoribus per **compassionis fraternitatem** omnimodis per cuncta in generi humano ostendit esse tenendam”.

²⁹ Por. *Liber manualis* III 10, SCh 225, s. 178: „Haec enim a pluribus retro, etiam et in sanctis apostolis illorumque similibus capaces, per omnia legimus esse completum”.

Wilhelma do ciągłego podsycania i uaktywniania miłości. W *Liber manualis* czytamy: „Kochaj wszystkich, abyś był kochany przez wszystkich, troszcz się, aby i oni troszczyli się o ciebie. Jeśli ty (będziesz kochał) wszystkich, wszyscy – ciebie, jeśli ty (będziesz kochał) w pojedynkę, tamci w liczbie mnogiej”³⁰.

W dalszej części, asymilując na potrzeby swojego wykładu gramatyczne wademekum Eliusza Donata, Dhuoda nieprzerwanie dowodziła, jak wielka i oddziałująca jest siła miłości w stosunku do bliźnich. Tymi słowami zwracała się do Wilhelma:

Napisane zostało w *Sztuce* poety Donata: „Kocham cię i jestem kochany przez ciebie, całuję cię i jestem przez ciebie całowany³¹, troszczę się o ciebie

³⁰ *Liber manualis* III 10, SCh 225, s. 176: „Ama omnes ut ameris ab omnibus, dilige ut diligaris. Si tu omnes, omnes te; si tu singulariter, illi pluraliter”. Dhuoda w odniesieniu do miłości używała najczęściej dwóch zamiennych określeń, było to łacińskie *amor* oraz *dilectio*, a także czasowniki *amare* i *diligere*. Rzadziej sięgała po termin *caritas*. Wydaje się, że nie różnicowała owych pojęć, a traktowała je zupełnie synonimicznie. Izydor z Sewilli, co istotne, uważał, że *amor* odnoszone jest do tych „lepszych rzeczy”, a więc bardziej wykorzystywał je w opisie miłości do Boga. *Amor* rozumiał jako *dilectio carnalis* (miłość cielesną i emocjonalną) *Dilectio* zaś było uczuciem, które wiązało „dwa podmioty”. Por. Isidorus, *Etymologiarum libri XX* 8, 2, 6-7, PL 82, 296: „«Charitas» Graece, Latine «dilectio» interpretatur, quod duos in se «illiget». Nam dilectio a duobus incipit, quod est amor Dei at proximi, [...] Omnis autem dilectio carnalis, non dilectio, sed magis amor dici solet. Dilectionis autem nomen tantum in melioribus rebus accipi solet. Wspomnieć należy, że Dhuoda musiała w jakimś stopniu znać przedstawioną wyżej definicję i rozróżnienie etymologiczne dokonane przez Izydora. Przywoływała zresztą w nieco okrojonej wersji fragment z tego samego ustępu encyklopedii Sewilczyka, który odnosił się do pojęć wyrażających miłość. W drugiej księdze *Liber manualis* mówiła do Wilhelma (*Liber manualis* II, 3, SCh 225, 124): „Nam karitas graece, latine dicitur dilectio. Vtrumque ad summum continet pertinendum qui adoratur et colitur Deus” – „W grece bowiem *karitas* jest tym, czym w łacinie *dilectio*. A każde z tych słów obejmuje w sobie wszystko, co odnosi się do Tego, który jest adorowany i czczony jako Bóg”. Por. Isidorus, *Etymologiarum libri XX* 8, 2, 6, Migne PL 82, 296). Pomimo tego, że autorka przejawiała pewną zauważalną wiedzę na temat różnic interpretacyjnych pojawiających się pomiędzy łacińskimi słowami *amor* i *dilectio*, to jednak aż do końca dzieła korzystała z obu terminów zupełnie dowolnie i zamiennie. Na temat używanych przez Dhuodę leksykalnych symboli miłości, zob. H. Hummer, *Vision of Kingship in Medieval Europe*, Oxford 2018, 219-230.

³¹ Dhuoda dobrze знаła podręcznik gramatyki autorstwa Donata. W zacytowanym przez nią fragmencie dostrzec można echo odmiany koniugacyjnej, którą rzymski gramatyk zawarł w rozdziale *De verbo* swojej rozprawy – *Ars minor*: Por. Probus Donatus Servius, *Ars Minor*, w: *Grammatici Latini*, vol. 4, red. H. Keil, Leipzig 1864, 360.

i ty troszczysz się o mnie; uznaję cię i jestem uznawany przez ciebie”. I dalej – „Ja, mnie, dla mnie, ode mnie i – o! – Przez mnie”. I w liczbie mnogiej: „ich, spośród nich, im i – o! – przez nich, [...]”³².

Włączenie przez Dhuodę gramatyki Donata do teologicznych rozważań nad istotą miłości niewątpliwie było zabiegiem nowatorskim i oryginalnym. Okazuje się, że matka zaproponowała Wilhelmowi kilkupłaszczyznowy ciekawy wykład. Wychodząc od zabawy słowem, na jej kanwie zbudowała przestrzeń do dalszych moralnych i duchowych interpretacji. Elementarz Donata był lekturą znaną całej ówczesnej łacińskiej Europie, powszechnie też stosowaną w edukacji. Nie ma wątpliwości, że karolińska uczona odwołała się do tej pozycji podręcznikowej w sposób zupełnie przemyślany. Przypominając powszechnie znane i być może banalne dla szesnastoletniego Wilhelma paradygmaty gramatyczne, wzniosła się ku paradygmatom moralnym. W metodzie, którą przyjęła, po raz kolejny daje o sobie znać silna potrzeba zapewnienia potomstwu podstawowej formacji zarówno na płaszczyźnie moralnej, jak i intelektualnej.

Wzajemna altruistyczna miłość, którą proponowała Dhuoda, miała budować społeczeństwo oraz ludzkie relacje. Zawierała także ważny element szacunku, pełnej akceptacji oraz uznania drugiego człowieka. Nie był to rodzaj miłości, którą powiązać można by było ściśle z klasyczną chrześcijańską *agape*, lecz bardziej – jak przekonywał Glenn Olsen – z silnym partnerskim i obopólnym uczuciem mającym na celu uznawanie, dawanie i odwzajemnianie³³. Taki format braterskiej miłości autorka wspominała w następującym fragmencie: „Tak więc ty, mój synu Wilhelmie, troszcz się i doceniaj każdego, przez którego sam chcesz być doceniany, kochaj, czcij, przyjmuj i szanuj wszystkich, abyś mógł także zasłużyć sobie z ich strony na wzajemną korzyść i należyty honor”³⁴.

Najwymowniejszy przykład braterskiego oddania i zaufania można było jej zdaniem zaobserwować w zachowaniu jeleni przekraczających rzekę. Posłużyła się tutaj znaną z nauczania św. Augustyna i św. Grzegorza metaforą współodpowiedzialności, która wyrażona była w sposobie, w ja-

³² Por. *Liber manualis* III 10, SCh 225, 176: „Scriptum est in Arte Donati poetae: «Amo te et amor a te, osculor te et osculor a te, diligo te et diligor a te; agnosco te et agnoscor a te». Et iterum: «Ego, mei uel mis, mihi uel a me, et o, a me». Et pluraliter: «Illos, illorum et illis, o, ab illis»; et cetera his pertinentium similia”. Por. Probus Donatus Servius, *Ars Minor; De Pronomine* II 12, 381.

³³ Por. Olsen, *One Heart and One Soul*, s. 29.

³⁴ *Liber manualis* III 10, SCh 225, 178: „Tu ergo, fili Wilhelme, dilige et agnosce a quo uel a quibus agnosci cupis; ama, uenera, collige et honora omnes, ut ab omnibus uicissitudinis retributionem cum honoris pensum merearis acipere”.

kim jelenie radziły sobie z przeciwnościami. Punktem wyjścia do rozważań autorki *Liber manualis* stał się biblijny motyw jelenia pragnącego źródeł wodnych (Ps 41,2)³⁵. Był to niezwykle budujący w opinii autorki przykład, który wcześniej przedstawił już „pewien uczyony”³⁶. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć, czy Dhuoda miała w tym miejscu na myśli Augustyna i jego komentarz do Księgi Psalmów czy też bardziej moralną interpretację *Księgi Hioba* napisaną przez Grzegorza Wielkiego. Okazuje się, że obaj wielcy egzegeci, komentując biblijny tekst, wykorzystali ów znany piśmiennictwu chrześcijańskiemu topos czynnego braterstwa, który sięgał do pełnego ofiarności usposobienia jeleni. Karolińska autorka wiedzona erudycją ojców Kościoła przedstawiła Wilhelmowi następujący obraz absolutnej jedności:

Jelenie mają taki zwyczaj postępowania, że gdy stadnie zaczynają przepływać się przez morza albo rozległe rzeki z burzliwymi wirami, wówczas jeden kładzie swoją głowę i rogi na grzbiecie drugiego tak, że łączą się ze sobą szyjami, po to aby pokrótce odpoczywając, mogły łatwo i żwawo przekroczyć strumień. Jest w nich taka inteligencja i tak wyważony instynkt, że gdy wyczują u tego pierwszego nadmierne obciążenie, zamieniają go na ostatniego, a następnego wybierają, aby był pierwszym, (wszystko) dla podniesienia i pokrzepienia pozostałych. I w ten sposób, gdy tak nawzajem się wymieniają, braterskie współczucie wynikające z miłości (*compassio fraterna*) przenika przez nich wszystkich. Zawsze troszczą się o to, aby głowa i rogi były trzymane w górze i widziane i nie zanurzyły się w głębinach strumienia³⁷.

³⁵ Ps 41,2: „Jako pragnie jeleni do źródeł wodnych, tak pragnie dusza moja do ciebie, Boże” (przekład Jakuba Wujka). Tłumaczenie zaproponowane przez Biblię Tysiąclecia („Jak łania pragnie wody ze strumieni [...]”), nie byłoby w pełni zrozumiałe w świetle podjętych przez Dhuodę metaforycznych interpretacji, które ściśle dotyczyły wspomnianych tutaj słów psalmisty.

³⁶ *Liber manualis* III 10, SCh 225, 178: „Nam quidem doctor de similitudine animalis mutis ob aedificationis exemplo, magnum et lucidissimum in brui transcurrit”.

³⁷ *Liber manualis* III 10, SCh 225, 178: „Cerui hanc habent consuetudinis morem, ut, cum pluraliter maria uel spatiosa maritimis undarum gurgitis flumina transuehi coeperint, unus post unum caput cum cornibus super dorsa compari suo colla submittant, ut paululum quiescentes facilius amnem possint transcurrere ueloces. Est in illis talis intellectus et talis aequa discretio, ut, cum priorem senserint adgrauari, mutant primum posteriorem, et extremum, ad ceteros subleuandum uel refocilandum, eligunt primum; sicque in singulis uersa uice mutantes, talis per singula in illis transcurrit **compassio dilectionis fraterna**: hoc semper cauentes ut caput cum cornibus, ne in amnis mergantur profundis, super ostendi et anefari satagunt”. Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 466. „Otóż powiadają, że jelenie, kiedy idą w swoim szyku albo kiedy płynąć zdążają do innych okolic, ciężar swoich głów kładą jeden na drugim tak, że jeden idzie z przodu, a te,

Instynktowne zachowanie jeleni, które znalazło swoje miejsce we wczesnośredniowiecznych mistycznych rozważaniach na temat wspólnoty chrześcijańskiej, zaczerpnięte zostało jeszcze z literatury klasycznej. O rogaczach płynących w samozachowawczym szyku pisał bowiem Pliniusz Starszy³⁸, Solinus³⁹ i Klaudiusz Elian⁴⁰. W wyobrażeniu Dhuody stadem wzajemnie wspierających się jeleni miała być nie tylko – w sposób ogólny – społeczność chrześcijańska, chodziło jej również o najbliższe otoczenie Wilhelma czy wreszcie królewski dwór. Wszyscy jego członkowie powinni wzajemnie oraz korzystnie sobie służyć i – co podkreślała autorka – znosić także słabości tych najmniejszych, nie uciekając jedynie do ludzi swojej rangi⁴¹. Tak

które za nim idą każdy na swoim poprzedniku kładzie głowę i tak aż do końca szyku. Ten pierwszy, który na początku dźwigał ciężar głowy, kiedy się zmęczy idzie do tyłu, a inny go zastępuje niosąc to, co tamten, tamten zaś zmęczenie swoje rekompensuje położeniem głowy tak samo jak inne jelenie. Tak kolejno dźwigają to, co ciężkie i drogę przebywają i wzajemnie od siebie nie odstępują. Czyż nie do takich jeleni zwraca się Apostoł ze słowami: «Jeden drugiemu brzemiona noście, a tak wypełniajcie Prawo Chrystusowe»”. Tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 41, 4, PSP 38, Warszawa 1986, 125. Por. Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job* 30, 39, 1, PL 76, 543-544. „Mówi się zaś, że jeśli zdarzy się im przechodzić przez rzekę, ciężar swojej głowy składają na grzbiet tych, które idą przed nim, i wspierając siebie nawzajem, nie czują żadnego trudu wynikającego z ciężaru. [...] Dlatego psalmista mówi: «Jak jeleni pragnie wody ze źródła, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże». Oni także, przechodząc także przez niepewne chwile doczesności jak przez swego rodzaju rzekę, nakładają na siebie nawzajem ciężary pełni współczucia wynikającego z miłości; ponieważ niosą je z wielką troską, zachowują to, co napisano: «Jedni drugich brzemiona noście, tak postępując, wypełniajcie wolę Chrystusa»”. Tł. A. Wilczyński, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba* 30, 39, 1, t. 6, ŻM 77, Kraków 2016, 186-187.

³⁸ Por. Caius Plinius Secundus, *Naturalis historiae* 8, 50, red. C. Mayhoff, Leipzig 1875, 84: „Maria trameant gregatim Nantes porrecto ordine et capita imponentes praecedentium clunibus vicibusque ad terga redeuntes” – ‘Morza przepływają stadami w długim rzędzie, tak iż głowy kładą na tyły płynących przed sobą, a te udają się znowu w tył z kole’”. Tł. J. Łukaszewicz, *K. Pliniusza Starszego Historii Naturalnej ksiąg XXXVII* 8, 50, t. 3, Poznań 1845, 253.

³⁹ Por. Caius Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 19, 9, red. Th. Mommsen, Berlin 1895, 94: „[...] infirmos ponunt in ultimo et lassorum capita clunibus per vices sustinent”.

⁴⁰ Por. Claudius Aelianus, *De natura animalium* 5, 56, red. R. Hercher, Paris 1858, 93: „[...] tum fidenti animo mare ingrediuntur et ordine natant; et in antecedentium tergo subsequentes capita reponunt; jam qui agmen duxit, ubi lassitudine affectum se intellexerit, retrocedit atque extremi cervi clunibus innixus cogit agmen”.

⁴¹ *Liber manualis* III 10, Sch 225, 172: „[...] atque te ad illos illosque tibi coniungi, magnis cum paruis in utilitatibus, ne pigeas ortor”.

więc obowiązkiem potężniejszych, wzorem silniejszych jeleni, było zagwarantowanie wsparcia tym pośledniejszym. Każdy wierny chrześcijanin wezwany był do udzielania pomocy na miarę swoich możliwości. I jak pouczała karolińska uczona: „Ci, którzy mogą, powinni tych (mniejszych) wspierać i [...] nosić ich brzemiona, silni te słabsze, potężni te pośledniejsze, tak aby słabsi — pozyskując siłę mocarzy — wraz z silniejszymi mogli wznieść się ku obiecany wyżyynom przodków”⁴².

Compassio fraterna wiązała się więc z miłosierdziem, wielkodusznością i bezinteresowną troską. Zawierała w sobie niesienie pomocy oraz zrozumienie wobec bliskich, gorliwą gościnę dla przybyszów, a także nieustanne pokrzepianie biednych i pogrążonych w smutku. Jeżeli Wilhelm będzie potrafił konsekwentnie okazać swe współczucie na rzecz wszystkich otaczających go braci mniejszych, wówczas, jak przekonywała matka, Duch Święty obdarzy go prawdziwym darem pobożności⁴³. Wielokrotnie pouczała syna, aby szukał przykładów braterskiej miłości w księgach Bożego pisma, które wzywały do doskonalenia się i nasycania współcierpieniem bliźnich. Wspólnota uczuć nie polegała jednak tylko i wyłącznie na słownym uzewnętrznianiu swego żalu. Wilhelm miał słowa zamieniać w czyny, czyli konkretną i skuteczną pomoc dla, jak szczegółowo wyliczała Dhuoda, ubogich, nieszczęśliwych, pielgrzymów, wdów, sierot, nieletnich dzieci czy też ludzi o mniejszym znaczeniu i wpływach. Kierując się Pismem Świętym, tłumaczyła pierworodnemu synowi, że w obliczu Boga wszyscy są przybyszami, gośćmi i pielgrzymami⁴⁴. Prawdziwa *compassio fraterna* zamieniała współczującego we współnika (*socius*) danej troski. Dodatkowo potrafiła wyzwolić w nim moc przekonywania tych, którzy następowali po nim, aby podążali jego drogą i realizowali to samo wielkie dzieło wzajemności⁴⁵. W obrazie naszkicowanym przez karolińską autorkę

⁴² *Liber manualis* III 10, Sch 225, 174: „Debent eos qui possunt adiuuare, et, [...] onera sua alterutrum portare, firmi infirmiora, capaces minora, ut inferiores cum firmis capax uigorum ad alta ualeant scandere prolixa maiorum”.

⁴³ *Liber manualis* IV, 4, Sch 225, 216: Si **compassionem** erga proximos habueris **fraternam**, et hospitalium sectator, pauperumque et moerentium consolator assiduus fueris, habebis spiritum pietatis”.

⁴⁴ 1Krn 29,15: „Jesteśmy bowiem pielgrzymami przed Tobą i przychodniami, jak byli wszyscy przodkowie nasi [...]” (BT).

⁴⁵ *Liber manualis* IV, 8, Sch 225, 236-238: „Si obuius fueris pauperi et inopi, non solum uerbis, sed etiam factis, adiutorium illis, ut uales, impende. Similiter et peregrinis ospitium ut tribuas libenter admoneo, atque etiam uiduis orphanisque, nec non et pupillis minusque agentibus, siue illos quos in egestate conspexeris esse positos, manum ad opus subleuare frequens. Nam omnes nos, ut ait Scriptura, «aduenae sumus», incolae et «peregrini, sicut patres nostri» uoluentium in terra. Lege Mosaicae admonitionis Israeli filios ad

wyraźnie dostrzec można symboliczny szyk wspartych na sobie chrześcijan, którzy wspólnie pokonują przeszkody doczesnego świata. Słabsi ufali silniejszym. Silniejsi zaś, powodowani empatią, nie zwlekali z niesieniem podpory dla obolałych i znużonych.

Z jednej strony mamy do czynienia z proklamowaną przez markizę cnotą miłosierdzia, którą potężniejsi mieli okazywać i realizować względem słabszych, z drugiej zauważamy wyraźny nacisk na pokorę oraz uległość. Te ostatnie szczególnie ćwiczyć powinni ci, którzy znajdowali się niżej w hierarchii społecznej, dworskiej czy wreszcie także wojskowej. Umiejętność uznania własnej ograniczoności oraz ukorzenia się wobec dostojniejszego od siebie była zdaniem karolińskiej uczonej stanem ducha najbardziej podobającym się Bogu. Dhuoda zwracała Wilhelmowi uwagę, że nawet jeżeli będzie on swoją rangą najmniejszy pośród wszystkich otaczających go towarzyszy broni, to niechaj znajdzie w sobie odwagę, aby gorliwie podążać i mieć na względzie postawy oraz postępowanie tych znamienitszych. Wielkich (*magnos*) niechaj traktuje tak, jak gdyby byli wywyższeni (*sublimes*), równych zaś (*aequales*) sobie, jak gdyby byli szacowniejszymi (*altos*), ponieważ to razem z nimi będzie on mógł ubiegać się o wywyższenie swoich godności⁴⁶. Arystokratka błagała pierworodnego syna, aby szczerze potrafił cieszyć się wespół z tymi, którzy dostępują awansu. Był to w jej opinii dowód prawdziwej pokory i uległości⁴⁷.

Symboliczny jeleni szyk stał się dla Dhuody nie tylko doskonałą metaforą braterskiej współodpowiedzialności i jedynomyślności. Tę zresztą wykorzystała, podążając za przykładami znanych jej doktorów Kościoła. Odwołując się do zwierzęcych zwyczajów, uczona odważyła się pójść o krok dalej od wcześniejszych interpretacji. Zachowanie jeleni poddała dalszym, osobistym i dość odważnym rozważaniom. W zwierzętach dostrzegła nie tylko uosobienie kochających się i współczujących sobie bliźnich, ale także odważnych i pełnych nadziei wyznawców Chrystusa, którzy nie poddają się, aby stale wznosić ku górze swoje serca na podobieństwo

compassionem satiari **fraternam**; ualde eos ortabatur, dicens: «Mementote quoniam et uos ipsi aduenae et peregrini fuistis in terra Aegypti». De peregrinis namque et uiatoribus, quidam, ex **compassione fraterna**, ut socius adesset et posteros in hac simili confessione futuris secum colligeret et in opus sociaret magnum, ita dicebat: «Ostium meum uiatori patuit»⁴⁶.

⁴⁶ *Liber manualis* III 10, SCh 225, 174: „Tu ergo, licet inter comilitones minimus esse uidearis in formam, tamen sensu tenax uigorum et formam exemplis magnorum, [...], attentius intueri et sequi ne pigeas ortor, fili. Magnos ut sublimes, aequales ut Altos, consimiles praepone, ut tibi una cum illis profectum dignitatis adquiri possis maiorum; [...].”

⁴⁷ *Liber manualis* III 10, SCh 225, 174: „[...] omnibus namque per subiectionum humilitatis exempla tuis praelatos esse congaudeas, obsecro”.

jelenich rogów. Nie powinniśmy pozwolić, jak czytamy w *Liber manualis*, aby serca nasze i umysły uwięzione zostały w otchłani, którą wypełnia błoto zepsucia i żądy. Dążeniem ludzi, na co wskazywała Dhuoda, powinno być ciągle kierowanie serc do Boga, ponieważ tam znajduje się nasz sposób na życie, nasza siedziba i świadectwo wszelkiej moralności. Drogę wskazał śmiertelnikom sam Chrystus, który jako pierwszy uniósł „róg swej zbawczej mocy”⁴⁸.

Z każdą kolejną, kierowaną do Wilhelma, zwierciadłową admonicją poznajemy coraz pełniejsze matczyne wyobrażenie braterstwa. Możemy stwierdzić, że wzorem głoszonej przez Dhuodę idealnej *compassio fraterna* była tylko ta, która objawiała się poprzez ciągle uaktywnianie chrześcijańskiego miłosierdzia, pokory, lojalności, jedności i bezinteresownej pomocy. Każda z tych wartości stawała się prawdziwa i możliwa do zrealizowania w kontekście całkowitego zawierzenia się Bogu i uznania Go za źródło i cel ludzkich czynów. Cnoty, które wskazywała autorka, były jednocześnie warunkiem nieodzownym dla osiągnięcia absolutnego braterstwa ciała i dusz. Chodziło jej o wymiar braterstwa trwale łączącego członków całej wspólnoty, książęcego dworu czy wreszcie rodziny. Zaprojektowany przez markizę Septymanii wzorcowy obraz familiarnej jedności wyposażony był w jeszcze jedną istotną wartość, nieco jednak nieuchwytną w odniesieniu do stanowej rzeczywistości karolińskiej. Dhuoda bowiem marzyła o wprowadzeniu pełnego braterstwa apostołskiego, którego wyznacznikiem byłaby także równość. Swoje refleksje na ten temat rozpoczęła od przywołania fragmentu z *Dziejów Apostolskich*: „«Pośród nich nikt nie cierpiał niedostatku» (Dz 4,34), «ale wszystko mieli wspólne», w Bogu pokładali «Jedno serce i jedną duszę» (Dz 4,32)”⁴⁹. Dzieje uczniów Chrystusa działały na autorkę podręcznika niezwykle inspirująco. Widziała w nich program reformy dla świeckiej społeczności swoich czasów. Nie miała wątpliwości, że możliwe jest, aby kształtować chrześcijańskie życie laickiej części społeczeństwa na kanwie praktyk znanych ze świadectw na temat pierwszej

⁴⁸ *Liber manualis* III 10, Sch 225, 180: „In eleuationem uel erectionem capitarum cornuumque ostendunt fideles in Christo sursum semper tenere cor et mentem semper in illum habere. Qui ortus Rex ex semine Dauid pro salute generis humani, in fluctuationis mare undarum, ad imma descendens, ad suos liberandum erexit cornu, atque libere egens hos quos in umbra inuenit iacentes, oriens ex alto uisitauit et erexit ad summum, dans exemplum ne in fluctuationem uel gurgitis maris, libidinum atque cupiditati coeno limoque obuoluto, sursum erigentes teneamus cum Apostolo cor, dicentesque: «Nostra autem conuersatio in coelis est»”.

⁴⁹ Tłumaczenia z Biblii Tysiąclecia. Por. *Liber manualis* III 10, Sch 225, 178-179: «Non enim erat quisquam egens inter illos, sed erant illis omnia comunia», habentes in Deum «cor unum et anima una».

wspólnoty uczniów Chrystusa w Jerozolimie⁵⁰. Choć wspólnota ta stawała się przede wszystkim wzorcem dla pierwszych monasteriów i uprawianych w nich ascetycznych praktyk, to jednak nie przeszkadzało to karolińskiej pisarce interpretować ją jako niezastąpione źródło inspiracji także dla aktywnego życia świeckich. W tym miejscu objawiają się nadzieje Dhuody na możliwe uzdrowienie społeczeństwa, które dotknięte było rozlewem krwi i nienawiścią, w duchu apostołskiej jedynomyślności serca i duszy⁵¹.

Braterska wspólnota oznaczała więc według markizy Septymanii nieustanną praktykę współodpowiedzialności, dyktowała także symboliczną równość. Była to równość, która wynikała z człowieczej natury. Tę równość zapowiadała pokora wcielonego Boga, który w ziemskim życiu wyrzekł się swojego majestatu i unżył sam siebie. On jako największy stwórca wszechrzeczy potrafił przyjąć postać sługi i swoją obecnością przemówił na korzyść tych najmniejszych⁵². Bóg przyznaje ludziom dobrodziejstwa, jak czytamy w *Liber manualis*, tylko na podstawie swojej własnej miary, a nie ziemskich zaszczytów i godności⁵³. W obliczu Bożej sprawiedliwości wszyscy byli równi. Równymi stawali się także w chwili śmierci. Dhuoda przekonywała Wilhelma, że tak samo umrze zarówno bogacz, jak i biedak. Co więcej, cierpią oni jednakowe troski i udręki. Każdy z nich może stać się ofiarą tego samego grzechu:

Bogacz i biedak razem umrą, razem mogą także cierpieć niedostatek. Bogacz nie zgadzając się, (ażeby dać), biedak nie mając nic (czego pragnie). Podczas gdy śpią, jednakowy ciężar ich przygniata. Oni nie mają w sobie ducha pokory ani nie spoczną w duchu ubóstwa, które należy do (Chrystusowych) błogosławieństw. Błąkają się i dręczą tym, co znieawidzone jest przez wielu. Powiedział pewien: Moja dusza nienawidzi bogacza kłamcy i żebraka pysznego⁵⁴.

⁵⁰ Por. Olsen, *One Heart and One Soul*, s. 32.

⁵¹ *Liber manualis* III 10, SCh 225, 180: „[...] habentes in Deum «cor unum et anima una», **compassionis fraternitatem** in Christo Iesu inuicem semper tenentes” – “[...] mając dla Boga «jeden duch i jedno serce», zawsze i wzajemnie zachowując w Chrystusie Jezusie braterstwo wspólnoty uczuć”.

⁵² *Liber manualis* III 10, SCh 225, 172: „Pro minimis suam ad imma dignatus est tellus ostendi praesentiam. Nam, ut aiunt doctores, cum esset summus omniumque creator, formam accipere dignatus est seruilem”.

⁵³ *Liber manualis* III 10, SCh 225, 174: „Ipse humani generis amitor, et magnis et minimis secundum qualitatis mensuram suam, ut uult, non denegat pro meritis beneficia largiri. Non enim «est personarum exceptor», sed in omnibus «qui timent illum» et eius faciunt uoluntatem placitus adest”.

⁵⁴ *Liber manualis* IV 8, SCh 225, 238-240: „«Diues et pauper simul peribunt, simulque in egestate torquescunt, diues non largiens, pauper non habens: hii tales non habent

Braterstwo równości brało swój początek w cielesnej naturze człowieka⁵⁵. Wszyscy, jak zapewniała karolińska pisarka, wywodzimy się z jednego ciała i w ten sposób dzielimy wspólną naturę. Antecesor rodu ludzkiego miał przecież w odniesieniu do wywodzącej się z niego kobiety powiedzieć: „To teraz kość z kości moich, i ciało z ciała mego”⁵⁶. Ciało,

spiritum humilitatis, nec in beatitudines spiritu quiescent paupertati». Volitantur enim atque torquentur in eo quod odibile est multis. Ait quidam: «Diuitatem mendacem et pauperem superbum odit anima mea»”. Ostatnie zdanie jest parafrazą myśli pochodzącej z Księgi Mądrości Syracha (Syr 25,2): „Trzech rodzajów ludzi znienawidziła moja dusza, a życie ich szczególnie mnie gniewa: żebraka pysznego, bogacza kłamcy, starca cudzołożnego, ogołoconego z rozumu”. Całość rozważań Dhuody na temat pragnień cielesnych, które dotyczą i bogatych, i biednych zainspirowane zostało *Komentarzem do Księgi Hioba* Grzegorza Wielkiego. Por. Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job* 15, 56, 65, PL 75, 1115: „W ziemskich sprawach zarówno niegodziwy bogacz, jak i biedak, chociaż nie mają takiego samego powodzenia, niepokojeni są jednakową troską; co jeden z lękiem posiada, ten drugi z troską pożąda, a nie potrafiąc zdobyć, cierpi”. Tł. S. Naskręt – E. Buszewicz – K. Nastał – L. Gładyszewski, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba* 15, 56, 65, t. 3, ŻM 44, Kraków 2007, 277.

⁵⁵ W parenezie karolińskiej dość często pojawiały się wskazania dotyczące równości ludzkiej natury, która dawała wszystkim śmiertelnikom takie same prawo w dążeniu do Chrystusa i prawdy. Koncepcja ta występuje m.in. u Theodulfa z Orleanu (ok. 760-821). Zob. Theodulfus episcopus, *Versus contra iudices*, v. 895-896, red. E. Dümmler, MGH, *Poetae* 1, Berlin 1881, 516: „Bądź najłagodniejszym i mniej na uwadze ubogich. Zrozumiesz, że jesteś im równy z natury” (tł. autorki). O równości wypowiadał się także Jonasz z Orleanu (*De institutione laicali* 2, 22, PL 106, 213), który wiernie zresztą w tym miejscu cytował koncepcję *aequitas* wyłożoną przez Grzegorza Wielkiego. Zob. Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job* 21, 15, 22, PL 76, 203: „[...] natura zrodziła wszystkich ludzi równymi, lecz ze względu na różność zasług, ukryte zarządzanie kładzie jednych ponad drugimi. Sama zaś nierówność, która powstała wskutek występku, słusznie została uporządkowana według Bożych wyroków, aby jeden stał się poddanym drugiego, skoro nie wszyscy ludzie idą drogą życia właściwie”. Tł. E. Buszewicz – A. Wilczyński, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* 21, 15, 22, ŻM 63, Kraków 2013, 352-353. Papież Grzegorz Wielki temat równości podjął też w *Księdze reguły pasterskiej*. Zob. Gregorius Magnus, *Regulae pastoralis liber* 2, 6, PL 77, 34: „[...] natura wszystkich ludzi równymi zrodziła, lecz przez zmienny porządek zasług wina stawia jednych w tyle drugich. Sama zaś odmienność, pochodząca z występku, wyrokiem boskim jest zrządzona, aby – ponieważ wszelki człowiek nie zdoła stać równo – jeden drugim kierował”. Tł. J. Czuj, Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej* 2, 6, POK 22, Poznań 1948, 49.

⁵⁶ Rdz 2,23 (tł. Jakuba Wujka). Por. *Liber manualis* IV 9, SCh 225, 256-258: „Carnem hic fratram conditionem desygnat, ex qua nos cum omnibus originem trahimus, ipsi dicente protoplasto sibi simili iuncto: «Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea»”.

które było wspólne dla wszystkich ludzi, nazwę swą (*caro*) wzięło od *cadendo*, czyli upadania. Cieleśnie więc, gdy przyjdzie koniec, w ten sam sposób bogaty oraz biedny, co czytamy dalej, razem upadną, aby potem zmartwychwstać. Zamykając swe rozważania, Dhuoda przywołała biblijną istotę człowieczeństwa, której wymowa koncentrowała się na słabości cielesnej powłoki. Człowiek, o czym przypominał sam Bóg, był jedynie prochem i w ten sam proch się obracał (Rdz 3,19)⁵⁷.

W kontekście pojawiającej się w *Liber manualis* równości na uwagę zasługuje fakt, że Dhuoda umieszcza ją każdorazowo w tych miejscach rozprawy, które odnosiły się do miłosierdzia względem słabszych i biednych. Tylko czynne miłosierdzie pozwalało dostrzec problemy bliźnich. Zbliżało więc do siebie śmiertelników i stawiało ich w jednym szeregu. Miłosierdzie otwierało też drogę pokorze, która umożliwiała zbudowanie pełnego i dogłębnego braterstwa bogatych z biednymi.

Karolińska arystokratka wyjaśniała dalej, że choć ludzie byli równi z natury, to Bóg ustanowił nad nimi królewską rangę i nadał im seniorów oraz zwierzchników, którym należało służyć wiernie i pożytecznie⁵⁸. Członkowie klasy panującej zobowiązani byli do sprawowania – w służbie Bogu i świętym – odważnych rządów nad światem i ludźmi. Mieli kierować i chronić swoją społeczność przed czyhającym w ukryciu wrogiem, a także dążyć do trwałej jedności Kościoła i religii⁵⁹. Obowiązkiem arystokracji, czyli w ujęciu autorki tych, którzy zyskiwali więcej poprzez swe zasłu-

⁵⁷ Por. *Liber manualis* IV 9, SCh 225, 258: „Karo namque a cadendo nomen accepit, ea vero tenore rationis mensura, licet cadat, licet resurgat, tam pauper quam diues, omnes per finem, in puluerem reuententur”. Etymologiczny rodowód słowa *caro*, który prowadził do czasownika *cadere*, znajdujemy u Augustyna. Por. Augustinus, *De civitate Dei* 20, 10, PL 41, 675: „Upadają zaś ciała przez śmierć, bo i od słowa *cadere* (padać) pochodzi nazwa *cadavera* (trupy, padlina). Nie może więc, powiadają, być zmartwychwstania dusz, lecz ciał”. Tł. W. Kubicki, Św. Augustyn, *Państwo Boże* 20, 10, Kęty 2002, 819.

⁵⁸ Por. *Liber manualis* III, 8, SCh 225, 168: „Tu ergo, fili Wilhelme, obtempera iugum famulantis normam, sisque fidelis seniori tuo Karolo, quisquis ille est, et suis dignis utrorumque sexuum parentibus atque regalium generis ortos. Est enim dignum ita agere tibi, et omnibus in illorum regni imperio militantibus, totis nisibus te inter eos utiliter atque fideliter obto seruiendum” – ‘Ty zatem, synu Wilhelmie, bądź posłuszny powinności i regule służenia, bądź wierny seniorowi twojemu Karolowi, jakkolwiek przedstawia się jego sytuacja (polityczna), bądź wierny jego szlachetnym przodkom obojga płci oraz wszystkim potomkom królewskiego rodu. Ponieważ powinienes w ten sposób czynić zarówno ty, jak i wszyscy wojownicy, którzy służą królewskiej władzy. Proszę cię, abyś ze wszystkich sił zobowiązał się do służenia im, wiernie i pożytecznie’.

⁵⁹ Por. *Liber manualis* III, 8, SCh 225, 168-170: „[...] mundumque cum populo, in Dei et sanctorum seruitio, uiriliter regere, protegere, gubernare, et ab hostium inimi-

gi i godność, było niesienie pomocy oraz pocieszenia tym najmniejszym. Przekonanie o spoczywającym na elitach społecznych tzw. altruistycznym *ministerium* autorka potwierdzała następującymi słowami:

Jednak ci, którzy poprzez swoje zasługi zyskują więcej, godzi się, aby zrozumieć, że należy pomagać i wspierać w różnych sytuacjach. Za sprawą braterskiego miłosierdzia (*compassio fraterna*), abyś zrozumiał i pobożnie dopomógł, współczując tym wszystkim głodnym, spragnionym, nagim, sierotom, pielgrzymom, przybyszom, wdowom, małym dzieciom, uciskany oraz potrzebującym. Jeśli to zrobisz, „twoje światło wszędzie jak zorza” (Iz 58,8), a twoje kroki bez przerwy będą rozjaśnione blaskiem⁶⁰.

Pareneza Dhuody obok braterstwa w wymiarze duchowym odwołuje się także, jak zostało to już wspomniane, do braterstwa krwi i modelowych relacji pomiędzy rodzonymi braćmi. Tematyka ta jest w pełni zrozumiała w kontekście rodzinnej i osobistej sytuacji markizy. Była ona matką dwóch męskich potomków, pomiędzy którymi zachodziła znaczna różnica wieku. Wilhelm w chwili, w której skończyła pisać swój pamiętnik, miał siedemnaście lat, Bernard – niespełna dwa. Do napisania dzieła skłoniła ją obok tęsknoty za nieobecnymi w jej życiu synami przede wszystkim choroba i świadomość nieuchronnej śmierci:

Ponieważ nie ma takiej możliwości, aby opóźnił się czas mego odejścia i ból choroby ze wszystkich stron dręczy moje ciało, naprędce złożyłam tę książeczkę, aby pomogła ona tobie i twojemu bratu. Mając zaś świadomość, że nie zdołam dożyć do wspomnianego czasu (waszej dojrzałości), zachęcam cię, abyś kosztował ów pokarm swoimi ustami⁶¹, podobnie do słodkiego napoju zmieszanego z miodem⁶².

corum undique adsurgentium cuneis tensare atque defendere, sanctamque Dei uidelicet Ecclesiam in religione uera firmiter coadunare in Christo; [...]”.

⁶⁰ *Liber manualis* IV, 8, Sch 225, 258: „Tamen qui pro meritis magnis magna adquirunt, minimos, ut conspexerint, dignum est subleuari et adiuuari in rebus. **Fraterna** etenim **compassione**, et in esurientibus, et in sitientibus atque nudis, et in orphanis et in peregrinis, in aduenis, in uiduis seu etiam in pupillis oppressisque et omnibus indigentibus, ut conspexeris, illis miserendo subuenias pie. Quod si feceris, «erumpet quasi mane lumen tuum» et claritas in tuis per cuncta fulgebit gressibus”.

⁶¹ Dhuoda ma na myśli słowa, które metaforycznie poprzez głośne czytanie stawały się strawą dla ust (*cibus oris*). Obraz – w jego wymiarze dydaktycznym i ornamentacyjnym – rozumiano jako strawę dla oczu (*cibus oculorum*).

⁶² Por. *Liber manualis* X, 1, 337: „Sed quia tempus resolutionis non tardat me meum, et aegritudo angustiarum corpus undique conterit istum tibi et fratrii ut prosit, quod collegi

Matka wyraźnie wskazywała, jakie obowiązki spoczywały na jej wkraczającym w dorosłość synu wobec małoletniego brata⁶³. Skala odpowiedzialności, którą obarczyła Wilhelma za los oraz wychowanie maleńkiego Bernarda, pozwala założyć, że nie miała pewności, czy jej małżonek zdoła wypełnić swoje ojcowskie powinności względem synów. Bernard senior utracił zaufanie Karola Łysego i narażony był na szereg niebezpieczeństw. Tymczasem Dhuoda w żadnym miejscu dzieła nie dzieliła się z Wilhelmem informacjami na temat publicznych problemów jego ojca. Nie zabierała także stanowiska wobec wyborów i decyzji swojego męża. Konsekwentnie realizowała patriarchalny porządek, w którym ojciec dysponował władzą absolutną nad żoną i dziećmi. Status męża decydował także o przyszłości żony. Autorka *Liber manualis* świadomie zbudowała przed synami obraz szlachetnego, pełnego wartości ojca, którego należy kochać, otaczać największym szacunkiem i być mu dozgonnie wiernym. W każdym słowie na temat Bernarda zamknięte było jej zawierzenie, oddanie i lojalność. Jednak głębokie i pełne matczynych emocji prośby, które kierowała do starszego syna, wierząc, że zaopiekuje się on swoim maleńkim bratem, zdradzać mogą gnębiący ją i zatajony niepokój o los całej rodziny. Skoro w Wilhelmie widziała opiekuna młodszego syna, to tym samym musiała także brać pod uwagę, iż Bernardowi nie dane będzie z różnych przyczyn wychować i trwać przy swoich spadkobiercach. Na pierwotnym synu złożyła więc zobowiązanie oraz misję przejęcia opieki i wychowania niesamodzielnego jeszcze Bernarda:

Te słowa, które kieruję do ciebie, czytaj, zrozum i wypełnij działaniem i kiedy twój maleńki brat przyjmie łaskę chrztu w Chrystusie – a nie znam jego imienia – obyś nie miał oporów, aby mu doradzać⁶⁴, wychowywać, kochać i zachęcać go, aby podążał od tego co dobre ku temu co lepsze. Wtedy gdy osiągnie on odpowiedni wiek do tego, aby czytać i pisać, pokaż mu ten mały rękopis *Podręcznika*, który został przez mnie przygotowany i w twoim imieniu napisany, czytając napominaj go. On jest twoim ciałem

festinans, sciens me ad tempus praedictum peruenire non posse velut mellifluum potum fauisque permixtum, in cibum oris, ut degustes semper adortor”.

⁶³ Na temat statusu nieletnich we wczesnym średniowieczu oraz zwyczajowego przejmowania uprawnień opiekuńczych przez starszych braci, zob. Pieniądz, *Więzi braterskie we wczesnym średniowieczu*, s. 222-223.

⁶⁴ Dhuoda używa w tym miejscu czasownika *insinuare*, który oznacza dokładnie ‘wpajać, zaszczeniać, komunikować coś komuś’, ale także ‘wchodzić w zażyłość i torować (np. drogę do bliskiej przyjaźni i zażyłości)’. W czasowniku tym objawia się pełnia oczekiwań Dhuody w zakresie zadań wpisanych w fizyczną opiekę nad nieletnim bratem.

i twoim bratem⁶⁵. Napominam was ja Dhuoda, matka każdego z was, abyście nawet udreżeni doczesnymi troskami, stosownie do czasu „trzymali w górę serca⁶⁶. Patrzcie na tego, który rządzi w niebiosach⁶⁷, on nazywany jest Bogiem⁶⁸.

Zamykając dzieło, autorka skierowała do Wilhelma jeszcze jedną prośbę względem małoletniego Bernarda. Tym razem prosiła i oczekiwała od starszego syna, aby nigdy o niej nie zapomniał i przywoływał ją w częstej modlitwie. Miał również utrzymywać imię oraz status matki w myślach dojrzałego już i świadomego brata:

Już wcześniej przypominałam tobie o twoim młodszym bracie także to, co powinieneś względem niego wypełnić, przypominam o tym w dalszym ciągu. Proszę cię, aby i on zechciał, gdy nadejdzie czas jego pełnoletności, modlić się za mnie. Napominam was obu, tak jak gdybyście byli ra-

⁶⁵ Karolińska autorka, aby wskazać moc biologicznego braterstwa, przywołała słowa, które wypowiedziane zostały w Księdze Rodzaju przez Judę, syna Jakuba. Juda powstrzymał swoich braci przed nienawistnym planem zabicia najmłodszego z nich, Józefa, sięgając po argument tzw. wspólnoty ciała: „[...] ręce nasze niech się nie mażą; brat bowiem i ciało nasze (on) jest” (Rdz 37,27 – tł. Jakuba Wujka).

⁶⁶ Autorka kilkakrotnie w swoim dziele odwoływała się do idei odważnego i natchnionego braterstwa. We wspomnianej już trzeciej księdze *Podręcznika* porównywała ludzi związanych braterstwem duchowym do stada jeleni pokonujących rzekę. Wzniesione jelenie rogi oznaczały według niej chrześcijańskie serca, które zawsze powinny wyrwać się do Boga.

⁶⁷ Fragment na podstawie *Passio Sancti Symphoriani*, PG 5, 1467: „Sursum cor suspende, fili, aspice illum qui regnat in coelis”. Kult św. Symforiana z Autun był w szczególny sposób rozpowszechniony w karolińskiej Francji. Fragmenty ze spisane go męczeństwa Symforiana weszły na stałe do liturgii godzin. Sekwencja, która pojawia się w *Liber manualis*, znalazła się także w antyfonie jutrzni na uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny. Zob. Gregorius Magnus, *Antiphonae in matutinis de sancto Symphonario*, w: *Liber responsalis sive antiphonarius*, PL 78, 800.

⁶⁸ *Liber manualis* I 7, SCh 225, 116: „Haec uerba a me tibi directa lege, intellige et opere comple, fratremque tuum paruulum, cuius modo inscia sum nominis, cum baptismatis in Christo acceperit gratiam, insinuare, nutrire, amare, ac de bono in melius prouocare ne pigeas, atque hunc codicellum Manualis a me comprehensum, et in tuo nomine conscriptum, cum perfectum loquendi uel legendi acceperit tempus, illi ostende, et admone legendo; caro enim et frater tuus est. Admoneo uos iam quasi utrosque ego Dhuoda genitrix uestra, ut, inter mundanas saeculi curas obpressi, psaltim ad tempus «sursum teneatis cor; aspiciate regnantem in coelis illum qui dicitur Deus»”.

zem, zechciejcie zanosić często w mojej intencji dary ofiarne wraz z ofiarą hostii⁶⁹.

Wyraźnie zauważamy, że biologiczne braterstwo trwało według Dhuody w ścisłym zespoleńiu z braterstwem duchowym. Autorka wskazywała na niezbędny w relacji między rodzeństwem aspekt miłości, wsparcia i zrozumienia, czyli wszystkie te wartości, które definiowały pojęcie wspólnotowej *compassio fraterna*. Należy jednak odnotować, że duchowe braterstwo krwi, które Dhuoda przedstawiła na bazie oczekiwanej przez nią współzależności między Wilhelmem i Bernardem, obejmowało w sobie też rejestr bardziej szczegółowych tzw. opiekuńczych zobowiązań, które świadczyć winien starszy brat wobec młodszego. Pojawił się więc tutaj aspekt wychowawczy i edukacyjny, a także szeroko pojęta opieka nad nieletnim. Nadzór, o jaki prosiła Wilhelma matka, porównywalny był właściwie w pełni do typowej kurateli rodzicielskiej. Możemy więc stwierdzić, że Dhuoda pragnęła, aby Wilhelm pod nieobecność ojca zastępował go niesamodzielnemu jeszcze Bernardowi. Obaj połączeni prawdziwie braterskim przymierzem mieli, według życzeń i pragnień autorki, stanowić ogniwo jeszcze większej wspólnoty braterskiej – wspólnotę dworską czy wreszcie państwową, których spoiwem była *compassio fraterna*.

Podsumowując, warto przypomnieć, że admonicje autorki względem modelowej braterskiej relacji stanowiły, niestety, jedynie rodzaj projektu życzeniowego i w ten sposób odzwierciedlały tylko oczekiwania i wyobrażenie *fraternitas*, której chciała dla swoich synów. Być może Dhuoda, pisząc swe wzorcotwórcze dzieło, miała szereg obaw co do priorytetów nieobecnego przy niej Wilhelma, a także oddziałujących na niego doradców. Nie można zapominać też, że Bernard z Septymanii – ojciec Wilhelma i Bernarda juniora – oskarżony został przez współczesnych sobie wpływowych możnych o szereg nadużyć, które szkodziły jednoci cesarstwa, a tym samym prowadziły do pogwałcenia braterstwa⁷⁰. *Podręcznik* jest źródłem ściśle powiązanym z realiami spo-

⁶⁹ *Liber manualis* X, 4, SCh 225, 352: „De fratre tuo minimo quid erga illum agere debeas, admonui supra, admonui deinceps. Hoc rogo ut, si ad perfectum peruenit tempus, et ipse pro me exorare dignetur. Iam enim quasi utrosque simul admoneo coniunctos, ut sacrificiorum libamina, cum oblationibus hostiarum, pro me frequenter offerre dignemini”.

⁷⁰ Negatywnie na temat Bernarda wypowiedział się choćby Paschazy Radbert w biografii Walii, kuzyna Karola Wielkiego. Por. Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii seu Vita venerabilis Walae*, PL 120, 1615. „Ów dzień pogrążył świat w niemal wiecznych mrokach kryzysu, rozbił pokojowe i zjednoczone cesarstwo, rozrywając je na kawałki, pogwałcił braterstwo, zerwał więzy krwi, wszędzie zasiał nieprzyjaźń, rozproszył rodaków, wygnał wiarę, zniszczył miłość, zhańbił kościoły i wszystko znieprawił. [...] Niestety, po

łecznymi i politycznymi, które towarzyszyły karolińskiej arystokracie. Eksponuje sedno trosk i nadziei związanych z jednością państwa, załagodzeniem stosunków między synami Ludwika Pobożnego czy wreszcie szeroko rozumianym pokojem społecznym. Zadeedykowany został – w szczególny i osobisty sposób – braterstwu Wilhelma i Bernarda. Pobratymczej wspólnoty krwi, która miała być budowana i rozwijana, zgodnie z życzeniem matki, w oparciu o chrześcijańskie oddanie oraz pełną zażyłość. Pareneza zamknięta w *Liber manualis* ma jednak, co istotne, wydzwięk w pełni uniwersalny. Jej wzorcotwórcze *exempla* dotyczą wszystkich braterskich grup i sojuszy, od których jedności i kondycji wewnętrznej zależało braterstwo całej wspólnoty, państwa czy wreszcie władztwa.

Idea *compassio fraterna* w parenetycznej instrukcji Dhuody z Septymanii († ok. 843)

(streszczenie)

Niniejszy artykuł podejmuje temat związany z proklamowaną przez karolińską uczoną, Dhuodę z Septymanii, ideą *compassio fraterna*, która odnosiła się do zdolności braterskiego współczucia i współcierpienia, rodziła także tak istotną dla chrześcijan duchową więź. Autorka przybliżyła definicję miłości braterskiej, którą Dhuoda rozważała na płaszczyźnie biologicznej i duchowej. Określiła ona także przynależne jej wartości moralne i płynące z niej wzajemne zobowiązania. W artykule przedstawione zostały źródła, którymi inspirowała się uczona karolińska, kreśląc przed małoletnim synem swoje zwierciadłowe wyobrażenie modelowego chrześcijańskiego braterstwa. Podstawę analiz stanowi jedyne napisane przez markizę Septymanii dzieło – *Liber manualis*, czyli *Podręcznik*.

Słowa kluczowe: Dhuoda z Septymanii; karolińskie zwierciadła świeckie; *speculum laicallis*; *fraternitas*; braterstwo; piśmiennictwo karolińskie

tym dniu nieszczęścia nastąpiła gorsza jeszcze noc. A żaden dzień nie był bardziej utrapiony od dnia, w którym ten nikiemnik Bernard został wezwany z Hiszpanii, ten nędznik, który porzucił wszelki honor, do jakiego przeznaczyło go pochodzenie. Nurzał się w swej próżności, w rozkoszach stołu. Stał się niczym rozjuszony odyniec; wyrzucił pałac; rozbił radę; odrzucił wszelki porządek prawa i rozumu; wypędził, zdeptał wszystkich boskich i ludzkich doradców; zajął cesarskie łóżce. [...] Pałac przemienił się w spelunkę, gdzie panuje bezwstyd, rządzi cudzołóstwo, mnożą się zbrodnie, gdzie uprawia się wszelkiego rodzaju zakazane czary i uroki”. P. Riché, *Karolingowie. Ród który stworzył Europę*, tł. A. Kuryś, Warszawa 1997, 138.

The idea *compassio fraterna* in Paraenetic Instruction of Dhuoda from Septimania († c. 843)

(summary)

The present article is about an idea of *compassio fraterna* which was proclaimed by Carolingian scientist Dhuoda from Septimania and was related to ability of brotherly compassion and co-suffering and it was given a birth to a such important thing as a Christian soul bond as well. The author is trying to bring closer the definition of brotherly love which Dhuoda considered on a biological and spiritual level and she defined a belonging to it moral values and flowing from them reciprocal obligations consequent as well. There are pictured a sources which were inspiration for Carolingian scientist who for her juvenile son created her own crystal concept of model-based Christian brotherhood. A base to analysis is a *Liber manualis* (*Handbook*) - the only composition written by marchioness Septimania.

Keywords: Dhuoda of Septimania; Carolingian lay mirrors; *speculum laicalis*; *fraternitas*; fraternity; Carolingian literature

Bibliografia

Źródła

- Augustinus, *Contra Faustum Manicheum*, PL 42, 207-518; tł. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi* (ks. I-XXI), PSP 55, Warszawa 1991.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36, 67-1028, tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* (Ps 36-57), PSP 38, Warszawa 1986.
- Caius Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, red. Th. Mommsen, Berlin 1895.
- Caius Plinius Secundus, *Naturalis historiae*, red. C. Mayhoff, Leipzig 1875; tł. J. Łukaszewicz, *K. Pliniusza Starszego Historyi Naturalnej ksiąg XXXVII*, t. 3 (ks. 7-9), Poznań 1845.
- Claudius Aelianus, *De natura animalium*, red. R. Hercher, Paris 1858.
- Concilium Aquisgranense*, red. A. Werminghoff, MGH, Conc. 2,2, Hannover 1908.
- Concilium Parisiense*, red. A. Werminghoff, MGH, Conc. 2,2, Hannover 1908.
- Dhuoda, *Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum*, red. P. Riché, SCH 225, Paris 1997.
- Epistolae Herchenefredae*, w: *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, red. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov. 4, Hannover 1902, 569-570.
- Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job*, PL 76, 9-782; tł. A. Wilczyński, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 6 (ks. XXVIII-XXXII), ŻM 77, Kraków 2016; tł. S. Naskręt – E. Buszewicz – K. Nastał – L. Gładyszewski, Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 3 (ks. XI-XVI), ŻM 44, Kraków 2007.

- Gregorius Magnus, *Regulae pastoralis liber*, PL 77, 13-125; tł. J. Czuj, Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, POK 22, Poznań 1948.
- Gregorius Magnus, *Liber responsalis sive antiphonarius*, PL 78, 725-850.
- Isidorus, *Etymologiarum libri XX*, PL 82, 9-728.
- Isidorus, *Sententiae differentiarum de activa vita atque contemplativa*, PL 83, 1243-1248.
- Jonas Aurelianensis Episcopus, *De institutione laicali*, PL 106, 121-278.
- Paschasius Radbertus, *De fide, spe et charitate*, PL 120, 1387-1490.
- Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii seu Vita venerabilis Walae*, PL 120, 1557-1650.
- Passio Sancti Symphoriani*, PG 5, 1463-1468.
- Probus Donatus Servius, *Ars Minor*, w: *Grammatici Latini*, vol. 4, red. H. Keil, Leipzig 1864.
- Rabanus Maurus, *Homiliae de festis praecipuis*, PL 110, 9-134.
- Theodulfus episcopus, *Versus contra iudices*, red. E. Dümmler, MGH, *Poetae* 1, Berlin 1881, 493-517.

Opracowania

- Bessmertny Y., *Le monde vu par une femme noble au IXe siècle. La perception du monde dans l'aristocratie carolingienne*, „Le Moyen Âge. Revue d'histoire et de philologie” 93 (1987) 161-184.
- Bianco M.G., *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber Manualis di Dhuoda: Il libro, l'autrice, il destinataro*, w: *Percepta rependere dona. Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, red. C. Bologna – M. Mocan – P. Vaciago, Firenze 2010, 1-19.
- Brunhölzl F., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, Munich 1975.
- Cherewatuk K., *Speculum Matris: Dhuoda's Manual*, „Florilegium” 10 (1988-1991) 49-64.
- Claussen M.A., *God and Man in Dhuoda's Liber Manualis*, w: *Women in the Church*, red. W.J. Sheils – D. Wood, *Studies in Church History* 27, Oxford 1990, 43-52.
- Claussen M.A., *Fathers of Power and Mothers of Authority: Dhuoda and the Liber manualis*, „French Historical Studies” 19 (1996) nr 3, 785-809.
- Dronke P., *Women writers of the middle ages. A Critical Study of Text from Perpetua to Marguerite Porete*, Cambridge 1984.
- Garver V.L., *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, London 2009.
- Hummer H., *Vision of Kingship in Medieval Europe*, Oxford 2018.
- Löfstedt B., *Zu Dhuodas Liber Manualis*, „Arctos” 15 (1981) 67-83.
- Malan R., *The Ancestry of Dhuoda, Duchess of Septimania*, „The Genealogist” 11 (1997) nr 1, 116-126.
- Manitius M., *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, München 1959.

- Marchand J., *The Frankish Mother. Dhuoda*, w: *Medieval Women Writers*, red. K.M. Wilson, Manchester 1984, 1-29.
- Mayeski M.A., *Dhuoda. Ninth Century Mother and Theologian*, Scranton 1995.
- Meyers J., *Dhuoda et la Justice d'après son Liber Manualis (IX siècle)*, „Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes. Journal of Medieval and Humanistic Studies” 25 (2013) 451-462.
- Misch G., *Geschichte der Autobiographie*, t. II/1-2, Frankfurt 1955.
- Nachtmann D., *Einleitung*, w: Hinkmar von Reims, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, red. D. Nachtmann, MGH, QQ zur Geistesgesch. 16, München 1998, 1-98.
- Nelson J.L., *Women and the world in the earlier middle ages*, w: *Women in the Church*, red. W.J. Sheils – D. Wood, *Studies in Church History* 27, Oxford 1990, 53-78.
- Nelson J.L., *Dhuoda*, w: *Lay intellectuals in the Carolingian world*, red. P. Wormald – J.L. Nelson, Cambridge 2007, 106-120.
- Olsen G.W., *One Heart and One Soul (Acts 4:32 and 34) in Dhuoda's Manual*, „Church History” 61 (1992) nr 1, 23-33.
- Pieniądz A., *Więzi braterskie we wczesnym średniowieczu. Wyobrażenia i praktyka społeczna*, Tyniec 2014.
- Raby F.J.E., *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, t. 1-2, Oxford 1957.
- Riché P., *Karolingowie. Ród który stworzył Europę*, tł. A. Kuryś, Warszawa 1997.
- Rodriguez M., *Los Salmos bíblicos como enseñanza en el Manual de Dhuoda*, w: *Actas III Congreso Hispánico de Latin Medieval*, t. 2, León 2002, 447-456.
- Sedlmeier F., *Die laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit. Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas' von Orleans, Dhuodas und Hinkmars von Reims*, Neuried 2000.
- Stone R., *Morality and Masculinity in the Carolingian Empire*, Cambridge 2012.
- Toubert P., *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens*, w: *Il matrimonio nella società altomedievale, 22-28 aprile 1976*, t. 2, Spoleto 1977, 233-285.
- Vones-Liebenstein U., *Das Manuale der Dhuoda. Ein fürstenspiegel in form des briefes einer mutter an ihren sohn*, w: *Epistola 1. Écriture et genre épistolaires IV-XI siècle*, red. T. Deswarte – K. Herbers – H. Sirantoine, Madrid 2018, 273-286.
- Wemple S., *Women in Frankish Society*, Philadelphia 1984.
- Wollasch J., *Eine adlige Familie des früher Mittelalters. Ihr Selbstverständnis und ihre Wirklichkeit*, „Archiv für Kulturgeschichte” 39 (1957) 150-188.

Ks. Bogdan Czyżewski¹

Itinerarium Egerii na temat światła

W Kościele wczesnochrześcijańskim, zwłaszcza od IV do VIII wieku, powstawały tzw. *Itineraria*, czyli opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują *Pamiętniki* Egerii znane również pod innym tytułem: *Pielgrzymka do miejsc świętych*². Jest to dzieło niezwykle, nie tylko dla badaczy historii monastycyzmu i obyczajów Ziemi Świętej w IV wieku. Mamy również możliwość poznać jerozolimską liturgię odprawianą w ciągu całego roku kościelnego, lokalizację miejsc świętych w Jerozolimie i w całej Ziemi Świętej, zwłaszcza zaś te, które odwiedziła niestrudzona pątniczka Egeria³. Jej dzieło to relacja z pobytu w miejscach świętych, które zwiedzała dosłownie z Pismem Świętym w ręku. Pierwsza część jej *Pamiętników* to opis podróży po niektórych miejscach w Palestynie, Egipcie, Syrii i Azji Mniejszej, druga natomiast to dokładna relacja z nabożeństw i uroczystości, jakie były celebrowane, zwłaszcza w Jerozolimie⁴.

Kim była autorka wspomnianych *Pamiętników*? Nazywana jest niekiedy przez historyków Sylwią lub Sylwaną, albo też Eterią. Dzisiaj naj-

¹ Ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, Kierownik Zakładu Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: czybo@amu.ed.pl, ORCID: 0000-0002-6040-5523.

² Taki tytuł nadał temu utworowi tłumacz dzieła Egerii. Zob. P. Iwaszkiewicz, *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, OŻ XIII, Kraków 1996, 135. W dalszej części opracowania to dzieło cytowane jest w skrócie jako *Pamiętniki* z podaniem rozdziału.

³ Por. M. Starowieyski, *Pielgrzymka Egerii*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa 1996, 94.

⁴ Por. P. Iwaszkiewicz, *Niestrudzona wędrowniczka. Wprowadzenie*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, OŻ XIII, Kraków 1996, 126-131.

częściej przyjmuje się za najbardziej poprawne imię Egeria⁵. Nieznana jest też jej ojczyzna. Goszczący ją biskup Edessy wyraził się, że przybyła „z krańców ziemi”⁶. Przypuszcza się, że przywędrowała do Ziemi Świętej z Półwyspu Iberyjskiego, być może z Galicji (północno-zachodnia część Hiszpanii) lub też z południowej Galii. Swoją pielgrzymkę zaś prawdopodobnie odbyła w latach 381-384⁷.

Nie wdając się w dyskusje dotyczące pochodzenia autorki *Pamiętników* i daty jej podróży, skupimy naszą uwagę na ciekawym wątku dotyczącym światła, a dokładnie mówiąc lamp, pochodni, świec i kandelabrow, o których wspomina Egeria w swoim dziele, opisując liturgię celebrowaną w Jerozolimie w IV wieku. Czytając fragmenty jej *Pamiętników*, gdzie pojawia się informacja na temat światła, odnosi się wrażenie, iż spełniało ono więcej niż jedną funkcję. Na temat wspomnień Egerii posiadamy liczne opracowania, zarówno w języku polskim, jak i w językach obcych. Do najważniejszych należą z całą pewnością prace ks. Marka Starowieyskiego oraz S. Janerasa wraz z nieocenionymi wykazami bibliografii tematycznej⁸. Ważne są też przedwojenne⁹ i współ-

⁵ Imię autorki *Pamiętników* było przedmiotem wielu dyskusji. Gamurrini, pierwszy wydawca tego dzieła, był zdania, że napisała je Sylwia (zwana też Sylwanią), krewna Rufina, dostojnika na dworze cesarza Arkadiusza, o której wspomina Palladiusz w *Historia Lausiaca* 55, 1. Zob. P. Iwaszkiewicz, *Niestrudzona wędrowniczka*, s. 127. Z kolei Férotin twierdził, że występująca w liście Waleriusza z Vierzo pątniczka, podawana za przykład braciom jego klasztoru, to autorka *Pamiętników*. Choć w rękopisach wspomnianego listu Waleriusza pojawiały się różne imiona, takie jak: Echeria, Eheria, Eiheria, Etheria, Aetheria, Heteria, Egeria, wybrano imię Egeria, ponieważ zostało poświadczane w imiennictwie antycznym i wczesnośredniowiecznym. Zob. M. Férotin, *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviae. La vierge espagnole Éthéria*, RQH 74 (1903) z. 2, 367-397.

⁶ Por. Iwaszkiewicz, *Niestrudzona wędrowniczka*, s. 128.

⁷ Por. S. Janeras, *Le Vendredi-Saint, dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, *Studia Anselmiana* 99, Roma 1988, 35. Za datą 381-384 opowiadał się wcześniej P. Devos. Zob. P. Devos, *La date du voyage d'Égérie*, *ABol* 85 (1967) 168-184.

⁸ Warto wymienić tutaj następujące opracowania M. Starowieyskiego: M. Starowieyski, *Bibliographia Egeriana*, *Aug* 19 (1979) 279-318; M. Starowieyski, *Itinerarium Egeriae*, „Meander” 33 (1978) 93-108, 234-245; M. Starowieyski, *Pielgrzymka Egerii*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa 1996, 89-97 (tutaj też podana została najważniejsza bibliografia na temat Egerii); P. Devos, *Egeriana*, *ABol* 105 (1987) 159-166, 415-424; 109 (1991) 363-381; 112 (1994) 241-254; S. Janeras I Vilaró, *Nova bibliografia egeriana*, *RCatT* 43 (2018) z. 1, 189-204 (najnowsza bibliografia na temat Egerii i jej dzieła); M. Starowieyski, *Egeria*, *NSWP*, Poznań 2018, 301-302.

⁹ Zob. F. Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV^e siècle*, Paris 1895; M. Férotin, *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviae*; A. Bludau, *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn 1927; K.

czesne opracowania¹⁰. Choć autorzy monografii na temat *Pamiętników Egerii* przekazują informacje o zapalonych światłach w świątyniach, to jednak nie stały się one najważniejszym ich tematem, brakuje też wskazania na rolę, jaką mu ona przypisuje, wspominając swoją podróż po Ziemi Świętej.

1. Symbolika świec i lamp w Kościele pierwszych wieków

Zanim podejmiemy się analizy tekstów Egerii mówiących o zapalonych w czasie liturgii lampach, przyjrzymy się najpierw krótko niektórym wypowiedziom pisarzy wczesnochrześcijańskich, w których ten temat się pojawia. Należy rozpocząć od praktyki palenia świec na cmentarzach, co spotkało się z krytyką Kościoła pierwszych wieków. Na synodzie w Elwirze, który odbył się ok. 306 roku, w kanonie nr 34 postanowiono: „Nie należy w dzień palić świec na cmentarzu, aby nie niepokoić duchów świętych. Kto się nie dostosuje, ma być odsunięty od wspólnoty Kościoła”¹¹. Przepis ten pojawił się w kościelnym prawodawstwie, ponieważ palenie świec na cmentarzu uważano za pogańską praktykę złączoną z zabobonami. Uznano też, że tego rodzaju czynności prowadzą do zakłócania spokoju dusz zmarłych¹².

Jarecki, *Quels sont les trois évêques qu'Etheria désigne sous le nom de confesseurs dans son Pèlerinage aux Lieux saints?*, w: *Bulletin international de l'académie polonaise des sciences et des lettres*, Cracovie 1927, 199-202; K. Jarecki, *O jakich «confessores» mówi Aetheria w swojej «Peregrination ad loca sancta»?*, „Rocznik Polskiej Akademii Umiejętności” 32 (1927) nr 10, 4-6; K. Jarecki, *Sylvaniae Itinerarium appellé Peregrinatio ad loca sancta*, „Eos” 31 (1928) 453-473; 32 (1929) 43-70; 33 (1930-1931) 241-288.

¹⁰ Zob. E. Bermejo Cabrera, *La proclamación de la Sagrada da Escritura en la liturgia de Jerusalem*, Jerusalem 1993; A. Matyszewski, *Rok liturgiczny w świetle «Itinerarium Egeriae» (cz. 1)*, „Anamnesis” 10 (2004) z. 1, 48-55; A. Matyszewski, *Rok liturgiczny w świetle «Itinerarium Egeriae» (cz. 2)*, „Anamnesis” 10 (2004) z. 2, 39-50; J. Janicki, *Rok liturgiczny w Itinerarium Egerii*, w: *Ante Deum Stantes*, red. S. Koperek – R. Tyrała, Watykan 2002; J. Naumowicz, *Pierwszy opis święta narodzenia Jezusa. Relacje Egerii*, WST 20 (2007) 145-154; J. Strzelczyk, «Ut sum satis curiosus». Itinerarium Egerii, w: J. Strzelczyk, *Pióro w wątłych dłoniach*, Warszawa 2007, 199-225; L. Bouras – M. Parani, *Lighting in Early Byzantium*, Washington 2008; M. Xanthopoulou, *Les lampes en bronze à l'époque paléochrétienne*, Turnhout 2010; T. Bać, *Światło Paschy w liturgii jerozolimskiej pierwszych wieków*, „Verbum Vitae” 29 (2016) 321-345.

¹¹ *Acta synodalia ann. 50-381*, 34.

¹² Por. K. Lijka, *Rewaloryzacja roli paschału w odnowionej liturgii wigilii paschalnej*, Poznań 2007, 18.

Ważne świadectwo na temat znaczenia światła w liturgii Wigilii Paschalnej przekazał Euzebiusz z Cezarei. Wspomina on o cudzie, jaki dokonał się za sprawą Narcyza, biskupa Jerozolimy w II wieku:

Pewnego razu, podczas wielkiej wigilii paschalnej, diakonom podobno zabrakło oliwy. Gdy z tego powodu cały lud ogarnęło wielkie przygnębienie, tym, którym powierzono troskę o światło, Narcyz nakazał zaczerpnąć wody i przynieść ją do siebie. [...] Wówczas pomodlił się nad wodą i pełen żywej wiary w Pana kazał ją rozlać do lamp. Gdy i to się stało, mocą przewyższającą wszelkie słowo, cudowną i Bożą, substancja wody przemieniła się w prawdziwą oliwę¹³.

Z kolei Hipolit Rzymski w *Tradycji Apostolskiej* datowanej na 215 rok przekazał tekst modlitwy odmawianej przez biskupa jako dziękczynienie za światło. Wspomina najpierw o wniesieniu przez diakona zapalanej lampy podczas wieczery i o słowach, jakie wypowiadał biskup, stojąc pośrodku wiernych:

Dziękujemy Ci, Boże, przez Syna Twego Jezusa Chrystusa Pana naszego, że nas oświeciłeś, objawiając nam światłość nieprzemijalną. Oto zakończyliśmy dzień, a zaczynamy noc, nasyceni światłem dziennym, jakie stworzyłeś ku naszemu zadowoleniu. Teraz gdy nie brakuje nam światła wieczornego, wielbimy Cię i sławimy przez Twego jedynego Syna, Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego Tobie i jemu chwała, moc i cześć, wraz z Duchem Świętym, teraz i po wszystkie wieki¹⁴.

Nie jest to, co prawda, modlitwa odmawiana w czasie liturgii, tylko przed kolacją, świadczy jednak o tym, że podkreślano w ogóle symbolikę światła. Biskup wyrażał Bogu nie tylko wdzięczność za światłość nieprzemijającą, ale zwracał uwagę na rolę światła dziennego będącego również darem pochodzącym od Stwórcy wszystkich rzeczy. Wypowiadający modlitwę oddawał też hołd i składał chwałę Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu za światło lampy, które jest dla ludzi i radością, i wielką łaską¹⁵. Ksiądz Cesare Girardo uważa, że zarówno wspomniana modlitwa biskupa nad światłem, jak i recytowanie psalmów po wieczery przez zebranych na nią chrześcijan przypomina żydowskie nabożeństwa celebrowane w domach i synagogach¹⁶.

¹³ Eusebios Pamphilou, *Historia ecclesiastica* VI 9, 2-3.

¹⁴ Hippolytus Romanus, *Traditio apostolica* III 3.

¹⁵ Por. Lijka, *Rewaloryzacja roli paschału*, s. 19.

¹⁶ Por. C. Girardo, *Questa è la notte di cui fu scritto: „E la notte sarà la mia luce!”*. *Le ascendenze biblico-giudaiche dell' „Exultet”*, „Rassegna di Teologia” 25 (1984) z. 2, 128-129.

Ciekawe świadectwo na temat obrzędu zapalania światła i dziękczynienia za nie odnajdujemy w chrześcijańskim hymnie pochodzącym z III wieku, a noszącym tytuł *fōs hilaron* (Radosne światło), który znalazł swoje miejsce w posoborowej Liturgii Godzin:

Światło radosne chwały Twego Ojca
Nieśmiertelnego, który mieszaka w niebie,
O Jezu Chryste!
Otośmy doszli do zachodu słońca
I oglądamy blask wieczornej zorzy,
Śpiewając Trójcy.
Ty jesteś godzin teraz i na wieki,
Aby sławiono czystym głosem Ciebie,
O Synu Boży!
Dajesz nam życie, przeto wszechświat cały
Składa Ci hołdy i wychwala Ojca
Z Duchem Najświętszym. Amen¹⁷.

Do zacytowanego powyżej hymnu nawiązał św. Bazyli Wielki, który w dziele *O Duchu Świętym* napisał:

Ojcom naszym wydawało się, że nie należy w milczeniu przyjmować dobrodziejstwa wieczornego światła, lecz należy zań dziękować zaraz, kiedy się ukazuje. Nie możemy powiedzieć, kto jest ojcem owych słów na temat wieczornego dziękczynienia¹⁸.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym świadectwie, mianowicie w *Konstytucjach Apostolskich* znajduje się modlitwa związana z nabożeństwem światła. We wstępie do niej zostało powiedziane, że z nastaniem wieczoru biskup gromadził wiernych i po recytacji wieczornego psalmu 141 diakon odmawiał modlitwę za katechumenów, opętanych, przygotowujących się do chrztu i pokutujących. Po niej opuszczali oni zgromadzenie, co świadczy o tym, że nieochrzczeni i pokutnicy nie tylko nie mogli uczestniczyć w Eucharystii, ale także i w innych nabożeństwach. Następnie biskup odmawiał modlitwę związaną z nabożeństwem światła:

Boże bez początku i bez końca, Twórcu i Opiekunie wszechrzeczy za pośrednictwem Chrystusa, a przede wszystkim Jego Boże i Ojczy, Panie Ducha,

¹⁷ *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1987, 852.

¹⁸ Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto* XXIX 73.

Królu bytów rozumnych i zmysłowych, Ty stworzyłeś dzień dla uczynków światłości i noc na odpoczynek dla naszej słabości, Twój bowiem jest dzień i noc jest Twoja, Ty światło i słońce utwierdziłeś, również teraz, Władco miłujący ludzi i doskonale dobry, przyjmij łaskawie to nasze wieczorne dziękczynienie¹⁹.

Wspominaliśmy już, cytując modlitwę dziękczynną nad światłem przekazaną przez św. Hipolita, że chrześcijańskie *lucernarium*, deklamowane bądź też śpiewane w godzinie zapalania lamp, mogło mieć swoje korzenie w żydowskim błogosławieństwie odmawianym nad światłem w wigilie szabatu²⁰.

Ważne świadectwo na temat światła przekazał też św. Hieronim. W dziele *Contra Vigilantium* zwraca uwagę na nocne czuwania w świątyniach, które to czuwania odbywały się przy świetle i paleniu świec na cześć męczenników, w czym teolog dostrzegał przyszłą nagrodę („et quicumque accendunt cereos, secundum fidem suam habent mercedem”)²¹. Z kolei Prudencjusz w *Hymnie wieczornym, przy zapaleniu świecy* wspomina o lampach oraz woskowych świecach z knotem zrobionym z sitowia lub konopi zanurzonym w oliwie bądź też w żywicy sosnowej²². Poeta mówi o Bogu jako o źródle światła, bo „z Boga samego początek bierze!”²³. Mojżesz zaś „w ciemnym oglądał krzaku Boga w płomieniu, co światłem pokaznym gorzał”²⁴. Prudencjusz przekazuje również ważne informacje o lampach wiszących nad ołtarzem chrześcijańskim:

I przy wzniesionym ołtarzu składamy dary.
Lampki zwisają z lin chwiejnych i blaskiem swoim
Na sufitowych wiązaniach migocą w górze;
Podtrzymywany powolnej oliwy karmą
Płomyk przez szkło przezroczyście rzuca swe światło²⁵.

Cały zaś *Hymn* kończy modlitwa uwielbienia i dziękczynienia przy zapaleniu światła, w której Bóg został nazwany światłem²⁶.

Z przytoczonych wczesnochrześcijańskich świadectw wynika, że światło, zarówno w liturgii, jak i w codziennym życiu, postrzegano w per-

¹⁹ *Constitutiones apostolorum* VIII 37, 2.

²⁰ Por. Lijka, *Rewaloryzacja roli paschału*, s. 20-21.

²¹ Por. Hieronimus, *Contra Vigilantium* 7.

²² Por. Aulus Prudentius Clemens, *Cathemerinon* V 13-21.

²³ Aulus Prudentius Clemens, *Cathemerinon* V 30.

²⁴ Aulus Prudentius Clemens, *Cathemerinon* V 31-32.

²⁵ Aulus Prudentius Clemens, *Cathemerinon* V 140-144.

²⁶ Por. Aulus Prudentius Clemens, *Cathemerinon* V 149-164.

spektywie religijnej. Boga uznawano za źródło i dawcę wszelkiego światła. Dlatego też podczas zapalania światła wypowiadano modlitwę uwielbienia i dziękczynienia kierowaną do Boga, która kończyła się często konkluzją trynitarną. Nie wolno też zapomnieć, iż wspomniane modlitwy uwielbienia i dziękczynienia wzorowane były na żydowskich zwyczajach związanych ze światłem, jakie miały miejsce w domach i synagogach.

2. Zapalanie świateł podczas nieszporów

Egeria w swoich *Pamiętnikach* wspomina także o zapalaniu świateł, które towarzyszyły wiernym podczas jerozolimskich celebracji. Opisując sprawowaną każdego dnia liturgię nieszporów zwaną przez nią *lucernare*, umiejscawia ją w konkretnym miejscu i godzinie. Pątniczka relacjonuje jej przebieg w następujący sposób:

O godzinie dziesiątej, która tu zwie się *licincon*, u nas zaś *lucernare* – cały tłum zbiera się w Anastasis. Zapalone zostają wszystkie pochodnie oraz świece (*incenduntur omnes candelae et cerei*) i robi się bardzo jasno (*fit lumen infinitum*). Światło to zaś nie bierze się z zewnątrz, lecz z wnętrza Grobu Pańskiego, to jest spoza kraty, gdzie dniem i nocą świeci się lampa (*noctu ac die semper lucerna lucet*). Przez dłuższy czas odmawia się psalmy nieszporne (*lucernares*) i antyfony. Teraz powiadomiony zostaje biskup, schodzi do groty i siada na podwyższeniu. Również kapłani siadają na swoich miejscach, po czym znów odmawia się hymny i antyfony²⁷.

Warto zwrócić uwagę na kilka istotnych elementów, jakie zawiera powyższy tekst. Opisywane tutaj nieszpory sprawowane były o godzinie 16 w kościele zwanym „Anastasis”. Była to świątynia Zmartwychwstania wybudowana nad grobem Chrystusa, która miała formę rotundy o średnicy 38 metrów. W jej środku znajdowała się grota – grób Chrystusa otoczony szeregiem kolumnienek, które podtrzymywały małą kopułę²⁸. Egeria podaje dwie nazwy godzin, z którymi wiąże się celebacja nieszporów. Wspomina najpierw o greckim określeniu, mianowicie *licincon*. Słowo to pochodzi od greckiego terminu *λύχνος* i oznacza ‘lampę, kaganek’²⁹, *λυχνοκαΐα* natomiast to ‘palenie lamp, oświetlenie, iluminacja’³⁰. Łacińskie *lucerna* na-

²⁷ Aetheria, *Itinerarium* 24, 4.

²⁸ Por. D. Baldi, *W Ojczyźnie Chrystusa*, Kraków – Asyż 1982, 67.

²⁹ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, 58.

³⁰ Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 58.

tomiast znaczy ‘lampa, paląca się świeca, pochodnia’³¹, *lucernarium* zaś to ‘czas, kiedy zapala się lampy, zmierzch, nabożeństwo wieczorne, nieszpory’³². Chociaż Egeria nie mówi o zapalaniu pochodni i świec każdego dnia, można jednak się domyślać, iż ten obrzęd i zwyczaj miał miejsce codziennie podczas nieszpory i z nimi był związany, tym bardziej że wzmianka o *lucernare* została umieszczona w opisie odnoszącym się do codziennej liturgii³³. Nabożeństwa przez sześć dni, od poniedziałku do soboty, wyglądały tak samo, o czym przekonuje nasza pątniczka³⁴. Egeria zwraca uwagę na zapalanie wszystkich pochodni i świec, jakie znajdują się w Anastasis, dodaje też, że dzięki temu światłu w świątyni było jasno.

W związku z tym rodzi się uzasadnione pytanie o *lucernarium* codzienne i *lucernarium* paschalne. Czy istniała pomiędzy nimi różnica? Egeria wspomina bowiem o codziennym *lucernarium*, kiedy natomiast opisuje liturgię Wielkiej Soboty, pomija fakt zapalania świec i zwraca uwagę na inne elementy celebrowanej w tym dniu liturgii. Badający tę problematykę uczeni doszli do przekonania, że codzienny obrzęd zapalania świec zbliżony był raczej do zwyczajów domowych i oficjum katedralnego. Rozświetlano o tej porze świątynię, co było związane z zachodzącym słońcem, podobnie też rozpalano światła i lampy w domach³⁵. Inny natomiast charakter miało rozpalenie świec na początku liturgii ku czci zmartwychwstania Chrystusa. W tym przypadku chodziło o podkreślenie charakteru paschalnego i eklezjalnego całej liturgii, zwłaszcza w kontekście chrztu świętego, który w tym czasie w Jerozolimie stał się częścią celebracji Wigilii Paschalnej. Paradoksalnie zatem Egeria, nie wspominając o *lucernarium* paschalnym, potwierdza jednocześnie jego

³¹ Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, red. M. Plezia, Warszawa 1969, 387.

³² Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 3, 387.

³³ Słowo *lucernarium* oznaczało w niektórych Kościołach godzinę kanoniczną zwaną *undecima* i *duodecima*. Dopiero później nazwano ją nieszpory. Nazwa *lucernarium* cieszyła się i nadal cieszy popularnością, ponieważ w liturgii gallikańskiej przetrwała do VIII wieku, w liturgii mozarabskiej i mediolańskiej zaś używana jest do dziś. Więcej na ten temat, por. H. Leclercq, *Lucernaire*, DACL 9 (1930) 2614-2616. Warto dodać jeszcze, że synod w Toledo z 400 roku przekazał w kanonie nr 9 przepis dotyczący *lucernarium*: „Modlitwa zaś wieczorna (*lucernarium*) będzie czytana tylko w kościele; a jeśli jest czytana w willi, to tylko w obecności biskupa, prezbitera lub diakona”. *Acta synodalia ann. 381-431*, 9. Z obrzędu *lucernarium* wywodzi się zwyczaj zapalania paschału w wigilię paschalną i śpiew hymnu *Exultet*. Por. B. Nadolski, *Liturgika*. t. 1, Poznań 1989, 130; Lijka, *Rewaloryzacja roli paschału*, s. 25-30.

³⁴ Por. Aetheria, *Itinerarium* 24, 7.

³⁵ Por. García del Valle, *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre*, Biblioteca Litúrgica 14, Barcelona 2001, 139. Myśl tę rozwija także: Bać, *Światło Paschy w liturgii jerozolimskiej*, s. 328-330.

istnienie w Jerozolimie i wskazuje na zupełnie inny charakter, niż miało ono każdego dnia³⁶.

W zacytowanym opisie ważny jest jeszcze jeden szczegół, mianowicie autorka *Pamiętników* mówi o lampie, która stale (*semper*) świeci się *noctua ac die* w grocie Grobu Chrystusa³⁷. Od tego też światła zapala się w godzinie *lucernare* pochodnie i świece. Świadectwo Egerii wskazuje, iż światło towarzyszące odmawianiu psalmów i antyfon nieszpornych pełniło nie tylko funkcję oświetlenia wnętrza kościoła Anastasis, ale przede wszystkim było dziękczynieniem składanym Bogu za dar światła³⁸ i mogło nawiązywać do wspomnianego już żydowskiego błogosławieństwa nad światłem w wigilię szabatu³⁹.

3. Lamy oświetlające drogę i świątynie

Pątniczka Egeria wspomina też o codziennej funkcji światła, jakim było oświetlenie wnętrza kościołów i wskazywanie pielgrzymom drogi. Opisując niedzielą liturgię, która odbywała się w Jerozolimie „w dzień Pański, przed paniem kogutów”⁴⁰, podkreśla, że wówczas „zbiera się cały tłum, wszyscy, którzy mogą – jak na Wielkanoc – w bazylice⁴¹, która jest koło Anastasis”⁴². Oczekują jednak pod portykami na zewnątrz, gdzie „wieszają już specjalnie zapalone lampy (*luminaria pro hoc ipsud pendent*)”⁴³. W tekście łacińskim powiedziane zostało bardziej precyzyjnie, niż oddał to tłumacz. *Pro hoc ipsud* odnosi się do tłumy, czyli lampy zawieszane są dla zebranych tam pielgrzymów.

³⁶ Por. P. Regan, *Paschal Lucernarium: Structure and Symbolism*, „Worship” 82 (2008) 101.

³⁷ Obszerne studium na temat rodzajów lamp i funkcji światła podaje: Xanthopoulou, *Les lampes en bronze*, s. 66-70.

³⁸ Używano też niekiedy nazwy *Eucharistia lucernarium*, co niewątpliwie sugeruje dziękczynienie za światło. Por. I. Schuster, *Liber sacramentorum*, t. 4, Regensburg 1930, 9-21. Można zatem sądzić, iż w takim też duchu Egeria pisze o zapalaniu światła w godzinie *lucernarium*.

³⁹ Więcej na temat korzeni chrześcijańskiego *lucernarium* z żydowskim błogosławieniem światła, por. Giraud, *Questa è la notte di cui fu scritto*, s. 115-122.

⁴⁰ Aetheria, *Itinerarium* 24, 8.

⁴¹ Chodziło tutaj o bazylikę zwaną *Martyrium (ecclesia maior)* wzniesioną na Golgocie, na miejscu śmierci Chrystusa.

⁴² Aetheria, *Itinerarium* 24, 8.

⁴³ Aetheria, *Itinerarium* 24, 8.

W dalszej części opisów dotyczących niedzielnej liturgii Egeria re-lacjonuje, że po otwarciu bram miejsc świętych, „Gdy tylko ozwie się pierwszy kur, zaraz nadchodzi biskup i udaje się do groty w Anastasis. Wszystkie bramy zostają otwarte i cała rzesza wchodzi do wnętrza, gdzie świecą już niezliczone lampy (*luminaria infinita lucent*)”⁴⁴. W poprzednim punkcie powiedziano, że w czasie określonym jako *lucernarium* zapalano uroczyście pochodnie i świece, co posiadało swoją głęboką wymowę, ponieważ było nawiązaniem do modlitwy dziękczynienia składanego Bogu za dar światła i do błogosławieństwa nad światłem zapalanej lampy. Tutaj mowa jest o zapalonych już „niezliczonych lampach”, które z całą pewnością oświetlały świątynię i dawały poczucie bezpieczeństwa zebranych pielgrzymom, tym bardziej, że na zewnątrz było jeszcze ciemno. W ich świetle odbywała się uroczysta i bogata niedzielna liturgia poprzedzająca Eucharystię, na którą składało się odmawianie psalmów, modlitw, czytanie Ewangelii o zmartwychwstaniu Chrystusa i czuwanie. Dopiero o świcie w większym kościele (*ecclesia maior*), czyli w Martyrium, miała miejsce Msza Święta, która ze względu na wygłaszane kazania przez każdego obecnego tam kapłana i na koniec przez biskupa, trwała długo, bo aż do godziny 10 lub 11 przed południem⁴⁵. Egeria, pisząc o większym kościele, miała na myśli świątynię Martyrium (*ecclesia maior*) wzniesioną na miejscu śmierci Chrystusa. Była ona wielkich rozmiarów, ponieważ posiadała nawę główną i cztery nawy boczne. Była to właściwa katedra Jerozolimy, stąd też tutaj odprawiano nabożeństwa w niedziele i święta⁴⁶.

O oświetleniu kościoła Anastasis wspomina Egeria także przy okazji opisu liturgii, jaka miała miejsce podczas Objawienia Pańskiego, czyli w święto Epifanii. Wierni wracali tego dnia z Betlejem, dokąd udawali się z biskupem, tam też spędzali część nocy na modlitwie. Potem, ze śpiewem na ustach, wcześniej rano wracali do Jerozolimy, „kiedy człowiek może już rozpoznać człowieka, to jest o świcie, ale zanim całkiem się rozwidni”⁴⁷. Swoje wrażenia pątniczka Egeria opisuje w następujący sposób: „Gdy tam przybędą, biskup, a z nim wszyscy, udaje się zaraz do Anastasis, gdzie płonie już mnóstwo świateł (*luminaria iam supra modo lucent*)”⁴⁸. Wspomniane w tekście „mnóstwo świateł” nie było czymś dziwnym, ponieważ każdemu świętu towarzyszyły zapalone świece. W opisanym tutaj przypadku wskazywały też na charakter Epifanii, którą na Wschodzie nazywano niekiedy „Świętem Światła”. Należy również zaznaczyć, iż ważne były względy prak-

⁴⁴ Aetheria, *Itinerarium* 24, 9.

⁴⁵ Por. Aetheria, *Itinerarium* 25, 1.

⁴⁶ Por. Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, PSP 6, 202, przyp. 113.

⁴⁷ Aetheria, *Itinerarium* 25.

⁴⁸ Aetheria, *Itinerarium* 25, 7.

tyczne, gdyż do Jerozolimy pielgrzymi wchodzili wczesnym rankiem, kiedy trudno było rozróżnić postacie ludzkie⁴⁹. Światła pełniły podwójną rolę, o czym była wcześniej mowa, mianowicie oświetlały świątynię i nadawały blask sprawowanej tam liturgii. Egeria mówi bowiem, że najpierw odmawiane były psalmy na zmianę z modlitwami, biskup błogosławił katechumenów i wiernych, po odpoczynku zaś wszyscy udawali się około godziny 8 rano do świątyni Martyrium, gdzie sprawowana była Eucharystia. Potem następował powrót do kościoła Anastasis, gdzie miało miejsce uroczyste zakończenie liturgii i rozesłanie wiernych około godziny 12 w południe⁵⁰.

Ciekawy wątek związany z funkcją światła, jaką było wskazywanie pielgrzymom drogi, odnajdujemy w opisie liturgii Wielkiego Piątku. Egeria wspomina, że z Wielkiego Czwartku na Wielki Piątek, około północy wierni wchodzili na *Imbomon*⁵¹, czyli na miejsce, z którego Chrystus wstąpił do nieba. O świcie natomiast schodzili do kościoła upamiętniającego modlitwę Jezusa w Ogrójcu. Stamtąd zaś

wszyscy, nawet małe dzieci, zstępując stąd pieszo z hymnami (i idą) wraz z biskupem do Getsemani. Idą powoli, krok za krokiem, tłumnie, zmęczeni codziennym czuwaniem i postami, a także i dlatego, że z tak wielkiej muszą schodzić góry i z hymnami przybywają do Getsemani. Ponadto dwieście pochodni kościelnych (*candelae ecclesiasticae super ducentae*) zostało przygotowanych, by oświetlić ludowi drogę (*propter lumen omni populo*)⁵².

Funkcja światła, na którą wskazuje Egeria, została wyraźnie określona. Płonące pochodnie nad idącymi pielgrzymami pomagały im odbyć trudną i uciążliwą drogę do Getsemani.

W jeszcze jednym tekście jest mowa o *candelae ecclesiasticae*, które używa się w celu rozwidnienia drogi wiernym. Egeria, opisując przebieg liturgii w dzień Pięćdziesiątnicy, stwierdza, że po nieszporach (*lucernare*) odprawianych w kościele Eleona⁵³, o godz. 16, po modlitwie i błogosławieństwie katechumenów i wiernych schodzą wszyscy (biskup i wierni) do kościoła Martyrium. Kiedy tam przybywają, „jest już noc i ze względu na lud wynosi się około dwustu kościelnych lamp (*candelae ecclesiasticae vel ducentae propter populo*)”⁵⁴.

⁴⁹ Por. Naumowicz, *Pierwszy opis święta narodzenia Jezusa*, 149.

⁵⁰ Por. Aetheria, *Itinerarium* 25, 7-10.

⁵¹ Imbomon od gr. ἐν βουβός oznacza ‘na szczycie, na wzgórzu’.

⁵² Aetheria, *Itinerarium* 36, 2.

⁵³ Eleona (gr. ἔλαιον) była bazyliką wzniesioną przez cesarza Konstantyna Wielkiego na Górze Oliwnej, w miejscu, w którym Pan Jezus nauczał apostołów.

⁵⁴ Aetheria, *Itinerarium* 43, 7.

4. Lampy ozdabiające świątynie

Autorka *Pamiętników* wskazuje na jeszcze jedną, istotną funkcję świateł w kościołach Jerozolimy, mianowicie na to, że stanowią one ozdobę pomieszczeń, w których się znajdują. Kiedy Egeria opisuje przebieg codziennej liturgii, jako kobiecie i uważnej obserwatorce nie mogły umknąć żadne szczegóły. Pątniczka opowiada, że po nieszpiorach pielgrzymi przechodzili z kościoła Anastasis do Krzyża, czyli do świątyni wzniesionej przez cesarza Konstantyna Wielkiego na miejscu znalezienia drzewa krzyża świętego. Pomiedzy tym kościołem a Anastasis był obszerny dziedziniec (*atrium*). Egeria opisuje te miejsca w następujący sposób: „Przed Anastasis, jak i przed Krzyżem, a także za Krzyżem znajdują się wielkie szklane lampy (*candelae vitrae*), których wisi tu wiele (*plurimae pendent*), i liczne świeczniki (*cereofala plurima*)”⁵⁵.

Warto w tym miejscu wyjaśnić najpierw nazwy własne, jakie pojawiają się w przytoczonym tekście, a są związane z konkretnymi budynkami bądź też przylegającymi do nich placami. Na temat kościoła Anastasis już powiedziano, iż była to bazylika Grobu Chrystusa w kształcie rotundy zbudowana nad grota grobu. Egeria wymienia jeszcze kaplicę Krzyża, przypomnijmy, zbudowaną na Golgocie, na miejscu znalezienia drzewa krzyża świętego przez cesarzową Helenę. Kaplica ta znajdowała się przy *ante crucem*, czyli „przed Krzyżem”. Chodziło tutaj o wielki dziedziniec otoczony kolumnami, który łączył Anastasis z Martyrium. Wspomniane zatem przez Egerię szklane lampy oraz liczne świeczniki ozdabiały i oświetlały wymieniony tutaj dziedziniec.

Egeria zachwyca się w swoich *Pamiętnikach* bogactwem i przepychem jerozolimskich świątyń, takich jak Anastasis i kaplica Krzyża oraz świątyni w Betlejem. Mówi o nich: „nie zobaczysz tu nic innego poza złotem i drogimi kamieniami oraz jedwabiem”⁵⁶. Zaznacza też, że w święto Epifanii wyjmuje się „wszelkiego rodzaju sprzęty (liturgiczne) zdobne złotem i klejnotami”⁵⁷. Zaraz też dodaje: „Któż zaś mógłby oszacować lub opisać liczbę i wagę świeczników i lamp (*cicindelis aut lucernis*), czy też innego rodzaju sprzętów”⁵⁸. Światło lamp, a także świec oraz pochodni oświetlało wnętrza świątyń, by wyeksponować znajdujące się w nich niezwykle cenne przedmioty, pokazać całe bogactwo architektoniczne tych budynków oraz dodać im jeszcze większego blasku.

⁵⁵ Aetheria, *Itinerarium* 24, 7.

⁵⁶ Aetheria, *Itinerarium* 25, 8.

⁵⁷ Aetheria, *Itinerarium* 25, 8.

⁵⁸ Aetheria, *Itinerarium* 25, 8.

5. Podsumowanie

Pamiętniki Egerii zawierają wiele cennych informacji związanych z umiejscowieniem świątyń i miejsc świętych, jakie spotykamy w Biblii. Pątniczka przekazuje też nieocenione opisy sprawowanej liturgii w Jerozolimie bądź też w innych miejscach związanych z nauczaniem i pobytom Pana Jezusa. Na tym jednak nie kończy się bogactwo przekazanych przez nią wiadomości. Egeria zwraca uwagę na każdy szczegół, także na światło, które w jej *Pamiętnikach* znajduje ważne miejsce. Pątniczka mówi o trzech podstawowych funkcjach, jakie samo światło czy też zapalone lampy, pochodnie lub świece spełniały w liturgii i w świątyniach. Zapalone w czasie codziennych nieszporów światło było modlitwą dziękczynienia składaną Bogu. Egeria zwraca tutaj uwagę na jego funkcję duchową. Światło towarzyszyło też pielgrzymom, zwłaszcza kiedy było zapalone w czasie pokonywania drogi, przemieszczania się z jednej świątyni do drugiej, oczekiwania na nabożeństwa oraz w celu rozwidnienia pomieszczeń, w których odbywała się modlitwa. Mamy tutaj zatem do czynienia z funkcją polegającą na oświetlaniu ciemności. Pątniczka wskazuje też na rolę ozdabiania przez światło wnętrza świątynnych i nadawania im blasku oraz splendoru.

Itinerarium Egerii na temat światła

(streszczenie)

Egeria, która odbyła swoją pielgrzymkę do Ziemi Świętej w latach 381-384, pozostawiła ważne świadectwo w postaci spisanych pamiętników. Jej *Itinerarium* to niezwykle dzieło dla badaczy historii monastycyzmu, liturgii i obyczajów panujących w Ziemi Świętej w IV wieku. Dzięki tym opisom mamy możliwość zapoznania się z jerozolimską liturgią odprawianą w ciągu całego roku liturgicznego, z lokalizacją miejsc świętych, które odwiedziła ta nieustrudzona pątniczka. W *Pamiętnikach* Egerii pojawiają się także informacje na temat światła, które wydobywa się ze świec, kandelabrow, lamp i pochodni. Odnosi się wręcz wrażenie, że w swoich opisach autorka pragnie zwrócić uwagę czytelnika na trzy ważne funkcje, jakie spełniało światło w świątyniach podczas liturgii. Zapalone w czasie nieszporów światło było modlitwą dziękczynienia składaną Bogu i posiadało swój wymiar duchowy. Światło towarzyszyło też pielgrzymom, zwłaszcza kiedy przemieszczali się z jednej świątyni do drugiej, w czasie oczekiwania na nabożeństwa oraz w celu rozwidnienia pomieszczeń, w których odbywała się liturgia. Pątniczka wskazuje również na światło, które ozdabiało wnętrza świątyń i nadawało im blasku oraz splendoru.

Słowa kluczowe: Egeria; *Itineraria*; światło; liturgia; pielgrzymi; świątynia

Light in the Egeria's *Itinerary*

(summary)

The Egeria, who have had pilgrimage to the Holy Land in 381-384, left us a significant testimony in the form of written diaries. Her *Itinerary* is an exceptional work for scholars who are dedicated to work on history of monasticism, liturgy and customs prevailing in the Holy Land in the 4th century. Owing to this descriptions, we are able to look at the Jerusalem liturgy celebrated during the entire liturgical year including the precise localization of sacred places in the whole Holy Land, which she – tireless pilgrim – decided to visit. In the Egeria's *Diaries* we can read about the lights, which comes out of candles, candelabras, lamps and torches. One gets the impression that Egeria was trying to focus readers minds on three significant functions of the light in the liturgy. The light, which was lightning up during vespers, had been a thanksgiving prayer directed to God and had a spiritual character. The light accompanied pilgrims when they had been traveling from one temple to another, waiting for the services or just to light up the room where the liturgy was going to take place. Egeria the Pilgrimage wrote also about the light which was used to decorate the interiors and giving then splendor.

Keywords: Egeria; *Itinerary*; light; liturgy; pilgrims; temple

Bibliografia

Źródła

- Acta synodalia ab anno 381 ad annum 431*, ed. G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Synodi et collectiones legum 1, Paris 1901-1927; *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 52 – Synody i Kolekcje Praw 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, 120-133.
- Acta synodalia ann. 50-381*, ed. G.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Synodi et collectiones legum 1, Paris 1901-1927; *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 37 – Synody i Kolekcje Praw 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, ss. XXXII + 356.
- Aeteria, *Itinerarium seu Peregrinatio ad loca Sancta*, ed. P. Maraval, SCh 296, Paris 1982, tł. P. Iwaszkiewicz, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, OŻ XIII, Kraków 1996, 125-229; tł. W. Szoldrski: Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, w: *Św. Hieronim, O znakomitych mężach*, Eteria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, PSP 6, Warszawa 1970, 167-227.
- Aulus Prudentius Clemens, *Cathemerinon*, tł. M. Brożek, Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Hymny*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje*, PSP 43, Warszawa 1987, 39-83.
- Basilius Caesariensis, *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche, SCh 17bis, Paris 1958, tł. A. Brzóstkowska, *Św. Bazyli Wielki, O Duchu Świętym*, Warszawa 1999.

- Constitutiones Apostolorum, ed. B. Metzger, SCh 320, Paris 1985, tł. S. Kalinkowski, *Konstytucje Apostolskie*, opr. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 42 – Synody i Kolekcje Praw 2, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Bardy, SCh 31, Paris 1952; SCh 41, Paris 1955; SCh 55, Paris 1958; SCh 73, Paris 1960, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013.
- Hieronimus, *Contra Vigilantium*, PL 23, 339-352, tł. G. Rurański, Św. Hieronim ze Strydonu, *Przeciw Wigilancjuszowi*, w: Św. Hieronim ze Strydonu, *Pisma polemiczne*, ŻrMon 67, Tyniec 2013, 429-457.
- Hippolytus Romanus, *Traditio apostolica*, ed. B. Botte, SCh 11, Paris 1968, tł. M. Michalski, *Tradycja apostolska*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, 305-316.

Opracowania:

- Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962.
- Bać T., Światło Paschy w liturgii jerozolimskiej pierwszych wieków, „*Verbum Vitae*” 29 (2016) 321-345.
- Baldi D., *W Ojczyźnie Chrystusa*, tł. A. Kowalski, Kraków – Asyż 1982.
- Bermejo Cabrera E., *La proclamación de la Sagrada da Escritura en la liturgia de Jerusalem*, Jerusalem 1993.
- Bludau A., *Die Pilgerreise der Aetheria*, Paderborn 1927.
- Bouras L. – Parani M., *Lighting in Early Byzantium*, Washington 2008.
- Cabrol F., Étude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV^e siècle, Paris 1895.
- Devos P., *La date du voyage d'Égérie*, ABol 85 (1967) 168-184.
- Devos P., *Egeriana*, ABol 105 (1987) 159-166, 415-424; 109 (1991) 363-381; 112 (1994) 241-254.
- Férotin M., *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviae. La vierge espagnole Éthéria*, RQH 74 (1903) z. 2, 367-397.
- García del Valle, *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre*, Biblioteca Litúrgica 14, Barcelona 2001.
- Giraud C., *Questa è la notte di cui fu scritto: „E la notte sarà la mia luce!”*. *Le ascendenze biblico-giudaiche dell' „Exultet”*, „Rassegna di Teologia” 25 (1984) z. 2, 128-129.
- Iwaszkiewicz P., *Niestrudzona wędrowniczka. Wprowadzenie*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, OŻ XIII, Kraków 1996, 125-134.
- Janicki J., *Rok liturgiczny w Itinerarium Egerii*, w: *Ante Deum Stantes*, red. S. Koperek – R. Tyrała, Kraków 2002, 139-166.
- Jarecki K., *O jakich «confessores» mówi Aetheria w swojej «Peregrination ad loca sancta»?*, „*Rocznik Polskiej Akademii Umiejętności*” 32 (1927) nr 10, 4-6.

- Jarecki K., *Quels sont les trois évêques qu'Etheria désigne sous le nom de confesseurs dans son Pèlerinage aux Lieux saints?*, w: *Bulletin international de l'académie polonaise des sciences et des lettres*, Cracovie 1927, 199-202.
- Jarecki K., *Silvaniae Itinerarium appelé Peregrinatio ad loca sancta*, „Eos” 31 (1928) 453-473; 32 (1929) 43-70; 33 (1930-31) 241-288.
- Janeras S., *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine. Structure et histoire de ses offices*, Studia Anselmiana 99, Roma 1988.
- Janeras S.I Vilaró, *Nova bibliografia egeriana*, RCatT 43 (2018) z. 1, 189-204.
- Leclercq H., *Lucernaire*, DACL 9 (1930) 2614-2616.
- Lijka K., *Rewaloryzacja roli paschalu w odnowionej liturgii wigilii paschalnej*, Poznań 2007.
- Matyszewski A., *Rok liturgiczny w świetle «Itinerarium Egeriae» (cz. 1)*, „Anamnesis” 10 (2004) z. 1, 48-55.
- Matyszewski A., *Rok liturgiczny w świetle «Itinerarium Egeriae» (cz. 2)*, „Anamnesis” 10 (2004) z. 2, 39-50.
- Nadolski B., *Liturgika*. t. 1, Poznań 1989.
- Naumowicz J., *Pierwszy opis święta narodzenia Jezusa. Relacje Egerii*, WST 20 (2007) 145-154.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 3, red. M. Plezi, Warszawa 1969.
- Regan P., *Paschal Lucernarium: Structure and Symbolism*, „Worship” 82 (2008) 98-118.
- Schuster I., *Liber sacramentorum*, t. 4, Regensburg 1930.
- Starowieyski M., *Bibliographia Egeriana*, Aug 19 (1979) 279-318.
- Starowieyski M., *Egeria*, NSWP, Poznań 2018, 301-302.
- Starowieyski M., *Itinerarium Egeriae*, Meander 33 (1978) 93-108, 234-245.
- Starowieyski M., *Pielgrzymka Egerii*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa 1996, 89-97.
- Strzelczyk J., «Ut sum satis curiosa». Itinerarium Egerii, w: J. Strzelczyk, *Pióro w wątplych dłoniach*, Warszawa 2007, 199-225.
- Xanthopoulou M., *Les lampes en bronze à l'époque paléochrétienne*, Turnhout 2010.

Bazyli Degórski O.S.P.P.E.¹

Manoscritti inclassificabili della *Vita S. Pauli Monachi Thebaei* di san Girolamo

Analizziamo tutti i codici manoscritti della *Vita S. Pauli Monachi Thebaei* di san Girolamo che sono ancora inclassificabili, ossia che non fanno parte di alcuna famiglia della tradizione manoscritta di quest'opera geronimiana. Le prove dell'eventuale parentela di un manoscritto inclassificabile con un gruppo sono presentate nel seguente ordine: all'inizio vi è un elenco dei manoscritti inclassificabili, con il numero, il nome, la data e la provenienza di ciascuno. Poi, seguono le descrizioni dei manoscritti. Infine, vengono fornite le prove sulle quali si basa la classificazione, e ciò di solito nel seguente ordine: varianti comuni a tutti i gruppi, che stabiliscono la loro unità come famiglia; qualsiasi variante che prova che un manoscritto è la copia di un altro; le varianti comuni ai diversi componenti del gruppo che mostrano i sotto-raggruppamenti e le parentele immediate dei vari codici. Tutte le aggiunte sono chiuse in parentesi a punta: <>, mentre le lacune vengono indicate con tre trattini brevi: ---.

1. Descrizione dei codici ancora inclassificabili²

Forniamo ora l'elenco di tutti i codici manoscritti della *Vita Pauli* ancora inclassificabili, ossia che non fanno parte di alcuna famiglia della tradizione manoscritta dell'opera geronimiana.

¹ Prof. dr. hab. Bazyli Degórski O.S.P.P.E., professore di patrologia e di teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino a Roma, e professore di patrologia e di antropologia patristica presso la Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" a Roma, e-mail: osppe.roma@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1997-2769.

² Cf. J.F. Cherf, *The Latin Manuscript Tradition of the "Vita Sancti Pauli"*, in: *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's "Vitae Patrum"*, red. W.A. Oldfather, Urbana 1943, 133-142; B. Degórski, *Edizione critica della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo*, diss. Institutum Patristicum Augustinianum, I-VI, Roma 1987 (dattiloscritto), 1500-1506, 1511, 1513-1514, 1516; B. Degórski, *Edizione critica della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di Girolamo*, Roma 1987, 58a-58b.

| N° codice | Nome del codice | Secolo | Provenienza |
|-----------|--|----------|----------------------|
| 3. | <i>Bernensis Latinus</i> 111 | XII/XIII | sconosciuta |
| 5. | <i>Bruxellensis</i> 64 | XIII | Würzburg (S. Kilian) |
| 7. | <i>Bruxellensis</i> 4815/18 | XII | Villers-la-Ville |
| 13. | <i>Cameracensis</i> 864 (767) | XI | Cambrai |
| 19. | <i>Dresdensis</i> A 62 cod. D | X | Brauweiler |
| 23. | <i>Laurentianus</i> pl. 19, cod. 16 | XI/XII | sconosciuta |
| 23 a. | <i>Iagellonicus Cracoviensis</i> 2265 AA XII 9 | XV/XVI | Cracovia (S. Egidio) |
| 26. | <i>Matritensis</i> 10007 | a. 902 | Toledo |
| 45. | <i>Parisinus Latinus</i> 3784 | X/XI | Limoges |
| 46. | <i>Parisinus Latinus</i> 5314 | XI/XII | Limoges |
| 48. | <i>Parisinus Latinus</i> 5385 | X | Ferrières |
| 49. | <i>Parisinus Latinus</i> 9741 | XII/XIII | Trier |
| 63. | <i>Casanatensis Codex</i> 718 (B. I. 3) | XI | sconosciuta |
| 66. | <i>Lateranensis Codex</i> A. 79 | XI/XII | Roma (?) |
| 67. | <i>Farfensis</i> 5 (270) | XIII | Gaeta |
| 69. | <i>Sessorianus</i> 5 (XXIX) | XI | Nonantola (?) |
| 73. | <i>Vallicellanus Tomus</i> III | XII/XIII | sconosciuta |
| 92. | <i>Vaticanus Latinus</i> 600 (153) | XIV | Roma (?) |
| 103. | <i>Vaticanus Latinus</i> 5257 | XV | Verona (?) |
| 104. | <i>Vaticanus Latinus</i> 5411 | XI/XII | sconosciuta |
| 108. | <i>Vaticanus Latinus</i> 7014 | XII | sconosciuta |
| 109. | <i>Vaticanus Latinus</i> 9309 | XIII | sconosciuta |
| 110. | <i>Vaticanus Latinus</i> 13393 | IX | sconosciuta |
| 111. | <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 469 | XV | sconosciuta |
| 112. | <i>Vaticanus Barberinianus Latinus</i> 586 | XI/XII | sconosciuta |
| 132. | <i>Vaticanus Urbinas Latinus</i> 396 (743) | XV | sconosciuta |
| 134. | <i>Basilicanus</i> A. 2 | X/XI | sconosciuta |
| 135. | <i>Basilicanus</i> A. 4 | XI | sconosciuta |
| 139. | <i>Vindobonensis Latinus</i> 420 | XI | Salisburgo |
| 141. | <i>Vindobonensis S. Mariae ad Scotos</i> 409 (324) | XV | Vienna |

I *Bernensis* Lat. 111, *Bruxellensis* 64³, *Cameracensis* 864 (767)⁴, *Dresdensis* A 62 cod. D⁵, *Laurentianus* pl. 19, cod. 16⁶, *Matritensis* 10007⁷, *Parisinus* Lat. 3784⁸, *Parisinus* Lat. 5314⁹, *Parisinus* Lat. 5385¹⁰, *Parisinus* Lat. 9741, *Vaticanus* Lat. 5411¹¹, *Vaticanus* Lat. 7014¹², *Vaticanus Barberinianus* Lat.

³ A proposito del *Bruxellensis* 64, cf. G. Philippart, *Le légendier du Schottenkloster de Wurtzbourg* (Cod. *Bruxellensis* 64), AnBol 89 (1971) 370.

⁴ A proposito del *Cameracensis* 864 (767), cf. E.M. Morales, *Edición crítica de "De monacho captivo" ("Vita Malchi") de San Jerónimo*, diss. Institutum Patristicum Augustinianum (dattiloscritto), Roma 1991, passim.

⁵ A proposito del *Dresdensis* A 62 cod. D., cf. Morales, *Edición crítica*, passim.

⁶ A proposito del *Laurentianus* pl. 19, cod. 16, cf. Morales, *Edición crítica*, passim.

⁷ A proposito del *Matritensis* 10007, cf. Morales, *Edición crítica*, passim.

⁸ A proposito del *Parisinus* Lat. 3784, cf. Morales, *Edición crítica*, passim.

⁹ A proposito del *Parisinus* Lat. 5314, cf. Morales, *Edición crítica*, passim.

¹⁰ A proposito del *Parisinus* Lat. 5385, cf. Morales, *Edición crítica*, passim.

¹¹ A proposito del *Vaticanus* Lat. 5411, cf. F. Dolbeau – P.-Y. Lambert – C. Lévy – P. Petitmengin – J.-Y. Tilliette, *Les Vies latines de sainte Pélagie. Inventaire des textes publiés et inédits*, RechAug 12 (1977) 300; F. Dolbeau – C. Lévy – P. Petitmengin – J.-P. Rothschild – J.-Y. Tilliette, *Les Vies latines de Sainte Pélagie. II. Compléments à l'inventaire et classement des manuscrits du texte B*, RechAug 15 (1980) 290; B. Degórski, *La "conlatio codicum" della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" (dall'inizio del primo capitolo sino alle parole: "[...] incitata sunt studia" dello stesso capitolo)*, DPa 1 (1988) 57-101; B. Degórski, *La "conlatio codicum" della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" di Girolamo, dall'inizio del II capitolo sino alle parole: "[...] pro Christi nomine gladio percusi" dello stesso capitolo*, VoxP 9 (1989) 839-866; B. Degórski, *La "conlatio codicum" della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo (dalle parole: "Amathas vero et Macarius" del primo capitolo sino alla fine dello stesso capitolo)*, RT 37 (1990) fasc. 4, 119-164; B. Degórski, *La "conlatio codicum" della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" di Girolamo, dall'inizio del II capitolo sino alle parole: "[...] pro Christi nomine gladio percusi" dello stesso capitolo*, VoxP 9 (1989) 839-866; B. Degórski, *La "conlatio [...] dalle parole: "Verum hostis [...] cit., 251-271; Morales, Edición crítica, pp. 128, 177-178 e passim; B. Degórski, I manoscritti delle biblioteche di Roma contenenti le traduzioni latine della Vita S. Antonii di sant'Atanasio. Alle origini della letteratura monastica, in: Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 1992, Roma 1993 = SEA 42 (1993) 290.*

¹² A proposito del *Vaticanus* Lat. 7014, cf. P. Paschini, *Ricerche agiografiche*, RivAC 2 (1925) 181, 190; J.E. Cross – C.J. Tuplin, *An Unrecorded Variant of the "Passio S. Christinae" and the "Old English Martyrology"*, "Traditio" 36 (1980) 208; G.N. Verrando, *Liberio-Felice. Osservazioni e rettifiche di carattere storico-agiografico*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia" 35 (1981) 125.

586¹³, *Basilicanus A. 2*¹⁴, *Vindobonensis Lat. 420* nonché *Vindobonensis S.*

¹³ A proposito del *Vaticanus Barberinianus Lat. 586*, cf. L. Bethmann, *Nachrichten über die von ihm für die "Monumenta Germaniae historica" benutzten Sammlungen von Handschriften und Urkunden Italiens, aus dem Jahre 1854*, "Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde" 12 (1872) 380; Paschini, *Ricerche*, pp. 172-173, 181, 186, 191; G. Mercati, *Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio sotto gli auspicii di S. S. Pio XI, volume I (1891-1897)*, Città del Vaticano 1937 = ST 76 (1937) 233; A. Lentini, *Il sermone di S. Bertario su S. Scolastica*, "Benedictina" 1 (1947) 202, 204, 206, 211-231; F. de Meeûs, *Études grégoriennes*, "Scriptorium" 10 (1956) 281; B. Baroffio, *S. Gaudenzio di Novara e S. Gaudenzio di Fiesole*, "Novarien" 2 (1968) 223; R.B.C. Huygens, *Deux sermonnaires médiévaux: Tètère de Nevers et Giraud de Barri. Textes inédits*, SM 10 (1969) 271; Z. Zafarana, *Indici dei volumi I-VI*, "Studi gregoriani per la storia della «libertas Ecclesiae»" 8 (1970) 194; Philippart, *Le légendier*, p. 370; E.G. Garrison, *A Third "S. Bononio Manuscript" for S. Michele a Marturi*, "Bibliofilia" 78 (1976) 99; D.N. Kissane, *Uita Metrica Sanctae Brigidae: a critical edition with introduction, commentary and indexes*, "Proceedings of the Royal Irish Academy" 77 (1977) 59, 73, 76-143, 156-179; W. Weismann, *Die "Passio Genesis mimi" (BHL 3320)*, "Mittelateinisches Jahrbuch" 12 (1977) 31-43; P. Conte, *Osservazioni sulla leggenda di S. Cerbonio, vescovo di Populonia (H 575)*, "Aevum" 52 (1978) 236; A.M. Orselli, *La città altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il "campione" pavese*, "Rivista di Storia della Chiesa in Italia" 32 (1978) 69; U. Zanetti, *Les Passions des SS. Nazaire, Gervais, Protais et Celse*, AnBol 97 (1979) 77; Cross – Tuplin, *An Unrecorded Variant*, pp. 208-209, 219; F. Dolbeau, *Un plagiat anonyme de la "Vita S. Columbani"*, "Archivum Bobiense" 3 (1981) 60-63; N. Verrando, *Liberio-Felice*, p. 125; N. Verrando, *La "Passio Callisti" e il santuario della Via Aurelia*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité" 96 (1984) 1053, 1074-1075; Lentini, *Il sermone di S. Bertario*, pp. 373, 384-407; O. Limone, *La tradizione manoscritta della "Vita Gregorii Magni" di Paolo Diacono (B.H.L. 3639). Censimento dei testimoni*, SM 29 (1988) 911-948; P. Tomea, *L'agiografia milanese nei secoli XI e XII. Linee di tendenza e problemi. I*, in: *Atti dell'III Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Milano 26-30 ottobre 1987*, Spoleto 1989, 685; Degórski, *La "conlatio [...] sino alle parole: "[...] incitata sunt*, pp. 57-101; Degórski, *La "conlatio [...] sino alle parole: "[...] pro Christi nomine*, pp. 839-866; Degórski, *La "conlatio [...] dalle parole: "Amathas*, pp. 119-164; Degórski, *La "conlatio [...] gladio percuti" dello stesso capitolo*, pp. 839-866; Degórski, *La "conlatio [...] dalle parole: "Verum hostis*, pp. 251-271; Degórski, *I manoscritti delle biblioteche di Roma*, pp. 292-293.

¹⁴ A proposito del *Basilicanus A. 2*, cf. G.B. De Rossi, *I santi Quattro Coronati e la loro chiesa sul Celio*, "Bollettino di archeologia cristiana" 3/4 (1879) 74; A. Wilmart, *Une version latine inédite de la vie de saint Antoine*, RBen 31 (1914-1919) 164-173; A. Wilmart, *Les rédactions latines de la vie d'Abraham ermite*, RBen 50 (1938) 225-239; F. De Marco, *Censimento dei codici dei secoli X-XII. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio di S. Pietro*, SM 11 (1970) 1103-1104; G. Bartelink, *Observations de critique textuelle sur la plus*

Mariae ad Scotos 409 (324) furono descritti da Cherf, e le nostre indagini ne attribuirono soltanto delle piccole precisazioni ed aggiunte¹⁵. Qui sotto, quindi, forniamo la descrizione di tutti i codici ancora inclassificabili della *Vita* che non furono esaminati da Cherf¹⁶:

23 a. *Iagellonicus Cracoviensis* 2265 AA XII 9¹⁷, di carta (in 4°), conservato nella Biblioteca dell'Università Iagellonica di Cracovia, XV/XVI s., 630 pagine scritte e due vuote. La *Vita* comincia a p. 461: *Inter multos*, e finisce a p. 470: [...] *cum regnis suis*. Il codice fu scritto da diverse mani. La parte nella quale si trova la *Vita*, fu copiata da un certo Jakubek [= Giacomino] da Lublino. Infatti, così leggiamo a p. 454: *Verba sunt b. Hieronimi De monachis, vt sequuntur*: [...]. *Amen, Jacubek z Lublyna*. Il codice proviene, però, da Cracovia. Infatti, almeno una parte di esso apparteneva alla chiesa di sant'Egidio di Cracovia, dato che alle pagine 480-481 leggiamo: *Ecclesia collegiata s̄ci Egidij castro Cracoviensi*. In seguito, da partire dal 1536, passò al collegio dei teologi di Cracovia, perché in quell'anno fu rilegato proprio per quel collegio. Ciò avvenne grazie a Pietro Tomicki (Tomizio), vescovo di Cracovia: 1536,

ancienne version latine de la Vie de saint Antoine par saint Athanase, RBen 81 (1971) 92-95; F. Halkin, *Sainte Tatiana: légende grecque d'une "martyre romaine"*, AnBol 89 (1971) 267; M. Murjanov, "Tatjanin den" nella cultura russa, OCP 38 (1972) 249; S.G. Axters, *Na honderd jaar vroomheidsgeschiedenis*, Gent 1973, 234; L.W. Barnard, *The date of St. Athanasius' Vita Antonii*, VigCh 28 (1974) 169; P. Supino Martini, *Carolina romana e minuscola romaneca. Appunti per una storia della scrittura latina in Roma tra IX e XII secolo*, SM 15 (1974) 781, 791; F. Dolbeau, *Notes sur deux collections hagiographiques conservées à la Bibliothèque Vaticane*, "Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge – temps modernes" 87 (1975) 416; G.J.M. Bartelink, *Grécismes lexicologiques et syntaxiques dans les traductions latines du IV^e siècle de la "Vita Antonii" d'Athanase*, "Mnemosyne" 30 (1977) 388; F. Dolbeau, *Le légendier de la cathédrale de Bovino*, AnBol 96 (1978) 125, 130; P. Supino Martini – A. Petrucci, *Materiali ed ipotesi per una storia della cultura scritta nella Roma del IX secolo*, "Scrittura" 2 (1978) 55; V. Tandoi, *Sul testo della "Vita Antonii" di Atanasio, nella più antica versione latina (note marginali a un'edizione critica recente)*, "Studi italiani di filologia classica" 50 (1978) 161; G.J.M. Bartelink, *Die älteste lateinische Übersetzung der "Vita Antonii" des Athanasius im Lichte der Lesarten einiger griechischer Handschriften*, "Revue d'histoire des textes" 11 (1981) 397-413; M.G. Bianco, *Gli intenti del traduttore anonimo della "Vita Antonii" di Atanasio e le sue doti letterarie*, "Studi storico religiosi" 5 (1981) 223; I. Scicolone, *Il cardinale Giuseppe Tomasi di Lampedusa e gli inizi della scienza liturgica*, "Regnum Dei" 38 (1982) 51; Degórski, *I manoscritti delle biblioteche di Roma*, pp. 272-273.

¹⁵ Cf. Cherf, *The Latin Manuscript*, pp. 133-142; Degórski, *Edizione critica* [...] di *San Girolamo*, pp. 1500-1506, 1511, 1513-1514, 1516.

¹⁶ Cf. Degórski, *Edizione critica* [...] di *San Girolamo*, pp. 1512-1515.

¹⁷ A proposito di questo codice cf. B. Degórski, *Un tardivo manoscritto di Cracovia contenente la "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo*, VoxP 8 (1988) 429-434.

legatus pro Collegio theologorum per R[everendissimum] D[ominum] Petrum Thomicium, epum Cracoviensem. Il testo della *Vita* fu copiato con una scrittura gotica corsiva, abbastanza difficile da leggere. Le correzioni sono poche e fatte da una seconda mano contemporanea allo scrivano.

63. *Casanatensis Codex* 718 (B.I.3)¹⁸, XI s., 52 x 36 cm, 232 fogli a due colonne con 50 righe di testo e circa 29 lettere in ogni riga. La *Vita* comincia al foglio 70 v: *III. Idus IANUARI. INCIP[IT] UITA S̄ PAULI HER>.*, e finisce al foglio 72 v: *Vnde grās agam' om̄s om̄ipotentī dō, qui tanta mirabilia coruscare dignatus ē in sc̄s suis, ut ipso adiuuante mereamus eor[um] saluari precibus. AMEN.* Il codice si trova nella "Biblioteca Casanatense" a Roma. La provenienza è sconosciuta. La scrittura è comune, scritta molto bene. Abbreviazioni comuni. Nessuna correzione.

66. *Lateranensis Codex* A. 79¹⁹, XI o XII s., 52 x 37 cm, 281 fogli a due colonne. La *Vita* comincia al foglio 34 v: *Incip̄ uita uel actus sc̄i pauli²⁰ ***** primi heremite, edita a sc̄o ieronimo prb'o beth-* (al foglio 35:) *leem,* e finisce al foglio 37: *Finit uita beati pauli monachi, quā scripsit hieronimus²¹ pb̄rr̄t [sic!], qui fuit ante sc̄m antoniū quē ipse sepeliuit in heremo. Hic nūquā fuit in ciuitate p'quā in solitudine moratus est²².* Il codice è conservato nell'"Archivio del Capitolo di San Giovanni in Laterano" a Roma, dove probabilmente fu scritto. Scrittura comune. Tantissime correzioni e abrasioni. Abbreviazioni frequenti, ma ordinarie.

67. *Farfensis* 5 (270)²³, XIII s., 238 x 178 mm., 426 pp. con ca. 53 lettere in ogni riga. La *Vita* comincia a p. 82: *Incipit uita pauli primi heremite descripta a beato ieronimo²⁴,* e termina a p. 89: *Explicit uita pauli primi hēmite.* Il codice si trova nella "Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele" a Roma. Proviene dalla Biblioteca dell'Abbazia di Farfa, ma

¹⁸ A proposito di questo codice cf. Degórski, *I manoscritti delle biblioteche di Roma*, p. 277.

¹⁹ A proposito di questo codice, cf. Degórski, *I manoscritti delle biblioteche di Roma*, p. 276.

²⁰ "Pauli" prima manus delevit.

²¹ *Littera "h", in verbo "hieronimus", tertia manus super lineam addidit.*

²² *Omnia secunda manu super rasuram.*

²³ A proposito di questo codice, cf. Morales, *Edición crítica*, passim; Degórski, *I manoscritti delle biblioteche di Roma*, pp. 278-279.

²⁴ Verba "Incipit uita pauli primi heremite descripta a" secunda manu, ut videtur, super rasuram scripta sunt".

“erat prius Monasterii Sancti Angeli de Caieta”²⁵. La scrittura è una gotica. Abbreviazioni numerose. Poche correzioni.

69. *Sessorianus* 5 (XXIX), XI s., 532 x 362 mm., 248 fogli a due colonne, e ca. 36 lettere in ogni riga. La *Vita* comincia al foglio 52: *III. ID' IANŪ UITA ŠPĀ HEREMITE*, e termina al foglio 54: *EXPLICIT UITA BEATI PAULI MONACHI QUI FUIT ANTE ŠĀM. ANTONIUM. QUĒ IPSE SEPELIUIT IN HEREMO. HIC NUMQUĀ FUIT IN CIUITATIB; POSTQU'A IN SOLITUDINE DEMORATUS EST*. Il codice si trova nella “Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele” a Roma. A proposito della sua provenienza, così scrive Poncelet: “Fuisse prius codicem abbatiae Nonantulanae asseritur in catalogo manuscripto codicum bibliothecae nationalis [Romae], qui lectoribus in ipsa bibliotheca praesto est; equidem putaverim fuisse monasterii Sancti Salvatoris de Septimo, cum similissimus sit codicibus Sessorianis 6 et 7”²⁶. Scrittura minuscola carolingia. Abbreviazioni comuni. Pochissime correzioni.

73. *Valllicellanus Tomus* III, XII o XIII s., 450 x 305 mm., 246 fogli a due colonne, 34 righe di testo su ogni colonna e ca. 26 lettere in ogni riga. La *Vita* comincia al foglio 234 v: *Incipit uita beati pauli ꝑmi h[er]emite*, e finisce al foglio 238 v: [...] *cum regnis suis*. Il codice è conservato nella “Biblioteca Vallicelliana” a Roma. La provenienza è sconosciuta. Così lo descrive Poncelet: “Constat tribus codicibus mutilis simulque compactis, quorum prior (ff. 1-164) scriptura beneventana exaratus est saec. XI, alter (ff. 165-244) saec. XII/XIII, tertius (ff. 245-254) saec. XIII manu comuni sunt descripti, omnes quidem paginis bipartitis. Inter folia 43 et 44² insertus est quaternis minor (295 x 210 mm.) foliorum 8, saec. XI/XII lineis plenis manu beneventana rescriptus”²⁷. La *Vita* viene divisa, da un correttore posteriore, nel seguente modo: *prima manu*: cap. I – *Inter multos* [...] *nulli hominum compertum habetur* (cioè dalla parola n° 1 alla parola n° 179); cap. II – *Sub Decio et Valeriano persecutoribus* [...] *ac sic libidinis sensum succedens doloris magnitudo superavit* (cioè dalla parola n° 180 alla parola n° 392); cap. III – *Per idem ergo tempus quo talia gerebantur* [...] *ea tempestate qua Cleopatrae junctus est Antonius* (cioè dalla parola n° 393 alla parola n° 599); cap. IV – *Igitur adamato (quasi quod a Deo sibi offerretur) habitaculo* [...] *istam quoque gignat bestiam, incertum habemus* (cioè dalla parola n° 600 alla parola n° 881); cap. V – *Stupens itaque Antonius* [...] *Antiochiam ut ab Imperatore videretur, allatum est* (cioè dalla pa-

²⁵ A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecarum Romanorum praeter quam Vaticanarum*, Bruxelles 1909, 117.

²⁶ Poncelet, *Catalogus codicum*, 98.

²⁷ Poncelet, *Catalogus codicum*, 300.

rola n° 882 alla parola n° 1116); cap. VI – *Sed ut propositum persequar [...] militibus suis Christus duplicavit annonam* (cioè dalla parola n° 1117 alla parola n° 1467); cap. VII – *Igitur Domino gratiarum actione celebrata [...] Christo debitum spiritum redderet* (cioè dalla parola n° 1468 alla parola n° 1865); cap. VIII – *Cumque iam dies alia illuxisset [...] cum poenis suis* (cioè dalla parola n° 1866 alla parola n° 2398, ossia sino alla fine del testo); *secunda manu*: cap. I – *Inter multos [...] nulli hominum compertum habetur* (cioè dalla parola n° 1 alla parola n° 179); cap. II – *Sub Decio et Valeriano persecutoribus [...] ac sic libidinis sensum succedens doloris magnitudo superavit* (cioè dalla parola n° 180 alla parola n° 392); cap. III – *Per idem ergo tempus quo talia gerebantur [...] ea tempestate qua Cleopatrae junctus est Antonius* (cioè dalla parola n° 393 alla parola n° 599); cap. IV – *Igitur adamato (quasi quod a Deo sibi offerretur) habitaculo [...] ad quem visendum deberet proficisci* (cioè dalla parola n° 600 alla parola n° 751); cap. V – *Illico erumpente luce [...] istam quoque gignat bestiam, incertum habemus* (cioè dalla parola n° 752 alla parola n° 881); cap. VI – *Stupens itaque Antonius [...] et in universam terram exiit sonus eius* (cioè dalla parola n° 882 alla parola n° 998); cap. VII – *Talia eo loquente, longaevus viator ubertim faciem lacrimis rigabat [...] Antiochiam ut ab Imperatore videretur, allatum est* (cioè dalla parola n° 999 alla parola n° 1116); cap. VIII – *Sed ut propositum persequar [...] militibus suis Christus duplicavit annonam* (cioè dalla parola n° 1117 alla parola n° 1467); cap. IX – *Igitur Domino gratiarum actione celebrata [...] immo terrae terram reddas* (cioè dalla parola n° 1468 alla parola n° 1596); cap. X – *His Antonius auditis, flens et gemens [...] Christo debitum spiritum redderet* (cioè dalla parola n° 1597 alla parola n° 1865); cap. XI – *Cumque jam dies alia illuxisset [...] extremum halitum fundam* (cioè dalla parola n° 1866 alla parola n° 2045); cap. XII – *Talia eo animo volvente [...] cum poenis suis* (cioè dalla parola n° 1866 alla parola n° 2398, ossia sino alla fine del testo). Scrittura comune molto bella. Abbreviazioni comuni. Pochissime correzioni.

92. *Vaticanus Lat.* 600²⁸, XIV s., 490 x 343 mm., 170 fogli a due colonne, 43 righe di testo su ogni colonna, e in ogni riga ca. 30 lettere. La *Vita* comincia al foglio 165: *Vita uel obitus s̄ci pauli p̄mi h̄emite, edita a s̄co Ieronimo pb' o*, e finisce al foglio 167 v: [...] *cum regnis suis*. Il codice è conservato nella “Biblioteca Apostolica Vaticana”. Nel 1422, apparteneva al monastero di San Gregorio a Roma²⁹, dove probabilmente fu copiato.

²⁸ A proposito di questo codice, cf. Limone, *La tradizione*, p. 895; Morales, *Edición crítica*, p. 125 e passim.

²⁹ Cf. fol. 158 v.

Esso “constat simul compactis duobus voluminibus (F. 1-115 et F. 116-171), quae a singulis librariis sunt descripta”³⁰. La scrittura è una gotica italiana. Le abbreviazioni sono frequenti. Parecchie correzioni e abrasioni.

103. *Vaticanus Lat.* 5257³¹, XV s., 201 x 131 mm., 61 fogli a due colonne e 54 righe di testo su ogni colonna e ca. 35 lettere in ogni riga. La *Vita* comincia al foglio 43: *Inter multos* [...], e finisce al foglio 49: [...] *cum regnis suis*. Il codice è custodito nella “Biblioteca Apostolica Vaticana”. Così lo descrive Poncelet: “Constat simul compactis aliquot codicibus exaratis saec. XV et XVI. I. folia 1-8 memb. (0^m, 203 x 0, 138) exar. s. XIV/XV. II. f. 8-29, olim sign. 1-21, ex charta, (0^m, 207 x 0, 143), exar. a. 1506. III. f. 30-38, ex charta, (0^m, 209 x 0, 138) XV s. IV. f. 39-49, memb. (0^m, 201 x 0, 131) XV s. V. f. A, B et sign. 4-13, ex charta, (0^m, 208 x 0, 155)”³². A proposito della provenienza, leggiamo al foglio B v: *Scripto e minato per mano di me Feliciano da Verona a mio nome e instantia negli anni di Christo 1460 dil mese di zenaro*. Non è certo, però, se il codice sia scritto colà. La scrittura è una gotica brutta e poco leggibile, con tantissime abbreviazioni. Le correzioni sono abbastanza frequenti.

109. *Vaticanus Lat.* 9309³³, XIII s. (inizio), 307 x 225 mm., 75 fogli (sui fogli 44-75 troviamo due colonne) con 39 righe di testo e ca. 34 lettere in ogni riga. La *Vita* non è completa ed inizia, al foglio 68, con la parola n° 1760: *suū c̄fecto itinero p[er]uenit*, e finisce al foglio 68 v: [...] *cum regnis suis*. Il codice è custodito nella “Biblioteca Apostolica Vaticana”. La provenienza è sconosciuta. La scrittura è una gotica francese regolare. Le abbreviazioni sono frequenti. Una sola correzione, probabilmente dallo stesso scrivano.

110. *Vaticanus Lat.* 13393³⁴, IX o X s., 352 x 240 mm. Contiene otto quaderni. La *Vita* si trova nel quaderno sesto, intitolato (con una mano del

³⁰ A. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxelles 1910, 22.

³¹ A proposito di questo codice, cf. R. Massigli, *Un manuscrit inédit de l'Évangile du Pseudo-Mathieu*, “Mélanges de l'École Française de Rome” 33 (1913) 83; J. Gijssels, *Zu welcher Textfamilie des Pseudo-Matthäus gehört die Quelle von Hrotsvits Maria?*, CM 32 (1971-1980) 280; Morales, *Edición crítica*, p. 127 e passim.

³² Poncelet, *Catalogus* [...] *Bibliothecae Vaticanae*, p. 129.

³³ A proposito del codice, cf. Degórski, *La “conlatio” [...] sino alle parole*: “[...] incitata sunt [...], pp. 57-101; Degórski, *La “conlatio” [...] sino alle parole*: “[...] pro Christi nomine [...], pp. 839-866; Degórski, *La “conlatio” [...] dalle parole*: “Amathas [...], pp. 119-164; Degórski, *La “conlatio” [...] gladio percuti” dello stesso capitolo*, pp. 839-866; Degórski, *La “conlatio” [...] dalle parole*: “Verum hostis [...], pp. 251-271; Morales, *Edición crítica*, p. 128 e passim; Degórski, *I manoscritti delle biblioteche di Roma*, p. 292.

³⁴ A proposito del codice, cf. M. Oberleitner, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Wien 1969 = “Sitzungsberichte des Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse” 263 (1969) 399;

XX secolo): *Le fogli di un passionario o delle vitae SS. patrum. Sec. X. ed un frammento di altri due fogli, ed un piccolo frammento staccato. Le pagine prime ed ultime di ogni paio di fogli sono illeggibili.* La *Vita* non è completa ed inizia al foglio 26 v con la parola n° 275: [mu]scarum [...], e finisce al foglio 27 con la parola n° 761: [...] sustent[ans]. Il codice è custodito nella “Biblioteca Apostolica Vaticana”. La provenienza è sconosciuta. La scrittura è una minuscola carolingia. Abbreviazioni ordinarie. Poche correzioni.

111. *Vaticanus Barberinianus* Lat. 469³⁵, XV s., 210 x 154 mm., 159 fogli con 35 righe di testo e ca. 47 lettere in ogni riga. La *Vita* comincia al foglio 61: *Hieronymus in Vitam Beati pauli primi heremitae. Incipit feliciter*, e finisce al foglio 65: *Unde grās agam’ oēs oīpotenti dō qui tanta mirabilia corruscare dignatus est ī scētīs suis: ut ip[s]o adiuuante meream[ur] eor[um] adiuuare³⁶ ꝑcibus. Amen.* Il codice è custodito nella “Biblioteca Apostolica Vaticana”. La provenienza è sconosciuta. Scrittura gotica francese. Abbreviazioni frequenti. Molte correzioni.

132. *Vaticanus Urbinas* Lat. 396 (già 743)³⁷, XV s., 333 x 228 mm., 207 fogli con 39 righe di testo e ca. 56 lettere in ogni riga. La *Vita* comin-

Degórski, *La “conlatio [...] sino alle parole: “[...] incitata sunt [...], pp. 57-101; Degórski, La “conlatio [...] sino alle parole: “[...] pro Christi nomine [...], pp. 839-866; Degórski, La “conlatio [...] dalle parole: “Amathas [...], pp. 119-164; Degórski, La “conlatio [...] gladio percuti” dello stesso capitolo, pp. 839-866; Degórski, La “conlatio [...] dalle parole: “Verum hostis [...], pp. 251-271; Degórski, *I manoscritti delle biblioteche di Roma*, p. 292.*

³⁵ A proposito del codice, cf. C. Lambot, *L’homélie du Pseudo-Jérôme sur l’Assomption et l’évangile de la Nativité de Marie d’après une lettre inédite d’Hincmar*, RBen 46 (1934) 276; Oberleitner, *Die handschriftliche Überlieferung*, pp. 245, 254-255, 306, 319; Oberleitner, *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Wien 1970 = “Sitzungsberichte des Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse” 267 (1970) 298; J. Divjak – F. Römer, *Ergänzungen zur Bibliotheca Hieronymiana manuscripta. I: Dänemark, Großbritannien, Irland, Italien, Polen, Portugal, Schweden, Spanien, Vatikan*, “Scriptorium” 30 (1976) 95, 98, 101; Morales, *Edición crítica*, passim.

³⁶ *Prima manu: adiuuare. Secunda manus in “adiuuari” correxit.*

³⁷ A proposito di questo codice, cf. Bethmann, *Nachrichten*, p. 263; Wilmart, *Les rédactions*, pp. 225-234, 240, 244; Dolbeau – Lambert – Lévy – Petitmengin – Tilliette, *Les Vies latines de sainte Pélagie*, p. 300; Dolbeau – Lévy – Petitmengin – Rothschild – Tilliette, *Les Vies latines de Sainte Pélagie*, p. 291; M.P. Ciccarese, *Le visioni di S. Fursa*, “Romano Barbarica” 8 (1984-1985) 248; Degórski, *La “conlatio codicum” della “Vita S. Pauli Primi Eremitae” (dall’inizio del primo capitolo sino alle parole: “[...] incitata sunt studia”*, pp. 57-101; Degórski, *Conlatio codicum della “Vita Sancti Pauli Primi Eremitae” di San Girolamo (dalle parole: “Amathas*, pp. 119-162; Degórski, *La “conlatio codicum” della “Vita S. Pauli Primi Eremitae” di Girolamo, dall’inizio del II capitolo*, pp. 839-866; Degórski, *La “conlatio codicum” della “Vita S. Pauli Primi Eremitae” di*

cia al foglio 2: *INTER MVLTOS* [...], e finisce al foglio 4 v: *EXPLICIT VITA BEATI PAVLI MONACI QVI FVIT ANTE SANCTUM ANTONIV[M]. QVEM IP[S]E SEPELLIVIT IN HEREMO HIC NV[M]Q[VAM] FVIT IN CIVITATIBVS POSTQ[AM] IN SILITVDINE DEMORATUS EST*. Il codice è custodito nella “Biblioteca Apostolica Vaticana”. La provenienza è sconosciuta. La scrittura è un’umanistica piuttosto primitiva. Le abbreviazioni sono frequenti e difficili. Nessuna correzione.

135. *Basilicanus* A. 4³⁸, XI s., 472 x 340 mm., 238 fogli a due colonne. La *Vita* comincia al foglio 223: *INCIP[IT] VITA SĀCI PAULI MONACHI. KI iul.*, e finisce al foglio 227 con un’unica parola aggiunta al testo geronimiano: *finit*³⁹. Si trova nell’“Archivio del Capitolo di San Pietro in Vaticano”. La provenienza è sconosciuta. Scrittura carolingia. Abbreviazioni comuni. Tantissime correzioni e abbrasioni.

2. Un tentativo di classificazione dei codici

Lo *Iagellonicus Cracoviensis* 2265 AA XII 9 è molto vicino alle famiglie “I” e “Q”. Infatti, con la famiglia “I” condivide le seguenti lezioni, caratteristiche a questo gruppo:

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|------------|------------|-------------------------------|---|
| 1. 403-404 | cum sorore | cum sorore<sua> ⁴⁰ | 23 a; “I”: 29, 30, 31, 32, 33, 41, 60, 61, 64, 68, 71, 71 a, 74, 78, 86, 87, 88, 90, 95, 101, 102, 115, 117, 123, 133, 137, 140 |
| 2. 1281 | recipis | recipis ⁴¹ | 23 a; “I”: 29, 30, 31, 32, 33, 41, 60, 61, 64, 68, 71, 71 a, 78, 86, 87, 88, 90, 95, 101, 102, 115, 117, 123, 133, 137, 140 |

Girolamo, dalle parole: “*Verum hostis*, pp. 251-271; Morales, *Edición crítica*, passim; Degórski, *I manoscritti delle biblioteche di Roma*, pp. 297-298.

³⁸ A proposito del codice, cf. Paschini, *Ricerche*, p. 177; De Marco, *Censimento*, p. 1104; J. Gardner, *The Stefaneschi Altarpiece: A Reconsideration*, “The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 37 (1974) 58, 66; Weismann, *Die “Passio*, pp. 31-43; Dolbeau, *Le légendier de la cathédrale*, p. 125; Supino Martini – Petrucci, *Materiali ed ipotesi*, p. 55; Verrando, *Liberio-Felice*, p. 125; J.E. Cross, *The “Passio s. Laurentii et aliorum”*: *Latin Manuscripts and the “Old English Martyrology”*, “*Mediaeval Studies*” 45 (1983) 200; Tomea, *L’agiografia milanese*, pp. 640-641.

³⁹ “*Finit*” *secunda manus, ut videtur, delevit*.

⁴⁰ La stessa aggiunta è anche presente nei manoscritti che non appartengono alla famiglia “I”: *Vaticanus Burghesianus Lat.* 160 (si tratta qui del primo testo della *Vita* presente in questo codice), *Vaticanus Chisianus Lat.* H IV 119, *Vallicellanus Codex D.* 2.

Con la famiglia “Q”, invece, condivide la seguente lezione, caratteristica a questo gruppo:

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|-----------|--------|---------------------------------|---|
| 3. 817 | inquit | inquit <Antonius> ⁴² | 23 a: “Q”: 62, 65, 77, 75, 94, 97, 98, 99, 105, 107, 106, 113, 114, 120, 128, 129, 130, 131 |

Basandoci sul numero delle lezioni caratteristiche delle famiglie “I” e “Q”, possiamo affermare che il nostro codice si avvicina piuttosto al gruppo “I”, perché condivide con esse due caratteristiche lezioni. Parlando più precisamente, il codice presenta una più grande vicinanza a quel sottogruppo della famiglia “I” che è composto dai codici: *Angelicus* 234, *Casanatensis Codex* 253 (A. IV. 40), *Iesuiticus* 973 (3102), *Vallicellanus Codex* C. 74, *Vaticanus Lat.* 344 (2331), *Vaticanus Lat.* 349 (2341), *Vaticanus Lat.* 358 (2367), *Vaticanus Lat.* 363 (3017), *Vaticanus Lat.* 5087, *Vaticanus Lat.* 5119 (5181), *Vaticanus Chisianus Lat.* A IV 90, *Vaticanus Palatinus Lat.* 860. Ecco le lezioni che lo *Iagellonicus* condivide con questi codici della famiglia “I”:

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|------------|---------------------|----------------------------------|--|
| 4. 23-24 | sumpsere principium | sumpsere principia ⁴³ | 23 a; “I”: 61, 68, 78, 86, 88, 90, 102, 117 |
| 5. 420 | sexdecim | quindecim ⁴⁴ | 23 a; “I”: 61, 68, 78, 86, 87, 88, 90, 101, 102, 117 |
| 6. 874-875 | animalium ferax | formas animalium ⁴⁵ | 23 a; “I”: 60, 61, 68, 86, 88, 90, 102, 117 |

⁴¹ La stessa lezione è anche presente nei manoscritti che non appartengono alla famiglia “I”: *Bruxellensis* 64; *Laurentianus* pl. 19, cod. 16; *Casanatensis Codex* 588 (B. V. 34), *Casanatensis Codex* 718 (B. I. 3), *Casanatensis Codex* 1898 (B. II. 15), *Vallicellanus Codex* C. 55, *Vallicellanus Tomus* III, *Vallicellanus Tomus* VI, *Vaticanus Lat.* 1200 (2188), *Vaticanus Lat.* 5257, *Vaticanus Lat.* 6933, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 605, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621, *Vaticanus Burghesianus Lat.* 160 (si tratta qui del primo testo della *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* che si trova in questo codice), *Vaticanus Urbinas Lat.* 51 (107), *Vaticanus Urbinas Lat.* 389 (742), *Vaticanus Lat.* 1201 (71), *Vaticanus Palatinus Lat.* 179, *Vaticanus Rossianus Lat.* 287.

⁴² Il codice *Iagellonicus Cracoviensis* 2265 AA XII 9 legge: *inquit <anthonius>*.

⁴³ Il codice *Iagellonicus Cracoviensis* 2265 AA XII 9 legge: *sumsere principia*. Tale lezione è anche presente nei manoscritti che non appartengono alla famiglia “I”: *Vaticanus Lat.* 5257; *Vaticanus Chisianus Lat.* H IV 119.

⁴⁴ La stessa lezione è anche presente nel *Vaticanus Chisianus Lat.* H IV 119 che non fa parte della famiglia “I”.

⁴⁵ Il codice *Angelicus* 234 (indicato qui con il numero 60) legge: *forma animalium*.

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|------------|---------------|--|---|
| 7. 910-911 | pars corporis | corporis pars | 23 a; "I": 101, 123 |
| 8. 1333 | adveneris | adueneris <sepelire> ⁴⁶ | 23 a; "I": 60, 61, 64, 68, 78, 86, 87, 88, 90, 101, 102, 117, 123 |
| 9. 1810 | ex | de | 23 a; "I": 60, 61, 68, 78, 86, 87, 88, 90, 101, 102, 117 |
| 10. 1827 | loquenti | tacendi <tempus plangendi et tempus ridendi> ⁴⁷ | 23a; "I": 60, 61, 78, 86, 88, 90, 101, 102, 117, 123 |
| 11. 2304 | illi | illi <quidem> ⁴⁸ | 23 a; "I": 60, 87, 101, 117, 123 |

Queste varianti dimostrano una più stretta vicinanza che intercorre tra lo *Iagellonicus* e quei codici che formano il sottogruppo della famiglia "I". Potremmo, quindi, cercare di annoverarlo proprio a tale sottogruppo. Pare, però, che le somiglianze siano risultato di tante contaminazioni alle quali fu soggetto il testo della *Vita*. Infatti, il codice possiede anche lezioni che troviamo nei codici del seguente sottogruppo della famiglia "Q": *Casanatensis Codex* 588 (B. V. 34), *Casanatensis Codex* 1898 (B. II. 15), *Valllicellanus Tomus* VI, *Valllicellanus Codex* C. 55, *Vaticanus Lat.* 1199 (2598), *Vaticanus Lat.* 1200 (2188), *Vaticanus Lat.* 1201 (71), *Vaticanus Lat.* 6933, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 605, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621, *Vaticanus Palatinus Lat.* 179, *Vaticanus Rossianus Lat.* 287, *Vaticanus Urbinas Lat.* 48 (102), *Vaticanus Urbinas Lat.* 51 (107). Ecco, ad esempio, alcune lezioni comuni:

⁴⁶ La stessa aggiunta è presente nei codici che non appartengono al gruppo "I": *Casanatensis Codex* 1898 (B. II. 15), *Valllicellanus Codex* C. 55, *Valllicellanus Tomus* III, *Vaticanus Lat.* 1199 (2598), *Vaticanus Lat.* 1200 (2188), *Vaticanus Barberinianus Lat.* 469, *Vaticanus Chisianus Lat.* H IV 119. I codici: *Angelicus* 234, *Iesuiticus* 973 (3102), *Valllicellanus Codex* C. 74, *Vaticanus Lat.* 358 (2367), *Vaticanus Lat.* 363 (3017) leggono: *adueneris <sepellire>*.

⁴⁷ La stessa aggiunta è presente nei codici che non appartengono al gruppo "I": *Vaticanus Lat.* 5257, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 469. Quest'ultimo codice e il codice *Vaticanus Palatinus Lat.* 860 hanno la seguente aggiunta: *tempus ridendi e tempus plangendi*. Il codice *Valllicellanus Codex* C. 74 ha l'aggiunta: *et tempus plangendi et tempus ridendi*. Il menzionato codice *Vaticanus Lat.* 5257, che non appartiene al gruppo "I", ha l'aggiunta: *tempus ridendi. Tempus plangendi*. Infine, i codici: *Angelicus* 234, *Vaticanus Lat.* 5087 e *Vaticanus Lat.* 5119 (5181), che appartengono al gruppo "I", hanno la seguente aggiunta: *tempus plangendi. Tempus ridendi*.

⁴⁸ La stessa aggiunta è presente nel *Vaticanus Lat.* 5257, che non appartiene al gruppo "I".

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|-----------|-----------|--|--|
| 12. 109 | tulit | tulit <legendi> ⁴⁹ | 23 a; "Q": 62, 65, 77, 97, 98, 99, 107, 114, 120, 128, 129, 130, 131 |
| 13. 179 | habetur | uidetur ⁵⁰ | 23 a; "Q": 99, 114, 120, 128, 129, 130 |
| 14. 854 | volucris | uolucris <se> ⁵¹ | 23 a; "Q": 99, 113, 120, 128, 129, 131 |
| 15. 973 | colit | colit. <Et antonius: Vbi uadis? Respondit> ⁵² | 23 a; "Q": 62, 65, 77, 97, 98, 99, 113, 120, 128, 129, 131 |
| 16. 978 | precamur | precamur <ergo> ⁵³ | 23 a; "Q": 62, 65, 77, 97, 98, 99, 107, 113, 120, 128, 129, 130, 131 |
| 17. 1059 | loquuntur | colunt ⁵⁴ | 23 a; "Q": 65, 99, 113, 120, 128, 129, 131 |
| 18. 1478 | consedit | consederunt ⁵⁵ | 23 a; "Q": 62, 65, 75, 77, 97, 98, 99, 105, 113, 114, 120, 128, 129, 130 |

⁴⁹ La stessa aggiunta è presente nei codici che non fanno parte della famiglia "Q": *Monacensis* 22033, *Vaticanus Lat.* 1188 (234).

⁵⁰ La stessa lezione è presente nei codici che non fanno parte della famiglia "Q": *Farfensis* 5 (270), *Basilicanus A. 2*, *Basilicanus A. 4*.

⁵¹ La stessa aggiunta è presente nei manoscritti che non appartengono alla famiglia "Q": *Casanatensis Codex* 726, *Vallicellanus Tomus* III, *Vaticanus Palatinus Lat.* 860. Quest'ultimo codice e i *Vaticanus Lat.* 1201 (71), *Vaticanus Rossianus Lat.* 287, *Vaticanus Urbinas Lat.* 48 (102) leggono: *uolucris <sese>*. Il *Vaticanus Urbinas Lat.* 389 (742), invece, legge: *uolucris <sit>*.

⁵² Le stesse aggiunte sono presenti nei manoscritti che non appartengono alla famiglia "Q": *Bruxellensis* 64, *Angelicus* 234, *Vallicellanus Tomus* III, *Vaticanus Lat.* 5411, *Vaticanus Urbinas Lat.* 1503 (108). Il codice *Angelicus* 234 legge: *<Et antonius quo uadis ait; respondet>*. Il codice *Vallicellanus Tomus* III, invece, presenta l'aggiunta: *<Cui antonius. Quo uadis? Respondit>*. Il *Vaticanus Urbinas Lat.* 1503 (108), infine, possiede: *<Quo uadis iquit?>*. I manoscritti, invece, *Casinensis* 146, *Casinensis* 463, *Vaticanus Burghesianus Lat.* 160 (si tratta qui del primo testo della Vita contenuto in questo codice), che non appartengono alla famiglia "Q", hanno la seguente aggiunta: *<quo uadis>*. I codici, invece, *Casanatensis Codex* 588 (B V 34), *Casanatensis Codex* 1898 (B II 15), *Vaticanus Lat.* 1199, *Vaticanus Lat.* 1200 (2188), *Vaticanus Barberinianus Lat.* 605, *Vaticanus Urbinas Lat.* 389 (742), che appartengono alla famiglia "Q", leggono: *<Et antonius. Quo uadis? Respondit>*.

⁵³ L'aggiunta è presente nei codici che non appartengono alla famiglia "Q": *Monacensis* 22033, *Vaticanus Lat.* 1188 (234). Il *Casanatensis Codex* 588 (B V 34) che appartiene al gruppo "Q", legge: *precamur <ergo te>*.

⁵⁴ La stessa variante è presente nel *Vaticanus Lat.* 5257 che non appartiene al gruppo "Q".

⁵⁵ La stessa variante è presente nei manoscritti che non appartengono alla famiglia "Q": *Parisinus Lat.* 5342, *Parisinus Lat.* 16050, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 469.

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|---------------|-----------|-----------------------------------|--|
| 19. 1999 | decantans | cantatis <expleuit> ⁵⁶ | 23 a; "Q": 62, 65, 99, 113, 120, 128, 129, 131 |
| 20. 2047-2048 | eo animo | eo <in> animo ⁵⁷ | 23 a; "Q": 62, 65, 75, 77, 97, 98, 99, 107, 113, 114, 120, 128, 129, 131 |

Queste varianti possono indicare una vicinanza che intercorre tra lo *Iagellonicus* e il suddetto sottogruppo della famiglia "Q". Non possiamo, però, annoverare lo *Iagellonicus* alla famiglia "Q", perché esso, essendo tardivo, è frutto di diverse contaminazioni. Eccone alcune prove:

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|---------------|---------------|--------------------------------------|--|
| 21. 252 | perseverantem | <igitur> perseuerantem ⁵⁸ | 23 a; "D": 35, 40, 85 |
| 22. 272 | reponi | resupinari | 23 a; "D": 52, 119; "E": 12, 36; "L": 116; "Z": 16, 22, 49 |
| 23. 702 | annos | anno <etatis sue> ⁵⁹ | 23 a; "D": 85 |
| 24. 964 | vario | uano | 23 a; "D": 35, 40 |
| 25. 1853 | complectens | contemplans | 23 a; 26, 92 |
| 26. 2153-2154 | muta quoque | muta | 23 a; "D": 52, 119; "E": 39; "J": 1, 21; "K": 24 |
| 27. 2292 | textitis | contextis | 23 a; "E": 20, 49 |

Possiamo constatare che lo *Iagellonicus* è molto simile ai codici delle famiglie "I" e "Q". Potrebbe essere quasi annoverato ad una di esse, ma purtroppo, essendo molto tardivo, è frutto di diverse contaminazioni.

Vediamo ora altri codici inclassificabili. I *Casanatensis Codex* 718 (B. I. 3), *Vaticanus Lat.* 7014 e *Vaticanus Barberinianus Lat.* 469 hanno in comune molte lezioni peculiari, fra cui:

⁵⁶ Il *Vallicellanus Lat. Tomus* III, che non appartiene al gruppo "Q", legge: *cantatis <funus expleuit>*. La stessa lezione è presente nei codici che appartengono alla famiglia "Q": *Casanatensis Codex* 588 (B. V. 34), *Vaticanus Lat.* 1201 (71), *Vaticanus Barberinianus Lat.* 605, *Vaticanus Rossianus Lat.* 287, *Vaticanus Urbinas Lat.* 48 (102), *Vaticanus Urbinas Lat.* 389 (742). Lo *Iagellonicus Cracoviensis* 2265 AA XII 9, invece, legge: *cantatis <expletis>*.

⁵⁷ La stessa aggiunta è presente nei manoscritti che non appartengono alla famiglia "Q": *Iesuiticus* 973 (3102), *Casanatensis Codex* 253 (A. IV. 40), *Vallicellanus Tomus* III, *Vallicellanus Codex* C. 74, *Vaticanus Lat.* 358 (2367), *Vaticanus Lat.* 363 (3017), *Vaticanus Lat.* 600 (153), *Vaticanus Lat.* 1188 (234), *Vaticanus Lat.* 5257, *Basilicanus* A. 4.

⁵⁸ Il codice *Iagellonicus Cracoviensis* 2265 AA XII 9 legge: *<unum> perseuerantem*.

⁵⁹ Lo *Scaphusianus* 104, che appartiene al gruppo "D", legge: *anno <etatis sue>*. A proposito di questo codice, cf. Morales, *Edición crítica*, passim.

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|---------------|--|---|------------------|
| 28. 8 | potissimum | potissimo | 63, 108 |
| 29. 408-411 | post mortem am- borum parentum | --- | 63, 108 |
| 30. 86 | --- | <qui> ⁶⁰ | 63, 108, 111 |
| 31. 171-172 | et quas | atque ⁶¹ | 63, 108, 111 |
| 32. 251 | subjicimus | subicimus ⁶² | 63, 108 |
| 33. 355 | --- | <sic> | 63, 108, 111 |
| 34. 377-379 | praecisam mordi- cus linguam | precisa morsu lingua precisam morsu linguam | 63, 108, 111 |
| 35. 426 | apprime | adplene ⁶³ | 63, 108 |
| 36. 440-445 | remotiorem et se- cretiorem secessit. Verum quid | remotiori et secretiori se con- tulit. Verum <ad> quid ⁶⁴ remotiori et secretiori se con- tulit. Verum quid | 63, 108 111 |
| 37. 2344-2346 | vos, parcite saltem | --- | 63, 108 |
| 38. 2398 | suis. | suis. <Vnde gratias agamus omnes omnipotenti deo, qui tanta mirabilia coruscare dig- natus est in sanctis suis, ut ipso adiuuante mereamur eorum saluari precibus. Amen> ⁶⁵ | 63, 108, 111 |

Queste varianti mostrano una stretta parentela tra i codici: *Casanatensis Codex* 718 (B. I. 3), *Vaticanus Lat.* 7014 e *Vaticanus Barberinianus Lat.* 469. Tutti e tre hanno lezioni caratteristiche del gruppo “R”, ma anche alcune varianti proprie del gruppo “D”. Potrebbero quasi essere classificati in “D”, ma pare che le somiglianze siano causate da molte contaminazioni. Un esame più preciso dei *Casanatensis Codex* 718 (B. I. 3) e *Vaticanus Lat.* 7014 rivela le seguenti differenze:

⁶⁰ La stessa aggiunta è presente nei: *Lateranensis Codex* A. 79, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621, *Vaticanus Urbinas Lat.* 51 (107), *Basilicanus* B. 50.

⁶¹ La stessa aggiunta è presente nei: *Vaticanus Burghesianus Lat.* 160 (si tratta qui del primo testo della *Vita* contenuto in questo codice), *Rotomagensis* U 108.

⁶² La stessa aggiunta è presente nei: *Vaticanus Urbinas Lat.* 1503 (108), *Basilicanus* B. 50.

⁶³ La stessa aggiunta è presente nei: *Veronensis* XXXVIII (36), *Cotton Caligula* A XV.

⁶⁴ La stessa lezione si trova nel *Lateranensis Codex* A. 79. L’aggiunta, però, <ad> fu scritta *a secunda manu, ut videtur, super lineam*. Una simile lezione (*remotiori et secretiori <et remotiori> se contulit. Verum <ad> quid*) è presente nel *Vallicellanus Tomus* III.

⁶⁵ Al posto della parola *saluari*, il *Vaticanus Barberinianus Lat.* 469 presenta: *adiuuari*.

| Parola n° | PL | Il Casanatensis Codex 718 | Il Vaticanus Lat. 7014 |
|-----------|----------------|---------------------------|------------------------|
| 39. 38 | coepisse | cepisset | cepisse |
| 40. 42 | Alii | Alia | Alii |
| 41. 45-46 | quam opinionem | qua opinionem | qua opinione |
| 42. 488 | adolescens | adholescens | adolescens |
| 43. 2302 | e | --- ⁶⁶ | e |

Tali differenze possono essere spiegate come sviste dello scrivano. Entrambi i codici concordano nell'ortografia e nella punteggiatura. Quindi, possiamo concludere che il *Vaticanus Lat. 7014* è una semplice copia del *Casanatensis Codex 718* (B. I. 3).

Il *Lateranensis Codex A. 79* si avvicina primariamente alla famiglia "W" (in modo particolare al *Basilicanus B. 50*) e al gruppo "I" (soprattutto ai *Casanatensis Codex 726* e *Vallicellanus Codex C. 74*), e secondariamente al gruppo "Q" (specialmente al *Vaticanus Lat. 1199*). Mostra anche una certa vicinanza con le famiglie "D", "L" e "K". Inoltre, è vicinissimo al *Casanatensis Codex 718* (B. I. 3) (e, quindi, anche ai *Vaticanus Lat. 7014* e *Vaticanus Barberinianus Lat. 469*) e, in secondo luogo, al *Vallicellanus Tomus III*.

Il *Farfensis 5* (270) è vicino primariamente al gruppo "L" (in modo speciale al *Cantabrigiensis Mm. 4. 28*)⁶⁷, e secondariamente alle famiglie "E" e "Z" (specialmente al *Bruxellensis 9398/99*, che appartiene alla famiglia "E", e al *Parisinus Lat. 10840*, che fa parte del gruppo "Z"). Per quanto riguarda le sue relazioni con i codici inclassificabili, è possibile rilevare una parentela con i *Bruxellensis 4815/18* e *Parisinus Lat. 9741*.

I *Sessorianus 5* (XXIX) e *Vaticanus Barberinianus Lat. 586*, che mostrano poca affinità con qualsiasi gruppo singolo, sono probabilmente più vicini alla famiglia "Z". Inoltre, essi sono molto vicini tra di loro e presentano alcune lezioni particolari esclusive, quali:

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|-------------|----------------------------------|------------------------------------|------------------|
| 44. 331-332 | recedentibus cunctis | --- | 69, 112 |
| 45. 504 | progreiens | prodiens | 69, 112 |
| 46. 704-708 | vitam coelestem ageret in terris | celestem in terris ageret uitam | 69, 112 |

I codici *Vallicellanus Tomus III* e *Vaticanus Lat. 5257* potrebbero essere classificati nella famiglia "I" (specialmente il *Vaticanus Lat. 5257*), ma le somiglianze sono probabilmente dovute a molti incroci (soprattutto per quanto riguarda il *Vaticanus Lat. 5257*).

⁶⁶ La e viene anche omessa nel *Vaticanus Palatinus Lat. 844*.

⁶⁷ A proposito del *Cantabrigiensis Mm. 4. 28*, cf. Morales, *Edición crítica*, passim.

Il *Vaticanus Lat. 600* (153) si avvicina soprattutto al *Vallicellanus Tomus VI* del gruppo “Q”, e ai *Vaticanus Ottobonianus Lat. 120*⁶⁸, *Parisinus Lat. 11749*, *Bruxellensis 207/8* e *Cantabrigiensis 389*, che appartengono alla famiglia “D”. Presenta anche una certa affinità con i *Sangallensis 558*⁶⁹ e *Monacensis 17137*, che appartengono al gruppo “E”. Per quanto concerne, invece, l’affinità del manoscritto in questione con i codici inclassificabili, si ravvisa una vicinanza con il *Vindobonensis Lat. 420*.

Il *Vaticanus Lat. 9309*, essendo mutilo, è difficile da classificare. Possiamo ipotizzare che sia più vicino al gruppo “E” (concorda con questo gruppo, in casi molto particolari, cinque volte). Per quanto riguarda gli altri gruppi, concorda cinque volte con la famiglia “D” (specialmente con lo *Scaphusianus 104*), quattro con il gruppo “A”, tre con la famiglia “P”, due con le famiglie “L” e “Z” e una sola volta con i gruppi “I” e “J”.

Dato che il testo della *Vita*, contenuto in questo codice, è molto breve e mutilo, la sua classificazione risulta impossibile. Esso contiene le seguenti varianti particolari:

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|-------------|-----------------------------|--|---|
| 47. 288-289 | amaenissimos hortulos | amaenissimo hortulo | 23, 52, 80, 81, 110, 116, 116a, 119, 135 |
| 48. 351 | corpore | corpori | 9, 11, 13, 32, 37, 38, 65, 71, 71a, 100, 110, 120, 140, 149 |
| 49. 442-444 | secretiorem secessit. Verum | secreto recesserat. Uerumtamen ⁷⁰ | 45, 46, 110 |
| 50. 478 | revocavit | reuocauerunt | 1, 3, 4, 9, 11, 12, 13, 15, 20, 21, 24, 36, 37, 38, 41, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 66, 67, 80, 83, 84, 85, 100, 110, 116a, 127, 134, 138, 139, 142 |
| 51. 497 | praestolaretur | prestolabatur | 11, 12, 20, 38, 58, 65, 83, 84, 100, 110, 132 |

⁶⁸ A proposito del *Vaticanus Ottobonianus Lat. 120*, cf. Bethmann, *Nachrichten*, p. 358; de Meeûs, *Études*, p. 181; Ciccacese, *Le visioni*, pp. 253-273, 278-302; P. Chiesa, *La traduzione latina del “Sermo in reditu reliquiarum sancti Iohannis Chrysostomi” di Cosma il Vestitore eseguita da Guarimpoto grammatico*, “Aevum” 63 (1989) 158. A proposito dei codici *Ottoboniani* come tali, cf. ad esempio: G. Mercati, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell’Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1938 = ST 75 (1938).

⁶⁹ A proposito del *Sangallensis 558*, cf. Morales, *Edición crítica*, passim.

⁷⁰ I *Parisinus Lat. 3784* e *Parisinus Lat. 5314* leggono: *secreto secesserat. Verumtam.*

| Parola n° | PL | Varianti | Mss. concordanti |
|-----------|------------|-------------|---|
| 52. 538 | quod | quo | 5, 24, 73, 80, 81, 83, 94, 105, 106, 110, 116, 116a, 118, 125, 126, 133 |
| 53. 596 | Cleopatrae | leoni patri | 110 |

Si può ipotizzare una vicinanza del *Vaticanus Lat.* 13393 al gruppo “L”, ma il suo testo è troppo corto e mutilo per rendere sicura la classificazione.

Per quanto riguarda gli altri codici inclassificabili, si può dire che il *Vaticanus Urbinas Lat.* 396 è molto vicino, primariamente, al *Vaticanus Barberinianus Lat.* 586, e secondariamente ai *Laurentianus* pl. 19, cod. 16 e *Bruxellensis* 64. Per quanto concerne i manoscritti classificabili, invece, esso si avvicina al gruppo “Q” (in modo particolare ai *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621 e *Vaticanus Urbinas Lat.* 51 [107]), e alla famiglia “E” (specialmente al *Sangallensis* 558).

Il *Basilicanus A.* 4, che mostra poca propinquità con qualsiasi singolo gruppo della tradizione manoscritta della Vita (forse è più vicino ai gruppi “K” e “I”), si avvicina al *Basilicanus A.* 2, ossia al manoscritto che è più affine alle famiglie “K” e “R”.

Infine, il codice *Vindobonensis Lat.* 420 ha in comune molte lezioni con i gruppi “A”, “D”, “E” e “L”. Esso è il prodotto di tarda contaminazione alla quale fu soggetta la *Vita Pauli*.

Si può ipotizzare una vicinanza del *Vaticanus Lat.* 13393 al gruppo “L”, ma il suo testo è troppo corto e mutilo per rendere sicura la classificazione.

Per quanto riguarda gli altri codici inclassificabili, si può dire che il *Vaticanus Urbinas Lat.* 396 è molto vicino, primariamente, al *Vaticanus Barberinianus Lat.* 586, e secondariamente ai *Laurentianus* pl. 19, cod. 16 e *Bruxellensis* 64. Per quanto concerne i manoscritti classificabili, invece, esso si avvicina al gruppo “Q” (in modo particolare ai *Vaticanus Barberinianus Lat.* 621 e *Vaticanus Urbinas Lat.* 51 [107]), e alla famiglia “E” (specialmente al *Sangallensis* 558).

Il *Basilicanus A.* 4, che mostra poca propinquità con qualsiasi singolo gruppo della tradizione manoscritta della Vita (forse è più vicino ai gruppi “K” e “I”), si avvicina al *Basilicanus A.* 2, ossia al manoscritto che è più affine alle famiglie “K” e “R”.

Infine, il codice *Vindobonensis Lat.* 420 ha in comune molte lezioni con i gruppi “A”, “D”, “E” e “L”. Esso è il prodotto di tarda contaminazione alla quale fu soggetta la *Vita Pauli*.

Rękopisy Hieronimowej *Vita S. Pauli Monachi Thebaei*, które nie dają się sklasyfikować

(streszczenie)

Artykuł omawia te kodeksy Hieronimowej *Vita S. Pauli Monachi Thebaei*, które nie można jeszcze zaliczyć do żadnej z rodzin rękopiśmiennej tradycji tegoż dzieła. Już John Frank Cherf, O.S.B. uznał następujące kodeksy za niezdolne do zaliczenia do jakiegokolwiek rodziny rękopiśmiennego przekazu Hieronimowej *Vita: Bernensis Lat.* 111, *Bruxellensis* 64, *Cameracensis* 864 (767), *Dresdensis A* 62 cod. D, *Laurentianus* pl. 19, cod. 16, *Matritensis* 10007, *Parisinus Lat.* 3784, *Parisinus Lat.* 5314, *Parisinus Lat.* 5385, *Parisinus Lat.* 9741, *Vaticanus Lat.* 5411, *Vaticanus Lat.* 7014, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 586, *Basilicanus A.* 2, *Vindobonensis Lat.* 420 oraz *Vindobonensis S. Mariae ad Scotos* 409 (324). W niniejszym studium zaś dołączyliśmy do tychże rękopisów następujące kodeksy, których Cherf nie przebadał: *Iagellonicus Cracoviensis* 2265 AA XII 9, *Casanatensis Codex* 718 (B.I.3), *Lateranensis Codex A.* 79, *Farfensis* 5 (270), *Sessorianus* 5 (XXIX), *Vallicellanus Tomus* III, *Vaticanus Latinus* 600, *Vaticanus Lat.* 5257, *Vaticanus Lat.* 9309, *Vaticanus Lat.* 13393, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 469, *Vaticanus Urbinas Lat.* 396, *Basilicanus A.* 4.

Słowa kluczowe: Św. Hieronim; *Vita S. Pauli Monachi Thebaei*; kodykologia; paleografia

Unclassified Manuscripts of St. Jerome's *Vita S. Pauli Monachi Thebaei*

(summary)

Manuscripts which cannot be included in any of the families of the manuscript tradition of St. Jerome's *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae*, examined by John Frank Cherf, O.S.B., are the following: *Bernensis Lat.* 111, *Bruxellensis* 64, *Cameracensis* 864 (767), *Dresdensis A* 62 cod. D, *Laurentianus* pl. 19, cod. 16, *Matritensis* 10007, *Parisinus Lat.* 3784, *Parisinus Lat.* 5314, *Parisinus Lat.* 5385, *Parisinus Lat.* 9741, *Vaticanus Lat.* 5411, *Vaticanus Lat.* 7014, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 586, *Basilicanus A.* 2, *Vindobonensis Lat.* 420 and *Vindobonensis S. Mariae ad Scotos* 409 (324). To these can be added the following ones, found by the author: *Iagellonicus Cracoviensis* 2265 AA XII 9, *Casanatensis Codex* 718 (B.I.3), *Lateranensis Codex A.* 79, *Farfensis* 5 (270), *Sessorianus* 5 (XXIX), *Vallicellanus Tomus* III, *Vaticanus Lat.* 600, *Vaticanus Lat.* 5257, *Vaticanus Lat.* 9309, *Vaticanus Lat.* 13393, *Vaticanus Barberinianus Lat.* 469, *Vaticanus Urbinas Lat.* 396, *Basilicanus A.* 4.

Keywords: Saint Jerome; *Vita S. Pauli Monachi Thebaei*; Codicology; Palaeography

Bibliografia

Fonti

Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, red. B. Degórski, in: *Hieronymi historica et hagiographica. Vita Beati Pauli monachi Thebaei. Vita Hilarionis. Vita Malchi monachi captivi. Epistula praefatoria in Chronicis Eusebii Caesariensis. Chronicorum Eusebii Caesariensis continuatio. De viris inlustribus. In Regulae S. Pachomii versionem praefatio* || *Girolamo. Opere storiche e agiografiche. Vita di san Paolo, eremita di Tebe. Vita di Ilarione. Vita di Malco, l'eremita prigioniero. Prefazione alla traduzione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Continuazione delle Cronache di Eusebio di Cesarea. Gli uomini illustri. Prefazione alla traduzione della Regola di Pacomio*, Hieronymi opera 15, Opere di Girolamo 15, Roma 2014, 72-115.

Studi

- Axters S.G., *Na honderd jaar vroomheidsgeschiedenis*, Gent 1973.
- Barnard L.W., *The date of St. Athanasius' Vita Antonii*, VigCh 28 (1974) 169-175.
- Baroffio B., *S. Gaudenzio di Novara e S. Gaudenzio di Fiesole*, „Novarien” 2 (1968) 222-223.
- Bartelink G., *Observations de critique textuelle sur la plus ancienne version latine de la Vie de saint Antoine par saint Athanase*, RBen 81 (1971) 92-95.
- Bartelink G.J.M., *Grécismes lexicologiques et syntaxiques dans les traductions latines du IV^e siècle de la “Vita Antonii” d’Athanase*, „Mnemosyne” 30 (1977) 388-422.
- Bartelink G.J.M., *Die älteste lateinische Übersetzung der “Vita Antonii” des Athanasius im Lichte der Lesarten einiger griechischer Handschriften*, „Revue d’histoire des textes” 11 (1981) 397-413.
- Bethmann L., *Nachrichten über die von ihm für die “Monumenta Germaniae historica” benutzten Sammlungen von Handschriften und Urkunden Italiens, aus dem Jahre 1854*, „Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde” 12 (1872) 201-426.
- Bianco M.G., *Gli intenti del traduttore anonimo della “Vita Antonii” di Atanasio e le sue doti letterarie*, „Studi storico religiosi” 5 (1981) 223-250.
- Cherf J.F., *The Latin Manuscript Tradition of the “Vita Sancti Pauli”*, in: *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's “Vitae Patrum”*, red. W.A. Oldfather, Urbana 1943, 133-142.
- Chiesa P., *La traduzione latina del “Sermo in reditu reliquiarum sancti Iohannis Chrysostomi” di Cosma il Vestitore eseguita da Guarimpoto grammatico*, „Aevum” 63 (1989) 147-171.
- Ciccarese M.P., *Le visioni di S. Fursa*, „Romano Barbarica” 8 (1984-1985) 231-306.
- Conte P., *Osservazioni sulla leggenda di S. Cerbonio, vescovo di Populonia (H 575)*, „Aevum” 52 (1978) 235-260.

- Cross J.E., *The "Passio s. Laurentii et aliorum": Latin Manuscripts and the "Old English Martyrology"*, „Mediaeval Studies” 45 (1983) 200-213.
- Cross J.E. – Tuplin C.J., *An Unrecorded Variant of the "Passio S. Christinae" and the "Old English Martyrology"*, „Traditio” 36 (1980) 161-236.
- Degórski B., *Edizione critica della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo*, diss. Institutum Patristicum Augustinianum, I-VI, Roma 1987 (dattiloscritto).
- Degórski B., *Edizione critica della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di Girolamo*, Roma 1987.
- Degórski B., *La "conlatio codicum" della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" (dall'inizio del primo capitolo sino alle parole: "[...] incitata sunt studia" dello stesso capitolo)*, DPa 1 (1988) 57-101.
- Degórski B., *Un tardivo manoscritto di Cracovia contenente la "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo*, VoxP 8 (1988) 429-434.
- Degórski B., *La "conlatio codicum" della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" di Girolamo, dall'inizio del II capitolo sino alle parole: "[...] pro Christi nomine gladio percuti" dello stesso capitolo*, VoxP 9 (1989) 839-866.
- Degórski B., *La "conlatio codicum" della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" di Girolamo, dall'inizio del II capitolo sino alle parole: "[...] pro Christi nomine gladio percuti" dello stesso capitolo*, VoxP 9 (1989) 839-866.
- Degórski B., *La "conlatio codicum" della "Vita S. Pauli Primi Eremitae" di san Girolamo, dalle parole: "Verum hostis callidus" del II capitolo sino alle parole: "[...] duo memoriae causa exempla"*, VoxP 10 (1990) 251-271.
- Degórski B., *La "conlatio codicum" della "Vita Sancti Pauli Primi Eremitae" di San Girolamo (dalle parole: "Amathas vero et Macarius" del primo capitolo sino alla fine dello stesso capitolo)*, RT 37 (1990) f. 4, 119-164.
- Degórski B., *I manoscritti delle biblioteche di Roma contenenti le traduzioni latine della Vita S. Antonii di sant'Atanasio. Alle origini della letteratura monastica*, in: *Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al sec. IV. XXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 7-9 maggio 1992*, Roma 1993 = SEA 42 (1993) 271-303.
- Degórski B., *Przekaz łacińskich rękopisów Vita Sancti Pauli Primi Eremitae św. Hieronima*, Katolicki Uniwersytet Lubelski. Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim, Lublin 2000.
- De Marco F., *Censimento dei codici dei secoli X-XII. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio di S. Pietro*, SM 11 (1970) 1102-1133.
- De Rossi G.B., *I santi Quattro Coronati e la loro chiesa sul Celio*, „Bollettino di archeologia cristiana” 3/4 (1879) 45-90.
- Divjak J. – Römer F., *Ergänzungen zur Bibliotheca Hieronymiana manuscripta. I: Dänemark, Großbritannien, Irland, Italien, Polen, Portugal, Schweden, Spanien, Vatikan*, „Scriptorium” 30 (1976) 85-113.

- Dolbeau F., *Notes sur deux collections hagiographiques conservées à la Bibliothèque Vaticane*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen âge – temps modernes” 87 (1975) 397-424.
- Dolbeau F., *Le légendier de la cathédrale de Bovino*, AnBol 96 (1978) 125-152.
- Dolbeau F., *Un plagiat anonyme de la “Vita S. Columbani”*, „Archivum Bobiense” 3 (1981) 60-63.
- Dolbeau F. – Lambert P.-Y. – Lévy C. – Petitmengin P. – Tilliette J.-Y., *Les Vies latines de sainte Pélagie. Inventaire des textes publiés et inédits*, RechAug 12 (1977) 279-305.
- Dolbeau F. – Lévy C. – Petitmengin P. – Rothschild J.-P. – Tilliette J.-Y., *Les Vies latines de Sainte Pélagie. II. Compléments à l'inventaire et classement des manuscrits du texte B*, RechAug 15 (1980) 265-304.
- Gardner J., *The Stefaneschi Altarpiece: A Reconsideration*, „The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 37 (1974) 58-66.
- Garrison E.G., *A Third “S. Bononio Manuscript” for S. Michele a Marturi*, „Bibliofilia” 78 (1976) 87-105.
- Gijssels J., *Zu welcher Textfamilie des Pseudo-Matthäus gehört die Quelle von Hrotsvits Maria?*, CM 32 (1971-1980) 279-288.
- Halkin F., *Sainte Tatiana: légende grecque d'une “martyre romaine”*, AnBol 89 (1971) 265-309.
- Huygens R.B.C., *Deux sermonnaires médiévaux: Tètère de Nevers et Giraud de Barri. Textes inédits*, SM 10 (1969) 271-296.
- Kissane D.N., *Vita Metrica Sanctae Brigidae: a critical edition with introduction, commentary and indexes*, „Proceedings of the Royal Irish Academy” 77 (1977) 57-192.
- Lambot C., *L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'évangile de la Nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar*, RBen 46 (1934) 265-282.
- Lentini A., *Il sermone di S. Bertario su S. Scolastica*, „Benedictina” 1 (1947) 197-232.
- Limone O., *La tradizione manoscritta della “Vita Gregorii Magni” di Paolo Diacono (B.H.L. 3639). Censimento dei testimoni*, SM 29 (1988) 887-953.
- Massigli R., *Un manuscrit inédit de l'Évangile du Pseudo-Mathieu*, „Mélanges de l'École Française de Rome” 33 (1913) 81-118.
- Mercati G., *Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio sotto gli auspicii di S. S. Pio XI, volume I (1891-1897)*, Città del Vaticano 1937 = ST 76 (1937).
- Mercati G., *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano*, Città del Vaticano 1938 = ST 75 (1938).
- Meeûs F. de, *Études grégoriennes*, „Scriptorium” 10 (1956) 275-281.
- Morales E.M., *Edición crítica de “De monacho captivo” (“Vita Malchi”) de San Jerónimo*, diss. Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1991 (dattiloscritto).
- Murjanov M., *“Tatjanin den” nella cultura russa*, OCP 38 (1972) 243-252.

- Oberleitner M., *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Wien 1969 = „Sitzungsberichte des Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse” 263 (1969).
- Oberleitner M., *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Wien 1970 = „Sitzungsberichte des Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse” 267 (1970).
- Orselli A.M., *La città altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il “campione” pavese*, „Rivista di Storia della Chiesa in Italia” 32 (1978) 1-69.
- Paschini P., *Ricerche agiografiche*, RivAC 2 (1925) 167-194.
- Philippart G., *Le légendier du Schottenkloster de Wurtzbourg (Cod. Bruxellensis 64)*, AnBol 89 (1971) 369-375.
- Poncelet A., *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecarum Romanorum praeter quam Vaticanarum*, Bruxelles 1909.
- Poncelet A., *Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum Bibliothecae Vaticanae*, Bruxelles 1910.
- Sicolone I., *Il cardinale Giuseppe Tomasi di Lampedusa e gli inizi della scienza liturgica*, „Regnum Dei” 38 (1982) 51-67.
- Supino Martini P., *Carolina romana e minuscola romanesca. Appunti per una storia della scrittura latina in Roma tra IX e XII secolo*, SM 15 (1974) 769-793.
- Supino Martini P. – Petrucci A., *Materiali ed ipotesi per una storia della cultura scritta nella Roma del IX secolo*, „Scrittura” 2 (1978) 55-88.
- Tandoi V., *Sul testo della “Vita Antonii” di Atanasio, nella più antica versione latina (note marginali a un’edizione critica recente)*, „Studi italiani di filologia classica” 50 (1978) 161-190.
- Tomea P., *L’agiografia milanese nei secoli XI e XII. Linee di tendenza e problemi. I*, in: *Atti dell’III Congresso internazionale di studi sull’Alto Medioevo, Milano 26-30 ottobre 1987*, Spoleto 1989, 623-688.
- Verrando G.N., *Liberio-Felice. Osservazioni e rettifiche di carattere storico-agiografico*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia” 35 (1981) 91-125.
- Verrando G.N., *La “Passio Callisti” e il santuario della Via Aurelia*, „Mélanges de l’École Française de Rome. Antiquité” 96 (1984) 1038-1083.
- Weismann W., *Die “Passio Genesii mimi” (BHL 3320)*, „Mittellateinisches Jahrbuch” 12 (1977) 22-43.
- Wilmart A., *Une version latine inédite de la vie de saint Antoine*, RBen 31 (1914-1919) 163-173.
- Wilmart A., *Les rédactions latines de la vie d’Abraham ermite*, RBen 50 (1938) 222-245.
- Zafarana Z., *Indici dei volumi I-VI*, „Studi gregoriani per la storia della «libertas Ecclesiae»” 8 (1970) 1-717.
- Zanetti U., *Les Passions des SS. Nazaire, Gervais, Protas et Celse*, AnBol 97 (1979) 69-88.

Wojciech Dobosz¹

Rozum jako naturalna droga do wiary – zapomniana koncepcja Teodoret z Cyru

Jednym z największych problemów dzisiejszego świata, na który wskazywał już Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio*, jest kryzys poczucia sensu rozwijający się w konsekwencji odrzucenia przez współczesne modernistyczne nurty filozoficzne możliwości dojścia do prawdy samej w sobie, a co istotniejsze odrzucenie potrzeby poszukiwania prawdy istnienia². W tym kontekście niezmiernie ważna jest chrześcijańska perspektywa, która od zawsze wskazywała na niezbędność współdziałania wiary i rozumu prowadzących do komplementarnego rozwoju człowieka i pozwalających w pełni zrozumieć jego miejsce w świecie. Wiara i rozum zabezpieczają się wzajemnie i otwierają przed sobą nowe perspektywy. Wiara otwiera rozum człowieka na pytanie o sens istnienia, o istotę bytu, a rozum pozwala przybliżyć prawdy wiary i uczynić je zrozumiałymi. Stąd niezmiernie ważne jest współdziałanie wszystkich wyznań chrześcijańskich, by wyrwać świat z zacieśniającego i prowadzącego do błędnego przekonania, że rozum powinien w ogóle wykluczyć perspektywę wiary, a przyjmując tylko te dane, które są naukowo sprawdzalne. Tak rozumiane działanie mogłoby stać się kolejnym krokiem ekumenicznego zbliżenia, gdyż nie tylko ukazywałoby chrześcijaństwo jako prawdziwą filozofię, odkrywającą przed człowiekiem sens jego istnienia, ale także uświadamiałoby chrześcijanom wspólne fundamenty wiary i wspólny cel, do którego zostali powołani – głoszenie zbawienia człowieka w Jezusie Chrystusie. Niezmiernie ważne staje się więc dobranie odpowiedniej metody porozumiewania się ze światem współczesnym, która ukazałaby chrześcijaństwo jako w pełni racjonalną, prawdziwą filozofię. Papież Jan Paweł II wskazuje, że niezbędne w tym poszukiwaniu jest odkrycie na nowo dorobku Ojców

¹ Wojciech Dobosz, doktorant Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Opolskim, e-mail: wojpiotrdob@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1951-7272.

² Jan Paweł II, *Fides et ratio* 80-91, 104, Watykan 1998.

Kościoła³, którzy, działając w ramach niepodzielonego jeszcze Kościoła, mierząc się z filozofią grecką i wykształconymi warstwami cesarstwa, potrafili wypracować gotową metodę uzasadnienia chrześcijaństwa jako jedynej, sięgającej głębi bytu odpowiedzi na pytanie o sens istnienia i prawdę o świecie. Jednym z wybitnych przedstawicieli tego nurtu tradycji jest Teodoret z Cyru, którego apologetyczna metoda może stać się wzorem dialogu ze współczesnością.

Teodoret z Cyru jednak to w środowisku polskim dość zapomniana postać. Tłumaczenia jego tekstów na język polski ograniczają się tylko do kilku dzieł egzegetycznych i apologetycznych, *Listów* oraz *Dziejów Bożej Miłości*⁴. W literaturze obcojęzycznej natomiast przekładu i krytycznego opracowania doczekały się w większości wszystkie jego dzieła⁵. Okoliczności te doprowadziły do sytuacji, w której brakuje także pogłębionej refleksji nad myślą tego syryjskiego Ojca Kościoła, a zwłaszcza nad jego sposobem dotarcia do klasycznie wykształconego przedstawiciela myśli greckiej, dla którego chrześcijaństwo nie było niczym innym jak bajką, którą opowiadają niewykształceni rybacy⁶. Teodoret przyjmuje więc sobie za cel przedstawienie i uzasadnienie wiary w Chrystusa jako ideału filozofii, swoistego punktu kulminacyjnego wszystkich dążeń tych, którzy umiłowali mądrość. W tym artykule skupię się przede wszystkim na jego najwcześniejszym dziele *Leczenie chorób hellenizmu*⁷, w którym przedstawił ramy swojej oryginalnej metody przekonywania do wiary w Chrystusa, a którą w późniejszych swoich dziełach, w ramach dojrzewania teologicznego i duszpasterskiego rozwijał i udoskonalał. Niemożliwe jest w ramach

³ Jan Paweł II, *Fides et ratio* 37-41, Watykan 1998.

⁴ Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tł. K. Augustyniak, ŻMT 7, Kraków 1994; Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Św. Pawła do Rzymian*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 5, Kraków 1997; Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 9, Kraków 1998; Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian, Kolosan*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 14, Kraków 1999; Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, tł. S. Kalinkowski, ŻMT 20, Kraków 2001; Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1981; Teodoret z Cyru, *Listy*, tł. J. Radożycki, Warszawa 1987; Teodoret z Cyru, *O herezjach*, tł. P.M. Szewczyk, ŻMT 77, Kraków 2016.

⁵ Zob. Y. Azéma, *Théodoret*, „Dictionnaire de spiritualité”, t. 15, kol. 418-435; W. Dobosz, *Teodoret z Cyru – niedoceniany teolog z V w.*, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 22 (2016) nr 1, 5-44; T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus: The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor 2002.

⁶ Theodoretus Cyrrhensis, *Graecarum affectionum curatio. Prologus 1; De fide* 9.

⁷ Theodoretus Cyrrhensis, *Graecarum affectionum curatio*, PG 83, 783-1152, tł. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, Warszawa 1981.

artykułu w pełni ukazać specyfikę jego metody, więc będzie to jedynie krótki zarys pozwalający poznać sposób, przyczyny i cel takiej formy argumentacji, a także wskazać wnioski i wskazówki do dialogu chrześcijaństwa z filozoficznymi wyzwaniami współczesności.

1. Kształtowanie się umysłowości i duchowości Teodoretą z Cyru

Historyczne okoliczności życia Teodoretą pozwalają na zrozumienie, w jaki sposób wykształciła się u niego specyficzna metoda argumentacji, w której bardziej starał się uracjonalnić chrześcijaństwo niż postawić w opozycji wobec wszelkich ówczesnych poglądów na temat świata, człowieka i Boga. Teodoret z Cyru urodził się w Antiochii w dość zamożnej rodzinie chrześcijańskiej. Sam moment swoich narodzin interpretował jako znak od Boga i wyznaczenie dla niego specyficznej misji. Relacjonuje on, że jego ojciec udał się do pustelnika Macedoniusza, by ten wyprosił u Boga łaskę dziecka dla niego i jego żony. Dzięki tym modlitwom w 393 roku na świat przychodzi Teodoret, którego imię oznacza dosłownie „dar od Boga”⁸. Od początku odbiera on bardzo dobre wykształcenie w duchu klasycznego wychowania greckiego. Poznaje, jak zauważa S. Kalinkowski, dzieła Homera, Hezjoda, Herodota, Platona, mówców attyckich, poetów lirycznych, tragiczków i Plotyna⁹. Świadectwem tego jest nie tylko kunszt erudycyjny i retoryczny jego dzieł, ale także zasób odniesień do autorów starożytnych – w dziele *Leczenie chorób hellenizmu* w ponad 340 miejscach nawiązuje do 100 pogańskich filozofów, historyków i poetów¹⁰. Równie ważne było także jego wychowanie duchowe, którym zajmowali się mnisi mieszkający w licznych pustelniach wokół Antiochii. Wśród swoich nauczycieli

⁸ Theodoretus Cyrrhensis, *Historia religiosa* XIII 16-17. Zob. J. Blomfield, *Prolegomena*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*, t. 3, red. P. Schaff – H. Wace, Edinburgh 1996, 1-2; I. Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus*, London – New York 2006, 3.

⁹ Kalinkowski, *Wstęp*, w: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, s. 5.

¹⁰ Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus*, s. 4; J. Ulrich, *The Reception of Greek Christian Apologetics in Theodoretus' «Graecarum affectionum curatio»*, w: *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, red. J. Ulrich – A.C. Jacobsen – M. Kahlos, Frankfurt am Mein – Oxford 2009, 113-130. Szczegółową analizę odwołań do Platona przedstawił w swoim artykule: Marcin Karaś, *Apologetyka Teodoretą z Cyru wobec filozofii Platona*, „Kwartalnik filozoficzny” 23 (2003) z. 3, 33-60.

Antiocheńczyk wymienia przede wszystkim Macedoniusza i Piotra, którzy stali się jego duchowymi mentorami. Warto zauważyć, że monastycyzm syryjski cechowała radykalna asceza stawiająca ogromny nacisk na ograniczenie ciała. Jednym z najbardziej klasycznych przykładów tej duchowości byli słupnicy na czele z Szymonem Słupnikiem¹¹. Te dwa rysy klasycznego wykształcenia greckiego i religijnego w duchu specyficznej ascezy syryjskiej nazaczyły twórczość późniejszego biskupa Cyru. Dodatkowo znajomość zarówno języka greckiego, jak i rodzimego syryjskiego pozwoliła mu połączyć dwie różne rzeczywistości i stała się podstawą pogłębionej refleksji nad chrześcijańską teologią i duchowością¹².

Wykształcenie teologiczne późniejszego biskupa Cyru ukształtowane zostało przede wszystkim przez dzieła wybitnych przedstawicieli szkoły antiocheńskiej (Św. Jana Chryzostoma, Diodora z Tarsu, Teodora

¹¹ Zob. K. Augustyniak, *Historia mnichów syryjskich*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Kraków 1994, 37-53; S. Brock, *Early Syrian Ascetism*, „Numen” 20 (1973) 1-19; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977; P. Canivet, *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcedoine*, Paris 1961; Ph. Escolan, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique*, Paris 1999; S.A. Harvey, *The sense of Stylite. Perspectives on Simon the Elder*, VigCh 42 (1988) 376-394; W.S. McCullough, *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of of Islam*, Chico 1982; P. Rousseau, *Moses, monks, and mountains in Theodoret's «Historia religiosa»*, w: *Il monachesimo tra Eredità e Aperture*, red. M. Bielawski – D. Hombergen, Rome 2004, 323-346; A.M. Schor, *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley – London 2011; K. Skotnicka, *Rola modlitwy w życiu syryjskich mnichów według Teodoreta z Cyru*, VoxP 34 (2014) t. 65, 471-492; A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History and Culture in the near East*, Louvain 1960; E. Wipszycka-Bravo, *Wierni u stóp Symeona Słupnika. O społecznej funkcji ascetyzmu syryjskiego*, RTK 26 (1979) z. 4, 91-117.

¹² Zob. S. Brock, *Greek and Syriac in Late Antiquity Syria*, w: *Literacy and Power in the Ancient World*, red. A.K. Bowman – G. Woolf, Cambridge 1994, 149-160; Ch. Gašpar, *Theodoret of Cyrrhus and the Glory of the Syrian Ascetics: Epic terminology in Hagiographic Contexts*, „Archaeus: Etudes d'Histoire des Religions” 4 (2000) z. 1-2, 211-240; z. 4, 151-178; F. Millar, *Theodoret of Cyrrhus: a Syrian in Greek Dress?*, w: *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, red. H. Amirav – R.B. ter Haar Romeny, Leuven 2007, 105-125; Y. Papadogiannakis, *Christianity and Hellenism in the fifth-century Greek East. Theodoret's apologetics against the Greeks in context*, Cambridge – London 2012; N. Siniossoglou, *Plato and Theodoret: the Christian appropriation of Platonic philosophy and the Hellenic intellectual resistance*, Cambridge 2008; D. Taylor, *Bilingualism and Diglossia in Late Antique Mesopotamia*, w: *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Word*, red. J.N. Adams, Oxford 2002, 298-331.

z Mopsuestii). W swoich refleksjach egzegetycznych stosował więc przede wszystkim metodę analityczną, co niestety przysporzyło mu wielu problemów, zwłaszcza w kontrowersji nestoriańskiej odnośnie do terminu Θεοτόκος. Jako antiocheńczyk poparł wówczas Nestoriusza, którego traktował jako swojego serdecznego przyjaciela. W ten sposób jednak naraził się na zarzut sprzyjania herezji nestoriańskiej, z którego musiał się później tłumaczyć¹³.

Ważnym rysem w życiu Teodoretą, wpływającym na jego poglądy, było także jego początkowe oddanie się ascezie. Zaszczepiony przez mnichów-nauczycieli zapal monastyczny sprawił, że Teodoret w latach 416–423, jeszcze przed objęciem biskupstwa w Cyrze, wstąpił do klasztoru w Nicercie, sprzedając po śmierci rodziców cały swój majątek. Tam, oddany ascezie, budował fundamenty swojej wiary i specyficznej metody badania Pisma Świętego (synteza metody dosłownej z alegoryczną). Tam także zostały rozpoznane jego talent oratorski, wykształcenie oraz predyspozycje duszpasterskie, dzięki którym w 423 roku objął stolicę biskupią w Cyrze. Od początku musiał zmierzyć się nie tylko z dużą powierzchnią diecezji, ale przede wszystkim z licznymi heretykami, m.in. zwolennikami Eunomiusza, Ariusza, Walentyna, Montana, manichejczykami i marcjonitami. Wpłynęło to na ciągłe pogłębianie jego refleksji teologicznej i filozoficznej. Warto zwrócić uwagę, że to on współtworzył, a prawdopodobnie był głównym autorem *Formuły zjednoczenia* z 433 roku, która umożliwiła pogodzenie się Jana, biskupa Antiochii, i Cyryla, biskupa Aleksandrii, w sporze o termin Θεοτόκος, a równocześnie stała się podstawą *Definicji* w Chalcedonie w 451 roku. W 436 roku wybuchł jednak kolejny spór – chrystologiczny, którego głównym inicjatorem był Eutyches, zwolennik poglądów monofizycznych. W odpowiedzi na jego działalność Teodoret stworzył dzieło *Eranistes*, w którym w dialogicznej formie odrzucał poglądy monofizytów, odwołując się do kilkadziesiątu źródeł patrystycznych. Był to jednak pozorny sukces, ponieważ mimo potępienia Eutychesa w Konstantynopolu w 448 roku nieprzychylnie Antiochii środowisko polityczne doprowadziło ostatecznie do depozycji Teodoretą na synodzie w Efezie w 449 roku. Antiocheńczyk, zmuszony do opuszczenia Cyru, udał się do swojego młodzieńczego klasztoru w Nicercie. Był to akt zemsty nie tylko za potępienie monofizytów, ale także za wcześniejsze opowiedzenie się po stronie Nestoriusza w jego sporze z Cyrylem, czego świadectwem jest dzieło *Odparcie dwunastu anatematyzmów*¹⁴. W 451 roku w Chalcedonie Teodoret został zrehabilitowany i wrócił na swoją stolicę biskupią. Umarł

¹³ Por. J. Blomfield, *Prolegomena*, s. 3; R.J. Perchai, *Antiochene Theoria in the Writings of Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyrus*, Augsburg 2015, 33-112.

¹⁴ Theodoretus Cyrhensis, *Reprehensio XII capitum*, PG 76, 385-452.

między 457 a 466 rokiem, ale konflikt Antiochii z Aleksandrią trwał nadal, czego kulminacją było jego pośmiertne potępienie na piątym soborze w Konstantynopolu w 553 roku w ramach tzw. trzech rozdziałów¹⁵, czyli *Listu Ibas z Edesy do Marysa*, nauki Teodora z Mopsuestii oraz trzech najbardziej sprzeciwiających się naukom Cyryla dzieł Teodoreta (*Refutatio*, *Pentalogos*, *Apologia ad Diodorem et Theodore*). To wydarzenie spowodowało, że nie tylko te, ale także wiele z ważnych dogmatycznych dzieł Teodoreta zaginęło lub zostało zniszczonych. Współczesna analiza lingwistyczna i stylistyczna pozwoliła jednak odnaleźć część z nich ukrytych w pseudoepigrafiach¹⁶.

2. Kontekst historyczno-społeczny apologii

Pierwsza apologia¹⁷ Teodoreta *Leczenie chorób hellenizmu* wpisuje się w nurt obrony chrześcijaństwa zapoczątkowany w II wieku przez Justyna Męczennika polegający na poszukiwaniu punktów wspólnych z grecką filozofią, zwłaszcza Platońską, i uzasadnienia chrześcijaństwa jako prawdziwej filozofii, a nawet punktu kulminacyjnego poszukiwania mądrości¹⁸. Ten sposób postępowania wynikał przede wszystkim z krytyki pochodzącej z greckiego środowiska intelektualnego (Celsus, Lucjan z Samosaty), które zarzucało nauce chrześcijańskiej brak racjonalności i budowało w społeczeństwie przekonanie, że jedynym sposobem jej uzasadniania było odniesienie do Boga jako prawodawcy wszelkich doktryn¹⁹.

W *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyn, analizując własną drogę przemiany swojego myślenia z filozoficznego na chrześcijańskie, udowadnia, że jedyną godną zaufania filozofią jest nauka Chrystusa. Uzasadniając swoje stanowisko, wskazuje na patologie, które drażyły ówczesne szkoły filozoficzne, dla których poszukiwanie mądrości przestało być duchowym ćwiczeniem, sposobem życia, a stało się zawodem, źródłem zarobku i możliwością uzyskania czci w społeczeństwie. Chrześcijaństwo było więc dla Justyna powrotem do filozofii szeroko rozumianej, łączącej dą-

¹⁵ R. Price, *The Three Chapters Controversy and Council of Chalcedon*, w: *The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, red. C. Chazelle – C. Cubit, Turnhout 2007, 17-37.

¹⁶ Zob. Dobosz, *Teodoret z Cyru*, s. 5-44.

¹⁷ Papadogiannakis, *Christianity and Hellenism*, s. 4.

¹⁸ Por. L. Misiarczyk, *Wstęp. Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: *Pierwsi Apologetci Grecy*, BOK 24, Kraków 2004, 5-91.

¹⁹ Zob. G. Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*, Acumen 2013, 29-59.

zenia intelektualne z egzystencjalnymi, a Pismo Święte stało się źródłem prawdziwej wiedzy, gdyż odpowiadało na pytania, które od początku zadawali filozofowie. Metoda, którą posłużył się Justyn w celu zbliżenia chrześcijaństwa z kulturą grecką, polegała na uracjonalnieniu tajemnicy wiary (poprzez wskazanie na jej pełną logiczność i możliwość rozumowego zgłębienia), a także na uzasadnieniu przekonania, że poprzez intuicję można dotrzeć do tej samej prawdy o istnieniu Boga i ludzkiej natury, która zawarta jest w Objawieniu²⁰. Justyn w swoich *Apologiach* oraz w *Dialogu z Żydem Tryfonem* nie ogranicza się tylko i wyłącznie do zebrania takich twierdzeń filozofów, które uzasadniają prawdę chrześcijańską, ale przede wszystkim posługuje się samą filozofią, by stworzyć szkielet pod dyskursywny przekaz wiary. Miarą wiarygodności filozofii jest bowiem według niego jej skuteczność w budowaniu człowieka doskonałego²¹. Akcentowanie zgodności doktryny z rozumem było naturalnym (odpowiadającym ówczesnej mentalności) sposobem dotarcia do pogańskiej części społeczeństwa, dla której argumenty pochodzące wprost z natchnionych Pism lub wiary były mało zrozumiałe. Głównym celem apologety było przekonanie elit intelektualnych Cesarstwa, że filozofia, która jest w relacji z rozumem, równocześnie na tej samej zasadzie jest połączona z wiarą – wiara i rozum to dwa dopełniające się, a więc równoważne spojrzenia na jedną prawdę²². Chrześcijaństwo było więc nadprzyrodzonym uzupełnieniem filozofii greckiej, było jej ostatecznym wypełnieniem. Mędracy greccy otwarci na boski Logos zawarty w naturze stanowili więc załączek chrześcijaństwa²³. Niektórzy z nich, jak Sokrates czy Heraklit, żyjąc zgodnie ze swoimi przekonaniem, byli według Justyna jakby chrześcijanami, chociaż uznani zostali za ateistów²⁴. Apologeta twierdzi wręcz, że w takim wypadku prawowitymi dziedzica-

²⁰ Por. E.J. Hunt, *Christianity in the Second Century*, Routledge, London – New York 2003, 5-18, 52-73; W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, 48-52; K. Pawłowski, *Spotkanie starożytnego chrześcijaństwa z filozofią grecką w czasach Justyna Męczennika i Klemensa Aleksandryjskiego*, CT 86 (2016) 69-84.

²¹ Por. G.J. Zakrzewski, *Filozofia antyczna w pierwotnym chrześcijaństwie*, Lublin 2013, 78.

²² Por. B. Pouderon, *Les apologetics chrétiens et la culture greque*, Paris 1998.

²³ Zob. J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. E. Stanula, Warszawa 1988, 80-84, 115.

²⁴ Por. J.E. Wróblewska, *Św. Justyn, „Sprawiedliwy pośród narodów”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 751-754. Zob. R.M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003, 214-255; Zakrzewski, *Filozofia*, s. 50-51.

mi nauk Greków, których jedynym źródłem jest wcielony Logos – Jezus Chrystus, są tylko i wyłącznie chrześcijanie²⁵.

Klemens Aleksandryjski kontynuował ten nurt apologetyczny. W swoich dziełach podkreślał rolę Logosu jako nauczyciela i wychowawcy (dzieło *Pedagog*), który uczył Greków prawdy w ramach ich sposobu myślenia, a także jako lekarza, który uzdrawiał z moralnej choroby i pomagał powstrzymać się od grzechów²⁶. Podobnie jak Justyn przedstawiał on chrześcijaństwo jako wypełnienie filozofii klasycznej. Aleksandryjczyk metody i poglądy filozofów traktował jako narzędzia, które umożliwiały nie tylko wydobycie z Objawienia fundamentów filozofii chrześcijańskiej, ale również pełniejsze odkrycie przedstawionych w nim prawd. Filozofia według aleksandryjczyka miała pełnić rolę służebną wobec chrześcijaństwa, co wydaje się być początkowym etapem kształtowania się nowego rozumienia teologii jako rozumowej refleksji nad wiarą, a nie jak dotychczas jako tworzenia mitów i opowiadań dotyczących bóstw²⁷. W ten sposób miała ona stać się skuteczną pomocą w ewangelizacji pogan²⁸. Podobnie jak Justyn i Klemens uważa, że etapem, który doprowadził do odkrycia prawdy przez filozofów, była akceptacja Prawa żydowskiego jako źródła wiarygodnej nauki. Platon określany jest przez niego jako Mojżesz Greków, który odkrywa krok po kroku prawdę, na którą jest otwarty²⁹. Kolejnym etapem poszukiwania mądrości powinno być przyjęcie wiary w Chrystusa jako punktu kulminacyjnego, a następnie oddanie się kontemplacji Boga, która przemienia nie tylko intelektualnie, ale i moralnie w człowieka doskonałego. Klemens w swoim dziele *Kobierce* wymienia metody prowadzenia ćwiczeń duchowych i umysłowych obecne w filozofii klasycznej, przeszczepiając je do chrześcijaństwa i wskazując na ich rolę we wzroście wiary polegającym na ciągłym poszerzaniu rozumienia nauki Objawienia. Celem takiego procesu było ukształtowanie gnostyka – człowieka, który doszedł do

²⁵ Por. Pawłowski, *Spotkanie starożytnego chrześcijaństwa*, s. 69-84.

²⁶ Por. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu*, s. 313-377; J. Pałucki, *Chrystus Boski Lekarz w Pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, 19; B. Zgraja, *Chrystus Boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, SW 47 (2010) 49-69.

²⁷ M. Fiedorowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009, 27.

²⁸ Por. Zakrzewski, *Filozofia*, s. 101-103.

²⁹ Por. F. Drączkowski, *Wychowawcza funkcja Prawa Starego Testamentu w koncepcji Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 26 (1979) z. 3, 17-18; Pawłowski, *Spotkanie starożytnego chrześcijaństwa*, s. 72.

pełnego poznania wiedzy, nauki chrześcijańskiej i oddał się kontemplacji prawdy. Klemens jest przedstawicielem eklektyzmu, a zatem korzystał z całego dorobku intelektualnego ówczesnego czasu i wybierał z niego to, co dobre³⁰. Boski Logos bowiem działał w świecie także przed wcieleniem, ucząc ludzi tego, co wartościowe. W momencie Jego objawienia w Jezusie Chrystusie jedyną godną filozofa postawą było otwarcie się i uznanie w Nim żywego Logosu, źródła wszelkiej mądrości i dobra.

Przekonanie, że chrześcijaństwo jest jedyną prawdziwą filozofią i powinno być jedynym wyborem drogi życia dla każdego Greka i poganina, było rozwijane także w apologetyce IV wieku, zwłaszcza w nauce Ojców Kapadockich. Bazyli i Grzegorz z Nazjanzu, mając pozytywny stosunek do dorobku hellenizmu, uzasadniali podobnie jak poprzednicy, że filozofia starożytna była przygotowaniem do przyjęcia Ewangelii – filozofii jedynej i prawdziwej. W swoich dziełach konfrontowali teksty wybitnych myślicieli starożytnych z nauką Pisma Świętego, aby udowodnić jego wiarygodność i pokazać nieracjonalność niektórych poglądów filozoficznych³¹. Bazyli dostrzegł także szansę, by niektóre poglądy, zwłaszcza Arystotelesa, po odpowiednim przygotowaniu schryścianizować³².

Filozofia była dla Kapadoczczyków nie tylko sumą poglądów różnych szkół, ale przede wszystkim postawą człowieka wobec jedynej prawdy. Różne sposoby odpowiedzi na tę prawdę były konsekwencją braku Objawienia, które w osobie Jezusa Chrystusa ostatecznie dopełniło wszelkich poszukiwań. Umiłowanie mądrości było dla nich procesem, w którym Bóg objawia się człowiekowi, ale tylko wtedy, gdy ten potrafi otworzyć się na prawdę i według niej żyć³³. Spośród Kapadoczczyków najbardziej pod względem filozoficznym wyróżniał się Grzegorz z Nyssy, który nie tylko cytował i porównywał naukę filozofów starożytnych z chrześcijańską, ale starał się dopasować ją do nauki Pisma Świętego. Stosując znane pojęcia filozoficzne, starał się przeredagować chrześcijańskie prawdy, by mogły być porównane z dotychczasowymi systemami. Grzegorz chciał w sposób filozoficzny ukazać nowość i niezbędność perspektywy chrześcijańskiej³⁴. Ojcowie Kapadoccy otworzyli nowy etap obrony obecności chrześcijaństwa

³⁰ Por. Fiedorowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, s. 38-41; N. Widok, *Koncepcja eklektyzmu Klemensa Aleksandryjskiego*, STHŚO 14 (1993) 25-37.

³¹ Por. Fiedorowicz, *Teologia Ojców*, s. 111, 140, 242-244; Ł. Leonkiewicz, *Wybrani Ojcowie Kościoła wobec filozofii starożytnej (cz. II)*, „Elpis” 16 (2014) 78-79.

³² Por. Leonkiewicz, *Wybrani Ojcowie*, s. 78.

³³ Por. Leonkiewicz, *Wybrani Ojcowie*, s. 80-81.

³⁴ Por. W. Szczerba, *Tradycja filozoficzna a Biblia w Kościele pierwszych wieków. Casus Grzegorza z Nyssy*, „Theologica Vratislaviensia” 2 (2007) 139-141.

w Cesarstwie, starając się przeinterpretować kulturę antyczną, by zyskała ona nowy, Chrystusowy sens³⁵.

Teodoret z Cyru kontynuuje tradycję apologetyczną polegającą na pojednaniu chrześcijaństwa z hellenizmem. Korzystając z dorobku Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego i Ojców Kapadockich, tworzy apologię *Leczenie chorób hellenizmu*, która według J. Quastena stała się jedną z najlepszych i zarazem ostatnich apologii próbujących pojednać filozofię i wiarę³⁶. W jego dziele można zauważyć zarówno elementy pochodzące z metody Justyna, dla którego chrześcijaństwo było jedyną prawdziwą filozofią, jak i Klemensa, który poszukiwał wśród autorów greckich tych, którzy potwierdzali wiarygodność i racjonalność wiary, Objawienia, nauk Pisma Świętego, a więc uzasadniały pozycję chrześcijaństwa w obrębie filozofii. Najbardziej jednak widać wpływ Ojców Kapadockich, przede wszystkim Grzegorza z Nyssy, który próbował przeinterpretować kulturę antyczną w kategoriach chrześcijańskich.

Teodoret w V wieku staje przed problemami zarówno istniejącymi już na styku chrześcijaństwa i hellenizmu, jak i nowymi. W społeczeństwie nadal żywy był wpływ pogańskich polemik z chrześcijaństwem, przede wszystkim krytyki Porfiriusza oraz dzieła cesarza Juliana *Przeciw Galilejczykom*³⁷. Hellenizm próbował się przeinterpretować, by w konflikcie z chrześcijaństwem nie utracić swego wpływu na społeczeństwo. Pomimo tego, że w IV wieku wiara w Chrystusa stała się religią panującą, nadal cała edukacja helleńska, w której uczestniczyła elita intelektualna Cesarstwa, opierała się na wzorach starożytnych. Studenci musieli zapoznawać się z dziełami filozofów i retorów, z całym dorobkiem literatury antycznej, przy których prosta nauka Chrystusa była mniej atrakcyjna, skromna³⁸. Grecka kultura literacka była wskaźnikiem tożsamości obywateli Cesarstwa. W kontekście chrystianizacji wykształcone elity oczekiwały więc nie tyle odrzucenia dotychczasowego dorobku kulturowego, co wskazówek, w jaki sposób w nowych realiach mogłyby z niego dalej korzystać. Dodatkowym wyzwaniem były także grupy pseudokonwertytów, które zmuszone do zmiany przekonań religijnych nadal pozostawały przy

³⁵ Por. Leonkiewicz, *Wybrani Ojcowie*, s. 78-81; S. Longosz, *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o pożytkach z czytania ksiąg pogańskich*, VoxP 32 (2012) t. 57, 899.

³⁶ Zob. J. Quasten, *Patrology vol. 3 The Golden Age of Greek Patristic Literature: From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, Westminster 1992, 543.

³⁷ Ch. Gašpar, *An oriental in Greek dress: the making of a perfect christian philosopher in the «Philothetos Historia» of Theodoret of Cyrhus*, „Annual Medieval Studies” 14 (2008) 195.

³⁸ Papadogiannakis, *Christianity and Hellenism*, s. 17-18, 26-28.

kulcie dotychczasowych bóstw. Problemem były także napięcia ze strony judaizmu, który stanowił najbliższą dla wyznawców Chrystusa atrakcyjną alternatywę, wspólnot heretyckich oraz prześladowań perskich za czasów króla Yazdgarda I (399-421)³⁹. Taka sytuacja wymagała jasnego określenia chrześcijańskiego fundamentu w nowych, rodzących niepewność wyznawanej wiary warunkach.

Teodoret musiał więc zmierzyć się z pytaniem, w jaki sposób hellenizm może znaleźć miejsce w chrześcijaństwie, czy w ogóle możliwe jest współzycie lub synteza tych dwóch sposobów myślenia. Odpowiedź na to pytanie była niezbędna, by przekonać zarówno zatwardziały pogan, jak i poszukujących uzasadnienia swojej wiary neofitów. Teodoret w odpowiedzi na wyzwania stara się nie tylko znaleźć punkty wspólne pomiędzy hellenistyczną filozofią i kulturą a Pismem, ale dąży do chrześcijańskiego przededefiniowania Cesarstwa – związania chrześcijaństwa z hellenizmem. Jego głównym sposobem realizacji powyższego celu jest obrona kultu męczenników, a także asymilacja idei ascetyzmu w nowej rzeczywistości Imperium⁴⁰.

Hellenizm walczył z chrześcijaństwem, prezentując w biografjach i historiografiach filozofów jako figury religijne o nienagannej moralności, pełne cnót, gotowe do wyrzeczeń, pobożne i dążące do zjednoczenia z Bogiem. Takimi pismami były np. *Żywot Plotyna*, *Żywot Pitagorasa* Porfirusza, *Żywot Proklusa* Marinusa, *Żywot Izydora* Damasciusa. Bohaterami tych biografii byli jednak tylko i wyłącznie wybitni przedstawiciele helleńskiej kultury i religii. Pozostawiały więc wrażenie, że osiągnięcie pełni doskonałości, boskiego statusu jest możliwe przede wszystkim w ramach hellenizmu⁴¹. W ten sposób tradycje hellenizmu nadal miały istotny wpływ na sposób życia obywateli Imperium, którzy już w większości przyjęli chrześcijaństwo. Teodoret zdawał sobie sprawę, że literatura i kultura jest miejscem spotkania chrześcijaństwa z hellenizmem. Był również świadomy tego, że kultura grecko-rzymska stanowiła istotę tożsamości ówczesnego społeczeństwa. Nie mógł więc wprost odrzucić jej dorobku, tak jak uczynił to z kultami pogańskimi, ale szukał syntezy, która zapewniłaby naturalne przejście od kultury pogańskiej do chrześcijańskiej. Wiara w Chrystusa miała stać się podstawą tożsamości Imperium przy poszanowaniu dla dotychczasowej tradycji⁴². *Leczenie* wychodzi naprzeciw tym wyzwaniom i stanowi kamień milowy w tworzeniu chrześcijańskiej „paidei”. Jego dzieło jest doskonale zbudowane – skiero-

³⁹ Papadogiannakis, *Christianity and Hellenism*, s. 21-22.

⁴⁰ Gašpar, *An oriental in Greek dress*, s. 194-195.

⁴¹ A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, New York 2011, 644-654, 668-678.

⁴² P. Rousseau, *Late Roman Christianities*, w: *The Cambridge History of Christianity*, t. 3, red. T.F.X. Noble – J.M.H. Smith, Cambridge 2008, 36-38.

wane do wykształconych elit, przekształca opowieści biblijne w logikę i nomenklaturę helleńską, a chrześcijaństwo ukazuje jako jedyną możliwość wyboru dla wzorcowo wyedukowanego obywatela Cesarstwa⁴³.

Teodoret *Leczenie chorób hellenizmu* buduje wokół koncepcji rozumu jako naturalnej drogi do wiary. Przejawem tego jest przekonanie, że Platon był tym, który podprowadził filozofię na próg chrześcijaństwa, jednak nie potrafił postawić kolejnego kroku, którym była wiara. W dziele tym, napisanym w klasztorze w Nicercie, stara się więc przede wszystkim uleczyć chorobę niewiary, która niczym mgła osłaniała umysły filozoficznie ukształtowanych Greków, starając się ukazać blask „rozumnej światłości” (νοερόδ φωτός)⁴⁴, którym dla Teodoretę jest chrześcijaństwo odkrywające prawdę o świecie stworzonym przez jednego Boga. *Leczenie* nosi w sobie rysy młodego zapału i zafascynowania się światem mnichów, których traktuje jako wzór rozumowej kontemplacji prawdy, ale także zapatrzenia się w klasyczną kulturę grecką, w której widzi zarzewia wiary. Specyficzny apologetyczny radykalizm buduje styl dzieła, który nie ma na celu potępienia myśli greckiej, ale wyprowadzenie z niej naturalnej drogi ku wierze, która dla młodego mnicha jest warunkiem poznania pełnej prawdy o świecie⁴⁵. Ch. Gašpar ten oryginalny styl poddaje dokładnej analizie, zwłaszcza od strony lingwistycznej, zestawiając go równocześnie z późniejszym i dojrzałym (powstałym ok. 444 roku) dziełem *Dzieje Bożej Miłości*⁴⁶.

3. Kryteria racjonalności nauki

Próba uzasadnienia racjonalności chrześcijaństwa stanowiła początek refleksji Teodoretę, który w ten sposób próbował zjednać dla wiary chrze-

⁴³ Papadogiannakis, *Christianity and Hellenism*, s. 28-29; Gašpar, *An oriental in Greek dress*, s. 194-195.

⁴⁴ Theodoretus Cyrrhensis, *Graecarum affectionum curatio. De fide* 6.

⁴⁵ „[...] nie wolno lekceważyć ludzi niszczonych chorobą, ale trzeba szukać wszelkiego sposobu, aby rozproszyć okrywającą ich mgłę i pokazać im blask rozumnej światłości” (Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 6).

⁴⁶ W swoim artykule poddaje bardzo dokładnej analizie oba dzieła i ukazuje rozwój duszpasterskiego zmysłu Teodoretę, który dla obrony chrześcijaństwa wykorzystuje attycki styl grecki, którym doskonale włada, by za jego pomocą przedstawić nauki mnichów jako niezwykle subtelną filozofię. Jest to niezwykle interesujące pod tym względem, że słabo wykształceni, często nieznający w ogóle języka greckiego mnisi, w dziele Teodoretę okazują się być klasycznie wykształconymi przedstawicielami helleńskiej kultury. Zob. Gašpar, *An oriental in Greek dress*, s. 193-229.

ścijańskiej dobrze wykształconych Greków. Jego argumentacja miała na celu przede wszystkim ukazanie wyznawców Chrystusa jako prawdziwych filozofów, którzy w najwyższym stopniu opanowali mądrość polegającą na ciągłym poszukiwaniu prawdy. Teodoret odwołuje się w tym kontekście do uznanej w klasycznie wykształconych warstwach greckich definicji, zaczerpniętej od Platona, która głosi, że filozof to ten myśliciel, którego umysł nieustannie zadaje pytania dotyczące prawdy rzeczywistości, którą rozumie jako istotę bytu (ὄντος ἀλήθειαν)⁴⁷, a odpowiedzi poszukuje za pomocą wiedzy i prawdy⁴⁸. Taka argumentacja była odpowiedzią na zarzuty Greków, którzy traktowali chrześcijaństwo jako niepoważną naukę rybaków, pozbawioną logiki i wykraczającą poza zasady ogólnie przyjętego rozumowania: „[...] twierdzili, że adeptom naszej religii nie dajemy nic poza przykazaniem wiary, oskarżali apostołów o nieuctwo i nazywali ich barbarzyńcami, którzy nie umieją się elegancko wysłowić”⁴⁹. Chrześcijaństwo było więc postrzegane jako pozbawiona jakiegokolwiek uzasadnienia nauka, która aspiruje do tego, by być filozofią, ale jej jedynym argumentem jest nakaz i słowo Boże, które nie stanowi wymiernego znaczenia dla filozofii greckiej. Teodoret podejmuje polemikę z takim stanowiskiem, nawiązując do doświadczeń kultury greckiej i sposobu oceny wartości dzieł jako sensownych. Próbuje stworzyć ogólne kryteria racjonalności nauki, by później wykorzystał je przy rzetelnej ocenie chrześcijaństwa.

Cyreńczyk swoją analizę rozpoczyna od określenia, czy źródło, pochodzenie danej nauki stanowi o jej wartości poznawczej. Odwołuje się więc do świadectwa uznanych filozofów (m.in. Ferekidesa z Syros, Pitagorasa z Samos, Talesa z Miletu, Solona, Platona), którzy nie obawiali się nauk pochodzących spoza Grecji, a nawet z krajów o odmiennym ustroju politycznym (np. rządzonych przez tyrana), ale starali się znaleźć w nich prawdę. Rzyzkowali nawet życie, by podróżować po całym świecie w celu znalezienia prawdy i nie wahali się przyjąć nauk o sprawach, „[...] które w ich przekonaniu barbarzyńcy znali lepiej niżli oni”⁵⁰. Samo greckie pochodzenie danej nauki nie oznaczało więc jej prawdziwości i wartości, ponieważ wówczas kultura grecka byłaby znacznie uboższa. Teodoret, by dodatkowo uzasadnić swoje twierdzenia, wymienia konkretne elementy z innych kultur, które przejęli Grecy: od Egipcjan geometrię, od Chaldeczyków astrologię i horoskopy, od Fenicjan alfabet, trąbę od Tyreńczyków, sztukę lekarską od Egipcjanina Apisa⁵¹. Dla filozofów przede wszystkim miały

⁴⁷ Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 9.

⁴⁸ Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 33.

⁴⁹ Theodoretus Cyrrhensis, *Prologus* 1.

⁵⁰ Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 12.

⁵¹ Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 12.

znaczenie świadectwo i wartość danej nauki, niezależnie od tego, skąd pochodziła. Kryterium oceny polegało na konfrontacji z prawdą – czy dana nauka przybliżyła do niej czy od niej oddala. Apologeta w ten sposób odrzucił zarzut barbarzyńskich źródeł chrześcijaństwa, którego greckiego pochodzenia nie udało się uzasadnić, a równocześnie pozytywnie wskazał na naukę Pisma Świętego jako drogę do odkrycia prawdy, a więc z filozoficznego punktu widzenia wartą wysłuchania.

O racjonalności danej nauki nie świadczył także sam rodowód czy wykształcenie nauczyciela, ale przede wszystkim harmonia i prostota jego nauki. Antiocheńczyk wskazuje na liczne postacie greckiej kultury, m.in. Talesa, Pitagorasa, Ferekidesa, Arystoksenosa, Arystarcha czy Teopompa, a nawet Arystotelesa, którzy, choć urodzili się poza Grecją, zostali uznani za wybitnych przedstawicieli kultury helleńskiej⁵². Według Teodoretę, „słuchając muzyka grającego na kitharze wymagają od niego wyłącznie harmonii dźwięków, a nie starają się dociekać, czy artysta [uczeń] jest Grekiem, czy barbarzyńcą”⁵³. Biskup z Cyru odrzuca, powołując się na autorytet Platona, wszelkie pozory naukowości, którymi są piękno języka, bogactwo sofistycznych ozdób i retorycznych figur. Dla mędrca prawda nie tkwi w pięknie języka, ale w prawdzie treści. Może więc zostać sformułowana w najbardziej prymitywnych słowach i formach, jeżeli tylko przedstawia harmonię myśli i ład w rozumowaniu. „Przede wszystkim jednak ulecmy chorobie zarozumiałości. Niektórzy bowiem ludzie, zapoznawszy się ze słowami poetów i mówców albo skosztowawszy pięknego stylu Platona, gardzą słowami Bożymi, dlatego tylko, że brakuje im ozdób pięknego wysłowienia; za rzecz niegodną uważają uczyć się prawdy o bycie – od rybaków”⁵⁴. Antiocheńczyk zauważa, że największymi przeciwnikami chrześcijaństwa nie byli wybitni filozofowie, ale najczęściej osoby, które zapoznawszy się z niewielkim zakresem wiedzy o świecie i prawdzie, popadały w zarozumiałość i formułowały bardzo radykalne stwierdzenia wobec kultur barbarzyńskich, traktując je jako zupełnie pozbawione rozumu. Problem nie polegał więc przede wszystkim na kwestii pochodzenia nauki, ale na nastawieniu samego filozofa. Dlatego też Teodoret, analizując poglądy niektórych myślicieli, nie tylko wykazuje niedorzeczność ich zarzutów, przedstawiając kontrargumenty, ale wskazuje na ich głębszą przyczynę – pychę wynikającą z samozachwyty nad własnymi dokonaniami: „Otworzyć oczu nie pozwala im choroba zarozumiałości. Wydaje się im, że znają prawdę lepiej niż wszyscy inni ludzie, bo nakarmili się

⁵² Theodoretus Cyrrensis, *De fide* 23-24.

⁵³ Theodoretus Cyrrensis, *De fide* 11; 50.

⁵⁴ Theodoretus Cyrrensis, *De fide* 9.

naukami przesławnych mężów [...]”⁵⁵. Taka dokładna analiza umożliwiła antiocheńczykowi znalezienie źródła problemów jątrzących umysłowość helleńską oraz usunięcie przyczyny wadliwego myślenia.

Pismu Świętemu jako niespisanemu po grecku zarzucano zbytnią prostotę językową i myślową, jednak Teodoret udowadnia, że biegłość w klasycznej sztuce wymowy nie stanowiła kryterium wartości danej nauki. Sofistyczna łatwość używania retorycznych figur wprawdzie wzbudzała zachwyty i podziw, zwiększając liczbę zwolenników, ale jednocześnie mogła zakrywać prawdę, manipulując nią i zatrzymując proces myślenia, dlatego wybitni filozofowie, jak Sokrates, odrzucali piękno wysłowienia⁵⁶, wskazując przede wszystkim na zrozumiałość, przybliżenie słuchacza do prawdy, ład w rozumowaniu i „harmonijność myśli” (τὼν ἐνθυμημάτων ἁρμονία προσέχειν παρεγγυᾶ⁵⁷, czyli swoiste współgranie różnych elementów, brak wzajemnie wykluczających się tez, a więc niesprzeczność). Największym zagrożeniem pięknych, pełnych elegancji wypowiedzi był pozór rozumności, pod którym mogło kryć się kłamstwo. Antiocheńczyk, sam wychowany na attyckim stylu, który obfitował w figury retoryczne i sylogizmy, nie krytykuje go jako u podstaw złego. Sam zachwyca się nim i interpretuje jako dar Boży, ale jest świadomy, że jako narzędzie może zostać on wykorzystany zarówno do dobrego, jak i złego⁵⁸. Dlatego też jest zwolennikiem prostoty wypowiedzi, pod którą nie ukryje się kłamstwo. Jako kryterium uznaje przede wszystkim ład w rozumowaniu, sensowność, trafność wypowiedzi. Teodoret uważa, że każdą naukę trzeba pozbawić zbędnych ozdobników i analizować wprowadzane tezy, ponieważ tylko w ten sposób można sprawdzić, czy jej twierdzenia zbliżają ku prawdzie czy też zupełnie się wykluczają – „[...] łatwość wysłowienia nie zawsze jest nauczycielką prawdy”⁵⁹. W tym kontekście dla autora *Leczenia chorób hellenizmu* wzorcową była nauka Chrystusa – τὸ κήρυγμα, której siłą była prawda przekazana w zrozumiałej, nieskomplikowanej formie, a „ogromna moc” była ukryta pod prostotą przekazu. Nauka Ewangelii dzięki swej prostocie była łatwo przetłumaczalna na inne języki, a jednocześnie od słuchacza nie wymagała głębokiego wykształcenia, gdyż przekazywała prawdy dostępne każdemu, kto używał rozumu. W konsekwencji Teodoret nie obawia się stwierdzić, występując także przeciwko swoim umiejętnościom:

⁵⁵ Theodoretus Cyrrhensis, *De principio* 5.

⁵⁶ Zob. Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 26-30.

⁵⁷ Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 32.

⁵⁸ Theodoretus Cyrrhensis, *Interpretatio in quattuordecim epistulas S. Pauli. Prima epistola ad Corinthios* I 1, 20b.

⁵⁹ Theodoretus Cyrrhensis, *Graecarum affectionum curatio. De principio* 6.

Litujemy się nad ich głupotą: widząc ludzi mówiących po barbarzyńsku, którzy zwyciężyli piękno greckiego wysłowienia, widząc, jak pięknie skomponowane mity zostały całkiem poniecane, a attyckie syllogizmy (Ἀττικὸς ἑυλλογισμὸς) uległy rozbięciu przez sołecyzmy (σολοικισμοὺς) rybaków, nie okazują wstydu i nie siedzą cicho, lecz bez skrępowania walczą w obronie błędu!⁶⁰.

Proste, często pełne błędów językowych, wypowiedzi rybaków siłą prawdy pozbawionej wszelkich ozdobników (jak podkreśla Teodoret – nagiej) zwyciężyły greckie skomplikowane rozumowania. Według antiocheńczyka historia zaświadcza, że w zbiorowej pamięci przetrwały nauki Pisma Świętego, przenikając do powszechnej świadomości, a tezy filozofów, jeżeli były z nimi zgodne, zostały zapomniane⁶¹.

Ocena rozumności twierdzeń filozofa nie była również uzależniona od poziomu opanowania przez niego klasycznego greckiego kanonu nauk. Teodoret w tym kontekście odwołuje się do Platońskiej definicji filozofii – „Filozofia bowiem nie tkwi w geometrii, opartej na założeniach i hipotezach, nie tkwi też w muzyce, która polega na domysłach, ani w astronomii, w której pełno jest pojęć fizycznych, płynnych i prawdopodobnych; tkwi ona w poszukiwaniu istoty dobra za pomocą wiedzy i prawdy”⁶². Wiedza naukowa i umiejętności to dla Teodoreta jedynie elementy wspomagające, bez których dojście do istoty rzeczywistości jest możliwe. Wykształcenie nie było więc elementem niezbędnym na drodze do mądrości. Przede wszystkim musiało ono być ciągle weryfikowane wobec prawdy, tzn. pod względem zgodności z rzeczywistością. Wiedza mogła być pomocna tylko wtedy, gdy była ciągle otwarta na odkrywaną prawdę. Jeżeli więc celem poszukiwania prawdy jest dobro idealne, dobro samo w sobie (αὐτοαγαθός), to znaczy, że konfrontacja z prawdą ma kształtować filozofa moralnie, przemieniać go bytowo. Kryterium wiarygodnej nauki nie stanowi więc posiadane przez nauczyciela wykształcenie, ale jego postawa wobec odkrytej prawdy. Jeżeli swoje życie kształtuje według tego, co głosi, a jednocześnie odkryte prawdy budują w nim doskonałość w cnocie (to, co dobre), to uwiarygadnia siebie jako rzetelnego filozofa znajdującego się na drodze prawdziwej mądrości – odkrywania prawdy samej w sobie⁶³.

Wiedza według Teodoreta staje się poważnym utrudnieniem na drodze do poznania prawdy wtedy, gdy filozof, skupiając się tylko na tym, co już

⁶⁰ Theodoretus Cyrrensis, *De natura hominis* 64.

⁶¹ Theodoretus Cyrrensis, *De natura hominis* 60-62.

⁶² „ἄλλ’ αὐτοῦ ταγαθὸν δεῖ ἐπιστήμης καὶ τῆς ἀληθείας”. Theodoretus Cyrrensis, *De fide* 32.

⁶³ Theodoretus Cyrrensis, *De fide* 34.

osiągnął, ulega zarozumiałości i odrzuca wszystkie pozostałe nauki, które uzna za prostackie, ale również wówczas, gdy koncentrując swój umysł na nieistotnych szczegółach, odwróci uwagę od głównego celu, którym jest odkrycie prawdy. Teodoret, nawiązując do Platona, jako wzór myślenia filozoficznego określa prostych, niewykształconych ludzi, którymi byli pasterze. Nieistotna zupełnie dla nich jest ilość posiadanej na własność ziemi, gdyż są przyzwyczajeni do spoglądania na cały piękny świat. Umysł wolny od niepotrzebnej wiedzy potrafi więc przewyciężyć pokusę posiadania i otworzyć się na szeroki horyzont myślenia, na patrzenie holistyczne na rzeczywistość, a w związku z tym przybliżyć się do prawdy bytu. Teodoret w ten sposób wskazuje, że apostołowie, choć nie posiadali wykształcenia, mieli wszystkie predyspozycje, by stać się odbiorcami i przekazicielami prawdy. Jako prości rybacy byli bardziej wrażliwi na naukę prawdy niż żydowscy uczeni zapatrzeni w skomplikowane teksty Prawa. Jako pierwsi bez zbędnych pytań poszli za Jezusem, w którym zobaczyli prawdę, a ich prostota umożliwiła przekazanie Jego nauki bez żadnych niepotrzebnych i nieprzedstawiających żadnej rozumowej wartości dodatków⁶⁴.

Teodoret uważa, że w widzialnej naturze tkwi odpowiedź na prawdę bytu, stąd cechą człowieka rozumnego powinno być otwarcie na otaczający świat. Prawda ta jest na tyle silna, że antiocheńczyk porównuje ją do intelektualnego światła, które przenika rzeczywistość. Zamknięcie się na to rozumne światło prawdy powoduje, że mędrzec chodzi w ciemnościach niewiedzy, szukając sposobów wyjścia, jednocześnie za wiarygodne uznając nikłe cienie prawdy w postaci domysłów i przypuszczeń, za którymi podąża⁶⁵. Według Teodoreta istotną kwestią uwiarygadniającą mędrca jest jego pokora, czyli umiejętność porzucania własnych poglądów, kwestionowania i weryfikacji swoich myśli wobec prawdy, którą odkrywa. Teodoret uzasadnia swój pogląd, powołując się na autorytet Sokratesa, który w dialogu z Alkibiadesem wskazywał, czym powinien charakteryzować się mędrzec:

W podobny sposób nakłania też Alkibiadesa, aby się uczył porzuciwszy uprzednio chętelne przekonanie o własnej wiedzy: najpierw skarcił go jako człowieka, który nic nie wie, kiedy Alkibiades zapytał: „Czy uważasz, że ja nie mogę odkryć prawdy?”, dorzucił: „Owszem, gdybyś jej szukał?”. Kiedy zaś Alkibiades zapytał go ponownie: „Czy sądzisz, żebym nie szukał?”, Sokrates odrzekł: „Oczywiście, ale pod warunkiem, że wiedziałbyś, iż jej nie znasz”⁶⁶.

⁶⁴ Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 37. Por. Theodoretus Cyrrhensis, *De materia et mundo* 25-30.

⁶⁵ Theodoretus Cyrrhensis, *De principio* 1.

⁶⁶ Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 84.

Taka postawa pokory wobec siebie samego i rzeczywistości uwalnia filozofa od pokusy zarozumiałości, pychy i chełpliwości. Oczyszcza jego umysł, tworząc w ten sposób miejsce na nowe treści. Ułatwia także skonfrontowanie się z kolejnymi problemami i tezami innych filozofów. Przykładem takiej postawy jest Platon, który potrafił porzucić wielobóstwo na rzecz uznania istnienia jednego Boga. Jako prawdziwy filozof nie mógł w konfrontacji z prawdą zająć przeciwnego stanowiska. Zaprzeczył całemu swojemu dotychczasowemu myśleniu na rzecz otwarcia się na prawdę – „Przysięgamy z powagą i z pełną wdzięku radosną swobodą, siostrzycą powagi, przysięgamy na władcę bogów terażniejszych i przeszłych; przysięgamy również na władcę tego i sprawcę Ojca wszechmogącego, którego poznać, jeśli istotnie będziecie miłośnikami mądrości”⁶⁷. Blask prawdy uwalnia z ciemności niewiedzy i otwiera na dobro samo w sobie, które stworzyło świat i który to świat stanowi odbłask jego istoty. Ono także w osobie Jezusa Chrystusa oświeciło świat blaskiem prawdy – Bóg okazał się człowiekowi w widzialnej postaci, by człowiek, który odkrywa to piękno, poruszany wewnętrzną koniecznością, musiał diametralnie zmienić ogląd rzeczywistości, a w konsekwencji przewartościować całe swoje życie.

4. Wiara jako pełnia poznania

Dowodem na wyższość chrześcijaństwa (wiary) nad hellenizmem był dla Teodoretta kult męczenników. Porównywał go z kultem wybitnych postaci kultury greckiej, ale tylko i wyłącznie po to, by ukazać, że żaden z owych bohaterów nie doczekał się czci podobnej tym, którzy porzucili swe życie dla Chrystusa⁶⁸. Ich poświęcenie wynikało z tego, że nie poddali się pokusom ciała, ale oddali je w służbie Bogu i nie zawahali się oddać za swą wiarę życia. Żadna nauka hellenizmu nie doczekała się tak wiernych świadków jej prawdziwości. Dowodem na słuszność wiary są więc osoby, które odkrywając nauki Chrystusa, były w stanie całkowicie aż po śmierć być im wierne. Jeżeli nie stałaby za nimi prawda, która motywuje człowieka do całkowitego porzucenia dotychczasowych przekonań, na pewno w chwili próby porzuciliby swą wiarę. O sile chrześcijaństwa decydowały także według Teodoretta długofalowe skutki – miejsca kultu męczenników stanowiły zarzewie nowej pobożności. Ich groby odwiedzali wierni, którzy właśnie tam otrzymywali łaski, o które prosili: „Głoszą one

⁶⁷ Theodoretus Cyrrhensis, *De principio* 71.

⁶⁸ Theodoretus Cyrrhensis, *De martyribus* 60, 69.

moc spoczywających tam męczenników, a moc ta dowodzi, że ich Bóg jest Bogiem prawdziwym⁶⁹. Owocem takiej pobożności byli mnisi, którzy kreowali nowy wzór duchowości i których Teodoret zaliczał do żywych męczenników⁷⁰. Takie przedefiniowanie wydaje się być wyjściem naprzeciw hellenizmowi, dla którego męczeństwo było zupełnie niezrozumiałe, porzucenie ciała dla duchowej kontemplacji Boga natomiast było bliższe ich sposobowi myślenia⁷¹. Teodoret podjął w ten sposób próbę otwarcia rozumu greckiego na wiarę.

Ideałem filozofa, a zarazem chrześcijańskiego mędrca byli dla Teodoreta mnisi, którzy „wszystkie swoje myśli kierowali na sprawy Boże”⁷² i potrafili porzucić wszelkie więzy, które krępowały ich umysł (rodzina, ojczyzna, ziemski sposób rozumowania), pragnąc ulecieć ku niebu i oglądać niewidzialne i niewysłowione piękno Boga, Boga prawdziwego⁷³. Bóg dla Teodoreta jest właśnie platońskim dobrem samym w sobie. Jest rozumem, którego istotą jest dobro, którego istotą jest czyste istnienie bez początku i bez końca⁷⁴, ale który nie zamyka się w niewidzialnym świecie, ale ciągle udzielając się, ukazał się w osobie Jezusa Chrystusa, swoim Słowem. Kontemplacja świata powinna prowadzić filozofa do poznania dobra za pomocą wiedzy i prawdy, czyli konsekwentnie do wiary w Boga, a w związku z tym do pełnej akceptacji nauki chrześcijańskiej jako filozofii prawdziwej⁷⁵.

Analiza wypowiedzi wielkich filozofów potwierdza tezy Teodoreta, że każda rzetelna droga mądrości musi doprowadzić do pytania nie tylko o naturę rzeczy widzialnych, ale także niewidzialnych. Zamknięcie się w obrębie zjawisk dostrzegalnych zmysłami może spowodować „błąd bezbożności”⁷⁶, który przejawia się albo w zarozumiałym zachwycie ogromem posiadanej wiedzy (ubóstwianiem siebie), albo deifikowaniem fenomenów natury. Jeżeli przewodniczką człowieka będzie tylko natura, to może ona według Teodoreta doprowadzić do błędnych, wzajemnie wykluczających się wniosków, czego przykładem są przeczące so-

⁶⁹ Theodoretus Cyrrhensis, *De martyribus* 64.

⁷⁰ Papadogiannakis, *Christianity and Hellenism*, s. 84-85.

⁷¹ Siniosoglou, *Plato and Theodoret*, s. 125-126.

⁷² Theodoretus Cyrrhensis, *De angelis, et illis qui dii vocantur, ac de malis daemonibus* 92.

⁷³ Theodoretus Cyrrhensis, *De angelis, et illis qui dii vocantur, ac de malis daemonibus* 92.

⁷⁴ Por. Theodoretus Cyrrhensis, *De principio* 106-107.

⁷⁵ Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 33; Theodoretus Cyrrhensis, *De angelis, et illis qui dii vocantur, ac de malis daemonibus* 1-21.

⁷⁶ Theodoretus Cyrrhensis, *De fide* 121.

bie opinie filozofów⁷⁷. Rzeczy widzialne powinny prowadzić także do pytania o przyczynę i źródło ich istnienia, a więc o to, co niewidzialne, duchowe. Sam rozum jednak nie jest w stanie zbadać tego świata, gdyż tak jak „[...] łatwo może przyjąć, że istnieje coś, co ma przyczynę, coś co zostało zrodzone albo stworzone; nigdy jednak nie uzna istnienia czegokolwiek, co nie ma przyczyny – jeżeli nie otrzyma poręki ze strony wiary (τῆς πίστεως τὸ ἐχέγγυον)⁷⁸. Wiara otwiera rozum człowieka na pełnię rzeczywistości i pozwala badać to, czego sam z siebie umysł bazujący na ludzkim rozumowaniu, nie mógł wywnioskować. Teodoret, poczynawszy od analizy samego fenomenu wiary w relacjach społecznych, na której opiera się m.in. proces nauczania, działalność specjalistów, bazujących na zaufaniu społecznym, wskazuje na argumenty filozofów, którzy w wierze dostrzegali niezbędny warunek pełnego poznania prawdy: „Arystoteles określił wiarę jako «kryterium» wiedzy, a Epikur nazwał ją antycypacją (πρόληψιν) umysłu (διανοίας); antycypacja w połączeniu z poznaniem (γνώσιν) przeradza się w prawdziwe pojmowanie (κατάληψιν)⁷⁹. Teodoret w ten sposób udowadnia, że każdą rzetelną naukę mądrości cechuje otwarcie się na pełnię prawdy o rzeczywistości – świat widzialny i niewidzialny. Rozum jednak nie jest w stanie otworzyć się na świat duchowy, jeżeli nie otrzyma swoistego potwierdzenia ze strony wiary. Ona wyprzedza poznanie, ale bez poznania nie może się zrodzić, gdyż to ona prowokuje kolejne pytania, wzmacnia pragnienie odkrywania, mobilizuje do zagłębienia się w istotę bytu. Wiara dynamizuje umysł, a umysł wypełnia wiarę treścią. Formułując to kryterium, Teodoret odrzuca najważniejszy zarzut, z którym musiało zmierzyć się chrześcijaństwo, czyli wspomniane na początku głoszenie prawd bez żadnych dowodów. Analizując myśli filozofów starożytnych, udowadnia jednak, że równoprawnym elementem poznania rozumowego jest wiara: „Czym oko dla ciała, tym jest wiara dla umysłu – jak oko potrzebuje światła, które odkrywa rzeczy widzialne, tak i umysł potrzebuje wiary, która ukazuje sprawy Boże i strzeże niewzruszonego o nich zdania⁸⁰”.

Teodoret wskazuje także na pozorną różnicę między chrześcijańskim a filozoficznym podejściem do rzeczywistości. Filozofia bazuje na oglądzie fenomenów świata, chrześcijaństwo natomiast bazuje na zasluchaniu

⁷⁷ Teodoret wymienia i analizuje konkretne poglądy filozofów w każdym kolejnym rozdziale swojego dzieła, tutaj podaję przykładowe tematy: istota Boga (Theodoretus Cyrrensis, *De principio* 8-49), istoty duchowe (Theodoretus Cyrrensis, *De angelis, et illis qui dii vocantur, ac de malis daemonibus* 54-86).

⁷⁸ Theodoretus Cyrrensis, *De principio* 106-107.

⁷⁹ Theodoretus Cyrrensis, *De fide* 90.

⁸⁰ Theodoretus Cyrrensis, *De fide* 79.

się w głos samego bytu, czyli Boga i z Niego czerpie swoją wiedzę. Obie drogi prowadzą do tej samej prawdy. Świadectwem tego są dwie osoby. Ze strony filozofii – Platon, który analizując dane pochodzące z natury, używając tylko i wyłącznie logicznego rozumowania, potrafił dostrzec, że natura sama w sobie nie daje odpowiedzi na pytanie o istotę rzeczywistości, ponieważ tego typu próby zawsze kończą się stworzeniem mitologii. Ona jedynie skłania do głębszego poznania, które pociągnięte przez wiarę dostrzega prawdę bytu – Boga, który jest prawdziwym bytem, ponieważ jest wieczny, niezmienny, stały w odróżnieniu od całej widzialnej rzeczywistości, która podlega ciągłym przemianom. On, istniejąc bez początku, jest początkiem wszystkiego i dzięki Niemu wszystko istnieje. Ze strony wiary Mojżesz jest według apologety wzorem poszukiwania prawdy. „[...] Mojżesz natomiast, który w najwyższym stopniu był człowiekiem Bożym, spisując nauki o Bogu nie poszedł, jak oni, za ludzkim rozumowaniem, lecz słuchał wyraźnego głosu samego Bytu (ἀλλ' αὐτῆς ἐναρῶς τῆς τοῦ ὄντος ἐπακούσας φωνῆς)”⁸¹. Mojżesz wsłuchał się w głos samego Boga (filozoficznego bytu samego w sobie), który objawił mu wszystko, co chciał o sobie powiedzieć, a każdy kolejny etap historii zbawienia był odkrywaniem i ubogacaniem tej jednej objawionej prawdy: „Kiedy bowiem Stwórca wszystkich rzeczy nadawał prawa, zaczął je od nakazu czci jedyne Boga; powiedział: «Ja jestem Pan, Bóg twój, który Cię wywiódł z ziemi egipskiej» (Wj 20,2) (Ἐγὼ γάρ εἰμι, ἔφη, Κύριος ὁ Θεός σου ὁ ἐξαγαγὼν σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου)”⁸². „Ja jestem” (ἐγὼ εἰμί) – Bóg sam przed człowiekiem odkrywa swoją naturę i prawdę rzeczywistości, a jedyne, co pozostaje człowiekowi, to w kontemplacji oddać cześć Bogu i według Jego głosu kształtować swoje życie. Lepiej więc według antiocheńczyka zasłuchać się w głos Boga, niż narazić się na błąd ludzkiego rozumowania, skoro celem obu jest odkrycie tej samej prawdy.

Analiza Teodoretę prowadzi do jednego wniosku: chrześcijaństwo spełnia wszystkie wymagania, które przed rzetelną nauką stawiali filozofowie. Nie zaprzecza racjonalności, ale ją potwierdza i wskazuje odpowiedni kierunek. Chrześcijaństwo więc to prawdziwa filozofia, ponieważ od momentu, kiedy Bóg objawił się Mojżeszowi, głosi jedną i tę samą prawdę, harmonijnie rozwijając ją wobec tego, co Bóg mówi w konkretnych okolicznościach do człowieka wierzącego. Dla Teodoretę oczywiste było, że Platon wyznaczył ścieżkę takiego sposobu myślenia, w którym rozum mógł, wychodząc od odkrywania fenomenu natury świata, bez oporu odkryć Boga, którego dzięki wierze mógł uznać i intelektualnie zgłębiać.

⁸¹ Theodoretus Cyrrhensis, *De principio* 51.

⁸² Theodoretus Cyrrhensis, *De principio* 51.

Tę istniejącą odwiecznie, bez początku istność biskup Cyru nazywa Rozumem (νοῦς), z którego narodził się Logos (λόγος), a pochodzi z Niej Duch (πνεῦμα) Święty. Najwyższą prawdą, do której dążyli filozofowie greccy, jest właśnie Trójjedyny Bóg. Człowiek natomiast może odkrywać tę prawdę dzięki temu, że posiada umysł (νοῦς), który jest ikoną Boga w człowieku stworzonym na Jego obraz i podobieństwo oraz zdolnym do logicznego rozumowania. Duch prowadzi i pobudza ducha każdego człowieka ku odkryciu jedyne Boga i oddaniu się Jego kontemplacji⁸³. Nawiązując do interpretacji myśli Platona przez Plotyna i Numeniosa, Teodoret wskazuje, że w ich interpretacji, a byli oni klasycznie wykształconymi filozofami greckimi, Bóg Ojciec jest najwyższym dobrem, dobrem samym w sobie. Rozumem jest Syn i Logos, wszechożywiająca duszą natomiast jest Duch Święty⁸⁴. Człowiek więc obdarzony duszą (ψυχή), czyli życiem, tchnieniem, którego widzialnym przejawem jest jego umysł zdolny do logicznego rozumowania, jest naturalnym odbiciem owej prawdy rzeczywistości. Dusza człowieka może zwrócić się poprzez ciało w kierunku zmysłowości i nigdy niezaspokojonych pragnień albo poprzez umysł pokonać uczucia, wznieść się ponad ziemskie przyjemności ku kontemplacji najwyższego dobra, którym jest dobro samo w sobie – Bóg. Jedynie rozum według apologety ze swej struktury jest zdolny do kontemplacji spraw umysłowych (duchowych) i tylko on prowadzi duszę ku prawdzie rzeczywistości. Tak skonstruowana definicja prawdziwego filozofa odkrywa przed myślą grecką chrześcijaństwo jako punkt kulminacyjny wszelkich poszukiwań mądrości. Prawdziwym chrześcijaninem, a więc prawdziwym filozofem w ujęciu Teodoreta jest mnich, który nie tylko potrafił skupić się na poszukiwaniu prawdy o rzeczywistości, odrzucając wszelkie inne dobra, ale obdarzony wiarą potrafił swój umysł wznieść ku kontemplacji dobra samego w sobie, które stanowiło i od którego pochodziła Prawda rzeczywistości. Wiara była więc elementem, który pozwalał umysłowi wznieść się ku Bogu. Ona była elementem, którego brakowało filozofom, a która dzięki Chrystusowi, prawdziwemu Słowu Boga, Słowu samego Bytu, stała się widzialna i osiągalna dla człowieka.

Pełno jest takich ludzi w miastach, w wioskach, na szczytach gór i wąwozach. Jedni mieszkają we wspólnotach i kształtują w duszach swoich pomniki filozofii; inni pędzą życie po dwóch czy trzech; jeszcze inni zamykają się w odosobnieniu i nie pozwalają oczom swoim cieszyć się pięknem rzeczy widzialnych, a wolny czas przeznaczają na to, aby dusza

⁸³ Theodoretus Cyrrhensis, *De principio* 107.

⁸⁴ Theodoretus Cyrrhensis, *De principio* 84-86.

(vñ) rozkoszowała się kontemplacją spraw umysłowych (τῆ Θεωρία τῶν νοητῶν)⁸⁵.

Mnisi realizowali w rzeczywistości Platoński ideał umierania dla świata i upodobnienia się do Boga. Wzorem takiego ascetycznego życia byli dla Teodoret z jednej strony asceci syryjscy, których charakteryzował radykalizm w stosunku do swojego ciała, z drugiej strony męczennicy, którzy w sposób skrajnie dotykally ukazywali poświęcenie swojego cielesnego życia dla Chrystusa w wolnym wyborze śmierci męczeńskiej⁸⁶. Ciało stało się więc narzędziem dla osiągnięcia doskonałej filozofii polegającej na transcendencji od ludzkiej natury, by umysł mógł wznieść się ku kontemplacji Boga i upodobnienia się do Niego⁸⁷. Taka postawa wymagała jednak całkowitego odseparowania się od doczesnego świata, by wyzwolić umysł z wszelkich pokus ciała. Syryjska asceza, którą Teodoret w dokładny sposób opisuje w *Historii Bożej Miłości* na przykładzie konkretnych mnichów, stanowiła dla niego wzór duchowości. Cechowała się jednak ona bardzo radykalnym, wręcz ekstremalnym traktowaniem swojego ciała i doczesności. Jak wskazuje E. Wipszycka

W kręgach ascetycznych panowało przekonanie iż asceta, godny tego wielkiego imienia, zbliża się do stanu rajskiego bytowania, takiego, jaki był dany Adamowi i Ewie, którzy nie potrzebowali okrycia, ognia do przygotowywania potraw, ochrony przed dzikimi zwierzętami i którzy pędzili w raju żywot, mający na celu adorację Boga. Asceta wypełniający dosłownie wzory biblijne stawał się w tej perspektywie częścią świata już zbawionego, nieobciążonego grzechem pierworodnym⁸⁸.

W środowisku syryjskim ciało i jego potrzeby musiały zostać powstrzymane, by nie hamowały duszy w jej nadprzyrodzonym oglądzie Boga. Według jego przedstawicieli nie mogło to zostać osiągnięte bez ogromnych cierpień fizycznych i psychicznych, bez walki, która niekiedy przeradzała się w samoudręczenie ciała. Asceta syryjski stawał sam w obliczu pokus, by w skrajnej samotności i indywidualnej walce stanąć sam na sam z prawdziwym Bogiem. Celem owego radykalizmu było dosłow-

⁸⁵ Theodoretus Cyrrensis, *De angelis, et illis qui dii vocantur, ac de malis daemoneibus* 93.

⁸⁶ Teodoret poświęca całą jedną mowę obronie męczenników – *De martyribus*.

⁸⁷ Papadogiannakis, *Christianity and Hellenism*, s. 99

⁸⁸ E. Wipszycka, *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego*, w: Teodoret z Cyru, *Dzieje Miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tł. K. Augustyniak, ŻM 7, Kraków 2011, 27.

ne uśmiercenie swojego ciała, by nie przeszkadzało ono w kontemplacji Boga. W ten sposób określenie mnicha jako męczennika nabierało wymiaru rzeczywistej ofiary ze swojego ciała aż po ekstremalne jego ograniczenie⁸⁹. To, co było dla filozofii jedynie intelektualnym ćwiczeniem, stało się w praktykach ascetycznych Syrii rzeczywistością. Mnich w *Leczeniu* jest według Teodoretą spełnieniem Platońskiego ideału, który zaprezentował w *Teajtecie*, a którego żaden z najwybitniejszych przedstawicieli myśli greckiej nigdy nie osiągnął⁹⁰. W tym kontekście Teodoret przytacza przykład Sokratesa, którego życie nie odpowiadało wyznaczonym standardom filozoficznego życia:

W tym miejscu Platon odmalował sposób postępowania naszych filozofów, bo wśród Greków nie było nikogo takiego. Sokrates na przykład, koryfeusz filozofów, spędzał czas na dysputach w gimnazjach i warsztatach rzemieślniczych; już to przebywał w mieście, już to schodził do Pireusu, żeby oglądać uroczyste procesje; wielony do oddziału hoplitów walczył pod Potydają i pod Delionem, a kiedy przyszedł na wspólny posiłek, znosić musiał kpiny Arystofanesa i zaczepki Alkibiadesa: opowiada o tym *Uczta* Platona; uczęszczał też do teatru, aby wraz z ludem przypatrywać się przedstawieniom. A zatem słowa Platona w żadnym najmniejszym stopniu nie odnoszą się do niego [...]. Ci zaś, którzy umiłowali filozofię ewangeliczną, z daleka trzymają się od miejskich hałasów: osiadłszy na górskich szczytach, albo znajdując upodobanie w życiu na pustyni, poświęcili się kontemplacji spraw boskich i życiu, które do tej kontemplacji pasuje⁹¹.

Wyższość chrześcijaństwa nad hellenizmem tkwiła przede wszystkim w praktykowaniu cnoty, a nie tylko w kulturalnej przynależności. Wiara w Chrystusa to nie tylko deklaracja, ale droga życia, która wprost odpowiada prawdziwej filozofii, która miała łączyć w sobie elementy intelektualne z egzystencjalnymi⁹².

Mnich według Teodoretą jest wzorem doskonałego chrześcijanina. Uniwersalnym typem człowieka doskonałego, którego postawa nie może być tylko i wyłącznie przedmiotem czci, ale powinna motywować do zmiany swojego życia i ustawienia we właściwej kolejności hierar-

⁸⁹ E. Wipszycka w swoim artykule analizuje przyczyny powstania takiej formy rydakalizmu oraz przedstawia okoliczności geograficzne, które to umożliwiały: Wipszycka, *Charakter i formy*, s. 9-36.

⁹⁰ Siniosoglou, *Plato and Theodoret*, s. 125-128.

⁹¹ Theodoretus Cyrrensis, *De virtute activa* 26-27.

⁹² Papadogiannakis, *Christianity and Hellenism*, s. 103.

chii wartości. Jego droga życia ukazuje według cyreńczyka właściwy kierunek chrześcijańskiego postępowania. Powinno być ono otwarte ku kontemplacji Boga, samego dobra i według Niego kształtowane. Tak rozumiana mądrość, wynikająca z praw Ewangelii, przestaje być własnością elit, ale przenika wszelkie stany i kultury, by pokonać rozdział pomiędzy grecko-rzymską i helleńsko-barbarzyńską kulturą. Chrześcijaństwo w ten sposób staje się praktyczną, uniwersalną filozofią bazującą na przekonaniu o jedności natury ludzkiej i uniwersalizmu Chrystusowego zbawienia⁹³. Dzięki Chrystusowi każdy może osiągnąć zbawienie, moralną doskonałość, jedynym warunkiem jest skierowanie umysłu na Boga i podporządkowanie temu oglądowi całego swojego życia oraz postępowania.

Elementem, który wyróżnia apologię Teodoretą, jest ideał mnicha (w formie ascetyzmu syryjskiego) jako prawdziwego filozofa. W ten sposób próbuje on dotrzeć do wykształconych obywateli Cesarstwa i przekonać ich, że chrześcijaństwo jest naturalną kontynuacją helleńskich ideałów. Prosta nauka Chrystusa pokazana jest jako najwyższa filozofia, która powinna kształtować nowe społeczeństwo. Teodoret otwiera w ten sposób grecki rozum na wiarę i udowadnia ich komplementarność. Stanowiło to fundament pod budowę chrześcijańskiej „paidei”, chrześcijańskiego helleńizmu i pozwoliło na pełne schrystianizowanie Cesarstwa. Mnich stał się ideałem filozofa, chrześcijanina i człowieka jako żywy męczennik poświęcający swe doczesne życie wierze w Boga.

Teodoret z Cyru stał się łącznikiem pomiędzy filozofią grecką a chrześcijaństwem. Ukazał nie tylko racjonalność wiary w Chrystusa, ale zarazem wskazał, że jest ona najbardziej zgodną z rozumem drogą, po której każdy mędrzec powinien kroczyć. Dla Teodoretą Chrystus sprawił, że ludzka natura na powrót stała się „rozsądna i stateczna”⁹⁴. Filozofowie greccy poruszali się więc na drogach mądrości, krocząc jakby we mgle, mając, tak jak określa to Teodoret, za przewodniczkę tylko naturę. Bóg objawiał im przez rzeczy stworzone prawdę o rzeczywistości, ale jednak byli zdani tylko na siebie, dzięki chrześcijaństwu powinni jednak dostrzec „blask rozumnej światłości”⁹⁵, tkwiący w naturze, którym jest wiara w Boga – dobro samo w sobie i prawda, wokół której należy kształtować całe swoje życie.

⁹³ Por. Papadogiannakis, *Christianity and Hellenism*, s. 112-117.

⁹⁴ Theodoretus Cyrrensis, *De angelis, et illis qui dii vocantur, ac de malis daemoneibus* 86.

⁹⁵ Theodoretus Cyrrensis, *De principio* 1.

5. Podsumowanie

Prawdziwą drogą rozumnego człowieka powinno być chrześcijaństwo jako najwyższa filozofia. Ta zapomniana koncepcja Teodoreta mogłaby stać się nowym otwarciem w dialogu ze współczesnym człowiekiem tak bardzo ubóstwiający dokonania rozumu. Metoda postępowania antiocheńczyka daleka jest od potępiającego czy oskarżycielskiego tonu. Krok po kroku, wychodząc od najprostszych doświadczeń oraz posługując się autorytetami spoza chrześcijaństwa, uzasadnia rozumną konstrukcję wiary i jej niezbędność w pełnym i kompletnym procesie poznawczym. Doktryny relatywizmu i modernizmu popularne we współczesności albo zupełnie odrzucają kwestię istnienia Boga albo ubóstwiają go, przeradzając się w jakąś nową formę fideizmu, a nawet politeizmu. Koncepcja Teodoreta i jego sposób podejścia powinien stać się inspiracją dla współczesnych chrześcijan, w jaki sposób rozmawiać z ateistami czy antyteistami, a także z teistami (nowe ruchy religijne), by doprowadzić ich do odkrycia pełni rozumnej prawdy, która tkwi w chrześcijaństwie.

Rozum jako naturalna droga do wiary – zapomniana koncepcja Teodoreta z Cyru

(streszczenie)

Artykuł skupia się na mało znanym w środowisku polskim syryjskim Ojcu Kościoła Teodorecie z Cyru, który w swoim dziele *Leczenie chorób hellenizmu* stworzył oryginalną metodę apologetyczną. Polegała ona na przedstawieniu rozumu, racjonalnego myślenia jako naturalnej drogi do wiary, by w ten sposób przekonać do chrześcijaństwa wykształconych przedstawicieli kultury greckiej. Posiadając zarówno klasyczne greckie wykształcenie, jak i doświadczenie życia mniszego w syryjskiej formie ascezy, potrafił połączyć obie te rzeczywistości, wskazując na chrześcijaństwo jako prawdziwą filozofię (pełnię poznania) oraz na mnicha jako ideał filozofa. Główną metodą Teodoreta jest uzasadnienie racjonalności chrześcijaństwa polegające na stworzeniu kryteriów rozumności nauki zgodnie z myślą i poglądami uznanych w kulturze greckiej autorytetów. Metoda ta mogłaby stać się podstawą pod wspólne dla wszystkich chrześcijan działanie, by współczesny racjonalny świat ponownie otworzył się na pełnię prawdy bytu – Jezusa Chrystusa.

Słowa kluczowe: Teodoret z Cyru; duchowość syryjska; wiara; rozum; prawda

Reason as a Natural Way to Faith – Forgotten Concept of Theodoret of Cyrus

(summary)

The article focuses on the Theodoret of Cyrus, a little known in the Polish Patrology Syrian Church's Father, who in his book "Healing Hellenic Diseases" created an origi-

nal apologetic method. It consisted in the presentation of reason – rational thinking as a natural way to faith, in order to convince the educated representatives of Greek culture to Christianity. Theodoret, who had classical Greek education and experience of strict monastic life in the Syrian form of asceticism was able to combine both of these realities to indicate Christianity as a true philosophy (fullness of knowledge) and the monk as the ideal of a philosopher. The main method of Theodoret was to evidence the rationality of Christianity by creating demands for the rationality of science. He made this by alluding to the thoughts and opinions of the authorities recognized in Greek culture. In modern time this method could become the way to convince all rational world to accept the Christian teaching and consequently to open to the fullness of the truth of being - Jesus Christ.

Keywords: Theodoret of Cyrus; Syrian spirituality; faith; reason; truth

Bibliografia

Źródła

- Theodoretus Cyrrhensis, *Historia Religiosa*, PG 82, 1283-1496, tł. K. Augustyniak: Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Kraków 1994.
- Theodoret, *Interpretatio in quattuordecim epistulas S. Pauli*, PG 82 225-460, tł. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Św. Pawła do Rzymian*, ŻMT 5, Kraków 1997, 21-131; Teodoret z Cyru, *Komentarz do 1 i 2 Listu do Koryntian*, ŻMT 9, Kraków 1998, 19-167; Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Św. Pawła do: Galatów, Efezjan, Filipian, Kolosan*, ŻMT 14, Kraków 1999, 25-125; Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona i Hebrajczyków*, ŻMT 20, Kraków 2001, 101-275.
- Theodoretus Cyrrhensis, *Graecarum affectionum curatio*, PG 83, 783-1152, tł. S. Kalinkowski: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, Warszawa 1981.
- Theodoretus Cyrrhensis, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 80, 336-553, tł. P.M. Szewczyk: Teodoret z Cyru, *O herezjach*, ŻMT 77, Kraków 2016.
- Theodoretus Cyrrhensis, *Reprehensio XII capitum*, PG 76, 385-452.

Opracowania

- Augustyniak K., *Historia mnichów syryjskich*, w: Teodoret biskup Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, ŻM 7, Kraków 1994, 37-53.
- Azéma Y., *Théodoret, „Dictionnaire de spiritualité”*, t. 15, 418-435.
- Blomfield J., *Prolegomena*, w: *Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series*, vol. 3, red. P. Schaff – H. Wace, Edinburgh 1996, 1-23.
- Brock S., *Early Syrian Ascetism*, „Numen” 20 (1973) 1-19.
- Brock S., *Greek and Syriac in Late Antique Syria*, w: *Literacy and Power in the Ancient World*, red. A.K. Bowman – G. Woolf, Cambridge 1994, 149-160.

- Cameron A., *The Last Pagans of Rome*, New York 2011.
- Canivet P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.
- Canivet P., *Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine*, Paris 1961.
- Dobosz W., *Teodoret z Cyru – niedoceniany teolog z V w.*, „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego” 22 (2016) nr 1, 5-44.
- Drączkowski F., *Wychowawcza funkcja Prawa Starego Testamentu w koncepcji Klemensa Aleksandryjskiego*, RTK 26 (1979) z. 3, 17-29.
- Escolan Ph., *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle: un monachisme charismatique*, Paris 1999.
- Fiedorowicz M., *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, Kraków 2009.
- Gaşpar Ch., *An oriental in Greek dress: the making of a perfect christian philosopher in the «Philothetos Historia» of Theodoret of Cyrhrus*, „Annual Medieval Studies” 14 (2008) 193-229.
- Gaşpar Ch., *Theodoret of Cyrhrus and the Glory of the Syrian Ascetics: Epic terminology in Hagiographic Contexts*, „Archaeus: Etudes d’Histoire des Religions” 4 (2000) z. 1-2, 211-240; z. 4, 151-178.
- Harvey S.A., *The sense of Stylite. Perspectives on Simon the Elder*, VigChr 42 (1988) 376-394.
- Hunt E.J., *Christianity in the Second Century*, Routledge, London – New York 2003.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Kalinkowski S., *Wstęp*, w: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1981, 5-15.
- Karamanolis G., *The Philosophy of Early Christianity*, Acumen 2013.
- Karaś M., *Apologetyka Teodoret z Cyru wobec filozofii Platona*, „Kwartalnik filozoficzny” 23 (2003) z. 3, 33-60.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. E. Stanula, Warszawa 1988.
- Leonkiewicz Ł., *Wybrani Ojcowie Kościoła wobec filozofii starożytnej (cz. II)*, „Elpis” 16 (2014) 76-81.
- Leszczyński R.M., *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003.
- Longosz S., *Wstęp*, w: Św. Bazyli Wielki, *Do młodzieńców o pożytkach z czytania ksiąg pogańskich*, VoxP 32 (2012) t. 57, 895-904.
- McCullough W.S., *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of of Islam*, Chico 1982.
- Millar F., *Theodoret of Cyrhrus: a Syrian in Greek Dress?*, w: *From Rome to Constantino-ple: Studies in Honour of Averil Cameron*, red. H. Amirav – R.B. ter Haar Romeny, Leuven 2007, 105-125.
- Misiarczyk L., *Wstęp. Apologetyka wczesnochrześcijańska*, w: *Pierwsi Apologeci Greccy*, BOK 24, Kraków 2004, 5-91.

- Pałucki J., *Chrystus Boski Lekarz w Pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki, Lublin 1993, 15-34.
- Papadogiannakis Y., *Christianity and Hellenism in the fifth-century Greek East. Theodoret's apologetics against the greeks in context*, Cambridge – London 2012.
- Pásztori-Kupán I., *Theodoret of Cyrus*, London – New York 2006.
- Pawłowski K., *Spotkanie starożytnego chrześcijaństwa z filozofią grecką w czasach Justyna Męczennika i Klemensa Aleksandryjskiego*, CT 86 (2016) 69-84.
- Perchai R.J., *Antiochene Theoria in the Writings of Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyrus*, Augsburg 2015.
- Pouderon B., *Les apologetics chrétiens et la culture greque*, Paris 1998.
- Price R., *The Three Chapters Controversy and Council of Chalcedon*, w: *The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, red. C. Chazelle – C. Cubit, Turnhout 2007, 17-37.
- Quasten J., *Patrology vol. 3 The Golden Age of Greek Patristic Literature: From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*, Westminster 1992.
- Rousseau P., *Late Roman Christianities*, w: *The Cambridge History of Christianity*, t. 3, red. T.F.X. Noble – J.M.H. Smith, Cambridge 2008, 21-45.
- Rousseau P., *Moses, monks, and mountains in Theodoret's «Historia religiosa»*, w: *Il monachesimo tra Eredità e Aperture*, red. M. Bielawski – D. Hombergen, Rome 2004, 323-346.
- Schor A.M., *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley – London 2011.
- Siniossoglou N., *Plato and Theodoret: the Christian appropriation of Platonic philosophy and the Hellenic intellectual resistance*, Cambridge 2008.
- Skotnicka K., *Rola modlitwy w życiu syryjskich mnichów według Teodoreta z Cyru*, VoxP 34 (2014) t. 65, 471-492.
- Szczerba W., *Tradycja filozoficzna a Biblia w Kościele pierwszych wieków. Casus Grzegorza z Nyssy*, „Theologica Vratislaviensia” 2 (2007) 137-146.
- Taylor D., *Bilingualism and Diglossia in Late Antique Mesopotamia*, w: *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Word*, red. J.N. Adams, Oxford 2002, 298-331.
- Ulrich J., *The Reception of Greek Christian Apologetics in Theodoretus' «Graecarum affectionum curatio»*, w: *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, red. J. Ulrich – A.C. Jacobsen – M. Kahlos, Frankfurt am Main – Oxford 2009, 113-130.
- Urbainczyk T., *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor 2002.
- Vööbus A., *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History and Culture in the near East*, Louvain 1960.
- Widok N., *Koncepcja eklektyzmu Klemensa Aleksandryjskiego*, STHŚO 14 (1993) 25-37.
- Wipszycka E., *Charakter i formy ascetyzmu syryjskiego w: Teodoret z Cyru, Dzieje Miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, tł. K. Augustyniak, ŻM 7, Kraków 2011, 9-36.

Wipszycka-Bravo E., *Wierni u stóp Symeona Słupnika. O społecznej funkcji ascetyzmu syryjskiego*, RTK 26 (1979) z. 4, 91-117.

Wróblewska J.E., *Św. Justyn, „Sprawiedliwy pośród narodów”*, VoxP 32 (2012) t. 57, 751-754.

Zakrzewski G.J., *Filozofia antyczna w pierwotnym chrześcijaństwie*, Lublin 2013.

Zgraja B., *Chrystus Boski Logos – wzór i mistrz cnoty według Klemensa Aleksandryjskiego*, SW 47 (2010) 49-69.

Ulrike Ehmig, Konrad F. Zawadzki¹

Anathema in lateinischen Inschriften

1. Einleitung

Die Auseinandersetzung mit dem spätantik-frühmittelalterlichen epigraphischen Gebrauch der Beschwörungsformeln *adiuro* und *coniuro* zeigt, dass diese in ganz spezifischen Medien und Kontexten zum Einsatz kamen. Zum einen tritt *adiuro* in Fluchtafeln auf, mit denen im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr. in Nordafrika Gegner bei Wagenrennen am Sieg gehindert werden sollten. Beschworen wurden hierbei die Dämonen von Verstorbenen mit dem Ziel, gegnerische Lenker und Pferde am Lauf zu hindern. Zum anderen sind die Begriffe charakteristisch für christliche, vor allem in Rom und Italien konzentrierte Grabinschriften des späten 4. bis frühen 7. Jahrhunderts. In den betreffenden Epitaphen sind *adiuro* und *coniuro* jeweils Kern einer Grabschutzformel. Beschworen wurden die Leser der Inschriften, mitunter aber auch alle Christen, mit dem Ziel, das Grab vor einer Schändung zu schützen. Niemand sollte das Grab öffnen, die Totenruhe sollte nicht gestört, der Leichnam nicht entfernt und keine spätere Bestattung im selben Grab vorgenommen werden².

¹ Ulrike Ehmig – Dr. habil., Leiterin der Arbeitsstelle „Corpus Inscriptionum Latinarum“, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften Berlin, Deutschland; E-Mail: ulrike.ehmig@bbaw.de, ORCID: 0000-0003-1560-9022. Konrad F. Zawadzki – Dr., Leiter des DFG-Projekts „Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 2. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse“, Theologische Fakultät Trier, Deutschland; E-Mail: zawadzki@uni-trier.de, ORCID: 0000-0003-0638-7034.

² Unter dem Titel „Ich beschwöre... Zur epigraphischen Evidenz von ὀρκίζω und *adiuro* zwischen Antike und Hohem Mittelalter“ ist eine gemeinsame Studie von Ulrike

Nicht selten drohten die Grabstifter prophylaktisch abschreckend mit Sanktionen, falls den Anweisungen keine Folge geleistet würde. Neben Entschädigungen in Geld und Edelmetall, die schon bei paganen Grabinschriften seit Jahrhunderten üblich waren³, belegte man in frühchristlicher Zeit potenzielle Grabschänder mit Flüchen, die dem Alten und Neuen Testament entstammten⁴. Geläufig war die Verwünschung zu einem Schicksal, wie es der Verräter Judas gefunden hatte. Eine Inschrift aus Santa Caecilia in Trastevere in Rom⁵ kombiniert diese mit einem zweiten Fluch, nämlich der Lepra des Syrer Naaman, und verhängt schließlich das Anathem als ewige Verdammnis über jene, die die Grabesruhe stören würden.

In den vergangenen Jahren fand eine intensive Auseinandersetzung mit Wesen und Entwicklung des Anathems auf der Grundlage der Schriften der frühen Christen statt⁶. Die epigraphische Evidenz des Begriffs wurde dabei noch nicht berücksichtigt. Die lateinischen Inschriften, die den Begriff *anathema* enthalten, eröffnen aber nicht nur eine weitere zeitliche und mediale Dimension des betreffenden Phänomens, sondern lenken den Blick auch auf andere Personengruppen und Verwendungs- und Bedeutungskontexte des Terminus. Vor diesem

Ehmig (Berlin), Juraj Franek, Daniela Urbanová (beide Brünn) und Konrad Knauber (Heidelberg) in Arbeit.

³ Dazu generell J.S. Creaghan, *Violatio sepulcri. An Epigraphical Study*, Princeton 1951; J. Iluk, *Amendes sépulcrales dans les épitaphes de l'époque de l'Empire Romain*, Danzig 2013 und die bei U. Ehmig, *Ausschlußverfahren. Eine Gruppe italischer Grabinschriften als Beispiel sozialer Überassimilierung in der römischen Kaiserzeit*, „Epigraphica“ 77 (2015) 193-205, [hier:] 198 Anm. 18 angeführten Werke.

⁴ Grundlegend dazu W. Speyer, *Fluch*, RCh VII, 1169-1288, [hier:] 1263-2165. Zum Zitat von Bibelstellen in der Epigraphik des lateinischen Westens C. Pietri, *La Bible dans l'épigraphie de l'Occident latin*, in: *Le monde latin antique de la Bible*, hg. von J. Fontaine – C. Pietri, Paris 1985, 189-205; vgl. auch M.T. Muñoz García de Iturrospe, *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, (Veleia Series Minor 7), Vitoria Gasteiz 1995, 281-298.

⁵ ILCV 3866 = ICaRoma 120. Die Abkürzungen der epigraphischen Editionen folgen der betreffenden Liste in der Epigraphik-Datenbank Clauss Slaby EDCS unter <http://db.edcs.eu/epigr/hinweise/abkuerz.html> (letzter Aufruf 10.5.2018). Anstelle von BE steht hier Bibl. Epigr.

⁶ K.F. Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche. Teil 1: Status quaestionis*, VoxP 28 (2008) 1323-1334; K.F. Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche. Teil 2: Anhaltspunkte für das Anathem im Neuen Testament*, VoxP 29 (2009) 495-520; K.F. Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche. Teil 3: Anathematisierungspraxis in den Schriften der Apostolischen Väter und im apokryphen Korintherbrief*, VoxP 30 (2010) 721-766; grundlegend auch schon K. Hofmann, *Anathema*, RCh I, 427-430.

Hintergrund werden hier die lateinischen epigraphischen Zeugnisse für *anathema* vorgestellt, besprochen und die Beobachtungen den bisher anhand der frühchristlichen Schriftquellen ermittelten Ergebnisse gegenübergestellt⁷.

2. Vorstellung der lateinischen Inschriften mit dem Begriff *anathema*

Insgesamt liegen elf einschlägige Inschriften vor⁸. Im Einzelnen handelt es sich um eine Bauinschrift aus Rom (1) sowie neun Epitaphe, von denen vier ebenfalls aus Rom stammen (2-5) und die übrigen Einzelstücke von der iberischen Halbinsel (6, 7), aus Aquitanien (8), der Gallia Narbonensis (9) und der Lugdunensis (10) darstellen. Die Inschrift aus Nordafrika (11) ist ebenfalls zwar auf einem – wesentlich älteren – Grabstein angebracht, ihre Funktion jedoch bleibt unklar. Ungeachtet dieses speziellen Falls zielt die Nennung von *anathema* in allen Inschriften als Drohung auf eine prophylaktische Schadensabwehr ab: Aus dem (geweihten) Wasser, das allen (nach Gott) Dürstenden zur Verfügung steht, soll kein Gewinn gezogen werden; Bauten sollen nicht zerstört und vor allem Gräber nicht geschändet werden. Im letztgenannten Fall soll damit konkret vor allem unerlaubten Nachbestattungen vorgebeugt werden⁹.

⁷ Die Studie beschränkt sich auf die lateinischen Zeugnisse, die explizit von *anathema* sprechen. Inschriften mit synonym verwendeten Begriffen wie *maledictio* – ILCV 3852 (Interamna Lirenas): *Maledictione D(e)i (h)avea(t) / q(ui) istu(m) sepulcrom misere / excepto Ursu et muliere sua* – oder Umschreibungen ohne Nennung des hier interessierenden Terminus bleiben einer späteren Analyse vorbehalten. Einführend in die generelle Praxis der Anathematisierung in der frühchristlichen Epigraphik mit einzelnen Beispielen insbesondere aus dem griechischsprachigen Bereich C.M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg 1917, 152-160.

⁸ Zu Details siehe die nachfolgende Vorstellung der einschlägigen Inschriften.

⁹ Die Maßnahmen zum Grabschutz in christlichem Kontext spiegeln auch die in der betreffenden Zeit immer wichtiger werdende Diskussion und Sorge um ein intaktes Grab und einen ungestörten Leichnam als Voraussetzungen für eine körperliche Auferstehung, dazu W. Speyer, *Fluch*; Hausmair, *Am Rande des Grabs. Todeskonzepte und Bestattungsritual in der frühmittelalterlichen Alamannia*, Leiden 2015, 109-110; C.W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity 200–1336* (Lectures on the History of Religions 15), New York 1995, 86-93; sowie zur mittelalterlichen und späteren Diskussion vgl. C.W. Bynum, *Material Continuity, Personal Survival, and the*

2.1. ILCV 784 (em.)

Fund-/Aufbewahrungsort: Roma/Rom, in den Weingärten jenseits des Tibers in einem Brunnen; ehemals zu einer Kirche des Heiligen Marcus in Rom gehörig

Monument/Datierung: 7./8.Jh.?

D(e) don(is) D(e)i et s(an)c(t)i Marci / Ioh(annes) pr(es)b(yster) fier(i) (r)oga-
bit / omne(s) sitiente(s) venite be/nite ad aqua(m) et si quis d(e) ista / aqua
pretio tuleri(t) / anathema sit

Aus den Gaben Gottes und des Heiligen Marcus veranlasste (dies) der Presbyter Iohannes; alle Dürstenden kommt, kommt zum Wasser, und wenn jemand von diesem Wasser Gewinn zieht, sei er mit dem Anthem belegt.

Kommentar: Bauinschrift eines Brunnens?¹⁰ Da keine weiteren Informationen zum schrifttragenden Monument vorliegen, bleibt unklar, ob der Bezug zu Jes 55,1 *o omnes sitientes venite ad quas et qui non habetis argentum properate emite et comedite* respektive Joh 7,37 *si quis sitit veniat ad me et bibat* metaphorischer Natur ist oder einen konkreten Bauzusammenhang aufweist. Der Fundort der Inschrift scheint auf letzteres hinzudeuten. Zur Formulierung *de donis Dei et sancti*: R. Haensch, *Zwei unterschiedliche epigraphische Praktiken: Kirchenbauinschriften in Italien und im Nahen Osten*, in: *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, hg. von K. Bolle – C. Machado – C. Witschel (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 60), Stuttgart 2017, 536-554, [hier:] 544-545. Die Wendung *fieri rogare*, die auch in Nr. 2 auftritt, ist epigraphisch nur selten bezeugt und kennzeichnet in aller Regel Grabinschriften. Außer den beiden hier besprochenen Inschriften gehört noch AE 2014, 528 (Vercellae), wohl aus dem frühen 8.Jh., in einen christlichen Kontext. Die Datierung der übrigen Stücke reicht zurück bis ins 1.Jh.: CIL IV 357 (Pompei); CIL V 4923 = InscrIt X 5, 1148 (Trumplini); CIL V 5602 (Carnago); CIL V 5873 (Mediolanum); CIL V 6896 = InscrIt XI 1, 116 = IAugPraetoria 57 (Chatel Argent); CAG 13/5, 2008, p. 598 = AE 1988, 859 = AE 1992, 1182 (Arelate).

Resurrection of the Body: A Scholastic Discussion in its Medieval and Modern Contexts, „History of Religions“ 30 (1990) fasc. 1, 51-85.

¹⁰ So aufgefasst bei ILCV, wo im Kommentar zur betreffenden Nummer weitere christliche Brunneninschriften angeführt werden.

2.2. ILCV 3855

Fund-/Aufbewahrungsort: Roma/Rom, Lateranmuseum

Monument/Datierung: in der linken unteren Ecke einer sehr großen Grabplatte

In no(mine) D(omi)ni ego Formusanus cond(idi) una cum / coniuge mea Sufua sepulchrum istu(m) / fieri rogabimus pro remedium anim(a)e / n(ost) r(a)e et si aliois sepulchru(m) istum / biolare bolueri(t) (h)abea(t) anathema / da patre et filiu et s(an)c(tu)m sp(iritu)m et cum / Iuda traditore (h)abea(t) portione(m)

Im Namen des Herrn haben wir, ich Formusanus gemeinsam mit meiner Gattin Sufua, dieses Grab errichtet. Wir haben (dies) zum Heil unserer Seele veranlasst, und wenn jemand dieses Grab schänden will, sei er mit dem Anathem belegt von Vater und Sohn und Heiligem Geist und soll das Schicksal mit dem Verräter Judas teilen.

Kommentar: Die Namen der beiden Verstorbenen, Formusanus und Sufua, sind epigraphisch singulär. Während der erste eine Ableitung aus Formosus darstellt, bleibt der Hintergrund von Sofua offen¹¹. Ein Mann namens Sofus ist in CIL II 2842 = ERPSoria 55 (Las Cuevas de Soria) genannt. Die Wendung *pro remedium animae* beziehungsweise korrekt *pro remedio animae* tritt nur noch einmal in einer christlichen Grabinschrift, wohl aus dem Jahr 1048, aus La Cogollina y la Garba in Asturien auf: IHC 276 (p. 2, 98). Fast ebenso sporadisch ist der Ausdruck *habere portionem* bezeugt. Die insgesamt nur fünf Nachweise, unter diesen hier auch noch Nr. 6, sind allesamt Teil der Formulierung *cum Iuda traditore habeat portionem*: CIL XI 329 = ILCV 3853 (Ravenna); Epigraphica 41, 1979, 178 = AE 1982, 369 (Dertona); CIL V 307 = InscrIt X 1, 560 = ILCV 3846 (em.) (Pola). Etwas häufiger und vor allem auch in Italien gebräuchlich ist die Wendung *cum Iuda (traditore) habeat partem*: ICUR VII 18191; ICUR VIII 21396 = ILCV 3845 = ICaRoma 118; ILCV 1273 (add.); vielleicht auch ILCV 1630 (alle Roma); Camodeca 2017a, p. 87, 1 (Teanum Sidicinum); Lambert 2004, p. 95 (Salernum); eventuell CIL XI 6779 = ILCV 3848 (Ravenna); SRD 949 = AE 1999, 806 (Peninsula del Sinis); IHC 403 = ICERV 262 = ILCV 3847 (Carthago Nova); möglicherweise ebenso AE 2008, 1668 (Menzel Yahia-Tafeksite). Von der iberischen Halbinsel ist parallel die Wendung *cum Iu[d]am Iscariot (h)abeat participium* (CICMerida 45, Emerita) beziehungsweise *cum Iud(a) participium (h)abeat* (CIL II² 7, 678 = HEp 1989, 252, Corduba) überliefert. Zur Nennung des Judas im Kontext

¹¹ ILCV erwägt, dass der Name Sueva gemeint gewesen sei.

von Grabstrafen vgl. J. Del Hoyo, *Ne velis violare. Imprecaciones contra los profanadores de tumbas*, in: *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones, Simposium San Lorenzo del Escorial 4 al 7 de septiembre. Vol. II*, hg. von F.J. Campos – F. de Sevilla (Estudios Superiores des Escorial), San Lorenzo del Escorial 2014, 817-822 und insbesondere in iberischen Grabinschriften S. Perea Yébenes, *La mención a Judas Iscariota en epitafios latinos cristianos de la Hispania visigoda y bizantina: el delito sepulcral y la condena mágica*, „Myrtia” 21 (2006) 235-276.

2.3. ILCV 3856 = ICaRoma 121

Fund-/Aufbewahrungsort: Roma/Rom, Lateranmuseum

Monument/Datierung: Marmorplatte, 7./8.Jh.?

(H)ic requiescit in pace dom(i)na Bono/sa q(uae) vix(it) ann(os) XXXXXX
et dom(i)no Menna / q(ui) vixit (an)nos [---] e(t) (h)abeat anat(h)/ema a Iuda
si quis alterum (h)omine(m) sup / me posueri(t) anathema (h)abeas da tricenti
decem et octo patriarche(s) / qui c{h}anon(e)s {es}posuerun(t) et da s(an)c(t)
a Chr(ist)i / (q)uat(t)uor eugvangelia

Hier ruht in Frieden die Herrin Bonosa, die 60 Jahre alt geworden ist, und Herr Menna, der (?) Jahre gelebt hat. Belegt mit dem Anathem von Judas soll sein, wer einen anderen Menschen über mir bestattet; belegt mit dem Anathem sollst du sein von den 318 Patriarchen, die die Kanones festgelegt haben, und von den vier heiligen Evangelien Christi.

Kommentar: Die Verbreitung des Namens Bonosa zeigt deutliche Schwerpunkte, einerseits in Rom und dem unmittelbaren Umfeld (n = 25), ferner in Nordafrika (n = 26) sowie im Balkanraum (n = 12). Mindestens ein Drittel der betreffenden Inschriften gehören in einen christlichen Kontext (n = 22). Der Name Menna ist nur noch ein weiteres Mal aus Salona in einer christlichen Grabinschrift bezeugt: Salona IV 1, 265. Er stellt eine Variante des griechischen Namens Mena oder Menas dar. Menna ist in der dalmatischen Inschrift ebenfalls als *dominus* charakterisiert. Möglicherweise war er kein Laie, in jedem Fall aber weisen *dominus* und *domina* auf übergeordnete Personen. Die Nennung der *tricenti decem et octo patriarches* nimmt Bezug auf die angebliche Zahl der am Konzil von Nicäa 325 teilnehmenden Bischöfe, während die einschlägige Forschung entsprechend den frühesten Nachrichten von rund 250 Personen ausgeht, vgl. H. Gelzer – H. Hilgenfeld – O. Cuntz (Hrsg.), *Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace* (Bibliotheca scriptorum

Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1995 (Neudruck 1. Auflage 1898) und dazu J. Ulrich, *Rezension zu H. Gelzer – H. Hilgenfeld – O. Cuntz (Hrsg.), Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1995 (Neudruck 1. Auflage 1898), ZACH 2 (1998) 147-150. Beginnend mit Hilarius von Poitiers, Hil. Syn. 86, sind kanonisch 318 Teilnehmer überliefert, vermutlich angelehnt an die 318 Knechte Abrahams: Gen 14,14 *quod cum audisset Abram captum videlicet Loth fratrem suum numeravit expeditos vernaculos suos trecentos decem et octo et persecutus est eos usque Dan*, vgl. C. Piétri – L. Piétri (Hrsg.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)* (Die Geschichte des Christentums 2), Freiburg 1996, 305; J. Ulrich, *Konstantin der Große und die Frage nach den Vätern des Konzils von Nizäa*, in: *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, hg. von J. Arnold – R. Berndt – R.M.W. Stammbacher, Paderborn 2004, 149-165. Die Inschrift verwendet den spezifischen Begriff *patriarches*, der nicht vor dem 6.Jh. Eingang in die Epigraphik gefunden hat, dazu D. Feissel, *L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VIIe siècle*, in: *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21–28 septembre 1986*, hg. von N. Duval (Collection de l'École française de Rome 123 / Studi di antichità cristiana 41), Rome 1989, 801-828, [hier:] 806-808. Der Gebrauch der Wendung anstelle von *episcopi* scheint hier entsprechend datierungsbedingt und nimmt nicht Bezug auf die unterschiedlichen bischöflichen Rangstufen.

2.4. ILCV 3858a

Fund-/Aufbewahrungsort: Roma/Rom, S. Maria in Domnica

Monument/Datierung: wegen der Konsuldatierung wohl nicht später als 6.Jh.; vgl. als Parallele etwa CIL V 7793 (Albingaunum)

[---]iqoc[---] / [---]a[---] / [--- co]nss(ulibus) (viris) cc(larissimis) Kal(endis)
 [---]e[---] / [---]nolque Th(e)odora [---] / [---] est in pace mense Martio
 [---] / [---] si quis coc (!) sepulchrum pos[t mortem meam (?)] / [violav]er[i]t
 (h)aveat anathema q(u)ei {i}ti [---] / [---]et ante tribunal(em) D(omi)no Ze[^su
 Chr(ist)o] / [Nazar]neu

Späterer Zusatz: fiat fiat [fiat]

Die zerstörten ersten Zeilen nennen ein konsuldatiertes Grab einer gewissen Theodora, die im März bestattet wurde. Wer dieses Grab nach meinem = des Stifters (?) Tod geschändet haben wird, sei mit dem Anathem belegt; er möge keine Ruhe finden (?), und sich vor dem Gericht unter dem Vorsitz des Herrn Jesus Christus des Nazareners verantworten. Es möge geschehen, geschehen [geschehen].

Kommentar: Für die Wiederholung von *fiat* am Inschriftenende bietet ILTun 1251 = BE 684 aus dem nordafrikanischen Bulla Regia eine Parallele: Der Türsturz der Alexanderkirche trägt die Schutzinschrift *D(omi)n(u)s custodiat introitum tu(u)m / et exitum tuum ex hoc nunc / et usque in saeculum / amen fiat fiat*. Sie ist entlehnt von Ps 120,8: *Dominus custodiat exitum tuum et introitum tuum amodo et usque in aeternum* und wird am Ende durch *fiat fiat* verstärkt. Entsprechende Wunschformeln, die regelmäßige Verwendung des Konjunktivs und verstärkende finale Begriffswiederholungen sind aus antiken Fluchtafeln gut bezeugt, vgl. im Überblick zu den Grundtypen lateinischer Verwünschungsformeln A. Kropp, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)* (ScriptOralia 135. Reihe A 39), Tübingen 2008, 144-160. Vgl. auch W. Speyer, *Fluch*, RCh VII 1169-1288, [hier:] 1250 und 1263. In den *defixiones* beschließen häufig die Zeitadverbien *cito*, *iam*, *ταχύ* oder *ἤδη* formelhaft die Texte. Das ihnen inhärente Drängen wird dadurch unterstrichen, dass sie ein- oder mehrmals wiederholt werden und in Kombination stehen, vgl. dazu zuletzt U. Ehlig, *Woher nehmen und nicht stehlen? Überlegungen zur Beschaffung und Bearbeitung des Beschreibstoffes für antike Flüche*, erscheint in einer Festschrift 2019.

2.5. ILCV 3866 = ICaRoma 120

Fund-/Aufbewahrungsort: Roma/Rom, Santa Caecilia in Trastevere
Monument/Datierung: Marmorplatte, 6.Jh.

Hic requiescit in pa/ce Argentia qui bix/it plus minus annos XL lo/cum bero quem sibi benerabi/lis abbatissa Gratiosa prepa/raberat se vibam mihi eum ces/sit coniuro per patrem et fi/lium et spiritum s(an)c(tu)m et di/em tremendam iudicii ut nul/lus presumat locum istum / ubi requiesco violare quod / si qui po(s)t (h)anc coniura/tionem presumserit ana/t(h)ema (h)abeat de Iuda et re/pra Naman Syri (h)abeat

Hier ruht in Frieden Argentia, die etwa 40 Jahre alt geworden ist. Den Ort aber, den die verehrungswürdige Äbtissin Gratiosa für sich vorgesehen hat-

te, den hat sie mir zu Lebzeiten abgetreten. Ich beschwöre durch Vater und Sohn und Heiligen Geist und den fürchterlichen Tag des Gerichtes, auf dass niemand wagt, diesen Ort, wo ich ruhe, zu schänden, denn, wenn er es nach dieser Beschwörung gewagt haben wird, sei er mit dem Anathem von Judas belegt, und er soll die Lepra des Syrers Naman haben.

Kommentar: Die beiden in der Inschrift genannten Namen sind in dieser Form nur vereinzelt bezeugt, auch wenn ihre Ableitung leicht nachvollziehbar ist. *Gratiosa* ist zwei weitere Male aus Rom (ICUR VIII 21081 und 21111), *Argentia* dreimal aus Raetia (CIL III 11971 = IBR 370 = CSIR D I 1, 364, Castra Regina), Dalmatia (ILJug III 1994, Onaeum) und der Africa proconsularis (CIL VIII 454 = 11525 = ILCV 2973h, Ammaedara) belegt. Ebenfalls selten ist die inschriftliche Erwähnung einer *abbatissa*, wobei die Hälfte der bekannten Exemplare sich in Rom konzentriert: CIL VI 9235 = ILCV 3770 = ICUR I 420; ILCV 1650 (add.) = ICUR VIII 20836 = AE 1902, 75; ILCV 3866; ICUR II 5734; ICUR V 13670 (p. 416); ICUR VIII 20836 (alle Roma); ferner CIL X 4514 = ILCV 1651 (Casilinum); SRD 997 = AE 1991, 906 (Carales); CAG 13/3, 2005, p. 175 (Massilia); CIL XII 5352 (p. 856) = ILCV 1652 = CAG 11/1, 2003, p. 460 (Narbo); IBC 183 (Hackness). Die früheste epigraphische Erwähnung einer *abbatissa* (ILCV 1650) datiert in das Jahr 514, vgl. H. Emonds, *Aebtissin*, RACH I, 126-128, [hier:] 126. Der Fluch des Aussatzes des Syrers Naaman geht zurück auf die Erzählung in 2. Kön 5; zum Aussatz F.W. Bayer, *Aussatz*, RACH I, 1023-1028.

2.6. ILCV 1293 (add.) = IHC 336 = CICMerida 29 = ICERV 47

Fund-/Aufbewahrungsort: Emerita/Mérida (Lusitania), ehemals Straße Alfonso IX Nr. 18, gegenüber der Basilika Santa Eulalia

Monument/Datierung: in vier anpassende Teile zerbrochene Marmortafel von 59×61×2 cm; Buchstabenhöhe 3,5–5 cm, 7.Jh.?

Quisquis conspicis hoc sepul/tur(a)e opus Eolalii clerici confessori / abtus est locus sed si quis / vero hoc monumentum meum / inquietare voluerit sit anathe/ma percussus lebra Gezie / perfruatur et cum Iuda / traditore (h)abeat portio/nem et a leminibus ec(c)lesi(a)e / separetur et a communi/onem s(an)-c(ta)m sec[lorus (a)eter]nis / [---]

Wer auch immer Du dieses Grab betrachtest, es ist der dem Geistlichen und Bekenner Eulalius angemessene Ort. Wenn aber wirklich jemand vorhaben wird, dieses mein Grabmal zu stören, sei er mit dem Anathem belegt und

möge sich an der Lepra des Gehasi erquicken, und er soll Anteil am Schicksal des Verräters Judas haben und von den Schwellen der Kirche getrennt sein und von der heiligen Gemeinschaft auf ewig (?) ausgeschlossen sein.

Kommentar: Der mit rund 40 Belegen bezeugte Name Eulalius/-a ist in Rom und Italien (n = 18) sowie auf der iberischen Halbinsel (n = 17) konzentriert. Im konkreten Fall ist von einem Bezug zur lokalen Märtyrerin Eulalia, bei deren Basilika die Grabtafel gefunden wurde, auszugehen. Dieselbe Verbreitung wie der Name zeigt der selten gebrauchte Begriff *inquietare* zur Beschreibung der Grabschändung mit folgenden Belegen: CIL VI 27498; CIL VI 29947 (p. 4044) = ILS 8187 (beide Roma); CIL X 2289 = ILS 8201 (Puteoli); CIL XI 147 = ILS 8241 (Ravenna); CIL II² 7, 678 = HEp 1989, 252 (Corduba); CILA III 2, 586 = HEp 1995, 386 (Carchel); CICMerida 45 (Emerita). Der Aussatz des Gehasi als Fluch in Folge seiner Untreue nach der Heilung des Naaman rekurriert auf 2. Kön 5,27: *sed et lepra Naaman adhaerebit tibi et semini tuo in sempiternum et egressus est ab eo leprosus quasi nix*. Die Wendungen *limines ecclesiae* und *communio sancta* stehen, so verbreitet sie auch in anderen Schriftenquellen sind, epigraphisch singulär.

2.7. IRG III 66 = IHC 138 = ICERV 188

Fund-/Aufbewahrungsort: San Pedro de Tomeza (Hispania citerior), 1741 neben dem Atrium der Kirche auf dem alten Friedhof; Museo de Pontevedra

Monument/Datierung: Fragment eines Sarkophagdeckels, erhalten 1,30×0,47 m; Buchstabenhöhe 7,5 cm, 1. Mai 624

Hic requi/[e]scit corpus / Ermengon[tis] / transivit [in] Ca/l(endas) Mai(as) / (a)era DCLXII [---] quiquinq(ue) / hoc legerit et temer(ario) / [aus]u voluerit corpus alien[um] / in loco isto deponere anat(h)ema sit

Hier ruht der Leib der Ermengon, die an den Kalenden des Mais des Jahres 672 der Ära verstorben ist. Wer auch immer dies gelesen haben wird und in unüberlegtem Unterfangen einen anderen Leib an diesem Ort niedergelegt haben wollen wird, sei mit dem Anathem belegt.

Kommentar: Der germanisch-vandalische Name (H)ermengon ist lediglich ein weiteres Mal aus Hippo Regius bezeugt (AE 1951, 267). Der Begriff *transire* zur Beschreibung des Übergangs vom irdischen Leben ins Himmelreich – CIL XIII 8478 = ILCV 2919 = RSK 489 = IKöln 754 =

CLE 772 (Colonia Claudia Ara Agrippinensium) spricht von *ad caelesti[a] [reg]na transivi[t]* – ist nur noch wenige weitere Male und ausschließlich in christlichem Kontext gebraucht: ILCV 2785 = ICERV 269 = HEp 1995, 124 = AE 1992, 1081 (Manacor); CIL XIII 2799 = ILCV 1281 (add.) = CLE 2197 (Augustodunum); CIL VIII 20288 = ILCV 3436 = CLE 1834 (Satafis); vgl. dazu M.T. Muñoz García de Iturrospe, *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana*, (Veleia Series Minor 7), Vitoria Gasteiz 1995, 192-193. Zu der ab dem 5. und bis ins 15. Jh. vor allem auf der iberischen Halbinsel in Inschriften gebrauchten sogenannten spanischen Ära vgl. zuletzt und mit entsprechenden Literaturhinweisen J.M. Abascal, *La era consular hispana y el final de la práctica epigráfica pagana*, „Lucentum“ 19/20 (2000/2001) 269-292 und J. Végh, *Inschriftkultur und Christianisierung im spätantiken Spanien*, in: *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, hg. von K. Bolle – C. Machado – C. Witschel, Stuttgart 2017, 82-84.

2.8. Bibl. Epigr. 772

Fund-/Aufbewahrungsort: Limonum Pictonum/Poitiers (Aquitania), Rue du Père-de-la-Croix

Monument/Datierung: Hypogäum Mellebaude, rechter Türrahmen, spätes 7./frühes 8.Jh.

In Dei nomine ego / hic Mellebaudis / reus et servus Ie(su)m Chr(ist)o(m) / institui mihi {i}spe/luncola ista ubi / iacit indigni[---] / sepultura mea [---] / quem feci in nome/ne D(omi)ni Ie(su)m Chr(ist)i quem / amavi in quod / credidi v[ere dig]num / est confetir[i] / viv[um ---] / [cuius glori]a magna est / ubi pax fedis c[ari]/tas est ipse D(eu)s [et] / [ho]mo est et D(eu)s in illo / si quis qui non hic / amat adorare D(omi)n(u)m Ie(su)m / Chr(istu)m et destruit opera / ista sit anathema / maranatha / usquid in sempiternum

Im Namen Gottes habe ich Mellebaude, Schuldner und Sklave Iesu Christi, mir hier diesen kleinen unterirdischen Grabbau errichtet, wo der Unwürdige liegt. Meine Grabstätte, die ich im Namen des Herrn Iesus Christus errichtet habe, den ich geliebt habe, an den ich geglaubt habe, der es wahrlich verdient, als lebendiger (Gott) anerkannt zu werden, dessen Ruhm dort groß ist, wo Friede, Glaube und Liebe sind. Er ist selbst Gott und Mensch, und Gott ist in jenem. Wenn jemand hier es nicht liebt, den Herrn Iesus Christus zu verehren, und diesen Bau zerstört, sei er mit dem Anathem belegt, Maranatha, bis in Ewigkeit.

Kommentar: Das Hypogäum Mellebaude ist Teil einer 1878 entdeckten Nekropole mit knapp 40 aufgedeckten Grablegen des 7./8. Jh. In den 4,8 m tiefen und im vorderen Bereich 3,5 m, im hinteren 4,5 m breiten, überkuppelten Raum führten 12 Stufen. Die Tür an ihrem unteren Ende trägt auf der rechten Wange die Inschrift, die sich als Kombination von Bau- und Grabinschrift sowie Glaubensbekenntnis darstellt. Die architektonischen Elemente des Hypogäums sind reich verziert. Eine monographische Studie ist angekündigt (<https://cescm.hypotheses.org/3590> und <https://journals.openedition.org/adlfi/3160> letzter Aufruf 11.5.2018); vgl. einstweilen A. Grabar, *Recherches sur les sculptures de l'Hypogée des Dunes, à Poitiers, et de la Crypte Saint-Paul de Jouarre*, „Journal des savants“ (1974) fasc. 1, 3-43; C. Heitz, *L'hypogée de Mellebaude à Poitiers*, in: *L'Inhumation privilégiée du IVe au VIIIe siècle en Occident. Actes du colloque tenu à Créteil les 16–18 mars 1984*, hg. von Y. Duval – J.-C. Picard, Paris 1986, 91-96; B. Palazzo-Bertholon, *L'hypogée des Dunes à Poitiers: une lecture archéologique renouvelée*, „Bulletin de Liaison“ 31 (2007) 60-61. Der Grabstifter Mellebaude ist aus keinen anderen Quellen bezeugt. Die Annahme, es handle sich um einen Abt (vgl. so C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford 2005, 120) ist nicht verifizierbar. Ein fränkischer König und *comes domesticorum* namens Mellobaudes ist für die 370er Jahre bei Amm. 30, 3, 7 und 31, 10, 6 überliefert. Während *servus Iesu* zu den geläufigen epigraphischen Selbstbezeichnungen als Diener Gottes zählt – vgl. Ehmig 2015b –, ist die Benennung als *reus* singular. *Spelunca* wird nur noch in einer weiteren christlichen Inschrift aus Rom zur Bezeichnung der Grablege verwendet: ICUR IV 12520 = ILCV 1980 (em.) = CLE 911. Die Verfluchung innerhalb der Inschrift *si quis qui non hic amat adorare d(omi)n(u)m Ie(su)m Chr(istu)m et destruit opera ista sit anathema maranatha* ist einerseits eine sehr enge Ableitung von 1. Kor 16,22: *si quis non amat Dominum nostrum Iesum Christum, sit anathema, Maranatha*, andererseits mit dem Zusatz *destruit opera ista* ein eindeutiger Bau- und Grabschutz. Das aramäische *Maranatha* verstärkt als Bitruf „Unser Herr, komm!“ – ähnlich wie *fiat fiat* in Nr. 4 – die Verwünschung; zu *Maranatha* A. Ehrensperger, *Akklamationen, liturgische Rufe*, <https://www.gottesdienst-ref.ch/perch/resources/02-03-01-06-akklamationen-liturgische-rufe-kopie.pdf> (letzter Aufruf 12.5.2018) 2005; vgl. auch W. Speyer, *Fluch*, RACH VII 1169-1288, [hier:] 1264. Die Wendung *in sempiternum* ist überraschenderweise nur noch zwei weitere Male epigraphisch bezeugt, zum einen in einer weiteren christlichen Grabinschrift aus Rom (CIL X 4530 = ILCV 2366)

und zum anderen in einer paganen Grabinschrift eines Veteranen der *legio VIII Augusta* in Syrien, der sein Grab *dedicavit monumentum suum in sempiternum di{i}s Manibus suis et Fl(aviae) Titiae uxoris suae inferisque et heredibus suis posterisque eorum* und es auf diese Weise vor fremdem Zugriff schützte (CIL III 191 (p. 973) = IGLS II 455, Beroea).

2.9. CIL XII 5755 = ILCV 3857 = CAG 4, 1997, p. 211 = AE 1983, 665 = AE 1995, 1036

Fund-/Aufbewahrungsort: Reii Apollinaris (Gallia Narbonensis), zwei Fragmente derselben Inschrift: 1. 1869 in Peyruis, in den Fundamenten eines Privathauses an der Route Nationale 96, erhalten ist ein Abklatsch; 2. 1990 in Ganagobie, 4 km südwestlich von Peyruis, 50 m östlich des Priorats Notre Dame, Musée de Digne

Monument/Datierung: weiße Marmortafel, 1. Fragment (links) 18,5×18,5×5,6-6,6 cm; 2. Fragment (rechts) 18,5×16,5×4,3-6,8 cm; Buchstabenhöhe 1-3,8 cm; 7./8.Jh.

Hic requiscit in p[ace] / bon(ae) mem(oria)e Iuveldis [quae vi]/xit an(n)us plu(s) menus XXV[---] / si qius (!) sarcofa[go eum] / voluerit remover[e il]/li anatema nove(---) ger[---] / taram(---) si[---] ben(e) req(ui)escat?

Hier ruht in Frieden zum guten Gedenken Iuveldis, die etwa (mindestens) 25 Jahre alt wurde. Wenn jemand den Sarkophag entfernt haben wollen will, sei er mit dem Anathem belegt. (...) Sie möge ruhen.

Kommentar: Die Kombination der Wendungen *in pace* und *bonae memoriae*, wie sie auch in Nr. 10 auftritt, ist in Grabinschriften überaus häufig bezeugt. Von den mehr als 750 Belegen konzentrieren sich 300 in Rom und Italien, 230 in der Gallia Narbonensis und Lugdunensis sowie jeweils knapp 100 in Nordafrika sowie auf Sardinien und Sizilien. Der Name der Verstorbenen ist singulär. Auch wenn die durch Überstrich als Wortabkürzungen markierten Buchstaben am Ende der vorletzten und in der letzten Zeile gut lesbar sind, bleibt ihr Sinn fraglich. Zu überlegen wäre, ob hier ein zweiter Verstorbener namentlich genannt wurde. Ausführlich zur Inschrift J. Guyon, *De Pyruis à Ganagobie, à la recherche des compléments d'une inscriptions chrétienne des Alpes de Haute-Provence*, in: *Orbis romanus christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium. Travaux sur l'antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval (avec sa bibliographie raisonnée)*, hg. von

F. Baratte – J.-P. Caillet – C. Metzger (De l'archéologie à l'histoire), Paris 1995, 129-145.

2.10. CIL XIII 1661 = ILCV 3858 (em.) = CAG 69/1, 2006, p. 123

Fund-/Aufbewahrungsort: Albigny-sur-Saone (Lugdunensis), Domaine de Bel-Air, in der Stützmauer einer Terrasse, angelehnt an die dominierenden Felsnischen vor dem Haus

Monument/Datierung: Sarkophagfragment, 7.Jh.

In hoc tumolo requiis/cit membri bon(a)e memori(a)e / Audolena(e) bona kareitate / sua{m} qui vixit in / pace an(n)us XXXVII qui a / hoc {h}ossa removit a/natema sit ob(iit) VII Kalen/das Ianuarias

In diesem Grab ruhen die Glieder der Audolena zum guten Gedenken und in guter Nächstenliebe zu ihr, die in Frieden 37 Jahre gelebt hat. Wer von hier die Gebeine entfernt, sei mit dem Anathem belegt. Verstorben ist sie am 7. Tag vor den Kalenden des Januars.

Kommentar: Der burgundische Name Audolena, vgl. Pfister 1996, 994, tritt nur noch ein weiteres Mal inschriftlich in der Gallia Narbonensis auf: CIL XII 2105 (Vienna). In Mainz hieß ein mit drei Jahren verstorbenes Kind Audolendis: CIL XIII 7201 = ILCV 3595a. Die Wendung *bona caritate* ist singular. Zur frühchristlichen Bedeutung von *caritas* als Mutter aller Tugenden und Teil der *bona summa* neben *fides* und *spes* vgl. zuletzt R. Kany, *Tugenden und Laster als Gliederungselemente angewandter Ethik im antiken Christentum*, in: *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff*, hg. von W. Korff – M. Vogt, Freiburg 2016, 332-355, [hier:] 349-350.

2.11. AE 1935, 59

Fund-/Aufbewahrungsort: Theveste/Tebessa (Africa proconsularis), Marktplatz

Monument/Datierung: sekundäre Ritzinschrift auf einer älteren Grabstele des späten 1./frühen 2.Jh. für den im Alter von 30 Jahren nach fünf Dienstjahren verstorbenen *miles* der *legio III Augusta* Marcus Canteius (CIL VIII 10626 (p. 2731) = 16546 = ILaI 3109)

(H)abeat anathem(a) os(sa) sint insepulta s(an)ctis euangelis

Er sei mit dem Anathem belegt. Die Gebeine seien unbestattet durch die heiligen Evangelien.

Kommentar: Die Ritzung ist auf der Grabstele eines römischen Soldaten angebracht. Da keine Fotos, Zeichnungen und beschreibende Informationen dazu vorliegen, wo und wie das Graffito auf dem Stein eingeritzt worden war, muss ein möglicher Bezug zur Grabinschrift des Marcus Canteius, also eine „Vergesellschaftung“ der Textzeugnisse, dazu Ehmig, *Vergesellschaftete Schriften* (2019), offenbleiben. Die Überlegungen von A. Truillot, *Les pierres qui parlent... Inscriptions inédites de la Région de Tébessa*, „Bulletin de la société archéologique de Sousse“ 21 (1934) 13-24, [hier:] 22-24, sind entsprechend nicht verifizierbar. Bei der einzigen weiteren lateinischen Inschrift, die den Begriff *insepultus* verwendet, handelt es sich um ein Epitaph, in dem ein potenzieller Grabschänder verflucht wird: *male pereat insepultus iaceat non resurgat cum Iuda partem habeat* – er möge elend zugrunde gehen, unbestattet bleiben, nicht auferstehen und das Schicksal des Judas teilen (ILCV 3845 = ICUR VIII 21396 = ICaroma 118).

3. Theologische Beobachtungen zum Einsatz des Begriffs *anathema* in den Inschriften

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Einsatz beziehungsweise der Rolle des frühchristlichen Anathems stellen die oben präsentierten elf Inschriften eine überaus frappierende Erscheinung dar. Anathematisiert werden hier potenzielle Grabschänder respektive – wie dies der Text der ersten Inschrift deutlich macht – Menschen, die, wenn auch gegebenenfalls zu Ehren eines bestimmten Heiligen, geweihtes Wasser gegen Geld verkaufen wollen. Eine so definierte Gruppe von Personen, die von den Verfassern der Inschriften mit dem Anathem belegt werden, erscheint auf den ersten Blick insofern problematisch und überraschend, als die altchristlichen literarischen Quellen – darunter vor allem die sogenannten Konzilskanones – sich bei der Verwendung des Begriffs *anathema* stets am Wort des Paulus aus Gal 1,8 ἀνάθεμα ἔστω / *anathema sit* orientierten und das Anathem – wie der Apostel – ausschließlich über die Irrlehrer verhängten¹².

¹² Ausführlich dazu Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche* (2008), 1328-1330; erste Hinweise zu dieser dezidiert antihäretisch orientierten

Das Anathem kennzeichnet, den literarischen Quellen folgend, einen verfluchten Bereich teuflischen Ursprungs und fungiert als Markierung, die erkennen lässt, welche dogmatischen Positionen als göttlich, das heißt orthodox, gelten dürfen, und welche als diabolisch, das heißt häretisch, zu verwerfen sind. Der Einsatz des Anathems orientiert sich in diesem Zusammenhang – wie die vor einigen Jahren präsentierte Analyse der hierfür maßgeblichen frühchristlichen Texte ans Licht bringen konnte¹³ – an einem zweifachen Kriterium: Anathematisiert werden nur solche Personen, die hartnäckig an einer unorthodoxen Lehre festhalten und diese auch aktiv verbreiten. Jenes zweifache Kriterium der Hartnäckigkeit und des aktiven Engagements bei der Verbreitung einer antichristlichen Doktrin stellt den festen Rahmen dar, innerhalb dessen sich die Sanktion des Anathems in der antiken christlichen Literatur bewegt. Mit dem Anathem belegt werden demnach keine „gewöhnlichen“ Sünder, die sich etwa eines moralischen Vergehens schuldig machen, sondern Menschen, die sich frei entscheiden, einer „verfluchten“, das heißt mit dem christlichen Glauben unvereinbaren Lehre zu folgen, um sie zugleich auch nach außen zu verkünden.

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die in den vorgestellten Inschriften anathematisierten Grabschänder, die ja *ex definitione* keine hartnäckigen und falsche Dogmen verkündenden Irrlehrer sind, den literarischen Quellen zufolge im Grunde genommen gar nicht anathematisiert werden dürften: Eine Grabschändung – auch wenn sie zweifelsfrei ein schweres moralisches Fehlverhalten darstellt – erfüllt die oben beschriebenen Kriterien, die den Einsatz des Anathems rechtfertigen, sicherlich nicht. Warum richteten die Verfasser der analysierten Inschriften nun trotzdem ihr Anathem gegen die Grabschänder?

Zwei alternative Antworten bieten sich hier an: (1) Womöglich verwenden die Verfasser der Inschriften den Begriff *anathema* unkorrekterweise als Synonym für den Ausdruck *excommunicatio*. Die altkirchliche Exkommunikation stellt nämlich eine Bußmaßnahme dar, mit der in erster Linie Menschen belegt werden, die sich eines schweren moralischen Vergehens schuldig machen; sie bewirkt einen zeitweiligen Ausschluss des Exkommunizierten aus der Gemeinschaft der Gläubigen und gibt ihm so die Möglichkeit, sein falsches Verhalten zu überdenken und zu ändern¹⁴. Die anathematisierten Grabschänder würden somit von den Autoren der

Anathematisierungspraxis der Alten Kirche bereits bei A. Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altkirchlichen Literatur*, Freiburg 1903, 117-153.

¹³ Vgl. hierzu Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche* (2009); Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche* (2010).

¹⁴ Dazu Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche* (2009), 517-519.

Inschriften exkommuniziert und damit zur Umkehr aufgerufen. (2) Nicht auszuschließen aber ist, dass die Texte der Inschriften hier doch der eigentlichen Bedeutung des Terminus *anathema* folgen. Dies würde bedeuten, dass die Verfasser der Inschriften die von ihnen anathematisierten Grabschänder bewusst in eine Reihe mit den „verfluchten“ Häretikern stellen, um auf diese Weise alle potenziellen Grabschändungen als eine Art „Häresie“ darzustellen, die gebührend nur mit dem Anathem gebrandmarkt werden kann¹⁵. Das Anathem soll in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass eine Grabschändung eine teuflische Tat darstellt, die denjenigen, der sie begeht, als verflucht und verdammt bezeichnen lässt. Das gegen die Grabschänder gerichtete Anathem soll so offenbar eine Abschreckungsfunktion erfüllen und die Leser der Inschriften eindringlich davor warnen, die Ruhe der Toten zu stören.

Offensichtlich divergiert die in den literarischen Texten fassbare Definition des Anathems und sein Verständnis, wie es in den Inschriften zutage tritt. Um dies zu erklären, sind nochmals insbesondere sowohl der zeitliche Horizont der Inschriften, wie auch die Charakteristik ihrer Stifter zu berücksichtigen: Soweit Datierungskriterien – Konsul- und Ehrenangaben, Hinweise aufgrund von stilistischen Merkmalen der Schrift respektive des schrifttragenden Artefakts sowie des archäologischen Kontextes – vorliegen, deuten diese in das 6.-8.Jh., zum Teil eventuell auch noch später. Die *anathema*-Inschriften sind damit mindestens 200, häufig wohl aber 400 Jahre jünger als jene Texte aus dem frühen Christentum, in denen der Begriff erstmals in Erscheinung tritt und in seiner antihäretischen Verwendung definiert wird¹⁶. Im Hinblick auf die Stifter der neun Grabinschriften (Nr. 2-10) fällt auf, dass lediglich die Marmortafel aus Emerita (Nr. 6) von einem Geistlichen – *clericus confessor* – in Auftrag gegeben worden war. Bemerkenswert ist ansonsten der hohe Anteil von Frauen, die allein (Nr. 4, 5, 7, 9, 10) oder gemeinsam mit ihrem Partner (Nr. 2, 3) als Erbauer und Grabinhaber in Erscheinung treten. Auffällig sind in diesem Zusammenhang auch die germanischen – und nicht wie zu erwarten römischen – Namen. Inwieweit hier bestimmte Personengruppen mit der Anathematisierung potenzieller Grabschänder angesichts womöglich prekärer Lebensumstände besondere Vorsichtsmaßnahmen ergriff, müsste in einer umfassenden Analyse frühchristlicher Grabstifter untersucht wer-

¹⁵ Die Annahme, dass die Grabschänder von den Autoren der Inschriften tatsächlich als Häretiker betrachtet werden, bestätigt bemerkenswerterweise Inschrift Nr. 3, in der auf die Konzilsväter von Nicäa und die von ihnen gegen die Häresie des Arius erlassenen Kanones Bezug genommen wird.

¹⁶ Zu den Anhaltspunkten für die historische Entwicklung des Anathems Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche* (2008), 1329-1330.

den. Ungeachtet dessen aber wird deutlich, dass im Laufe der Zeit eine Popularisierung der ursprünglichen Anathematisierungspraxis einsetzt.

Zu beachten ist, dass einige der besprochenen Inschriften konkrete Hinweise darauf liefern, wie das über die Grabschänder verhängte Anathem inhaltlich verstanden werden soll. Auffallend ist in diesem Zusammenhang zunächst die Tatsache, dass etliche Inschriften (Nr. 2, 3, 5, 6) den Begriff *anathema* mit dem Verräter Judas in Verbindung bringen. Das Schicksal des Selbstmörders Judas, von dem Jesus sagt, dass es für ihn besser wäre, er sei nie geboren worden (Mt 26, 24), wird laut den Texten der Inschriften das Schicksal aller Grabschänder sein. Das Anathem macht somit aus jedem Grabschänder einen Verräter des Erlösers selbst und weist gleichzeitig darauf hin, dass die Existenz eines jeden Grabschänders eine in jeder Hinsicht verlorene ist. Der anathematisierte Grabschänder steht wie Judas unter dem direkten Einfluss des Satans (vgl. Lk 22,3; Joh 13,27) und wird deshalb – wie der Satan – endgültig der Vernichtung anheimfallen. Interessant erscheint in diesem Zusammenhang die in der Inschrift Nr. 6 gebotene Beschreibung der konkreten Wirkung des Anathems: Der anathematisierte Grabschänder soll aus der Kirche und aus der Gemeinschaft der Heiligen auf ewig ausgeschlossen sein. So soll ihm jede Möglichkeit, an der erlösenden Heilstat Christi teilzuhaben, verwehrt bleiben. Das Anathem bewirkt demnach hier die ewige Verdammnis des Anathematisierten. Auch wenn die altchristliche Literatur keine so scharf profilierten Aussagen über die eschatologische Zukunft der Anathematisierten bietet¹⁷, kann allein die Tatsache, dass das Anathem in den literarischen Quellen häufig als Hinweis auf den verfluchten Wirkungsbereich des Teufels fungiert¹⁸, dahin interpretiert werden, dass eine Anathematisierung durchaus mit dem Urteil der ewigen Verdammnis beziehungsweise mit dem Wunsch, dass der Anathematisierte – wie der Teufel – der ewigen Verdammnis anheimfallen möge, gleichbedeutend ist. Wenn nun der Autor der genannten Inschrift das Anathem eindeutig in diesem endgültigen Sinne verwendet, bewegt er sich damit durchaus im inhaltlichen Rahmen der altkirchlichen Vorstellung von der Funktion des Anathems.

Abschließend sei noch eine philologische Beobachtung angemerkt. Es fällt auf, dass einige der besprochenen Inschriften (Nr. 1, 6-11) den Ausdruck *anathema* mit *sit* konstruieren und damit dem oben zitierten

¹⁷ Auch wenn etwa Ignatius von Antiochien in *Epistula ad Ephesios* 16, 2 behauptet, dass jeder Irrlehrer „in das unauslöschliche Feuer wandern wird“, vertritt er dennoch in *Epistula ad Smyrnenses* 4, 1 die Meinung, dass Christus die Macht habe, sogar den hartnäckigsten Häretiker zur Umkehr zu bringen. Hierzu Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche* (2010), 737-738. Eine prinzipielle Möglichkeit, die eschatologische Erlösung zu erlangen, wird somit von Ignatius niemandem verwehrt.

¹⁸ Zawadzki, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche* (2009), 500-501.

Pauluswort aus Gal 1,8 treu folgen, während andere Inschriften (Nr. 2-5) die Formulierung *anathema habeat* beziehungsweise in direkter Anrede *anathema habeas* bevorzugen. Die letztgenannte Wendung, die potenzielle Grabschänder „das Anathem haben“ lässt, stellt eine sprachliche Neuerung dar, die vom ursprünglichen und vor allem in den Konzilskanones belegten ἀνάθεμα ἔστω / *anathema sit* eindeutig abweicht. Der Grund hierfür ist womöglich darin zu suchen, dass der paulinische Ausdruck *anathema sit*, wörtlich „möge er der Fluch sein!“, den Verfassern der Inschriften sprachlich auf Anhieb nicht (mehr) verständlich erschien, sodass sie sich schließlich entschieden, die ein wenig einfachere Variante *anathema habeat*, „möge er den Fluch haben!“ zu verwenden.

4. Fazit

Die hier besprochenen lateinischen Inschriften mit dem Begriff *anathema* lassen erkennen, dass die in der altchristlichen Literatur ausschließlich auf die Irrlehrer bezogene Sanktion des Anathems in der ausgehenden Spätantike beziehungsweise im frühen Mittelalter neue Anwendungsbereiche findet. Die ursprünglich anathematisierbare – nur aus den Häretikern bestehende – Personengruppe wird aus der neuen Perspektive um Grabschänder erweitert. Das Anathem kann damit nicht mehr nur den dogmatischen, sondern auch moralischen Bereich des Lebens eines Menschen betreffen. In dieser Hinsicht sind die Inschriften ein zentrales und sprechendes Zeugnis dafür, dass die Sanktion einem Wandel unterworfen war, der schließlich zur deutlichen Verschiebung ihres ursprünglichen – von Paulus definierten – Wirkungsfeldes führte.

Anatema w łacińskich inskrypcjach

(streszczenie)

Ukończone niedawno badania nad chrześcijańskimi epitafiami zawierającymi terminy *adiuro* lub *coniuro* zwracają uwagę na to, że owe epitafia – mające na celu chronić groby przed profanacją – grożą klątwą każdemu, kto ośmieliłby się naruszyć miejsce pochówku zmarłych. Używane w tym kontekście groźby i sankcje karne niejednokrotnie zapożyczano ze Starego lub Nowego Testamentu. Profanacje grobów podlegały między innymi anatemie skazującej profanatorów na karę wiecznego potępienia. Konrad F. Zawadzki, który w ostatnich latach intensywnie zajmował się użyciem terminu „anatema” w źródłach literackich, zwrócił uwagę na to, że sankcja anatemy we wczesnej literaturze chrześcijańskiej stosowana była przede wszystkim w kontekście sporów dogmatycznych z heretykami.

Użycie terminu „anatema” w łacińskich inskrypcjach, które do tej pory nie było jeszcze nigdy przedmiotem badań naukowych, a które w niniejszym przedłożeniu poddane jest szczegółowej analizie, ukazuje, że kara anatemy – skierowana przeciwko profanatorom grobów – dotyczyć mogła w pierwszej linii nie odstępstw dogmatycznych, ale przewinień moralnych. Prezentowane i omawiane w artykule jedenaście inskrypcji łacińskich zawierających termin „anatema” oraz datowanych na czas między VI a VIII wiekiem jest wymownym dowodem na to, że sankcja anatemy – początkowo stosowana jedynie w kontekście dogmatycznym – z biegiem lat zaczęła obejmować nowe „przeklęte” obszary.

Słowa kluczowe: anatema; łacińskie inskrypcje; kłątwa

Anathema in lateinischen Inschriften

(Zusammenfassung)

Eine vor kurzem abgeschlossene Studie zur Verwendung der Begriffe *adiuro* und *coniuro* in frühchristlichen Epitaphien machte deutlich, dass jene Epitaphien, derer Ziel es war, potenzielle Grabschänder abzuschrecken, über jeden, der die Ruhe der Toten zu stören wagte, drastische Strafmaßnahmen verhängten. Die in diesem Zusammenhang verwendeten Fluchformeln stammten nicht selten aus dem Alten und Neuen Testament. Grabschändungen wurden unter anderem mit dem Anathem belegt, das zur ewigen Verdammnis des Anathematisierten führen sollte. Konrad F. Zawadzki, der sich neuerdings intensiv mit dem Begriff „anathema“ in den literarischen Quellen beschäftigte, wies darauf hin, dass die Sanktion des Anathems in der frühchristlichen Literatur in erster Linie im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die Häretiker eingesetzt wurde. Die – bisher noch nicht untersuchte – Verwendung des Ausdrucks „anathema“ in lateinischen Inschriften, die in dieser Studie eingehend analysiert wird, lässt erkennen, dass das gegen die Grabschänder gerichtete Anathem nicht mehr nur dogmatische, sondern auch moralische Verfehlungen betreffen konnte. Die im vorliegenden Beitrag präsentierten und besprochenen elf lateinischen Inschriften, die in die Zeit zwischen dem 6. und 8. Jahrhundert datiert werden, stellen ein klares Zeugnis dafür dar, dass die Sanktion des Anathems im Laufe der Zeit neue „verfluchte“ Anwendungsbereiche fand.

Schlüsselwörter: anathema; lateinische Inschriften; Fluch

Anathema in Latin Inscriptions

(abstract)

A recently finished study of early Christian epitaphs that contain the term *adiuro* or *coniuro* to protect the tombs shows that ignoring these instructions would be penalized with a series of draconian punishments. Relevant curses and punitive formulas were borrowed from the Old and New Testaments. Inter alia the culprit should be punished by means of *anathema*, the eternal damnation. In recent years Konrad F. Zawadzki has intensively dealt with *anathema* in the literary sources of the early church and pointed out that the punishment was used in doctrinaire disputes against heretics. The use of the term in Latin

inscriptions, which has not been studied so far, is the focus of this study. The eleven relevant inscriptions dating from the 6th to the 8th century are analyzed epigraphically and theologically. They are directed against moral offenses and point to a later expansion and popularization of the meaning of *anathema*.

Keywords: anathema; Latin inscriptions; curse

Bibliographie:

1. Quellen

- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesios*, éd. P.T. Camelot, *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1945, 56-79.
 Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnenses*, éd. P.T. Camelot, *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe*, SCh 10, Paris 1945, 154-156.

2. Sekundärliteratur

- Abascal J.M., *La era consular hispana y el final de la práctica epigráfica pagana*, „*Lucentum*” 19/20 (2000/2001) 269-292.
 Bayer F.W., *Aussatz*, RACH I, 1023-1028.
 Bynum C.W., *Material Continuity, Personal Survival, and the Resurrection of the Body: A Scholastic Discussion in its Medieval and Modern Contexts*, „*History of Religions*” 30 (1990) fasc. 1, 51-85.
 Bynum C.W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity 200–1336* (Lectures on the History of Religions 15), New York 1995.
 Creaghan J.S., *Violatio sepulcri. An Epigraphical Study*, Princeton 1951.
 Ehmig U., *Ausschlußverfahren. Eine Gruppe italischer Grabinschriften als Beispiel sozialer Überassimilierung in der römischen Kaiserzeit*, „*Epigraphica*” 77 (2015) 193-205.
 Ehmig U., *Servus dei und verwandte Formulierungen in lateinischen Inschriften*, in: *Social Status and Prestige in the Graeco-Roman World*, hg. von A.B. Kuhn, Stuttgart 2015, 303-314.
 Ehmig U., *Woher nehmen und nicht stehlen? Überlegungen zur Beschaffung und Bearbeitung des Beschreibstoffes für antike Flüche*, erscheint in einer Festschrift 2019.
 Ehrensperger A., *Akklamationen, liturgische Rufe*, in: <https://www.gottesdienst-ref.ch/perch/resources/02-03-01-06-akklamationen-liturgische-rufe-kopie.pdf> (letzter Aufruf 12.5.2018).
 Emonds H., *Aebtissin*, RACH I, 126-128.
 Feissel D., *L'évêque, titres et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VIIIe siècle*, in: *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21–28 septembre 1986*, hg. von N. Duval (Col-

- lection de l'École française de Rome 123 / Studi di antichità cristiana 41) Rome 1989, 801-828.
- Gelzer H. – Hilgenfeld H. – Cuntz O. (Hrsg.), *Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1995 (Neudruck 1. Auflage 1898).
- Grabar A., *Recherches sur les sculptures de l'Hypogée des Dunes, à Poitiers, et de la Crypte Saint-Paul de Jouarre*, „Journal des savants” (1974) fasc. 1, 3-43.
- Guyon J., *De Pyruis à Ganagobie, à la recherche des compléments d'une inscriptions chrétienne des Alpes de Haute-Provence*, in: *Orbis romanus christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium. Travaux sur l'antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval (avec sa bibliographie raisonnée)*, hg. von F. Baratte – J.-P. Caillet – C. Metzger (De l'archéologie à l'histoire), Paris 1995, 129-145.
- Haensch R., *Zwei unterschiedliche epigraphische Praktiken: Kirchenbauinschriften in Italien und im Nahen Osten*, in: *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, hg. von K. Bolle – C. Machado – C. Witschel (Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 60), Stuttgart 2017, 536-554.
- Hausmair B., *Am Rande des Grabs. Todeskonzepte und Bestattungsritual in der frühmittelalterlichen Alamannia*, Leiden 2015.
- Heitz C., *L'hypogée de Mellebaude à Poitiers*, in: *L'Inhumation privilégiée du IVe au VIIIe siècle en Occident. Actes du colloque tenu à Créteil les 16–18 mars 1984*, hg. von Y. Duval – J.-C. Picard, Paris 1986, 91-96.
- Hofmann K., *Anathema*, RACH I, 427-430.
- Del Hoyo J., *Ne velis violare. Imprecaciones contra los profanadores de tumbas*, in: *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones, Simposium San Lorenzo del Escorial 4 al 7 de septiembre. Vol. II*, hg. von F.J. Campos – F. de Sevilla (Estudios Superiores des Escorial), San Lorenzo del Escorial 2014, 809-824.
- Iluk J., *Amendes sépulcrales dans les épitaphes de l'époque de l'Empire Romain*, Danzig 2013.
- Kany R., *Tugenden und Laster als Gliederungselemente angewandter Ethik im antiken Christentum*, in: *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff*, hg. von W. Korff – M. Vogt, Freiburg 2016, 332-355.
- Kaufmann C.M., *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg 1917.
- Kropp A., *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)* (ScriptOralia 135. Reihe A 39), Tübingen 2008.
- Morris C., *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford 2005.
- Muñoz García de Iturrospe M.T., *Tradición formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana* (Veleia Series Minor 7), Vitoria Gasteiz 1995.
- Palazzo-Bertholon B., *L'hypogée des Dunes à Poitiers: une lecture archéologique renouvelée*, „Bulletin de Liaison” 31 (2007) 60-61.

- Perea Yébenes S., *La mención a Judas Iscariota en epítafios latinos cristianos de la Hispania visigoda y bizantina: el delito sepulcral y la condena mágica*, „Myrtia” 21 (2006) 235-276.
- Pietri C., *La Bible dans l'épigraphie de l'Occident latin*, in: *Le monde latin antique de la Bible*, hg. von J. Fontaine – C. Pietri, Paris 1985, 189-205.
- Piétri C. – Piétri L. (Hrsg.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)* (Die Geschichte des Christentums 2), Freiburg 1996.
- Seitz A., *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altkirchlichen Literatur*, Freiburg 1903.
- Speyer W., *Fluch*, RACH VII, 1169-1288.
- Truillot A., *Les pierres qui parlent... Inscriptions inédites de la Région de Tébessa*, „Bulletin de la société archéologique de Sousse” 21 (1934) 13-24.
- Ulrich J., *Rezension zu H. Gelzer – H. Hilgenfeld – O. Cuntz (Hrsg.), Patrum Nicaenorum nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig 1995 (Neudruck 1. Auflage 1898), *Zeitschrift für Antike und Christentum* 2, 1998, 147-150.
- Ulrich J., *Konstantin der Große und die Frage nach den Vätern des Konzils von Nizäa*, in: *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, hg. von J. Arnold – R. Berndt – R.M.W. Stammbacher, Paderborn 2004, 149-165.
- Végh, J., *Inskriptionskultur und Christianisierung im spätantiken Hispanien*, in: *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, hg. von K. Bolle – C. Machado – C. Witschel, Stuttgart 2017, 82-84.
- Zawadzki K.F., *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche. Teil 1: Status quaestionis*, *VoxP* 28 (2008) 1323-1334.
- Zawadzki K.F., *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche. Teil 2: Anhaltspunkte für das Anathem im Neuen Testament*, *VoxP* 29 (2009) 495-520.
- Zawadzki K.F., *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche. Teil 3: Anathematisierungspraxis in den Schriften der Apostolischen Väter und im apokryphen Korintherbrief*, *VoxP* 30 (2010) 721-766.

Ks. Józef Grzywaczewski¹

Święty Józef jako opiekun Jezusa i małżonek Maryi według Orygenesa

Rok świętego Józefa (2018) stworzył okazję do modlitw, pielgrzymek, a także studiów nad tą wyjątkową postacią poprzez konferencje, sympozja oraz publikacje o charakterze duszpasterskim i teologicznym. Święty Józef i jego rola są powszechnie znane na podstawie Ewangelii, chociaż informacje na jego temat są skromne. Pisarze wczesnochrześcijańscy pisali o nim w kontekście chrystologicznym i mariologicznym, najczęściej nawiązywali do niego wtedy, gdy komentowali te fragmenty Ewangelii, gdzie jest mowa o jego roli w stosunku do Maryi i Dzieciątka Jezus. Antologia *Textes patristiques sur saint Joseph* opracowana w 12 częściach przez Guy-Marie Bertranda i C.-S. Pontona znajduje się w periodyku *Cahiers de Josephologie*² (1955-1962 oraz 1968). Ogólna prezentacja nauki Kościoła na temat św. Józefa (*Saint Joseph époux de Marie*) opracowana przez Pierre'a Grelota, G.M. Bertranda i Aimé Soullignaca znajduje się w *Dictionnaire de Spiritualité*³. W Polsce dostępna jest podobna prezen-

¹ Ks. prof. dr hab. Józef Grzywaczewski, profesor zwyczajny w Katedrze Teologii Życia Duchowego w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologicznym UKSW, e-mail :j.grivalles@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4464-5145.

² Zob. *Cahiers de Josephologie* 3 (1955) z. 1, 141-168; 4 (1956) z.1, 149-174; 4 (1956) z. 2, 325-367; 5 (1957) z. 1, 125-162; 5 (1957) z. 2, 289-320; 6 (1958) z. 1, 149-179; 6 (1958) z. 2, 265-321; 7 (1959) z. 1, 151-172; 7 (1959) z. 2, 275-321; 8 (1960) z. 1, 171-186; 8 (1960) z. 2, 348-374; 9 (1961) z. 2, 333-357; 10 (1962) z. 1, 149-182; 16 (1968) z. 2, 365-393.

³ Por. P. Grelot, *Saint Joseph époux de Marie. Écriture*, DSAM VIII 1289-1301; G.M. Bertrand, *Saint Joseph époux de Marie. Patristique et haut Moyen Age*, DSAM VIII 1301-1308; R. Gauthier, *Saint Joseph époux de Marie. L'histoire de la spiritualité*, DSAM VIII 1308-1316; R. Gauthier, *Saint Joseph époux de Marie. Liturgie et documents pontificaux*, DSAM VIII 1316-1321; A. Solignac, *Saint Joseph époux de Marie. Le culte de saint Joseph aujourd'hui*, DSAM VIII 1321-1323.

tacja autorstwa ks. Tomasza Kaczmarka *Święty Józef w nauczaniu Ojców Kościoła. Idee przewodnie*⁴.

U wcześniejszych pisarzy, jak Justyn (+ 167), Ireneusz (+ 202) czy Orygenes (+ 254), wzmianki o św. Józefie są raczej skromne, u późniejszych autorów greckich, jak Efreem Syryjczyk (+ 373), Cyryl Aleksandryjski (+ 444), Jan Chryzostom (+ 407) czy Sofroniusz (VII wiek) znajdujemy bardziej pogłębioną myśl teologiczną, podobnie u autorów łacińskich, jak Hieronim (+ 419), Augustyn (+ 430) czy Piotr Chryzolog (+ 450). Świętym Józefem interesowali się autorzy apokryfów⁵, jednakże jemu wprost poświęcony jest tylko jeden apokryf i dotyczy on ostatnich lat życia Józefa⁶. Pogańscy pisarze greccy i łacińscy początkowo nie interesowali się religią chrześcijańską – być może jej nie dostrzegali lub uważali, że jest to jakaś grupa, która działa w ramach judaizmu. Później wszakże, szczególnie od czasu Nerona i wielkiego ataku na chrześcijan w roku 64, prześladowania wybuchały co parę lat (wszakże nie wszędzie jednocześnie) i pojawili się pisarze, którzy starali się ośmieszać wiarę chrześcijańską przez różnego rodzaju pamflety.

Znany pisma greckich autorów, jak Epiktet, Lukian, Porfiriusz czy Galen⁷. Na Zachodzie najstarszym znanym krytykiem chrześcijan był Fronton z Cyrtu. Najwybitniejszym pisarzem w tym kręgu jest Celsus. Wydał on w języku greckim około 178 roku dzieło pod tytułem *Słowo prawdy*. Nie zachowało się ono do naszych czasów, gdyż chrześcijanie nie byli zainteresowani jego kopiowaniem i przechowywaniem, a wpływy pogańskie stopniowo wygasały. Jest to zapewne największe dzieło antychrześcijańskie, jakie kiedykolwiek wydano aż do naszych czasów. Można je określić jako „encyklopedia kłamstwa”, a jego autora uznać za mistrza w dziedzinie karykatury⁸. Znamy to dzieło w 90% z cytatów, jakie umieścił Orygenes w swoim dziele *Przeciw Celsusowi* wydanym około 245 roku.

⁴ Por. www.swietyjosef.kalisz.pl/BibliotekaSwJozefa/246.html (dostęp: 24.02.2019).

⁵ Por. przypisy 80 i 81.

⁶ Por. *Historia Iosephi fabri lignarii*, tł. T. Hergesel: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I/2, red. M. Starowieyski, Warszawa 2003, 559-578. Zob. M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015, 37.

⁷ Por. M. Starowieyski, *Plotka, pogarda, oszczerstwo – pisarze chrześcijańscy o poganach*, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, 351-397.

⁸ Por. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au V^e siècle*, Paris 1950, 117: „Les attaques de Celse sont brutales et violentes [...]. Aux yeux de Celse, le christianisme et une religion barbare, absurde, faite pour les gens sans culture”.

Jest ono dostępne w języku polskim⁹. W tej książce widzimy, jak ówczesne piśmiennictwo atakowało młody Kościół¹⁰, ale widzimy też, że chrześcijanie nie pozostawiali satyrycznych pism bez odpowiedzi i bronili swej wiary, posługując się słowem pisanym i publikowanym. W niniejszym artykule zajmujemy się przede wszystkim Orygenesem z uwagi na to, że pisał on o Maryi, o narodzeniu Jezusa i o świętym Józefie w kontekście ataków na chrześcijaństwo ze strony pogan.

1. Symboliczne znaczenie miasta Nazaret oraz imienia Józef

Nie ma, jak dotąd, historycznego wyjaśnienia, dlaczego święta rodzina mieszkała w Nazarecie. Józef jako przynależny do rodu Dawida pochodził z Judei, jego miastem było Betlejem, dlatego tam udał się na spis ludności. Można przypuszczać, że Maryja także pochodziła z rodu Dawida i pochodziła z Judei, wszak Jej krewna Elżbieta mieszkała w rejonie Jerozolimy. W Ewangelii Łukasza powiedziane jest, że była to górská kraina w Judei (Łk 1,3). Zdaniem Marie Vidala powód zamieszkania w Nazarecie tkwi w nazwie tego miasta: po hebrajsku *Notseret* jest to rodzaj żeński, to słowo znaczy 'ta, która strzeże', w dalszym znaczeniu nazwa ta odnosi się do Boga, który strzeże swego ludu w miłości według zawartego przed wiekami Przymierza¹¹. M. Vidal ukazuje Józefa, syna Jakuba, oblubieńca Maryi, który dopełnia tego, co symbolicznie i typologicznie rozpoczął Józef, syn patriarchy Jakuba (Rdz 37,1–49,28). Nie wydaje się wszakże, aby Józef i Maryja osiedlili się w Nazarecie ze względu na nazwę tego miasta.

Do Józefa Egipskiego nawiązuje także Orygenes, ale bierze pod uwagę przede wszystkim jego walory moralne: „Gdybyśmy na przykład założyli, że Józef mógł ulec pożądlivości i że popełnił grzech z żoną swego pana

⁹ Grecki tekst dzieła: *Origenes Werke*, P. Koetschau, Leipzig 1899. Jest też nowsze wydanie: Origène, *Contre Celse*, tł. M. Borret, SCh 132, 136, 147, 150, 227. Wydanie zrealizowano w latach 1967-1977. Posługujemy się tłumaczeniem: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.

¹⁰ Por. M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris 1988, 42: „Celse tient que la religion instaurée par Jésus professe une doctrine sans valeur”.

¹¹ Por. M. Vidal, *Un Juif nommé Jésus. Une lecture de l'Évangile à la lumière de Torah*, Paris 2000, 149: „Parler de Nazareth (*Notseret, celle qui garde*) était pour eux (chrétiens) faire mémoire de leur responsabilité et du regard du Seigneur sur eux [...] comme si Lui-même s'émerveillait de l'Alliance”. Zob. Vidal, *Un Juif nommé Jésus*, s. 151.

(Rdz 39,7), to nie sądzę, aby patriarchowie powiedzieli o nim jego ojcu: «Józef, twój syn, żyje» (Rdz 45,26). Bo gdyby to uczynił, z pewnością by nie żył. Wszak «dusza, która grzeszy, umrze» (Ez 10,4)¹². Prawość Józefa przyniosła konkretne owoce: „Pismo stwierdza: «Poszli z Egiptu w górę i przybyli do Chanaanu, do swego ojca Jakuba» (Rdz 45,25). Wówczas też mówią do ojca: «Józef, twój syn, żyje i jest władcą całej ziemi egipskiej» (Rdz 45,26)¹³. To powiedziawszy, Orygenes wyjaśnia: „Otóż «dzierżyć władzę nad Egiptem» oznacza tyle co: podeptać żądzę zmysłową, unikać wyuzdania, zdusić i okiełznać wszystkie rozkosze cielesne¹⁴. Postać Józefa, który może służyć za wzór w dziedzinie moralnej, ma – zdaniem Orygenesesa – znaczenie typologiczne: „Kto powiada: «To dla mnie coś wielkiego, że Józef, mój syn, żyje» (Rdz 45,27), tak jakby rozumiał i wiedział, że wielkie jest życie, które tkwi w duchowym Józefie¹⁵. Według Orygenesesa wszystko, o czym jest mowa w Starym Testamencie, zapowiada, co miało się w pełni ukazać w Nowym Testamencie. Kim jest zatem ów duchowy Józef? Orygenes odpowiada, że „prawdziwy Józef [to] nasz Pan i Zbawiciel¹⁶. Również i Tertulian uważał, że Józef Egipski jest symbolem (typem) Chrystusa¹⁷.

Jak widać, teolog aleksandryjski odnosi dzieła Józefa Egipskiego do Jezusa Chrystusa, nie wspomina w tym kontekście o Józefie z Nazaretu, którego życie jest wszakże mocno związane z osobą Zbawiciela. Można zatem powiedzieć, że Józef jako opiekun Jezusa częściowo uczestniczy w Jego misji, a jako syn Izraela znajduje się w przejściu od Starego do Nowego Testamentu. Orygenes nie był odosobniony w swych poglądach. Również św. Ambroży (+397) odnosił postać Józefa Egipskiego bezpośrednio do Chrystusa¹⁸.

Samo imię Józef (*Jehoseph*) pochodzi od *Jo* ('Jeho, Jahwe') oraz *ja-saj* ('dodać'). To imię znaczy 'niech Bóg doda (dobra lub błogosławieństwa)¹⁹.

¹² Origenes, *Homilia in Genesim* 15, 2, tł. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wjścia, Kapłańskiej*, PSP 31/1, Warszawa 1984, 139.

¹³ Origenes, *Homilia in Genesim* 15, 1 (PSP 31/1, 139).

¹⁴ Origenes, *Homilia in Genesim*, 15, 3 (PSP 31/1, 141).

¹⁵ Origenes, *Homilia in Genesim*, 15, 3 (PSP 31/1, 140-141).

¹⁶ Origenes, *Homilia in Genesim*, 15, 7 (PSP 31/1, 146).

¹⁷ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* III 18: „Joseph et ipse Christus figuratus, nec hoc solo, ne demorer cursum, quod persecutionem a fratribus passus est ob Dei gratiam sicut et Christus a Judaeis carnaliter fratribus”.

¹⁸ Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* IX 5, 57.

¹⁹ Por. H. Fros – F. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1975, 263.

2. Wątpliwości Józefa jako pretekst do satyry

Niektórzy ludzie, tak pochodzenia żydowskiego, jak i pogańskiego, próbowali za wszelką cenę zdyskredytować religię chrześcijańską, ukazując jej wyznawców jako naiwnych głupców, a także usiłovali w karykaturze przedstawić poszczególne postaci z Nowego Testamentu, poczynając od Jezusa i Maryi. Dziewicze poczęcie stanowiło dość łatwy wątek, gdyż zamiast podejmować próbę zrozumienia nauki chrześcijańskiej na ten temat, łatwiej było powiedzieć, że cała ta historia jest po prostu przykrywką do niewierności małżeńskiej Maryi. Takie pogłoski utrwalił na piśmie cytowany powyżej Celsus.

W pewnym stopniu inspirację do posądzenia Maryi o brak wierności w stosunku do Józefa mógł stanowić zapis w Ewangelii: „Mąż Jej Józef, który był człowiekiem prawym i nie chciał jej narazić na zniesławienie, zamierzał oddalić Ją potajemnie” (Mt 1,19). Wiele osób uważało, że to zdanie należy rozumieć w tym sensie, jakoby Józef zauważył, iż Maryja była w stanie oczekiwania na potomstwo, a wiedział, że nie on jest tego przyczyną. W takim przypadku należało oskarżyć narzeczoną o niewierność i dać jej list rozwodowy²⁰. Nie wydaje się wszakże, aby powodem wątpliwości Józefa były tego rodzaju podejrzenia. Ewangelia o tym nie mówi. Gdyby Józef zauważył odmieniony stan Maryi, to zauważyłyby to przede wszystkim kobiety z Jej otoczenia. A gdyby one cokolwiek zauważyły, to sprawa by się nie ukryła. Przede wszystkim nie jest powiedziane, że Józef postanowił opuścić Maryję, lecz tylko, że wziął taką myśl pod rozwagę²¹, czyli decyzji nie podjął. Zdaniem Papieża Benedykta XVI określenie „człowiek prawy” (ἀνὴρ δίκαιος) znaczy „działający rozważnie na wzór postaci ze Starego Testamentu”²².

Było to w czasie, gdy Józef i Maryja jeszcze nie mieszkali razem, czyli w okresie pomiędzy zaślubinami (czyli zaręczynami) a uroczystością

²⁰ Taką możliwość dopuszcza Stefan Szymik i wskazuje na swego rodzaju sprzeczność w postawie Józefa: jako człowiek prawy, czyli sprawiedliwy w pojęciu Starego Testamentu, miał obowiązek zerwać małżeństwo i oskarżyć Maryję o cudzołóstwo. Był jednak człowiekiem dobrym i litościwym, dlatego nie chciał wystawiać Jej na zniesławienie. Por. S. Szymik, *Józef Oblubieniec*, EK VIII 124.

²¹ A. Mello, *Évangile selon saint Matthieu*, tł. A. Chevillon, Paris 1999, 66 : „Joseph n’a jamais pensé un seul instant à écrire un acte de répudiation pour son épouse”.

²² Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tł. W. Szymona, Kraków 2012, 57: „Nazwanie Józefa sprawiedliwym (*saddik*) wychodzi daleko poza decyzję podjętą w tym momencie; ukazuje całościowy wizerunek św. Józefa i dołącza go jednocześnie do wielkich postaci Starego Testamentu”.

weselną²³. W Ewangelii Mateusza czytamy: „Po zaślubinach Matki Jego (Maryi) z Józefem, wprawdzie zanim zamieszkali razem” (Mt 1,18). Ponieważ akt zaręczynowy miał moc obowiązującą, narzeczonego można było określać jako męża a narzeczoną jako żonę²⁴. Jednocześnie kobieta, którą określano jako żona była dziewicą.

Jeśli ewangelista pisze, że Józef „nie chciał narazić Maryi na zniesławienie i zamierzał oddalić Ją potajemnie”, to ma na myśli nie tyle rozejście się, lecz raczej pomysł, aby Jej w ogóle nie przyjmować do swego domu. W powyższym przytoczonym zdaniu w języku greckim jest użyte słowo ἀπολῦσαι; pochodzące od ἀπολύω, co może znaczyć ‘wypuścić, uwolnić, rozwiązać (umowę)’. Termin ten był też używany w sensie ‘rozejść się, oddalić żonę’. Ale do zerwania zawartego poprzednio kontraktu, jawnie czy potajemnie, potrzeba było mieć konkretny powód, a takiego Józef nie miał. Gdyby nic nie mówiąc, opuścił Nazaret, okazałby się człowiekiem niestatecznym i byłoby to zniesławienie dla Maryi i dla obu rodzin. Gdyby pozostał w Nazarecie, nie dopełniając małżeństwa i nie podając tego przyczyny, mieszkańcy miasta mieliby permanentny motyw do plotek i domysłów.

Niektórzy przypuszczają, że Józef nie miał zastrzeżeń co do niewinności Maryi²⁵, lecz mógł zauważyć u Niej coś niezwykłego, coś, co wynikało z Jej niezwykłej łączności z Bogiem. Zapewne nie miał możliwości, aby o tym dyskutować z Maryją. Doświadczał lęku przed rzeczywistością niewidzialną, której na tym etapie rozumieć nie mógł. Pamiętamy, że także postaci ze Starego Testamentu często odczuwały lęk przed spotkaniem z Bogiem²⁶. Widzenie anioła spowodowało lęk u kapłana Zachariasza (Łk

²³ Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium, Erster Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, t. I/1, Freiburg – Basel – Wien 1986, 17: „Jako zaślubiona kobieta żyła jeszcze w domu rodziców pod *patria potestas*. Rok później następowało przyjęcie do domu, czyli zawarcie małżeństwa”. Cyt. za: Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, s. 56.

²⁴ Mello, *Évangile*, s. 65: „Le matrimonial droit juif distingue entre les fiançailles (*erusin*) et les noces (*qiddushin* ou «sanctification» du mariage), mais les fiançailles, comparativement au droit grec ou romain engagent un peu plus. Joseph, en effet, est déjà l'époux de Marie, et elle est son épouse : seul acte de divorce pouvait les libérer de leur promesse”.

²⁵ Por. M. Reboul, *L'immaculée Conception, Clé de la voûte de la Création*, Versailles 2018, 84: „Joseph voulait se réparer de Marie [...]. Il n'a jamais douté de la pureté de Marie, dont le regard était le plus lumineux que jamais, et de la fidélité à son vœu de virginité”.

²⁶ Lęku doznał Izajasz, gdy miał widzenie Boga i zawołał: „Biada mi, jestem zgubiony [...], a oczy moje oglądały Króla, Jahwe Zastępów” (Iz 6,5-6). Izraelitom nie wolno było zbliżać się do Góry Synaj, gdzie odbywało się spotkanie Mojżesza z Bogiem (Wj

1,12). Józef mógł więc lękać się zbliżenia do tajemnicy. Może czuł się niegodny takiego wyróżnienia. Można założyć, że Józef, doświadczając takich trudności, prosił Boga o pomoc i światło, gdyż tak zwykle postępują ludzie o głębokiej wierze²⁷.

Pomoc w rozwiązaniu tego dylematu przyszła od Boga, ale w formie dość trudnej do przyjęcia. Według Ewangelii Mateusza „Anioł Pański ukazał mu się we śnie i rzekł: Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki, albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1,30). Tak oto Józef otrzymał wezwanie, aby wziął Maryję do swego domu, jak to było przewidziane w akcie zaręczynowym. Czy od razu zrozumiał, co znaczy „poczęła z Ducha Świętego”?²⁸ Nie wiadomo. Jednakże zastosował się do otrzymanego polecenia, dopełnił przewidzianych formalności i gdy Dziecię się urodziło w Betlejem, można było mówić swobodnie: „Jezus, syn Józefa” (*Jeszua ben Joseph*). Orygenes, mając na myśli to wszystko, stwierdza: „Genealogia Chrystusa prowadzi od Dawida do Józefa [...], który nie był ojcem Zbawiciela, i żeby cała genealogia zachowała swój sens, nazwano go «ojcem» Pana”²⁹.

Józef był po prostu potrzebny do tego, aby Jezus miał klarowną genealogię i mógł działać publicznie. Na innym miejscu Orygenes dodaje: „Józefa nazwano «mężem» [...] dlatego, aby niektórzy ludzie przypuszczali, iż Maryja poczęła za jego sprawą; chodziło o to, aby jej nie ukamienowano za to, iż utraciła dziewictwo”³⁰. Orygenes podkreśla, że w Ewangelii Łukasza powiedziane jest, że „Jezus był, jak mniemano, synem Józefa” (Łk 3,23), a to znaczy, że nikt nie zgłaszał wątpliwości co do legalności Jego pochodzenia³¹.

19,12). Potem, jak Jakub ujrzał drabinę wstępu do nieba i aniołów Bożych, rzekł: „O jakże to miejsce przejmuję grozą! Prawdziwie to jest dom Boga i brama niebios” (Rdz 28,17). Uzza, sługa Dawida, który odważył się dotknąć Arki Przymierza, został ukarany śmiercią (1Krn 13,10).

²⁷ Mello, *Évangile*, s. 67: „Joseph est agité par beaucoup de pensées, mais il n’a pas encore trouvé une solution. Il est dans un état de recherche dans une attitude de prière”.

²⁸ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 60: „Czy możliwe jest, aby Bóg w taki sposób postępował z człowiekiem? [...] Możemy więc wyobrazić sobie, jaką wewnętrzną walkę prowadzi z tym niesłychanym orędziem otrzymanym we śnie: «Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki, albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło» (Mt 1,20)”.

²⁹ Orygenes, *In Lucam homiliae* 17, 1, tł. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, 78.

³⁰ Orygenes, *In Lucam homiliae*, fragment 11 (20) (PSP 36, 150).

³¹ Por. Orygenes, *In Lucam homiliae* 28, 3.

3. Satyryczna postać Pantery

We wspomnianym dziele *Contra Celsum* Orygenes nie tylko komentuje legendę o jakimś Panterze, ale także podaje, skąd ona pochodzi. Pisze on: „Celsus wprowadza na scenę postać fikcyjnego Żyda, który w dyskusji z Jezusem stawia Mu szereg zarzutów infantylnych i nie licujących z powagą filozofa [...], a przede wszystkim ten, że Jezus «podaje się za syna dziewicy, podczas gdy w rzeczywistości urodził się w jakiejś zapadłej wsi żydowskiej jako syn miejscowej biednej wyrobnicy»”³². Stanisław Kalinkowski, tłumacz dzieła *Contra Celsum* na język polski, zaznacza, że Celsus „był człowiekiem wykształconym, erudytą czującym się swobodnie na gruncie greckiej literatury i filozofii”³³. Był on tradycyjnie przywiązany do pogaństwa, chociaż zapewne nie wierzył w mitologiczne opowiadania o bogach helleńskich. Posiadał on umysł krytyczny oraz wielkie zdolności satyryczne. Wydaje się, że jego księga zawiera sumę tego wszystkiego, co ówczesni poganie myśleli o chrześcijanach. Chcąc nadać wartości swojej książce, starał się zarzuty przeciw chrześcijanom oprzeć na rzekomo naukowych argumentach, a poszczególne zasady wiary poddać (pozornie) racjonalnej ocenie, aby wykazać ich nedorzeczność. Potrafił sięgać do pism helleńskich oraz sugestywnie je interpretować na swoją korzyść. Znał niezbyt dobrze księgi chrześcijańskie, lecz, jak się wydaje, nie wszystkie. By podważać ich treść, nie chciał opierać się tylko na swojej subiektywnej ocenie, lecz szukał oparcia wśród ludzi, którzy jakoby doskonale znali początki chrześcijaństwa. Założył, że takimi są przede wszystkim osoby pochodzące z Izraela, a takich było wielu w Aleksandrii, podobnie zresztą jak w innych miastach. Wydaje się, że ów fikcyjny Żyd, którego wprowadził do swej książki, przedstawiał to wszystko, czego Celsus mógł się dowiedzieć od swoich rozmówców pochodzenia żydowskiego³⁴. Opieranie się na tego rodzaju świadkach miało nadawać wartości jego rzekomo naukowym, a rzeczywistości satyrycznym wywodom.

Tenże Żyd, traktowany jako znawca chrześcijaństwa, twierdził, że mąż Maryi, cieśla, „wypędził ją, gdy dowiódł jej cudzołóstwa, a ona wygna-

³² Origenes, *Contra Celsum* I 28, tł. S. Kalinkowski: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986, 55.

³³ S. Kalinkowski, *Wstęp*, w: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, 17.

³⁴ Por. R.L. Fox, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire Romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, tł. R. Almi – M. Montabrut – E. Pailler, Toulouse 1997, 500: „[...] attaque du païen Celse envers le christianisme. Dans les années 170, son ouvrage mettait en avant un juif dont les vues sur le christianisme étaient très proches des attaques des juifs contre le nouveau Messie”.

na przez męża i zhańbiona tułała się po świecie, aż potajemnie urodziła Jezusa³⁵. Tego rodzaju stwierdzenie, nawet oparte na świadectwie z kręgów żydowskich, nie wydawało się Celsusowi wystarczająco przekonujące, gdyż było ono zbyt ogólne. Uznał za konieczne wprowadzenie bliższych danych na ten temat. Orygenes pisze:

Powróćmy jednak do słów fikcyjnego Żyda, który twierdzi, że „matka Jezusa została wypędzona przez swego męża, cieślę, pod zarzutem cudzołóstwa, gdy była brzemienna po stosunku z żołnierzem, niejakim Panterą”. Zastanówmy się, czy autorzy tej bajki o cudzołóstwie Dziewicy z Panterą i o cieśli, który ją wypędził, nie wymyślili jej wyłącznie po to, aby móc odrzucić fakt poczęcia Jezusa przez Ducha Świętego³⁶.

Tak sformułowana plotka brzmi znacznie poważniej; chodzi nie tylko o jakąś pogłoskę na temat Maryi, ale pojawia się konkretne imię tego, z kim miała do czynienia. Sprawę pogarsza to, iż Pantera był żołnierzem, czyli zapewne poganinem, a więc dziecko tak zrodzone nie tylko nie miało normalnej rodziny, lecz jeszcze w dodatku było pochodzenia pogańskiego. W polskim wydaniu *Contra Celsum* w komentarzu do powyższego oszczerstwa podane jest, że ta historia znajduje się w Talmudzie, co oznacza, że zrodziła się ona w kręgu żydowskim³⁷. Orygenes na wielu stronach stara się wykazać, że historia o Panterze jest kłamstwem i oszczerstwem. Tego rodzaju pogłoski znane były wśród chrześcijan nawet w VIII wieku, chociaż zapewne nie traktowano ich poważnie³⁸. Stanisław Kalinkowski w komentarzu do *Przeciw Celsusowi* pisze: „O późnym pochodzeniu tego zarzutu może świadczyć fakt, że Jezus stanął przed Sanhedrynem, a przywilej ten zgodnie z Pwt 23,3 był zarezerwowany tylko dla ludzi o pochodzeniu bezspornie prawym³⁹. Gdyby były jakiegokolwiek wątpliwości co do pochodzenia Jezusa, to faryzeusze i uczeni w Piśmie by się nimi posłużyli, tymczasem nikt takich zarzutów nie zgłosił. Człowiek o pogańskim pochodzeniu nie mógłby zapewne wchodzić do świątyni ani do synagogi, a tym bardziej tam przemawiać. Legenda o Panterze powstała pod koniec I wieku, czyli około 50 lat po zmartwychwstaniu Chrystusa. Mogła ona wszakże stanowić chwytliwy wątek dla polemistów antychrześcijańskich w pierwszych wiekach Kościoła, a przenikała także do chrześcijan.

³⁵ Origenes, *Contra Celsum* I 28 (Kalinkowski, 55).

³⁶ Origenes, *Contra Celsum* I 32 (Kalinkowski, 57-58).

³⁷ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 55, przyp. 90.

³⁸ Por. Germanus, *In sanctissimae Dei Genetricis Annuntiationem*.

³⁹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 58, przyp. 97.

Niektórzy sądzą, że sam wyraz „Pantera” mógł się pojawić na skutek wadliwej wymowy wyrazu *parthenos*. Gdy mówiono *Jesus hios Parthenou* (‘Jezus syn Dziewicy’), osoby mniej znające język grecki mogły słyszeć *Jesus hios Pantherou*, stąd pomysł, że ten wyraz w mianowniku może brzmieć *Panther* (*Panther*) albo *Pantera*. Niektórzy autorzy chrześcijańscy, chcąc wyjaśnić, skąd się wziął ten sztuczny wyraz, dopuszczali myśl, że mógł to być przydomek Jakuba, ojca św. Józefa⁴⁰. To wszystko wskazuje, że satyryczna legenda o Panterze była dość popularna w starożytności, nawet jeśli nikt nie traktował jej poważnie⁴¹.

W takim kontekście to, co jest powiedziane w Ewangeliach o Józefie i jego roli, nabiera wyjątkowego znaczenia, nawet gdy informacje te są skromne.

4. Wyjątkowa rola św. Józefa

Wiadomości o św. Józefie znajdują się przede wszystkim w Ewangeliach Dzieciństwa. Orygenes wydobywa je w swej polemice z Celsusem.

4.1. Rola Józefa przed narodzeniem Jezusa

Orygenes, odrzuciwszy plotki o Panterze, starał się wykazać, że sprawa poczęcia Jezusa przedstawia się tak, jak jest ukazana w Ewangeliach, a przy tym wspomina o Józefie. W swym dziele *Przeciw Celsusowi* pisał na temat satyryków żydowskich i pogańskich:

Było rzeczą zrozumiałą, że ci, którzy nie wierzą w cudowne poczęcie Jezusa, musieli w tym miejscu wymyślić jakieś kłamstwo. Wymyślili jednak historię nieprawdopodobną, a jednocześnie przyznali, iż Jezus począł się poza związkiem Dziewicy z Józefem. Każdy kto potrafi odróżnić prawdę od fałszu, łatwo dostrzeże w ich słowach kłamstwo [...]. Pytam więc Greków, a przede wszystkim Celsusa, który jest, a może nie jest platonikiem, ale powołuje się na Platona. Czy Bóg, który umieszcza dusze w ciałach ludzkich, obrałby drogę haniebnych i cudzołożnych urodzin, aby wprowadzić w sferę ludzkiego

⁴⁰ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 57, przyp. 97.

⁴¹ Wydaje się, że podobnie rozpowszechniła się w średniowieczu legenda o papieżu Joannie. Była ona chętnie powtarzana, co nie znaczy, że traktowano ją poważnie. Por. A. Boureau, *La papesse Jeanne*, Paris 1988; C. Rustici, *The Afterlife of Pope Jean: Developing of the Popess Legend in Early Modern England*, Michigan 2006.

życia Istotę, która miała podjąć się wielkiego zadania, która miała nauczać wielu ludzi i wyciągnąć ich z bagna grzechu?⁴².

Orygenes stara się odpowiedzieć zarówno Żydom, jak i Grekom. Najpierw jednych i drugich chwytą za słowo: wprowadzając jakiegoś pogańskiego żołnierza do swej argumentacji, pośrednio przyznają oni, że Jezus nie został poczęty ze związku z Maryi z Józefem. Tak więc macierzyństwo Maryi jest oczywiste, nawet dla przeciwników chrześcijaństwa, a także to, że Józef nie jest ojcem Jezusa. Znając zamiłowanie Greków do filozofii, pyta: czyż Bóg, który wprowadza duszę do ciała⁴³, mógłby wprowadzić na świat Jezusa drogą haniebnego związku? Na pewno nie. A zatem nie ma miejsca dla Pantery.

Należało dać też odpowiedź Żydom. Wiedząc o ich szacunku do Biblii, Orygenes sięga do prorocत्व mesjańskich:

Teraz, jak sądzę, jest stosowna pora, żeby słowom fikcyjnego Żyda przeciwstawić prorocत्व Izajasza [...]. Słowa prorocत्व brzmią: „Oto Dziewica pocznie i porodzi syna i nazwie Go imieniem Emanuel, to znaczy: Bóg z nami” (Iz 7,10-14). [...]. Gdyby Żyd upierał się i twierdził, że w zacytowanym fragmencie Pisma jest mowa o pannie, a nie o dziewicy, odpowiem mu, że hebrajski wyraz *Aalma*, który *Septuaginta* przekłada jako *dziewica*, a inni tłumaczą jako *panna*, znajduje się, jak wiadomo, w Księdze Powtórzonego Prawa i oznacza dziewicę⁴⁴.

Myśl Orygenesesa jest jasna: skoro Żydzi uznali, że Józef nie jest ojcem Jezusa, to zamiast rozpowiadać bajki o Panterze, powinni przyjąć proroc-

⁴² Origenes, *Contra Celsum* I 32 (Kalinkowski, 58).

⁴³ Zdaje się, że Orygenes wyraża się na sposób chrześcijański: zapewne pamięta o Platońskiej teorii o wędrówce dusz, ale chyba nie uwzględniła poglądu, że są one wieczne, a zatem nie tyle Bóg (Demiurg) je wysyła do ciał, ile krążą one według jakiegoś odwiecznego prawa. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1978, 91: „Platon był przekonany, że (dusza) nie tylko trwa dłużej od ciała, ale trwa wiecznie. Istnienie jej nie ma końca, a także nie ma początku, jest nie tylko nieśmiertelna, ale i odwieczna”. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. E.I. Zieliński, t. 2, Lublin 1997, 221-241.

⁴⁴ Origenes, *Contra Celsum* I 34 (Kalinkowski, 59). Por. Pwt 22,23-24: „Jeśli dziewczyna została zaręczona z mężem, a spotkał ją jakiś inny mężczyzna i spał z nią, oboje wyprowadzicie do bramy miasta i kamienować ich będziecie, aż umrą: dziewczynę za to, że nie krzyczała będąc w mieście, a mężczyznę za to, że zadał gwałt żonie bliźniego swego”. Dla naszego tematu ważne jest, że ta sama kobieta określona jest raz jako panna, a raz jako żona. Pismo Święte bierze pod uwagę ewentualność wewnętrznej zgody kobiety na współżycie z obcym mężczyzną. Jeśli da się dowieść, że takiej zgody nie było, wówczas karę ponosi tylko mężczyzna.

two Izajasza, interpretując je w sensie mesjańskim. Jeśli dziwi ich nadzwyczajne poczęcie Jezusa, to niech sobie uświadomią, że u Boga wszystko jest możliwe. Ważne jest to, że Orygenes w polemice stosuje się do greckiego i do żydowskiego sposobu myślenia⁴⁵.

4.2. Rola Józefa w ucieczce do Egiptu

Józef, pokonawszy pierwszą trudność, zastosował się do pouczenia otrzymanego we śnie i wziął Maryję do siebie. Potem, jak wiadomo, udał się z Nią do Betlejem, aby się zapisać w księgi, stosownie do zarządzenia cesarza Augusta (Łk 2,1). Józef mógł pochodzić z Betlejem w Judei, gdyż należał do rodu Dawida. To miasto jest wymienione wprost w protractwie Micheasza⁴⁶. Z *Żywotów cesarów* Swetoniusza dowiadujemy się, że August „na całe życie przyjął dozór nad obyczajami i prawami. Z tego tytułu, chociaż bez godności cenzora, trzykrotnie przeprowadził przegląd ludności”⁴⁷. Orygenes nie miał wątpliwości, że spis ludności się rzeczywiście odbył i nadał temu wydarzeniu znaczenie teologiczne:

Ewangelisto, jaki pożytek przynosi mi opowiadanie o tym, że pierwszy spis całego świata (*descriptio universi orbis*) odbył się za panowania cesarza Augusta i że wraz ze wszystkimi również Józef ze swą brzemienną małżonką, Maryją, poddał się spisowi, a przed zakończeniem spisu urodził się Jezus? [...] koniecznym było, aby i Chrystus został zapisany na listę mieszkańców całego świata (*orbis universi*), aby zapisany razem ze wszystkimi, uświęcił wszystkich i wpisany do rejestru świata (*relatus in censum*) udzielił światu

⁴⁵ Tę umiejętność dostrzegamy u św. Pawła: w dyskusjach z Żydami sięgał oficie do Starego Testamentu, a w przemowie na Areopagu nawiązał do posągów bożków oraz do poetów Kleantesa i Aratosa (por. Dz 17,28-30).

⁴⁶ Por. Mi 5,1: „A ty, Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś spośród plemion judzkich! Z ciebie mi wyjdzie Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku od dni wieczności”.

⁴⁷ Caius Suetonius Tranquillus, *De vita cesarum* II 27, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska: Gajus Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, Wrocław 1987, 90. W komentarzu do tego fragmentu w polskim tłumaczeniu (s. 123-124) powiedziane jest, że te spisy odbyły się w 28 oraz w 8 roku przed Chrystusem. Spis, o którym mówi Ewangelia, mógł być dokonany w Izraelu w ramach tego, który został nakazany w 8 roku przed Chrystusem. Być może w Izraelu to rozporządzenie zostało wykonane z opóźnieniem. Ok. roku 6/7 po Chrystusie odbył się kolejny spis ludności w Palestynie. Por. M. Simon – A. Benoît, *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Epiphan à Constanin*, Paris 2006, 83.

łączności ze sobą, aby po tym spisie wpisał wszystkich ludzi razem ze sobą do księgi żyjących (Ap 20, 15)⁴⁸.

Jak wiadomo, starożytni pod takimi pojęciami, jak οἰκουμένη lub *orbis terre* czy *orbis universi* rozumieli Cesarstwo Rzymskie, chociaż wiedzieli, że poza cesarstwem istnieją inne kraje. Pamiętamy, że król Herod, panujący jako wasal cesarza rzymskiego, „kazał pozabijać wszystkich chłopców w wieku do lat dwóch” (Mt 2,14)⁴⁹. Zapewne taka zbrodnia mieściła się w ramach uprawnień władców satelickich krajów, z perspektywy Rzymu bowiem nie miało znaczenia to, że „barbarzyńcy”, jak mówiono wówczas, zabijają się pomiędzy sobą, zważano natomiast, aby nie atakowali ośrodków rzymskich. Był to okres, w którym Żydzi, na czele z Herodem, cieszyli się szczególnymi względami ze strony cesarzy rzymskich⁵⁰. Niezależnie od tego Herod mógł się wzorować na podobnym wydarzeniu w Rzymie: ktoś ogłosił jako proroctwo, że urodzi się przyszły król i wówczas „senat wystraszony tą możliwością powziął uchwałę, że nie wolno utrzymać przy życiu żadnego chłopca w tym roku urodzonego”⁵¹. Gdy Herod podjął podobną decyzję dla regionu Betlejem, św. Józef po raz drugi otrzymał polecenie we śnie (Mt 2,13-15). Orygenes komentuje to wydarzenie w ten sposób: „Herod postanowił zabić Jezusa [...].Wszelako anioł, strzegąc porządku rzeczy, doradził Józefowi, aby wraz z Dzieckiem i Jego Matką udał się do Egiptu”⁵². Nieco dalej dodaje: „To, co zostało napisane, nie wydaje się niczym niezwykłym. W obydwu przytoczonych miejscach (por. Mt 1,20; 2,13) jest bowiem mowa o tym, że anioł przemawiał do Józefa we śnie; a przecież często się zdarza, że ludzie we śnie otrzymują wskazówki, jak mają postąpić”⁵³. Tak mówiąc, Orygenes nie pomniejsza roli św. Józefa, lecz podkreśla rzeczywistość owego snu w tym sensie, że skoro tego typu pouczenia otrzymują różni ludzie, to dlaczego nie miały ich otrzymać Józef? Powodem, dla któ-

⁴⁸ Origenes, *In Lucam homiliae* 11, 6 (PSP 36, 61).

⁴⁹ Na temat daty narodzenia Jezusa w Betlejem, por. J. Naumowicz, *Narodziny Bożego Narodzenia*, Kraków 2016, 17-30.

⁵⁰ Por. R. Bartnicki, *Dzieje głoszenia Słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015, 20: „Gdy Cezar znalazł się w trudnej sytuacji w Egipcie, z pomocą pospieszyli mu Antypater – wówczas minister i prefekt pałacu – oraz Hirkan II, arcykapłan żydowski [...]. Przywileje Cezara potwierdzili następnie cesarze August i Tyberiusz”.

⁵¹ Suetonius, *De vita cesarum* II 94 (Pliszczyńska, 126). Z relacji Swetoniusza wynika, że to rozporządzenie nie zostało wykonane. W tym roku urodził się Oktawian August, który później został jedynowładcą Rzymu.

⁵² Origenes, *Contra Celsum* I 61 (Kalinkowski, 78).

⁵³ Origenes, *Contra Celsum* I 66 (Kalinkowski, 83).

regu Orygenes wspomina o śnie Józefa, są, jak zwykle, fałszywe opinie Celsusa:

Z Ewangelii Mateusza wydobywa Celsus opowiadanie o podróży Jezusa do Egiptu, jednak nie wierzy cudom, które tę podróż spowodowały, nie wierzy, że rozkaz udania się do Egiptu przekazał anioł [...]. Równocześnie próbuje szkalować [Jezusa] twierdząc, że [cuda] zostały dokonane sztuczkami magicznymi, a nie mocą Bożą; powiada, że wychowany potajemnie Jezus najął się do pracy w Egipcie i tam nauczył się określonych sztuk⁵⁴.

To powiedziawszy, Orygenes wykazuje niedorzeczność opinii, jakoby Jezus był magiem. Tak więc akcent położony powyżej na nadprzyrodzony charakter poleceń danych Józefowi we śnie wyjaśnia w pełni powód ucieczki do Egiptu.

4.3. Wiedza Jezusa, Maryi i Józefa

Podczas gdy Celsus przejawia chorobliwą nienawiść do chrześcijan, Orygenes, odpierając jego wymysły, chętnie wykazuje jego ignorancję w sprawach wiary chrześcijańskiej oraz sprzeczności w jego wywodach. Píše on: „Twierdzi z kolei Celsus, że Jezus, mówiąc o bogaczach: «Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu wejść do Królestwa niebieskiego» (Mt 19,24), zinterpretował następujące słowa Platona: «Wyróżniać się cnotą i bogactwem równocześnie nie jest możliwe» (*Prawa* 5, 12)⁵⁵”. To typowa metoda dla pogan: wyśmiewanie cudów Jezusa jako kuglarstwo oraz traktowanie trafnych sformułowań jako cytatów lub aluzji do greckiej filozofii bądź literatury. Wiele było ludzi, którzy uważali, że jeśli gdziekolwiek jest coś wartościowego, to na pewno pochodzi ono od Greków. Orygenes odpowiada na taki zarzut: „Któż, chrześcijanin czy poganin, nie wyśmieje Celsusa, usłyszawszy od niego, że Jezus, urodzony i wychowany wśród Żydów, uchodzący za syna cieśli Józefa, nieznający ani greckiego, ani hebrajskiego alfabetu, czytał księgi Platona”⁵⁶. Tak oto postać Józefa jest przywołana na potwierdzenie tego, że nauka Jezusa z Nazaretu nie pochodzi z pism Platona (ani innych pisarzy helleńskich).

O tym, że Józef był cieślą, wiemy z Ewangelii (Mt 13,55). Wyraz „cieśla” po grecku brzmi τέκτων, znaczy on ‘stolarz, cieśla’, nawet ‘budowni-

⁵⁴ Origenes, *Contra Celsum* I 38 (Kalinkowski, 62).

⁵⁵ Origenes, *Contra Celsum* VI 16 (Kalinkowski, 298).

⁵⁶ Origenes, *Contra Celsum* VI 16 (Kalinkowski, 298).

czy', ogólnie mówiąc 'człowiek pracujący w drzewie'. Tacy ludzie mogli być cenieni, jeśli dobrze wykonywali swą pracę, ale ich styl życia nie dawał możliwości odbywania studiów w jakiegokolwiek dziedzinie. Wszystko wskazuje na to, że Jezus żyjący w takim środowisku nie należał do sfery intelektualistów helleńskich. Mógł natomiast w dzieciństwie uczęszczać do szkoły synagogalnej, gdyż takie w wielu miejscowościach istniały⁵⁷. Alberto Mello przypuszcza, że w Nazarecie nie było synagogi jako specjalnego budynku⁵⁸, lecz tylko jakaś sala dla celów religijnych. Wydaje się, że w takich warunkach też można było prowadzić zajęcia dla dzieci.

Na pewno Jezus posiadał określoną wiedzę jako Syn Boży, ale mógł się posługiwać aramejskim tłumaczeniem Biblii, a możliwe, że i hebrajskim. James Martin pisze:

W Galilei nie każdy był piśmienny, ale Jezus był, skoro potrafił czytać Pisma. A biorąc pod uwagę, że Jego nauczanie jest przepojone myślą i językiem świętych tekstów judaizmu, należy przypuszczać, że formacja religijna, jaką otrzymał Jezus w rodzinie, była intensywna i głęboka i obejmowała naukę czytania w biblijnym (języku) hebrajskim [...]. Możemy więc przyjąć, że Jezus na co dzień posługiwał się aramejskim, znał hebrajski i być może mówił trochę po grecku⁵⁹.

Z tą opinią można się zgodzić, niemniej, o ile wiadomo, żaden ze współczesnych autorów nie sądzi, że Jezus z Nazaretu czytał pisma greckie i z nich czerpał swą wiedzę.

Orygenes nie miał wątpliwości, że Maryja przyjęła orędzie anioła w duchu wiary i posłuszeństwa Bogu, podobnie uczynił Józef, przyjmując

⁵⁷ Por. britannica.com/topic/synagogues: „Literature of the 1st century refers to numerous synagogues not only in Palestine but also in Rome, Greece, Egypt, Babylonia, and Asia Minor. By the middle of that century, all sizable Jewish communities had a synagogue where regular morning, afternoon, and evening services were held, with special liturgies on the Sabbath and on religious festivals [...]. The synagogue in which the community assembled became not merely a house of prayer but also a school with a house of book (*bet ha-sefer*) and a house of instruction (*bet ha-midrash*) corresponding to elementary and secondary levels of education”.

⁵⁸ Mello, *Évangile*, s. 267: „D’ailleurs Nazareth était une petite ville; nous ne sommes pas obligés de penser que Jésus soit entré dans édifice spécial [...]. C’était probablement une simple pièce spacieuse affectée à cet usage”.

⁵⁹ Por. J. Martin, *Jezus*, tł. K. Jasiński – A. Wawrzyniak, Poznań 2009, 100-101. Autor książki zaznacza, że druga część przytoczonego wyżej zdania pochodzi z następującego dzieła: J.P. Meier, *Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 1, New York 1991, 274. Zob. R. Bartnicki, *Działalność publiczna Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2011, 158-147.

pouczenie we śnie jako głos Boga. Ale czy to oznacza pełne zrozumienie tajemnicy Jezusa i Jego dzieła? Zdaje się, że niezupełnie. Ewangelia mówi, że w czasie ofiarowania Jezusa w świątyni, gdy starzec Symeon wygłosił swe proroctwo o Jezusie, „Jego ojciec i Matka dziwili się temu, co o Nim mówiono” (Łk 2,33). Komentując to zdanie, Orygenes podkreśla, że słowo „ojciec”, które jest tu użyte, nie oznacza rzeczywistego ojcostwa, lecz to, że „Duch Święty uczcił go tą nazwą, ponieważ Józef piastował Zbawiciela”⁶⁰. Jest to zatem określenie honorowe. Orygenes dodaje: „Jego ojciec i Matka dziwili się temu, co o Nim mówił anioł, jak (dziwiło się) mnóstwo wojska niebieskiego oraz pasterze”⁶¹. Jeśli dziwią się wojska niebieskie, to dlaczego nie mieliby się dziwić Maryja i Józef? To zdziwienie ze strony wielu istot ziemskich i niebieskich eksponuje wielkość tajemnicy, a pośrednio może oznaczać brak pełnego zrozumienia Bożych spraw, co wszakże nie stanowi zarzutu.

Trudności Maryi i Józefa zasygnalizowane są po raz drugi w związku z tym, jak dwunastoletni Jezus pozostał w gronie uczonych w Jerozolimie zamiast udać się w powrotną drogę do Nazaretu. Odnalazłszy Go, Maryja rzekła: „Synu, czemuś nam to uczynił, oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie. Lecz On im odpowiedział: Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do Mego Ojca? Oni jednak nie rozumieli tego, co im powiedział”⁶². Orygenes, komentując ten fragment Ewangelii, zaznacza: „Dziewica wiedziała, że to Dziecię nie było dzieckiem Józefa, jednakże uznała swego oblubieńca za ojca ze względu na podejrzenia Żydów, którzy sądzili, że Jezus urodził się w wyniku cudzołóstwa”⁶³. Zapewne i Józef mówił o Jezusie jako swoim synu⁶⁴. Następnie Orygenes pisze: „Zwróćcie uwagę i na to, że dopóki [Jezus] przebywał w posiadłości swego Ojca, znajdował się wysoko. A ponieważ Józef i Maryja nie posiadali jeszcze pełnej wiary, nie mogli przebywać z Nim na wysokości”⁶⁵. To znaczy, że Józef i Maryja ufali

⁶⁰ Origenes, *In Lucam homiliae* 17, 1 (PSP 36, 78).

⁶¹ Origenes, *In Lucam homiliae* 17, 1 (PSP 36, 78).

⁶² Łk 2,48-50.

⁶³ Origenes, *In Lucam homiliae*, frag. 45/74 (PSP 36, 159). Orygenes dokonuje przeskoku historycznego – w rzeczywistości nikt nie miał wątpliwości, że Józef jest ojcem Jezusa, ani nikt nie podejrzewał Maryi o cudzołóstwo. Takie pogłoski zaczęto rozpowszechniać wiele lat po zmartwychwstaniu. Maryja posłużyła się słowem „ojciec” w stosunku do Józefa, gdyż tak go powszechnie określano.

⁶⁴ Przedstawił to obrazowo: R. Brandstaetter, *Jezus z Nazaretu*, t. 1, Warszawa 1987, 126: „Józef, zaprowadziwszy Jezusa do szkoły, rzekł do nauczyciela (*chazana*): «to jest mój syn»”.

⁶⁵ Origenes, *In Lucam homiliae* 20, 4 (PSP 36, 88).

Bogu, nawet jeśli w pełni nie rozumieli Jego planów. Orygenes pisze o Maryi: „Podejrzewała, że [Jezus] ma w sobie coś, co przekracza ludzką naturę; Dlatego też «chowała wszystkie Jego słowa w swym sercu» – nie jako słowa chłopca, który miał dwanaście lat, lecz jako słowa Tego, który się począł z Ducha Świętego”⁶⁶. O tym, że Maryja miała świadomość, iż Jej misja jako Matki Jezusa jest wyjątkowa, świadczy to, co wypowiedziała do Elżbiety w *Magnificat*⁶⁷. Ks. Marek Starowieyski, omawiając nauczanie Orygenesa, pisze, że „Maryja uznawała Jezusa za kogoś bardzo wielkiego, nie znaczy to jednak, że od początku uznawała Go za Boga”⁶⁸. Wydaje się, że myślenie Józefa było podobne, chociaż można przypuszczać, że jego poznanie Jezusa mogło być mniejsze od tego, jakie posiadała Maryja. Nigdzie nie odnotowano, kiedy Józef zakończył życie na tym świecie⁶⁹. Zapewne nie żył on wtedy, gdy Jezus rozpoczął publiczną działalność. Nie było go na uczcie weselnej w Kanie Galilejskiej, nie ma w Ewangeliach wzmianki o jego pogrzebie, nie było go ani pod krzyżem, ani w wieczerniku. Wiadomo, że Maryja pozostawała pośród żyjących znacznie dłużej, na pewno Jej wiedza została pogłębiona po zmartwychwstaniu Jezusa i po zesłaniu Ducha Świętego.

4.4. Rodzina Józefa

Gdy chodzi o pochodzenie św. Józefa, to są dwie genealogie, które różnią się od siebie: Mateusza (1,16) i Łukasza (3,25-38). Dostrzega się tam pomieszanie rodu Salomona i Natana. W obu genealogiach jest podane, że Józef pochodził z rodu Dawida i to jest najważniejsze⁷⁰. Już w starożytności dyskutowano nad tą rozbieżnością. Sprawą zajął się rzymski chronograf Juliusz Afrykańczyk. Na jego dzieło powołał się słynny historyk Euzebiusz z Cezarei (+ 339):

⁶⁶ Origenes, *In Lucam homiliae* 20, 6 (PSP 36, 89).

⁶⁷ Por. J. Ratzinger – H.U. von Balthasar, *Marie première Église*, tł. R. Givord, Paris 1987, 46: „Le *Magnificat* montre combien elle-même vivait du cœur de cette tradition qui s’enracine dans la promesse faite à Abraham et à sa descendance et se manifeste sans cesse comme la grande action miséricordieuse de Dieu”.

⁶⁸ M. Starowieyski, *Mariologia Orygenesa*, w: Orygenes, *Homilie o Ewangeliu św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, 24.

⁶⁹ Por. P. Grelot, *Saint Joseph. Bible*, DSAM VIII 1290: „Joseph est certainement mort avant que Jésus commence son ministère”.

⁷⁰ Por. J.B. Green, *The Gospel of Luke*, Cambridge 1997, 188-189: „Genealogies serve as indicators of inherited status [...] genealogies are concerned as much with theological and apologetic issues as with historical; in them resides remarkable social power”.

Imiona rodowe liczono w Izraelu na podstawie naturalnej albo prawnej. Na podstawie naturalnej wtenczas, kiedy następował syn rodzony, na podstawie zaś prawnej, kiedy brat spłodził dziecko, a dał mu imię brata zmarłego [...]. Tak więc żadna z dwóch Ewangelii nie mija się z prawdą, tylko raz liczy (podaje imię ojca) na podstawie naturalne, a drugi raz prawnej. Oba wywody dochodzą do Józefa, w sposób wprawdzie zawiły, ale poprawny⁷¹.

Dodajmy, że do różnych pomyłek przy kopiowaniu ksiąg, w tym zapi-sków rodowych, dochodziło w związku z niewolą babilońską (586-538).

Powyższy pogląd na różnicę w genealogii Mateusza i Łukasza przyjął się wśród autorów chrześcijańskich, zaakceptował go na przykład św. Augustyn (+430). Jednakże, nawet gdyby istniały rzeczywiste rozbieżności na liście genealogii, to nie miałyby one większego znaczenia dla wiary chrześcijańskiej. Trudniej przedstawiała się kwestia małżeństwa Józefa z Maryją – rodziły się pytania i róże domysły. Na przykład „Ebionicy twierdzili, że Jezus narodził się z naturalnego związku Józefa i Maryi”⁷². Cała tradycja chrześcijańska odrzuca taki pogląd. Wątpliwości budziło zdanie: „Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie, lecz nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus”⁷³. Wyciągano z tego wniosek, że Józef i Maryja po urodzeniu Jezusa prowadzili życie małżeńskie. Taką myśl zdawała się wyrażać inna wypowiedź Ewangelisty: „Czy nie jest On synem cieśli? Czy Jego Matce nie jest na imię Mariam, a Jego braciom Jakub, Józef, Szymon i Juda? Także Jego siostry czy nie żyją wszystkie u nas?”⁷⁴. Polski biblista ks. Józef Homerski pomija w swym komentarzu zagadnienie braci i siostr Jezusa⁷⁵. Amerykański biblista Richard T. France uważa, że imiona braci zaczerpnięte są ze Starego Testamentu⁷⁶, z czego wynika, że mają charakter symboliczny. Inny biblista współczesny William L. Lane w komentarzu do Ewangelii Marka, gdzie jest mowa o braciach i siostrach Jezusa, zupełnie pomija to zagadnienie⁷⁷. W starożytności niektórzy sądzili, że wymienieni

⁷¹ Eusebius Caesarensis, *Historia ecclesiastica* I 7, 1, tł. A. Caba: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013, 47.

⁷² Starowieyski, *Mariologia Orygenesowa*, s. 14.

⁷³ Mt 1,24.

⁷⁴ Mt 13,54. Por. Mk 6,3.

⁷⁵ Por. J. Homerski, *Ewangelia św. Jana, Wstęp, przekład, komentarz*, Warszawa 1979, 229.

⁷⁶ Por. R.T. France, *The Gospel of Matthew*, Cambridge 2007, 550: „All four names are taken from patriarchs of Genesis”.

⁷⁷ Por. W.L. Lane, *The Gospel of Mark. Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids – Cambridge 1974, 200-201.

bracia mogli być rodzeństwem Jezusa w sensie ścisłym. Taki pogląd znany był Orygenesowi. Pisał on:

Pewien heretyk tak daleko posunął się swej głupocie, iż twierdził, jakoby Jezus wyparł się Maryi, ponieważ ona po urodzeniu Jezusa połączyła się z Józefem [...]. [Heretycy] głosząc, że Maryja zawarła małżeństwo po urodzeniu Jezusa, nie potrafią tego udowodnić. Ci bowiem, których nazywano synami Józefa, nie urodzili się z Maryi, a i żaden tekst Pisma o tym nie wspomina⁷⁸.

Zdaniem M. Starowieyskiego owym heretykiem był Marcjon⁷⁹. Maryja formalnie zawarła małżeństwo z Józefem już wcześniej. W tym zdaniu Orygenes mówiąc, „zawarła małżeństwo” (*asserunt eam nupsisse*), miał na myśli rozpoczęcie życia małżeńskiego w zwykłym tego słowa znaczeniu. W całej tradycji chrześcijańskiej nigdy nie przyjmowano takiej możliwości.

Niektórzy pisarze, chcąc wyjaśnić, w jakim sensie wymienieni przez Mateusza ludzie (Jakub, Józef, Szymon i Juda) są braćmi Jezusa, wysuwali hipotezę, że mogli to być synowie nie Maryi, lecz Józefa z pierwszego małżeństwa. Takie opinie rozpowszechniały pisma apokryficzne, jak *Protowangelia Jakuba*⁸⁰ czy *Ewangelia Pseudo-Mateusza*⁸¹. Do tej kwestii nawiązał Orygenes w komentarzu do Ewangelii św. Mateusza:

Myśleli (niektórzy), że Jezus był synem Józefa i Maryi, natomiast sądzili, że bracia Jezusa byli tylko synami Józefa z pierwszą żoną (ἐκ προτέρας γυναικός), którą poślubił przed Maryją. Do takich doszli wniosków na podstawie tradycji zawartej w Ewangelii przypisywanej Piotrowi albo z księgi Jakuba. Ci, którzy tak mówią, pragną zachować dziewictwo Maryi aż do koń-

⁷⁸ Origenes, *In Lucam homiliae* 7, 4 (PSP 36, 49).

⁷⁹ Por. Starowieyski, *Mariologia Orygeneses*, s. 19; Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, s. 49, przyp. 5. Marcjon żył na przełomie I i II wieku, uważał się za chrześcijanina, ale w rzeczywistości głosił naukę zbliżoną do gnozy, nie uznawał Starego Testamentu. Zob. K. Bihlmeyer – H. Tüchle, *Historia Kościoła*, t. J. Klenowski, Warszawa 1971, 159-160.

⁸⁰ Por. *Protoevangelium Iacobi* IX 3, tł. M. Starowieyski: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2005, 275: „Rzekł kapłan: Józefie, Józefie, na ciebie wypadło, abyś wziął dziewicę Pańską. I sprzeciwił się Józef i rzekł: Mam synów i jestem starcem”.

⁸¹ Por. *Pseudo-Matthaei Evangelium* 8, 4, tł. K. Obrycki, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I/1, 304: „Józef zaczął błagać i prosić zapytując: Jestem stary i mam synów, dlaczego więc mnie powierzacie tę dziewczeczkę?”.

ca, aby Jej ciało wybrane dla służenia Słowu [...] nie zaznało współzycia z mężczyzną (κοίτην ἀνδρὸς)⁸².

Orygenes, jak widać, znał pogląd o poprzednim małżeństwie Józefa, a nawet wiedział, że pochodził on z apokryficznej *Ewangelii Piotra* oraz z księgi Jakuba, czyli zapewne z *Protoewangelii Jakuba*. Rozumiał też motywację tych pisarzy, którzy sądzili, że owi bracia i siostry Jezusa mogli być dziećmi Józefa z pierwszego małżeństwa. Ci pisarze chcieli utrzymać przekonanie o dziewictwie Maryi zachowanym przez całe życie. Orygenes nie dopuszczał myśli o małżeńskim pożyciu Józefa i Maryi po narodzeniu Jezusa, nie podzielał poglądu o pierwszym małżeństwie Józefa, ale takiej możliwości nie wykluczał. W swych dziełach wszakże nie analizował szczegółowo tego zagadnienia.

Hilary z Poitiers (+367), którego można traktować jako przedstawiciela teologii na Zachodzie, zdecydowanie wykluczał to, iż Maryja mogła mieć inne dzieci po narodzeniu Jezusa, ale dopuszczał myśl, że owi bracia Jezusa mogli być synami Józefa z pierwszego małżeństwa⁸³. Cyryl Aleksandryjski (+444), komentując wzmiankę o braciach Jezusa w Ewangelii Jana (7,3-5)⁸⁴, wspominał o opinii o pierwszym małżeństwie Józefa. Możliwe, że brał taką możliwość pod uwagę, idąc za wcześniejszą tradycją, ale – podobnie jak Orygenes – nie omawiał wprost tej kwestii, a chciał tylko podkreślić, że owi bracia nie byli synami Maryi. Dla autorów chrześcijańskich ważne było Jej dziewictwo zachowane przez całe życie. Pożycie małżeńskie Maryi z Józefem oraz pierwsze małżeństwo Józefa z inną kobietą wykluczał św. Hieronim (+ 419)⁸⁵, a także inni autorzy wczesnochrześcijańscy⁸⁶.

⁸² Origenes, *Commentarium in Evangelium Matthaei* X 17 (tłum. własne).

⁸³ Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaem* I 4, tł. E. Stanula: Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. Traktat o Tajemnicach*, PSP 63, Warszawa 2002, 45: „Ludzie przewrotni tym również umacniają autorytet swych błędnych przekonań, iż Pan miał wielu braci. Gdyby to byli synowie Maryi, a nie Józefa z pierwszego małżeństwa, nigdy by w czasie męki Maryja nie została oddana za matkę Janowi Apostołowi (por. J 19,26-27)”.

⁸⁴ Por. Cyrillus Alexandrinus, *In Joannis Evangelium* IV 5: „[...] ne ipsi ex beata Virgine nati cencerentur, sed potius ex solo patri Joseph”.

⁸⁵ Hieronymus, *De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium* 19, tł. T. Kaczmarek: www.swietyjosef.kalisz.pl/BibliotekaSwJozefa/246.html (dostęp: 24.02.2019): „Skoro przyjmujemy to, co mówi Pismo, musimy odrzucić to, czego tam nie ma. [...] Moglibyśmy rozważać, że Józef miał więcej żon, z których narodzili się «bracia Pańscy». To jednak z pewnością jest tylko czystym domysłem [...]. Gdy chodzi o jego odniesienie do Maryi musimy patrzeć na niego raczej jako na jej opiekuna, a nie męża. Pozostaje przeto stwierdzić, że ten, który zasłużył na miano ojca Pana, przebywając z Maryją pozostał w stanie dziewictwa”.

⁸⁶ Por. Bertrand, *Saint Joseph*, k. 305: „Les Pères tiennent également à affirmer la chasteté complète de Joseph après la naissance du Christ”.

Powyższe aluzje do kilku teologów wskazują, że niektóre opinie na temat Maryi i Józefa istniały tak w czasach Orygenesa, jak i znacznie później. Pogląd o pierwszym małżeństwie Józefa stopniowo tracił popularność na korzyść poglądu o czystości tak Maryi, jak i Józefa. Obecnie, zgodnie z tradycją orientalną, pod pojęciem braci Jezusa i Jego siostr rozumie się członków rodziny w sensie szerszym, czyli osoby spokrewnione.

5. Zakończenie

Zasygnalizowaliśmy najważniejsze punkty nauki Orygenesa na temat św. Józefa. Dało się zauważyć, że teolog ten nie uprawiał tego, co dziś określilibyśmy mianem józefologii. Nie interesował się on wprost postacią Józefa, a wspominał o nim, gdy mówił o Chrystusie i Maryi, a szczególnie o dziewiczym poczęciu Jezusa. W centrum myśli teologicznej Orygenesa był zawsze boski Logos, który dla zbawienia ludzi przyjął ludzką naturę. Czynnikiem, który inspirował Orygenesa do pisania o Józefie, były satyryczne pogłoski rozsiewane przez wrogów chrześcijaństwa. Podczas gdy jedni głosili, że Jezus był synem Józefa, inni dowodzili, że został poczęty w nielegalnym związku Maryi z jakimś obcym mężczyzną pod nieobecność Józefa. By nadać waloru takim pogłoskom, wymyślono nawet imię tegoż mężczyzny (Pantera). Największym polemistą antychrześcijańskim był Celsus. Jeszcze inni, nie odrzucając wprost nauki o Bożym macierzyństwie Maryi, twierdzili, że po narodzeniu Jezusa Józef i Maryja prowadzili życie małżeńskie i że z tego związku urodzili się tak zwani bracia Jezusa i Jego siostry, o których jest mowa w Ewangeliach. W takich okolicznościach Orygenes podjął zdecydowaną polemikę z fałszywymi pogłoskami i komentował naukę zawartą w Ewangeliach na temat natury Jezusa Chrystusa, Maryi jako Jego matki oraz św. Józefa jako Jej małżonka, ale nie w potocznym tego słowa znaczeniu.

Święty Józef jako opiekun Jezusa i małżonek Maryi według Orygenesa

(streszczenie)

W niniejszym artykule autor podjął próbę przedstawienia postaci św. Józefa na podstawie pism Orygenesa. Dla lepszego ich zrozumienia należało sięgnąć do pism także innych autorów okresu patrystycznego oraz do opracowań teologów współczesnych. W pierwszym punkcie znajduje się wzmianka o znaczeniu nazwy miasta Nazaret. Nie wydaje się, aby miała ona wpływ na to, iż Józef i Maryja zamieszkali w tym mieście, niektórzy autorzy natomiast dopatrują się znaczenia symbolicznego we wszystkim, co dotyczy Jezusa, Maryi

i Józefa. W drugim punkcie poruszona jest kwestia wątpliwości Józefa. Trzeci punkt dotyczy legendy o niejakim Panterze, który rzekomo miał być ojcem Jezusa. W czwartym rozdziale ukazana jest wyjątkowa rola św. Józefa jako małżonka Maryi oraz opiekuna Jezusa. Wartość niniejszego artykułu polega na tym, że ukazuje on ciągłość wiary chrześcijańskiej od czasów apostołskich, poprzez starożytność, aż do naszych czasów. Kościół w niczym nie odszedł od nauczania Ewangelii na temat Jezusa, Maryi i Józefa.

Słowa kluczowe: Jezus; Maryja; Józef; Orygenes; Nazaret; Betlejem; narodzenie; opiekun

Saint Joseph as a Protector of Jesus and Husband of Mary according to Origen

(summary)

The author of the article presented the most important points of Origen's teaching on Saint Joseph. It is to be noticed that there is no *josephology* in the contemporary sense of this term. As matter of fact, Origen was not interested in Joseph's person; he spoke about him while speaking about Christ and Mary, and about the Virginal conception of Jesus. In the center of Origen's thoughts was the Divine Logos who accepted the human nature for the people's salvation. Origen decided to write something on Joseph because of the satirical stories propagated by the enemies of Christianity; Celsus was the most famous among them. Some anti-Christian polemicists proclaimed that Jesus was Joseph's son, some others said that He was conceived within an illegal union of Mary with a stranger; they invented his name (Panthera). There were people who declared that Joseph and Mary had had sexual relations after the birth of Jesus; the persons called brothers and sisters of Jesus were apparently born from such a union. In such circumstances Origen started to refute the false stories and to present the Gospel's teaching on Jesus Christ, on His Mother Mary and on Joseph. Origen underlined that Joseph was Mary's husband, but not in the common sense of this word.

Keywords: Jesus; Mary; Joseph; Origen; Nazareth; Bethlehem; nativity; protector

Bibliografia

Teksty źródłowe

Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, red. C. Schenkl, Praga – Vidobonae – Lipsiae 1902, tł. W. Szoldrski: Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977.

Caius Suetonius Tranquillus, *De vita caesarum libri XII*, red. M. Ihm, Lipsiae 1907, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska: Gaius Swetoniusz Trankwillus, *Żywoty cesarów*, Warszawa 1969.

Cyrrillus Alexandrinus, *In Joannis Evangelium*, PG 73, 17-704.

- Eusebius Caesarensis, *Historia ecclesiastica*, PG 20, 45-906, tł. A. Caba: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, ŻMT 70, Kraków 2013
- Germanus, *In sanctissimae Dei Genetricis Annuntiationem*, PG 98, 320-339, tł. W. Kania: *Teksty o Matce Bożej. Ojcowie greccy i syryjscy*, t. 1, red. W. Kania, Niepokalanów 1981, 170-182.
- Hieronimus, *De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium*, PL 23, 183-206.
- Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Mathaeum*, red. J. Doignon, SCh 254; 258, Paris 1978-1979, tł. E. Stanula, w: Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. Traktat o Tajemnicach*, PSP 63, Warszawa 2002, 43-200.
- Hilarius Pictaviensis, *Tractatus mysteriorum*, red. J.-P. Brisson, SCh 19 bis, Paris 1967, tł. E. Stanula: Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. Traktat o Tajemnicach*, PSP 63, Warszawa 2002, 203-232.
- Historia Iosephi fabri lignarii*, tł. T. Hergesel, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I/2, red. M. Starowieyski, Warszawa 2003, 559-578.
- Origenes, *Commentarium in Evangelium Matthaei*, PG 13, 829-1800.
- Origenes, *Contra Celsum*, red. M. Borret, SCh 132; 136; 147; 150; 227, Paris 1967-1977, tł. S. Kalinkowski: Origenes, *Przeciw Celsusowi*, PSP 17, Warszawa 1986.
- Origenes, *Homiliae in Genesim*, red. L. Doutreleau, SCh 7 bis, Paris 1956, tł. S. Kalinkowski: Origenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, PSP 31/1, Warszawa 1984, 21-154.
- Origenes, *In Lucam homiliae*, red. H. Crouzel – F. Fournier – P. Périchon, SCh 87, Paris 1962, tł. S. Kalinkowski: Origenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986.
- Protoevangelium Iacobi*, tł. M. Starowieyski: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2005, 266-290.
- Pseudo-Matthaei Evangelium*, tł. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I/1, red. M. Starowieyski, Kraków 2005, 293-316.
- Tertullianus, *Adversus Marcionem*, red. A. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, 437-726, tł. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 57, Warszawa 1994.

Opracowania

- Bartnicki R., *Działalność publiczna Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2011.
- Bartnicki R., *Dzieje głoszenia Słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół*, Kraków 2015.
- Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tł. W. Szymona, Kraków 2012.
- Bertrand G.M., *Saint Joseph époux de Marie. Patristique et haut Moyen Age*, DSAM VIII 1301-1308.
- Bihlmeyer K. – Tüchle H., *Historia Kościoła*, tł. J. Klenowski, Warszawa 1971.
- Boureau A., *La papesse Jeanne*, Paris 1988.
- Brandstaetter R., *Jezus z Nazaretu*, t. 1-2, Warszawa 1987.
- Fédou M., *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris 1988.

- Fox R.L., *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire Romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, tł. R. Almi – M. Montabrut – E. Pailler, Toulouse 1997.
- France R.T., *The Gospel of Matthew*, Cambridge 2007.
- Fros H. – Sowa F., *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków 1975.
- Gauthier R., *Saint Joseph époux de Marie. L'histoire de la spiritualité*, DSAM VIII 1308-1316.
- Gauthier R., *Saint Joseph époux de Marie. Liturgie et documents pontificaux*, DSAM VIII 1316-1321.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium, Erster Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, t. I/1, Freiburg – Basel – Wien 1986.
- Green J.B., *The Gospel of Luke*, Cambridge 1997.
- Grelot P., *Saint Joseph époux de Marie. Écriture*, DSAM VIII 1289-1301.
- Homerski J., *Ewangelia św. Jana, Wstęp, przekład, komentarz*, Warszawa 1979.
- J.P. Meier, *Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 1, New York 1991.
- Kalinkowski S., *Wstęp*, w: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, 6-32.
- Labriolle P. de, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris 1950.
- Lane W.T., *The Gospel of Mark. Introduction, Exposition and Notes*, Cambridge 1974.
- Martin J., *Jezus*, tł. K. Jasiński – A. Wawrzyniak, Poznań 2009.
- Mello A., *Évangile selon Saint Matthieu*, tł. A. Chevillon, Paris 1999.
- Naumowicz J., *Narodziny Bożego Narodzenia*, Kraków 2016.
- Ratzinger J. – Balthasar H.U. von, *Marie première Église*, tł. R. Givord, Paris 1987.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tł. E.I. Zieliński, t. 2, Lublin 1997.
- Reboul M., *L'immaculée Conception, Clé de la voûte de la Création*, Versailles 2018.
- Rustici C., *The Afterlife of Pope Jean: Developing of the Popess Legend in Early Modern England*, Michigan 2006.
- Simon M. – Benoît A., *Le Judaïsme et le Christianisme antique d'Antiochus Epiphan à Constanin*, Paris 2006.
- Solignac A., *Saint Joseph époux de Marie. Le culte de saint Joseph aujourd'hui*, DSAM VIII (1974) 1321-1323.
- Starowieyski M., *Barwny świat apokryfów*, Poznań 2015.
- Starowieyski M., *Mariologia Orygenes*, w: Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, PSP 36, Warszawa 1986, 5-29.
- Starowieyski M., *Plotka, pogarda, oszczerstwo – pisarze chrześcijańscy o poganach*, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, BOK 10, Kraków 1998, 351-397.
- Szymik S., *Józef Oblubieniec*, EK VIII 124-125.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1978.
- Vidal M., *Un Juif nommé Jésus. Une lecture de l'Évangile à la lumière de Torah*, Paris 2000.

S. Ihnatia Havrylyk OSBM¹

Le tappe della vita spirituale: Giuseppe Ḥazzāyā e l'eredità ascetica greca

Il VII secolo d.C. segnò una nuova epoca nella storia mondiale e i cristiani della tradizione siriana sperimentarono per primi i grandi cambiamenti che seguirono. Già negli anni '30 del VII secolo, cominciò l'invasione di massa dell'Islam in Persia. Entro la metà del VII secolo la Persia cadde nelle mani degli arabi e alla fine del settimo secolo l'ex Impero Sassanide si trovò a far parte dell'Impero Arabo che si estendeva dalle sponde del Mediterraneo e del mar Rosso fino ai fiumi Amu Darya e Indo, e dall'Oceano Indiano fino al Caucaso e al mar Caspio².

Nonostante le persecuzioni e le sofferenze, proprio il periodo che va dal VII al IX secolo fu il periodo storico che vide un enorme sviluppo della Chiesa d'Oriente sotto diversi punti di vista. Fu veramente un'epoca d'oro per la vita di questa Chiesa. Al momento della conquista araba la Chiesa Siro-Orientale comprendeva, oltre alla provincia governata dal catholicos, dodici province rette da altrettanti metropolitani³, anche se non tutti avevano la medesima importanza dal punto di vista canonico.

Per quanto riguarda il monachesimo siro-orientale, dopo un momento difficile sperimentò la sua rinascita, iniziata già nella seconda metà del VI secolo sotto l'impulso della grande personalità di Abramo il Grande

¹ S. Ihnatia Havrylyk OSBM, STL, dottorante, docente di patrologia, presso il Dipartimento di Teologia dell'Università Cattolica Ucraina (Lviv), e-mail: ihnatia@ucu.edu.ua, ORCID: 0000-0002-8357-8021.

² Cf. A.R. Vine, *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937, 83.

³ Lo studioso Wilhelm Baum indica una cifra ancora più grande: "During the 43-year catholicate of Timotheos I (780-823), the Church of the East claimed tens of millions of adherents in 230 dioceses with twenty-seven metropolitans". Cf. W. Baum – D.W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*. London – New York 2003, 61.

e sotto la spinta della sua riforma. A lui, davvero il Padre dei monaci orientali, si deve la fondazione sul monte Izla, a nord-est di Nisibi, di un monastero che fu conosciuto come il Grande monastero e considerato la casa madre del rinnovato monachesimo persiano⁴. Le regole monastiche di Abramo ebbero una diffusione considerevole e furono lo strumento di una vera riforma del monachesimo in Mesopotamia. I monasteri di Abramo divennero i luoghi dell'ascesi, ma anche del lavoro e della cultura, che offrivano un notevole equilibrio tra vita comunitaria e vita solitaria⁵. In quel tempo vivevano e lavoravano scrittori eccezionali come Martyrios-Sahdona, Simone di Taibuteh, Dadišo Qatraya, Isacco di Ninive, Giovanni di Dalyatha, Giuseppe Ḥazzāyā. Pur con diverse accentuazioni e sfumature tutti questi autori siriaci trattarono nei loro scritti i punti più importanti della spiritualità siriana, quali, per esempio: la purificazione del cuore, certe tappe della vita spirituale, il costante ricordo di Dio, l'amore di Dio e del prossimo visto come via più breve per la conoscenza e la visione di Dio.

Tra gli autori denominati Giuseppe Ḥazzāyā⁶, proprio per l'importanza del suo lavoro e per la qualità della sua dottrina, è stato chiamato il "teorico della tradizione mistica siro-orientale"⁷. Infatti, nei suoi scritti lui offre un'esposizione sistematica dei vari stadi o tappe della vita spirituale usando non soltanto la saggezza della sua tradizione, ma anche quella greca che dal V sec. cominciò ad entrare nel campo siriano. Quindi lo scopo principale del presente articolo è dimostrare alcuni aspetti dell'influsso della spiritualità greca sull'esempio dell'insegnamento di Giuseppe Ḥazzāyā il quale sintetizzando, in modo proprio e unico, due tradizioni – antiochena e alessandrina – ha veramente arricchito la spiritualità siro-orientale.

⁴ Cf. P. Bettiolo, *Lineamenti di patrologia siriana*, in: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, ed. A. Quacquarelli, Roma 1989, 521.

⁵ Cf. S. Chialà, *Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?*, in: *Les mystiques syriaques*, ed. A. Desreumaux, Paris 2011, 63-78.

⁶ Sulla persona e sull'opera di Giuseppe Ḥazzāyā, cf. A. Scher, *Joseph Ḥazzāyā écrivain syriaque du VIII^e siècle*, „Rivista degli Studi Orientali” 3 (1910) 45-63; E.J. Sherry, *The Life and Works of Joseph Ḥazzāyā*, in: *The Seed of Wisdom, Fs. T.J. Meek*, ed. W.S. McCullough, Toronto 1964, 78-91; I. Havrylyk, *L'insegnamento "eretico" sulla visione di Dio nelle opere di Giuseppe Ḥazzāyā, mistico siro-orientale del secolo VIII*, „Vox Patrum” 38 (2017) v. 68, 535-549.

⁷ R. Beulay, *Joseph Ḥazzāyā*, DSp VIII 1341-1349.

1. Alcune fonti dell'insegnamento di Giuseppe Hazzāyā

Generalmente una persona è il frutto del suo tempo e del suo ambiente storico-culturale. A sua volta, l'ambiente storico-culturale è l'intreccio di eventi significativi e di persone che con la loro vita e il loro pensiero hanno orientato la storia stessa. Giuseppe Hazzāyā, come altri mistici siro-orientali, menziona spesso nei suoi scritti i “nostri Padri” dai quali si sentiva in debito per averne attinto la dottrina spirituale, ma non ci fa dono dei loro nomi⁸ e quindi ci domandiamo chi siano questi Padri spirituali. Per Giuseppe e per gli altri autori spirituali del suo tempo, questi Padri sono, da una parte, i dottori della loro stessa Chiesa Siro-Orientale, per esempio: Efrem, Teodoro di Mopsuestia, Babai il Grande, Isacco di Ninive; dall'altra parte, gli autori spirituali greci di quegli scritti, che ebbero un forte influsso sulla spiritualità siriana durante i secoli V-VII. Questo ultimo processo di trasmissione della tradizione spirituale greca è ben evidente e rintracciabile tramite l'influsso di Evagrio Pontico con la sua mistica intellettuale già influenzata dalla mentalità origeniana, e dei altri padri greci.

Durante V-VI sec. la letteratura greca entrò con decisione nel mondo siriano grazie alle traduzioni delle opere filosofiche e soprattutto delle opere degli autori cristiani. Le opere di Gregorio di Nissa, specialmente il suo *Commento sul Cantico dei Cantici*, esercitarono un influsso particolare sulla mistica siriana. Il *corpus* degli scritti falsamente messi sotto il nome del monaco egiziano Macario è stato facilmente accettato nel mondo siriano proprio grazie alla sua spiritualità del cuore saldamente pneumatica. Le opere dello Pseudo-Dionigi Areopagita, verosimilmente di origine siriana, sono state tradotte in siriano poco dopo la loro apparizione all'inizio del VI sec⁹. Ma l'autore più importante per la spiritualità siriana è stato Evagrio.

⁸ Cf. 'Abdisho' Hazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana: 'Abdisho' Hazzāyā, *Treatises on the Workings of the Grace*, in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, v. 7, Cambridge 1934, 161, 169; Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus vitae spiritualis* 39, 72, 76, 114, ed. P. Harb – F. Graffin, PO 202 (45.2), Turnhout 1992, 255-442, trad. V. Lazzeri: Giuseppe Hazzāyā, *Le tappe della vita spirituale*, Magnano 2011, 83, 103, 109, 141.

⁹ Cf. A. Guillaumont, *Syriaque*, DSp XIV 1438-1440; P. Harb, *Faut-il restituer à Joseph Hazzâyâ la Lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabbug?*, „Melto” 4 (1968) 27.

1.1. Evagrio (†399)

Evagrio occupa una posizione chiave nell'influenza sulla spiritualità siriana, e fu forse la principale autorità nella vita spirituale per tutti gli scrittori siriani. Nei mistici siriano-orientali del VII e VIII secolo troviamo numerosi elementi evagriani, in particolare nella loro dottrina di contemplazione e preghiera. La cosa più importante da notare, riguardo all'influsso evagriano su Giuseppe Ḥazzāyā, sarebbe la divisione delle contemplazioni, proposta da Evagrio. Giuseppe prende in prestito la sua distinzione di cinque contemplazioni consecutive, senza mantenere peraltro il rigore dell'ordine evagriano: "Cinque sono le contemplazioni principali sotto il segno delle quali sono comprese tutte le contemplazioni. La prima – come dicono i Padri – è la contemplazione della Santissima Trinità; la seconda e la terza, la contemplazione dei corporei e degli incorporei; la quarta e la quinta, la contemplazione del giudizio e della provvidenza di Dio"¹⁰. Come vedremo più avanti, Giuseppe rovescia questo ordine, mettendo la visione della Santissima Trinità al culmine della visione¹¹.

Secondo Evagrio, ogni persona è in grado di arrivare alla conoscenza di Dio attraverso la creazione. Le cose create sono "lo specchio della bellezza di Dio, della sua potenza, della bontà e della saggezza"¹². Per Evagrio, l'anima umana è per la sua natura impassibile e intellettuale, pura nel suo stato originale¹³. Perciò la purezza dell'anima è, per Evagrio, il fattore fondamentale per la preghiera e la visione di Dio. Anche per Giuseppe Ḥazzāyā, come vedremo, la purezza del cuore corrisponde allo stato originale della persona umana e, quindi, sarà una delle condizioni fondamentali per la visione di Dio.

Evagrio spiega che l'intelletto stesso è il "luogo di Dio" e Dio, nella sua sostanza, è la luce. Quindi, tramite la purificazione, l'intelletto torna nel suo stato originale il quale assomiglia allo zaffiro e così rispecchia l'immagine di Dio e diventa capace della visione della luce divina, la quale

¹⁰ Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* I 27; I 70; II 2.4.47.63.71, trad. I.L.E. Ramelli: *Evagrius ḥ Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Atlanta 2015, 27, 68, 85, 89, 118, 127, 131.

¹¹ Cf. 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 157 e 165.

¹² Cit. da T. Olickal, *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā*, Catholic Theological Studies of India 4, Changanassery 2000, 62.

¹³ "V'è stato un tempo in cui l'iniquità non esisteva, e vi sarà un tempo in cui non esisterà più; ma non esiste un tempo in cui la virtù non sia esistita, e non vi sarà un tempo in cui essa non sarà. Indistruttibili infatti sono i semi della virtù". Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* I 40, trad. I.L.E. Ramelli, p. 36.

viene chiamata da Evagrio “luce senza forma”¹⁴. Questo termine diventerà basilare nell’insegnamento di Giuseppe Ḥazzāyā, tramite il quale si potrà spiegare l’imateriale visione della Santissima Trinità¹⁵. Giuseppe usa anche il paragone evagriano con lo zaffiro, ma paragona la luce che illumina l’intelletto con lo zaffiro e non l’intelletto stesso, come fa invece Evagrio¹⁶.

Un altro punto importante dove Giuseppe condivide totalmente l’insegnamento di Evagrio è l’inconoscibilità della natura divina. Secondo Evagrio, ogni essere umano deve sforzarsi per arrivare alla visione di Dio, però Dio in se stesso rimane incomprendibile a qualsiasi creatura¹⁷, e la sua natura rimane per sempre inconoscibile¹⁸.

Secondo Antoine Guillaumont, leggendo le citazioni dal *Libro delle domande e risposte*, un lettore familiare alle opere di Evagrio, riconosce subito le espressioni e i concetti evagriani¹⁹: diversi tipi della contemplazione, distinzione tra corpo, anima e intelletto, nozione della “luce senza forma” in un intelletto puro, il colore della luce.

1.2. Pseudo-Macario

Un altro autore che ha lasciato un’impronta assai profonda nella spiritualità siriana, chiamato così perché per lungo tempo si credeva che le sue *Omèlie spirituali* avessero come autore Macario, uno dei Padri del deserto egiziano. Il vero autore, però, fu verosimilmente, Simeone di Mesopotamia, un autore di lingua greca, ma di mentalità e stile aramaico²⁰. Nel VI secolo le sue *Omèlie* furono tradotte in siriano e subito conosciute tra gli autori spirituali di lingua siriana.

L’influsso di Pseudo-Macario è diverso da quello di Evagrio. I suoi scritti trattano le questioni del combattimento spirituale. Egli affida un

¹⁴ L’espressione appare in Evagrius Ponticus, *Supplemento ai Capitoli Gnostici* VII 21, ed. W. Frankenberg, Berlin 1912, 440-441. Cf. R. Beulay, *L’enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, ThH 83, Paris 1990, 393-394.

¹⁵ Cf. ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 156.

¹⁶ Cf. Iosephus Ḥazzāyā, *Capita scientiae* 5.9.65-66, trad. G. Bunge: Rabban Jausep Ḥazzāyā, *Aus den “Capita scientiae”*, in: *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Sophia: Quellen Östlicher Theologie 21, Trier 1982, 311.

¹⁷ Cf. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* II 11, trad. I.L.E. Ramelli, p. 94-95.

¹⁸ Cf. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* V 51, trad. Ramelli, p. 291.

¹⁹ Cf. A. Guillaumont, *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā*, OrSyr 3 (1958) 21.

²⁰ Cf. R. Beulay, *La lumière sans forme. Introduction à l’étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987, 35; Guillaumont, *Sources*, p. 19.

ruolo decisivo all'azione dello Spirito Santo e sottolinea la necessità per la salvezza della cooperazione tra lo sforzo umano e la grazia divina. Pseudo-Macario è il padre di una cosiddetta "mistica del cuore" in senso biblico, vale a dire l'esperienza di Dio nel più profondo della persona umana. A Pseudo-Macario il nostro autore deve la sua attenzione alla presenza di Dio nel "cuore", le espressioni della sua esperienza dello Spirito Santo in termini di luce e fuoco²¹, e in generale la descrizione dell'esperienza mistica, adoperando le analogie ricavate dall'esperienza dei sensi corporei²².

Nella sua dottrina spirituale Pseudo-Macario usa due termini – luce e gloria – che saranno essenziali per gli autori mistici successivi. Per Pseudo-Macario questi termini sono essenzialmente equivalenti e compaiono spesso nelle *Omèlie*. Ciò che colpisce è la sua insistenza su questi termini che indicano realtà increata e divina. Pseudo-Macario è molto specifico nel dire che la luce non è né una metafora né illuminazione puramente soggettiva dell'intelletto, ma è una "luce divina e essenziale che appare nell'anima e brilla più della luce del sole"²³. Vedremo che Giuseppe Hazzāyā, può darsi sotto l'influsso di Pseudo-Macario, userà molto il concetto della luce: indescrivibile e inafferrabile che presenta la realtà divina.

Secondo Pseudo-Macario, l'azione dello Spirito nell'anima si svolge in un modo sensibile e quell'azione si può osservare attraverso alcuni segni. Così Pseudo-Macario parla di fuoco che brucia: "bruciore dello Spirito" o "bruciore interiore"²⁴, il quale corrisponde a quello che Giuseppe chiama "impulso ardente"²⁵ – un altro termine importante della dottrina mistica di Giuseppe Hazzāyā – che riempie l'anima dell'amore divino. Sotto l'influsso di Pseudo-Macario, il fuoco assumerà varie accezioni semantiche nell'opera Giuseppe. Il fuoco è senza dubbio una realtà misteriosa, estranea alla natura umana, terribile e terrificante. Secondo Pseudo-Macario, l'umanità

²¹ Secondo Robert Beulay, quelli sono i simboli più importanti nell'uso dei autori mistici siro-orientali. Cf. R. Beulay, *Theophanies mesopotamiennes*, „Bayn al-Nahrayn” 97 (1997) 82.

²² Cf. R. Beulay, *Spiritualité et mystique syriaques*, „Nos sources. Arts et littératures syriaques” 1 (2005) 169-170.

²³ Cf. A. Golizin, *Recovering the “Glory of Adam”*: “Divine Light” Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia, in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, ed. J.R. Davila, Leiden – Boston 2003, 290.

²⁴ Pseudo-Macarius, *Omèlia XXV* 8, cit. da Guillaumont, *Sources*, p. 19.

²⁵ ‘Abdisho’ Hazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 148.

è chiamata a tornare al suo stato primordiale nel quale Adamo era vestito con il fuoco²⁶.

La preghiera incessante, l'umiltà e la carità di cuore – sono altri punti importanti della dottrina macariana che influenzarono la spiritualità di Giuseppe. Infatti, secondo Giuseppe, la preghiera è il fondamento della vita spirituale. Solo tramite la preghiera continua si può arrivare alla visione²⁷.

Questi due autori – Evagrio e Pseudo-Macario – furono molto importanti per la mistica siriana, perché rappresentavano due correnti mistiche diverse: Evagrio rappresentava la tradizione intellettuale, ossia origeniana, della spiritualità greca, e si contrapponeva alla tradizione esperienziale e affettiva, ossia messaliana, rappresentata dalle omelie di Pseudo-Macario, dove si sottolineava la consapevolezza da parte del cristiano dell'attività dello Spirito Santo. Mentre per Evagrio il punto centrale della persona spirituale è la mente, o intelletto, il punto centrale nelle omelie di Pseudo-Macario è il cuore, secondo la visione biblica²⁸. Su questo punto torneremo più tardi per vedere come Giuseppe Ḥazzāyā ha potuto sintetizzare²⁹ le due grandi linee.

1.3. Giovanni il Solitario

La divisione tripartita della vita spirituale è una caratteristica assai importante della spiritualità siriana. Si tratta di tre tappe: quella corporea, psichica e spirituale e secondo l'opinione generale fu il monaco siriano del V secolo Giovanni il Solitario di Apamea³⁰, il primo che formulò que-

²⁶ Cf. P. Argarate, *The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Ḥazzāyā*, in: *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, ed. J.P. Monferrer-Sala, Gorgias Eastern Christianity Studies 1, Piscataway 2007, 97-107.

²⁷ *La Quinta Lettera* di Giuseppe è dedicata esclusivamente alla preghiera, la sua importanza e i diversi tipi. Cf. Iosephus Ḥazzāyā, *Tractatus de via brevissima*, ed. A. Mingana: Joseph Ḥazzāyā, *Treatise on the Shortest Path that brings us near to God*, in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, v. 7, Cambridge 1934, 178-184.

²⁸ Cf. S.P. Brock, *La spiritualità nella tradizione siriana*, Roma 2006, 24; Guillaumont, *Sources*, p. 24.

²⁹ Di questa sintesi parla Alexej Muravjev nel suo articolo A. Muravjev, *Macarian or Evagrian: The Problem of Origenist Legacy in Eastern Syriac Mystical Literature*, in: *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition/Origene e la Tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27–31 August 2001*, ed. L. Perone, Leuven 2003, 1185-1191.

³⁰ Tra gli studiosi moderni ci sono diverse opinioni sull'identità di Giovanni il Solitario. Non c'è ancora la certezza se Giovanni il Solitario e Giovanni di Apamea è

sto schema tripartito della vita spirituale prendendo come base i termini dell'Apostolo Paolo (Rm 8,1-11; 1Cor 3,3; 1Tes 5,23). La dottrina ascetica di Giovanni presenta, infatti, una grande originalità e ha avuto un enorme influsso sugli sviluppi ulteriori della spiritualità e della mistica orientale. Più tardi questo schema fu accettato dai teologi mistici siriaci e dal pensiero cristiano in generale, orientale, greca e occidentale³¹.

Secondo Giovanni il Solitario, ogni fase ha la sua caratteristica:

a) l'uomo che è ancora nella *tappa corporea* vive a livello corporale sia in relazione con se stesso che con il mondo. Un tale uomo rifiuta ogni asceti e nel suo rapporto con Dio, cerca solo di impedire il peccato visibile dal momento che questo uomo s'immagina Dio come una persona umana;

b) nella *fase psichica*, l'uomo comincia a convertirsi e a praticare l'asceti esteriore ed interiore, ma le passioni non sono ancora completamente scomparse ed eliminate dalla sua anima. Quindi, la concezione che l'uomo psichico ha di Dio non si basa più sulle immagini corporee, ma sulle idee;

c) l'uomo entra nell'*ordine spirituale* quando raggiunge lo stato di purezza, vale a dire, la liberazione radicale dalle inclinazioni cattive; ma questa purezza, che si definisce come liberazione delle passioni, porta in sé un aspetto negativo dal momento che solamente dopo una tappa successiva, la limpidezza, ossia la trasparenza, si potrà percepire qualcosa dei misteri dell'altro mondo³².

Giovanni distingue nella vita spirituale tre ordini che rispecchiano la sua antropologia tripartita, secondo la quale l'anima è un'entità spirituale legata al corpo e perciò situata a un livello inferiore rispetto a quello dello spirito. Questi tre ordini di corporalità, di psichicità e di spiritualità sono tre modi di sentire, di pensare e di agire che si possono anche definire come tre stadi successivi di crescita spirituale.

Giuseppe Ḥazzāyā è stato il primo ad elaborare lo schema tripartito di Giovanni sulla base delle contemplazioni di Evagrio. Prima di Giuseppe non troviamo la sintesi dei tre gradi della vita spirituale e le contemplazioni evagriane, come anche la chiara distinzione tra purezza (*dakyutā*) – limpi-

la stessa persona e se è lo stesso personaggio cui era condannato insieme con Giuseppe Ḥazzāyā e Giovanni di Dalyatha da patriarca Timoteo I. Cf. I. Hausherr, *Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?*, OCP 4 (1938) 497-520; I. Hausherr, *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, OCP 14 (1948) 3-42; R. Lavenant, *Le problème de Jean d'Apamée*, OCP 46 (1980) 367-390.

³¹ Cf. B.E. Colless, *The Mysticism of John Saba*, OCP 39 (1973) v. 1, 93.

³² Cf. Beulay, *Spiritualité et mystique syriaques*, p. 171.

dezza (*šapyutā*)³³ – perfezione (*gmirutā*)³⁴. Anche se Giuseppe fu influenzato molto da Giovanni sulla dottrina delle tappe spirituali, secondo Valerio Lazzeri all'interno del pensiero spirituale di Giuseppe si deve sottolineare un cambiamento importante, ossia “il passaggio da una maniera «modale» di concepire la suddivisione dell'itinerario spirituale, propria di Giovanni, a una concezione «oggettiva», caratteristica non solo di Giuseppe ma dell'insieme degli autori siro-orientali della sua epoca”³⁵.

Per quanto riguarda la visione, secondo Giovanni il Solitario anche nell'ultima tappa, cioè la tappa spirituale, l'uomo non può avere l'esperienza del mistero del mondo futuro, perché tale esperienza è riservata solo alla vita dopo la risurrezione. Mentre per Giuseppe, come vedremo, nella tappa spirituale il mistico già possiede la visione di entrambi mondi, cioè questo presente e quello futuro.

2. Tre tappe della vita spirituale nell'insegnamento di Giuseppe

La dottrina della visione divina di Giuseppe è strettamente collegata con il suo insegnamento sulle tre tappe della vita spirituale, o meglio, proprio queste tre tappe sono un itinerario per arrivare alla visione della Santissima Trinità, come scrive Giuseppe nella *Lettera sulle tre tappe* dando la risposta a un religioso che gli chiede di essere istruito sui temi spirituali più rilevanti della vita monastica: “sulla quiete, sulla dimora nella cella, sulle tentazioni in cui incorrono coloro che si esercitano nella quiete,

³³ Uno dei concetti centrali della spiritualità siriana è l'ideale della *shaphyutha*, un termine siriano che non ha un solo equivalente in italiano, ma copre un'intera gamma di significati diversi, come “lucidità, luminosità, purezza, chiarezza, serenità”. Nella Bibbia siriana ci sono molti passi importanti in cui ricorre l'aggettivo *shaphya*. Il passo più importante è Luca 8,15, dove il termine è associato al cuore: “Il seme sulla terra buona sono coloro che ascoltano la Parola con un cuore luminoso (*shafya*) e buono”. Cf. S.P. Brock, “Una fontana inesauribile”. *La Bibbia nella tradizione siriana*, Roma 2008, 114. Beulay propone tradurre *shaphyutha* con “l'impeccabilità” che si connota con trasparenza. Cf. Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. R. Beulay: Joseph Ḥazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 317, n. 9.

³⁴ Cf. R. Beulay, *Des centuries de Joseph Ḥazzāyā retrouvées?*, ParOr 3 (1972) 23.

³⁵ V. Lazzeri, *Introduzione*, in: Giuseppe Ḥazzāyā, *Le tappe della vita spirituale*, trad. V. Lazzeri, Magnano 2011, 21.

e sulle visite della grazia che sono loro accordate dalla misericordia di nostro Signore, insieme ad altri soggetti”³⁶.

Abbiamo già detto che nel suo insegnamento Giuseppe fa una triplice sintesi delle tre tappe della vita spirituale, le contemplazioni evagriane e la distinzione tra purezza – limpidezza – perfezione (ossia, luogo al di là della limpidezza). Questa distinzione è molto importante, perché proprio la purificazione sta nel fondamento della vita spirituale e con la sua originale sintesi Giuseppe ci mostra le peculiarità di questo concetto nelle diverse tappe. A differenza dei suoi predecessori, egli cerca la precisione tecnica a tutti i livelli³⁷ e presenta la vita spirituale in un quadro intellettualmente ben strutturato.

Nella tappa corporea (*pagrânutâ*), l’uomo è ancora interamente imprigionato dai condizionamenti del suo essere corporeo. Egli si confronta con le passioni più elementari che si manifestano al livello del corpo umano. Ciò che permette di portare a buon fine il combattimento contro le passioni è la consapevolezza che esse non sono altro che uno sviamento rispetto alla realtà originaria dell’essere umano e alle sue potenzialità. Naturale è perciò per Giuseppe la bontà originaria della creatura, non la sua condizione decaduta. E i mezzi tradizionali dell’ascesi non hanno altro fine che quello di liberare il corpo dalla sua sottomissione alle passioni riportandolo alla sua originaria destinazione. Questa tappa, nel paradigma biblico utilizzato da Giuseppe, viene chiamata “deserto” dopo l’uscita d’Israele dall’Egitto³⁸.

Il compimento di questa prima tappa è infatti la purezza, ossia la condizione dell’uomo prima della caduta. Si passa il Giordano per accedere alla “terra promessa che è la purezza”³⁹, in cui l’uomo riinizia ad accedere alla sua condizione previa il peccato, che è il suo luogo naturale; qui si ha la contemplazione naturale seconda, ovvero la contemplazione dei corporei, a cui corrisponde la visione dell’anima come uno zaffiro o come il cielo⁴⁰.

L’uomo accede immediatamente alla tappa psichica (*napšânutâ*), pervenuto alla sua naturale purezza:

³⁶ Iosephus Hazzâyâ, *Epistula de tribus gradibus* 2, trad. V. Lazzeri, p. 62.

³⁷ Cf. G. Bunge, *Le “Lieu de la Limpidité”. A propos d’un apophthègme énigmatique: Budge II, 494, „Irénikon”* 55 (1982) 10-14.

³⁸ Possiamo riconoscere qui il pensiero di Evagrio: “L’Egitto è il simbolo del male; il deserto invece è il simbolo della *praktiké*; la terra di Giuda quello della contemplazione dei corporei; mentre Gerusalemme è quello della [contemplazione] degli incorporei; e Sion è infine [il simbolo della contemplazione] della Santa Trinità”. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* VI 49, trad. I.L.E. Ramelli, p. 344.

³⁹ Iosephus Hazzâyâ, *Epistula de tribus gradibus* 58, trad. V. Lazzeri, p. 94.

⁴⁰ ‘Abdisho’ Hazzâyâ, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 154.

Come Giosuè, figlio di Nun, ricevette lo Spirito per l'imposizione delle mani del beato Mosè, attraversò il Giordano entrò e [i figli di Israele] ereditarono la terra promessa, così anche i veri discepoli, quelli che si esercitano nella pratica del timore di Dio nel cenobio, riceveranno benedizioni e preghiere da parte dei loro padri e attraverseranno il Giordano, ossia la soglia della tappa psichica, erediteranno la terra promessa [...] e saranno resi degni della dimora faticosa e silenziosa nella cella, che riproduce la figura della terra promessa⁴¹.

Dopo aver sottoposto il corpo a un processo di purificazione, adesso è la volta dell'anima. Anch'essa deve essere liberata dalle macchie delle passioni che la riguardano e che sono molto più pericolose di quelle del corpo. Questa tappa si identifica con l'entrata nella terra promessa dopo aver attraversato il Giordano⁴². Lo scopo di questo processo di purificazione è la limpidezza, chiaramente distinta dalla purezza. Come nel compimento del grado corporeo si giunge alla purezza, così nel compimento del secondo grado, il solitario "giunge al luogo della limpidezza"⁴³ con la quale l'uomo arriva ai confini delle sue possibilità creaturali. Con l'ausilio dall'angelo custode il monaco vedrà la propria anima come un cristallo, e avrà accesso alla contemplazione prima della natura, ossia alla contemplazione del non corporeo, insieme con le contemplazioni del giudizio e della provvidenza di Dio. Al solitario sarà altresì accordata la visione dei due mondi (che è e che sarà), e l'entrata nello stupore estatico. Da qui in avanti l'attività di Dio si rafforza continuamente, chiedendo all'uomo una sempre più grande docilità.

La tappa spirituale (*ruḥanutâ*), o della perfezione (*gmirutâ*), simboleggia l'ascesa al monte Sion⁴⁴, l'immagine sia dell'inabitazione di Dio che della visione della Santissima Trinità. Questa tappa, come già dice il nome, si caratterizza in primo luogo per l'azione dello Spirito Santo. Ciò che qui avviene è, nel senso più stretto "soprannaturale", ossia oltre ciò che Dio ha posto come possibilità nella prima creazione⁴⁵. In altre parole, sotto l'influsso dello Spirito Santo si manifesta la nuova creazione, nella quale la grazia del battesimo giunge al suo pieno dispiegamento. La grazia dello Spirito Santo innalza la natura oltre se stessa e la porta a compimento in Dio, perciò qui si tratta del luogo al di là della Limpidezza. Il termine costantemente impiegato

⁴¹ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 61, trad. V. Lazzeri, p. 95.

⁴² Secondo Gabriel Bunge, tutti questi simboli provengono dalle *Centurie* di Evagrio. Cf. Bunge, *Le "Lieu de la Limpidité"*, p. 13.

⁴³ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 148, trad. V. Lazzeri, p. 171.

⁴⁴ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 150, trad. V. Lazzeri, p. 172.

⁴⁵ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 147, trad. V. Lazzeri, p. 170.

a questo riguardo può essere reso nella maniera migliore con “stupore”, in modo che l’intelletto gradualmente perde ogni potere su se stesso⁴⁶.

Nei scritti di Giuseppe, per noi disponibili, non si precisa direttamente la differenza tra purezza e limpidezza, però analizzando gli usi delle due parole si può capire che la purezza è la rettitudine naturale (ritorno alla purezza originale della natura), l’onestà dell’uomo esteriore; mentre la limpidezza sembra essere una integrità totale la quale sta alla base dell’uomo interiore, è un ritorno completo alla purezza della natura di Adamo prima della caduta⁴⁷:

Succede a volte al momento della preghiera che l’anima diventa simile allo zaffiro o al colore del cielo, e questa visione è propria del luogo naturale. In altro tempo, l’integrità dell’intelletto appare mischiata con luce e fuoco, e questa è una visione che accade nel luogo della Limpidezza. Infine, l’integrità dell’intelletto appare, al momento della preghiera, simile alla luce del sole, e quella visione è propria del luogo che si trova al di là della natura⁴⁸.

L’insegnamento di Giuseppe sulle diverse tappe della purificazione è collegato strettamente con la sua dottrina della visione divina. Secondo Ḥazzāyā, alla visione della Santissima Trinità si arriva gradualmente e quindi ogni tappa ha una sua propria visione: “La prima visione corrisponde alla «contemplazione delle realtà corporee», che è legata alla visione di Purezza; ciò che è mescolato con la luce e il fuoco è la vista del luogo di Limpidezza alla quale corrisponde la visione della «contemplazione degli incorporei»; mentre la visione solare è quella della luce della Santissima Trinità”⁴⁹.

Già il compimento della prima fase, cioè lo stato di purezza, è l’entrata nella sfera mistica, perché l’anima comincia a vedere se stessa. In questa visione si trova la contemplazione degli esseri corporei. Giuseppe vi rileva che, nel tempo della preghiera, dopo che l’anima è tornata alla sua purezza naturale, essa appare come un firmamento celeste blu zaffiro; in esso il “sole di giustizia”, che è Cristo stesso può tornare a risplendere; l’intelletto purificato vede se stesso e, nella luce del sole divino, anche le altre creature. E questo è lo stato naturale dell’intelletto nella sua purezza adamitica primordiale⁵⁰:

⁴⁶ Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 16-19; Bunge, *Le “Lieu de la Limpidité”*, p. 12-14.

⁴⁷ Cf. Beulay, *Joseph Ḥazzāyā*, p. 1345.

⁴⁸ Traduzione italiana basata su: Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. R. Beulay, p. 505-507.

⁴⁹ Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. R. Beulay, p. 507.

⁵⁰ Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 46.

dal suo stato corporale l'uomo sale alla purezza e dalla purezza si eleva all'ordine dell'anima naturale; e dall'anima naturale alla coscienza e alla visione di questa meravigliosa visita della grazia; e da questa visione al suo ingresso nella sfera di perfezione, per fare il servizio sacerdotale all'interno del Santuario, in cui è il vero Sommo Sacerdote, il nostro Signore Gesù Cristo⁵¹.

L'inizio dello stato di limpidezza si caratterizza con la visione dell'anima stessa nella luce cristallina⁵². Qui l'uomo purificato accede alle cosiddette "intellezioni (*sukkâlâ*)"⁵³, ossia percezioni interiori della realtà degli esseri e del mistero divino che in essi si manifesta. A questo livello l'anima riceve le contemplazioni degli esseri incorporei e del Giudizio e della Provvidenza di Dio. Dal momento della contemplazione degli esseri incorporei e quella del Giudizio e della Provvidenza, il monaco diventa come ubriaco dell'amore per tutti gli uomini; questi sono tutti giusti ai suoi occhi, ed egli tocca con il proprio dito la gloria che gli spetta dopo la resurrezione⁵⁴:

Quando l'intelletto è reso degno dell'intellezione di quelle due contemplazioni, allora l'uomo è inebriato di amore per gli uomini come di vino, poiché nella visione di questa prima contemplazione gli appaiono tutte le azioni degli uomini, sia peccatori che giusti, [...] così, quando l'intelletto comincia a volgere lo sguardo alle debolezze degli uomini e vuole infiammarsi di zelo contro di loro, nel suo cuore si accende il fuoco dell'amore per gli uomini, e la visione e l'intellezione di queste contemplazioni del giudizio e della provvidenza immergono l'intelletto come in un abisso⁵⁵.

⁵¹ Traduzione italiana basata su: 'Abdisho' Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 151.

⁵² Nella *Caverna dei tesori* si dice che il corpo del primo Adamo era simile a un cristallo scintillante. Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 46, n. 112.

⁵³ "Presso Giuseppe – contrariamente a Evagrio, che ne sottolinea il carattere discorsivo e lo sforzo autonomo da parte dell'uomo – la percezione di ciò che di una realtà può essere ed è di fatto afferrato, l'interiorizzazione delle intime connessioni dell'essere. Giuseppe distingue tra le intellezioni che sono afferrabili razionalmente e possono essere espresse e quelle che rimangono oltre il dicibile. In certe occasioni, l'intellezione può pertanto essere caratterizzata come premessa della visione, mentre in altre può apparire situata sul piano della più alta contemplazione, contenendo oltre il vedere anche il comprendere, descritto come «udire»". Cf. Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus*, trad. V. Lazzeri, p. 189.

⁵⁴ Cf. Beulay, *Joseph Ḥazzāyā*, p. 1346.

⁵⁵ Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 137, trad. V. Lazzeri, p. 160.

L'essenza dello stato di perfezione è la visione della "luce senza forma (*nuhrâ dlâ dmû*)"⁵⁶ della Trinità e del Cristo Risorto. L'anima appare come il fuoco o il sole, ma in realtà non si può distinguere il suo essere dalla luce senza forma che brilla; l'anima infatti diventerà lo sfondo perfettamente trasparente in cui avviene la visione di Dio. La conoscenza della Trinità non avviene per intellesione e contemplazione poiché Dio non è contemplabile, ma è perfetta conoscenza, e dunque in sé annulla polarità e progressione del conoscere. Il solitario viene investito e attraversato dalla sua gloria raggiante nel momento più elevato dell'unificazione⁵⁷: "in queste tre operazioni delle intellezioni, l'anima appare così: nella prima, quella dei semi naturali, assomiglia allo zaffiro; nella seconda, quella dell'angelo della provvidenza, risulta infuocata; nella terza, invece, è avvolta da una luce senza forma"⁵⁸.

Quindi, riassumendo, il percorso di Giuseppe riguardante la visione divina presenta da una parte l'esperienza della visione dello zaffiro e del colore del cielo alla fine dell'ascesi corporale; mentre dall'altra parte, presenta lo scopo ultimo della vita spirituale e delle pratiche ascetiche come l'esperienza della luce della Santissima Trinità. Nella tripartizione dell'itinerario ascetico di Giuseppe l'anima appare come zaffiro se le intellezioni provengono dai semi naturali (prima tappa); infuocata se le intellezioni provengono dall'angelo della provvidenza (seconda tappa) e infine come luce senza forma, quando esse dipendono dalla grazia (terza tappa):

L'azione dello Spirito consiste nella visione illuminata della tua mente, una visione che sta nel firmamento del tuo cuore come in un cielo di zaffiro. È questa visione che riceve la luce della Santa Trinità, ed è il segno che ti conduce alla visione del mondo naturale (cioè il mondo fisico), dal quale risale successivamente alla conoscenza di quello intellegibile (cioè il mondo spirituale). Da quest'ultima passerai alle rivelazioni e ai misteri del Giudizio divino e della Sua Provvidenza. È questa graduale salita che ti innalza e ti fa partecipare alla santa luce della visione di Cristo nostro Signore. Da questa visione gloriosa e santa passerai ad uno stadio di stupore davanti a quel mondo vasto, i cui benefici sono ineffabili⁵⁹.

⁵⁶ Il termine, usato molto da Giuseppe, fu ereditato da Evagrio Pontico. Cf. Beulay, *L'enseignement spirituel*, p. 393. "Senza forma", perché totalmente immateriale. Cf. Lazzeri, *Introduzione*, p. 49, n. 125; Iosephus Hazzâyâ, *Epistulae*, ed. R. Beulay, p. 507, n. 20.

⁵⁷ Cf. V. Berti, *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)*, „Annali di Scienze Religiose” 10 (2005) 255.

⁵⁸ Iosephus Hazzâyâ, *Epistula de tribus gradibus* 107, trad. V. Lazzeri, p. 136.

⁵⁹ Traduzione italiana basata su: 'Abdisho' Hazzâyâ, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 167.

3. Stato adamico e attualizzazione delle promesse battesimali

Lo schema tripartito della vita spirituale di Giuseppe Hazzāyā si può paragonare con le tre tappe della storia della salvezza. La purezza qui significa la restaurazione dell'uomo nel suo stato prima della caduta, la limpidezza simboleggia il completamento della prima creazione. Essa è praticamente il limite tra la prima e la nuova creazione. Questo è il motivo per cui Giovanni il Solitario diceva che il comportamento dell'uomo nuovo si estende "a partire da al di là della limpidezza", cioè nell'ultimo stato, quello della perfezione e del compimento della natura umana, che nella vita presente accade soltanto secondo la modalità della caparra⁶⁰.

Tutta questa salita mistica dall'"Egitto" a "Sion", come dice Giuseppe, non è altro che lo sviluppo graduale della grazia battesimale che porta a germinazione "i semi naturali di bene che da Dio sono stati seminati in noi, nella natura della nostra creazione prima"⁶¹.

I "semi di bene" è un tema di matrice stoica, poi sviluppato da Evagrio: sono le indistruttibili potenzialità di bene che Dio ha posto nell'uomo, ossia nella nostra natura originaria⁶². Questi semi naturali sono predisposizioni capaci di far fruttificare la grazia e spingere la persona umana a tornare alla purezza dello stato originario prima della caduta⁶³. Giuseppe concepisce l'azione dello Spirito Santo come impulso che risveglia nella persona questa forza vitale impiantata dall'inizio nel suo cuore. Qui occorre evidenziare un aspetto importante nell'insegnamento di Giuseppe che riguarda la preghiera nel cuore puro.

Già per gli antichi semiti il cuore non era solamente l'organo indispensabile alla vita del corpo, ma era anche il centro di tutta la vita psicologica e morale, il centro dei sentimenti, dei pensieri e delle intenzioni della persona umana. Se la Bibbia ci insegna che Dio non vede le apparenze, ma il cuore, allora possiamo dire che dal cuore si può vedere Dio. Questo perché il cuore riassume l'essere umano nella sua totalità e unità di corpo e anima. Anche la tradizione siriana è erede della concezione biblica del cuore come centro spirituale della persona umana: esso è il punto focale dell'intelletto e dei sentimenti, e di conseguenza non c'è dicotomia tra cuore e spirito come invece vediamo in altre tradizioni cristiane⁶⁴. Quindi sarà fonamen-

⁶⁰ Cf. Bunge, *Le "Lieu de la Limpidité"*, p. 14; S.P. Brock, *La prière et la vie spirituelle selon les pères syriaques*, ParOr 26 (2001) 223-225; Lazzeri, *Introduzione*, p. 19.

⁶¹ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 6, trad. V. Lazzeri, p. 64.

⁶² "Quando in principio siamo stati creati, dei semi di virtù si trovavano naturalmente in noi", Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* I 39, trad. I.L.E. Ramelli, p. 36.

⁶³ Cf. Berti, *Grazia, visione e natura divina*, p. 243.

⁶⁴ Cf. Brock, *La prière et la vie spirituelle*, p. 218.

tale per la tradizione siriana un “cuore puro”, poiché solo un “cuore puro” può giungere alla “preghiera pura”, e solo “nel cuore puro e nell’intelletto che è arrivato nel luogo della limpidezza, le operazioni della grazia sono numerosi e diversi”⁶⁵.

Giuseppe assicura che il cammino per giungere all’esperienza di Dio è senza dubbio quello della preghiera del cuore: bisogna fin dall’inizio abituarsi a dirigere lo sguardo dello spirito verso il cuore dove Dio dimora. La preghiera così concepita porterà il “perfetto” ad avere tutte le porte del cielo aperte e vedere nel cuore il Signore come in uno specchio che deve essere lucidato in continuazione.

Naturalmente la purificazione del cuore è un processo graduale che ha come fine la visione di Dio. La meta, essendo altissima, ha bisogno di questi processi di purificazione. Arrivare a un cuore puro è il fine dell’uomo che ardentemente ricerca, come meta esistenziale, l’unione con Dio⁶⁶. Nei suoi scritti Giuseppe ci offre una vasta gamma degli esercizi tesi alla purificazione del cuore, e, chiaramente, ogni tappa ha le sue pratiche tipiche: dal digiuno, alla mortificazione, alle veglie notturne e alle opere di carità, alla lettura con prostrazioni davanti alla croce insieme con le lacrime di compunzione⁶⁷.

Abbiamo già accennato che il fuoco assunse un’ampia profondità semantica nell’opera di Giuseppe: dalla realtà demoniaca alla forza divina, passando attraverso le passioni, le tentazioni, gli angeli e la grazia. Il fuoco può essere un’azione demoniaca con degli effetti terribili sulla persona umana o una realtà soprannaturale che tocca la profonda realtà della persona umana. Inoltre, solo il fuoco dell’amore divino, cioè lo Spirito Santo che dimora nel cuore umano, può spegnere il fuoco delle passioni:

L’azione della grazia è come brace ardente nel cuore di solitario che lo riscalda e avvolge tutta la sua vita. Quello è lo Spirito di adozione, che abbiamo ricevuto nel battesimo, come la caparra della vita eterna; e il fuoco che genera i santi per la luce della vita che verrà e nella quale loro raggiungono la perfezione tramite l’amore di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose (Ef 1,23). Si tratta di un fuoco del quale ha detto il nostro Signore: “Sono venuto a gettare un fuoco sulla terra, e quanto desidererei che fosse già acceso!” (Lc 12,49)⁶⁸.

⁶⁵ Traduzione italiana basata su: Iosephus Hazzāyā, *Epistulae*, ed. R. Beulay, p. 501.

⁶⁶ Cf. C. Greppi, *La spiritualità del cuore nella tradizione cristiana siriana e nella mistica musulmana*, „Divus Thomas” 48 (2007) 180.

⁶⁷ Iosephus Hazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 132, trad. V. Lazzeri, p. 155; cf. Beulay, *Joseph Hazzāyā*, p. 1344-1345.

⁶⁸ Traduzione italiana basata su: Iosephus Hazzāyā, *Capita scientiae* 5.9.23, trad. G. Bunge, p. 303.

Tale citazione ben si accorda con un insegnamento, ampiamente diffuso nella mistica siro-orientale, relativo sull'operazione dello Spirito di Santità rappresentato come un fuoco che cade in terra, quella particolare "terra" che è il cuore di ogni uomo.

Questa forza della natura sopraggiunge da fuori, entra nel centro della persona umana, nel suo cuore, lo conquista, lo infiamma e lo trasforma, lo brucia e lo consuma. Così la persona umana diventa fuoco⁶⁹. Perciò nella realtà divina il fuoco viene identificato con lo Spirito Santo con cui Adamo fu rivestito prima della caduta e a quello stato l'umanità è chiamata a tornare. Tutta la storia della salvezza, dalla protologia all'escatologia, si racchiude in questo importante simbolo: "Questo è il fuoco, con cui fu vestito Adamo prima della trasgressione dei comandamenti. E quando ebbe mangiato del frutto della disobbedienza, diventò nudo e non più degno di quel fuoco fino a quando il secondo Adamo lo rivestì di nuovo tramite l'acqua e lo Spirito"⁷⁰.

Per Giuseppe, infatti, l'azione dello Spirito Santo ricevuto nel battesimo è così sensibile che si può riconoscerla in certi segni. Altrove Hazzāyā definisce quell'azione come l'"impulso ardente" che riempie l'anima dell'amore divino e la trasforma:

L'anima cambierà l'ordine della sua natura a una somiglianza che è al di sopra della sua natura, ed, essendo finora passibile nei suoi pensieri, essa, attraverso questo impulso ardente, uscirà da questi pensieri e entrerà nell'impassibilità. L'intelletto anche diventerà intossicato e rapito, come con vino forte, nella visione di quell'impulso ardente attraverso il quale esso subirà un cambiamento in profumo squisito di quell'odore santo⁷¹.

Quindi, secondo Giuseppe, la prima condizione necessaria per arrivare alla visione divina, è il battesimo nel quale si riceve lo Spirito di Santità che conduce a rinunciare al mondo e a tutte le sue forze. I semi, di cui abbiamo parlato che il Creatore ha posto nella nostra natura, sono presenti in tutti gli uomini, e "non appena trovano una volontà un po' incline al bene subito danno all'angelo della provvidenza l'occasione di avvicinarsi all'anima e, una volta che si è avvicinato a essa, il primo moto che pone in lei è quello del timore e tremore per il giudizio futuro,

⁶⁹ Su questo argomento parla ampiamente lo studioso Juan Argárate nel suo articolo. Cf. Argárate, *The Semantic Domain of Fire*, p. 97-107.

⁷⁰ Traduzione italiana basata su: Iosephus Hazzāyā, *Capita scientiae* 5.9.25, trad. G. Bunge, p. 303.

⁷¹ Traduzione italiana basata su: 'Abdisho' Hazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 149.

rappresentando davanti ai suoi occhi la delizia dei giusti e il tormento dei peccatori⁷².

Riassumendo, possiamo concludere che le tre tappe della vita spirituale, secondo Giuseppe, corrispondono, in un certo senso, alle tappe della storia della salvezza. Arrivando alla purezza, la persona umana torna al suo stato originario prima della caduta e così può continuare il percorso per la visione divina, ossia la perfezione alla quale eravamo chiamati fin dalla nostra creazione. In questo cammino lo Spirito Santo ci accompagna e ci spinge con un impulso ardente che brucia nel cuore. Giuseppe usa il simbolo del fuoco per indicare l'azione dello Spirito che brucia e trasforma l'anima. Ogni battezzato nel battesimo riceve lo Spirito Santo per poter realizzare le sue promesse battesimali e da quel momento l'azione dello Spirito lavora dentro di noi per condurre ogni battezzato alla meta finale, che è la visione gloriosa del suo Creatore. Quindi, secondo Giuseppe Ḥazzāyā, sarà beato ogni uomo ed ogni donna, non importa chi, che per la grazia di Dio abbia purificato gli occhi del suo cuore e abbia sperimentato la gloriosa visione: “Benedetto è il figlio dell'uomo che è stato trovato degno di questa visita divina, e il figlio della carne che ha impartito al palato della sua mente qualcosa della dolcezza e della gioia di questo impulso ardente la cui dolcezza è vissuta tramite le facoltà dell'anima attraverso la misericordia della grazia di Cristo nostro Signore⁷³”.

4. Riassunto

Giuseppe Ḥazzāyā, uno degli esponenti della spiritualità siriana, descrive tutto l'itinerario della vita spirituale come un'immersione sempre più profonda nella luce: cominciando con la luce che risplende sulle varie creature fino all'unione dell'anima con la luce divina che è la “luce senza forma”. Come abbiamo visto, nel suo insegnamento spirituale Giuseppe è stato influenzato abbastanza dagli autori greci o, meglio dire, è riuscito ricapitolare tutta la tradizione spirituale in un modo veramente sistematico. Da Evagrio ha preso la descrizione della contemplazione, la distinzione tra corpo, anima e intelletto, le caratteristiche dell'anima, il simbolismo mistico dell'Esodo ecc. L'Influsso dello Pseudo-Macario è riconoscibile nell'invito insistente di Giuseppe a cercare Dio all'interno del proprio cuore, nel modo di descrivere l'azione dello Spirito Santo nell'anima, nell'u-

⁷² Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus* 6, trad. V. Lazzeri, p. 64-65.

⁷³ Traduzione italiana basata su: ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana, p. 149.

so dei simboli del fuoco ecc. Giuseppe utilizza abbastanza spesso anche il materiale dottrinale ereditato da Giovanni il Solitario, specialmente il suo insegnamento sulle tre tappe nella vita spirituale e la distinzione tra purezza e limpidezza, creando un sintesi chiaramente strutturata con la teologia evagriana sulla contemplazione. Però nonostante questo forte influsso degli autori greci, alla base della dottrina spirituale di Giuseppe Ḥazzāyā rimane l'insegnamento spirituale della tradizione siro-orientale, alla quale rimase sempre fedele.

Etapy życia duchowego: Józef Ḥazzāyā i greckie dziedzictwo duchowe

(streszczenie)

Dla Asyryjskiego Kościoła Wschodu V wiek stał się okresem przełomowym, który nieco zmienił wizerunek duchowo-teologiczny tego Kościoła. Chodzi o tłumaczenie z języka greckiego na syryjski tekstów filozoficznych i dzieł Ojców greckich. Elementy duchowości greckiej stopniowo przenikały w syryjskie środowisko monastyczne, zostawiając na nim swój odcisk. W artykule w sposób panoramiczny przedstawiono wpływ greckiej tradycji ascetycznej na duchowość syryjską na przykładzie doktryny autora duchowego z VIII wieku Józefa Ḥazzāyā uznawanego za systematyzatora całego syryjskiego doświadczenia duchowo-mistycznego. Doktryna Ḥazzāyā kształtowała się, niewątpliwie, na gruncie jego własnej tradycji syryjskiej, a również pod wpływem wielkich autorytetów duchowych innych tradycji: Ewagriusza z Pontu, Makarego Egipskiego, Jana z Apamei. Od nich Józef zapożyczył pojęcia kluczowe swojej doktryny, po raz pierwszy wprowadzając tak zwaną trzystopniową syntezę życia duchowego zawierającą rozpatrywane w artykule różne elementy.

Słowa kluczowe: duchowość syryjska; dziedzictwo greckie; Józef Ḥazzāyā; Ewagriusz z Pontu; etapy życia duchowego; kontemplacja; modlitwa; czyste serce; ogień

The Stages of Spiritual Life: Joseph Ḥazzāyā and the Greek Spiritual Legacy

(summary)

For the Assyrian Church of the East, the 5th century became a turning point, which somewhat changed the spiritual and theological face of this Church. It marked the beginning of translations of the philosophical texts and works of the Greek Fathers from Greek into the Syriac language. Some elements of the Greek spirituality gradually penetrated into the Syriac monastic environment, leaving its imprint on it. This article presents a panoramic view of the influence of the Greek ascetic tradition on the Syriac spirituality, as exemplified by the teachings of Joseph Ḥazzāyā, a spiritual author of the 8th century, who is considered to be a systematizer of all Syriac spiritual and mystical experiences.

The teaching of Ḥazzāyā was, without a doubt formed, on the basis of his own Syriac tradition, as well as under the influence of great spiritual authorities of other traditions: Evagrius of Pontus, Macarius of Egypt, and John of Apamea. From them, Joseph borrowed the key concepts of his doctrine, formulating it for the first time in the so-called three-stage synthesis of spiritual life, covering various elements that are analyzed in this article.

Keywords: Syriac spirituality; Greek legacy; Joseph Ḥazzāyā; Evagrius of Pontus; stages of spiritual life; contemplation; prayer; pure heart; fire

Bibliografia

Fonti

- ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Tractatus de gratia*, ed. A. Mingana: ‘Abdisho’ Ḥazzāyā, *Treatises on the Workings of the Grace*, in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, v. 7, Cambridge 1934, 148-175.
- Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica*, trad. I.L.E. Ramelli: *Evagrius’s Kephalaia Gnostika: A New Translation of the Unreformed Text from the Syriac*, Atlanta 2015.
- Iosephus Ḥazzāyā, *Capita scientiae*, trad. G. Bunge: Rabban Jausep Ḥazzāyā, *Aus den “Capita scientiae”*, in: *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, Sophia: Quellen Östlicher Theologie 21, Trier 1982, 299-324.
- Iosephus Ḥazzāyā, *Epistula de tribus gradibus vitae spiritualis*, ed. P. Harb – F. Graffin, PO 202 (45.2), Turnhout 1992, 255-442; trad. V. Lazzeri: Giuseppe Ḥazzāyā, *Le tappe della vita spirituale*, Magnano 2011.
- Iosephus Ḥazzāyā, *Epistulae*, ed. R. Beulay: Joseph Ḥazzāyā, *Lettre 48 et Lettre 49*, in: Ioannes Daliathensis, *Collectio epistularum*, PO 39/3, Turnhout 1978, 500-520.
- Iosephus Ḥazzāyā, *Tractatus de via brevissima*, ed. A. Mingana: Joseph Ḥazzāyā, *Treatise on the Shortest Path that brings us near to God*, in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni. Edited and translated with a critical apparatus*, v. 7, Cambridge 1934, 177-184.

Studi

- Argarate P., *The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Ḥazzāyā*, in: *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, ed. J.P. Monferrer-Sala, Gorgias Eastern Christianity Studies 1, Piscataway 2007, 97-107.
- Baum W. – Winkler D.W., *The Church of the East: A Concise History*, London – New York 2003.
- Berti V., *Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale († 800 ca.)*, „Annali di Scienze Religiose” 10 (2005) 219-257.

- Bettio P., *Lineamenti di patrologia siriana*, in: *Complementi interdisciplinari di patrologia*, ed. A. Quacquarelli, Roma 1989, 503-603.
- Beulay R., *Des centuries de Joseph Hazzāyā retrouvées?*, ParOr 3 (1972) 5-44.
- Beulay R., *Joseph Hazzāyā*, DSp VIII 1341-1349.
- Beulay R., *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, ThH 83, Paris 1990.
- Beulay R., *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987.
- Beulay R., *Spiritualité et mystique syriaques*, „Nos sources. Arts et littérature syriaques” 1 (2005) 163-184.
- Beulay R., *Theophanies mesopotamiennes*, „Bayn al-Nahrayn” 97 (1997) 77-84.
- Brock S.P., *“Una fontana inesauribile”. La Bibbia nella tradizione siriana*, Roma 2008.
- Brock S.P., *La prière et la vie spirituelle selon les pères syriaques*, ParOr 26 (2001) 201-266.
- Brock S.P., *La spiritualità nella tradizione siriana*, Roma 2006.
- Bunge G., *Le “Lieu de la Limpidité”. A propos d'un apophthème énigmatique: Budge II, 494*, „Irénikon” 55 (1982) 7-18.
- Chialà S., *“Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?”*, in: *Les mystiques syriaques*, ed. A. Desreumaux, Paris 2011, 63-78.
- Colless B.E., *The Mysticism of John Saba*, OCP 39 (1973) f. 1, 83-102.
- Golizin A., *Recovering the “Glory of Adam”: “Divine Light” Traditions in the Dead Sea Scrolls and the Christian Ascetical Literature of Fourth-Century Syro-Mesopotamia*, in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity. Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, ed. J.R. Davila, Leiden – Boston 2003, 275-308.
- Greppi C., *La spiritualità del cuore nella tradizione cristiana siriana e nella mistica musulmana*, „Divus Thomas” 48 (2007) 173-189.
- Guillaumont A., *Sources de la doctrine de Joseph Hazzāyā*, OrSyr 3 (1958) 3-24.
- Guillaumont A., *Syriaque*, DSp XIV 1429-1442.
- Harb P., *Faut-il restituer à Joseph Hazzāyā la Lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribuée à Philoxène de Mabbug?*, „Melto” 4 (1968) 13-36.
- Hausherr I., *Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?*, OCP 4 (1938) 497-520.
- Hausherr I., *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, OCP 14 (1948) 3-42.
- Lavenant R., *Le problème de Jean d'Apamée*, OCP 46 (1980) 367-390.
- Lazzeri V., *Introduzione*, in: Giuseppe Hazzāyā, *Le tappe della vita spirituale*, trad. V. Lazzeri, Magnano 2011, 7-57.
- Muravjev A., *Macarian or Evagrian: The Problem of Origenist Legacy in Eastern Syriac Mystical Literature*, in: *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition/Origene e la Tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International*

Origen Congress, Pisa 27–31 August 2001, ed. L. Perone, Leuven 2003, 1185-1191.

Olickal T., *The Three Stages of Spiritual Realization according to Joseph Ḥazzāyā*, Catholic Theological Studies of India 4, Changanassery 2000.

Vine A.R., *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1937.

Magdalena Józwiak¹

Elihu jako mędrzec w historii egzegezy Księgi Hioba na przykładzie anonimowego *Commentarii in Job*

Elihu jest pierwszym spośród antycznych komentatorów w historii egzegezy Księgi Hioba. Jest on obecnie coraz bardziej popularny w badaniach nad Księgą Hioba. W kwestii wystąpienia Elihu większa część egzegetów przyjmuje pogląd, iż jego mowy są późniejszym dodatkiem z racji tego, że Elihu nie jest wspomniany ani w prologu, ani w epilogu Księgi Hioba, język jego wystąpienia różni się od języka trzech przyjaciół Hioba, jego przemowy nie mają struktury dialogicznej, a nadto główny temat nauczania Elihu różni się od argumentów wysuwanych przez poprzedników w dyskusji².

W niniejszym artykule postanowiliśmy zaprezentować postać mędrca Elihu na przykładzie anonimowego *Commentarii in Job*. Temat zosta-

¹ Dr Magdalena Józwiak, współpracownik w Pracowni Starożytnego Bliskiego Wschodu i Tradycji Biblijnej w Instytucie Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych Uniwersytetu Wrocławskiego. Lektor w Szkole Języków Antycznych i Orientalnych przy Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego, e-mail: mjozwiak.uni.wr@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1253-1162.

² Podstawowa literatura na temat mów Elihu przedstawia się następująco: G. Fohrer, *Die Weisheit des Elihu*, „Archiv für Orientalforschung” 19 (1959-1960) 83-94; D.N. Freedman, *The Elihu Speeches in the Book of Job. A Hypothetical Episode in the Literary History of the Work*, HTR 61 (1968) 51-59; R. Gordis, *Elihu the Intruder. A study of the Authenticity of Job*, „Lown Institute Judaistic Studies” 1 (1963) 60-78; J. Vermeulen, *Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques*, Leiden 1986. Na temat „tradycji Elihu” w późniejszej literaturze żydowskiej, zob. R.N. Carstensen, *The Persistence of the ‘Elihu’ Tradition in Later Jewish Writers*, „Lexington Theological Quarterly” 2 (1967) 37-46. W języku polskim warto odnotować następującą publikację: B. Strzałkowska, *Mowy Elihu (Hi 32-37) oraz ich reinterpretacja w Biblii Greckiej*, Warszawa 2009. W niniejszym przypisie cytujemy tylko podstawową bibliografię tematyczną. W celu zgłębienia tematyki, zob. wykaz bibliograficzny: A. Tronina, *Księga Hioba. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, 653-670.

nie przedstawiony w trzech odsłonach. Po pierwsze, omówimy pokrótce *Commentarii in Job*. Po drugie, nakreślimy obraz Elihu, jaki wyłania się z omawianego komentarza. W końcowym zaś i najważniejszym podpunkcie tego artykułu zreferujemy na podstawie *Commentarii in Job* stosunek mędrca Elihu do Boga, do Hioba i trzech jego przyjaciół. Fragmenty z *Commentarii in Job* podajemy w tłumaczeniu własnym.

1. Słów kilka o *Commentarii in Job*

Zagadką, która do tej pory nie została całkowicie rozwiązana, jest *Commentarii in Job*³, czyli epitoma tekstu Filipa Prezbitera⁴, wydana po raz pierwszy przez Erazma z Rotterdamu w 1516 roku z kodeksu w Sankt-Gallen, który przypisuje to dzieło św. Hieronimowi. I tutaj sprawa zaczyna się komplikować, gdyż od wydania Erazma zaczęto błędnie utożsamiać *Commentarii in Job*, umieszczone przez Jacques'a Paula Migne'a w *Patrologia Latina* pod dziełami św. Hieronima, z *In historiam Iob commentariorum libri tres* autorstwa Filipa Prezbitera⁵. Włoska uczona Maria Pia Ciccarese, znalazłszy zaginione i zapomniane dzieło Filipa, przekonuje, że *Commentarii in Job* nie sposób identyfikować z rzeczywistym komentarzem do Księgi Hioba Filipa Prezbitera, gdyż epitoma w porównaniu z wydaniem Johanna Sicharda⁶ wykazuje silne rozbieżności

³ Zob. PL 26, 619-802 oraz pierwsze tłumaczenie na język polski tego łacińskiego komentarza: Anonim, *Komentarz do Księgi Hioba (Commentarii in Job), czyli epitoma «Komentarza do historii Hioba» Filipa Prezbitera*, tł. M. Józwiak, Wrocław 2018. W oparciu o rozdziały 29-30 z owego komentarza do Księgi Hioba powstała również dysertacja doktorska, zob. M. Józwiak, „*Job figuram Christi portavit*”. *Typologia Hiob-Chrystus w anonimowym „Commentarii in Job” na przykładzie komentarza do Hi 29-30*, Wrocław 2015, dys. PWT. Rozprawa doktorska została napisana pod kierunkiem ks. prof. M. Rosika w Instytucie Nauk Biblijnych na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

⁴ Na temat Filipa Prezbitera oraz jego interpretacji Księgi Hioba, zob. M. Józwiak, „*Komentarz do historii Hioba*” *Filipa Prezbitera*, Wrocław 2015.

⁵ W swojej monografii na temat Filipa i jego dzieła wykazaliśmy na podstawie przesłanek odnalezionych w samym tekście, jak i opierając się na ogólnej wiedzy o Hieronimie, że Strydończyk nie jest autorem epitomy – jej autor pozostaje nam nieznanym. Zob. Józwiak, „*Komentarz do historii Hioba*”, s. 50-57.

⁶ Zob. *Philippi presbyteri viri longe eruditissimi in historiam Iob commentariorum libri tres*, red. Johannes Sichardus, Basileae, per Adamum Petrum, mense Augusto, anno 1527 (=http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5316850776;view=1up;seq=1).

i różni się znacznie od oryginału⁷. Sprawą tajemniczą jest, spod czyjego pióra wyszedł *textus brevior* i jaki cel przyświecał autorowi, że streścił komentarz Filipa Prezbitera⁸.

Pomimo odkrycia przez M.P. Ciccarese zaginionego komentarza do Księgi Hioba, napisanego przez Filipa, do dziś w monografiach naukowych traktujących o starożytnych komentarzach do tejże księgi panuje ogromne zamieszanie i nieład. Większość uczonych zupełnie nie posiada świadomości, iż *Commentarii in Job* znajdujące się w *Patrologia Latina* jest streszczeniem *In historiam Iob commentariorum libri tres* autorstwa Filipa Prezbitera, przez co uczeni ci *Commentarii in Job* błędnie przypisują Filipowi lub nazywają je po prostu „pseudohieronimowym”, ignorując zupełnie istnienie wersji obszerniejszej⁹.

Autor omawianego komentarza do Księgi Hioba stosuje dwojaki typ egzegezy: literalny oraz alegoryczny. Fenomenem epitomy jest fakt, że anonimowy komentator, tak jak Filip Prezbiter, odczytuje Hioba w kluczu chrystologicznym, który biegnie równoległe obok prezentacji Hioba jako postaci historycznej. Dla komentatora Hiob jest typem cierpiącego Chrystusa, którego zapowiada¹⁰.

2. Prezentacja mędrca Elihu w komentarzu

W Hi 32 pojawia się niezwykle tajemnicza postać – Elihu. Nosi to samo imię, co wielki prorok Elias, „prorok jak ogień, a słowo jego płonęło, jak pochodnia” (Syr 48,1). Zgodnie z zasadami onomastyki żydowskiej imię zawiera w sobie pewien program. „On [Jahwe] jest moim Bogiem”¹¹

⁷ Por. M.P. Ciccarese, *Una esegesi „double face”. Introduzione all’ „Expositio in Iob” del presbitero Filippo*, ASE 9 (1992) 483-492.

⁸ W jednym z artykułów podjęliśmy próbę ukazania na wybranych passusach, w jaki sposób autor epitomy korzystał z komentarza Filipa Prezbitera. Spróbowaliśmy udzielić odpowiedzi na następujące pytania: czy anonimowy autor *textus brevior* dosłownie przepisuje interpretacje Filipa? Czy może dorzucił swój „kamień interpretacyjny” do wyjaśnienia Księgi Hioba? Zob. na ten temat: M. Józwiak, „Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera a epitoma tego dzieła. Przyczynek do badań porównawczych nad tymi tekstami, VoxP 34 (2014) 185-195.

⁹ Zob. Józwiak, „Komentarz do historii Hioba”, s. 42-45.

¹⁰ Zob. Józwiak, „Komentarz do historii Hioba”, s. 102-110.

¹¹ Filip Prezbiter, choć w *Komentarzu do historii Hioba* często wyprowadza etymologię nazw własnych, jednak nie podaje znaczenia imienia Elihu, stąd anonimowy autor epitomy również nie zawarł takiej informacji. Mistrz Filipa św. Hieronim ze Strydonu

– będzie to zatem nowy, rozgniewany adwokat Boga, między innymi dlatego, że w tradycji rabinicznej Eliasza wyobrażał sędziego rozstrzygającego wszystkie spory Izraela i wydaje się, że nieprzypadkowo nosi on imię bardzo zbliżone do imienia wielkiego stróża tradycji.

Wyprowadzając genealogię Elihu, komentator odnotowuje, że był on synem Barakeela, zrodził się z pokolenia Buza i stąd jest nazywany Buzytą. Następnie przywołuje opinię, iż postać Elihu jest utożsamiana z wróżbitą Balaamem, który występuje w Księdze Liczb¹², a którego król Balak sprowadził, aby przeklął Izraela. Na koniec podaje jeszcze klasyfikację według szczepu:

Z rodu i pokolenia Huza i Buza, synów Nachora i Milki, siostry Sary, żony Abrahama, rodzi się Hiob i Elihu. Z Huza rodzi się Hiob, a z Buza ten Elihu, dlatego i Buzytą jest nazywany, który był, jak tutaj odnotowano, synem Barakeela. Otóż najbardziej uczeni w Piśmie Świętym podają, że właśnie ten Elihu jest owym wróżbitą Balaamem, którego w Księdze Liczb sprowadził Balak, król Moabitów, aby przeklął Izraela i Pismo Święte podaje to, że ten Elihu był ze szczepu Ram i przyjmujemy, że Abraham jest z tego Ram, ze szczepu którego i rodziny Elihu został zrodzony¹³.

Autor komentarza wyjaśnia, że nie jest rzeczą dziwną, iż Elihu ma dwa imiona, gdyż jest to wielokrotnie praktykowane w Biblii. Król Salomon był nazywany Jedyniaszem, Jetro, krewny Mojżesza – Raguelem, a także pierwszy z apostołów, Piotr, to Szymon. Jednak komentator zaznacza, że owa różnorodność imion w Biblii wprowadza duże zamieszanie i często jest kłopotliwa dla czytelnika:

Kiedy zaś Elihu jest nazywany dwoma imionami, nie jest to dziwne, iż znane jest to w boskich Pismach, gdyż Salomon¹⁴ był nazywany Jedyniaszem¹⁵,

w *Liber interpretationis hebraicorum nominum* interpretuje imię Elihu jako *Deus meus iste* albo *Deus Dominus* (PL 23, 839), zgodnie z językiem hebrajskim od słów אֱלֹהִים ('Bóg') i אִיְהוָה ('on'). Por. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, red. P. Dec, Warszawa 2008, 47-48, nr 463; 229-230, nr 2186.

¹² Por. Lb 22,17.

¹³ Anonymus, *Commentarii in Job* 32, 2.

¹⁴ Zob. 1Krl 1,32–11,43; 2Krn 1,1–9,31.

¹⁵ W Filipowym *Komentarzu do historii Hioba* imię Jedyniasz (łac. *Jedidia*) występuje w zapisie *Ididida*, w epitomie zaś – *Idida*. Obydwie formy są najprawdopodobniej pomyłką w zapisie. Zgodnie z przekazem 2Sm 12,25 prorok Natan dał Salomonowi drugie imię אֱלֹהֵי יְהוָה, czyli 'umiłowany przez Jahwe'.

i Jetro¹⁶, krewny Mojżesza – Raguelem, a Piotr¹⁷, to Szymon. Stąd ta różnorodność imion zwykła dostarczać czytelnikom niemałą niejasność¹⁸.

Po podaniu korzeni rasowych i danych osobowych Elihu przedstawia się jeszcze jego ludzkie i osobiste cechy. Autor *Commentarii in Job* sugeruje, jakoby Elihu, choć był młodszy od swych przedmówców, uważa się za mądrzejszego i bardziej doświadczonego, ponieważ w swych mowach próbuje poprawiać wcześniejsze wypowiedzi, by stały się one bardziej uczone i sensowne albo też stara się obalić argumenty przedłożone przez Hioba¹⁹.

Komentator podaje, że Elihu wydawał się być człowiekiem sprawiedliwym i posiadał ducha proroctwa, lecz wypowiadał się bardzo chaotycznie i zbyt pośpiesznie wydał niesprawiedliwy sąd o Hiobie:

Otóż ten Elihu, w istocie się pojawia zgodnie z porządkiem natury, wydaje się, że był człowiekiem sprawiedliwym i on posiadał ducha proroctwa, lecz sądzę, iż nie w tym samym stopniu czy też z tej samej łaski, jak święci prorocy. Dlatego i sam Pan powiedział do świętego Hioba o nim: „Kim jest ten okrywający myśli nierozumnymi słowami?” (38, 2). Jako że sens prorocy został podany za pomocą słów obelgi i w chaotycznych mowach, gdyż Pan nie gani [tego], że Elihu się wypowiada, lecz karci to, że zbyt pośpiesznie wydaje sąd o nim²⁰.

Autor *textus brevior* pod koniec rozdziału trzydziestego drugiego akcentuje założenie młodego mędrca Elihu, którym będzie się kierował, przemawiając do Hioba. A mianowicie Elihu, przeprowadzając sąd nad Hiobem, powziął następujące postanowienie: „Takie jest postanowienie, rzekł, sprawiedliwego mego sądu, że ani nie oszczędzę człowieka wobec mówienia prawdy, ani nie zrobię krzywdy Bogu, abym twierdził, że on uczynił coś niesprawiedliwie”²¹.

A zatem Elihu, zapowiedziawszy bezstronność w sporze, zachęca Hioba, by wysłuchał wszystkich jego argumentów. Wydaje się, że takie

¹⁶ Zob. Wj 2,16-21; 3,1; 18,12; 18,17-24.

¹⁷ Zob. Mt 16,17-18.

¹⁸ Anonymus, *Commentarii in Job* 32, 2.

¹⁹ Anonymus, *Commentarii in Job* 32, 6-9: „Należy wiedzieć, że ten Elihu przez cztery mowy, tak jak poucza tekst lekcji, wypowiada się po sobie samym; próbuje przez te poszczególne mowy albo poprawiać odpowiedzi wcześniejszych, jakby bardziej uczenie, albo pojedyncze miejsca wypowiedziane kąśliwiej przez świętego Hioba, [próbując] obalić w jego obecności”.

²⁰ Anonymus, *Commentarii in Job* 32, 2.

²¹ Anonymus, *Commentarii in Job* 32, 21-22.

traktowanie cierpiącego człowieka dowodzi szorstkiego charakteru młodego mędrca, który, można by przypuszczać, uważa swoje słowa za natchnione, gdyż podobnie jak Adam został ukształtowany przez „ducha” Bożego i ożywiło go „tchnienie” Boże (por. Hi 32,8).

W przekonaniu autora epitomy Elihu jest symbolem pogan, o czym zaświadcza już na początku komentarza do rozdziału trzydziestego drugiego, a trzech przyjaciele Hioba (Bildad, Elifaz i Sofar) są figurą heretyków²²: „I tak powiedzieliśmy, że ten Elihu, który jest Balaamem, zawiera w sobie figurę pogan przeciwnych Chrystusowi, tak jak i owi przyjaciele błogosławionego Hioba [są] figurą heretyków”²³.

Taka charakterystyka stanowi zupełne *novum* w linii interpretacyjnej Księgi Hioba, ponieważ Filip Prezbiter, a za nim jego naśladowca – autor *Commentarii in Job*, jako pierwsi spośród starożytnych komentatorów sugerują, że trzech przyjaciele Hioba są figurą heretyków, a tajemniczy rozmówca Elihu jest obrazem pogan. Zatem Filip i anonimowy kontynuator jego dzieła dorzucili do „przewodnika” po biblijnej Księdze Hioba swój „kamień interpretacyjny”.

²² W omawianym komentarzu występują bardzo ciekawe alegorie heretyków, którzy są nazywani między innymi „nieprzyjaciółmi Kościoła” (zob. 2, 12-13), „rozdzierającymi wiarę” (zob. 2, 12-13), „popadającymi w bluźnierstwo” (zob. 2, 12-13), „przesuwającymi granice, czyli rabusiami” (zob. 24, 2), „mordercami” (zob. 24, 14), „złodziejami” (zob. 24, 14) oraz „falszermi” (zob. 24, 15). Dla przykładu heretycy zostali porównani z mordercami, gdyż jak morderca uśmierca ciało człowieka, tak oni uśmiercają duszę ludzką, prezentując innym swe zgubne poglądy. Wszyscy heretycy wyłonili się z Kościoła na skutek sporów podyktowanych fałszywym rozumieniem doktryny i głoszą oni zniekształconą naukę. Do grona tych od czasu zmartwychwstania Chrystusa dołączyło mnóstwo nowych morderców, którzy szerzą herezje: „Albo inaczej: tutaj zatem morderca słusznie jest rozumiany jako każdy heretyk z grona tych, którzy zabijają dusze ludzi krzywdami i poglądami śmierć przynoszącymi. Kiedy zaś mówi: «wczesnym rankiem wstaje», czyli, ponieważ gdy ci, którzy dopiero co zostali wtajemniczeni w wiarę, mają poranek, to znaczy, jakby początek w świętej religii albo ci powstał o poranku, gdy z ciemności i synów nocy stali się w Panu synami Boga; tamci zaś spieszą podać jad swego wiarołomstwa, aby ich omamić. Albo inaczej: «Rankiem» należy odnieść do Chrystusa, ponieważ po jego zmartwychwstaniu, herezje zaczęły być obecne w Kościele” (Anonymus, *Commentarii in Job* 24, 14).

²³ Anonymus, *Commentarii in Job*, 32, 2.

3. Stosunek mędrca Elihu do poszczególnych bohaterów historii Hioba na podstawie anonimowego *Commentarii in Job*

Elihu po *captatio benevolentiae* wyrażonej w słowach: „Co do lat jestem młody, wy zaś jesteście już starzy: stąd się przeląknę, strwożyłem, nie ujawniłem swej wiedzy. Niech mówią lata – myślałem, podeszły wiek jest rozumny” (Hi 32,6-7) odważnie wprowadza rewolucyjną wizję mądrości. Jest ona nie tyle owocem ludzkich zdobyczy, ile raczej boskim charyzmatem. A zatem po kapitulacji trzech przyjaciół Hioba głos w sprawie Hiobowej zabiera młody Elihu.

3.1. Mędrzec Elihu *versus* Bóg

W omawianym komentarzu Elihu jest przede wszystkim obrońcą Boga. W jego przekonaniu Bóg jest sprawiedliwy i nie karci nikogo niesłusznie, o czym poucza Hioba w słowach:

Gdyby ktoś podobnym zdołał być do niego, podobnym w mocy i cności, i zdołałby ukazać się jako podobny w sprawiedliwości i w mądrości, i w mnogości prawa, a także w sądach jego. I dlatego zrozum, mówi, że nikt niesłusznie nie może być karcony przez Boga, który sam jeden jest i męzny, i mądry²⁴.

Komentując Hi 37,23-24, Elihu zaświadcza, że Bóg jest niepojęty, a sądy Jego są słuszne i prawe. Bóg w głębokiej rzeczywistości swego bytu jest ponad wszelkim zrozumieniem. Jeśli Bóg jest niedostępny, jeśli jego atrybutami są nieskończona moc, prawość i sprawiedliwość, to nie może on niesprawiedliwie uciskać człowieka:

Mówi: ponieważ jak Bóg jest wielki i potężny w mocy, tak jest rzetelny w sądzeniu i sprawiedliwości i nie może być opisany. Dlatego podobnie jak stworzenie jego nie może go odnaleźć, które tak bardzo jest słabe i bezsilne, to z tego powodu wielcy i rozumni mężowie nie będą śmiali badać niepojętego ani nie będą próbować kontemplować niewidzialnego. A mianowicie to wszystko zostało powiedziane, aby wyszydzić świętego Hioba, który powiedział, że jest chłostany przez Boga bez żadnej winy grzechu²⁵.

²⁴ Anonymus, *Commentarii in Job* 36, 22.

²⁵ Anonymus, *Commentarii in Job* 37, 23-24.

Analizując passus z Hi 33,12-18, autor epitomy wyjaśnia, iż mędrzec Elihu poucza o metodach karcenia i upominania stosowanych przez Boga względem grzeszników. A mianowicie Bóg upomina człowieka w nocnych widzeniach i poprzez choroby:

Bóg jeden raz przemawia i po raz drugi nie powtarza tego samego” (Hi 33,14), to znaczy Bóg się nie odmienia, tylko zmiana naszego życia będzie wymagała właśnie tego; w tym miejscu Elihu dokładnie opowiada o dwóch pewnych drogach upomnień i mówi, że boska nauka czy też karcenie skierowane do człowieka ma miejsce i w nocnych widzeniach i także na łożu [...]”²⁶.

Następnie komentator powołuje się na przykłady zaczerpnięte z Pisma Świętego, by uargumentować swoje wcześniejsze spekulacje. Wylicza, iż pośród tych, którzy zostali upomniani w snach, znajdują się Nabuchodonozor²⁷, Laban²⁸, Abimelek²⁹, żona Piłata³⁰, magowie w Ewangelii³¹ oraz patriarcha Jakub³². Do tych natomiast, których Bóg upomniał przez chorobę, zalicza paralytyka, któremu Pan odpuścił grzechy³³. Autor *Commentarii in Job* zaznacza, że są i tacy, jak na przykład Trofim³⁴ i Epafrodyt³⁵, którzy uchodzili za sprawiedliwych, a jednak byli doświadczani przez choroby. Ich cierpienie traktuje jako próbę, której zostali poddani:

Natomiast przykład obecnych sytuacji, o których teraz mówimy, odnajdujemy w Pańskich Pismach, kiedy czytamy, że ludzie byli w snach upominani, jak na przykład Nabuchodonozor – król najbardziej pyszny i Laban, który planował zgubę Jakuba, krewniaka swego, i król Abimelek, który próbował zhańbić dom świętego Abrahama, i żona Piłata, która rzekła do niego o Panu naszym – Jezusie Chrystusie: „Nic tobie i temu sprawiedliwemu, bowiem wiele z jego powodu wycierpiałam we śnie”. I magowie w Ewangelii zostali ostrzeżeni w widzeniach sennych, aby wyruszyli inną drogą. Także wierni mężowie są w snach pouczani przez Boga, tak jak patriarcha Jakub, i czyta-

²⁶ Anonymus, *Commentarii in Job* 33, 12-18.

²⁷ Zob. Dn 2,1-12.

²⁸ Zob. Rdz 31,24.

²⁹ Zob. Rdz 20, 3.

³⁰ Zob. Mt 27,19.

³¹ Zob. Mt 2, 12.

³² Zob. Rdz 28,10-15.

³³ Zob. Łk 5,20.

³⁴ Zob. 2Tm 4,20.

³⁵ Zob. Flp 2,25-30.

my, iż inni byli osłabieni z powodu grzechów, wiemy, że wśród nich był ów paralytyk, do którego Pan rzekł: „Zostają odpuszczone tobie twoje grzechy”. I czytamy, że święci byli chorzy, na przykład Trofim i Epafrodyt, z pewnością powinniśmy przyjąć, że ci, choć sprawiedliwi, zostali wypróbowani przez takie upomnienie, gdyż nie jako grzesznicy byli smagani razami choroby³⁶.

Adwokat Boga w komentarzu do Hi 35,14 rozsądza sprawę w kwestii zasady odpłaty. Doradza Hiobowi, aby czekał, a dowód będzie oczywisty. Mędrzec Elihu wyjaśnia, że Bóg nie od razu oddaje grzesznikom to, na co zasługują. Zapłata przyjdzie w swoim czasie:

Kiedy widzisz, Hiobie, że Bóg nie od razu oddaje grzesznikom, na co zasługują, nie chciej być złamanym wskutek małoduszności, tak że popadasz w bluźnierstwo i mówisz, że Bóg [jest] niesprawiedliwy lub wrogi, lecz powinieś sądzić z nim, to znaczy zgadzać się z jego sądami, a nie na przekór jemu przez zarozumiałą swój sąd posuwać się do obrazy go³⁷.

A zatem Elihu na każdym kroku okazuje się obrońcą Boga. Jego mądrość pochodzi z wysoka i jest mądrością apologetyczną, ponieważ przyznaje rację Bogu, broniąc go przed oskarżeniami Hioba. Jest to mądrość doskonała, niemal jak ta boska, co może sugerować termin **דעת** (‘wiedza’), który w liczbie mnogiej odnosi się wyłącznie do Boga³⁸. Elihu, stając po stronie Boga, żywi nadzieję, że sprawa Hiobowa zostanie definitywnie rozwiązana i zamknięta.

3.2. Mędrzec Elihu *versus* Hiob

Po kapitulacji trzech przyjaciół Hioba wyrażonej w słowach: „Znaleźliśmy mądrość, Bóg go pokona, nie człowiek” (Hi 32,13) Elihu wysuwa swoją kandydaturę, by wydać sąd w sprawie Hioba. Słowa, które wyjdą z ust Elihu, nie będą słowami pochlebstwa ani w stosunku do Hioba, ani wobec jego przyjaciół. Będą to słowa odpowiedzi. Na koniec Elihu dołącza do swych słów złorzeczącą przysięgę: „wnet by mnie Stwórca usunął” (Hi 32,22). Tym samym zaklina się, że jeśli jego słowa nie będą autentyczne, to zostanie usunięty z powierzchni ziemi. A zatem, w jego przekonaniu, sam Stwórca będzie gwarantem natchnienia młodego mędr-

³⁶ Anonymus, *Commentarii in Job* 33, 19-24.

³⁷ Anonymus, *Commentarii in Job* 35, 14.

³⁸ Por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, 217-218, nr 2090.

ca. Elihu w swych mowach przyjmuje metodę polegającą na swobodnym streszczaniu pewnych wcześniejszych stwierdzeń Hioba, z którymi chce podjąć dyskusję krytyczną. Już na początku rozdziału trzydziestego trzeciego poddaje ocenie twierdzenie Hioba: „Ja jestem czysty i niesplamiony, bez grzechu i nie ma we mnie nieprawości” (Hi 33,9). Młody mędrzec zasadniczo kontestuje przekonanie Hioba o swej niewinności, co akcentuje autor *Commentarii in Job*, powątpiewając oczywiście w ten osąd:

Otóż Elihu to mówi Hiobowi: Przeto nie jesteś w tym sprawiedliwy, to znaczy powinieneś ganić siebie, a nie chwalić, nie [powinieneś] mówić tego: „Czysty jestem, bez grzechu i niesplamiony, także nie ma we mnie nieprawości” (Hi 33,9). To znaczy powtarzam, nie jesteś w tym sprawiedliwy, ponieważ prawość zdobywa się poprzez pokorę. Natomiast sława pychy sprowadza potępienie. Z pewnością, jako sprawiedliwy mąż mógł mówić Bogu o swoich świętych dziełach, słusznie o tym przekonany, [mógł] śmiało [wspominać] o tych, które są prawdziwe, jednak nie mógł mówić o tych, które Elihu jemu fałszywie zarzuca, jakoby [był] bezbożnikiem³⁹.

Stopniowo atak Elihu na Hioba staje się coraz bardziej agresywny. Młody mędrzec kreśli szkic Hioba jako człowieka obłudnego, podstępnego i niegodziwego, porównując go do grzeszników, Żydów oraz heretyków. Analizując Hi 36,13 („Obłudnicy i podstępni wywołują gniew Boga i nie zakrzyczą, gdy zostaną związani”), anonimowy komentator odnotowuje:

Widać bardzo wyraźnie, że Elihu w tym [miejscu] godzi w samego świętego Hioba, jak gdyby za pomocą aluzji, że i on właśnie, jakoby postępował podstępnie i niegodziwie, a także udawał męża wybranego przez Boga. I że ten, gdy był skrępowany więzami tego nieszczęścia, zupełnie nie dbał o to, by wołać do Boga i przyzywać go, aby związany został uwolniony od bolesnych kajdan, mianowicie ponieważ kierował się rozpaczą lub pogardą. Podobnie to samo można odnieść do pozostałych grzeszników, którzy, gdy zejda na dno złych [czynów], lekceważą to, a [także można odnieść to] do Żydów i heretyków, którzy okrywają się fałszywymi dogmatami jakby szatą prawdy i trwają w przewrotności nocy z racji upartego i szczerze zamkniętego serca⁴⁰.

Dalej Elihu oskarża Hioba o gniew i żądzę zysku, napominając go, aby nie trwał dłużej w gniewie, kiedy jest pogrążony w ciemnościach próby. Cierpienie jest ceną jego okupu: im jest ono okrutniejsze, tym wspanialsze

³⁹ Anonymus, *Commentarii in Job* 33, 8-9.

⁴⁰ Anonymus, *Commentarii in Job* 36, 13.

będzie wyzwolenie. W tym sensie cierpienie staje się narzędziem przeblągania.

Młody mędrzec wyrzuca także Hiobowi, że jest grzesznikiem. Werset 36,20 jest tak samo mroczny jak „noc”, którą Elihu wprowadza na scenę: „Nie przedłużaj nocy, aby ludy powstały wobec tych [występków]”. W tym passusie Elihu zaprasza Hioba, by nie życzył sobie nocy śmierci, bo jego cierpienie ma ukryty sens, a zostało mu ono nałożone na jego barki po to, by go oczyścić. Mędrzec napomina Hioba, by odstąpił od swych grzechów, wówczas zazna spokoju. Autor *Commentarii in Job*, komentując ów werset, wkłada w usta Elihu słowa następującej treści:

Już wystarczy, że tak długo żyłeś w tej ślepotcie. Teraz staraj się dotrzeć do światła roztropności i prawości albo mówi: błagam, nie przedłużaj już dalej nocy, którą utkałeś dla siebie z różnych grzechów, abyś kroczył w niej jakby w ciągłych, a także ustawicznych i nieustających ciemnościach i dodając grzech do grzechu cieszysz się, że przeciągasz [ją] daleko jakby sznur; otóż wobec światła tej nagany połóż już kres tym grzechom, albowiem przez to przedłużanie twoje życie stanie się nie do uleczenia, gdyż wobec wszystkich twoich złych czynów prośby ludów znajdują się przed Bogiem, naturalnie [tych], których bardzo niesłusznie uciskasz, skarżących się na ciebie i kładących przed tronem boskiej sprawiedliwości swe cierpienia zadane im przez ciebie⁴¹.

Elihu nie pozostaje neutralny, kiedy chodzi o apologię Boga. Hiob powinien być poddany przesłuchaniu, gdyż mówi nierozważnie i dopuścił się bluźnierstwa przeciwko Bogu. W anonimowym komentarzu do Hi 34, 37 czytamy: „Ten dodał do grzechów swoich bluźnierstwo”. To znaczy oprócz tego, że jest grzesznikiem, dodaje do zbioru grzechów to, iż wpadł w występki bluźnierstwa, z tego powodu cierpi te [wszystkie] nieszczęścia⁴².

Według logiki młodego mędrca Hiobowi pozostało jedno rozwiązanie. Skoro jest metafizycznie niemożliwe, aby Bóg był niesprawiedliwy lub się mylił, to Hiob ma przed sobą tylko jedną drogę, a mianowicie nawrócenie. Autor epitomy przypisuje Elihu takie oto słowa:

Wielką jest rzeczą i niesamowicie miłą dla Boga, jak człowiek nie wstydi się przyznać do swoich błędów, zwłaszcza jeśli rozumie, że on przez nie jest karcony i tak pokorniej, że zniesie całość karcenia i wyzna, że cierpienie [jest] zbyt małe w stosunku do jego przewin⁴³.

⁴¹ Anonymus, *Commentarii in Job* 36, 20.

⁴² Anonymus, *Commentarii in Job* 34, 37.

⁴³ Anonymus, *Commentarii in Job* 33, 27.

A zatem Elihu twierdzi, że Hiob nie może niczego dobrego spodziewać się od Boga, jeśli nie porzuci swych grzechów. Mędrzec zaleca Hiobowi, aby przestał przywoływać swoją niewinność jako argument przeciw Bogu. Niech Hiob przyjmie do wiadomości, że Stwórca kieruje światem zgodnie ze swą pedagogiką. Skarcony przez Boga Hiob powinien się nawrócić i przyłączyć do chóru mędrców opiewających mądrość Bożą. Zatem młody mędrzec okazuje się na każdym kroku apologetą Boga.

3.3. Mędrzec Elihu *versus* trzech przyjaciele Hioba

W Hi 33,4 czytamy: „Mnie [także] stworzył Duch Boży i tchnienie Wszechmocnego mnie ożywiło”. Poprzez te słowa Elihu komunikuje, iż został obdarowany tym samym natchnieniem, które posiadał prorok, w miejscu którego siebie stawia. Młody mędrzec jest przekonany, że w tej trudnej sytuacji może przytoczyć lepsze argumenty niż te przywołane przez trzech przyjaciół Hioba. Jako naczynie Ducha Bożego, który nappełnił go mądrością, czuje się zobligowany zabrać głos. Pośrednio zdaje się on wypowiadać do poprzednich rozmówców słowa psalmisty: „Jestem roztropniejszy od wszystkich, którzy mnie uczą, [...] jestem roztropniejszy od starców” (Ps 119,99-100), bo otrzymał dar Ducha Bożego i jego mądrości⁴⁴.

W przekonaniu autora *Commentarii in Job* głównym powodem wystąpienia Elihu był fakt, iż przyjaciele Hioba nie zdołali udzielić racjonalnej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, dlaczego Hiob cierpi. Tym samym Elihu wyraża gotowość podjęcia tego tematu w oparciu o otrzymane natchnienie: „Zatem i ja, mówi Elihu, spróbuję udzielić odpowiedzi za pomocą moich sił i ukazę wam, a także Hiobowi moją wiedzę, co dobitnie wskazuje na to, iż on [tak] mówi wskutek przechwalania się zarozumiałością [...]”⁴⁵.

⁴⁴ Anonymus, *Commentarii in Job* 33, 4: „Skoro tak powiedział, to podaje siebie za autorytet godny słuchania, ponieważ ten, który został uczyniony przez Ducha Boga i został ożywiony tchnieniem Wszechmocnego, nie może mówić [niczego] niesłusznego i nieprawdziwego, gdzie powinniśmy dostrzec Boga Trójcy. Bowiem w Bogu wymienia Ojca, we Wszechmocnym – Syna, w Duchu – Ducha Świętego. Mianowicie Bóg Trójcy stworzył wszystko, lecz kiedy uczynił człowieka, zechciał przez różnorodne nazywanie działań objawić, że on [otrzymał] właściwą sobie i jakąś indywidualną cechę osób, tak jak mówi nadający Prawo: «I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boga go stworzył, uczynił ich mężczyzną i kobietą» (Rdz 1,27). I także: «I uczynił Bóg człowieka z prochu ziemi. I tchnął w jego osobę tchnienie życia i stał się człowiek na wzór duszy żyjącej» (Rdz 2,7), gdzie w stwarzaniu i tchnieniu ducha czy też w błogosławieniu, powinniśmy dostrzec bez żadnego wyłączenia czy też różnicy woli, że działa Trójca”.

⁴⁵ Anonymus, *Commentarii in Job* 32, 16-17.

Przyjaciele Hioba kierują się klasyczną zasadą odpłaty, wedle której grzech pociąga za sobą cierpienie, zatem kto cierpi, musi być winny⁴⁶. Nie przyjmują do wiadomości żadnych zastrzeżeń i chcą swoje rozumowanie narzucić Hiobowi. Dla przykładu, wyjaśniając *passus*: „I wzmacniałeś omdlałe ręce. Twe słowa podnosiły chwiejących się na duchu i wzmacniałeś drżące kolana. Teraz zaś nieszczęście przyszło na ciebie i zostałeś osłabiony, dotknęło ciebie i zaniepokoiłeś się. Gdzie jest twoja bojaźń, twoje męstwo, twoja cierpliwość i doskonałość twych dróg?” (Hi 4,3-6), komentator sugeruje, że Elifaz, posługując się szyderstwem, poucza Hioba, że gdyby postępował on sprawiedliwie, to nigdy nie spadłyby na niego tak wielkie nieszczęścia, które dobry i sprawiedliwy Bóg zesłał ku przestrodze dla innych:

Przeto te [słowa] zostały wypowiedziane z szyderstwem wobec świętego Hioba i mają taki sens: gdybyś czynił to, o czym mówiłem, nigdy nie popadłbyś w te nieszczęścia jako przykład dla śmiertelników, ponieważ wiemy, że Bóg jest dobrym i sprawiedliwym Stwórcą wszystkich rzeczy⁴⁷.

Anonimowy egzegeta, komentując werset: „Czy Bóg obala sąd albo Wszechmocny niszczy, co sprawiedliwe jest?” (Hi 8,3), oświadcza, że Bildad, powołując się na Bożą sprawiedliwość, mówi, że Hiob cierpi to, na co sobie zasłużył: „Mówi, że według sprawiedliwości Boga cierpisz to, na co sobie zasłużyłeś”⁴⁸.

W innym miejscu komentator podkreśla, że trzeci przyjaciel Hioba – Sofar jest wzburzony zachowaniem Hioba, który trzyma się twierdzenia, że jest niewinny i uparcie oświadcza, iż znosi cierpienia bez słusznej przy-

⁴⁶ Klasycznym tekstem stawiającym zasadę zwaną często „prawem dwóch dróg”, które wiąże się z ideą odpłaty, jest *passus* z Pwt 30,15-18. Teoria ta ma różne wymiary i formy w samej Biblii, gdyż istnieje odpłata dla konkretnej osoby za jej czyny (zob. Prz 11,21-31; Prz 19,17; Hi 1,9; 22,2), jak i jest odpłata zbiorowa (zob. Wj 20,5; 34,7; Sdz 3,7-8; 2Sm 24,15-16; Syr 11,20-28; Koh 9,5). Raz jest odpłata bezpośrednia i tymczasowa, innym razem odłożona do śmierci (zob. Ps 37,10; Ps 49,17-18; Ps 73,18-19; Hi 8,8; Syr 11,26-28). Z kolei autor Księgi Mądrości poucza o odpłacie eschatologicznej. Według jego sądu po śmierci dusze sprawiedliwych są oddzielane od dusz złoczyńców (zob. Mdr 3,1-5.10). W innym z artykułów postanowiliśmy poszukać odpowiedzi na pytania, w jaki sposób Filip Prezbiter, mistrz anonimowego autora *Commentarii in Job*, mierzy się z problematyką niezawinionego cierpienia i w jakim kierunku idą jego refleksje. Czy Hiob cierpi, gdyż dopuścił się grzechu? Czy może jest niewinny? A jeśli jest niewinny, to jaka jest przyczyna Hiobowego cierpienia? Zob. M. Józwiak, *Idea niezawinionego cierpienia w „Komentarzu do historii Hioba” Filipa Prezbitera*, CT 85 (2015) nr 2, 83-93.

⁴⁷ Anonymus, *Commentarii in Job* 4, 3-6.

⁴⁸ Anonymus, *Commentarii in Job* 8, 3.

czynny: „Dlatego, rzekł, jestem wzburzony i zmieszany w myśli, ponieważ mówisz, że ty znosisz te cierpienia [zesłane] przez Boga bez słusznej przyczyny, kiedy nie powinno się podejrzewać Boga o żadne zło”⁴⁹.

Hiob, odpowiadając przyjaciółom, twierdzi, że jest niewinny i przekonuje, że nie uczynił nic wbrew przykazaniom Boga, co anonimowy autor epitomy niejednokrotnie podkreśla. Hiob wyjaśnia, że bał się nawet dopuścić do siebie najmniejszych grzechów, aby za te nie nadeszła na niego kara Boża: „Zatem bałem się dopuścić [do siebie] najmniejszych grzechów, aby za te nie nadeszła na mnie kara Boga i oto teraz tak bardzo jestem karany, jakbym dopuścił się straszliwych występów”⁵⁰. Trzej przyjaciele zaś są głusi na Hiobową argumentację i trzymają się swych idei, usiłując przekonać go o winie. Zachęcają Hioba do wyznania grzechów i zawierzenia się miłosierdziu Boga.

W tej Hiobowej bezradności do akcji wkracza Elihu. Wobec trzech przyjaciół Hioba zajął on własne stanowisko. W przekonaniu młodego mędrca cierpienie jest pedagogiczną karą, która ma na celu zmuszenie człowieka do uznania swej grzeszności, by ochronić go przed pychą. Cierpienie ma zatem wymiar oczyszczający, a wszystkie postanowienia Boga względem ludzi są racjonalne i sprawiedliwe⁵¹.

4. Podsumowanie

Elihu, zgromiwszy na początku swych mów Hioba za to, iż czynił się bardziej sprawiedliwym od Boga, oraz zapłonawszy gniewem na trzech przyjaciół Hioba, bo nie potrafili udzielić mu odpowiedzi, w ostateczności przypisał mądrość sobie. W przekonaniu młodego mędrca mądrość nie jest uzależniona od wieku i doświadczenia, lecz duch Boży mieszka w ludziach i udziela im objawienia jako źródła wiedzy. Duch Boży obecny w duszy mędrca uzdalnia go do roztropnej mowy. Młody Elihu postuluje zatem charyzmatyczność mądrości. To nowe podejście nie jest tylko usprawiedliwieniem słuszności jego wystąpienia, ale jest także źródłem nowej epistemologii, która w Piśmie Świętym ma doskonałe świadectwo w refleksji antropologicznej zawartej w Księdze Mądrości.

⁴⁹ Anonymus, *Commentarii in Job* 20, 1-2.

⁵⁰ Anonymus, *Commentarii in Job* 6, 16.

⁵¹ Anonymus, *Commentarii in Job* 32, 6-9: „Czwarta zaś mowa Elihu zawiera to, co ma zamiar powiedzieć w obronie Boga, a dowodzi, że Bóg jest sprawiedliwy w swym postępowaniu, co pośród tajemnic swego prorocstwa, aż do końca tej swojej czwartej mowy najzacieklej i z największą gorliwością przedkłada i nie ustępuje”.

Elihu jako mędrzec w historii egzegezy Księgi Hioba na przykładzie anonimowego *Commentarii in Job*

(streszczenie)

Elihu jest pierwszym spośród antycznych komentatorów w historii egzegezy Księgi Hioba. W kwestii wystąpienia Elihu większa część egzegetów przyjmuje pogląd, iż jego mowy są późniejszym dodatkiem, wysuwając przy tym szereg argumentów (m.in. Elihu nie pojawia się w prologu ani w epilogu Księgi Hioba, język jego wystąpienia różni się od języka trzech przyjaciół Hioba, główny temat nauczania Elihu różni się od argumentów wysuwanych przez poprzedników w dyskusji). W niniejszym artykule omówiliśmy postać mędrca Elihu na przykładzie anonimowego *Commentarii in Job*. Temat został przedstawiony w trzech odsłonach. Po pierwsze, zaprezentowaliśmy pokrótce *Commentarii in Job*. Po drugie, nakreśliliśmy obraz Elihu, jaki wyłania się z anonimowego komentarza. W końcowym zaś i najważniejszym podpunkcie tego artykułu zreferowaliśmy na podstawie *Commentarii in Job* stosunek mędrca Elihu do Boga, do Hioba i trzech jego przyjaciół. Fragmenty z omawianego komentarza podajemy w tłumaczeniu własnym.

Słowa kluczowe: Elihu; starożytne komentarze do Księgi Hioba; Anonim; *Commentarii in Job*

Elihu as a Sage in the History of Exegesis of the Book of Job on the Example of Anonymous *Commentarii in Job*

(summary)

Elihu is the first amongst the ancient commentators in the history of exegesis of the Book of Job. Currently, he is becoming more and more popular as a subject of research on the Book of Job. Regarding the Elihu's appearance, most of exegetes take the view that his speech must have been included in the Book of Job at a later time, because Elihu had been mentioned neither in the prologue, nor in the epilogue of the original text. Also, the language of his articulation differs from the language of Job's three other friends. Additionally, his speeches don't show the structure of a dialogue, and the main subject of Elihu's speech differs from arguments put forward by his predecessors in discussion. In this present article I analysed the person of Elihu on the example of anonymous *Commentarii in Job*. This subject has been presented in three scenes. Firstly, I summarised *Commentarii in Job* that was also a subject of my Ph.D. dissertation. Secondly, I drew the image of Elihu, as it emerges from the analysed commentary. The final and the most important section depicts Elihu's relation to God, to Job and Job's three friends, based on *Commentarii in Job*. Fragments of *Commentarii in Job* are the author's own translations.

Keywords: Elihu; ancient commentaries on the Book of Job; Anonymus; *Commentarii in Job*

Bibliografia

Źródła

- Anonymus, *Commentarii in Job* 32-37, PL 26, 721 C-745 B; tł. M. Józwiak, Anonim, *Komentarz do Księgi Hioba (Commentarii in Job), czyli epitoma „Komentarza do historii Hioba” Filipa Prezbitera*, Wrocław 2018, 278-331.
- Hieronimus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, PL 23, 839.

Opracowania

- Ciccarese M.-P., „Una esegesi „double face”. Introduzione all’ „Expositio in Iob” del presbitero Filippo”, ASE 9 (1992) 483-492.
- Józwiak M., „Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera a epitoma tego dzieła. *Przyczynek do badań porównawczych nad tymi tekstami*, VoxP 34 (2014) 185-195.
- Józwiak M., „Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera, Wrocław 2015.
- Józwiak M., *Idea niezawinionego cierpienia w „Komentarzu do historii Hioba” Filipa Prezbitera*, CT 85 (2015), nr 2, 83-93.
- Koehler L. – Baumgartner W. – Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, red. P. Dec, Warszawa 2008.

Ks. Michał Kieling¹

Geneza herezji i postawa wobec heretyków na podstawie *Konstytucji apostoelskich*

1. Wprowadzenie

Tematyka herezji w okresie starożytności chrześcijańskiej budzi wciąż duże zainteresowanie i jest przedmiotem wielu badań oraz publikacji naukowych². Już w pierwszych wiekach Kościoła autorzy chrześcijańscy poświęcali wiele uwagi tej problematyce. Pierwszym zachowanym greckim katalogiem herezji jest *Panarion* Epifaniusza z Salaminy (+403)³, w którym autor

¹ Ks. dr hab. Michał Kieling, prof. UAM, profesor nadzwyczajny w Zakładzie Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: kieling@wp.pl, ORCID: 0000-0003-2635-7246.

² Na temat herezji w Kościele antycznym, zob. B. Czyżewski, *Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające*, VoxP 68 (2017) 7-20; M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tł. W. Szymona, Kraków 2009, 381-453; W. Myszor, *Herezja w okresie patrystycznym*, EK VI, 752-754; W. Myszor, *Herezje*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, 131-134; M. Kieling, *Wiara katolicka i stosunek do heretyków na podstawie XV księgi Kodeksu Teodozjusza w latach 325-395*, w: *Opuscula dedicata. Spiritus sanctus et ecclesia. Opuscula Bogdano Częsz septuagenario dedicata*, Poznań 2015, 21-31; H. Pietras, *Herezje*, Kraków 2019; N. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 15-34; M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000. Na szczególną uwagę zasługuje również tom 68 (2017) *Vox Patrum* zatytułowany *Ojcowie Kościoła w polemice z herezjami*.

³ Epifaniusz, *Panarion*, 1-33, red. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 162-464, tł. M. Gilski: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, Kraków 2015, 34-64.

opisuje 80 herezji. Pierwszym traktatem łacińskim natomiast, wzorującym się na dziele Epifaniusza, jest *Diversarum hereseon liber*⁴ Filastriusza z Brescii (+397), w którym autor opisuje 156 herezji (28 herezji żydowskich i 128 chrześcijańskich), prezentując własne stanowisko na temat genezy tego zjawiska⁵. Kolejnymi dziełami poświęconymi zagadnieniu herezji były pismo *De haeresibus*⁶ św. Augustyna (+430) oraz dzieło *O herezjach*⁷ Teodoret z Cyru (+460), w którym autor opisuje 56 herezji. Tematykę herezji podejmuje także Wincenty z Lerynu (+450) w dziele zatytułowanym *Pamiętniki*, w którym przedstawia sposoby postępowania prowadzące do powstania herezji⁸. Warto w tym kontekście wskazać na pisma kolejnych dwóch autorów podejmujących zagadnienie herezji, których działalność przypadła na okres późnego antyku chrześcijańskiego. Pierwszym jest Jan Damasceński (+749) i jego dzieło zatytułowane *O herezjach*⁹, drugim – Izydora w Sewilli (+636) i jego pismo *Księga o herezjach*¹⁰.

Źródłem podstawowym niniejszego opracowania jest tekst oryginału *Konstytucji apostoelskich*, który został przetłumaczony przez S. Kalinkowskiego w opracowaniu A. Barona oraz H. Pietrasa¹¹. Przekład ten stanowi narzędzie pomocnicze w badaniach nad naszym zagadnieniem. Dzieło to składa się z ośmiu ksiąg i posiada przede wszystkim charakter prawno-liturgiczny. Zawiera ono wiele wskazówek dla chrześcijan

⁴ Por. Filastrius Brixianensis, *Diversarum hereseon liber*, PL 12, 1111-1301, *Diuersarum hereseon liber*, red. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium 2*, Milano – Roma 1991.

⁵ M. Szram, *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, *VoxP* 36 (2016) t. 65, 631-651.

⁶ Zob. Augustinus, *De haeresibus*, PL 42, 21-50, red. R. Vander Plaetse – C. Beukers, *CCL* 46, Turnholti 1969, 266-345.

⁷ Theodoretus Cyrensis, *Haeticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556, Teodoret z Cyru, *O herezjach*, tł. P.M. Szewczyk, *ŻMT*, Kraków 2016.

⁸ Vincentius Lerinensis, *Commonitorium XXI*, PL 50, 566, Wincenty z Lerynu, *Pamiętniki*, tł. J. Stahr, *POK* 8, Poznań 1928.

⁹ Joannes Damascenus, *De haeresibus*, red. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 5, Berlin 1980, tł. A. Zhyrkova: Jan Damasceński, *O herezjach*, w: Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, *ŻMT* 59, Kraków 2011, 105-139.

¹⁰ Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, red. A.C. Vega, *PLS* 4, Paris 1970, 1815-1820, tł. M. Cholewa: Świętego Izydora, biskupa Sewilli, *Księga o herezjach*, *WST* 6 (1993) 59-81.

¹¹ *Constitutiones Apostolorum*, tł. S. Kalinkowski, oprac. A. Baron – H. Pietras: *Konstytucje apostoelskie* *ŻMT* 42 – Synodes et Collectiones Legum 2, Kraków 2007 (tekst grecki według: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, red. F.X. Funka, Paderbornae 1905, 1-595).

o charakterze doktrynalnym i praktycznym, skierowanych do duchownych i świeckich¹². *Konstytucje apostołskie* stanowią kompilację wcześniejszych tekstów, jak: *Didaskalia, Didache, Traditio apostolica*¹³.

Dzieło to powstało w Antiochii ok. 380 roku¹⁴. Miasto to wówczas posiadało charakter wielokulturowy i przeżywało wielki rozwój, będąc silnym ośrodkiem kultury hellenistycznej i jedną z metropolii starożytnego świata. Chrześcijaństwo pojawiło się w Antiochii wcześniej. Według tradycji biskupstwo w Antiochii założył Piotr Apostoł. Odwiedził je Paweł i Barnaba (Dz 11,22.25-26). To w Antiochii wyznawcy Chrystusa po raz pierwszy zostali nazwani chrześcijanami (Dz 11,26). W mieście znajdowała się szkoła egzegetyczna zapoczątkowana przez Lucjana z Antiochii (+312)¹⁵. Do jej najwybitniejszych przedstawicieli należeli Euzebiusz z Nikomedii (+341), Cyryl Jerozolimski (+386), Diodor z Tarsu (+390), Jan Chryzostom (+407) i wspomniany już powyżej Teodoret z Cyru¹⁶. W czasie, kiedy powstawały *Konstytucje apostołskie*, miasto przeżywało niezwykły rozwój: zamieszkiwało w nim 100 tys. chrześcijan, 60 tys. Żydów, wielu judeochrześcijan i pogan¹⁷. Przedmiotem naszej analizy będzie szczególnie VI księga *Konstytucji apostołskich* zatytułowana *O schizmach i herezjach*¹⁸. Celem

¹² Zob. B. Zgraja, *Ideal chrześcijanina w świetle Konstytucji Apostołskich*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2015) 192-193.

¹³ B. Steimer, *Apostolische Konstitutionen*, w: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, red. S. Döpp – W. Geerlings, Freiburg – Basel – Wien 1998, 46-47.

¹⁴ Na temat *Konstytucji apostołskich*: A. Baron, *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji apostołskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego 341 roku*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, 13-15; *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, oprac. M. Starowieyski – W. Stawiszynski, Poznań 2019, 620; J. Żelazny, *Biskup ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji apostołskich*, Kraków 2006; J. Żelazny, *Kościół domem a biskup ojcem w świetle Konstytucji apostołskich i innych pism syryjskich od I do V w.*, „Verbum Vitae” 20 (2012) 223-236; J. Naumowicz, *Kalendarz w Konstytucjach apostołskich*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 319-330; B. Czyżewski, *Diakoni i diakonise według Konstytucji apostołskich*, StudGn 23 (2009) 79-94; M. Ławreszczuk, *Nabożeństwa chrześcijańskie w IV w. na podstawie Konstytucji apostołskich*, „Elpis” 25-26 (2012) 133-153.

¹⁵ Zob. M. Kieling, *Obraz życia chrześcijan w środowiskach wielkomiejskich na przełomie I-IV wieku na podstawie wybranych dzieł inspiracją dla duszpasterstwa parafialnego*, w: *Rola i miejsce wspólnoty parafialnej w życiu społecznym*, red. E. Robek, Kalisz 2012, 93-107.

¹⁶ Zob. N. Widok, *Wstęp*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, 4-10.

¹⁷ Zob. Zgraja, *Ideal chrześcijanina*, s. 193.

¹⁸ Zob. *ConstApost*, ŻMT 42, XIII-XV.

opracowania jest przedstawienie poglądów na temat genezy herezji w judaizmie i chrześcijaństwie oraz nauczania dotyczącego postawy wobec herezyków na podstawie *Konstytucji apostołskich*.

2. Początek herezji w Starym Testamencie

Poglądy na temat genezy herezji zostały zawarte w VI księdze *Konstytucji apostołskich*, która nosi tytuł *O schizmach i herezjach*. Już w pierwszych słowach tej księgi znajdujemy ostrzeżenie przed herezjami:

Przed wszystkim, biskupi, wystrzegajcie się strasznych, wstrętnych i bezbożnych herezji, unikajcie ich jak ognia, który spala tych, co się do niego zbliżają. Unikajcie również schizm. Nie godzi się bowiem skłaniać ku bezbożnym herezjom ani ulegając żądzy władzy odłączać się od współwyznawców¹⁹.

Autor *Konstytucji* przedstawia przykłady osób w Starym Testamencie, które zbuntowały się przeciwko Bożym prorokom. Przykładem mogą być Datan i Abiram, którzy powstałi przeciwko Mojżeszowi i dlatego pochłonęła ich ziemia. Korach i jego zwolennicy, którzy wystąpili przeciwko Aaronowi, za karę stali się łupem ognia (por. Lb 16,1-35). Miriam, która zganiła Mojżesza (por. Lb 12,1-15), i król Judy Azarjasz, który znieważył godność kapłańską oraz próbował złożyć ofiarę kadzielną (por. 2Krl 15,1-5), ponieśli również zasłużoną karę za swoje haniebne czyny²⁰, ponieważ bunt przeciwko królom i kapłanom nie może pozostać bez surowej kary:

Umiłowani, przyjrzyjmy się hańbie buntowników i wyrokowi, jaki spadł na nich. Jeśli na karę zasługuje ten, kto buntuje się przeciw królowi, choćby był jego synem lub przyjacielem, to tym bardziej zasługuje na ukaranie ten, kto powstaje przeciw kapłanom. O ile bowiem godność kapłańska, której celem jest walka o dusze, przewyższa godność królewską, o tyle też na większą karę zasługuje ten, kto występuje przeciwko władzy królewskiej²¹.

Wynika z tego, że każdy, kto powstaje przeciw kapłanom, zasługuje na ukaranie. Przykładem tego jest postępowanie Absaloma i Abeddadana, którzy chcieli przejąć władzę królewską i zbuntowali się przeciw Dawidowi

¹⁹ ConstApost VI 1, 1, ŻMT 42, 136*.

²⁰ Por. ConstApost 1, 2, ŻMT 42, 136*.

²¹ ConstApost VI 2, 2, ŻMT 42, 136-137*.

(por. 2Sm 18–19; 2Krl 20,1-22) oraz wspomniani powyżej Korach i Datan, którzy chcieli odebrać Mojżeszowi pierwszeństwo²². *Konstytucje* wskazują na wyższość urzędu kapłańskiego nad władzą królewską. Ten, kto sprzeciwia i buntuje się przeciw słudze Bożemu, jakim jest kapłan, ponosi karę od samego Boga. Władza królewska odnosi się do rzeczywistości tego świata, władza kapłańska natomiast odnosi się do rządu nad duszami i posiada większe znaczenie, gdyż od niej zależy posiadanie dóbr wiecznych. Dlatego też heretycy zasługują na karę Bożą:

Jeśli Bóg niezwłocznie wymierzył karę tym, którzy się odłączyli ulegając swym ambicjom, tym bardziej ukarze przywódców bezbożnych herezji. Czyż nie surowiej ukarze bluźniących Jego opatrności, niż bluźniących Jego stworzeniu? Zatem, wy bracia, uczcie się z Pisma i strzeżcie się, byście nie powodowali rozłamów ani pod względem poglądów ani waszej jedności, ponieważ przywódcy niegodziwej nauki ukazywani są ludziom jako przykłady zagłady²³.

Należy zauważyć, że według autora przyczyną herezji jest rozłam dotyczący poglądów. Ponadto autor przestrzega przed herezją zarówno duchownych, jak i świeckich. Nie powinni mieć oni nic wspólnego z tymi, którzy głoszą doktrynę sprzeczną z nauką Bożą. Dlatego też należy oddzielić wiernych od bezbożności heretyków zgodnie z tym, co mówi Pismo Święte: „Odłączcie się od tych ludzi, abyście nie zginęli razem z nimi” (Lb 16,21) oraz „Wyjdźcie spośród nich i odłączcie się od nich, mówi Pan i nie tykajcie się tego, co nieczyste, a Ja was przyjmę” (2Kor 6,17)²⁴. Zatem należy unikać heretyków, ponieważ bluźnią Bogu i dotknięci są chorobą złej woli. Autor *Konstytucji* podkreśla, że to przez bluźnierstwo Bóg opuścił dom Izraela, a źródłem herezji jest zazdrość szatana:

Dlatego diabeł, zazdrosny o święty Kościół, powstał przeciwko wam, wzbu-
dził przeciw wam prześladowania, uciski, nieład, bluźnierstwa, schizmy
i herezje; pierwszy lud podporządkował sobie zabiwszy Chrystusa, was zaś,
którzy odrzuciliście jego szaleństwo, doświadczają na wszelkie sposoby jak
błogosławionego Hioba. Sprzeciwił się bowiem [diabeł] wielkiemu arcyka-
płanowi, Jozuemu, synowi Josadaka, i nas wielokrotnie próbował osłabić,
aby nasza wiara ustała²⁵.

²² Por. *ConstApost* VI 2, 2-6, *ŻMT* 42, 137*.

²³ *ConstApost* VI 4, 1-2, *ŻMT* 42, 139*.

²⁴ Por. *ConstApost* VI 4, 3, *ŻMT* 42, 139*.

²⁵ *ConstApost* VI 5, 5-6, *ŻMT* 42, 140*.

Wskazując na przykłady herezji znajdujące się w Starym Testamencie autor *Konstytucji* przedstawia istniejące u Żydów grupy: saduceusze (nie uznawali zmartwychwstania umarłych), faryzeusze (przypisywali uczynki grzeszników losowi i przeznaczeniu), masboteusze (przeczyli istnieniu opatrności i nie uznawali nieśmiertelności dusz), hemerobaptyści (nie jedli, zanim nie dokonali codziennych ablucji i nie korzystali z łózek, talerzy, kielichów i kubków, stołów, zanim ich nie obmyli), ebionici (twierdzili, że Syn Boży jest zwyczajnym człowiekiem i wywodzili Jego pochodzenie z ludzkiej przyjemności i stosunku Józefa z Maryją), esseńcyzy (trzymali się z dala od wszystkich wyżej wymienianych i zachowywali zasady swoich przodków)²⁶.

Autor *Konstytucji apostołskich* nazywa te grupy sektami i nie ma wątpliwości, że za ich powstaniem i działalnością stoi szatan, który wzniecił schizmy i herezje oraz sprawił, że niektórzy bracia oderwali się od prawdziwej wspólnoty. Herezja określona jest więc jako dzieło zazdrosnego diabła oraz bezbożność i bunt skierowany przeciwko prorokom oraz kapłanom, którzy są posłańcami od Boga.

3. Geneza herezji w chrześcijaństwie

Według *Konstytucji apostołskich* początków herezji w chrześcijaństwie należy upatrywać w działaniu szatana i osobie pochodzącego z Samarii Szymona Maga. Według autorów starożytnych był on pierwszym herezjarchą w chrześcijaństwie²⁷. „Nowe herezje powstały w następujący sposób: Diabeł opętał niejakiego Szymona, z zawodu maga pochodzącego z samarytańskiej wioski zwanej Githon, i jego uczynił narzędziem swojego złego zamysłu”²⁸. Autor omawianego dzieła opisuje wydarzenia z *Dziejów Apostołskich*, które miały miejsce podczas misji Filipa, kiedy dokonywał on niezwykłych cudów w Samarii. Rezultatem tej misji było nawrócenie wielu Samarytan, wśród nich Szymona Maga, który przyjął chrzest i towarzyszył Filipowi. Sprzeniewierzył się on jednak, pragnąc uzyskać łaskę Ducha Świętego za pieniądze. Jego postawa została potępiona przez Piotra, który powiedział, że daru Bożego nie można kupić (Dz 8,4-24). Grzech Szymona Maga porównany jest do grzechu Adama: „Jak przez spożycie owocu z drzewa [szatan] pozbawił Adama obiecaną mu nieśmiertelności, tak i nas byłby pozbawił daru Bożego, gdybyśmy za pieniądze udzielili mu

²⁶ *ConstApost* VI 6, 1-8, *ŻMT* 42, 141*.

²⁷ Zob. Szram, *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich*, s. 631.

²⁸ *ConstApost* VI 7, 1, *ŻMT*, 142*.

bezcennego daru Ducha²⁹. Dlatego późniejsze herezje są kontynuacją bezbożności Szymona Maga. Autor *Konstytucji apostoelskich* charakteryzuje nauczanie wybranych heretyków w następujący sposób:

Kiedy wyszliśmy do pogan głosić światu słowo życia, diabeł działając poprzez lud wysłał za nami fałszywych apostołów, aby profanowali słowo. Wysłali więc niejakiego Kleobiosa i przyłączyli go do Szymona, obaj zaś byli uczniami nijakiego Dositheosa, którego sławę przerośli i pozbawili go znaczenia. Potem jeszcze inni zaczęli głosić dziwaczne nauki: Cerynt, Marek, Menander, Bazylides i Satornil [inaczej Saturnin]. Jedni z nich wielbią wielu bogów, inni trzech walczących między sobą, nie mających początku i współistniejących odwiecznie, jeszcze inni nieokreślonych i nierozpoznawalnych; jedni odrzucają małżeństwo twierdząc, że nie pochodzi ono od Boga, inni brzydzą się niektórymi pokarmami, inni bezwstydnie uprawiają rozpustę, jak ci, których teraz błędnie nazywają nikolaitami³⁰.

Autor *Konstytucji apostoelskich*, podszywając się pod osobę Piotra Apostoła, przedstawia wydarzenia, które miały miejsce w Rzymie. Opisuje swoje spotkanie z Szymonem w Cezarei Stratonowej, kiedy to byli obecni również były celnik Mateusz, Barnaba, Nicetas, Akwila, bracia Klemensa. Piotr miał trzykrotnie dyskutować z Szymonem na temat Chrystusa i monarchii Boga, pokonując go w dyskusji i zmuszając do wyjazdu do Italii. Przybywszy do Rzymu, Szymon miał nękać Kościół i odwiódł wielu chrześcijan od wiary. U pogan natomiast wzbudził on wielki podziw swoimi magicznymi sztuczkami, które zawdzięczał działaniu demonów. Pewnego razu w samo południe przyszedł do teatru i polecił przyprowadzić również Piotra. Podczas gdy Piotr modlił się w milczeniu, Szymon uniesiony przez demony w powietrze fruwał i wołał, że odejdzie do nieba stamtąd i będzie im udzielał dóbr. Tłumy wielbiły go jak boga, Piotr zaś modlił się, aby go Bóg stracił³¹. W relacji Piotra Apostoła historia ta znalazła następujący finał:

Zwracając się do Szymona utkwilem w nim wzrok i rzekłem: „Ja jestem człowiekiem Bożym, prawdziwym apostołem Jezusa Chrystusa i nauczycielem pobożności, a nie błędu, jak ty, Szymonie, nakazuję więc złym mocom podległym odstępcy od pobożności, unoszącym Szymona Maga, niechaj utracą swą siłę, aby spadł z wysoka na pośmiewisko dla tych, których oszukał”. Gdy tylko to powiedziałem, Szymon opuszczony przez moce z wielkim hukiem spadł na ziemię i rozbiwszy w wielkim upadku połamał sobie biodra i nogi.

²⁹ *ConstApost* VI 7, 3, *ŻMT* 42, 142*.

³⁰ *ConstApost* VI 8, 1-2, *ŻMT* 42, 143*.

³¹ Por. *ConstApost* VI 9, 2, *ŻMT* 42, 144*.

Tłum zaś zawołał donośnie: „Jeden Bóg, którego [jako] jedyne głośi prawdziwie Piotr”. I wielu odeszło od niego, a niektórzy, zasługujący, jak on sam na zagładę, pozostali przy jego występnej nauce. W ten sposób zakorzeniła się w Rzymie pierwsza wielce bezbożna herezja szymonianów, diabeł zaś działał przez fałszywych apostołów³².

Historia ta nawiązuje do apokryficznych *Dziejów Piotra*, które relacjonują spotkanie św. Piotra z jego największym antagonistą Szymonem Magiem³³. Celem powyższego opowiadania było potępienie herezji Szymona oraz ukazanie autorytetu Piotra, który to autorytet pochodzi od samego Chrystusa. Ponadto w tej historii Piotr jawi się jako ten, który ma moc nad złym duchem, ponieważ działa on jako prawdziwy apostoł i nauczyciel. Szymon natomiast ponosi zasłużoną karę za czyny swojej bezbożności. Opowiadanie to posiada charakter dydaktyczny i pouczający, ponieważ miało na celu ugruntowanie przekonania, że jedynie Piotr głośi prawdziwą doktrynę i posiada moc Bożą.

Konstytucje apostołskie przekazują informacje na temat doktryn głoszonych przez heretyków:

Przyświecał im wszystkim jeden bezbożny cel: bluźnierstwo przeciwko wszechmogącemu Bogu, głoszenie, że jest On niepoznawalny, że nie jest Ojcem Chrystusa ani Stwórcą świata, lecz jest niewysłowiony, niewypowiedziany, bezimienny, że urodził się sam z siebie, że nie należy korzystać z Prawa i proroków, że nie istnieje opatrność, że nie należy wierzyć w zmartwychwstanie, że nie będzie sądu ani zapłaty, że nie istnieje dusza nieśmiertelna, że nie należy cieszyć się tylko przyjemnością że można przyjmować każdą religię bez różnicy. Jedni bowiem twierdzą, że istnieje wielu bogów, inni, że trzech bez początku, inni, że dwaj niezrodzeni, jeszcze inni, że istnieje nieskończona mnogość eonów. Jedni propagują bezżenność oraz każą powstrzymać się od mięsa i wina, twierdzą, że wstrętne jest małżeństwo, płodzenie dzieci i spożywanie pokarmów; idzie im o to, aby niektórzy pozornie szacowni ludzie [okazując im swe uznanie] sprawili, iżby ich niegodziwy pogląd uznano za godny wiary³⁴.

Według *Konstytucji* wszystkich przedstawicieli heretyków można nazywać narzędziami diabła i synami gniewu. Ponadto heretycy nazywani są

³² *ConstApost* VI, 9, 4-6, *ŻMT* 42, 144*.

³³ Zob. *Acta Petri*, w: *Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, red. M. Döhler, TU 171, Berlin – Boston 2018.

³⁴ *ConstApost* VI, 10, 1- 21, *ŻMT* 42, 145*.

falszywymi Chrystusami, fałszywymi prorokami i apostołami, oszustami i deprawatorami, fałszywymi mesjaszami i fałszywymi prorokami³⁵.

4. Wskazówki postępowania wobec heretyków

Konstytucje apostołskie wzywają do zachowywania nauki katolickiej, przypominając spotkanie apostołów w Jerozolimie, które miało miejsce w celu spisania nauki i umocnienia wiernych³⁶. Jego rezultatem były praktyczne wskazówki odnoszące się do życia chrześcijańskiego oraz doktryna, która została przekazana w następującym wyznaniu wiary:

Istnieje jeden, jedyny, wszechmogący Bóg i poza Nim nie ma innego; jego jedyne należy czcić i wielbić Jezusa Chrystusa, naszego Pana, w Duchu Świętym; należy korzystać ze świętych Pism, z Prawa i proroków, szanować rodziców, unikać wszelkiego zakazanego uczynku, wierzyć w zmartwychwstanie i sąd oraz oczekiwać zapłaty³⁷.

W dalszej części dzieła autor zwraca uwagę na to, że do wszelkich stworzeń Boga należy odnosić się z wdzięcznością, ponieważ są jego dziełem i nie ma w nich nic złego. Dotyczy to powołania do życia małżeńskiego kobiety i mężczyzny, które jest planem Bożym³⁸. Żona jest towarzyszką życia mężczyzny i wraz z mężem są złączeni przez Boga w jedno ciało, dlatego ten, kto dzieli jedno na dwoje, jest „wrogiem stworzenia i nieprzyjacielem Bożej opatrności”³⁹. Podobnie ten, kto bierze za żonę kobietę zepsutą i przekraczającą prawa natury jest nieprawy, ponieważ małżeństwo z nierządnicą jest bezbożne. *Konstytucje apostołskie* podkreślają ponadto, że wierni nie powinni oddawać się obrzezaniu ciała, lecz poprzestać na duchowym obrzezaniu serca⁴⁰.

Wśród wskazówek odnoszących się do życia chrześcijańskiego znajdujemy zalecenie, aby nie przyjmować chrztu „od przeklętych heretyków”, lecz od nienagannych kapłanów, którzy udzielają go w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego⁴¹. Tekst *Konstytucji apostołskich* podkreśla:

³⁵ Por. *ConstApost* VI 13, 1- 3, *ŻMT* 42, 151*.

³⁶ Por. *ConstApost* VI 14, 1, *ŻMT* 42, 151*.

³⁷ *ConstApost* VI 14, 2, *ŻMT* 42, 152*.

³⁸ Por. *ConstApost* VI 14, 3, *ŻMT* 42, 152*.

³⁹ Por. *ConstApost* VI 14, 4, *ŻMT* 42, 152*.

⁴⁰ Por. *ConstApost* VI 14, 5, *ŻMT* 42, 152*.

⁴¹ Por. *ConstApost* VI 15, 1, *ŻMT* 42, 152*.

Nie przyjmujcie chrztu od bezbożnych ani przez przyjęcie powtórnego chrztu nie unieważniajcie tego, którego wam udzielili święci. Jak bowiem jeden jest Bóg, jeden Chrystus i jeden Paraklet oraz jedna śmierć Pana w ciele, tak samo ma być jeden chrzest udzielony przez zanurzenie w tej śmierci. Przyjmujący splamienie z rąk bezbożnych będą wraz z nimi potępieni⁴².

Kwestii chrztu heretyków poświęcono kilka kanonów w zbiorze zatytułowanym *Kanony apostołskie* znajdującym się w VIII księdze *Konstytucji*⁴³: „Biskupa lub prezbitera, którzy uznają chrzest lub ofiarę heretyków, nakazujemy złożyć z urzędu. «Jakaż jest bowiem wspólnota Chrystusa z Beliarem? Albo wierzącego z niewierzącymi?»⁴⁴.

W tym miejscu należy wskazać na nauczanie synodów Kościoła starożytnego, które już wcześniej podejmowały problematykę ważności chrztu udzielanego przez heretyków⁴⁵. W szczególny sposób dotyczyło to terenów Afryki Prokonsularnej i Azji Mniejszej. Pierwsze synody poświęcone tej kwestii zwołano w Kartaginie (220), w Ikonium w Azji Mniejszej (230-235) oraz Synnadle (ok. 235)⁴⁶. Kolejne synody poświęcone tej sprawie miały miejsce w połowie III wieku w Kartaginie (251; 255; 256) oraz Rzymie (255/256; 348; 378; 385)⁴⁷. Praktyka ponownego chrztu została zakazana w *Konstytucjach apostołskich*: „Biskup lub prezbiter, który ponownie chrzci kogoś, kto przyjął chrzest „zgodnie z prawdą” albo nie chrzci ponownie splamionego przez bezbożnych, zostanie złożony z urzędu jako ten, który drwi z krzyża i ze śmierci Pana i nie odróżnia kapłanów prawdziwych od fałszywych⁴⁸. Podobnie duchowni, którzy udzielali chrztu, nie używając formuły trynitarniej, mieli ponieść właściwą karę: „Jeśli biskup lub prezbiter wbrew słowom Pana nie chrzci w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, ale w imię trzech „nie mających początku”, trzech Synów lub trzech parakletów, zostanie złożony z urzędu⁴⁹. Podczas chrztu duchowni mieli dokonywać trzech zanurzeń:

⁴² *ConstApost* VI 15, 2, *ŻMT* 42, 153*.

⁴³ Zob. M. Kielling, *Katechumenat i chrzest na podstawie Konstytucji Apostołskich*, *VoxP* 52/1 (2008) 450-452.

⁴⁴ *Kanony apostołskie* VIII 47, 46, *ŻMT* 42, 283.

⁴⁵ Zob. M. Kielling, *Chrzest w teologicznej refleksji ojców Kościoła*, red. P. Wygralak, *Teologia Patrystyczna* 13, 121-135.

⁴⁶ Por. *Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381*, oprac. A. Baron – H. Pietras, *ŻMT* 37 – Synodi et collectiones legum I/1, Kraków 2006, 4.

⁴⁷ Zob. Kielling, *Chrzest w nauczaniu synodów Kościoła starożytnego*, s.122-127.

⁴⁸ *ConstApost* VIII 47, 47, *ŻMT* 42, 283*.

⁴⁹ *ConstApost* VIII 47, 49, *ŻMT* 42, 284*.

Jeśli biskup lub prezbiter nie stosuje trzech zanurzeń przy jednym wtajemniczeniu, ale tylko jedno zanurzenie w śmierć Pana, zostanie złożony z urzędu. Pan bowiem nie powiedział: «Udzielajcie chrztu zanurzającego w moją śmierć», lecz: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego⁵⁰.

Kanon ten można odnieść do nauczania Soboru Konstantynopolińskiego I (381), który w kanonie siódmym mówi o tym, jak należy przyjmować pozyskanych do wiary katolickiej:

Tych, którzy przychodzą do wiary ortodoksyjnej i uciekają od herezji, przyjmujemy według następującego porządku i sposobu. Arianie, macedonianie, sabatianie, nowacjanie, którzy nazywają siebie katharami [czyli czystymi] i aristerami [«lewymi»]. Kwadrodecymianie czy tetardyci i apolinaryści mają być przyjmowani, jeśli złożą pisemne oświadczenie, w którym wyrzekną się każdej herezji, która jest niezgodna z nauką świętego Kościoła Bożego, powszechnego i apostolskiego. Naznaczamy ich znakiem krzyża namaszczając Krzyżem świętym czoło, oczy, nozdrza, usta i uszy czyniąc znak krzyża mówimy: Znak daru Ducha Świętego⁵¹.

Inne procedury obowiązywały eunomian, którzy byli ochrzczeni poprzez jedno zanurzenie w wodzie, montanistów, którzy nazywani byli Frygami, sabelian oraz wszystkich pozostałych heretyków, a ponieważ było ich wielu, szczególnie tych przybywających z kraju Galatów. Jeśli chcieli przyjąć wiarę, to należało ich przyjąć tak jak Hellenów, czyli jakby byli poganami. Kanon podaje dokładny sposób:

Pierwszego dnia czynimy ich chrześcijanami [czyli naznaczamy znakiem Krzyża] a drugiego dnia katechumenami, następnie, trzeciego dnia, egzorcyzmujemy ich przez trzykrotne tchnienie na twarz i uszy. Potem zaś nauczamy ich i każemy im przez dłuższy czas przychodzić do kościoła, aby słuchali Pisma świętego, dopiero potem udzielamy im chrztu⁵².

Zatem nie wolno było przyjmować chrztu od bezbożnych, jak również przyjmować powtórnego sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego. W opinii *Konstytucji* duchowni heretycy nie są kapłanami, ponieważ odrzucili „wiedzę” i dlatego zostali pozbawieni kapłaństwa. Wierni natomiast przez nich ochrzczeni nie zostali wtajemniczeni, lecz splamieni. Nie otrzy-

⁵⁰ *ConstApost* VIII 47, 50, *ŻMT* 42, 284*.

⁵¹ *Sobór Konstantynopoliński I*, kan. 7, *ŻMT* 24, 94-95*.

⁵² *Sobór Konstantynopoliński I*, kan. 7, *ŻMT* 24, 95*.

mali oni również odpuszczenia grzechów, ponieważ zostali spętani w niewolę bezbożności⁵³. Ponadto ci, którzy dokonują powtórnego chrztu według autora ponownie krzyżują Pana, drwią z Niego i szydzą, znieważając Ducha i dopuszczając się bezbożności⁵⁴. Należy podkreślić, że *Konstytucje apostołskie* potępiają tych, którzy nie chcą się ochrzcić z powodu pogardy dla chrztu lub odkładają chrzest na moment śmierci. Ponadto w dziele znajduje się zachęta do chrztu niemowląt oraz do katolickiego wychowania dzieci⁵⁵.

Do praktycznych wskazówek należy także zaliczyć nauczanie na temat ksiąg apokryficznych:

Nie przyjmujcie ksiąg publikowanych przez bezbożnych pod naszymi imionami. Nie imionom apostołów bowiem należy ufać, lecz naturze rzeczy i prawdziwej myśli. Wiemy, że zwolennicy Szymona i Kleobiosa ułożyli zatrute pisma podpisując je imieniem Chrystusa i Jego uczniów i rozpowszechniają je, aby oszukać was, którzy miłujecie Chrystusa i jesteście Jego sługami⁵⁶.

Autor dzieła wyraża przekonanie, że tak jak w czasach Starego Testamentu postawały dzieła apokryficzne, tak obecnie heretycy tworzą pisma, atakując w nich „akt stworzenia, małżeństwo, opatrność, płodzenie dzieci, Prawo i proroków”⁵⁷. Podpisują się oni barbarzyńskimi imionami, które w opinii naszego autora są imionami demonów. Dlatego należy się strzec nauki heretyków, aby nie ponieść takiej samej kary jak oni⁵⁸.

Konstytucje apostołskie ponadto przestrzegają przed wszelkimi relacjami z heretykami, którzy, jak należy zauważyć, nie chcą się nawrócić:

Bezbożnych heretyków, którzy nie chcą się nawrócić, oddalajcie i trzymajcie ich z daleka od wiernych, wyłączajcie ich oficjalnie z Kościoła Bożego, nie pozwalajcie wiernym spotykać się, rozmawiać i modlić z nimi. Oni bowiem są wrogami Kościoła i spisują przeciw niemu, niszczą owczarnię i hańbią dziedzictwo, wydają się mądrzy, a są do gruntu źli [...]. Bezbożność ich jest większa niż Żydów i pogan. Oni bluźnią Bogu, który jest ponad wszystkim, depreczą Jego Syna i gardzą nauką Ducha, wypierają się nauki Bożej albo obłudnie udają, że jej nie przyjmują, aby znieważać Boga i oszukać tych, którzy do nich przychodzą; znieważają Pismo Święte, nie wiedzą, czym jest spr-

⁵³ Por. *ConstApost* VI 15, 2-3, *ŻMT* 42, 153*.

⁵⁴ Por. *ConstApost* VI 15, 4, *ŻMT* 42, 153*.

⁵⁵ Por. *ConstApost* VI 15, 5-7, *ŻMT* 42, 153-154*.

⁵⁶ *ConstApost* VI 16, 1-2, *ŻMT* 42, 154*.

⁵⁷ Por. *ConstApost* VI 16, 3, *ŻMT* 42, 154*.

⁵⁸ Por. *ConstApost* VI 16, 4, *ŻMT* 42, 154*.

wiedliwość, pustoszą Kościół Boży jak małe lisy winnicę i stają się działem lisów⁵⁹.

Dlatego też należy unikać kontaktów z heretykami, ponieważ istnieje niebezpieczeństwo wpadnięcia w ich sidła. Autor *Konstytucji apostolskich* jest przekonany, że w jego czasach heretyków jest niewiele, ale z biegiem czasu, gdy przybliży się koniec świata, będzie ich jeszcze więcej:

[...] to ich miał na myśli Pan, gdy mówił: „Czy Syn człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” oraz „Ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu”, „przyjdą fałszywi mesjasze i fałszywi prorocy, i czynić będą znaki na niebie, aby w błąd wprowadzić, jeśli to możliwe nawet wybranych”. Ale Pan Bóg wyzwoli nas z ich błędu przez Jezusa Chrystusa, który jest naszą nadzieją⁶⁰.

Gwarantem prawowiernej i uzdrawiającej nauki oraz umocnieniem jest nauczanie, jak również autorytet Piotra i apostołów, którzy pozostawili kapłanom niezachwianą katolicką naukę. Zachowanie jej należy do najważniejszych zadań Kościoła i jest narzędziem rozróżniania między ortodoksją a herezją.

Konstytucje apostolskie stoją na stanowisku, że należy zachowywać nauczanie Prawa i proroków, ponieważ jest ono dobre i święte. Nie należy ich lekceważyć, ponieważ sam Zbawiciel zachęcał do zachowywania Prawa, kiedy to uzdrowiłszy jednego trędowatego, a potem dziewięciu innych, powiedział do niego: „Idź i pokaż się arcykapłanowi, i złóż ofiarę, którą przepisał Mojżesz na świadectwo dla nich” (Mt 8,4). Chrystus nie zniósł prawa, ale je wypełnił, zgodnie ze słowami: „Ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni (Mt 5,18)⁶¹. Dla autora *Konstytucji* potwierdzeniem tego jest ewangeliczne wydarzenie przemienienia Pańskiego:

Przecież Mojżesz, który był jednocześnie prawodawcą, arcykapłanem, prorokiem i królem, oraz Eliasz, szczególnie żarliwy wśród proroków, byli obecni przy przemienieniu Pańskim na górze jako świadkowie Jego wcielenia i cierpień, jako przyjaciele i słudzy Chrystusa, a nie wrogowie i obcy. Dowodzi to, że Prawo, podobnie jak prorocy, jest dobre i święte⁶².

⁵⁹ *ConstApost* VI 18, 1-4, *ŻMT* 42, 156*.

⁶⁰ *ConstApost* VI 18, 8-9, *ŻMT* 42, 156*.

⁶¹ Por. *ConstApost* VIII 19, 3, *ŻMT* 42, 158*.

⁶² *ConstApost* VII 19, 4, *ŻMT* 42, 158*.

Prawem jest dekalog, który został proklamowany przez Boga. Jest to prawo sprawiedliwe i święte, ponieważ stanowi wyroki zgodne z naturą. Ono nikogo nie zniewala, ale odwołuje się do wolnej woli człowieka⁶³. Dlatego wierzący w Chrystusa są pod działaniem łaski, a nie w niewoli prawa. Wierzymy w jednego Boga bez przymusu, ponieważ czynimy to mocą rozumu i okazujemy Mu posłuszeństwo⁶⁴. Chrystus nie zniósł prawa naturalnego, ale je wzmocnił. Przykładem tego może być przykazanie wzajemnej miłości oraz zalecenie miłości nieprzyjaciół, jak również działalność Jezusa, podczas której znosi on więzy dawnego prawa i ustanawia nowe. Interesująca jest uwaga znajdująca się w tekście *Konstytucji*, że prawo sprawiedliwości zostało ujawnione również przez Rzymian. Bóg natomiast z powodu bezbożności Żydów względem Chrystusa ustanowił ich poddanymi i jeńcami⁶⁵. Dlatego autor zachęca do przestrzegania Ewangelii, Prawa i proroków:

Pójdźmy więc za Chrystusem i przyjmijmy dziedzictwo błogosławieństw, przez Ewangelię przyłączmy się do Prawa i proroków, unikajmy zwolenników politeizmu i tych, którzy zamordowali Chrystusa i proroków, oraz unikajmy bezbożnych i ateistycznych heretyków⁶⁶.

Konstytucje apostołskie przestrzegają przed jakimikolwiek heretykami, zalecając, aby trzymać się od nich z daleka, ponieważ pogardzają Prawem i prorokami oraz są wrogami wszechmogącego Boga. Ponadto godni są potępienia, gdyż nie wyznają Chrystusa jako Syna Bożego oraz zaprzeczają Jego narodzeniu w ciele i nie uznają zmartwychwstania. Dlatego zostaną oni potępieni „w ogniu” i poniosą karę za swoją bezbożność. Autor odnosi się w tym miejscu do herezji negujących realność wcielenia, bóstwo Jezusa Chrystusa, herezje typu monarchistycznego oraz grupy enkratyków⁶⁷.

5. Podsumowanie

Tematyka herezji w Kościele starożytnym jest zagadnieniem wieloaspektowym i szerokim. W ramach niniejszego opracowania ograniczyliśmy analizę tematu do jednego dzieła, jakim są *Konstytucje apostołskie*.

⁶³ Por. *ConstApost* VI 20, 1-5, *ŻMT* 42, 158*.

⁶⁴ Pot. *ConstApost* VIII 21, *ŻMT* 42, 160-161*.

⁶⁵ Por. *ConstApost* VI 23-25, *ŻMT* 42, 162-165*.

⁶⁶ *ConstApost* VI 25, 1, *ŻMT* 42, 165*.

⁶⁷ Por. *ConstApost* VI 26, 1-3, *ŻMT*, 42, 166*.

Reasumując, należy stwierdzić, że według autora powstałego pod koniec IV wieku dzieła genezę wszelkich herezji jest działanie i zazdrość szatana. Dlatego jako ojciec kłamstwa wzbudził herezje i zaraził nimi ludzi, kierując swoją nienawiść przeciwko świętemu Kościołowi. Początki herezji spotykamy w Starym Testamencie, gdzie odrzucano nauczanie Prawa i proroków. Konsekwencją były kary, których doświadczali ci, którzy odstępowali od Boga. Pierwszym herezjarchą w chrześcijaństwie natomiast jest Szymon Mag, którego można nazwać protoplastą późniejszych herezji. Od niego wzięły początek inne herezje w Kościele.

Konstytucje apostolskie określają herezje jako bluźnierstwo i bezbożność skierowaną przeciwko wszechmogącemu Bogu. Heretycy określani są jako fałszywi Chrystusi, fałszywi prorocy, deprawatorzy oraz ludzie, których dotknęła choroba złej woli. Dlatego nie ma innej metody walki z heretykami, jak wyłączenie ich ze wspólnoty Kościoła. Na uwagę zasługuje związek *Konstytucji apostolskich* z apokryficznym dziełem *Acta Petri*. Historia, w której Piotr Apostoł odnosi zwycięstwo nad Szymonem, potwierdza jego autorytet i ortodoksyjność biskupa Rzymu. Ważnym motywem przeplatającym się przez omawiane dzieło jest autorytet nauczania apostolskiego oraz wskazywanie na wierność regułom wiary. We wskazówkach praktycznych odnoszących się do życia chrześcijańskiego można znaleźć zarówno nauczanie doktrynalne, jak i moralne. Fundamentem życia chrześcijańskiego jest wiara w jednego Boga, w Trójcy jedynego oraz zachowywanie tradycji Kościoła. Wierność Piotrowi, jego następcom i kapłanom jest zatem gwarantem zachowania prawowierności. Spośród innych wskazań należy zwrócić uwagę na zakaz chrztu udzielanego przez heretyków, zakaz wszelkich spotkań i kontaktów z nimi oraz zakaz czytania pism heretyckich. *Konstytucje* podkreślają również rolę katolickiego wychowania w rodzinach oraz wyłączenie heretyków ze wspólnoty Kościoła.

Geneza herezji i postawa wobec heretyków na podstawie *Konstytucji apostolskich*

(streszczenie)

Źródłem podstawowym powyższego opracowania jest tekst *Konstytucji apostolskich* (*Constitutiones Apostolorum*). Przedmiotem naszej analizy jest przede wszystkim VI księga tego dzieła zatytułowana *O schizmach i herezjach*. *Konstytucje apostolskie* stanowią kompilację wcześniejszych tekstów, jak: *Didaskalia*, *Didache*, *Traditio Apostolica*. Celem opracowania jest przedstawienie poglądów na temat genezy herezji oraz postawy wobec heretyków. Dzieło to składa się z ośmiu ksiąg i posiada przede wszystkim charakter prawno-liturgiczny. Zawiera ono również wiele wskazówek o charakterze doktrynalnym i praktycznym, skierowanych do duchownych i świeckich. *Konstytucje*

apostolskie powstały w Antiochii ok. 380 roku. W tym czasie miasto to posiadało charakter wielokulturowy i przeżywało wielki rozwój, będąc silnym ośrodkiem kultury hellenistycznej, chrześcijańskiej i judaistycznej. Powyższy artykuł został poprzedzony wprowadzeniem i składa się z trzech części. W pierwszej części przedstawiono genezę herezji w Starym Testamencie. W drugiej części ukazano początki herezji w chrześcijaństwie. W trzeciej części natomiast zaprezentowano praktyczne wskazówki dotyczące postawy i relacji chrześcijan wobec herezji i heretyków. Analiza tekstu prowadzi do konkluzji, że odrzucenie Prawa i proroków, nauczania apostolskiego oraz prawowiernej doktryny Kościoła prowadzi do herezji. *Konstytucje apostolskie* podkreślają szczególny autorytet św. Piotra jako biskupa Rzymu i nauczyciela wiary oraz apostolskość doktryny chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: *Konstytucje apostolskie*; herezja; geneza herezji; heretycy; Kościół starożytny

The Genesis of Heresy and the Attitude towards Heretics on the Basis of The Apostolic Constitutions

(summary)

The basic source of the analysis is the text of The Apostolic Constitutions. The main object of the analysis is for the most part Book 8 entitled: About Schisms and heresis. The Apostolic Constitutions form a compilation of former texts such as: *Didaskalia*, *Didache*, *Traditio Apostolica*. The aim of the study is the presentations of different views on the genesis of heresy and different attitudes towards heretics. The collection consists of eight books and has both a legal and liturgical character. It is also rich in doctrinal (theological) guidance. Moreover, it contains practical guidelines aimed at the clergymen and laity. The Apostolic Constitutions were written in Antakaya about year 380. At that time the city was highly multi-cultural and thrived being a centre of the three cultures: Hellenic, Christian and Jewish. The paper consists of three parts followed by an introduction. In the first part the genesis of heresy in the Old Testament is described. The second part describes the origins of heresy in Christianity. The third part is devoted to practical guidelines relating to the Christians' attitudes toward a heretics and their relations. The analysis of the text leads to the conclusion that rejecting the Law and the teaching of prophets and Apostoles as well as orthodox doctrine of Church results in heresy. The Apostolic Constitutions underline the distinctive authority of Saint Peter as a bishop of Rome and the preacher of the faith, as well as the apostolic character of the Christian doctrine.

Translated by Sandra Magnuszewska

Keywords: *The Apostolic Constitutions*; heresy; genesis of heresy; heretics; the Ancient Church

Bibliografia

Źródła

Podstawowe

Constitutiones Apostolorum, tł. S. Kalinkowski, oprac. A. Baron – H. Pietras: *Konstytucje Apostolskie*, ŻMT 42 – Synodes et Collectiones Legum 2, Kraków 2007 (tekst grecki według: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, red. F.X. Funka, Paderbornae 1905, 1-595).

Uzupełniające

Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 37 – Synodi et collectiones legum I/1, Kraków 2006.

Acta Petri, w: *Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, red. M. Döhler, TU 171, Berlin – Boston 2018.

Augustinus, *De haeresibus*, PL 42, 21-50, red. R. Vander Plaetse – C. Beukers, CCL 46, Turnholti 1969, 266-345.

Epiphanius, *Panarion*, 1-33, red. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915, 162-464, tł. M. Gilski: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, Kraków 2015, 34-64.

Filastrus Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, PL 12, 1111-1301, *Diuersarum hereseon liber*, red. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 2, Milano – Roma 1991.

Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, red. A.C. Vega, PLS 4, Paris 1970, 1815-1820, tł. M. Cholewa: Świętego Izydora, biskupa Sewilli, *Księga o herezjach*, WST 6 (1993) 59-81.

Joannes Damascenus, *De haeresibus*, red. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 5, Berlin 1980, tł. A. Zhyrkova: Jan Damasceński, *O herezjach*, w: *Jan Damasceński, Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O herezjach*, ŻMT 59, Kraków 2011, 105-139.

Sobór Konstantynopoliński I (381), w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2005, ŻMT 24, 69-95*.

Theodoretus Cyrensis, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 335-556, Teodoret z Cyru, *O herezjach*, tł. P.M. Szewczyk, ŻMT, Kraków 2016.

Vincentius Lerinensis, *Commonitorium*, PL 50, 637-686, tł. J. Stahr: Wincenty z Lerynu, *Pamiętniki*, POK 8, Poznań 1928.

Opracowania

- Baron A., *Modele biskupa propagowane w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma. Refleksja nad drugą księgą Konstytucji apostołskich na tle kanonów synodu antiocheńskiego 341 roku*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole 2008, 13-15.
- Czyżewski B., *Diakoni i diakonise według Konstytucji apostołskich*, StudGn 23 (2009) 79-94.
- Czyżewski B., *Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające*, VoxP 68 (2017) 7-20.
- Fiedrowicz M., *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tł. W. Szymona, Kraków 2009, 381-453.
- Gilski M., *Epifaniusz z Salaminy i jego „Panarion”*, w: *Epifaniusz z Salaminy, Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, tł. M. Gilski, oprac. A. Baron, Kraków 2015, 5-20.
- Kieling M., *Obraz życia chrześcijan w środowiskach wielkomiejskich na przełomie I-IV wieku na podstawie wybranych dzieł inspiracją dla duszpasterstwa parafialnego*, w: *Rola i miejsce wspólnoty parafialnej w życiu społecznym*, red. E. Robek, Kalisz 2012, 93-107.
- Kieling M., *Katechumenat i chrzest na podstawie Konstytucji apostołskich*, VoxP 52/1 (2008) 450-452.
- Kieling M., *Chrzest w nauczaniu synodów Kościoła starożytnego*, TPatr 13 (2016) 121-135.
- Kieling M., *Wiara katolicka i stosunek do heretyków na podstawie XV księgi Kodeksu Teodozjusza w latach 325-395*, w: *Opuscula dedicata. Spiritus sanctus et ecclesia. Opuscula Bogdano Częsz septuagenario dedicata*, Poznań 2015, 21-31.
- Ławreszczuk M., *Nabożeństwa chrześcijańskie w IV w. na podstawie Konstytucji apostołskich*, „Elpis” 25-26 (2012) 133-153.
- Myszor W., *Herezja w okresie patrystycznym*, EK VI 752-754.
- Myszor W., *Herezje*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, 131-134.
- Naumowicz J., *Kalendarz w Konstytucjach apostołskich*, VoxP 27 (2007) t. 50-51, 319-330.
- Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, oprac. M. Starowieyski – W. Stawiszyński, Poznań 2019.
- Stachura M., *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.
- Szram M., *Geneza herezji wczesnochrześcijańskich w ujęciu Filastriusza z Brescii*, VoxP 36 (2016) t. 65, 631-651.
- Widok N., *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 15-34.
- Zgraja B., *Ideal chrześcijanina w świetle konstytucji apostołskich*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2015) 191-213.

- Steimer B., *Apostolische Konstitutionen*, w: *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, red. S. Döpp – W. Geerlings, Freiburg – Basel – Wien 1998, 46-47.
- Żelazny J., *Biskup ojcem. Zarys eklezjologii syryjskiej na podstawie Konstytucji apostołskich*, Kraków 2006.
- Żelazny J., *Kościół domem a biskup ojcem w świetle Konstytucji apostołskich i innych pism syryjskich od I do V w.*, „*Verbum Vitae*” 20 (2012) 223-236.

Piotr Kochanek¹

Winieta latarni morskiej w La Coruña na mapie Beatusa z Burgo de Osma w kontekście symboliki wczesnochrześcijańskiej

Dobrze znana mapa Beatusa z Burgo de Osma (fig. 1)², która powstała w roku 1086, jest jedną z 71 miniatur, jakie zawiera kodeks (166 kart pergaminowych, każda o wymiarach 360 x 253 mm)³ przechowywany w archi-

¹ Dr hab. Piotr Kochanek, kierownik Katedry Historii Starożytnej i Bizantyńskiej w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mail: lu2005harn@yahoo.de, ORCID: 0000-0001-9702-548X.

² Mapa Beatusa z Burgo de Osma. Źródło oryginału: Burgo de Osma, Archivo de la Catedral, Ms 1, fol. 34v-35r (data powstania: 1086; wielkość oryginału: 300 x 380 mm). Tekst legendy mapy: K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 1, Stuttgart 1895, 34-36; G. Menéndez-Pidal, *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos*, „Boletín de la Real Academia de la Historia” 134 (1954) 258 (legendy znajdują się na przerysach mapy); H. García-Aráez, *Los mapamundis de los Beatos*, cz. 2, „Miscelánea Medieval Murciana” 19-20 (1995-1996) 100-123. Fragmenty tekstu legendy mapy: A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Monumenta Germaniae Historica. Schriften 36, Hannover 1992, 151, 17. Źródło kopii: B. English, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi der frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002, 345, fig. 61. Por. M.T. Nurminen, *Die Welt in Karten. Meisterwerke der Kartographie*, tł. G. Beitscher – G. Seidel, Darmstadt 2017, 36.

³ Por. T. Rojo Orcajo, *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma*, „Boletín de la Real Academia de la Historia” 94 (1929) 667 (T. Rojo Orcajo, *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma*, Madrid 1929, 17); J. Williams, *Visions of the End in Medieval Spain. Catalogue of Illustrated Beatus Commentary on the Apocalypse and the Study of the Geneva Beatus*, red. T. Martin, Late Antique and Early Medieval

wum katedralnym w Burgo de Osma⁴. Kodeks ten jest jedną z 29, zachowanych w całości lub fragmentarycznie, ilustrowanych kopii „Komentarza do Apokalipsy”⁵. Oryginał tego dzieła został napisany w latach 776-786 przez Beatusa z Liébana (ok. 730-798), opata benedyktyńskiego klasztoru San Martín de Liébana⁶. Wspomniana mapa ma za zadanie zilustrowanie idei

Iberia 3, Amsterdam 2017, 105; T. Martin – J. Williams, *Women's Spaces – Real and Imagined – in the Illustrated Beatus Commentaries*, „Arenal” 25 (2018) nr 2, 389.

⁴ Por. J. Williams, *The Illustrated Beatus. A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, t. 4, London 2002, 17-25. Por. też B.A. Shailor, *The Beatus of Burgo de Osma: A Paleographical and Codicological Studies*, w: *Apocalipsis Beati Liebanensis Burgi Oxomensis*, t. 2, tł. A. Balóira, Valencia 1992, 29-52; J. Williams, *Las ilustraciones del Beato de Burgo de Osma*, w: *Apocalipsis Beati Liebanensis Burgi Oxomensis*, t. 2, tł. A. Balóira, Valencia 1992, 109-150.

⁵ Por. Williams, *Visions of the End in Medieval Spain*, s. 67-148 (2. *The Census. A Complet Register of Illustrated Beatus Commentaries and Fragments*); Martin – Williams, *Women's Spaces*, s. 388-390 (*Appendix A. List of the Illustrated Beatus Commentaries*). Por. też J. Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoneści geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław – Warszawa 1970, 209. Na temat rzeczonych kodeksów istnieje obszerna literatura, por. G.G. King, *Divagations on the Beatus*, „Art Studies. Medieval Renaissance and Modern” 8 (1930) nr 1, 3-58; W. Neuss, *Die Apokalypse des Hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration (Das Problem der Beatus-Handschriften)*, t. 1-2, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft Reihe II/2-3, Münster 1931; H. Stierlin, *Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*, Madrid 1983; J. Yarla Luaces, *Beato de Liébana: Manuscritos iluminados*, Barcelona 1998; E.S. Bolman, *De coloribus: The Meanings of Color in Beatus Manuscripts*, „Gesta” 38 (1999) nr 1, 22-34; P.K. Klein, *Beatus de Liébana, Codex Urgellensis. Kommentarband zur Facsimile-Ausgabe*, Madrid 2001; Williams, *The Illustrated Beatus*, t. 1-5, London 1994-2003; *Seis estudios sobre Beatos medievales*, red. M. Pérez, Leon 2010; P. Roszak, *Beato z Liébany i mozarabskie komentarze do Apokalipsy*, BPTH 5 (2012) 125-147.

⁶ Aktualnie funkcjonują trzy wydania krytyczne tego dzieła. Autorem pierwszego jest Henry Arthur Sanders (22 X 1868–16 XI 1956 – *Beati in Apocalipsin libri duodecim*, red. H.A. Sanders, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 7, Rome 1930), drugie sporządził bp Eugenio Romero Pose (15 III 1949–25 III 2007 – *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, ed. E. Romero Pose, t. 1-2, Romae 1985). wreszcie najnowsza edycja krytyczna jest efektem pracy Rogera Grysona: *Beati Liebanensis Tractatus de Apocalypsin*, red. R. Gryson, CCL 107B-C, Turnhout 2012. Istnieje również wersja z roku 1770, której autorem był Henricus Florez (21 VII 1702–20 VIII 1773): *Sancti Beati, Presbyteri Hispani Liebanensis, in Apocalypsin, ac plurimas utriusque Foederis paginas commentaria, ex veteribus, nonnullisque desideratis Patribus, mille retro annis collecta, nunc primum edita*, ed. H. Florey, Matriti 1770.

„rozesłania Apostołów”, o której mowa w komentarzu⁷, i jest jedną z piętnastu zachowanych do dziś map typu Beatus⁸. Ponadto mapa typu Beatus widniała również jako malowidło ścienne w niewielkiej świątyni San Pedro de Rocas, w południowo-galicyskiej prowincji Orense⁹. To, co wyróżnia

⁷ Beatus Liebanensis, *Tractatus de Apocalipsin*, Prologus II 3, 17-18, 77-88, red. R. Gryson, CCL 107B, Turnhout 2012, 163.

⁸ Do ważnych prac na temat map Beatusa jako takich należą, obok wyżej wymienionych (przyj. 2) publikacji Konrada Millera (21 XI 1844–25 VII 1933), Gonzalo Menéndez-Pidala (12 IV 1911–11 XII 208) oraz Brigitte Englisch, również teksty, których autorami są Marcel Destombes (27 VII–26 XI 1983) – *Mappemondes A.D. 1200-1500. Catalogue prepare par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi I, Amsterdam 1964, 40-42 (17,1-13) oraz 79-84 (35,1-2); Serafin Moralejo Álvarez (31 X 1946–11 VIII 2011) – *El mundo y el tiempo en el mapa de Beato de Osmá*, w: *Apocalipsis Beati Liebanensis Burgi Oxomensis*, t. 2, tł. A. Balóira, Valencia 1992, 151-179 (= *Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafin Moralejo Álvarez*, t. 2, red. M.Á. Franco Mata, Santiago de Compostela 2004, 237-260); John Williams (25 II 1928–6 VI 2015) – *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, „Imago Mundi” 49 (1997) 7-32; Ingrid Baumgärtner – *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatusstradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, w: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, red. H.-J. Schmidt, Scrinium Friburgense 18, Berlin – New York 2005, 231-276; *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und des Ranulf Hidgen*, w: *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, red. I. Baumgärtner – H. Kugler, Orbis Mediaevalis 10, Berlin 2008, 83-101; Leonid S. Chekin – *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, Terrarum Orbis 4, Turnhout 2006, 171-179 (XI 1-5.); Rouben Galichian – *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan*, London 2007, 66-81; Thomas Deswarte – *Géographie sacrée ou géographie du sacré? Les mappemondes du Commentaire de Beatus aux X^e et XI^e siècles*, w: *De l'espace aux territoires: la territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*, Actes de la table ronde des 8-9 juin 2006, CESH (Poitiers), red. S. Boissellier, Culture et Société Médiévales 19, Turnhout 2010, 113-131; Sandra Sáenz-López Pérez – *Peregrinatio in stabilitate: transformación de un mapa de los Beatos en herramienta de peregrinación espiritual*, „Anales de Historia del Arte”, volumen extraordinario (2011) 317-334; *The Beatus Maps: The Revelation of the World in the Middle Ages*, tł. P. Krakenberger – G. Coldham, Burgos 2014. Por. też: Strzelczyk, *Gerwazy z Tilbury*, s. 208-212; P. Kochanek, „Rozesłanie Apostołów” na mapie Beatusa z Burgo de Osmá, w: *Fructus Spiritus est Caritas, Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 703-745 (zwłaszcza 703-713).

⁹ Por. J.M. García Iglesias, *El mapa de los Beatos en la pintura mural románica de San Pedro de Rocas*, „Archivos Leonenses” 69 (1981) 73-87; S. Moralejo Álvarez, *Mapa*

mapę Beatusa z Burgo de Osma ze owego 15(16)-elementowego zbioru, to widoczne na niej „głowy/popiersia” Apostołów, które XI-wieczny miniaturzysta prawdopodobnie dodał (można też spotkać się z tezą, że powtórzył je za zaginionym dziś oryginałem mapy) w celu bardziej obrazowego połączenia swej mapy z treścią skopiowanego fragmentu komentarza. Być może również jednym z motywów jego działania był geopolityczny klimat epoki, który skłaniał do tego, aby pewne fakty z dziejów Kościoła okresu apostołskiego wyakcentować nie tylko werbalnie, lecz także graficznie¹⁰.



Fig. 1: Mapa Beatusa z Burgo de Osma (1086)

de la diáspora apostólica en San Pedro de Rocas: Notas para su interpretación y filiación en la tradición cartográfica de los „Beatos”, „Compostellanum” 31 (1986) nr 3-4, 315-340; Kochanek, „Rozesłanie Apostołów” na mapie Beatusa z Burgo de Osma, s. 735-738.

¹⁰ Por. Kochanek, „Rozesłanie Apostołów” na mapie Beatusa z Burgo de Osma, s. 714-735. Warto przypomnieć, że „głowy/popiersia” apostołskie pojawiają się jeszcze na dwóch zachowanych mapach typu Beatus, a mianowicie na mapie Beatusa z Lorrão oraz na mapie Beatusa z Oña. Dostrzegalne były one także na mapie-fresku w kościele San Pedro de Rocas, gdzie istniała wspomniana wyżej (por. przyp. 9) szesnasta mapa typu Beatus, która jednak uległa zniszczeniu wskutek działania sił przyrody. por. Kochanek, „Rozesłanie Apostołów” na mapie Beatusa z Burgo de Osma, s. 735-738 (malowidło ściennie z San Pedro de Rocas), 738-739 (mapa Beatusa Lorrão), 740-741 (mapa Beatusa z Oña).

Hiszpania ma na rzeczonej mapie nieco zniekształcony schemat trójkąta (fig. 2A), który to schemat w źródłach antycznych wspomina bodajże po raz pierwszy Orozjusz (380/385–ok. 450)¹¹, a po nim przejmują go autorzy średniowieczni¹². Wewnątrz tak przedstawionej Hiszpanii znajdują się trzy choronimy (*Asturias*, *Gallecia* i *Spania*), sześć toponimów (*Corduba* (?), *Faro* = latarnia morska w La Coruña, *Olisbona* = Lizbona, *S. Jacobus* = Santiago de Compostela, *Toletum* = Toledo i *Terracona* = Tarragona) oraz dwie nazwy rzek (*F. Durius* = Duero i *F. Minius* = Miño)¹³. W kontekście niniejszych analiz ważny jest termin *Faro*, który, jak wyżej wspomniano, odnosi się do

¹¹ Orosius, *Historia adversus paganos* I 2, 69, red. K. Zangemeister: Orosius, *Historia adversus paganos. Liber apologeticus*, CSEL 5, Wien 1882, 26, 10 (= PL 31, 688B).

¹² Por. *Cosmographia* II 33, w: *Geographi Latini Minores*, s. 97, 25; *Situs orbis terrae et regionum* VII 17, red. P. Gautier Dalché: *Situs orbis terre [sic !] vel regionum: Un traité de géographie inédit du haut Moyen Âge (Paris, B. N. Latin 4841)*, „Revue d’Histoire des Textes” 12-13 (1982-1983) 171, 21; *The Old English Orosius* I 1, red. J. Bately: *The Old English Orosius*, The Early English Text Society. Supplementary Series 6, Oxford 1980, 19, 1; Hugo de Sancto Victore, *Descriptio mappae mundi* XXIII 622, red. P. Gautier Dalché: *La „Descriptio mappae mundi” de Hugues de Saint-Victor. Texte inédit avec introduction et commentaire*, Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes (20), Paris 1988, 156; Gervasius Tilleberiensis, *Otia imperialia* II 10, red. S.E. Banks – J.W. Binns: *Gervase of Tilbury, Otia imperialia*, Oxford Medieval Texts, Oxford 2002, 302. Por. też: A. Schulten, *Iberische Landeskunde: Geographie des antiken Spanien*, wyd. 2, Baden-Baden 1974, 12-22; H. García-Aráez, *Los Mapamundis de los Beatos. Origen y características principales*, „Miscelánea Medieval Murciana” 18 (1993-1994) 70; P. Kochanek, *Iluzja schematów choro- i topograficznych jako baza mnemotechnicznej portolany w starożytności*, w: *Tworzenie iluzji społecznej – wiedza w sferze publicznej*, red. J. Szymczyk – M. Zemła – A. Jabłoński, *Studia nad Wiedzą* 5, Lublin 2012, 88; P. Kochanek, *Wpływ starożytnej schematyzacji mnemotechnicznej na średniowieczną i wczesno-nowożytną kartografię*, „Vox Patrum” 38 (2018) t. 69, 318-320 oraz 319, tab. XI/11.

¹³ Legendy z „trójkąta” hiszpańskiego mapy Beatusa z Burgo de Osma budzą pewne kontrowersje: lekcja *Corduba* jest hipotezą Konrada Millera (*Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 1, s. 34). W ten sposób badacz niemiecki starał się odczytać mocno zatarty już wtedy termin; toponim *Olisbona* zdaniem Hermenegilda García-Aráeza (6 II 1918–11VII 2006 – *Los mapamundis de los Beatos*, cz. 2, s. 106) powinno się czytać *Olisipona*; termin *Toletum* z kolei K. Miller (*Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 1, s. 34) zastąpił pojęciem *Toleto*; nazwę *Terracona* natomiast H. García-Aráez (*Los mapamundis de los Beatos*, cz. 2, s. 108) odczytał jako *Tarracona*. Również kwestia odczytania nazw obu rzek nie jest jednoznaczna. K. Miller (*Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 1, s. 34) odczytał nazwę pierwszej z nich jako *F. Tavus*, co jest ewidentnym błędem. Właściwą lekcję, czyli *F. Durius*, podali Gonzalo Menéndez-Pidal (12 IV 1911–11 XII 2008 – *Mozárabes y Asturianos*, s. 258) oraz, idący za nim, H. García-Aráez (*Los mapamundis de los Beatos*, cz. 2, s. 102). Z kolei w odniesieniu do nazwy *F. Minius* K. Miller (*Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 1, s. 34) napisał: „F. (Ibe)ris oder F. (Bae)tis”. Identyfikacja ta jest niestety błędna. G. Menéndez-Pidal (*Mozárabes y Asturianos*, s. 258) a za nim H. García-Aráez (*Los mapamundis de los Beatos*, cz. 2, s. 106) podali lekcję *F.*

latarni morskiej w La Coruña. Cytowany już Orozjusz tak opisuje tę latarnię: „Secundus angulus (Hispaniae) circium intendit; ubi Brigantia Gallaeciae ciuitas sita altissimam pharum et inter pauca memorandi operis ad speculam Britanniae erigit”¹⁴. Latarnię zbudowano najprawdopodobniej za panowania Trajana (98-117), około roku 110. Z kolei legenda odwołująca się do mitu o Heraklesie każe widzieć w owej latarni dzieło tego właśnie herosa, który tutaj miał pokonać Geriona i pod skałą, na której wznosił latarnię dla upamiętnienia swego zwycięstwa, umieścić głowę zabitego przeciwnika¹⁵. Stąd późniejsza nazwa hiszpańska *Torre de Hércules*, która funkcjonuje do dziś, jako że latarnia ta jest jedyną latarnią antyczną pełniącą swą pierwotną funkcję również współcześnie. Z tego też powodu zbudza duże zainteresowania badaczy antyku, stając się przedmiotem licznych studiów¹⁶.



Fig. 2A-C: A. Hiszpania na mapie Beatusa z Burgo de Osma¹⁷; B. Latarnia morska w La Coruña¹⁸; C. Latarnia morska w Aleksandrii

Miniei. Jednak właściwsza wydaje się niżej podpisanemu lekcja *F. Minius* będąca pełną łacińską nazwą rzeki Miño.

¹⁴ Orozjusz, *Historia adversus paganos* I 2, 69, CSEL 5, s. 27, 1-3 (= PL 31, 688B-689A).

¹⁵ Por. F.J. González García, *Hércules contra Gerión. Mitos y legendas de la Torre de Hércules*, t. 2, A Coruña 1998; F.J. González García, *The Legendary Traditions about the Tower of Hercules (A Coruña, Spain)*, „Folklore” 125 (2014) nr 3, 306-321. Por. też: D. Barbarzak, *Herkules i Gerion, królowie Hiszpanii. Mit i jego recepcja w iberyjskich kronikach doby średniowiecza i nowożytności*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 28 (2018) nr 2, 114.

¹⁶ Wiele cennych wskazówek bibliograficznych zawiera dwudziesty numer (z roku 2009) czasopisma „Brigantium”, który został poświęcony w całości właśnie tej latarni.

¹⁷ Źródło kopii: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:WesternEurope_BeatusOsma.jpg (dostęp: 11.01.2019). Por. Kochanek, „Rozesłanie Apostołów” na mapie *Beatusa z Burgo de Osma*, s. 716, fig. 4.

¹⁸ Wycinek mapy Beatusa z Burgo de Osma, na którym to fragmencie jest latarnia z La Coruña, pojawia się w wielu opracowaniach. Por. S. Hutter, *Der römische Leuchtturm von La Coruña*, Madrider Beiträge 3, Mainz 1973, tab. 21/b; T. Hauschild, *Der römischen Leuchtturm von La Coruña (Torre de Hercules). Probleme seiner Rekonstruktion*,

Porównanie latarni w La Coruña z latarnią w Aleksandrii (fig. 2B-C) wskazuje, że obie budowle, choć podobne, nie są jednak identyczne. Różnią się bowiem wyraźnie zarówno kształtem, jak i kolorami. W kwestii kształtu zwracają uwagę dachy, drzwi wejściowe oraz same cylindryczne korpusy latarni: korpus latarni aleksandryjskiej wydaje się być dwupiętrowy, a wejście do niego przypomina wejście do „mihrabu”, niszy modlitewnej, która wskazywała jednocześnie „kibłę” – kierunek Mekki, nawiązując w ten sposób do charakterystycznej cechy budownictwa mauretańskiego¹⁹. Jeśli chodzi o kolory, to czerwień latarni egipskiej wyraźnie kontrastuje z zielenią korpusu latarni hiszpańskiej. Ów kolor nadziei przypisany latarni w La Coruña, usytuowanej na zachodnich kresach europejskiej, chrześcijańskiej części ekumeny tuż obok *S. Jacobus*, czyli Santiago de Compostela, pielgrzymkowego sanktuarium Jakuba Starszego, nie wydaje się być przypadkowy. Połączenie tych dwóch elementów, latarni i sanktuarium, oznacza położenie szczególnego akcentu na nadzieję (...) dotarcia do portu i to zarówno w sensie realnym, jak i przenośnym: dotarcia do szczęśliwej przystani po trudach żeglowania przez wzburzony ocean życia. Latarnia morska bowiem to rodzaj przewodnika, który prowadzi ludzi (morza) do miejsca przeznaczenia, dając im nadzieję pomyślnego zakończenia niebezpiecznej drogi²⁰. W kulturze wczesnochrześcijańskiej, o czym niżej, latarnia morska oznaczała przybycie do portu ostatecznego przeznaczenia

„Madrider Mitteilungen” 17 (1976) 256, fig. 15; J. Martínez Maganto, *Faros y luces de señalización en la navegación antigua*, „Cuadernos de Prehistoria y Arqueología” 17 (1990) 86, fig. 12; J.M. Bello Diéguez, *La Edad Media: El recuerdo del Faro y el uso como Fortaleza*, w: *Ciudad y Torre. Roma y la Ilustración en La Coruña*, La Coruña 1991, 180, fig. II-28(2); Bello Diéguez, *La Torre después de la Reforma*, w: *Ciudad y Torre*, s. [203], fig. II-28(1); S. Hutter, *El faro romano de la Coruña*, tł. F. Urgorri Casado, w: S. Hutter – T. Hauschild, *El faro romano de la Coruña*, La Coruña 1991, [71], tab. 21/b; T. Hauschild, *El faro romano de La Coruña (Torre de Hércules). Problemas de su reconstrucción*, tł. M.L. Cortés, w: S. Hutter – T. Hauschild, *El faro romano de la Coruña*, La Coruña 1991, [110], fig. 22; B. Giardina, *Navigare necesse est: Lighthouses from Antiquity to the Middle Ages*, British Archaeological Reports. International Series 2096, Oxford 2010, 331, fig. 202; J.A. Sánchez-García, *Desvelando un fantasma. Sobre un mapamundi árabe, la Torre de Hércules y las representaciones de faros en la cartografía medieval*, „Memoria y Civilización” 20 (2017) 285, fig. 7.

¹⁹ Ściślej rzecz ujmując, wejście do latarni aleksandryjskiej przypomina bądź wejście do „mihrab” w Sali modlitw przy pałacu Aldzaferija (hiszp. *Palacio de la Aljefería*) w Saragossie, bądź wejście do tejże niszy w meczecie w Kordobie. Por. V. Chico Picaza – F. Massip Bonet, *Historia sztuki świata*, t. 2, tł. D. Bartnik – B. Gutowska-Nowak, Warszawa 1999, 169; J. Pijoan, *Sztuka islamu*, w: *Sztuka świata*, t. 4, tł. R. Kalicki – B. Ostrowska, Warszawa 1990, 204.

²⁰ Por. T. Costa, *To the Lighthouse: Sentinels at the Water's Edge*, w: *Art and Identity at the Water's Edge*, red. T. Cusack, Farnham 2012, 88.

po burzliwych i zmiennych kolejach życia, a zatem kres ziemskiej drogi²¹. Była więc dla chrześcijan *de facto* symbolem zbawienia²². W tym kontekście warto również przywołać fragment rozważań Mate Perišić'a: „In the Middle Ages, so called «church lights» served at lighthouses and sailing navigation and were maintained by monks. These lights were lit usually on church towers situated on the coast. There were dedicated mostly to St. Nicolas, a patron saint of sailors”²³. Winiecie latarni morskiej z mapy Beatusa z Burgo de Osma warto przyjrzeć się pod tym właśnie kątem, ponieważ realnie istniejąca budowla przeniesiona na tę mapę wydaje się posiadać znacznie bogatszą i głębszą treść, która wychodzi daleko poza aspekt dekoracyjno-estetyczny. W tym celu należy odwołać się do symboliki latarni morskiej, analizując jej przedstawienia zarówno na pogańskich, jak i wczesnochrześcijańskich reliefach sarkofagów oraz na płytach grobowych pochodzących z katakumb rzymskich, które wyrażają ducha wiary pierwszych chrześcijan.

* * *

Jeśli chodzi o sarkofagi, to latarnia morska widnieje przynajmniej na kilku zachowanych monumentach tego typu, które pochodzą z epoki cesarstwa rzymskiego. Jednym z najbardziej znanych jest pogański sarkofag, datowany na przełom II i III wieku po Chrystusie, przedstawiający podróż

²¹ Por. M. Reddé, *La représentation des phares à l'époque romain*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité” 91 (1979) z. 2, 863; M.-H. Quet, *Pharus*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité” 96 (1984) z. 2, 812-813; Martínez Maganto, *Faros y luces de señalizacion*, s. 77.

²² Por. G.B. de Rossi, *Escavazioni nel cimitero di Callisto*, „Bullettino di Archeologia Cristiana” 6 (1868) z. 1, 11; M. Besnier, *Pharus*, w: *Dictionnaire des Antiquités Grècques et Romaines*, red. G. Daremberg – E. Saglio, t. IV/1, Paris 1873, 432; J.A. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris 1877, 640; H. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne. Notions générales*, Paris – Rome 1899, 163; H. Marucchi, *Handbuch der christlichen Archäologie*, red. F. Segmüller, Einsiedeln – Waldshut – Cöln 1912, 218; H. Marucchi, *Manuale di archeologia cristiana*, red. G. Belvederi, wyd. 4, Roma 1933, 207; A. Grabar, *Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien*, cz. 2, „Cahiers Archéologiques” 12 (1962) 138; J. Poeschke, *Leuchtturm*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 3, wyd. 2, Rom – Freiburg im Breisgau 1994, 92; E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten aus dem frühchristlichen Rom*, t. 1, Marburg 2012, 100 (= <https://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2012/0956/pdf/dee.pdf> (dostęp: 20.01.2019)); B. Giardina, *Navigare necesse est: il faro tra mondo antico e medioevo*, „Histria Antiqua” 21 (2012) 453. Por. też: Quet, *Pharus*, s. 813-814, przyp. 74.

²³ M. Perišić, *Lighthouses as a part of tourist offer being specific tourist destination*, w: *Interdisciplinary Management Research V. The J.J. Strossmayer University of Osijek, Faculty of Economics in Osijek*, red. D. Barković, Osijek 2009, 382.

duszy do szczęśliwej, ostatecznej przystani (fig. 3)²⁴. Jest to sarkofag siedmioletniego chłopca o imieniu *Iulius Filokyrios*, jak to wynika z inskrypcji zamieszczonej na sarkofagu tuż pod jego podobizną: D · M || IVLIO · FILOKYRIO || FILIO · BENE · MERENTI || DVLCISSIMO · Q · B · ANN · || VII · D · V · IVLIVS · FILOKY || RIVS · PATER · FECIT²⁵. Wydaje się, że istotę tego reliefu dobrze oddał Henri Leclercq (4 XII 1869–23 III 1945), pisząc, że owa płaskorzeźba

nous montre le voyage de l'âme figurée sous les traits de Psyché conduite par l'amour dans une barque suivie de deux autres barques qui se dirigent vers le port; la troisième barque offre le même sujet, mais ici est encore parmi les flots et elle témoigne son inquiétude et sa douleur tandis qu'à l'instant d'entrer dans le port elle se réjouit et joue de la trompe. [...]; à l'extrémité droite on voit un phare à trois étages sur une base pleine²⁶.

W tym samym duchu można zinterpretować również relief drugiego sarkofagu (fig. 4)²⁷, który jest rówieśnikiem monumentu Juliusza Filokyriosa. Z kolei na koniec III wieku po Chrystusie jest datowany tzw. sarkofag z Ny-Carlsberg Glyptothek (fig. 5)²⁸. Tutaj na pokładzie trzech żaglowców (poniżej widoczny jest tylko jeden – najbliższy latarni morskiej) płynie kilka dusz (postacie te są nagie), których miotane

²⁴ Sarkofag ten znajduje się obecnie w Rzymie (Palazzo Vaccari-Bacchettini, nr inw. 56).

²⁵ Inskrypcja ta pojawia się w wielu opracowaniach. Por. D. Raoul-Rochette, *Deuxième Mémoire sur les Antiquités chrétiennes des Catacombes: Pierres sépulcrales envisagées sous le double rapport des formules et des symboles funéraires*, w: *Mémoires de l'Institut Royal de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. XIII/1, Paris 1837, 222-223; R. Lanciani, *Ricerche topografiche sulla città di porto*, „Annali dell'Istituto di Corrispondenza Archeologica” 40 (1868) 158; C.L. Visconti, *Fronte di sarcofago con Tritoni, Nereidi e navi, ed altri funebri monumenti con rappresentanza di navi*, „Bullettino della Commissione Archeologica Municipale” (1872-1873) 265; M. Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 2, Paris 1877, 434 (nr 187); F. Matz – F. von Duhn, *Antike Bildwerke in Rom mit Ausschluss der grösseren Sammlungen*, t. 2, Leipzig 1881, 219.

²⁶ H. Leclercq, *Phare*, w: *DAFL*, t. 14/1, Paris 1939, 671.

²⁷ Określenie „Sarkofag «Garrucci»” powstało na użytek niniejszego artykułu, ponieważ wielu autorów powołuje się właśnie na przerys, który pochodzi z pracy Raffaele Garrucci'ego (22 I 1812–5 V 1885): *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, t. 5, Prato 1879, tab. 395/10.

²⁸ Sarkofag jest przechowywany w Kopenhadze (Ny-Carlsberg Glyptothek, nr inw. 1299).

morskimi falami statki zbliżają się do latarni. Należy podkreślić, że wszystkie latarnie znajdują się po prawej stronie reliefu i obok solidnej podstawy posiadają trzy (fig. 3 i 5) lub cztery (fig. 4) kondygnacje. Taki sposób lokalizacji latarni wydaje się nie być dziełem przypadku. Przesunięta w prawo latarnia bowiem zostaje niejako siłą rzeczy usunięta w cień. Widz nie dostrzega jej od razu, lecz patrzy na statki i ich „załogi”. Nie cel zatem, czyli bezpieczny port, jest tutaj ważny, lecz wizja żeglugi ludzkiej duszy po niebezpiecznym morzu codziennego życia. To jej wybory zadecydują o tym, czy ostatecznie dopłynie do bezpiecznego portu. Można by wręcz powiedzieć, że takie ustawienie latarni zdradza silnie antropocentryczną mentalność osób, które zleciły wykonanie tego reliefu. Zmarginalizowana latarnia posiada jednak na szczycie wyraźnie zaznaczony płomień. Nie jest to więc martwa budowla, lecz emitująca światło przewodniczka drogi. Taka struktura reliefu wydaje się sugerować, że dusza ludzka, choć w swych wyborach jest autonomiczna, to jednak powinna ich dokonywać z myślą o porcie życiowego przeznaczenia. W ten sposób relief sepulkralny staje się obrazem określonej koncepcji etyczno-moralnej, a symbolika poszczególnych elementów nabiera charakteru dydaktycznego.



Fig. 3-5: Sarkofagi, których płaskorzeźby mają latarnię morską po prawej stronie (II-III wiek po Chrystusie).

Fig. 3: Sarkofag Juliusza Filokyriosa²⁹;

²⁹ Źródło przerysu: H. Leclercq, *Ame*, w: DACL, t. I/1, Paris 1907, 1477-1478, fig. 337. Por. Visconti, *Fronte di sarcofago con Tritoni*, tab. IV (między s. 268 a 269); J.J. Bachofen, *Römische Grablampen nebst einigen andern Grabdenkmälern vorzugsweise einiger Sammlung. Tafelband*, Basel 1890, tab. 46; R. Reitzenstein, *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 10, Heidelberg 1917,

Fig. 4: Sarkofag „Garrucci”³⁰;
 Fig. 5: Sarkofag z Ny-Carlsberg³¹

Latarnia morska była też niekiedy umieszczana w środku reliefu, stanowiąc centralny punkt odniesienia płaskorzeźby, a jednocześnie koncentrując na sobie spojrzenie widza. Akcent został więc tutaj przeniesiony z metaforycznej żeglugi duszy na punkt docelowy jej życiowej podróży. Ów silnie wyakcentowany teleologizm wskazuje na inny typ mentalności zamawiającego ten rodzaj płaskorzeźby. Przykładem takiego przeniesienia akcentu może być fragment wieka sarkofagu z Neapolu (fig. 6)³², który powstał w II wieku po Chrystusie, oraz datowana na drugą połowę III wieku po Chrystusie wczesnochrześcijańska płyta grobowa z Katakumb Pretekstata (fig. 7)³³. Ta ostatnia płaskorzeźba przedstawia dwa wyładowane towarem statki handlowe, pomiędzy którymi stoi trzypiętrowa latarnia morska z bardzo wyraźnie zaznaczonym płomieniem na szczycie. Statki są zwrócone rufami do latarni. Na każdym z nich widać po sześć amfor, ustawionych w dwóch rzędach, które wydają się szczelnie wypełniać jego ładownie. Nieco wolnej przestrzeni znajduje się tylko na rufie, w miejscu przeznaczonym dla sternika. Jednak wiosła sterowe są pozbawione obsługi. Na pokładzie nie ma bowiem żywej duszy. Statki te zostały więc załadowane „po brzegi”, lecz wydają się czekać

tab. IIa; Ch. Picard, *Sur quelques représentations nouvelles du phare d'Alexandrie et sur l'origine alexandrine des paysages portuaires*, „Bulletin de Correspondance Hellénique” 76 (1952) 92, fig. 14; Reddé, *La représentation des phares*, s. 861, fig. 3; J.M. Noguera Celdrán, *Instalaciones portuarias romanas: representaciones iconográficas y testimonio histórico*, „Anales de Prehistoria y Arqueología” 11-12 (1995-1996) 233, fig. 19. Dalsza literatura na temat tego sarkofagu: [https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=objekt_item&search\[constraints\]\[objekt\]\[searchSeriennummer\]=608905](https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[layout]=objekt_item&search[constraints][objekt][searchSeriennummer]=608905) (dostęp: 20.01.2019).

³⁰ Źródło przerysu: Leclercq, *Phare*, szp. 671, fig. 10155. Por. H. Thiersch, *Pharos: Antike, Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte*, Leipzig – Berlin 1909, 16, fig. 13.

³¹ Źródło przerysu: L.A. Veitmeyer, *Leuchfeuer und Leuchtapparate*, München-Leipzig 1900, 21, fig. 22. Por. Thiersch, *Pharos*, s. 17, fig. 16a-b; R. Amedick, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*, cz. 4, Die antiken Sarkophagreliefs I/4, Berlin 1991, tab. XLVII/1; Giardina, *Navigare necesse est*, s. 33, fig. 29; A. Lichtenberger, *Glück und Gefahr – Ambivalente Meereseferfahrung in der Bildwelt römischer Sarkophage*, w: *Das Mittelmeer und der Tod*, red. A. Berner – J.-M. Henke – A. Lichtenberger – B. Morstadt – A. Riedel, *Mittelmeerstudien* 13, Paderborn 2016, 502, fig. 7.

³² Sarkofag ten jest przechowywany w Neapolu (Museo Archeologico Nazionale di Napoli, nr inw. 29147).

³³ Zabytek ten jest przechowywany w Rzymie (Catacombe di Pretestato – Museo Cristiano, nr inw. 925).

bądź na powrót załogi i opuszczenie portu, bądź na rozładunek. Niewątpliwie symbolika tego reliefu, opartego na zasadzie ścisłej symetrii, nasuwa wiele skojarzeń biblijnych. Zrezygnowano tutaj z metafory „wędrówki duszy”, kładąc akcent na morze, statki handlowe wypełnione w sumie dwunastoma amforami i na trzypiętrową latarnię morską o mocnym, a zatem widocznym z daleka, płomieniu, który rozświetla mroki (nocy), dając nadzieję szczęśliwego powrotu. Brak tylko tych, którzy są nosicielami tej nadziei. Ich nie ma już na statkach, a zatem i na morzu, ponieważ (...) odeszli, kończąc życiową podróż. Są po drugiej stronie nagrobnej płyty, gdzie ich nadzieja być może się spełniła. Jednak człowiek będący „po tej stronie” nie zna ich dalszego losu „po tamtej stronie”. Może jedynie życzyć im (i sobie) spełnienia nadziei. Relief ten wydaje się więc być swego rodzaju *memento mori* adresowanym przede wszystkim do tych, którzy jeszcze nie znaleźli się po jego drugiej stronie. To tu i teraz należy pamiętać, że jest strona prawa i lewa – jest zbawienie i potępienie³⁴, dlatego też, być może, statki transportowe zostały ustawione symetrycznie po prawej i po lewej stronie latarni. Relief ten miał bez wątpienia skłaniać do refleksji, a jego dydaktyczno-katechetyczny wymiar wydaje się być oczywisty.

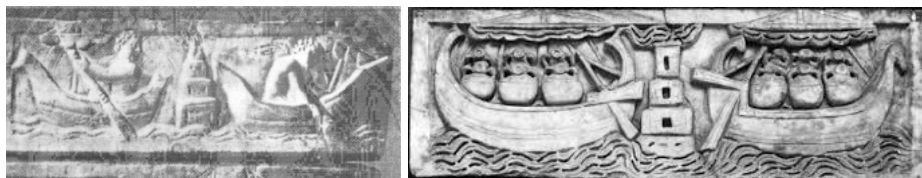


Fig. 6-7: Sarkofag i płyta grobowa, których płaskorzeźby mają latarnię morską na środku (II-III wiek po Chrystusie). Fig. 6: Wieko sarkofagu z Neapolu³⁵; Fig. 7: Płyta grobowa z Katakumb Pretekstata³⁶

³⁴ Por. O. Nussbaum, *Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie*, JbAC 5 (1962) 158-171; U. Deitmaring, *Die Bedeutung von rechts und links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur” 98 (1968) 265-292.

³⁵ Źródło fotografii: [https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=objekt_item&search\[constraints\]\[objekt\]\[searchSeriennummer\]=608969](https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[layout]=objekt_item&search[constraints][objekt][searchSeriennummer]=608969) (dostęp: 20.01.2019). Por. Amedick, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*, tab. V/3.

³⁶ Źródło fotografii: [https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=objekt_item&search\[constraints\]\[objekt\]\[searchSeriennummer\]=28859](https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[layout]=objekt_item&search[constraints][objekt][searchSeriennummer]=28859) (dostęp: 20.01.2019). Por. Amedick, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*, tab. XLVII/3; Giardina, *Navigare necesse est*, s. 29, fig. 21; Lichtenberger, *Glück und Gefahr*, s. 503, fig. 11.

Istnieją także na sarkofagach przedstawienia latarni morskich, które trudno jest interpretować w przedstawionej wyżej „dualistycznej” perspektywie prawej strony i centrum. Jednak w każdym przypadku latarnia morska sugeruje istnienie bezpiecznego portu, ku któremu należy zmierzać. Przykładem niech będą dwa sarkofagi, których datacja jest dyskusyjna. Powstały zapewne w okresie cesarstwa rzymskiego. Pierwszy z nich to marmurowy sarkofag z Palazzo Colonna w Rzymie (fig. 8). Na jego boku widnieje masywna, samotna latarnia morska. Z jednej strony można ją odczytać jako symbol bezpiecznego portu. Z drugiej zaś strony łatwo zauważyć, że na jej szczycie nie widać płomienia, co zdaje się symbolizować życie zgaszone bezpowrotnie przez śmierć. Atmosferę zadumy nad kruchością ludzkiej egzystencji wydaje się potęgować fakt, iż czteropiętrowa latarnia jest z kamiennarskiego punktu widzenia słabo dopracowana³⁷. Owa kamiennarska toporność pogłębia także wrażenie surowości majestatu śmierci. Więcej detali posiada tzw. „Sarkofag Nereid” (fig. 9) znajdujący się w Ogrodach Watykańskich, a ściślej w Casino di Pio IV. Tutaj dwupiętrowa latarnia, na szczycie której płonie ogień, jest flankowana przez dwie istoty: morskiego centaura z wiosłem w prawej ręce oraz delfina³⁸.

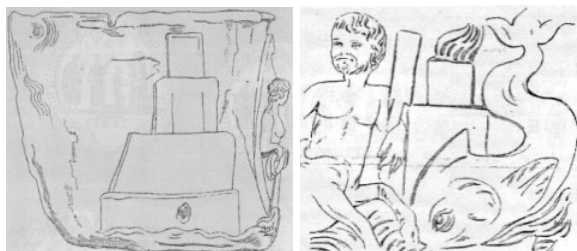


Fig. 8: Sarkofag z Palazzo Colonna³⁹ Fig. 9: „Sarkofag Nereid”⁴⁰

³⁷ Por. G. Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, „Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts. Roemische Abteilung” 53 (1938) 149-150 (nr 6).

³⁸ Por. Thiersch, *Pharos*, s. 17. Baldassarre Giardina (*Navigare necesse est*, s. 33) twierdzi, że jest to Posejdon trzymający wiosło.

³⁹ Źródło przerysu: Giardina, *Navigare necesse est*, s. 306, tab. 77, fig. 152b. Por. E. Braun, *Antike Marmorwerke. Erste und zweite Decade*, Leipzig 1843, tab. X (Erste Decade); Thiersch, *Pharos*, s. 16, fig. 12. Por. też <https://arachne.dainst.org/entity/3623938> (dostęp: 20.01.2019).

⁴⁰ Źródło przerysu: Giardina, *Navigare necesse est*, s. 33, fig. 29. Por. Thiersch, *Pharos*, s. 17, fig. 15. Por. też: <https://arachne.dainst.org/entity/3623933> (dostęp: 20.01.2019).

Większość przedstawionych wyżej sarkofagów (fig. 3-6 i 8-9) to sarkofagi pogańskie. Chrześcijański charakter ma tylko płyta grobowa z Katakumb Pretekstata (fig. 7). Chrześcijaństwo przejęło *de facto* pewien gotowy i dobrze funkcjonujący schemat, gdzie morze (nieznane niebezpieczeństwo), statek (podróż po morskich bezdrożach) i latarnia morska (bezpieczny port) miały swą ugruntowaną symbolikę stanowiącą kulturowe *bonum commune* epoki. Przejęcie to nie było jednak bezkrytyczne, lecz twórcze. Przejęte formy wypełniono bowiem zupełnie inną treścią, czego dowodem jest chociażby wspomniany wyżej relief z Katakumb Pretekstata.

* * *

Latarnia morska w kontekście *stricte* chrześcijańskim pojawia się znacznie częściej na prostych marmurowych płytach, które zamykały nisze grobowe w katakumbach. Zwykle wyrytym tam latarniom morskim towarzyszą dodatkowe symbole oraz inskrypcje. Płyty te zdają się potwierdzać tezę, że latarnia morska była znanym symbolem funeralnym, jednak symbolu tego w okresie cesarstwa rzymskiego nie stosowano na szeroką skalę⁴¹. Poniżej przedstawiono siedem przykładów płyt grobowych zaopatrzonych w latarnie morskie. Latarnie te znajdują się zwykle po prawej stronie płyty, co zdaje się korespondować ze sposobem ich lokalizacji na wskazanych wyżej sarkofagach (fig. 3-5). Jednak ze względu na znaczenie prawicy w Biblii i w liturgii chrześcijańskiej sens tego przesunięcia jest zupełnie inny niż na pogańskich reliefach sarkofagowych. Zgodnie z chrześcijańskim znaczeniem przypisywanym prawej stronie bowiem należy wnosić, że latarnia tam właśnie umieszczona symbolizowała zbawienie duszy⁴². Nadzieję tę wyrażali ci, którzy pozostali po zewnętrznej stronie niszy grobowej.

Pierwszy przykład to płyta grobowa (fig. 10), datowana na III-IV wiek po Chrystusie, a pochodząca z Katakumb Cyriaka przy via Tiburtina, która jest aktualnie przechowywana w Muzeach Watykańskich (Lapidario Cristiano ex Lateranense, 15, nr inw. 32577). Jest to płyta marmurowa (12,5 x 48 cm), na której są widoczne trzy elementy: (po lewej) statek handlowy ze zwiniętym żaglem i wiosłami sterowymi na rufie; (w centrum) czterościanowa latarnia morska, na szczycie której płonie ogień; (po prawej) fragment wyrazu – DIOR (...) ⁴³. Drugi zabytek (fig. 11), datowany na IV wiek po Chrystusie, pochodzi z Katakumb św. Kaliksta przy via Appia Antica

⁴¹ Por. Ehler, *Figürliche Loculusplatten aus dem frühchristlichen Rom*, t. 1, s. 98.

⁴² Por. przyp. 34.

⁴³ Powyższy opis płyty nagrobnej pochodzi z: E. Ehler, *Figürliche Loculusplatten aus dem frühchristlichen Rom*, t. 2, Marburg 2012, 685 (XI 4.13) (= <https://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2012/0956/pdf/def.pdf> (dostęp: 20.01.2019)). Opis tego zabytku

i dziś również jest przechowywany w Muzeach Watykańskich (Lapidario Cristiano ex Lateranense, 15, nr inw. 32586 – odlew). Ten fragment marmuru (21 x 38 cm)⁴⁴ posiada zlokalizowaną w centrum trzypiętrową latarnię morską z wyraźnie zaznaczonym płomieniem na szczycie oraz wpisaną w jej wnętrze sekwencją greckich liter. Ich analizy dokonał w roku 1868 Giovanni Battista de Rossi (23 II 1822–20 IX 1894), dochodząc do następującego wniosku:

Per quanto io le abbia in molti modi diversi composte ed ordinate, ne ho trovato sempre una sola lezione possibile AOPATA, che significa *invisibilia*. [...] Laonde l'epigrafe AOPATA è dichiarazione del faro e del porto invisibili all'occhio carnale, e visibile a quello della fede. Ma è degno di speciale osservazione, che le predette lettere sono aggruppate in guisa da formare coi tre A e col P il monogramma (di Cristo)⁴⁵.

Tezę tę przejęła cała plejada znanych badaczy, m.in. Joseph-Alexandre Martigny (22 IV 1808–19 VIII 1880)⁴⁶, Franz X. Kraus (18 IX 1849–28 XII 1901)⁴⁷, Hermann Thiersch (12 I 1874–5 VI 1939)⁴⁸, Orazio Marucchi (10 XI 1852–21 I 1931)⁴⁹, Georg Stuhlfauth (6 III 1870–2 II 1942)⁵⁰ i Henri Leclercq⁵¹. Za ich autorytetem poszła również Elisabeth Ehler⁵². O. Marucchi uczynił nawet krok dalej, sugerując, że połączenie latarni morskiej i chrystogramu jest w gruncie rzeczy aluzją do tekstu Ewangelii św. Jana (J 12,8): „Ja jestem światłością świata”⁵³.

z czasów, gdy był on przechowywany w Museo Cristiano Lateranense, znajduje się w Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 151-152 (nr 9).

⁴⁴ Sygnatura muzealna i wymiary płyty za: Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 684 (XI 4.8).

⁴⁵ Rossi, *Escavazioni nel cimitero di Callisto*, s. 11.

⁴⁶ Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, s. 478.

⁴⁷ F.X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, Freiburg im Breisgau 1896, 125.

⁴⁸ Thiersch, *Pharos*, s. 18.

⁴⁹ O. Marucchi, *Il recente scavo sotto il monastero die Trapisti*, RivAC 4 (1927) z. 1-2, 108.

⁵⁰ Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 154, przyp. 2.

⁵¹ Leclercq, *Phare*, szp. 673.

⁵² Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 684 (XI 4.8). Autorka podaje także inny sposób odczytania powyższej sekwencji liter, a mianowicie jako ADIODATA, powołując się na *Epigraphic Database Bari. Inscriptions by Christians in Rome (3rd-8th cent. CE)* (www.edb.uniba.it/epigraphy/3531) (dostęp: 30.01.2019). Jednak teza G.B. de Rossiego wydaje się o wiele bardziej przekonująca.

⁵³ Marucchi, *Il recente scavo sotto il monastero die Trapisti*, s. 108-109.

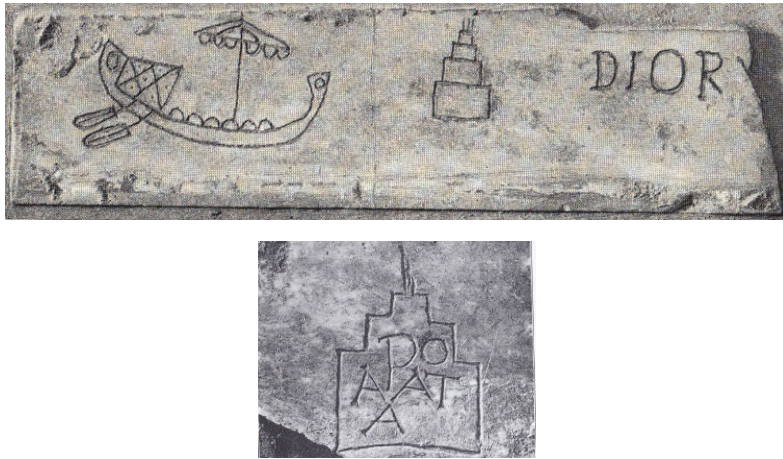


Fig. 10: Płyta z Katakumb Cyriaca (Catacombe di Ciriaco = di San Lorenzo)⁵⁴ Fig. 11: Płyta z Katakumb św. Kaliksta (Catacombe di San Callisto)⁵⁵

Trzecia płyta (fig. 12A-B), która została prawdopodobnie wykonana w IV wieku po Chrystusie, była częścią nagrobka z *Coemeterium in vinea Eustachiorum* przy via Latina. Obecnie zaś jest przechowywana w Muzeach Watykańskich (Lapidario Cristiano ex Lateranense, 15, nr inw. 28598). Marmurowa płyta ma 29 cm wysokości i 80 cm długości⁵⁶, jest dedykowana Firmii Wiktorii, która zmarła w wieku 65 lat:

⁵⁴ Źródło fotografii: Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 153, fig. 5. Por. L. Perret, *Catacombes de Rome*, t. 5, Paris 1851, tab. XLI/10; T. Roller, *Catacombes de Rome. Histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme*, t. 1, Paris 1881, tab. XI/62; O. Marucchi, *I monumenti del Museo Cristiano Pio-Lateranense*, Milano 1910, tab. LVIII/62; G. Stuhlfauth, *Das Schiff als Symbol der altchristlichen Kunst*, RivAC 19 (1942) 116 (13) – tutaj jest tylko inskrypcja (brak przerysu); Giardina, *Navigare necesse est*, s. 308, tab. 79, fig. 156c; Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, t. 2, s. 685 (XI 4.13).

⁵⁵ Źródło fotografii: Marucchi, *Il recente scavo sotto il monastero die Trapisti*, s. 109, fig. 1. Por. Rossi, *Escavazioni nel cimitero di Callisto*, s. 12, fig. 2; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, s. 478; Marucchi, *I monumenti del Museo Cristiano Pio-Lateranense*, tab. LXXX/240; Leclercq, *Phare*, szp. 672, fig. 10157; P. Saint-Roch, *Le cimetière de Basileus ou Coemeterium sanctorum Marci et Marcelliani Damasique*, Roma Sotterranea Cristiana 11, Città del Vaticano 1999, 92, fig. 34; Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, z. 2, s. 684 (XI 4.8).

⁵⁶ Dana techniczne za: Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 687 (XI 4.19). Opis tego zabytku z czasów, gdy był on przechowywany w Museo Cristiano Lateranense znajduje się w: Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 152 (nr 10).

FIRMIA·VICTORA·QUE·VIXIT·ANNIS·LXV. Płyta ta składa się z trzech elementów: inskrypcji poświęconej zmarłej, czteropiętrowej latarni morskiej z płomieniem na szczycie, którą zlokalizowano w centrum, oraz z bezałogowego żaglowca po lewej stronie latarni. Powierzchnia po jej prawej stronie jest pusta (fig. 12B), co może sugerować, że płyta ta nie została wykonana zgodnie z pierwotnym zamysłem lub też, że z jakichś powodów jej nie dokończono.

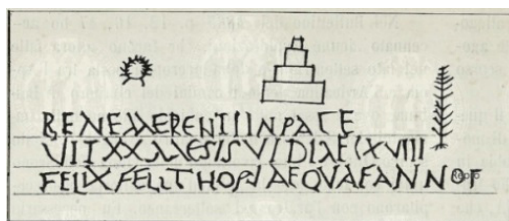


Fig. 12A-B: Płyta z *Coemeterium in vinea Eustachiorum* przy via Latina.
Fig. 12A: Przerys Marco A. Boldettiego⁵⁷; Fig. 12B: Przerys Louis Perret'a⁵⁸.

⁵⁷ Marco A. Boldetti (19 XI 1663–4 XII 1749) dokonał nie tyle przerysu rzeczonyj płyty grobowej, co jej graficznej interpretacji: M.A. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri, ed antichi Cristiani di Roma*, Lib. 1, Roma 1720, 372. Przerys ten powtórzył Tommaso M. Mamachi (4 XII 1713–7 VI 1792): T.M. Mamachi, *Originum et antiquitatum christianorum libri XX*, t. 3, Romae 1751, 94, tab. 14/[2]. Pojawia się ona również w późniejszych opracowaniach. Por. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, s. 640 (autor ten wykorzystał tylko schemat latarni morskiej); Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 687 (XI 4.19). Źródło przerysu: Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, s. 372.

⁵⁸ Bodajże Louis Perret (1802–15 I 1882) dokonał jako pierwszy przerysu, który był wierną kopią oryginału: L. Perret, *Catacombes de Rome*, t. 5, Paris 1851, tab. LXXI/9. Za nim zaś poszli inni. Por. R. Garrucci, *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, t. 6, Prato 1880, tab. 486/20; Roller, *Catacombes de Rome*, t. 1, tab. XI/63; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne. Notions générales*, s. 164; Thiersch, *Pharos*, s. 18, fig. 18; Marucchi, *I monumenti del Museo Cristiano Pio-Lateranense*, tab. LVIII/63; O. Marucchi, *Epigrafia cristiana. Trattato elementare con una silloge di antiche iscrizioni cristiane principalmente di Roma*, Milano 1910, tab. III/5; O. Marucchi,

Dwie następne marmurowe płyty grobowe, których datacja jest bardzo niepewna, odnoszą się do zmarłych kobiet. Pierwszą z nich (fig. 13), pochodzącą z *Coemeterium Pontiani*, opublikował po raz pierwszy Raphael Fabretti (1618–7 I 1700)⁵⁹. Płyta ta ma wymiary 29 x 70 cm⁶⁰, a treść jej inskrypcji najlepiej czytać, rozpoczynając od ostatniego wersu: FELIX · FECIT · HORIAE · QUAE · ANNOS | VI(XI)T · XX · MESIS · VI · DIAES · XVIII | BENE · MERENTI · IN · PACE. Chodzi prawdopodobnie o męża, Feliksa, który dedykuje tę inskrypcję swej młodo zmarłej żonie o imieniu Horia. Towarzyszą jej trzy rysunki: wieniec, czteropiętrowa latarnia bez ognia na szczycie oraz palmowa gałązka. Wieniec i palma mogą sugerować śmierć męczeńską. Latarnia natomiast odnosi się do portu zbawienia, który Horia, w co wierzy Feliks, osiągnęła. Stąd nie przypadkiem latarnia została umieszczona w centrum, pomiędzy wieniec a gałązką palmową. Z kolei pochodzenie drugiej płyty (fig. 14) jest nieznane. Dziś znajduje się ona w rzymskim Museo Nazionale Romano. Płyta ta o wymiarach 35 x 95 cm⁶¹ jest, jak widać, uszkodzona. Po jej prawej stronie znajduje się czteropiętrowa latarnia morska, na szczycie której płonie ogień. Resztę płyty natomiast zajmuje niepełna inskrypcja: (...)US · AUGURINUS · LOLIE | (...)ETI · CO(N)IUGI · DULCIS | (BEN)E · MERENTI · (IN · PA)CE. W tym przypadku nie ma wątpliwości, że chodzi o zmarłą żonę, niejaką Lolię, której mąż, Augurinus, poświęcił owo krótkie epitafium.



Handbuch der christlichen Archäologie, s. 218, fig. 65; C.M. Kaufmann, *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917, 54, fig. 52; H. Leclercq, *Gordien et Épimaque*, w: DACL, t. VI/1, Paris 1925, 1379, fig. 5329; Marucchi, *Manuale di archeologia cristiana*, s. 208; Stuhlfauth, *Das Schiff als Symbol*, s. 114 (4) – tutaj jest tylko inskrypcja (brak przerysu); *Temi di iconografia paleocristiana*, red. F. Bisconti, Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane XIII, Città del Vaticano 2000, tab. XXIIa; Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 687 (XI 4.19). Źródło fotografii (fig. 12B): Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 153, fig. 6.

⁵⁹ R. Fabretti, *Inscriptivm antiqvorvm qvae in aedibvs paternis asservantur explicatio et additamentvm*, Romae 1699, 566, fig. XLII.

⁶⁰ Dane techniczne za: Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 693 (XI 4.67).

⁶¹ Dane techniczne za: Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 693 (XI 4.73).



Fig. 13: Płyta z *Coemeterium Pontiani* (via Portuense)⁶² Fig. 14: Płyta grobowa Lolii⁶³

Z kolei ciekawy element dekoracyjny w postaci dwóch latarni morskich posiada płyta grobowa, która dziś znajduje się Museo della Basilica di San Paolo fuori le mura (fig. 15). Jest ona datowana na V wiek po Chrystusie, a wymiary zachowanego fragmentu to 30 x 52 cm⁶⁴. Obie czteropiętrowe latarnie morskie, a w szczególności ta położona bardziej centralnie, przypominają latarnię z epitafium Firmii Wiktorii (fig. 12B)⁶⁵. Ponadto latarnia ta posiada na swym najwyższym piętrze dodatkową linię, którą G. Stuhlfauth wyjaśnia w sposób następujący: „Das oberste Geschoß scheint durch eine Querlinie halbiert, der kleine Ring, der oben aufsitzt, soll vielleicht andeuten wollen, daß dieses Geschoß Rundform hat”⁶⁶. Na szczycie każdej z nich płonie ogień. Sama inskrypcja jest mocno uszkodzona ze wszystkich czterech stron, stąd jej właściwe odczytanie jest praktycznie niemożliwe: (...) BII (...) VOVVO || (...) BIBA || (...) SE || (...) A PARA || (...) N (...) ⁶⁷. Być może dwie latarnie wskazują na to, że chodzi o zmarłą kobietę, która była w ciąży, lub też o matkę, która zmarła w połogu wraz z noworodkiem. O tej rodzinnej tragedii mógł mówić ów nieczytelny dziś napis. Druga z kolei płyta (fig. 16), dziś zaginiona, zamykała *loculus* dziewczynki o imieniu *Ursula*. Dekoracja płyty ma dwa poziomy: górny i dolny. Poziom górny stanowi inskrypcja VRSULA DVLCISSIMA rozdzielona palmową gałązką. Po prawej stronie napisu widnieje chrystogram. Drugi, niższy poziom to cztery ustawione szeregowo przedmioty. Po prawej stronie

⁶² Źródło przerysu: <https://arachne.dainst.org/entity/3623950> (dostęp: 5.01.2019). Por. Rossi, *Escavazioni nel cimitero di Callisto*, s. 12, fig. 1; Leclercq, *Phare*, szp. 671, fig. 10156. Por. też przyp. 59.

⁶³ Źródło fotografii: Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 153, fig. 7. Por. Giardina, *Navigare necesse est*, s. 308, tab. 79, fig. 156b.

⁶⁴ Dane techniczne za: Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 685 (XI 4.9).

⁶⁵ Por. Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 154 (nr 14).

⁶⁶ Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 154 (nr 14).

⁶⁷ Jeśli chodzi o próby odtworzenia napisu, por. Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 154, przyp. 1; Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 685 (XI 4.9).

niemal pod chrystogramem widnieje czteropiętrowa latarnia morska, którą wieńczy wyraźnie zaznaczony duży płomień. Obok umieszczono portret zmarłej dziewczynki, a za nim ptaka z gałązką w dziobie oraz dzban z dużym uchem.

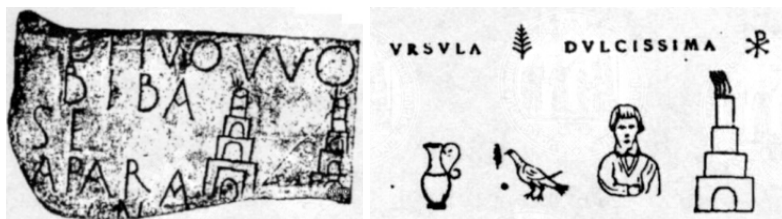


Fig. 15: Płyta z *Coemeterium* przy via Ostiense⁶⁸ Fig. 16: Płyta VRSVLA DVLCISSIMA (dziś zaginiona)⁶⁹

Na siedmiu przywołanych wyżej płytach grobowych z latarniami morskimi znajduje się w sumie 8 takich obiektów (fig. 15 posiada 2 latarnie). Trzy spośród nich znajdują się z prawej strony reliefu (fig. 14-16). Pięć pozostałych natomiast umieszczono zdecydowanie w centrum (fig. 10-15[bis]). Należy dodać, że skromny katalog latarni morskich widniejących na płytach nagrobnych jest nieco szerszy. Elisabeth Ehler, której praca podaje dziś bodajże najobszerniejszą listę w tym zakresie, przytacza w sumie 11 tego typu obiektów⁷⁰. Warto również zauważyć, że latarnie na przedstawionych wyżej płytach mają zwykle cztery piętra. Czy jest to aluzja do czterech Ewangelii, których przekaz jest dla chrześcijanina najważniejszym drogowskazem do portu zbawienia?

* * *

Latarnia morska z La Coruña widnieje na niewielu zachowanych mapach średniowiecznych. Obok mapy Beatusa z Burgo de Osma (tab.

⁶⁸ Źródło fotografii: <https://arachne.dainst.org/entity/3623953> (dostęp: 5.01.2019).

⁶⁹ Źródło przerysu: <https://arachne.dainst.org/entity/3623949> (dostęp: 5.01.2019). Por. Leclercq, *Phare*, szp. 672, fig. 10158.

⁷⁰ Do przedstawionych w tekście artykułu należy dodać jeszcze cztery. Por. Ehler, *Figürliche Loculusplatten*, s. 692 (XI 4.58; XI 4.59; XI 4.61; XI 4.66). Wiele cennych informacji w tym zakresie dostarczają także dwie inne prace: Stuhlfauth, *Der Leuchtturm von Ostia*, s. 142-154; F. Bisconti, *Mestieri nelle catacombe romane. Appunti sul declino dell'iconografia del reale nei cimiteri cristiani di Roma*, Studi e Ricerche 2, Città del Vaticano 2000. Jednak u podstaw wszystkich tych opracowań leży wielotomowa seria *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, czyli ICUR, którą w roku 1861 zainicjował Giovanni Battista de Rossi.

I/1) znajduje się ona jeszcze na bodajże pięciu innych mapach z tego okresu. Chronologicznie najbliższa mapie Beatusa jest sporządzona między rokiem 1112 a 1115 tzw. mapa Europy Lamberta z Saint-Omer (tab. I/2)⁷¹. Jednak latarnia jest tutaj zaledwie naszkicowana w formie wysokiej wieży-kolumny stojącej nad samym brzegiem oceanu, a na jej szczycie nie płonie ogień⁷². Przylega do niej inna, niższa i trudna do identyfikacji budowla. Obok zaś umieszczono nazwę prowincji: *Galitia* (hiszp. ‘Galicia’). Kolejna winieta, która znajduje się na tzw. mapie z Sawley (tab. I/3)⁷³, datowanej w szerokim przedziale lat 1110-1180, ma pewne cechy winiety kompozytywnej, czyli swego rodzaju kolażu niejednorodnych elementów architektonicznych. Jest ona także nieco oddalona od brzegu. Przedmiotowa winieta została zorientowana wzdłuż osi północ-południe i składa się z dwóch części: po stronie północnej jest to wysoka, okrągła wieża zakończona stożkowatym dachem z kulą na szczycie; do wieży tej od południa przylega znacznie niższy od niej budynek z dwuspadowym, jak się wydaje, dachem, zwieńczonym krzyżem. Wieża została podzielona na trzy sekcje/piętra trzema parami równoległych linii. Dodatkowym elementem jest termin *Galicia*, czyli nazwa prowincji, w której wzniesiono zarówno latarnię

⁷¹ Mapa Europy Lamberta z Saint-Omer z „Liber Floridus”. Źródło oryginału: Gandawa, Universiteitsbibliotheek (data powstania: 1112-1115; wielkość oryginału: 207 x 175 mm). Tekst legendy mapy: K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 3, Stuttgart 1895, 47-51; D. Lecoq, *La Mappemonde de „Liber Floridus” ou la Vision du Monde de Lambert de Saint-Omer*, „Imago Mundi” 39 (1987) 29, fig. 2. Fragmenty tekstu legendy mapy: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 192 (XIII 6). Źródło kopii: A.-D. von den Brincken, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, red. T. Szabó, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 229, Göttingen 2008, tab. 20. Por. Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 490 (XIII 6).

⁷² Por. Hutter, *Der römische Leuchtturm von La Coruña*, s. 17: „Die Darstellung bringt keinen Zusammenhang mit dem Turme des Herkules”. Por. też: Hutter, *El faro romano de la Coruña*, s. 32.

⁷³ Mapa z Sawley (dawniej: Mapa Henryka z Moguncji). Źródło oryginału: Cambridge, Corpus Christi College, Ms 66, p. 2 (data powstania: 1110-1180; wielkość oryginału: 295 x 205 mm). Tekst legendy mapy: Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 3, s. 23-28; D. Lecoq, *La mappemonde d’Henri de Mayence ou l’image du monde au XII^e siècle*, w: *Iconographie médiévale. Image, texte, contexte*, red. G. Duchet-Suchaux, Paris 1990, 162-163. Fragmenty tekstu legendy mapy: A.-D. von den Brincken, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Monumenta Germaniae Historica. Schriften 36, Hannover 1992, s. 152 (24); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 139 (X 7). Źródło kopii: F. Reichert, *Das Bild der Welt im Mittelalter*, Darmstadt 2013, 32, fig. 2. Por. J. Brotton, *Słynne mapy*, red. L. Szaniawska, Warszawa 2016, 51.

morską, jak i sanktuarium Jakuba Starszego. Taka struktura winiety sugeruje, że jej rysownik połączył dwie odrębne rzeczywistości: latarnię morską w La Coruña oraz sanktuarium św. Jakuba Apostoła w Santiago de Compostela⁷⁴. Zachował przy tym właściwą orientację geograficzną, ponieważ latarnia znajduje się faktycznie na północnym wybrzeżu tej prowincji, Compostela zaś jest położona dokładnie na południe od La Coruña. W ten sposób to, co na mapie Beatusa z Burgo de Osma stanowiło dwie odrębne struktury graficzne (fig. 2A), zlało się w wyobraźni znacznie oddalonego od północnej Hiszpanii rysownika mapy z Sawley w jedną całość. Efektem tego graficznego zespolenia dwóch tak różnych elementów jest zatarcie pierwotnej funkcji wieży-latarni i narzucenie jej roli wieży-dzwonnicy, co każdy przeciętny lektor mapy z Sawley przyjmował i przyjmuje za dobrą monetę. Następną mapą w niniejszym zestawieniu jest wykonana około roku 1260 mapa z Psalterza Londenckiego (tab. I/4)⁷⁵. Znajduje się na niej wspomniana już wyżej nazwa prowincji (*Galicia*), a nad samym brzegiem oceanu wznosi się niewysoka, bezimienna wieża. Budowla ta jednak ze względu na małą średnicę samej mapy (90 mm) sprawia duże trudności interpretacyjne. Tylko na podstawie jej położenia oraz nazwy prowincji można hipotetycznie założyć, że winieta ta odnosi się do latarni morskiej. Z kolei datowana aktualnie na koniec XIII wieku *mappamundi* z Ebstorf (tab. I/5)⁷⁶ posiada winiętę *Brigantia c[ivitas]* (La Coruña). Winieta ta nie

⁷⁴ Podobna sugestia znajduje się już w pracy Siegfrieda Huttera *Der römische Leuchtturm von La Coruña* (s. 17). Por. S. Hutter, *El faro romano de la Coruña*, s. 31.

⁷⁵ Mapa z Psalterza Londenckiego. Źródło oryginału: Londyn, British Library, Ms Add. 28681, fol. 9^r (data powstania: ok. 1260; średnica oryginału: 90 mm). Tekst legend mapy: W.L. Bevan – H.W. Phillott, *Mediaeval Geography: An Essays in Illustration of the Hereford Mappa Mundi*, London 1873, XLI-XLIV; Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 3, s. 38-42. Fragmenty tekstu legend mapy: Brincken, *Fines Terrae*, s. 155 (32); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 141-142 (X 9.1). Źródło kopii: Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 455 (X 9.1).

⁷⁶ Mapa z Ebstorf. Źródło oryginału: Mapa ta spłonęła w nocy z 8 na 9 października w Hauptstaatsarchiv w Hanowerze podczas bombardowania miasta (data powstania: ok. 1300; wielkość oryginału: 3580 x 3560 mm). Tekst legend mapy: E. Sommerbrodt, *Die Ebstorfer Weltkarte*, [cz. *Text*], Hannover 1891; K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 5, Stuttgart 1896; *Die Ebstorfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden*, t. I/2, red. H. Kugler – S. Glauch – A. Willing, Berlin 2007. Fragmenty tekstu legend mapy: I. Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles. Études sur l'histoire de la géographie*, Göteborg 1906 (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym); Среднеѣковье въ его памятникахъ: сборникъ переводовъ, red. Д.Н. Егорова, Москва 1913, 276-289; Destombes, *Mappemondes A.D. 1200-1500*, s. 195-196 (52, 2); Chekin, *Northern*




styka się jednak bezpośrednio z linią brzegową, podobnie jak to jest na mapie z Sawley. Składa się natomiast z trzech elementów: muru obronnego, niewysokiej wieży bramnej zaopatrzonej w stożkowy dach zakończony kulą oraz drugiej, wyższej wieży, która wystaje ponad fortyfikację miasta. Wieża ta nie posiada co prawda jednoznacznych cech latarni morskiej (np. płonącego na jej szczycie ognia), jednak jej wkomponowanie w winiętę *Brigantia c.* sugeruje, że rysownik miał świadomość istnienia w tym miejscu takiej właśnie budowli. Wreszcie ostatnia z analizowanych tutaj map, datowana w przedziale lat 1276-1305 mapa z Hereford (tab. I/6)⁷⁷, posiada na zachodnich kresach ekumeny wielką, dwupiętrową latarnię morską, na szczycie której płonie ogień. Wieża ta styka się bezpośrednio z linią brzegową, podobnie jak to miało miejsce w przypadku mapy Beatusa z Burgo de Osma, mapy Lamberta z Saint-Omer oraz mapy z Psalterza Londyńskiego. Jest to solidna konstrukcja, której dolna część została wykonana z potężnych kamiennych ciosów. Nad latarnią znajduje się toponim: *Perona*. Scott D. Westrem uważa, że „this beacon may be more metaphoric than literal, however: the toponym seems to refer to Padrón, the place on the Ulla river near the coast of northwest Iberia where a boat miraculously brought the apostle James's body from Jerusalem”⁷⁸. Jeśli przyjąć powyższą sugestię, wówczas można odnieść wrażenie, że średniowieczny kartograf użył tej samej symboliki, jaka była stosowana w okresie cesarstwa na pogańskich i wczesnochrześcijańskich monumentach grobowych, analizowanych wyżej – połączył latarnię morską z tradycją funeralną. Autor tej winiety mógł, ale nie musiał, znać tradycję chrześcijańską epoki cesarstwa. Znał on natomiast z pewnością symboliczną interpretację

Eurasia in Medieval Cartography, s. 151-161 (X 11). Źródło kopii: <https://www.uni-lueenburg.de/hyperimage/EbsKart/start.html> (dostęp: 21.12.2018). Por. J.A. Wendt, *Skarby kartografii*, red. L. Szaniawska, Warszawa 2013, 56.




⁷⁷ Mapa z Hereford. Źródło oryginału: Hereford, The New Library at Hereford Cathedral (data powstania: 1276-1305; wielkość oryginału: 1626 x 1346 mm). Tekst legendy mapy: M.F. le Vicomte de Santarem, *Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen-Âge*, t. 2, Paris 1852, 288-434; Bevan – Phillott, *Mediaeval Geography*, passim; K. Miller, *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 4, Stuttgart 1896; S.D. Westrem, *The Hereford Map. A Transcription and Translation of the Legends with Commentary*, Terrarum Orbis 1, Turnhout 2001. Fragmenty tekstu legendy mapy: J. Lelewel, *Géographie du Moyen Age*, t. 2, Bruxelles 1852, 6-7; Hallberg, *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie* (nazwy geograficzne w porządku alfabetycznym); Chekin, *Northern Eurasia in Medieval Cartography*, s. 163-168 (X 12). Źródło kopii: C.J. Schüller, *Die Geschichte der Kartographie*, Paris 2010, 18. Por. Wendt, *Skarby kartografii*, s. 55; Brotton, *Słynne mapy*, s. 56.

⁷⁸ Westrem, *The Hereford Map*, s. 326 (nr 841/komentarz).

latarni morskiej jako drogowskazu kierującego do bezpiecznej przystani tych, którzy „żeglują” po niebezpiecznych falach życia. Wychodząc z tej powszechnie znanej symboliki, autor winiety dokonał pewnego znaczącego przesunięcia akcentów. Oto bowiem płomień na szczycie latarni w zestawieniu z pobliskim sanktuarium Jakuba Apostoła, określonego tutaj jako *Templum Sancti Jacobi*⁷⁹, nie tyle jest symbolem zbawczego portu, co słynącego łaskami miejsca spoczynku Apostoła. W tym sensie latarnia morska na mapie z Hereford może być interpretowana jako kierunkowskaz dla pielgrzymów podejmujących wyprawę do Santiago de Compostela. To przesunięcie akcentu z idei zbawienia duszy na ideę przewodniczki drogi jest zmianą istotną, ale nie rewolucyjną. Pielgrzymka była przecież traktowana właśnie jako metafora życiowej drogi, a zatem centrum pielgrzymkowe to metafora dotarcia chrześcijanina do celu tej drogi, to substytut zbawienia, w imię którego podejmowano ten trud. W ten sposób latarnia morska w La Coruña (i tylko ona) jako przewodniczka drogi pielgrzymów, by nie powiedzieć ich „Hodegetria”, otrzymała dodatkowy, lokalny element symboliczny. Motyw ten nie jest jednak zupełnym *novum*, ponieważ podobną graficzną sugestią można dostrzec już na mapie Beatusa z Burgo de Osma, gdzie zestawiono latarnię i sanktuarium Jakuba Starszego. Zielony kolor murów tejże latarni wzmacnia dodatkowo tę intuicję (fig. 2A i tab. I/1). Należy także pamiętać o tym, że Galicja i Asturia były prowincjami Hiszpanii, z których wyszła rekonkwista. Jej postępy sprawiły, że w roku 1085, a więc niemal w tym samym czasie, kiedy powstała analizowana tutaj mapa Beatusa, odbito z rąk muzułmańskich Toledo. W ten sposób można mówić o podwójnej symbolice latarni i sanktuarium św. Jakuba.




| | | |
|---|---|--|
|  |  |  |
| <p>1. Mapa Beatusa z Burgo de Osma (1086)</p> | <p>2. Mapa Europy Lamberta z Saint-Omer do <i>Liber Floridus</i> (1112-1115)</p> | <p>3. Mapa z Sawley (1110-1180)</p> |

⁷⁹ Westerm, *The Hereford Map*, s. 327 (nr 840/tekst).

| | | |
|---|---|---|
|  |  |  |
| 4. Mapa z Psalterza Londyńskiego (ok. 1260) | 5. Mapa z Ebstorf (ok. 1300) | 6. Mapa z Hereford (1276-1305) |

Tab. I: Najstarsze zachowane winiety latarni w La Coruña⁸⁰

W okresie nowożytnym natomiast, jak to wynika z map Abrahama Orteliusza (14 IV 1527–28 VI 1598 – tab. II/1)⁸¹, Gerarda Mercatora (5 III 1512–2 XII 1594) oraz kontynuatora dzieła tego ostatniego, czyli Jodocusa Hondiusza Starszego (14 X 1563–12 II 1612 – tab. II/2A-B)⁸², wszelki ślad po tego typu interpretacji zanika. Latarnia i miasto stanowią tam dwa odrębne elementy przedstawione w sposób jednoznacznie schematyczny. W ich grafice nie ma cienia aluzji do średniowiecznego kontekstu symbolicznego.

| | | |
|---|---|--|
|  |  |  |
| 1. Atlas Abrahama Orteliusa (1572), mapa nr 7 | 2A. Atlas Mercatora-Hondiusa (1633), mapa nr 128 | 2B. Atlas Mercatora-Hondiusa (1633), mapa nr 131 |

Tab. II: Latarnia w La Coruña na wybranych mapach nowożytnych

* * *

Latarnia morska w La Coruña na mapie Beatusa z Burgo de Osma nie była dotąd przedmiotem szczegółowych analiz w przedstawionym wyżej aspekcie. Traktowano ją zwykle jako element dekoracyjny tej mapy, który rysownik wprowadził w ramach swojego „patriotyzmu lokalnego”. Jako

⁸⁰ Winiety te (z wyjątkiem schematu z mapy psalterzowej) reprodukuje również Jesús Ángel Sánchez-García: *Desvelando un fantasma*, s. 293, fig. 11 (mapa Europy Lamberta z Saint Omer), s. 297, fig. 13 (mapa z Hereford), s. 299, fig. 14 (mapa z Ebstorf). Por. też przyp. 18.

⁸¹ A. Ortelius, *Theatrum Orbis Terrarum. Gedruck zu Nuernberg durch Joahnn Koler Anno MDLXXII*, red. U. Schneider, wyd. 3, Darmstadt 2012, 24-25 (mapa nr 7).

⁸² G. Mercator – J. Hondius, *Der Atlas. Das ist Abbildung der gantzen Welt, mit allen darin begriffenen Laendern und Provintzen: Sonderlich von Teutschland, Franckreich, Niderland, Ost und West Indien: Mit Beschreibung der selben*, Amsterdam 1633, 276-277 (mapa nr 128) i 282-283 (mapa nr 131).

duża budowla nadbrzeżna ściśle związana z transportem morskim była też dobrze znana ówczesnym żeglarzom. Jednak podjęta tutaj próba szerszego spojrzenia na najstarszą z zachowanych winiet kartograficznych tej latarni⁸³ pozwoliła wskazać na jej potencjalne związki z wyobrażeniami latarni morskich na sarkofagach i płytach nagrobnych z epoki cesarstwa rzymskiego. Szczególnie ważna jest w tym kontekście symbolika funeralna latarni morskiej, utrwalona na płytach grobowych pochodzących z rzymskich katakumb. Latarnia jest tam niekiedy symbolem zbawienia traktowanym jako ekwiwalent krzyża, co dobrze oddaje intuicja, którą swego czasu wyraził O. Marucchi⁸⁴. Z kolei latarnia na mapie Beatusa wznosi się na zachodnich kresach znanego wówczas świata, które to obszary były najbardziej oddalone zarówno od ogrodu w Edenie na Wschodzie (Rdz 2,8), jak i od Jerozolimy, miejsca zbawczego dzieła Chrystusa. Były to więc tereny duchowego mroku, dokąd zgodnie z tradycją Dobrą Nowinę przyniósł Jakub Starszy. Wraz z nim na obszarach spowitych dotąd ciemnością śmierci zapłonęła nadzieja zbawienia, czego graficznym wyrazem na mapie z Burgo de Osma jest zestawienie latarni i sanktuarium Apostoła. Na kresach Zachodu powstała w ten sposób bezpieczna duchowa przystań. Nie przypadkiem mapa ta została sporządzona w kręgu zakonnej kultury benedyktyńskiej, gdzie przechowywano pieczołowicie dawną chrześcijańską tradycję. Winiętę latarni należy również łączyć z graficznym motywem przewodnim tej właśnie mapy Beatusa, a mianowicie z motywem „rozesłania Apostołów”. Dzięki temu właśnie wyeksponowano rolę św. Jakuba i jego pielgrzymkowego sanktuarium w Santiago de Compostela, którego symbolem miała się stać świątynia budowana od roku 1075 z inicjatywy króla Alfonsa VI Mężnego (1040–1 VII 1109; początek panowania: 1065). Jednak sam morski szlak pielgrzymkowy, wiodący z Brytanii i Irlandii do Composteli przez port w rzymskim *Brigantia ciuitas*⁸⁵, był w XI wieku prawie martwy w powodu niebezpieczeństwa, jakie stanowili na tych wodach Normanowie⁸⁶. Pielgrzymi wybierali wówczas o wiele bezpieczniejszą trasę lądową. Nie należy zatem łączyć wprost winiety latarni na mapie Beatusa z Burgo de Osma z morskim szlakiem pielgrzymim do Composteli, lecz trzeba raczej widzieć w niej symbol przewodniczki drogi, „Hodegetrii”. Pielgrzymka do Composteli i życiowa

⁸³ Por. Hutter, *Der römische Leuchtturm von La Coruña*, s. 16. Autor wskazuje, że jest to w ogóle najstarszy istniejący dziś obraz tej latarni. Por. też: Hutter, *El faro romano de la Coruña*, s. 31.

⁸⁴ Por. przyp. 53.

⁸⁵ Por. przyp. 14.

⁸⁶ Por. F.A. Otero, *Santiago y los caminos de Santiago: un paisaje cultural, una cultura de paisaje*, „Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles” 51 (2009) 208; Sánchez-García: *Desvelando un fantasma*, s. 284-286.

droga chrześcijanina, której celem jest zbawienie duszy, tworzą tutaj symboliczną jedność. Jest to zatem rodzaj graficznej katechezy⁸⁷, która łączy najbardziej czcigodne idee chrześcijaństwa okresu prześladowań i męczeństwa, wywodzące się z Rzymu, z ideami „Jakubowego” ruchu pielgrzymkowego, oblekając ten ruch w piękną szatę wielkiej wczesnochrześcijańskiej tradycji. Mapa ta w kontekście benedyktyńskiej *stabilitas loci* zyskuje jeszcze jeden ważny element, a mianowicie służy duchowemu pogłębieniu idei *peregrinatio in stabilitate*⁸⁸.

Winieta latarni morskiej w La Coruña na mapie Beatusa z Burgo de Osmá w kontekście symboliki wczesnochrześcijańskiej

(streszczenie)

Niniejszy artykuł porównuje winietę latarni morskiej z La Coruña, która znajduje się na mapie Beatusa z Burgo de Osmá, z latarniami morskimi wyrzeźbionymi na reliefach sarkofagów i płyt nagrobnych w epoce cesarstwa rzymskiego oraz z winietami teje latarni na innych zachowanych mapach średniowiecznych. W ten sposób starano się wskazać na ideowe pokrewieństwo pomiędzy tymi elementami. Latarnia morska na reliefach pogańskich sarkofagów jest symbolem szczęśliwego portu, do którego zmierza ludzka dusza. Z kolei latarnia morska na chrześcijańskich płytach grobowych, odnalezionych w rzymskich katakumbach, jest symbolem zbawienia, traktowanym niekiedy jako ekwiwalent krzyża. Latarnia na mapie z Burgo de Osmá znajduje się na zachodnich kresach znanego wówczas świata, które to obszary były najbardziej oddalone zarówno od ogrodu w Edenie na Wschodzie, jak i od Jerozolimy, miejsca zbawczego dzieła Chrystusa. Były to więc tereny duchowego mroku, dokąd zgodnie z tradycją Jakub Starszy przyniósł światło Ewangelii. Wraz z nim na obszarach, gdzie dotąd panowała śmierć, zapłonęła nadzieja zbawienia, czego graficznym wyrazem na analizowanej mapie Beatusa jest zestawienie latarni morskiej z sanktuarium Apostoła. W ten sposób na kresach Zachodu powstała najpierw bezpieczna duchowa przystań, a później wielkie centrum pielgrzymkowe rozświetlające duchowe mroki tej peryferyjnej części ówczesnego świata. Nie przypadkiem mapa ta została wykonana w kręgu klasztornej kultury benedyktyńskiej, która przechowywała pieczołowicie dawną chrześcijańską tradycję.

⁸⁷ Podobny pogląd wyraziła swego czasu Margherita Guarducci (20 XII 1902–2 IX 1999) w kontekście mozaiki podłogowej z Qasr el-Lebye datowanej na rok 539, której jeden z pięćdziesięciu paneli przedstawia latarnię morską. Mozaikę tę odnaleziono w ruinach północno-afrykańskiej bazyliki chrześcijańskiej. Włoska badaczka uważała, że owe mozaikowe panele tworzą rodzaj starochrześcijańskiej, ilustrowanej katechezy. M. Guarducci, *La più antica catechesi figurata. Il mosaico di Gasr Elbia in Cirenaica*, „Atti della Academia Nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche” Serie VIII, 18 (1975) z. 7, 659-686. Por. Quet, *Pharus*, s. 806, przyp. 46.

⁸⁸ Por. Sáenz-López Pérez, *Peregrinatio in stabilitate*, passim.

Słowa kluczowe: chrześcijańska symbolika latarni morskiej; mapa Beatusa z Burgo de Osma; reliefy sarkofagów; reliefy płyt grobowych; mapy średniowieczne

The Vignette of the Lighthouse in La Coruña on the Map of Beatus from Burgo de Osma in the Context of Early Christian Symbolics

(summary)

The purpose of this article is to compare the vignette of the lighthouse of La Coruña, which is on the map of Beatus from Burgo de Osma, with the lighthouses carved on reliefs of sarcophagi and tombstones in the epoch of the Roman Empire and with the vignettes of this lighthouse on other surviving medieval maps. In this way, to point out the ideological kinship between these elements. The lighthouse on the reliefs of pagan sarcophagi is the symbol of the happy port to which the human soul is heading. In turn, the lighthouse on Christian grave plates, found in the Roman catacombs, is a symbol of salvation, sometimes treated as the equivalent of the cross. The lighthouse on the map of Burgo de Osma is located on the western border of the world known at that time, which areas were the most remote from both the garden in Eden in the East and from Jerusalem, the place of salvific work of Christ. So these were areas of spiritual darkness, where, according to tradition, Jakub the Elder brought the light of the Gospel. With his arrival, in the areas where death reigned so far, the hope of salvation flared, which is illustrated graphically on the analyzed Beatus map by the lighthouse, which is near the Apostle's sanctuary. In this way, a safe spiritual haven was first established on the western periphery of the then known world, which over time became a great pilgrimage center. It is no coincidence that this map was made in the circle of the monastic Benedictine culture, which carefully preserved the old Christian tradition.

Keywords: the Christian symbolism of the lighthouse; map of Beatus from Burgo de Osma; medieval maps; reliefs of sarcophagi; reliefs of tombstones

Bibliografia

Źródła

- Beati in Apocalipsin libri duodecim*, red. H.A. Sanders, Papers and Monographs of the American Academy in Rome 7, Rome 1930.
- Beatus Liebanensis, *Tractatus de Apocalipsin*, red. R. Gryson – M.-C. Bièvre, CCL 107B-C, Turnhout 2012.
- Cosmographia, w: Geographi Latini Minores*, ed. A. Riese, Heilbronn 1878, 71-103.
- La „*Descriptio mappe mundi*” de Hugues de Saint-Victor. *Texte inédit avec introduction et commentaire*, red. P. Gautier Dalché, Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes [20], Paris 1988.

- Geographi Latini Minores*, ed. A. Riese, Heilbronn 1878.
- Gervase of Tilbury, *Otia imperialia*, red. S.E. Banks – J.W. Binns, Oxford Medieval Texts, Oxford 2002.
- The Old English Orosius*, red. J. Bately, Early English Text Society. Supplementary Series 6, Oxford 1980.
- Orosius, *Historia adversus paganos*, red. K. Zangemeister, w: Orosius, *Historia adversus paganos. Liber apologeticus*, CSEL 5, Wien 1882.
- Orosius, *Historiarum adversus paganos libri primi caput alterum*, w: *Geographi Latini Minores*, ed. A. Riese, Heilbronn 1878, 56-70.
- Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, ed. E. Romero Pose, t. 1-2, Romae 1985.
- Sancti Beati, Presbyteri Hispani Liebanensis, in Apocalypsin, ac plurimas utriusque Foderis paginas commentaria, ex veteribus, nonnullisque desideratis Patribus, mille retro annis collecta, nunc primum edita*, ed. H. Florey, Matriti 1770.
- Situs orbis terre vel regionum: Un traité de géographie inédit du haut Moyen Âge (Paris, B. N. Latin 4841)*, red. P. Gautier Dalché, „Revue d’Histoire des Textes” 12-13 (1982-1983) 149-179.

Opracowania

- Amedick R, *Die Sarkophage mit Darstellungen aus dem Menschenleben*, cz. 4, Die antiken Sarkophagreliefs I/4, Berlin 1991.
- Apocalipsis Beati Liebanensis Burgi Oxomensis*, t. 2, tł. A. Baloiira, Valencia 1992.
- Bachofen J.J., *Römische Grablampen nebst einigen andern Grabdenkmälern vorzugsweise einiger Sammlung. Tafelband*, Basel 1890.
- Barbarzak D., *Herkules i Gerion, królowie Hiszpanii. Mit i jego recepcja w iberyjskich kronikach doby średniowiecza i nowożytności*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 28 (2018) nr 2, 89-125.
- Baumgärtner I., *Visualisierte Weltenräume. Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatustradition des 10. bis 13. Jahrhunderts*, w: *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, red. H.-J. Schmidt, Scrinium Friburgense 18, Berlin – New York 2005, 231-276.
- Baumgärtner I., *Graphische Gestalt und Signifikanz. Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und des Ranulf Hidgen*, w: *Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte*, red. I. Baumgärtner – H. Kugler, Orbis Mediaevalis 10, Berlin 2008, 81-132.
- Bello Diéguez J.M., *La Edad Media: El recuerdo del Faro y el uso como Fortaleza*, w: *Ciudad y Torre. Roma y la Ilustración en La Coruña*, La Coruña 1991, 179-180.
- Bello Diéguez J.M., *La Torre despues de la Reforma*, w: *Ciudad y Torre. Roma y la Ilustración en La Coruña*, La Coruña 1991, 194-214.

- Besnier M., *Pharus*, w: *Dictionnaire des Antiquités Grècques et Romaines*, red. G. Darremberg – E. Saglio, t. IV/1, Paris 1873, 427-432.
- Bevan W.L. – Phillott H.W., *Mediaeval Geography: An Essays in Illustration of the Hereford Mappa Mundi*, London 1873.
- Bisconti F., *Mestieri nelle catacombe romane. Appunti sul declino dell'iconografia del reale nei cimiteri cristiani di Roma*, Studi e Ricerche 2, Città del Vaticano 2000.
- Boldetti M.A., *Osservazioni sopra i cimiteri de' sancti martiri ed antichi Cristiani di Roma*, Lib. 1, Roma 1720.
- Bolman E.S., *De coloribus: The Meanings of Color in Beatus Manuscripts*, „Gesta” 38 (1999) nr 1, 22-34.
- Braun E., *Antike Marmorwerke. Erste und zweite Decade*, Leipzig 1843.
- Brincken A.-D. Von den, *Fines Terrae. Die Enden der Erde und der vierte Kontinent auf mittelalterlichen Weltkarten*, Monumenta Germaniae Historica. Schriften 36, Hannover 1992.
- Brincken A.-D. Von den, *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, red. T. Szabó, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 229, Göttingen 2008.
- Brotton J., *Słynne mapy*, red. L. Szaniawska, Warszawa 2016.
- Chekin L.S., *Northern Eurasia in Medieval Cartography. Inventory, Text, Translation, and Commentary*, Terrarum Orbis 4, Turnhout 2006.
- Chico Picaza J. – Massip Bonet F., *Historia sztuki świata*, t. 2, tł. D. Bartnik – B. Gutowska-Nowak, Warszawa 1999.
- Ciudad y Torre. Roma y la Ilustración en La Coruña*, La Coruña 1991.
- Collignon M., *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 2, Paris 1877.
- Costa T., *To the Lighthouse: Sentinels at the Water's Edge*, w: *Art and Identity at the Water's Edge*, red. T. Cusack, Farnham 2012, 87-105.
- Deitmaring U., *Die Bedeutung von rechts und links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur” 98 (1968) 265-292.
- Destombes M., *Mappemondes A.D. 1200-1500. Catalogue prepare par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi I, Amsterdam 1964.
- Deswarte T., *Géographie sacrée ou géographie du sacré? Les mappemondes du Commentaire de Beatus aux X^e et XI^e siècles*, w: *De l'espace aux territoires: la territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*, Actes de la table ronde des 8-9 juin 2006, CESM (Poitiers), red. S. Boisselier, Culture et Société Médiévales 19, Turnhout 2010, 113-131.
- Die Ebсторfer Weltkarte. Kommentierte Neuausgabe in zwei Bänden*, t. I/2, red. H. Kugler – S. Glauch – A. Willing, Berlin 2007.

- Ehler E., *Figürliche Loculusplatten aus dem frühchristlichen Rom*, t. 1, Marburg 2012(=<https://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2012/0956/pdf/dee.pdf> [dostęp: 20.01.2019]).
- Ehler E., *Figürliche Loculusplatten aus dem frühchristlichen Rom*, t. 2, Marburg 2012(=<https://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2012/0956/pdf/def.pdf> [dostęp: 20.01.2019]).
- English B., *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi der frühen und hohen Mittelalters*, Orbis Mediaevalis 3, Berlin 2002.
- Fabretti R., *Inscriptivm antiqvorvm qvae in aedibvs paternis asservantur explicatio et additamentvm*, Romae 1699.
- Galichian R., *Countries south of the Caucasus in Medieval Maps. Armenia, Georgia and Azerbaijan*, London 2007.
- García-Aráez H., *Los Mapamundis de los Beatos. Origen y características principales*, „Miscelánea Medieval Murciana” 18 (1993-1994) 49-76.
- García-Aráez H., *Los mapamundis de los Beatos*, cz. 2, „Miscelánea Medieval Murciana” 19-20 (1995-1996) 97-128.
- García Iglesias J.M., *El mapa de los Beatos en la pintura mural románica de San Pedro de Rocas*, „Archivos Leonenses” 69 (1981) 73-87.
- Garrucci R., *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, t. 5, Prato 1879.
- Garrucci R., *Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, t. 6, Prato 1880.
- Giardina B., *Navigare necesse est: Lighthouses from Antiquity to the Middle Ages*, British Archaeological Reports. International Series 2096, Oxford 2010.
- Giardina B., *Navigare necesse est: il faro tra mondo antico e medioevo*, „Histria Antiqua” 21 (2012) 443-457.
- González García F.J., *Hércules contra Gerión. Mitos y legendas de la Torre de Hércules*, t. 2, La Coruña 1998.
- González García F.J., *The Legendary Traditions about the Tower of Hercules (A Coruña, Spain)*, „Folklore” 125 (2014) nr 3, 306-321.
- Grabar A., *Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien*, cz. 2, „Cahiers Archéologiques” 12 (1962) 115-152.
- Guarducci M., *La più antica catechesi figurata. Il mosaico di Gasr Elbia in Cirenaica*, „Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche” Serie VIII, 18 (1975) z. 7, 659-686.
- Hallberg I., *L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles. Études sur l'histoire de la géographie*, Göteborg 1906.
- Hauschild T., *Der römischen Leuchtturm von La Coruña (Torre de Hercules). Probleme seiner Rekonstruktion*, „Madriider Mitteilungen” 17 (1976) 238-257.
- Hauschild T., *El faro romano de La Coruña (Torre de Hércules). Problemas de su reconstrucción*, tł. M.L. Cortés, w: *El faro romano de la Coruña*, S. Hutter – T. Hauschild, La Coruña 1991, [91]-[110].
- Hutter S., *Der römische Leuchtturm von La Coruña*, Madriider Beiträge 3, Mainz 1973.
- Hutter S., *El faro romano de la Coruña*, tł. F. Urgorri Casado, w: *El faro romano de la Coruña*, S. Hutter – T. Hauschild, La Coruña 1991, 13-90.

- Hutter S. – Hauschild T., *El faro romano de la Coruña*, La Coruña 1991.
- Kaufmann C.M., *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg im Breisgau 1917.
- King G.G., *Divagations on the Beatus*, „Art Studies. Medieval Renaissance and Modern” 8 (1930) nr 1, 3-58.
- Klein P.K., *Beatus de Liébana, Codex Urgellensis. Kommentarband zur Facsimile-Ausgabe*, Madrid 2001.
- Kochanek P., „Rozesłanie Apostołów” na mapie *Beatusa z Burgo de Osma*, w: *Fructus Spiritus est Caritas, Księga Jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, red. M. Wysocki, Lublin 2011, 703-745.
- Kochanek P., *Iluzja schematów choro- i topograficznych jako baza mnemotechnicznej portolany w starożytności*, w: *Tworzenie iluzji społecznej – wiedza w sferze publicznej*, red. J. Szymczyk – M. Zemła – A. Jabłoński, *Studia nad Wiedzą* 5, Lublin 2012, 73-126.
- Kochanek P., *Wpływ starożytnej schematyzacji mnemotechnicznej na średniowieczną i wczesno-nowożytną kartografię*, „*Vox Patrum*” 38 (2018) t. 69, 285-375.
- Kraus F.X., *Geschichte der christlichen Kunst*, Freiburg im Breisgau 1896.
- Lanciani R., *Ricerche topografiche sulla città di porto*, „*Annali dell’Istituto di Corrispondenza Archeologica*” 40 (1868) 144-195.
- Leclercq H., *Ame*, w: *DACL*, t. I/1, Paris 1907, 1470-1554.
- Leclercq H., *Gordien et Épimaque*, w: *DACL*, t. VI/1, Paris 1925, 1379-1381.
- Leclercq H., *Phare*, w: *DACL*, t. 14/1, Paris 1939, 671-673.
- Lecoq D., *La Mappemonde de „Liber Floridus” ou la Vision du Monde de Lambert de Saint-Omer*, „*Imago Mundi*” 39 (1987) 9-49.
- Lecoq D., *La mappemonde d’Henri de Mayence ou l’image du monde au XII^e siècle*, w: *Iconographie médiévale. Image, texte, contexte*, red. G. Duchet-Suchaux, Paris 1990, 155-207.
- Lelewel J., *Géographie du Moyen Age*, t. 2, Bruxelles 1852.
- Lichtenberger A., *Glück und Gefahr – Ambivalente Meereresfahrung in der Bildwelt römischer Sarkophage*, w: *Das Mittelmeer und der Tod*, red. A. Berner – J.-M. Henke – A. Lichtenberger – B. Morstadt – A. Riedel, *Mittelmeerstudien* 13, Paderborn 2016, 495-509.
- Mamachi T.M., *Originum et antiquitatum christianorum libri XX*, t. 3, Romae 1751.
- Martigny J.A., *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris 1877.
- Martin T. – Williams J., *Women’s Spaces – Real and Imagined – in the Illustrated Beatus Commentaries*, „*Arenal*” 25 (2018) nr 2, 357-396.
- Martínez Maganto J., *Faros y luces de señalización en la navegación antigua*, „*Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*” 17 (1990) 67-89.
- Marucchi H., *Éléments d’archéologie chrétienne. Notions générales*, Paris – Rome 1899.

- Marucchi O., *Epigrafia cristiana. Trattato elementare con una silloge di antiche iscrizioni cristiane principalmente di Roma*, Milano 1910.
- Marucchi O., *I monumenti del Museo Cristiano Pio-Lateranense*, Milano 1910.
- Marucchi O., *Handbuch der christlichen Archäologie*, red. F. Segmüller, Einsiedeln – Waldshut – Cöln 1912.
- Marucchi O., *Il recente scavo sotto il monastero dei Trapisti*, RivAC 4 (1927) z. 1-2, 103-114.
- Marucchi O., *Manuale di archeologia cristiana*, red. G. Belvederi, wyd. 4, Roma 1933.
- Matz F. – Duhn F. von, *Antike Bildwerke in Rom mit Ausschluss der grösseren Sammlungen*, t. 2, Leipzig 1881.
- Morendez-Pidal G., *Mozárabes y Asturianos en la cultura de la alta Edad Media en relación especial con la historia de los conocimientos geográficos*, „Boletín de la Real Academia de la Historia” 134 (1954) 137-291.
- Mercator G. – Hondius J., *Der Atlas. Das ist Abbildung der gantzen Welt, mit allen darin begriffenen Laendern und Provintzen: Sonderlich von Teutschland, Franckreich, Niderland, Ost und West Indien: Mit Beschreibung der selben*, Amsterdam 1633.
- Miller K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 1, Stuttgart 1895.
- Miller K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 3, Stuttgart 1895.
- Miller K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 4, Stuttgart 1896.
- Miller K., *Mappaemundi. Die ältesten Weltkarten*, t. 5, Stuttgart 1896.
- Moralejo Alvarez S., *Mapa de la diáspora apostólica en San Pedro de Rocas: Notas para su interpretación y filiación en la tradición cartográfica de los „Beatos”, „Compostellanum”* 31 (1986) nr 3-4, 315-340.
- Moralejo Alvarez S., *El mundo y el tiempo en el mapa de Beato de Osma*, w: *Apocalipsis Beati Liebanensis Burgi Oxomensis*, t. A. Baloira, Valencia 1992, 151-179.
- Neuss W., *Die Apokalypse des Hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration (Das Problem der Beatus-Handschriften)*, t. 1-2, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft Reihe II/2-3, Münster 1931.
- Noguera Celdrán J.M., *Instalaciones portuarias romanas: representaciones iconográficas y testimonio histórico*, „Anales de Prehistoria y Arqueología” 11-12 (1995-1996) 219-235.
- Nurminen M.T., *Die Welt in Karten. Meisterwerke der Kartographie*, t. G. Beitscher – G. Seidel, Darmstadt 2017.
- Nussbaum O., *Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie*, JbAC 5 (1962) 158-171.
- Ortelius A., *Theatrum Orbis Terrarum. Gedruck zu Nuernberg durch Joahnn Koler Anno MDLXXII*, red. U. Schneider, wyd. 3, Darmstadt 2012.
- Otero F.A., *Santiago y los caminos de Santiago: un paisaje cultural, una cultura de paisaje*, „Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles” 51 (2009) 203-218.
- Patrimonio artístico de Galicia y otros estudios. Homenaje al Prof. Dr. Serafín Moralejo Álvarez*, vol. 2, red. M.Á. Franco Mata, Santiago de Compostela 2004.

- Perišić M., *Lighthouses as a part of tourist offer being specific tourist destination*, w: *Interdisciplinary Management Research V. The J.J. Strossmayer University of Osijek, Faculty of Economics in Osijek*, red. D. Barković, Osijek 2009, 381-395.
- Perret L., *Catacombes de Rome*, t. 5, Paris 1851.
- Picard Ch., *Sur quelques représentations nouvelles du phare d'Alexandrie et sur l'origine alexandrine des paysages portuaires*, „Bulletin de Correspondance Hellénique” 76 (1952) 61-95.
- Piwoń J., *Sztuka islamu*, w: *Sztuka świata*, t. 4, tł. R. Kalicki – B. Ostrowska, Warszawa 1990, 205-251.
- Poeschke J., *Leuchtturm*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 3, wyd. 2, Rom – Freiburg im Breisgau 1994, 92-93.
- Quet M.-H., *Pharus*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité” 96 (1984) z. 2, 789-845.
- Raoul-Rochette D., *Deuxième Mémoire sur les Antiquités chrétiennes des Catacombes: Pierres sépulcrales envisagées sous le double rapport des formules et des symboles funéraires*, w: *Mémoires de l'Institut Royal de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. XIII/1, Paris 1837, 170-265.
- Redd M., *La représentation des phares à l'époque romain*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité” 91 (1979) z. 2, 845-872.
- Reichert F., *Das Bild der Welt im Mittelalter*, Darmstadt 2013.
- Reitzenstein R., *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 10, Heidelberg 1917.
- Rojo Orcajo T., *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma*, „Boletín de la Real Academia de la Historia” 94 (1929) 655-792; 95 (1929) 152-314.
- Rojo Orcajo T., *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma*, Madrid 1929.
- Roller T., *Catacombes de Rome. Histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme*, vol. 1, Paris 1881.
- Rossi G.B. de, *Escavazioni nel cimitero di Callisto*, „Buletino di Archeologia Cristiana” 6 (1868) z. 1, 6-15.
- Rozzak P., *Beato z Liébany i mozarabskie komentarze do Apokalipsy*, BPTH 5 (2012) 125-147.
- Sáenz-López Pérez S., *Peregrinatio in stabilitate: transformación de un mapa de los Beatos en herramienta de peregrinación espiritual*, „Anales de Historia del Arte”, Volumen Extraordinario (2011) 317-334.
- Sáenz-López Pérez S., *The Beatus Maps: The Revelation of the World in the Middle Ages*, tł. P. Krakenberger – G. Coldham, Burgos 2014.
- Saint-roch P., *Le cimitero de Basileus ou Coemeterium sanctorum Marci et Marcelliani Damasique*, Roma Sotterranea Cristiana 11, Città del Vaticano 1999.

- Sanchez-Garcia J.A., *Desvelando un fantasma. Sobre un mapamundi árabe, la Torre de Hércules y las representaciones de faros en la cartografía medieval*, „Memoria y Civilización” 20 (2017) 259-308.
- Santarem M.F. le Vicomte de, *Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie pendant le Moyen-Âge*, t. 2, Paris 1852.
- Schulten A., *Iberische Landeskunde: Geographie des antiken Spanien*, wyd. 2, Baden-Baden 1974.
- Schüler C.J., *Die Geschichte der Kartographie*, Paris 2010.
- Seis estudios sobre Beatos medievales*, red. M. Pérez, Leon 2010.
- Shailor B.A., *The Beatus of Burgo de Osma: A Paleographical and Codicological Studies*, w: *Apocalipsis Beati Liebanensis Burgi Oxomensis*, t. 2, tł. A. Balóira, Valencia 1992, 29-52.
- Sommerbrodt E., *Die Ebstorfer Weltkarte*, Hannover 1891.
- Среднеѣковье въ его памятникахъ: сборникъ переводовъ, red. Д.Н. Егорова, Москва 1913.
- Stierlin H., *Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*, Madrid 1983.
- Strzelczyk J., *Gerwazy z Tilbury. Studium z dziejów uczoneści geograficznej w średniowieczu*, Monografie z Dziejów Nauki i Techniki 66, Wrocław – Warszawa 1970.
- Stuhlfauth G., *Der Leuchtturm von Ostia*, „Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts. Roemische Abteilung” 53 (1938) 139-163.
- Stuhlfauth G., *Das Schiff als Symbol der altchristlichen Kunst*, RivAC 19 (1942) 111-141.
- Temi di iconografia paleocristiana*, red. F. Bisconti, Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane 13, Città del Vaticano 2000.
- Thiersch H., *Pharos: Antike, Islam und Occident. Ein Beitrag zur Architekturgeschichte*, Leipzig und Berlin 1909.
- Veitmeyer L.A., *Leuchtfeuer und Leuchtapparate*, München-Leipzig 1900.
- Visconti C.L., *Fronte di sarcofago con Tritoni, Nereidi e navi, ed altri funebri monumenti con rappresentanza di navi*, „Bullettino della Commissione Archeologica Municipale” (1872-1873) 255-269.
- Wendt J.A., *Skarby kartografii*, red. L. Szaniawska, Warszawa 2013.
- Westrem S.D., *The Hereford Map. A Transcription and Translation of the Legends with Commentary*, Terrarum Orbis 1, Turnhout 2001.
- Williams J., *Las ilustraciones del Beato de Burgo de Osma*, w: *Apocalipsis Beati Liebanensis Burgi Oxomensis*, t. 2, tł. A. Balóira, Valencia 1992, 109-150.
- Williams J., *Isidore, Orosius and the Beatus Map*, „Imago Mundi” 49 (1997) 7-32.
- Williams J., *The Illustrated Beatus. A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, t. 1-5, London 1994-2003.
- Williams J., *Visions of the End in Medieval Spain. Catalogue of Illustrated Beatus Commentary on the Apocalypse and the Study of the Geneva Beatus*, red. T. Martin, Late Antique and Early Medieval Iberia 3, Amsterdam 2017.
- Yarza Luaces J., *Beato de Liébana: Manuscritos iluminados*, Barcelona 1998.

Netografia

- <https://arachne.dainst.org/entity/3623933> (dostęp: 5.01.2019).
- <https://arachne.dainst.org/entity/3623938> (dostęp: 5.01.2019).
- <https://arachne.dainst.org/entity/3623949> (dostęp: 5.01.2019).
- <https://arachne.dainst.org/entity/3623950> (dostęp: 5.01.2019).
- <https://arachne.dainst.org/entity/3623953> (dostęp: 5.01.2019).
- [https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=objekt_item&search\[constraints\]\[objekt\]\[search Seriennummer\]=28859](https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[layout]=objekt_item&search[constraints][objekt][search Seriennummer]=28859) (dostęp: 20.01.2019).
- [https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=objekt_item&search\[constraints\]\[objekt\]\[search Seriennummer\]=608905](https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[layout]=objekt_item&search[constraints][objekt][search Seriennummer]=608905) (dostęp: 20.01.2019).
- [https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=objekt_item&search\[constraints\]\[objekt\]\[search Seriennummer\]=608969](https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[layout]=objekt_item&search[constraints][objekt][search Seriennummer]=608969) (dostęp: 20.01.2019).
- <https://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2012/0956/pdf/dee.pdf> (dostęp: 20.01.2019).
- <https://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2012/0956/pdf/def.pdf> (dostęp: 11.01.2019).
- https://commons.wikimedia.org/wiki/File:WesternEurope_BeatusOsma.jpg (dostęp: 11.01.2019).
- <https://www.edb.uniba.it/epigraphy/3531> (dostęp: 30.01.2019).
- <https://www.uni-lueneburg.de/hyperimage/EbsKart/start.html> (dostęp: 21.12.2019).

Ks. Tadeusz Kołosowski¹

Życie gospodarczo-społeczne w klasztorach północnoafrykańskich w świetle wybranych pism św. Augustyna

1. Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie w świetle wybranych pism św. Augustyna życia cenobitycznego w Afryce Rzymskiej w aspekcie życia gospodarczo-społecznego. Jak wyglądała struktura społeczna klasztorów północnoafrykańskich? Jakie miejsce w klasztornym życiu mnichów zajmowała praca, w tym praca fizyczna? W jaki sposób zarządzano i posługiwano się powstałym w wyniku pracy majątkiem? Jak prawodawstwo klasztorne regulowało różnego rodzaju kwestie własnościowe i majątkowe? Oto pytania, na które odpowiedzi należy szukać w wybranych dziełach związanych z życiem i działalnością św. Augustyna. Chodzi przede wszystkim o reguły monastyczne i dzieło poświęcone kwestii pracy fizycznej mnichów – *De opere monachorum*. Wiele użytecznych informacji na powyższe tematy znajduje się także w listach oraz kazaniach biskupa Hippony.

2. Rola św. Augustyna w rozwoju północnoafrykańskiego monastycyzmu

Tytułem wprowadzenia należy jednak ukazać rolę św. Augustyna w rozwoju północnoafrykańskiego monastycyzmu. W jaki sposób pojawi-

¹ Ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski, prof. UKSW, profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Starożytnej w Instytucie Nauk Historycznych na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: tadekolo@kn.onet.pl, ORCID: 0000-0002-4019-3447.

li się w Afryce Rzymskiej pierwsi mnisi? Niestety, nie ma na ten temat wystarczających informacji. Pewne wnioski można wyciągnąć tylko na podstawie aluzji, jakie zawierają się w źródłach, głównie w dziełach św. Augustyna. Na początku dzieła *De opere monachorum* biskup Hippony krytykuje pewnych mnichów z Kartaginy, którzy nie chcą pracować fizycznie². Niektórzy badacze wyciągają z tej informacji wniosek, iż w tym czasie w stolicy Afryki Rzymskiej istniały wspólnoty religijne o tendencjach mesalianских³. Z wielkim prawdopodobieństwem należy brać tu pod uwagę mnichów orientalnych, którzy przybyli z Mezopotamii albo Syrii, a nie samych tylko zakonników pozostających w kręgu oddziaływania św. Augustyna⁴. Należy także zwrócić uwagę na istnienie wspólnoty religijnej w Hadrumetum, która wydawała się być pochodzenia italskiego. Jednak przed przybyciem św. Augustyna do Afryki, czyli przed 388 rokiem, istniał już w Afryce Łacińskiej miejscowy monastycyzm⁵.

Jesienią 388 roku wraz z Alipiuszem i innym przyjaciółmi Augustyn dotarł statkiem do Kartaginy, a następnie udał się do rodzinnej Tagasty. Tutaj rozpoczął życie według ideałów klasztornych wraz z synem Adeodatem, Alipiuszem, Lucinianem, Ewodiuszem i innymi, tworząc klasztor filozofów chrześcijańskich⁶. Possydiusz w następujących słowach opisuje ten okres życia św. Augustyna:

Przybywając [do Tagasty], osiadł tam na niemal trzy lata i pozbywszy się już majątku, postami, modlitwami i dobrymi uczynkami żył dla Boga razem z tymi, którzy byli przy nim, dniem i nocą rozważając prawo Pańskie. O tym, co Bóg dał mu pojąć, gdy rozmyślał i modlił się, nauczał w mowach i książ-

² Por. Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* II 3.

³ Wiele argumentów za tą tezą podaje w swoim artykule: G. Folliet, *Des moines euchites à Carthage en 400*, *StPatr* 2 (1957) 386-399. Mesalianie – ruch ascetyczny o wschodnim rodowodzie, który podkreślał wartość ubóstwa, pogardy wobec świata oraz oczyszczającej modlitwy. Jego relacje z Kościołem hierarchicznym nie zawsze układały się harmonijnie. Szczególne niebezpieczeństwo dostrzegano w tym, że mesalianie odrzucali pracę i dyscyplinę kościelną. Por. J. Gribomont, *Messaliani*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2, red. A. di Berardino, Roma 1983, 2238-2239.

⁴ Por. G.M. Colombás, *Il monachesimo delle origini. Uomini, fatti, usi e istituzioni*, Milano 1984, 280-281.

⁵ Por. B. Degórski, *Il primissimo monachesimo nell’Africa latina*, *VoxP* 29 (2009) nr 53-54, 592.

⁶ Por. Degórski, *Il primissimo monachesimo*, s. 592; H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949, 167; Colombás, *Il monachesimo delle origini*, s. 284; P. Beaver, *The rise of monasticism in the Church of Africa*, *ChH* 6 (1937) nr 1, s. 350.

kach kierowanych zarówno do tych, którzy byli przy nim obecni, jak i tych, których tam nie było⁷.

Kwestia, czy powstała wówczas w Tagaście wspólnotę można uznać za siedzibę pierwszego klasztoru założonego przez Augustyna, budzi ciągle kontrowersje. Jedną z przyczyn jest niemożliwość jasnego zdefiniowania znaczenia terminu *servus Dei* bądź *Deo servientes*, jakich Augustyn używa w odniesieniu do swego własnego statusu i stanu swoich przyjaciół. Analiza filologiczna jego pism monastycznych dopuszcza tu szeroką interpretację: od bardzo ogólnego określenia tym mianem chrześcijan w ogóle, przez poziom bardziej szczegółowy, w którym status ten przypisuje się wybranym grupom chrześcijan-ascetów, aż po wąskie rozumienie tego terminu jako określenie nim mniichów. Innym powodem, który zachęca raczej do ostrożności w nazywaniu wspólnoty w Tagaście klasztorem, jest fakt, że ani sam Augustyn, ani jego starożytny biograf Possydiusz nigdzie nie określają jej mianem *monasterium*, posługując się jednocześnie tym właśnie terminem w odniesieniu do wspólnoty, jaka została później założona przez Augustyna w Hipponie. Jednak nawet unikając używania terminu „klasztor”, nie można mieć żadnych wątpliwości co do faktu, że mamy tu do czynienia ze zorganizowaną formą wspólnego życia chrześcijan-ascetów kierujących swe życie ku Bogu⁸.

W 391 roku Augustyn udał się do Hippony. Celem jego podróży do tego miasta była chęć pozyskania nowego kandydata do życia we wspólnocie w Tagaście. Wówczas w nieoczekiwany dla siebie sposób zostaje prezbiterem w tym mieście. Stary i słabowity biskup Hippony Waleriusz wyświęcił go na prezbitera, aby pomagał mu w pracy duszpasterskiej. Biskup подарował także Augustynowi wiejski majątek ziemski, aby mógł tam założyć swój pierwszy klasztor we właściwym tego słowa znaczeniu⁹. Po latach w jednym z kazań sam Augustyn następująco wspomina życie w tym klasztorze:

Zacząłem gromadzić braci w dobrym postanowieniu, moich towarzyszy, nie posiadających nic jak i ja nic nie miałem i pragnących mnie naśladować; aby, tak jak i ja sprzedałem biedne moje mienie i rozdałem ubogim, tak też uczynili i ci, którzy chcieli być ze mną, i abyśmy utrzymywali się z tego, co

⁷ Possidius, *Vita Augustini* III 1.

⁸ Por. P. Nehring, *Wstęp*, w: Święty Augustyn, *Pisma monastyczne*, Kraków 2002, 44-45.

⁹ Por. Possidius, *Vita Augustini* V 1; Degórski, *Il primissimo monachesimo nell'Africa latina*, s. 593; Beaver, *The rise of monasticism*, s. 350.

mamy wspólne; żeby natomiast wspólnym, wielkim i przynoszącym najobfitszy plon majątkiem był dla nas sam Bóg¹⁰.

W Hipponie Augustyn, w nowej dla siebie roli prezbitera, stanął na czele założonego w tym mieście klasztoru. Do wspólnoty tej należało wielu wypróbowanych przyjaciół Augustyna, ale do tego klasztoru zaczęli wstępować także nowi mnisi¹¹.

Gdy Augustyn w 396 roku zastąpił Waleriusza na stolicy biskupiej w Hipponie, do nowych obowiązków biskupich musiał dostosować swój sposób życia. Nie mógł już dłużej mieszkać razem z braćmi w „klasztorze w ogrodzie”. Pragnąc jednak pozostać wiernym dotychczasowemu wspólnotowemu i ascetycznemu ideałowi życia, w domu biskupim, do którego się przeniósł, zgromadził wokół siebie wspólnotę braci, którzy zamieszkali razem z nim. W ten sposób powstał w Hipponie drugi klasztor. Oprócz „klasztoru w ogrodzie”, który miał charakter świeckiego monasteru, powstał klasztor, który składał się głównie z duchownych. Razem z Augustynem w domu biskupim żyło we wspólnocie praktycznie całe ówczesne duchowieństwo Kościoła w Hipponie, ponieważ Augustyn nie dopuszczał do święceń nikogo, kto by nie zdecydował się na zamieszkanie w klasztorze oraz przyjęcie dla siebie obowiązującego tam sposobu życia¹². W ten sposób Augustyn przeniósł z Italii na teren Afryki Rzymskiej ideę Euzebiusza, biskupa Vercelli, który jako pierwszy złączył duchownych z życiem klasztornym. Jednak klasztor w domu biskupim w Hipponie nie składał się tylko z duchownych, lecz był wspólnotą mieszaną¹³. Świadczą o tym różne wyrażenia, jakimi posługuje się Augustyn, mówiąc o tych, którzy stanowili wspólnotę, która zamieszkiwała w domu biskupim. Biskup Hippony raz mówi o mnichach wyświęconych, innym razem o braciach, którzy mogą przyjąć święcenia. Augustyn uważał ponadto, że powołanie mnicha i duchownego jest bardzo różne i z reguły mnich powinien przyjmować święcenia po długim namyśle. Niewolnicze i chłopskie pochodzenie większości mnichów powoduje, że było niemożliwe, aby automatycznie wszyscy byli na tyle zaawansowani, aby móc przyjąć święcenia. Z tego wydaje się wynikać logiczny wniosek, że dom biskupi w Hipponie posiadał mieszaną wspólnotę złożoną z duchowieństwa miasta, świeckich mnichów, którzy rokowali na przyjęcie święceń, i małą grupę innych braci zakonnych, którzy wykonywali różne prace fizyczne, na które inni nie mieli czasu¹⁴.

¹⁰ Augustinus Hipponensis, *Sermo*_355, 2.

¹¹ Por. Nehring, *Wstęp*, s. 49.

¹² Por. Nehring, *Wstęp*, s. 54-56; Degórski, *Il primissimo monachesimo*, s. 593.

¹³ Por. Beaver, *The rise of monasticism*, s. 363.

¹⁴ Por. Beaver, *The rise of monasticism*, s. 363-364.

Klasztor w Hipponie stał się źródłem życia cenobitycznego w Afryce Północnej, wręcz modelowym dla klasztorów w innych diecezjach¹⁵. Z tego klasztoru wyszło kilku biskupów, którzy z kolei w swoich diecezjach organizowali ten sam sposób życia duchowieństwa:

Proszony bowiem o to, błogosławiony Augustyn, dał różnym Kościołom, niektórym nawet bardziej znaczącym, około dziesięciu tych, o których ja sam wiem, mężów świętych i czcigodnych, a także wstrzemięźliwych i uczonych. Oni, wywodząc się z owego ascetycznego sposobu życia świętych, rozproszeni po Kościołach Pańskich w podobny sposób zakładali też klasztory, a ponieważ wzmagał się zapał do wewnętrznego budowania dzięki słowu Bożemu, sami dostarczali później innym Kościołom braci wyniesionych do przyjęcia godności kapłaństwa¹⁶.

Według świadectwa Possydiusza Augustyn jako biskup Hippony prowadził skromny i umiarkowany tryb życia dostosowany do norm życia cenobitycznego:

Jego ubrania i obuwie, a także łóżko cechował umiar i stosowność – nie były ani nazbyt wytworne, ani też szczególnie niedbałe; ponieważ w tych właśnie rzeczach ludzie zazwyczaj przesadnie się wynoszą, albo też poniżają, w jednym i drugim zaś szukając nie tego, co należy do Jezusa Chrystusa, ale tego co jest ich. A ów, jak powiedziałem, szedł pośrodku, nie zbaczając ani na prawo ani na lewo. Jadał skromnie i z umiarem, a na jego stole prócz jarzyn i warzyw strączkowych czasem, ze względu na gości albo chorych, pojawiały się mięsa, zawsze natomiast było tam wino¹⁷.

3. Struktura społeczna klasztorów północnoafrykańskich

Struktura społeczna w klasztorach północnoafrykańskich była w jakiś sposób odzwierciedleniem panujących stosunków w ówczesnym społeczeństwie. Mnisi i mniszki rekrutowali się z różnych warstw społecznych. Dotyczyło to również środowiska monastycznego Hippony. Były z nim związane osoby bogate i wysoko urodzone, jednak większość stanowili raczej ludzie z warstw niższych¹⁸. Świadczą o tym dzieła Augustyna: *Reguła* i *O pracy mnichów*.

¹⁵ Por. Beaver, *The rise of monasticism*, s. 354.

¹⁶ Possidius, *Vita Augustini* XI 3-4.

¹⁷ Possidius, *Vita Augustini* XXII 1-2.

¹⁸ Por. Nehring, *Wstęp*, s. 50.

Charakteryzując pod względem pochodzenia społecznego ludzi, którzy decydują się poświęcić życiu monastycznemu, Augustyn zauważa:

Obecnie zaś najczęściej przychodzą do tego stanu służby Bożej niewolnicy lub wyzwolenicy – ze względu na tę swoją chęć poświęcenia się Bogu już wyzwoleni lub mający być wyzwolonymi przez swych panów – jak również ci, którzy porzucili życie na wsi czy zajęcia robotników czy jakąś inną pospolitą pracę¹⁹.

W klasztorach więc spotyka się ludzi, którzy wcześniej byli niewolnikami. Kościół nie potępiał niewolnictwa, które było wtedy jedną z najważniejszych form własności, ale wymagał od przyjmujących święcenia, aby najpierw wyemancypowali swoich niewolników. Czasami pan i jego niewolnicy wstępowali razem do klasztoru. Przykładowo 80 mnichów i 130 mniszek z dwóch klasztorów, które założyła Melania w Tagaście w 409 roku, wywodziło się z jej uwolnionych niewolników²⁰. Oprócz niewolników, którzy stali się wyzwolencami, do klasztorów wstępowali wolni rolnicy i robotnicy. Augustyn wszystkich tego typu ludzi uważa za godnych powołania zakonnego i dostrzega w nich jedną bardzo ważną dla życia w klasztorze cechę – ich dotychczasowe życie zahartowało ich na tyle, że łatwiej mogą znosić wszelkie trudy życia klasztorowego²¹.

Z drugiej strony w pismach monastycznych Augustyn wielokrotnie wspomina o ludziach z wyższych sfer społecznych. Wśród duchownych prowadzących wspólne życie w klasztorze w Hipponie znajdowali się ludzie, którzy wcześniej posiadali spore majątki i dysponowali sporymi sumami pieniędzy, które następnie wnosili do klasztoru jako dobro wspólne²². Byli to ludzie, którzy mogli uważać się za znaczących w świecie²³, którzy prowadzili delikatny tryb życia²⁴ i egzystowali w wygodniejszych warunkach²⁵.

W jednej wspólnoty klasztornej, służąc Bogu, żyli więc ludzie, którzy wcześniej w świecie byli albo ludźmi bogatymi i znaczącymi osobami w społeczeństwie, albo wręcz niewolnikami. Taka sytuacja zapewne mogła być źródłem wielu konfliktów, a także wielu trudności w rzeczy-

¹⁹ Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* XXII 25.

²⁰ Por. Beaver, *The rise of monasticism*, s. 358.

²¹ Por. Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* XXII 25.

²² Por. Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* I 4.

²³ Por. Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* I 7.

²⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* III 3.

²⁵ Por. Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* III 4.

wistym dążeniu do doskonałości chrześcijańskiej. Dobrze zdawał sobie z tego sprawę św. Augustyn. Jego *Reguła (Praeceptum)* zawiera wiele pouczeń, w których świadomy ze zróżnicowania wśród braci w zakresie pochodzenia społecznego, troszczy się o to, by stanowili jedną wspólnotę miłujących braci. Tym, którzy przed wstąpieniem do klasztoru żyli w takim ubóstwie, że nie znajdowali tego, co konieczne do życia, Augustyn przypomina, aby nie uważali się za szczęśliwych tylko dlatego, że znaleźli pokarm i odzienie, którego poza klasztorem nie mogli znaleźć, jednak należy mieć wzgląd na słabość i potrzeby tego rodzaju braci²⁶. Augustyn jednocześnie zwraca uwagę braciom, pochodzącym z wyższych sfer społecznych, aby nie pogardzali tymi, którzy z biedy przybyli do klasztoru. Augustyn stwierdza:

Niech raczej starają się chlubić nie z godności bogatych rodziców, lecz z towarzystwa biednych braci. Niech nie wynoszą się [ponad innych], jeśli wnieśli do życia we wspólnocie cokolwiek ze swoich bogactw, ani niech się nie pyszną swoimi majątkościami, że je oddali klasztorowi zamiast cieszyć się nimi w świecie²⁷.

W myśl powyższych pouczeń biskupa Hippony bracia o wyższym statusie społecznym powinni wystrzegać się pychy, a pielęgnować cnotę pokory. Praktykowanie pokory dotyczy także braci o niższym statusie społecznym:

Niech nie zadzierają głowy, dlatego że przyłączyli się do tych, do których poza klasztorem nie ośmieliliby się nawet zbliżyć, ale niech wznoszą w górę swe serce i nie szukają próżnych rzeczy ziemskich, aby przypadkiem klasztor nie stał się pożyteczny jedynie dla bogaczy, a nie dla biednych, to jest: gdyby w nim tylko bogacze stawali się pokorni, natomiast ubodzy nadymali się pychą²⁸.

Wszystko powinno zmierzać do tego, aby bracia o różnym statusie społecznym w świecie w klasztorze stanowili jedną wspólnotę braci: „Wszyscy więc żyjcie jednomyślnie i w zgodzie; czcicie w sobie nawzajem Boga, którego staliście się świątynią²⁹”.

²⁶ Por. Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* I 5.

²⁷ Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* I 7.

²⁸ Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* I 6.

²⁹ Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* I 8.

4. Miejsce i rola pracy w życiu cenobitów

Klasyczna starożytność oceniała wysoko pracę, także pracę fizyczną. Ocena ta jednak w miarę upływu czasu, wskutek zmian obyczajowych, społecznych i politycznych, które prowadziły do degeneracji klasycznych wzorów i norm, zmieniła się zasadniczo. W okresie cesarskim, gdy powstały wielkie majątki ziemskie i ukształtowała się odrębna warstwa proletariatu miejskiego, wyżej ceniono posiadanie majątku niż pracę. Wielkim obciążeniem psychologicznym w sensie negatywnym był związek pracy fizycznej z faktem, że wykonywali ją przeważnie niewolnicy. Prowadziło to do społecznej degradacji zawodów wymagających pracy fizycznej. Głębsza i pozytywna ocena pracy, zwłaszcza pracy fizycznej, nastąpiła dopiero w epoce chrześcijańskiej. Chrześcijanie byli nie tylko świadomi konieczności pracy dla życia indywidualnego i społecznego, ale dostrzegali w niej formę współpracy z Bogiem w akcie stworzenia. Przez pracę wyrażali pozytywną ocenę dzieła stworzenia i wcielenia Syna Bożego oraz akceptowali dany człowiekowi świat rzeczywistości ziemskiej³⁰.

Wraz z upływem czasu coraz bardziej chrześcijańskie stawało się także społeczeństwo Afryki Rzymskiej. Pod wpływem działalności Kościoła coraz więcej ludzi podejmowało się pracy fizycznej w różnego rodzaju zawodach³¹. Poświadczenie tego typu przewartościowania stosunku społeczeństwa wobec pracy fizycznej znajduje się również w dziełach św. Augustyna. Biskup Hippony zauważa między innymi, iż w miejsce kradzieży, rabunku i innych zajęć hańbiących człowieka weszła do ludu chrześcijańskiego uczciwa praca, bo ci, którzy dawniej unikali trudu, stali się obecnie kowalami, budowniczymi, szewcami, rolnikami³². W jednym z listów do bogatej właścicielki ziemskiej, Albiny, Augustyn pisze, że wierni w Hipponie nie pożądamy dóbr i bogactw należących do osób postronnych, jako że św. Paweł nakazywał pracować na swe utrzymanie własnymi rękami – i to polecenie ich obowiązuje³³.

Należy wobec tego postawić pytanie, jakie miejsce zajmowała praca w rozkładzie dnia północnoafrykańskiego cenobity. Reguła Augustyna

³⁰ Por. W. Myszor, *Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, Katowice 2005, 219.

³¹ Por. J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983, 237.

³² Por. Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* XIII 14; J. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 137.

³³ Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 126, 10; Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 137.

normuje to w sposób następujący: „Należy pracować od rana do seksty; od seksty do nony oddawać się studiom; na nonę trzeba zwrócić książki (*codices*), a po posiłku należy wykonywać swoją pracę w ogrodzie, czy tam, gdzie trzeba, aż do czasu niesporów (*lucernarii*)”³⁴. Podczas pracy Augustyn poleca milczenie, chyba że sama konieczność pracy wymaga rozmowy³⁵. Z tych zapisów reguły wynika więc jasno, że życie braci we wspólnocie klasztornej każdego dnia przebiegało według ustalonego porządku, w którym przewijały się trzy zasadnicze punkty: praca fizyczna, studium (praca umysłowa) i modlitwa.

Powyższa regulacja prawna dotycząca pracy fizycznej mnichów żyjących w klasztorach pozwala także zauważyć, że szczególnym rodzajem pracy fizycznej w klasztorach północnoafrykańskich było rolnictwo i ogrodnictwo. Ziemia stanowiła w starożytności podstawę wszelkiej zamożności, stąd i klasztory nastawiały się na jej posiadanie i uprawę. Kawalkiem ziemi dysponowali także mnisi laicy w klasztorze w Tagaście. W przerwach między studium i modlitwą bracia pracowali właśnie na roli. Każdy klasztor posiadał przynajmniej okazały ogród, gdzie mnisi mogli trudnić się rolnictwem i ogrodnictwem³⁶. Praca w rolnictwie i ogrodnictwie dotyczyła przede wszystkim mnichów laików. Jako przykład może posłużyć postawa Piniana, męża Melanii Młodszej, który nie zgodził się na żądanie ludu Hippony, by zostać kapłanem. Właśnie jako mnich laik mógł poświęcić się w klasztorze pracy ogrodniczej. Pinian był arystokratą. Wydaje się również wielce prawdopodobne, że jego poddani, którzy również wstąpili do klasztoru, a wywodzili się m.in. z robotników rolnych, kontynuowali także w klasztorze swoje dawne zajęcia³⁷.

O innych rodzajach pracy wykonywanych przez mnichów ze względu na ubóstwo danych źródłowych można dowiedzieć się tylko sporadycznie. Mnisi podejmowali się także prac budowlanych. W jednym z kazań Augustyn wspomina o prezbiterze Leporiuszu, który pochodził ze znakomitego rodu. Leporiusz wraz z żyjącymi z nim wspólnie w klasztorze mnichami miał zbudować zajazd dla podróżnych oraz bazylikę³⁸. Takich mnichów zapewne było więcej³⁹. Wspominając pracę mniszek w klasztorach italskich, Augustyn zauważa: „Trudnią bowiem one swe ciało tkactwem i z tego się utrzymują. Przekazują braciom owe [wykonane przez

³⁴ Augustinus Hipponensis, *Regula: Ordo monasterii* 3.

³⁵ Augustinus Hipponensis, *Regula: Ordo monasterii* 9.

³⁶ Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 241.

³⁷ Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 242.

³⁸ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones* 356, 10.

³⁹ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 103, 3, 16.

siebie] szaty, przyjmując od nich w zamian to, czego potrzeba im do życia”⁴⁰.

Podobne założenie można przyjąć do terenu Afryki Rzymskiej. Mniszki same przygotowywały materiał i szyły dla siebie odzież. Jest bardzo prawdopodobne, że między klasztorami żeńskimi i męskimi istniał rodzaj wymiany gospodarczej. Mnisi dostarczali klasztorom żeńskim żywności, a mniszki odwzajemniały się poprzez produkcję odzieży⁴¹.

W monastycznej koncepcji Augustyna dotyczącej pracy znajduje się pewien nowy element w porównaniu do ideałów wschodniego monastycyzmu, chodzi mianowicie o pracę umysłową. Począwszy od wspólnoty w Tagaście, wiele miejsca poświęcano nauce, studiom i działalności literackiej (*lectio*)⁴². Jeden z badaczy trafnie napisał, że Augustyn „był powołany do tego, aby kościelny ascetyzm pojednać z wiedzą i literaturą”⁴³.

Klasztory powstające w Afryce pod okiem św. Augustyna przyjmowały jako stały punkt porządku dziennego obowiązkowe studium⁴⁴. Klasztor w Tagaście, zamieszkały w latach 388-391 przez ludzi, którzy z reguły mieli za sobą ukończone studia wyższe, nastawiony był przede wszystkim na pracę intelektualną. Klasztory powstające później nakładały na mniichów nie tylko obowiązek pracy fizycznej i modlitwy, ale także obowiązek nauki. Nowość, jaką wprowadził św. Augustyn w życie mniichów afrykańskich, polegała właśnie na tym, że połączył cenobityzm z kultem dla literatury i nauki⁴⁵. Bazą klasztorowego studium było przede wszystkim Pismo Święte, które w Hipponie wykładał dla braci sam Augustyn. Nauka teologii zaś odbywała się na kanwie Pisma Świętego⁴⁶. Czymś ważnym w pracy umysłowej cenobitów była biblioteka kościelna, którą Augustyn polecał starannie strzec swoim braciom⁴⁷.

Reguła św. Augustyna podkreśla wyraźnie, że wszelka praca w klasztorze powinna być wykonywana z pobudek miłości do dobra wspólnego:

⁴⁰ Augustinus Hipponensis, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum* I 31, 68.

⁴¹ Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 243.

⁴² Por. Nehring, *Wstęp*, s. 47.

⁴³ A. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1968, 57.

⁴⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* I 3; Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* XVI 19.

⁴⁵ Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 245-246.

⁴⁶ Por. Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 246.

⁴⁷ Por. Possidius, *Vita Augustini* XXXI 6.

W ten sposób również niech nikt nie pracuje dla siebie, lecz wszystkie wasze prace niech będą wykonywane dla wspólnego dobra, z większym staraniem i gorliwością, niż gdybyście to czynili sami dla siebie. Miłość bowiem, o której zostało napisane, że „nie szuka swego”, tak ma być rozumiana, że to, co wspólne, przedkłada się nad to, co jest własne, a nie własne nad to, co jest wspólne⁴⁸.

Augustyn bardzo mocno podkreśla, że wszelka praca wykonywana jest na rzecz wspólnoty. Cenobici wykonują własnymi rękoma wszelkie prace, owoce tej pracy oddają jednak do dyspozycji współbraci, a bracia specjalnie do tego wyznaczeni z wielką starannością zaspokajają cielesne potrzeby braci⁴⁹.

Kwestią pracy cenobitów zajął się Augustyn przede wszystkim w dziele *De opere monachorum*. Powstanie tego dzieła wiąże się z istnieniem wspólnoty cenobitów w Kartaginie. Klasztor ten istniał od 394 roku i zapewne był znany także Augustynowi. W klasztorze tym doszło do sporów na tle stosunków do pracy fizycznej. O interwencję w tej sprawie do Augustyna zwrócił się biskup Kartaginy Aureliusz⁵⁰. Przyczynę owych sporów w tym klasztorze kartagińskim wyjaśnia sam biskup Hippony w swoich *Sprostowaniach*:

[...] w Kartaginie zaczęły powstawać klasztory, w których jedni utrzymywali się z pracy rąk własnych, posłuszni Apostołowi⁵¹, inni natomiast chcieli żyć z ofiar ludzi pobożnych w taki sposób, by nic nie robiąc, za co by albo zdobywali albo mieli rzeczy konieczne do życia; sądzili a nawet chlubili się, że wolą raczej wypełniać przykazanie apostolskie, w którym Pan powiedział: „Przypatrzcie się ptakom w powietrzu i liliom na polu” (Mt 6,26-28). Stąd nawet wśród ludzi świeckich niższego pochodzenia, ale gorliwych w nauce zaczęły powstawać głośne utarczki, niepokojące Kościół, bo jedni tego a drudzy tamtego bronili [...]. Dlatego czcigodny starzec Aureliusz, biskup tego miasta, rozkazał, ażebym coś na ten temat napisał, i tak postąpiłem⁵².

⁴⁸ Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* V 2.

⁴⁹ Por. Augustinus Hipponensis, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum* I 67.

⁵⁰ Desperetz, *Początki monastycyzmu*, s. 286-287.

⁵¹ Por. 1Tes 4,11: „Zachęcam was jedynie, bracia, abyście coraz bardziej się doskonalili i starali zachować spokój, spełniać własne obowiązki i pracować własnymi rękami, jak to wam nakazaliśmy”.

⁵² Augustinus Hipponensis, *Retractationum libri duo* II 21.

Augustyn odpowiedział na tę prośbę rozprawą *De opere monachorum*. W dziele tym, które powstało około 401 roku, zwracając się na początku do biskupa Aureliusza, Augustyn w następujący sposób formułuje zasadniczy problem swojej rozprawy:

Twojemu rozkazowi, czcigodny bracie Aureliusz, o tyle pokorniej wypadało mi być posłusznym, o ile stało się dla mnie jaśniejszym, kto wydał mi przez ciebie polecenie. Pan nasz bowiem Jezus Chrystus mieszkający w twoim wnętrzu natchnął ciebie pełną ojcowskiej miłości troską o to, czy można pozostawić swobodę dotyczącą pracy synom i braciom naszym mnichom, którzy lekceważą obowiązek posłuszeństwa napomnieniu błogosławionego Pawła apostoła: „Ten, kto nie chce pracować, niech nie je (2Tes 3,10)⁵³.

Zasadniczy problem zawiera się więc w pytaniu: czy mnichowi można pozostawić swobodę wyboru co do wykonywania pracy fizycznej? Istotę odpowiedzi biskupa Hippony, jaka wynika z obszernego wywodu zawartego w tym dziele, można streścić następująco. Cenobita, zarówno duchowny, jak i laik, nie powinien oglądać się na ofiary składane przez wiernych, ale potrzebne do życia środki (żywność i ubranie) pozyskiwać pracą własnych rąk. Według interpretacji Augustyna Paweł wykonywał i zalecał nie tylko pracę duchową rozumianą jako nauczanie, ale także pracę fizyczną. Wzorem Apostoła mnisi mieszkający w klasztorze, zarówno duchowni, jak i laicy, dzięki pracy własnych rąk zdobędą dla siebie potrzebny pokarm i okrycie⁵⁴. Według Augustyna ze słów Pawła: „Ten, kto nie chce pracować, niech nie je”⁵⁵ wyraźnie wynika obowiązek pracy fizycznej cenobitów⁵⁶:

Jak zatem Paweł nie ustawał w tym zachęcaniu, tak i mnisi powinni być posłuszni jego nakazom, aby współczuć słabym i nie dając się opanować pragnieniu posiadania jakiejś rzeczy na własność, powinni pracować własnymi rękami dla wspólnego dobra i bez szemrania słuchać swoich przełożonych. A wtedy dobrzy wierni z pewnością dopomogą im swoimi ofiarami, gdyby uznali, że im jednak, chociaż trują się i pracują dla zapewnienia sobie utrzymania, czegoś brakuje z powodu fizycznych słabości niektórych braci czy ze względu na ich kościelne zajęcia lub kształcenie się w zbawiennej nauce⁵⁷.

⁵³ Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* I 1.

⁵⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* III 4.

⁵⁵ 2Tes 3,10.

⁵⁶ Por. Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* II 3.

⁵⁷ Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* XVI 19.

Po pierwsze, powyższy fragment wskazuje, że Augustyn rozróżnia mnichów żyjących w klasztorze na duchownych i laików. Mnisi trudniący się duszpasterstwem mają prawo do utrzymania z ofiar pochodzących od wiernych, zwłaszcza wtedy, gdy brakuje im czegoś ze względu na fizyczne słabości albo ze względu na konieczność kształcenia się w nauce chrześcijańskiej, co wynika także z podejmowanych przez nich działań o charakterze duszpasterskim. Jednak co do obowiązku pracy fizycznej mnichów laików Augustyn wypowiada się w sposób bardzo wyraźny: „Należy im jednak znajdować prace w klasztorze, które, nawet jeśli wymagałyby mniejszej aktywności fizycznej, powinny być pilnowane czujnym nadzorem, aby oni swojego chleba, ponieważ już stał się wspólnym, nie jedli za darmo”⁵⁸.

I nieco dalej biskup Hippony, mając przede wszystkim na uwadze tych, którzy jako chłopię bądź robotnicy wstąpili do klasztoru, dodaje:

Ci zaś, którzy także przed wstąpieniem do tej świętej wspólnoty żyli z trudu pracy fizycznej, a których bardzo wielu przychodzi do klasztoru, ponieważ stanowią większą część również rodzaju ludzkiego, jeśli nie chcą pracować, niech nie jedzą. Nie dlatego bowiem w wojowaniu Chrystusowym bogaci unizają się ku pobożności, żeby biedni wynosili się ku pysze. W żaden sposób nie godzi się, żeby w tym życiu, w którym senatorowie stają się pracowici, robotnicy stawali się leniwi i żeby wieśniaków traktowano z delikatnością tam, dokąd przychodzą, pozostawiając swoje rozkosze ci, którzy byli panami posiadłości⁵⁹.

Mnisi laicy, wolni z natury rzeczy od pracy apostołskiej, musieli na swe utrzymanie pracować fizycznie⁶⁰.

Zasada pracy fizycznej, dotycząca mnichów laików, miała jednak także swoje wyjątki. Były one powodowane słabym stanem zdrowia niektórych mnichów. Wtedy mogli oni otrzymywać pomoc z zewnątrz, jeśli sami nie byli w stanie zarobić na swoje utrzymanie. „Tego bowiem, kto okazuje prawdziwą słabość fizyczną, należy traktować z wyrozumiałością, tego zaś, kto udaje fałszywą, a nie można mu tego dowieść, należy oddać Bogu do osądzenia”⁶¹.

Nieco dalej biskup Hippony raz jeszcze powracając do tej samej kwestii, dodaje:

⁵⁸ Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* XXV 33.

⁵⁹ Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* XXV 33.

⁶⁰ Por. B. Ibeas, *Problemas sociales. Estudios de sociología agustiniana*, Madrid 1958, 149-150; Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 264.

⁶¹ Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* XIX 22.

Jeśli owi mnisi przynajmniej posiadali na tym świecie jakieś dobra, z których łatwo bez pracy utrzymywali doczesne życie, a które – zwróciwszy się do Boga – rozdzielili potrzebującym, należy zarówno wierzyć ich słabości, jak i znosić ją. Zwykle bowiem tacy ludzie wcale nie lepiej, jak wielu sądzi, lecz, co jest prawdą, w większym lenistwie wychowani nie mogą znosić trudu prac fizycznych⁶².

Jeśli więc mnich laik uchyla się od pracy fizycznej ze względu na słabość fizyczną, to należy mu wierzyć, a jeśliby ta słabość była udawana, to trzeba ją znosić.

5. Kwestia własności i zarządzanie majątkiem klasztornym

Biskup Hippony preferował wyraźnie w życiu chrześcijanina wyższość własności wspólnej nad własnością prywatną. Wzorem dla niego w tym względzie, na który często się powoływał, byli pierwsi chrześcijanie jerozolimscy. I tak przykładowo w homilii na temat Ps 131 Augustyn stwierdza po pierwsze, że: „Wielu ludzi [...], aby nie czynić miejsca Panu, szuka swego [dobra], kocha swoje, cieszy się swoją władzą i pragnie prywatnej własności”⁶³. Użyte tutaj sformułowanie „aby nie czynić miejsca Panu”, pozwala uznać, że Augustyn ma tutaj na myśli pogan. Pragnienie chrześcijan, co do rodzaju własności, powinno być inne. Nieco dalej bowiem w tej samej homilii biskup Hippony stwierdza: „Kto zaś chce uczynić miejsce Panu, nie powinien cieszyć się z tego, co należy do niego, ale z tego, co wspólne. To właśnie owi [chrześcijanie jerozolimscy] zrobili z majątkiem prywatnym; uczynili z niego dobro wspólne”⁶⁴.

Na wzór pierwszych chrześcijan we wspólnotcie jerozolimskiej każdy inny chrześcijanin nad własność prywatną powinien przedkładać własność wspólną. W dalszych słowach homilii Augustyn w następujący sposób uzasadnia wybór takiej preferencji:

Czy stracili coś z tego, co posiadali na własność? Gdyby mieli coś jako poszczególni ludzie i każdy z nich z osobna coś by posiadał, to miałyby tylko to, co było jego własnością; kiedy zaś uczynił dobrem wspólnym to, co było jego własnością, to także te rzeczy, które należały do innych, stały się teraz jego⁶⁵.

⁶² Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum* XXI 25.

⁶³ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 131, 5.

⁶⁴ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 131, 5.

⁶⁵ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 131, 5.

Augustyn ponadto znajduje jeszcze jedną wartość, która przemawia za własnością wspólną. Własność prywatna rodzi sytuacje kryminogenne: „[...] gdyż z powodu tego, co posiadamy jako pojedynczy ludzie, powstają: kłótnie, nieprzyjaźnie, niezgody, wojny między ludźmi, zamieszki, przeciwstawne sobie poglądy, zgorzenie, grzechy, niesprawiedliwości, zabójstwa”⁶⁶.

Trzeba koniecznie zauważyć, iż w tej sprawie sam Augustyn dał wiernym chrześcijanom, a przede wszystkim cenobitom, dobry przykład. Po powrocie z Italii do rodzinnej Tagasty Augustyn pozbył się odziedziczonego majątku⁶⁷. Possydiusz, pisząc o tym fakcie, posłużył się wyrażeniem (*agris*) *alienatis*, przez co nie powiedział wprost, czy święty sprzedał swe dobra, zachowując prawo do korzystania z nich, czy też przekazał je jako własność wspólną dla całego mieszkającego z nim wówczas kręgu osób, czy też być może przekazał swe dobra Kościołowi Tagasty. W każdym razie Augustyn zrezygnował tym aktem ze swej prywatnej własności, dając tym samym przykład do naśladowania innym członkom swojej wspólnoty. W tym czasie jednak pozbycie się własnego majątku nie było koniecznym warunkiem, jaki musieli spełnić wszyscy, którzy chcieli żyć wspólnie z nim⁶⁸.

Wkrótce jednak, gdy Augustyn został prezbiterem i założył klasztor na terenie kościoła w Hipponie, i żył tam wraz z innymi cenobitami, jak podaje Possydiusz: „Szczególnie zwracano uwagę na to, by nikt z przebywających w tym zgromadzeniu nie miał niczego własnego, ale żeby wszystko było wśród nich wspólne, i aby rozdzielano to pośród wszystkich według potrzeb”⁶⁹.

Słowa napisane później przez biografę Augustyna w kwestii własności i podziału wspólnych dóbr między braci jeszcze bardziej precyzuje sama *Reguła* Augustyna: „A nie nazywajcie niczego własnym, ale niech wszystko będzie dla was wspólne i niech przełożony rozdziela każdemu z was pokarm i odzienie, jednakże nie w sposób równy dla wszystkich, bo nie każdy z was jest tak samo zdrowy, lecz raczej każdemu tyle, ile potrzebuje”⁷⁰.

Św. Augustyn rozpoznał niebezpieczeństwo, jakie wynika z nierównego rozkładu bogactwa wśród członków domu zakonnego, i od początku ustalił zasadniczą regułę w jego własnym klasztorze: wszystko powinno być własnością wspólną, a rozdział wspólnych dóbr pomiędzy poszczególnych braci powinien odbywać się według potrzeb. Podstawowa zasada, jaka

⁶⁶ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 131, 5.

⁶⁷ Por. Possidius, *Vita Augustini* III 2.

⁶⁸ Por. Nehring, *Wstęp*, s. 46-47.

⁶⁹ Possidius, *Vita Augustini* V 1.

⁷⁰ Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum* I 3.

obowiązywała od początku w klasztorze skupiającym mnichów świeckich, czyli absolutny zakaz posiadania czegokolwiek na własność, obowiązywała także duchownych mieszkających w domu biskupim⁷¹. „Duchowni razem z nim przebywali zawsze w tym samym domu i przy tym samym stole, żywiąc się i ubierając na koszt wspólnoty”⁷². W sprawach finansowych darzył ich Augustyn tak dużym zaufaniem, że nigdy nie starał się poddawać w wątpliwość prawdziwości składanych przez nich deklaracji o wymaganym przez niego koniecznie wyzbyciu się własności prywatnej⁷³.

Jak przedstawiała się sprawa nabywania wspólnego majątku w klasztorach północnoafrykańskich? Klasztory, które zamieszkiwali wyłącznie duchowni, a więc mnisi prowadzący działalność duszpasterską, były automatycznie wyposażone w majątek kościelny należący do wspólnoty wiernych danego Kościoła lokalnego. W posiadanie takiego majątku wszedł między innymi i św. Augustyn ze swoimi duchownymi mnichami w Hipponie, niejako niezależnie od intencji prowadzenia życia cenobitycznego, bo z tytułu objęcia przewodnictwa wspólnoty chrześcijańskiej w Hipponie po biskupie Waleriuszu. Podobna sytuacja zaistniała w innych wspólnotach kościelnych, które na wzór Hippony także posiadały duchownych mnichów. Zresztą Augustyn wyrażał zgodę na przyjmowanie do stanu duchownego tylko takich kandydatów, którzy decydowali się na prowadzenie życia wspólnego w klasztorze. Jeśli natomiast duchowny chciał się wycofać z życia wspólnego, biskup Hippony odbierał mu przywileje płynące z władzy święceń. Oznaczało to dla Hippony i innych miast biskupich będących w podobnej sytuacji postawienie znaku równości pomiędzy duchownym i mnichem. Właścicielem majątku kościelnego był wtedy klasztor, a mnich duchowny pozostawał jako jednostka ludzka bez własności⁷⁴.

Jakie były inne sposoby nabywania majątku klasztornego? Użyteczne informacje podaje w tym względzie biograf Augustyna. Biskup Hippony dystansował się od kupna jako sposobu nabycia majątku. „Nigdy nie chciał kupować ani domu, ani pola, ani wiejskiej posiadłości; jednakże, gdy przypadkiem ktoś z własnej woli coś takiego podarował Kościołowi lub przekazał na mocy zapisu, nie odrzucał tego, lecz nakazywał przyjąć”⁷⁵.

Unikając kupna nowych posiadłości, biskup Hippony dopuszczał zapisy majątkowe oraz darowizny jako formy nabywania majątku klasztornego. Odnośnie do zapisów majątkowych Augustyn wyżej stawiał spadki

⁷¹ Por. Nehring, *Wstęp*, s. 55.

⁷² Possidius, *Vita Augustini* XXV 1.

⁷³ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 355, 2; Nehring, *Wstęp*, s. 56-57.

⁷⁴ Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 239.

⁷⁵ Possidius, *Vita Augustini* XXIV 2.

po osobach zmarłych niż zapisy sporządzane przez osoby żyjące: „[...] o wiele bezpieczniej i spokojniej Kościół powinien przyjmować zapisy pozostawione przez zmarłych, niż dziedzictwa, które bywają kłopotliwe, przynoszące szkody, i że same te zapisy powinny być raczej składane w darze niż powinno się ich domagać”⁷⁶.

Oczekiwanym w sposób szczególny przez Augustyna sposobem pomnażania majątku kościelnego były więc darowizny i inne różnego rodzaju ofiary ze strony wiernych albo ze strony tych, którzy wstępowali do klasztoru. Przykładowo diakon Faustyn z Hippony ofiarował połowę swojego skromnego majątku na Kościół, a połowę przekazał dla swych braci w świecie⁷⁷. Takich donacji, niekiedy dość znacznych, było więcej. W homilii do jednego z psalmów biskup wspomina o darczyńcach, którzy mają niewiele majątku i nie piastują wysokich godności światowych. Nieco dalej mówi jednak o takich, którzy mają wiele posiadłości ziemskich i wspaniałe wille. Ci na rzecz kościołów i klasztorów „Oddają ziemię, poświęcają ogrody, budują kościoły i monasteria”⁷⁸.

Konkretnymi przykładami takich darczyńców mogą być Melania Młodsza i Pinian, którzy obdarowali kościół w Tagaście, gdzie wokół Alipiusza żyli duchowni mnisi. Zbudowali tam także wielkie klasztory i zabezpieczyli ich byt materialny. Klasztor męski zamieszkiwało dzięki temu 80 mnichów, a żeński – 130 mniszek. Z kolei w Hipponie niejaki Eleusinus ofiarował na klasztor swoją willę. Wreszcie wspomniany powyżej prezbiter Leporiusz z Hippony kupił między innymi dom, który początkowo przeznaczony był do rozbiórki celem zdobycia materiału na budowę bazyliki, ale materiał uzyskano ostatecznie w inny sposób i dom przynosił dochód na cele kościelne, a więc i na klasztor⁷⁹.

Jak w czasach Augustyna wyglądało zarządzanie majątkiem klasztornym? Biskup był opatem klasztoru i wszystkie szczegółowe kwestie dotyczące zarządzania były w jego rękach, ale mógł zlecić pewne obowiązki wydelegowanym duchownym, a oni zdawali sprawozdanie ze swojej działalności pod koniec każdego roku. Dary, jakie napływały do klasztoru, a także jego finanse, uważano za część diecezjalnego skarbcza i nie było żadnego rozróżnienia pomiędzy funduszami klasztornymi i diecezjalnymi⁸⁰. Pewnego razu Augustyn oznajmił, że będzie mieć pieniądze, by dać

⁷⁶ Possidius, *Vita Augustini* XXIV 8.

⁷⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 356, 4; Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 241.

⁷⁸ Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* 103, 3, 16.

⁷⁹ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 356, 10; 356, 15; Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 241.

⁸⁰ Por. Beaver, *The rise of monasticism*, s. 363.

je kościołowi parafialnemu w jego diecezji, kiedy znaczna suma znowu wpadanie do jego klasztoru⁸¹.

Zarządzanie finansami domu biskupiego Augustyn zlecał każdego roku innemu z mieszkających tam duchownych, którzy podczas swej kadencji czuwali nad wszystkimi przychodami i kontrolowali ponoszone wydatki. Na koniec roku zdawali mu sprawozdanie ze swej działalności, przedstawiając szczegółowy finansowy raport. Biskup darzył jednak i w tej materii ogromnym zaufaniem żyjących razem z nim braci i zgodnie z relacją Possydiusza często wierzył raczej na słowo owym zarządcom, niż sprawdzał szczegółowo rachunki⁸².

Pomnażanie klasztornego i kościelnego majątku nie zawsze przebiegało bezproblemowo. W źródłach pisanych związanych z działalnością św. Augustyna znajduje się nawet sporo informacji na temat sporów związanych z zapisami majątkowymi czy darowiznami.

O jednym z nich informuje nas *List 83* Augustyna, który napisał około 405 roku do Alipiusza, oddanego przyjaciela, który został biskupem w rodzinnej dla nich obu Tagaście. Powodem do wysłania listu był spór, jaki wywiązał się wokół pieniędzy, które, umierając, pozostawił po sobie Honorat, mnich w klasztorze w Tagaście i jednocześnie prezbiter w miejscowości Thiabe. Honorat uznał bowiem, że jego profesję zakonną da się pogodzić z posiadaniem majątku. Po śmierci Honorata mnisi z Tagasty uznali, że to im należy się cały spadek, ale wierni z Thiabe przeciwko temu zaprotestowali. Alipiusz w tej sytuacji zaproponował załagodzenie sporu. Uznał, że sposobem na to będzie podzielenie pozostawionego przez Honorata majątku na dwie równe części i rozdzielenie ich pomiędzy strony sporu. Aby jednak mnisi z klasztoru w Tagaście nie buntowali się przeciwko takiemu rozwiązaniu, zaproponował, żeby Augustyn z jakichś innych źródeł wypłacił im drugą połowę. Augustyn w powyższym liście dystansuje się jednak wobec tej propozycji Alipiusza. Ostatecznie spadek pozostał przy ich kościele, a dla wspólnoty klasztornej w Tagaście obiecano jakieś wyrównanie⁸³.

Z kolei przypadek prezbitera Januariusza Augustyn przedstawia wiernym w Hipponie w kazaniach, które wygłosił na przełomie 425 i 426 roku. Januariusz, przybywając do klasztoru, zachował część swojego majątku dla córki i syna, którzy przebywali w klasztorach, a byli jeszcze niepełnoletni. Januariusz przed swoją śmiercią przepisał ostatecznie ten majątek Kościołowi. Biskup Hippony nie akceptuje decyzji Januariusza

⁸¹ Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 83, 6.

⁸² Por. Possidius, *Vita Augustini* XXIV 1; Nehring, *Wstęp*, s. 57.

⁸³ Por. Augustinus Hipponensis, *Epistula* 83, 1-6; Nehring, *Wstęp*, s. 128; Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 239-240.

wyrażonej w jego testamencie. W następujący sposób daje temu wyraz w kazaniu:

Nie chcę takich darów, nie kocham owocu goryczy. Ja pozyskiwałem go dla Boga, on ślubował życie we wspólnocie, że w nim wytrwa i będzie dawał jego świadectwo, że nic nie będzie posiadał i nie sporządzi testamentu. Coś [jednak] miał? Nie powinien udawać, że jest naszym towarzyszem i biedakiem Bożym. Dlatego, bracia, bardzo cierpię. Mówię Waszej Miłości, że z powodu tego bólu postanowiłem nie przyjmować w Kościele owego dziedzictwa. To, co pozostawił, należy do jego dzieci, niech one zrobią z tym, co będą chciały. Wydaje mi się bowiem, że jeśli to przyjmę, przez ten czyn, który mi się nie podoba, i nad którym boleję, stanę się zań współodpowiedzialny⁸⁴.

Augustyn nie chce przyjąć majątku po zmarłym prezbiterze Januariuszu ze względu na postawę samego mnicha duchownego. Ślubował życie we wspólnocie i zobowiązał się, że nie będzie miał żadnej własności prywatnej, a w rzeczywistości udawał zachowywanie ubóstwa. To, co pozostawił, powinno zatem należeć do jego dzieci. Ponadto między dziećmi powstał wówczas spór, który Augustyn później w kazaniu wygłoszonym do wiernych Hippony przedstawia w sposób następujący: „Co więcej, [ojciec] doprowadził między dziećmi do kłótni, nad którą ja boleję. Córka mówi: «To należy do mnie, wicie, ponieważ mój ojciec zawsze o tym mówił». Syn mówi: «Powinno się dać wiarę memu ojcu, ponieważ nie mógł kłamać w godzinie śmierci»⁸⁵.

Spór ten pod koniec 424 roku wyszedł poza bramy klasztoru. Ludność Hippony mówiła, że ubóstwo kapłanów mnichów jest hipokryzją, gdyż po śmierci okazuje się, że każdy jednak coś na własność posiadał⁸⁶. Dlatego biskup Hippony postanawia ostatecznie zakończyć sprawę prezbitera Januariusza. Polecił Kościołowi, aby nie przyjmował majątku należącego do wydziedziczonych dzieci, chyba że one same podejmą taką decyzję, gdy dojdą do pełnoletności. Augustyn w tej sprawie pragnie wysłuchać ich jak ojciec. Zamierza także zbadać stan prawny w tej sprawie oraz przesłuchać będące w sporze dzieci Januariusza wraz z przedstawicielami wiernych wspólnoty w Hipponie i w ten sposób zakończyć sprawę⁸⁷.

⁸⁴ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 355, 2, 3.

⁸⁵ Augustinus Hipponensis, *Sermo* 355, 2, 3.

⁸⁶ Śrutwa, *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, s. 240.

⁸⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *Sermones* 355, 2, 3.

6. Zakończenie

Św. Augustyn po swoim nawróceniu i przyjęciu w Mediolanie chrztu z rąk św. Ambrożego w 388 roku powraca wraz ze swymi przyjaciółmi do rodzinnej Afryki Północnej, gdzie ruch cenobityczny był dopiero w początkowej fazie rozwoju. Augustyn, od pierwszych niemal dni po swoim powrocie do Afryki, przyczynia się do znacznego rozwoju życia klasztornego na tym terenie. Nie tylko jest założycielem wspólnot zakonnych w Tagaście i Hipponie, ale także przede wszystkim poprzez formację intelektualną i duchową przygotowuje tych, którzy jako biskupi w różnych diecezjach, oprócz podjęcia w nich obowiązków duszpasterskich, zakładają tam kolejne klasztory.

O formacji tych, którzy podjęli życie klasztorne, jak i pozyskiwania nowych kandydatów do tego sposobu życia, świadczą także dzieła biskupa Hippony. Są to dzieła z zakresu prawodawstwa zakonnego, jak i te, które poruszają szczegółowe kwestie z życia mnichów (*De opere monachorum*). Różnego rodzaju kwestie i problemy związane z życiem w klasztorach poruszane są w innych dziełach, głównie w listach i kazaniach biskupa Hippony. Wszystkie te źródła pozwalają nam poznać klasztory północnoafrykańskie w czasach św. Augustyna nie tylko jako wspólnoty życia religijnego, ale i problematykę życia gospodarczego i społecznego tych wspólnot, jakkolwiek należy wyraźnie zaznaczyć, że źródła te nie pozwalają na ukazanie całościowego obrazu w tym względzie.

Strukturą społeczną klasztory północnoafrykańskie dobrze odzwierciedlają ówczesne społeczeństwo. W klasztorach męskich i żeńskich znajdują się ludzie wszystkich stanów, począwszy od przedstawicieli arystokracji, a na wyzwolencach ze stanu niewolniczego kończąc. Szło za tym oczywiście doświadczenie bogactwa bądź ubóstwa przed wstąpieniem do klasztoru. To mogło pociągać za sobą różne podejście do celu życia zakonnego, na to z jakim zamysłem dana osoba wstępowała do klasztoru: czy chodziło tylko o zaspokojenie swoich potrzeb życiowych czy głębszą pod względem duchowym realizację powołania chrześcijańskiego. Jak wykazują dzieła św. Augustyna, ma on wzgląd na różny status społeczny mieszkających w klasztorze braci, a w związku z tym i różne potrzeby oraz oczekiwania. Biskup Hippony jest świadomy, że różne pochodzenie społeczne członków wspólnoty może prowadzić do waśni i sporów, stara się temu zapobiec i budować jedną wspólnotę miłujących się braci bądź sióstr.

W życiu każdego mnicha i mniszki oprócz modlitwy w ciągu każdego dnia szczególne miejsce zajmowała praca. Reguła dokładnie normuje czas pracy w ciągu każdego dnia. Praca w klasztorach miała różnorodny charakter. Była to praca fizyczna, intelektualna, a także dla mnichów duchow-

nych – duszpasterska. Wkładem Augustyna jest dowartościowanie pracy intelektualnej w życiu członków wspólnot monastycznych, ale według biskupa Hippony bezwzględny obowiązkiem była praca fizyczna, także dla mnichów duchownych pracujących duszpastersko.

Praca mnichów w jakiejś mierze przyczyniała się do pomnażania majątku klasztornego. Ten majątek klasztorny północnoafrykańskie w czasach Augustyna pomnażały także przez kupno (wobec którego niechętny był św. Augustyn), zapisy majątkowe, darowizny i ofiary wiernych. W kwestii własności Augustyn miał jednoznaczne stanowisko. Dla każdego chrześcijanina na wzór pragminy jerozolimskiej preferowanym rodzajem własności była własność wspólna. Dla mnicha żyjącego w klasztorze była ona obowiązkiem. Jednak nie zawsze przestrzegano tego wymogu. Znajdowali się członkowie wspólnot klasztornych, którzy zachowywali jakąś własność do swej własnej dyspozycji. Rodziło to często właśnie i konflikty pomiędzy klasztorami, wzbudzało spory wśród członków rodziny, wywoływało zgorszenie wśród wiernych. Tego typu trudne sprawy Augustyn starał się rozwiązywać z zachowaniem sprawiedliwości oraz z poszanowaniem człowieka i zasad wiary chrześcijańskiej.

Życie gospodarczo-społeczne w klasztorach północnoafrykańskich w świetle wybranych pism św. Augustyna

(streszczenie)

Artykuł przedstawia na tle działalności monastycznej Augustyna i w świetle jego wybranych pism zagadnienia dotyczące życia gospodarczego i społecznego w klasztorach w Afryce Rzymskiej. Autor przedstawia rolę Augustyna w rozwoju cenobityzmu w Afryce Północnej, strukturę społeczną klasztorów, miejsce i rolę pracy w życiu cenobitów duchownych i świeckich oraz kwestie własności i zarządzania majątkiem klasztornym.

Słowa kluczowe: Afryka Rzymska; monastycyzm; własność; Augustyn; klasztor; ekonomia

The Economic-Social Life in Cloisters in Northern Africa in the Light of Chosen Writings of St. Augustine

(summary)

The article describes in the background the monastic activity of Augustine and in the light of his chosen writings the problem concerning of economic and social life in cloisters in Roman Africa. The author describes the part of Augustine in the development of the monachism in Northern Africa, the social structure of cloisters, the place and role of the

work in the life of cenobites of clergymen and secular and matters of the property and the management with the monastic fortune.

Keywords: Roman Africa; monasticism; property; Augustine; monastery; economy

Bibliografia

Źródła

- Augustinus Hipponensis, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum*, red. J.B. Bauer, CSEL 90, 3-156; tł. P. Nehring, Augustyn, *Obyczaje Kościoła katolickiego i obyczaje manichejczyków (I, 64-73)*, w: Święty Augustyn, *Pisma monastyczne*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2002, 175-184.
- Augustinus Hipponensis, *De opere monachorum*, red. J. Zycha, CSEL 41, 531-596; tł. R. Saszka, Augustyn, *O pracy mnichów*, w: Święty Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 185-264.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, red. E. Dekkers – I. Fraipont, CChL 38-40; Turnholti 1956; tł. J. Sulowski, Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, PSP 37-42, Warszawa 1986.
- Augustinus Hipponensis, *Epistulae (124-184A)*, red. A. Goldbacher, CSEL 44, Vindobonae – Lipsiae 1904.
- Augustinus Hipponensis, *Epistulae (185-270)*, red. A. Goldbacher, CSEL 57, Vindobonae – Lipsiae 1911.
- Augustinus Hipponensis, *Regula: Ordo monasterii*, w: *La Règle de saint Augustin*, red. L. Verheijen, Paris 1967, 148-152; tł. M. Starowieyski, *Reguła św. Augustyna: Ordo monasterii*, w: Święty Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 151-153.
- Augustinus Hipponensis, *Regula: Praeceptum*, w: *La Règle de saint Augustin*, red. L. Verheijen, Paris 1967, 417-437; tł. M. Starowieyski, *Reguła św. Augustyna: Praeceptum*, w: Święty Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 155-168.
- Augustinus Hipponensis, *Retractationum libri duo*, red. P. Knöll, CSEL 57, Vindobonae 1902; tł. J. Sulowski, Augustyn, *Sprostowania*, PSP 22, 184-287.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 355*, red. C. Lambot, *Sermones selecti duodeviginti*, Utrecht – Bruxelles 1950, 124-131; tł. P. Nehring, Augustyn, *Kazanie 355*, w: Święty Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 421-432.
- Augustinus Hipponensis, *Sermo 356*, red. C. Lambot, *Sermones selecti duodeviginti*, Utrecht – Bruxelles 1950, 132-143, tł. P. Nehring, Augustyn, *Kazanie 355*, w: Święty Augustyn, *Pisma monastyczne*, ŻM 27, Kraków 2002, 432-447.
- Possidius, *Vita Augustini*, PL 32,33-66; tł. P. Nehring, Possydusz z Kalamy, *Żywot św. Augustyna*, ŻM 26, Kraków 2002, 49-129.

Opracowania

- Colombás G.M., *Il monachesimo delle origini. Uomini, fatti, usi e istituzioni*, Milano 1984.
- Degórski B., *Il primissimo monachesimo nell’Africa latina*, „Vox Patrum” 29 (2009) z. 53-54, 591-598.
- Desperéz V., *Początki monastycyzmu*, t. 2, tł. J. Dembska, Kraków 1999.
- Folliet G., *Des moines euchites à Carthage en 400*, „Studia Patristica” 2 (1957) 386-399.
- Gribomont J., *Messaliani*, w: *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. 2, red. A. di Berardino, Roma 1983, 2238-2239.
- Ibeas B., *Problemas sociales. Estudios de sociología agustiniana*, Madrid 1958.
- Marrou H.I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949.
- Myszor W., *Chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim II i III wieku. Wybrane zagadnienia życia społecznego*, Katowice 2005.
- Nehring P., *Wstęp*, w: *Święty Augustyn, Pisma monastyczne*, Kraków 2002, 23-135.
- Pierce Beaver R., *The Rise of Monasticism in the Church of Africa*, „Church History” 6 (1937) nr 1, 350-372.
- Śrutwa J., *Praca w starożytnym chrześcijaństwie afrykańskim*, Lublin 1983.
- Zumkeller A., *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg 1968.

Ks. Janusz Królikowski¹

Od jednej Ewangelii Chrystusa do czterech Ewangelii Kościoła

Za nauczaniem konstytucji *Dei Verbum* II Soboru Watykańskiego przyzwyczailiśmy się już do ogólnie przyjętego schematu powstania Ewangelii, który składa się z trzech następujących etapów: życie i nauczanie Jezusa Chrystusa, przekaz apostolski „w pełniejszym rozumieniu” oraz spisanie przez świętych autorów tego przykazu w oparciu o kryterium syntetyczności albo wyjaśnienia stosownie do sytuacji Kościołów². Nie ulega wątpliwości, że w tym sensie Ewangelie są „pochodzenia apostolskiego”³. Uznając wszystkie te stwierdzenia za w pełni słuszne, gdy sięgniemy do najstarszych źródeł dotyczących życia i dynamicznego kształtowania się instytucjonalnego pierwotnego Kościoła, okazuje się, że między spisaniem a autorytatywnym przyjęciem Ewangelii w Kościele miał miejsce bardzo burzliwy proces intelektualny o implikacjach eklezjologicznych i kanonicznych. Pokazuje on, że przejście od spisania Ewangelii do ich przyjęcia nie było wcale proste i wolne od poszukiwań teologiczno-literackich, a także – co jest w pełni naturalne i zrozumiałe – od rozmaitych kontrowersji. Niestety, ogólne traktowanie tego zagadnienia bardzo często jest naznaczone powierzchownością sprawiającą wrażenie, że spisanie Ewangelii jest równoznaczne z ich kościelnym przyjęciem. Egzegeci zadowolają się opisaniem procesu powstania Ewangelii, teologom natomiast wystarcza na ogół stwierdzenie, że bardzo wcześnie mamy do dyspozycji utrwalony korpus pism, który został nazwany Nowym Testamentem. Tymczasem między spisaniem Ewangelii a ich przyjęciem wydarzyło się jeszcze bardzo wiele, na co należy zwrócić uwagę, ponieważ ten okres ma wiele do powiedze-

¹ Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl, ORCID: 0000-0003-3929-6008.

² Por. *Dei Verbum*, nr 19.

³ *Dei Verbum*, nr 18.

nia nie tylko o życiu pierwotnego Kościoła, ale także o samym Nowym Testamencie, ukazując przede wszystkim, jak wielki wysiłek literacko-teologiczny został podjęty, aby Kościół z odpowiednimi Pismami jako narzędziami formacyjnymi i ewangelizacyjnymi mógł wejść w świat.

Po bliższym zapoznaniu się z procesem przyjęcia Ewangelii w Kościele pojawia się dość zasadnicze pytanie, czy do wspomnianych trzech etapów powstania Ewangelii nie należałoby dodać jeszcze czwartego, a mianowicie autorytatywnego ich przyjęcia w Kościele. Pytanie jest uzasadnione tym bardziej, że w odniesieniu do kanonu biblijnego powszechnie przyjmuje się, że jego istotnym elementem jest aprobata kościelna zarówno poszczególnych ksiąg, jak i ich całości. Nie ma kanonu Pisma Świętego bez uznania go przez Kościół, nawet jeśli to uznanie następowało powoli i nie było związane z jednym określonym aktem instytucjonalnym. W niniejszym opracowaniu chcemy zatem syntetycznie spojrzeć na początki Ewangelii w Kościele, zwłaszcza pod kątem procesu prowadzącego do ich autorytatywnej aprobaty, aby przynajmniej zbliżyć się do odpowiedzi na pytanie o możliwość zaproponowania i uwzględnienia czwartego etapu powstania Ewangelii. Zagadnienie jest ważne z punktu widzenia eklezjologicznego, gdyż pozwala lepiej uchwycić więź zachodzącą między Kościołem i Chrystusem oraz wskazuje na sposób jej urzeczywistniania się w dziejach.

1. „Ewangelia” – utrwalanie się pojęcia

Wiadomo, że około połowy II wieku w środowisku chrześcijańskim pojawiły się nowe i liczne pisma, które nazywano „Ewangeliami”. Wszystko wskazuje na to, że decydujący wpływ na ukształtowanie się tej nazwy miała Ewangelia św. Marka. Słowo *euangelion* (‘dobra nowina’) znajduje się w jej pierwszym zdaniu: „Początek Ewangelii (*euangelion*) Jezusa Chrystusa, Syna Bożego”. Słowo „początek” (*archē*) wskazuje na pierwszą stronę księgi, która opisuje misję Jana Chrzciciela oraz chrzest i kuszenie Jezusa (Mk 1,1-13), podczas gdy formuła: „Ewangelia Jezusa Chrystusa, Syna Bożego” odnosi się do całości dzieła opowiadającego o Jego nauczaniu oraz o życiu i śmierci. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że jest to pierwsze dzieło tego typu w dziejach literatury. Ówczesni chrześcijanie traktowali pismo jako biografię Jezusa – biografie były gatunkiem literackim dobrze znanym w starożytności, chociaż nie opierały się one na jednym, powszechnie przyjętym schemacie narracyjnym, o czym mogą świadczyć np. różne co do swego charakteru literackiego biografie

Aleksandra Wielkiego czy też inne biografie starożytne⁴. Jeśli zatem chodzi o gatunek literacki, to Ewangelia nie ma precedensu⁵. Wskazują na to liczne treści, które ukrywają się pod słowem *euangelion*. Apostoł Paweł jest pierwszym świadkiem już bardzo określonego użycia tego słowa przez chrześcijan, czego bardzo wyraźnie dowodzi początek Listu do Rzymian (por. 1,1.3.9.15.16). Paweł wykorzystuje słowo *euangelion*, aby wskazać na treści i głoszenie „dobrej nowiny”, czyli dzieła zbawienia dokonanego przez Jezusa uznanego za Chrystusa, Syna Bożego, który umarł i zmarł-wychwstał⁶.

Odwołując się do słowa *euangelion*, św. Paweł dokonuje jednoznacznego przeciwstawienia między Ewangelią i Prawem, a ściśle biorąc, wskazuje na wypełnienie Prawa, które dzięki Ewangelii doznało oczyszczenia i może ukazać się w pełnym znaczeniu zbawczym⁷. Najbardziej zasadnicze jest dla Apostoła rozumienie Pism, nie zajmuje go sprawa ich rangi czy roli, jaką mają do odegrania w Kościele, ponieważ jest dla niego oczywiste, że na nich opiera się autorytet i misja Kościoła. Angażuje się w ich pogłębione wyjaśnienie oraz uzasadnienie ich konsekwencji doktrynalnych dla Kościoła, a tym samym także dla siebie samego i dla swojej posługi kościelnej. Jest to postawa wspólna autorom starochrześcijańskim. Dopiero w późniejszym okresie, zwłaszcza w drugiej połowie IV wieku, dokona się przejście w kierunku bardziej literackiego spojrzenia na „biografię Jezusa” (*bios Iesou*)⁸. W czasach św. Pawła redakcja tekstów chrześcijańskich, które posiadały cechy charakterystyczne „nowego” Pisma, już wyraźnie dokonywała się w Kościele, a nawet można powiedzieć, że podejmowano ją w sposób przemyślany i zamierzony. Zbliżała się więc godzina wielkiej innowacji, która miała w końcu doprowadzić do zebrania i ukonstytuowania w spójnej całości „żywego głosu” tradycji, która wywodziła się od Apostołów i ściśle łączyła z ich misją kościelną. Dlatego zostanie w późniejszym okresie nazwana ona apostołską i uznana za normatywną dla Kościoła.

⁴ Por. A. Dihle, *Die Evangelien und die griechische Biographie*, w: *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, red. P. Stuhlmacher, Tübingen 1983, 383-411.

⁵ Por. M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ. An Investigation of the Collection and Origin of Canonical Gospels*, London 2000, 91-96.

⁶ Por. J. Ernst, *Marco. Un ritratto teologico*, Brescia 1990, 19.

⁷ Synteza tradycji patrystycznej w: H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tł. M. Stokowska, Kraków 1988, 148-153.

⁸ Por. Ph.I. Shuler, *A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia 1982; R.A. Burridge, *Che cosa sono i vangeli? Studio comparativo con la biografia greco-romana*, Brescia 2008. Por. także K. Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen 2005.

2. „Sprawa” Marcjona i wkład św. Justyna Męczennika

Jeśli chodzi o utrwalenie się pojęcia Ewangelii, to – przynajmniej na pierwszy rzut oka – pierwszorzędną rolę w tym procesie odegrał Marcjon (ok. 85/100-ok. 165), pochodzący z Synopy w Poncie, wywołaną kontrowersją⁹. Warto zauważyć, że z tego miasta pochodził również Akwila, który kilka lat wcześniej zrewidował i przetłumaczył Pisma żydowskie na język grecki¹⁰. Jest dość prawdopodobne, że dzieło Akwili, będące reakcją na grecką wersję Septuaginty przyjmowanej w środowisku chrześcijańskim, zostało przez Marcjona uznane za prowokację w stosunku do chrześcijan. Można by w ten sposób próbować wyjaśnić jego zdecydowanie negatywne nastawienie w stosunku do judaizmu, które przełożył na swoje poglądy teologiczne.

Około 140 roku Marcjon przybył do Rzymu, gdzie przystąpił do lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej, stając się jej szanowanym i wpływowym członkiem. W lipcu 144 roku do tego stopnia zgorszył jednak słuchających go kapłanów, że skończyło się to wydaleniem go z rzymskiej wspólnoty. *Antitheseis*, jedyne dzieło Marcjona o charakterze teoretycznym, jest znane tylko dzięki jego przeciwnikom, którzy podjęli polemikę z jego poglądami i formułowanymi tezami. Wśród tych polemistów pierwsze miejsce zajmuje Tertulian, któremu zawdzięczamy bardzo znaczące dzieło *Adversus Marcionem*, dzięki któremu możemy poznać nie tylko poglądy Marcjona, ale także wiele aspektów pierwotnej doktryny kościelnej oraz rangi nadawanej niektórym jej aspektom¹¹. Tertulian podzielił swoją polemikę z Marcjonem na pięć ksiąg (w nawiązaniu do Pięcioksięgu Mojżeszowego), których treść pozwala dość dokładnie zrekonstruować poglądy Marcjona. Wiodącym założeniem Marcjona jest bardzo wyraźny dualistyczny podział między najwyższym i dobrym Bogiem Jezusa i chrześcijan a surowym i sprawiedliwym Bogiem Żydów, który jest Stwórcą. W konsekwencji tego podstawowego założenia Marcjon odrzuca całość „starych” Pism, a z „nowych” Pism eliminuje to wszystko, co – jego zdaniem – nie jest rygorystycznie wierne orędziu Jezusa Chrystusa. Stwierdza on nawet, że także Apostołowie dokonali w nim wielu deformacji, nakładając na dobrą nowinę treści należące do tradycji żydowskiej, a tym samym zarażone

⁹ Por. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924. Tłumaczenie francuskie: *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Paris 2003.

¹⁰ Por. J. Królikowski, *Początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego*, VoxP 37 (2017) t. 67, 262.

¹¹ Tertullianus, *Adversus Marcionem*, red. Ae. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, 441-726; Tertulian *Przeciw Marcjonowi*, tł. S. Ryznar, PSP 58, Warszawa 1994.

poważnymi błędami. Wobec tego faktu okazuje się konieczne dokonanie dogłębnej selekcji, a zwłaszcza kategoryczne odrzucenie niektórych pism zbyttno związanych z judaizmem. Konieczne jest oparcie się na całkowicie nowych pismach mogących dać podstawy nowej religii.

Dla Marcjona zatem tylko św. Paweł jest świadkiem wiernym i godnym zaufania, przy czym pośród pism Apostoła pierwszorzędne miejsce zajmuje List do Galatów mający przekazywać w najwyższym stopniu prawdziwą doktrynę. Umieszcza więc ten list na początku swojego zbioru Pism, w którym znajduje się jeszcze dziewięć listów Pawłowych. Jedyną Ewangelią, którą uznaje za wierną autentycznej tradycji chrześcijańskiej, czyli objawieniu najwyższego i dobrego Boga, jest Ewangelia św. Łukasza. Nawet dokonanie takiego wyboru nie zadowoliło jednak w pełni Marcjona, ponieważ także z wybranych przez siebie pism dokonał jeszcze dalszego usunięcia tego wszystkiego, co wydawało mu się zbyttno naznaczone tradycją żydowską, np. dwa pierwsze rozdziały Ewangelii św. Łukasza, a z Listu do Galatów fragment poświęcony Abrahamowi i jego potomstwu (Ga 3,16–4,6).

Marcjon na pewno dysponował zatem zbiorem listów św. Pawła i wiedział, że św. Łukasz był jego współpracownikiem. Prawdopodobnie zwrócił uwagę na formuły: „moja Ewangelia” (Rz 2,16) lub „nasza Ewangelia” (2Kor 4,3), które zauważył w listach Pawłowych. Nie sprawiło mu większej trudności połączenie tych formuł z tekstem Ewangelii św. Łukasza, a więc pismem biograficznym poświęconym Jezusowi, zwłaszcza że Łukasz był mu znany jako towarzysz Pawła. Marcjon znał także inne pisma, ale według niego żadne z nich nie odznaczało się wystarczającym poziomem autentyczności i prawdy. Jest bardzo możliwe, że to on jako pierwszy zastosował słowo „Ewangelia” w sensie technicznym i literackim na określenie pism o życiu Jezusa, a na pewno był jednym z pierwszych, którzy dokonali takiej operacji lingwistycznej, prowadząc tym samym także do dalszego sprecyzowania samoświadomości kościelnej. Trafność tej propozycji potwierdza jej bezdyskusyjne trwanie do dnia dzisiejszego.

Metoda zastosowana przez Marcjona w spojrzeniu na teksty chrześcijańskie i na kierunek dokonania ich selekcji nie była jego inwencją. Podobnie jak poprzednicy dokonał on kolejnego zrewidowania tekstów chrześcijańskich, chociaż trzeba pamiętać, że podszedł do tej pracy bardziej radykalnie niż inni, mając na względzie osiągnięcie spójnego rezultatu teologicznego. Wydaje się, że zastosowaną metodą chciał dokonać czegoś w rodzaju harmonizacji paralelnych i różnych wersji tekstów ewangelicznych, do której w sposób bardziej systematyczny przystąpił Tacjan – być może w Rzymie – kilka lat później. W każdym razie jednak już przed Marcjonem byli tacy, którzy, kierując się własną wrażliwością i własnymi

założeńiami, napisali swoje Ewangelie, dokonując wyboru i uporządkowania materiałów zaczerpniętych od innych. Nie może to dziwić, ponieważ także ewangeliści Mateusz i Łukasz w taki sam sposób podeszli do Ewangelii św. Marka i innych źródeł, którymi dysponowali.

Biorąc pod uwagę to zjawisko, Celsus, słynny filozof pogański, którego radykalnie antychrześcijańskie tezy zostały odrzucone przez Orygenesesa, mógł więc napisać pod koniec lat siedemdziesiątych II wieku: „Niektórzy chrześcijanie, niczym ludzie, którzy po pijanemu działają na własną zgubę, zmienili trzy, cztery czy więcej razy oryginalny tekst Ewangelii i sfalszowali go, aby mieć odpowiedź na stawiane zarzuty”¹².

Ten polemiczny dyskurs odzwierciedla na swój sposób znaczenie i różnorodność przeróbek literackich tradycji ewangelicznych dokonywanych w II wieku. Nie ulega wątpliwości, że tego typu postępowanie pozostaje w ścisłej łączności z procesem redakcyjnym, z którego wyłoniły się przyszłe Ewangelie kanoniczne. Było to postępowanie o takim samym charakterze, chociaż kierowało się innymi kryteriami, a mianowicie takimi, które konstytucja *Dei Verbum* łączy z „sytuacją Kościołów”. Pozwala to powiedzieć, że w przypadku Ewangelii kanonicznych głównym kryterium redakcyjnym była „eklezyjalność”. Pozwoliła ona autorom i redaktorom uniknąć tendencji sekciarskich, które z łatwością rozpoznajemy w przypadku Ewangelii apokryficznych, których autorzy za kryterium redakcyjne przyjmują swój punkt widzenia, nie licząc się z głosem tradycji i Kościoła (stanie się to widoczne, gdy przejdziemy do omówienia św. Ireneusza).

Liczne zatem świadectwa zdają się potwierdzać dokonywanie się procesu redakcyjnego w odniesieniu do Ewangelii, w związku z czym pojawia się pytanie, w którym momencie tego procesu ich opracowywania zostały one uznane za cieszące się już niepodważalnym autorytetem kościelnym. Czy w związku z tym intencje „krytyczne” lub prace polegające na harmonizacji należą do prac redakcyjnych lub interpretacyjnych? Trudno udzielić na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Jakkolwiek by było, Marcjon nie nazwał przejrzanego dzieła Łukasza *euangelion*, ale w sposób zbliżony, to znaczy określił je mianem *euangelikon*. Do tamtej pory nic nie pozwalało myśleć o zastosowaniu tego słowa w odniesieniu do Ewangelii pisanej, nawet jeśli Marcjon mógłby połączyć *euangelikon* z *apostolikon*, czyli pojęciem, którym wówczas określano listy św. Pawła. Łącząc ze sobą te dwa słowa, Marcjon mógł stać się inicjatorem radykalnie chrześcijańskiego korpusu pism, a tym samym postawić wszystko w nowym świetle.

W kontekście „sprawy” Marcjona rzeczywiście narodziła się zatem wyraźnie i dostatecznie utrwaliła idea „nowych” Pism niepozwalająca już na powrót do sytuacji wcześniejszej. Systematyczna dejudaizacja nowego

¹² Origenes, *Contra Celsum* 2, 27.

korpusu, do której konsekwentnie on dążył, szła jednak pod prąd powszechnie przyjmowanemu nauczaniu, według którego Bóg Jezusa Chrystusa był równocześnie Bogiem Mojżesza i proroków. W Kościele była już zatem zakorzeniona zasada jedności Pism, którymi żył Kościół, chociaż nie była ona jeszcze wystarczająco sprecyzowana teologicznie. Z przekonaniem, nawet jeśli nie wolnym od wielu trudności, myśliciele chrześcijańscy przyjmowali Pisma żydowskie i starali się ten wybór uzasadnić. Z drugiej jednak strony rzeczywiście następował bardzo głęboko sięgający proces dejudaizacji. Ten proces, zapoczątkowany przez Pawła z Tarsu, zarówno w wymiarze doktrynalnym, jak i wyrażony w rozmaitych faktach, chociaż sam Apostoł nigdy wprost nie wyraził takiego zamiaru, postępował więc naprzód, wykorzystując do swoich celów także język oraz filozofię grecką. Intelktualiści żydowsko-grecy odegrali w tym procesie rolę pośredniczącą, która z dzisiejszego punktu widzenia okazuje się kluczowa, a nawet profetyczna. Doszło do tego także wykorzystanie modeli literackich funkcjonujących w świecie grecko-rzymskim. Za zwieńczenie tego procesu należy uznać dzieło podjęte i dokonane przez św. Justyna Męczennika.

Święty Justyn Męczennik (ok. 100-167) był pierwszym autorem, który z determinacją podjął się opracowania filozofii chrześcijaństwa w ścisłej łączności z chrześcijańską teorią Pism. Na tej również podstawie zdecydowanie przeciwstawił się tezom głoszonym przez Marcjona, wielokrotnie dokonując ich odrzucenia¹³. W swojej *Pierwszej apologii* jako pierwszy użył on słowa „Ewangelia” w sensie literackim, nawiązując zapewne do *euangelikon* swojego przeciwnika, przy czym użył go w liczbie mnogiej, co mogłoby sugerować istnienie w tym czasie już różnych pism. Justyn stwierdza więc, że są nazywane „Ewangeliąmi (*euangelia*)” „Pamiętniki Apostołów”¹⁴. Stosuje w tym miejscu greckie słowo *apomnemeumata*, które literatura grecka używa w sensie „wspomnienia”. Być może Justyn odwołuje się w tym przypadku do Ksenofonta (ok. 430-ok. 355 przed Chrystusem), gdyż cytuje jego *Wspomnienia o Sokratesie*¹⁵.

Czy Justyn chciał przyznać Ewangeliom status równy starożytnym „wspomnieniom” poświęconym filozofom? Nie da się udzielić jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Kwestia jest dyskutowana, ale wydaje się, że w przypadku Justyna trzeba raczej szukać asocjacji ze słowem chrześcijańskim pochodzącym od czasownika *apomnemeuein* (‘przypominać sobie’) użytego przez Papiasza, aby wskazać na przekaz tradycji dotyczących życia Jezusa¹⁶. Pomijając kwestie dyskusyjne, Justyn wyraźnie potwierdza,

¹³ Por. np. Justinus, *1 Apologia pro Christianis* 26, 5-6.

¹⁴ Justinus, *1 Apologia pro Christianis* 66, 3.

¹⁵ Por. Justinus, *2 Apologia pro Christianis* 11, 5.

¹⁶ Por. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* III 39, 15.

że około 150 roku określenie „Ewangelia” w sensie literackim było używane przez chrześcijan. Oczywiście, sytuuje on „Pamiętniki Apostołów” na linii żywej tradycji, do której był przywiązany Papiasz¹⁷, ale w jego przypadku chodzi wyraźnie o pisma. Pisze więc:

Tekst znowu przedstawia naukę i zapowiada Jego przymioty oraz to, co miało się z Nim stać. Wykazałem już bowiem wcześniej, że był On Jednorodzonem Ojca wszechmocy zrodzonym z Niego jako Słowo i Moc Boża, który potem stał się człowiekiem, rodząc się z Dziewicy, jak dowiedzieliśmy się z Pamiętników¹⁸.

Justyn zrobił więc wielki krok naprzód w stosunku do poprzedników. W jego *Pierwszej apologii* wspomnienie życia Jezusa łączy się bezpośrednio z pamięcią historyczną utrwaloną na piśmie za pośrednictwem pism nazywanych „Ewangeliami”. W tym dziele Justyna ma miejsce jeszcze jeden ważny fakt, a mianowicie po raz pierwszy w literaturze chrześcijańskiej mała jednostka literacka – fragment dotyczący podatku na rzecz cezara (por. Mt 22, 17-21) – zostaje wyjęta z kontekstu „ewangelicznego”, aby stać się tekstem samym w sobie, spełniającym rolę autorytatywnego argumentu w prowadzonej polemice¹⁹. Następuje więc postęp w literackim traktowaniu tradycji ewangelicznych jako czegoś danego obiektywnie za pośrednictwem tekstu, jak to jeszcze wyraźniej pokazuje w polemicznym traktacie, który Justyn napisze dziesięć lat później, czyli w *Dialogu z Żydem Tryfonem*. W tym dziele znajduje się duży zbiór *logiów*, w którym zostały zestawione wypowiedzi Jezusa, które są już traktowane jako autorytatywne fragmenty Pisma, a tym samym jako punkt odniesienia dla doktryny chrześcijańskiej. Jeśli u Justyna „Ewangelie” cieszą się autorytetem powszechnie przypisywanym wspomnieniom pisany oraz są traktowane jako elementy argumentacji, to jednak nie wchodzi one jeszcze wprost do „Pisma” (*graphē*) na równi z Prawem i prorokami. Coś takiego dokonywało się już u gnostyków i montanistów. Marcjon, jak zostało wyżej wspomniane, poddał Ewangelię św. Łukasza oczyszczeniu dejudaizującemu. Ze swej strony Justyn nie waha się natomiast podjąć i stosownie do okoliczności dokonać uzgodnienia między sobą tekstów Mateusza i Łukasza. Jeśli natomiast chodzi o Jana, który był bardziej doceniany w Aleksandrii niż w Rzymie, to dla Justyna zdaje się on być mniej interesujący. Przedsięwzięcie Justyna ma na celu wzmocnienie związku zachodzącego między starożytnymi prorocत्वami żydowskimi i relacją pisaną o ich niedawnym wypełnieniu. Droga do

¹⁷ Por. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* III 39, 4.

¹⁸ Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 105, 1.

¹⁹ Por. Justinus, *I Apologia pro Christianis* 17, 1-2.

przeprowadzenia takiego zabiegu została wskazana przez samego Jezusa, który wielokrotnie podkreślił w swoim nauczaniu, że w nim wypełniają się proroctwa, na co szeroko zwraca uwagę św. Justyn w swoich pismach.

W dziele Justyna zaskakuje brak jakiegokolwiek cytatu z listów św. Pawła, a nawet wzmianki o nim. Jest bardzo możliwe, że wyjaśnienia tego faktu trzeba szukać w przewartościowaniu dzieła Pawłowego w konstrukcji literackiej Marcjona. Powodzenie, zarówno w Rzymie, jak i w wielu innych miejscach, zainicjowanego przez Marcjona ruchu stawało się zagrożeniem, ale milczenie Justyna nie jest czymś wyjątkowym – nie był on ani pierwszym, który zajął milczącą postawę wobec Apostoła, ani nie był też jedynym. Nie zmienia to faktu, że począwszy od II wieku, obraz św. Pawła, obecny w rozmaitych środowiskach, był naznaczony pewnym ezoteryzmem, a nawet gnostycyzmem²⁰, jak to zresztą zdaje się sugerować także Drugi List św. Piotra (por. 2P 3,16). Wiadomo ponadto, że w niektórych środowiskach traktowano św. Pawła w sposób podejrzliwy. Przez pewien czas ta sytuacja nie ulegała zmianie, do czego przyczynił się rozwój gnostycyzmu i montanizmu, zwłaszcza w drugiej połowie II wieku, ale także w późniejszym okresie²¹. Dowartościowanie św. Pawła dojdzie do głosu dopiero w drugiej połowie IV wieku, najpierw w Rzymie, a potem w innych miejscach w zachodnich częściach basenu Morza Śródziemnego. Jednoznaczne świadectwa tego faktu znajdujemy w pochodzących z tego czasu licznych komentarzach ojców do pism Pawłowych, jak na przykład Mariusza Wiktoryna do Listu do Galatów (ok. 360), św. Hieronima do Listów do Galatów, Efezjan, Tytusa i Filemona (ok. 386), św. Augustyna do Listów do Rzymian i Galatów (między 394 i 414). Pod koniec IV wieku krążyła apokryficzna korespondencja między Seneką i św. Pawłem, dwiema emblematycznymi postaciami świata pogańskiego i chrześcijańskiego, która może być uznana za wyraz dowartościowania Apostoła²².

Jeśli chodzi o Justyna, to warto także uwzględnić, że w jego czasach nastąpiło już przyjęcie pierwszego zbioru Ewangelii pisanych, czego domagały się ówczesne okoliczności kościelne. W połowie II wieku było to niewątpliwą nowością. Wiadomo, że do tego czasu chrześcijanie dyspo-

²⁰ Por. H.Y. Gamble, *The Use of Paul's Letters in the Second Century*, w: *The New Testament Canon. Its Making and Making*, Philadelphia 1985, 43-46.

²¹ Por. M. Simonetti, *Paolo nell'Asia cristiana del II secolo*, *VetChr* 27 (1990) 123-144.

²² Por. I. Ramelli, *L'epistolario apocrifo Seneca-San Paolo: alcune osservazioni*, *VetChr* 34 (1997) 299-310; M.G. Mara, *L'epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo*, w: *Seneca e i Cristiani, Atti del Convegno Internazionale. Università Cattolica del S. Cuore. Biblioteca Ambrosiana. Milano, 12-13-14 ottobre 1999*, red. A.P. Martina, Milano 2001, 41-54.

nowali jednym bądź kilkoma zbiorami listów św. Pawła i starali się zebrać bardziej lub mniej spójne tradycje dotyczące nauczania i czynów Chrystusa. Zbiory przekazujące i porządkujące Jego słowa oraz czyny były poddawane modyfikacjom, ponieważ posiadano dwa zbiory pism. Jedną grupę tworzył jedyny *euangelikon* Marcjona albo wieloraki *euangelion* Justyna – *euangelia*, z których fragmenty były czytane w liturgii oraz zazwyczaj je cytować w tekstach chrześcijańskich. Drugą, starszą grupę tworzył *apostolikon*, czyli listy św. Pawła. Można przyjąć, że Justyn, akcentując w swoich wypowiedziach „Pamiętniki Apostołów”, czyli „Ewangelie” pisane, przyczynił się tym samym do tego, że uległa obniżeniu ranga drugiej grupy pism, czyli listów św. Pawła. Ich obecność, funkcja i wartość były ewidentne i powszechnie uznawane, tak że nie zachodziła potrzeba wnikliwszego zatrzymywania się nad nimi. Można więc uznać, że nastąpił skok „ewangeliczny”, dzięki któremu zostało zapoczątkowane nowe spojrzenie na Pisma chrześcijańskie, łącznie z dostrzeżeniem zbieżności eklezjalnej między Ewangelią i Listami św. Pawła, a tym samym została otwarta droga do uznania ich za jeden korpus literacki.

3. Ewangelia w czterech formach: od Tacjana do św. Ireneusza

Cokolwiek można by powiedzieć o Marcjonie, trzeba od razu zaznaczyć, że niewątpliwie przyczynił się on do rozwiązania tego wczesnochrześcijańskiego problemu, którym było niezwykle szerokie mnożenie się Ewangelii w pierwszej połowie II wieku. Wpłynął on na pewno na decyzję o podjęciu w stosunku do nich koniecznego dzieła selekcji, być może już w sposób „krytyczny”, a w każdym razie jasno unaoczniał, że w dziedzinie pism chrześcijańskich panuje zbyt wiele dwuznaczności, a z tego wynika także zamęt w doktrynie i w postawach chrześcijańskich.

Sprawa nowego spojrzenia na teksty ewangeliczne i dokonania selekcji uległa przyspieszeniu, gdy wkrótce pojawił się Tacjan (II wiek), konwertyta i uczeń św. Justyna pochodzący ze wschodniej Syrii („kraj Asyryjczyków” według ówczesnej nomenklatury). Jego językiem ojczystym był syryjski, ale doskonale opanował także język grecki. Wiele podróżował, aż w końcu już jako dojrzały i uznany intelektualista przybył do Rzymu, gdzie poznał Justyna i prawdopodobnie pod jego wpływem nawrócił się na wiarę chrześcijańską. Z jego dzieła pisanego wyróżnia się *Oratio ad Graecos* – pismo, którego dużą rangę uznawał już Euzebiusz z Cezarei²³. Współcześni badacze datują „mowę” na lata 150-155, chociaż

²³ Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* IV 29, 6-7.

nie ma co do tego pełnej zgodności. W swojej refleksji nowy konwertyta zdecydowanie dystansuje się w stosunku do kultury greckiej swojego czasu. Tacjan stwierdza: „Nasza [chrześcijańska] filozofia jest starsza niż teorie Greków”²⁴, przyjmując za podstawę tego stwierdzenia argumentację apologetyczną św. Justyna²⁵. Po śmierci nauczyciela, ok. 165 roku, przebywał przez kilka lat w Rzymie, gdzie według zgodnych świadectw licznych świadków (Ireneusz, Euzebiusz, Hieronim, Epifaniusz) opowiadał się za tezami enkratejskimi, odrzucając spożywanie mięsa i wina, a także uznając małżeństwo za grzech. Został skłoniony do uznania swojej herezji, a wkrótce potem opuścił Rzym. Powrócił do miejsca swego pochodzenia, a następnie przebywał w Atenach i Aleksandrii, gdzie spotkał się z Klemensem.

Bibliści znają Tacjana przede wszystkim ze względu na opracowaną przez niego „harmonię ewangeliczną”, czyli *Diatessaron*²⁶. Taki tytuł odnotował Euzebiusz – po grecku *dia tessaron euangelion*, czyli „Ewangelia za pośrednictwem czterech” albo „Ewangelia na podstawie czterech”²⁷. Rufin przetłumaczył po łacinie wypowiedź Euzebiusza: „Evangelium ex quatuor Evangeliiis compositum”²⁸. Jest możliwe, że tytuł pochodzi od samego Tacjana. Określenie nawiązuje do harmonii muzycznej i u Tacjana oznacza jedną kompozycję, w tym przypadku Ewangelię, na cztery głosy. Sprawa nie jest jednak prosta. Posiadamy tylko jeden pełny manuskrypt łacińskiej „harmonii” Nowego Testamentu, z około połowy VI wieku, skopiowany dla Wiktora, biskupa Kapui, który przejrzał ten dokument i podpisał go w 546 roku²⁹. Zamiast czterech Ewangelii umieszczono w nim tekst łaciński harmonii ewangelicznej w wersji starszej niż wersja św. Hieronima. Wiktor dysponował więc jednym egzemplarzem *Diatessaronu* w starożytnej wersji łacińskiej, dokonując jego rewizji w oparciu także o tekst Hieronima. Kodeks zachował się w Fuldzie i w tradycji zachodniej jest jednym z najważniejszych świadectw dzieła dokonanego przez Tacjana.

We wstępie do swojej edycji biskup Wiktor z Kapui zaznacza, że Tacjan dał swojemu dziełu tytuł *diapente*, od greckiego *diapente* (‘za po-

²⁴ Tatianus, *Oratio ad Graecos* 31, 1.

²⁵ Por. A.J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 26, Tübingen 1989, 82-101.

²⁶ Por. W.L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Leiden 1994.

²⁷ Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* IV 29, 6.

²⁸ Tłumaczenie Rufina w: PG 20,402.

²⁹ Por. F. Bolgiani, *Vittore di Capua e il „Diatessaron”*, *Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, Parte seconda, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie 2, tomo 71*, Torino 1962.

średnictwem pięciu' lub 'na podstawie pięciu'). Zapisał: „Tatianus vir erudissimus et orator illius temporis clarus, unum ex quattuor conpaginauerit euangelium, cui titulum diapente conposuit”³⁰. Według niektórych badaczy chodziłoby w tym przypadku o piąte źródło, a być może także inne, jak na przykład *Ewangelię Hebrajczyków* lub *Protoewangelię Jakuba*. Inni widzą w *diapente* nawiązanie do formuły muzycznej: zarówno *diatessaron*, jak i *diapente* są terminami technicznymi należącymi do starożytnej muzykologii: pierwszy nawiązywałby do trzech interwałów między czterema nutami, a drugi – do czterech interwałów między pięcioma nutami, a więc *diatessaron* poświadczany przez Euzebiusza i *diapente* opisany przez biskupa Wiktora mogłyby oznaczać to samo. Według jeszcze innej hipotezy *diapente* byłoby rezultatem roztargnienia piszącego, chociaż przyjęcie takiej hipotezy jest zawsze bardzo ryzykowne. Należy jednak podkreślić, że biskup Kapui napisał jednoznacznie: „unum ex quattuor euangelium ('jedna Ewangelia z czterech')”. Wydaje się mimo wszystko, że Tacjan wykorzystał także źródła wykraczające poza cztery Ewangelie uznane przez Kościół, czyli sięgnął do Ewangelii apokryficznych³¹. Opublikowanie w 1956 roku *Ewangelii Tomasza* zapoczątkowało debatę na ten temat, ale pozostaje ona jeszcze daleka od ostatecznego rozwiązania³².

Posiadamy tylko jednego bezpośredniego świadka *Diatessaronu*, którym jest krótki fragment greckiego manuskryptu odnaleziony w ruinach syryjskiego miasta Dura Europos, co do którego na ogół przyjmuje się, że pochodzi z pierwszej połowy III wieku³³. Zawiera on następujący tekst:

[...] matka synów Zebedeuszowych, Salome i żony (Mt 27,56; Mk 15,40, Łk 23,49) tych, którzy towarzyszyli Mu od Galilei zobaczyć ukrzyżowanego (Łk 23,49). A był dzień Przygotowania, który Szabat zapowiadał (Łk 23,54). A kiedy nastał wieczór (Mt 27,57) dnia Przygotowania, to jest dzień przed szabatem (Mk 15,42), przyszedł człowiek (Mt 27,57), należący do rady (Łk

³⁰ *Codex Fuldensis. Novum Testamentum Latino Interprete Hieronymo*, red. E. Ranke, Marburgi – Lipsiae 1868, 3. Tekst wstępu został przytoczony w: Petersen, *Tatien's Diatessaron*, s. 46-47.

³¹ Por. J.H. Charlesworth, *Tatien's Dependence upon Apocryphal Traditions*, „Heythrop Journal” 14 (1974) 5-17.

³² Por. G. Quispel, *Tatien and the Gospel of Thomas*, Leiden 1975.

³³ Por. C.H. Kraeling, *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura*, *Studies and Documents* 3, London 1935; M.-J. Lagrange, *Deux nouveaux textes relatives à l'Évangile*, „Revue Biblique” 46 (1935) 321-327; D.C. Parker – D.G.K. Taylor – M.S. Goodacre, *The Dura-Europos Gospel Harmony*, w: *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts*, red. D.G.K. Taylor, SBL Text-Critical Studies 1, Atlanta 1999, 192-228; J. Joosten, *The Dura Parchment and the Diatessaron*, *VigChr* 57 (2003) 159-175.

23,51), z Arymatei (Mt 27,57), miasta judzkiego (Łk 23,51), imieniem Józef (Mt 27,57), dobry i sprawiedliwy (Łk 23,50), był uczniem Jezusa, lecz ukrytym, ze względu na lęk przed Żydami (J 19,38). On też oczekiwał królestwa Bożego (Łk 23,51). Ten człowiek nie zgadzał się z decyzją rady (Łk 23,51) [...] ³⁴.

Jak można łatwo zauważyć, jest to kompilacja złożona z elementów zaczerpniętych z czterech Ewangelii. Mamy do dyspozycji liczne i zapisane w różnych językach, bezpośrednie i pośrednie, świadectwa *Diatessaronu*: na Wschodzie w języku syryjskim, ormiańskim, gruzińskim, perskim i arabskim, a na Zachodzie po łacinie, a potem w innych językach. Istnieją ponadto komentarze do *Diatessaronu*, wśród których pierwszorzędne znaczenie posiada komentarz Efrema Syryjczyka (†373) ³⁵. Należą do tych świadectw także liczne „harmonie ewangeliczne”, wschodnie i zachodnie, które wzorowały się na dziele Tacjana. Cała ta bogata dokumentacja pozwala częściowo odtworzyć pierwotny *Diatessaron*. Potwierdza ona wrażenie wywoływane przez grecki fragment pochodzący z Dura Europos, a mianowicie, że Tacjan zdołał cierpliwie i drobiazgowo skompilować w jedną całość najmniejsze szczegóły opowiadań ewangelicznych. W odniesieniu do każdego fragmentu, nawet najmniejszego, dobrał słowa, części zdań lub wersety, które jego zdaniem dokładniej oddawały opowiadanie ewangeliczne i nauczanie Chrystusa. Opracował tym sposobem rygorystyczną kompilację, eliminując dłużyzny i nieużyteczne powtórzenia, nie opuszczając przy tym żadnego szczegółu, tak że wydaje się, iż efekt można uznać za niemal idealny. Pojawiają się jednak rozmaite pytania.

Pierwszorzędne znaczenie ma pytanie, którą Ewangelię przyjął Tacjan za przewodnią? Na ogół badacze odpowiadają, że Ewangelię św. Jana, ale nie jest to bynajmniej pogląd jednogłośny. Można więc zauważyć, że raczej opuścił opowiadania o dzieciństwie Jezusa z Ewangelii Mateusza i Łukasza, chociaż niektóre starożytne świadectwa zdają się temu przeczyć. Nie można więc udzielić żadnej pewnej odpowiedzi. Inne pytanie dotyczy języka i miejsca powstania *Diatessaronu*. Niekiedy wskazuje się Rzym między 155 a 170 rokiem, innym razem Syrię po powrocie tam Tacjana w 172 roku. W Rzymie Tacjan miałby pisać po grecku albo po syryjsku. W tamtym czasie chrześcijanie posługujący się językiem greckim byli w Rzymie stosunkowo liczni. Na przykład papież Anicet (154-165)

³⁴ *The Excavations at Dura-Europos, Final Report V, p. 1*, red. C. Bradford Welles – R.O. Fink – J.F. Gilliam, New Haven 1959, 73-74.

³⁵ Por. Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, tł. L. Leloir, Sch 121, Paris 1966.

pochodził z Emesy, miasta w Syrii³⁶. Dyskutuje się o języku oryginalnym fragmentu pochodzącego z Dura Europos. Tekst grecki mógł być bez trudności przetłumaczony z oryginału syryjskiego. Brak jest definitywnych odpowiedzi.

Trzeba oczywiście pamiętać, że Tacjan nie jest pierwszy, który podjął się dzieła zharmonizowania tradycji ewangelicznych. Takie próby znajdujemy już u Marcjona i św. Justyna, w *Ewangelii Piotra* i u innych. Po Tacjanie, prawdopodobnie bez jego wpływu, takie prace podejmą Ireneusz i Klemens Aleksandryjski. Oryginalność jego dzieła polega przede wszystkim na tym, że podjął się go w oparciu o solidne założenia literacko-teologiczne i dobrze określoną metodę. Pojawia się tutaj pytanie, które zostało już postawione odnośnie do Marcjona, czy jego przedsięwzięcie miało miejsce, gdy nastąpiła już kodyfikacja czterech Ewangelii i ich autorytet został już uznany, czy też dokonywały się jeszcze prace redakcyjne nad tekstami Ewangelii. Wydaje się, że należałoby przyjąć raczej pierwszą hipotezę, biorąc pod uwagę determinację, z jaką podszedł do swojej pracy oraz spójność opracowanego tekstu. W tym znaczeniu Tacjan działał jako interpretator i pedagog, a jego praca mogłaby w pewnym sensie być widziana jako „przepisanie” ksiąg świętych. Pracę tego typu na długo przed nadejściem chrześcijaństwa dowartościowała także społeczność żydowska, co na przykład potwierdza *Księga Jubileuszów*³⁷, jak również inne pisma, zwłaszcza odkryte nad Morzem Martwym. Można by dopatrywać się pewnej paraleli między *Diatessaronem* wprowadzonym w miejsce czterech Ewangelii a *Księgą Powtórzonego Prawa* (lub *Zwojem Świątyni*) w stosunku do Pięcioksięgu Mojżesza. Kanoniczne uznanie autorytetu czterech Ewangelii byłoby wówczas faktem bezdyskusyjnym, a Tacjan byłby pierwszym, który to potwierdza.

Diatessaron spotkał się z nadzwyczajnym przyjęciem na Wschodzie i na Zachodzie: od Syrii do Rzymu. Rozpowszechnił się w Mezopotamii i w krajach sąsiednich, w Armenii, Gruzji, a nawet w chińskiej części Turkmenistanu. Za pośrednictwem wersji łacińskiej wszedł do głównych języków europejskich, gdy nabrały one formy literackiej. W Syrii i w Armenii „zharmonizowany” tekst Tacjana stoi u postaw oficjalnych wersji Ewangelii, być może posłużył także jako podstawa do ich pierwszych tłumaczeń na język łaciński³⁸.

³⁶ Por. Cz. Bartnik, *Anicet*, EK I 601-602.

³⁷ Por. *Księga Jubileuszów* (tł. A. Kondracki), w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 259-342.

³⁸ Por. W.L. Petersen, *Canonicité, autorité ecclésiastique et Diatessaron de Tatien*, w: *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, red. E. Junod – E. Norelli, Le mond de la Bible 54, Genève 2005, 87-116.

Wielkim i niepodważalnym świadkiem pojawienia się czterech Ewangelii w Kościele jest około 180 roku św. Ireneusz. Jego dzieło potwierdza, że wspólnota chrześcijańska zrobiła decydujący krok w opracowaniu i skodyfikowaniu wykorzystywanych w niej Pism. Określenie „Pismo” lub „Pisma”, stosowane do tekstów starotestamentalnych, Ireneusz zastosował także do tekstów chrześcijańskich i to rozciągnięcie znaczenia tych określeń oznaczało wielką innowację. Należy podkreślić, że Ireneusz, w odróżnieniu od Justyna i innych, nadał wyjątkowo duże znaczenie pismom i doktrynie św. Pawła. Miało na to zapewne wpływ jego potraktowanie tych pism z punktu widzenia ściśle teologicznego, którego wypracowanie zawdzięczamy właśnie Ireneuszowi. W niezwykle ważnym traktacie, jakim jest *Adversus haereses*, jedna trzecia cytatów z Nowego Testamentu pochodzi z listów św. Pawła³⁹. Oczywiście, Ireneusz kontestuje „tych, którzy uważają, że tylko Paweł znał prawdę”⁴⁰, ale występuje tak samo przeciw „tym, którzy nie uznają Pawła Apostoła”⁴¹. W innym dziele, którym jest *Wykład nauki apostoelskiej*, stanowiący kompendium myśli Ireneusza, wyłożył on szczegóły „ekonomii” tradycji, dzieląc ją na cztery etapy: prorocy, Chrystus, apostołowie i Kościół. Píše o tym całkowicie jednoznacznie: „To właśnie [...] jest głoszenie prawdy, to jest znamię naszego zbawienia, to jest droga życia, którą głosili kiedyś prorocy, Chrystus zaś potwierdził, a apostołowie przekazali dalej. Kościół zaś podaje to na całym świecie swoim dzieciom”⁴².

Przed wszystkim jednak w traktacie *Adversus haereses* Ireneusz okazuje się pierwszym i prawdziwym teoretykiem Pism chrześcijańskich, uzupełniając i doskonaląc pionierską pracę, którą wykonał w tym względzie św. Justyn. Wypracowana teoria pozwoliła biskupowi Lyonu stać się także gorącym zwolennikiem uznania przez Kościół wyłącznie czterech Ewangelii. Elementem tej obrony jest wskazanie na ich podstawową z kościelnego punktu widzenia jakość „apostolską”, przypominając, że Apostołowie na pierwszym miejscu przepowiadali „Bożą Ewangelię”, którą „wszyscy razem i każdy z osobna rzeczywiście nosili w sobie”, a „później zaś z woli Bożej przekazali ją nam też w Pismach”. Ireneusz precyzuje:

Tak więc Mateusz wydał spisana przez siebie Ewangelię we własnym języku Hebrajczyków, podczas gdy Piotr i Paweł głosili Ewangelię w Rzymie, kładąc tam podwaliny pod Kościół. Wkrótce zaś po ich odejściu również Marek,

³⁹ Por. E. Dassman, *Das Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bei Irenäus*, Münster 1979, 295.

⁴⁰ Irenaeus, *Adversus haereses* 3, 13, 1.

⁴¹ Irenaeus, *Adversus haereses* 3, 15, 1.

⁴² Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 98.

uczeń i komentator Piotra to, co przez Piotra zostało ogłoszone, przekazał nam na piśmie. Łukasz zaś, nieodstępny towarzysz Pawła, zawarł w księdze przepowiadaną przezeń Ewangelię. Później też jeszcze Jan, uczeń Pański, ten, który spoczywał na Jego piersi, wydał Ewangelię, zamieszkawszy w Efezie, w Azji⁴³.

W tym czasie Ewangelie znacząco mnożyły się za sprawą gnostyków, których Ireneusz usiłuje zwalczyć, stwierdzając jednoznacznie, że Kościół uznaje tylko cztery Ewangelie i wymienia je w kolejności, którą przyjmujemy do dnia dzisiejszego. Wydaje się, że kolejność wymieniania Ewangelii poniekąd się narzucała, będąc przyjmowana w Lyonie i w innych miejscach. Do utrwalenia tej kolejności przyczynił się na pewno także św. Hieronim swoim autorytetem biblijnym, wielokrotnie podkreślający znaczenie Ewangelii św. Mateusza, a zwłaszcza w prologu do jej komentarza⁴⁴. Starożytny Kościół, przede wszystkim w kręgu łacińskim, znał także wyliczanie Ewangelii w innej kolejności: Mateusz – Jan – Łukasz – Marek, Mateusz – Marek – Jan – Łukasz, Jan – Łukasz – Marek – Mateusz, Mateusz – Łukasz – Marek – Jan. W większości jednak przypadków Mateusz jest umieszczany na pierwszym miejscu, co zapewne wynikało z nadawania jego Ewangelii pewnego pierwszeństwa już w czasach starożytnych⁴⁵. Nie uzasadniając kolejności wymieniania czterech Ewangelii, św. Ireneusz tak uzasadnia ich wybór:

Liczba Ewangelii nie może być większa od tej, w jakiej występują, ani też w owym zbiorze nie może zawierać się ich mniej. Bo przecież świat, na którym żyjemy, ma cztery strony i cztery są pierwotne wiatry, a Kościół rozsiany jest po całym świecie, zaś fundamentem i zwieńczeniem Kościoła jest właśnie Ewangelia i duch życia; zasadne jest więc to, że wspiera się on na czterech kolumnach, tchnąc na wszystkie strony niezniszczalnością i ożywiając ludzi. Wynika z tego jasno, że to właśnie ów Architekt wszechrzeczy jest Słowem [...] przekazał nam Ewangelię w poczwórnej formie, ale tchnącą jednym duchem⁴⁶.

Z łatwością można więc zauważyć różnicę między Ewangelią „na podstawie czterech” Tacjana i Ewangelią „w poczwórnej formie” Ireneusza. Mimo to, iż *Diatessaron* Tacjana szybko rozpowszechnił się i został przyjęty na Wschodzie, to ten fakt nie przeszkodził Kościołom na Wschodzie i na

⁴³ Ireneus, *Adversus haereses* 3, 1, 1.

⁴⁴ Por. Hieronimus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, prologus.

⁴⁵ Por. B.M. Metzger, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, Brescia 1997, 257-261 (appendice II: *Variazioni nella successione dei libri del Nuovo Testamento*).

⁴⁶ Ireneus, *Adversus haereses* 3, 11, 8.

Zachodzie uznać za obowiązujący zbiór wyłącznie czterech różnych pism, to znaczy Ewangelii Matusza, Marka, Łukasza i Jana. Stanowiły one jeden korpus w czterech formach wzajemnie się dopełniających – chór na cztery głosy. Mimo burzliwych kontrowersji i zachodzących w Kościele dynamicznych przemian wystarczyło właściwie dwadzieścia lub dwadzieścia pięć lat, aby stanowisko dotyczące Ewangelii utrwaliło się raz na zawsze. Właściwie nie są znane czynniki, które przyczyniły się do tego, że dzieło Tacjana spotkało się ze zdumiewająco przychylnym przyjęciem. Być może w najwyższym stopniu wpłynął na to fakt poniekąd „materialny”, a mianowicie to, że funkcjonowało ono w postaci kodeksu, który potem ułatwił zebranie w jedną całość także czterech Ewangelii, ich opracowanie, a następnie używanie w materialnej formie jako jednej księgi. W tym kierunku idą liczne współczesne interpretacje⁴⁷.

Ireneusz w swojej refleksji nad czterema Ewangeliimi nawiązuje do „czterech Istot żyjących”, które Apokalipsa św. Jana zapożyczyła od proroka Ezechiela (por. Ap 4,7; Ez 1,6). Mówi on o czterech formach Cherubinów⁴⁸. Być może dzięki tej asocjacji biskup Lyonu przyczynił się do późniejszego rozwoju tej tradycji, która w tych tajemniczych Istotach, stróżach kosmosu, widzi cztery symbole przypisywane odpowiednio każdemu z ewangelistów: anioła przypisanego Mateuszowi, lwa – Markowi, byka – Łukaszowi, orła – Janowi. Ikonografia chrześcijańska w ciągu wieków dokonała bogatych i wymownych wizualizacji tych symboli⁴⁹.

Pół wieku później św. Cyprian z Kartaginy dokona połączenia czterech Ewangelii z czterema rajskimi rzekami i w ten metaforyczny sposób dodatkowo potwierdzi w Kościele pierwszeństwo dawane tekstowi św. Mateusza, którego także on sam używał więcej niż innych Ewangelii. Wpłynie to na rozwój teologicznych uzasadnień znaczenia Pism w życiu Kościoła i wierzących. Św. Cyprian pisze:

Kościół, jakby w raju, w swych murach posiada drzewa owocowe; jeśli które z nich owocu nie wydaje, zostaje wycięte i w ogień wrzucone. Te drzewa są nazwane czterema rzekami, to jest czterema Ewangeliimi, przez które łaska chrztu jest udzielana w zbawczej i niebieskiej powodzi⁵⁰.

⁴⁷ Por. M. McCormick, *The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style*, „Scriptorium” 39 (1981) 150-158; C.H. Roberts – T.C. Skeat, *The Birth of the Codex*, London 1983.

⁴⁸ Por. Irenaeus, *Adversus haereses* 3, 11, 8.

⁴⁹ Por. *I Quattro Evangelisti nella tradizione artistica e spirituale*, red. E. Guerriero, Cinisello Balsamo 2010.

⁵⁰ Cyprianus, *Epistula* 73, 10.

Święty Ireneusz afirmuje i traktuje w sposób wyłączny Ewangelię spisana jako jeden głos wypowiedziany przez cztery księgi. Wydaje się, że w *Adversus haereses* po raz pierwszy pojawiają się także tytuły Ewangelii, do których odwołujemy się do dzisiaj: „Ewangelia według Mateusza”⁵¹ i „Ewangelia według Łukasza”⁵². Tak utrwalona liczba cztery ma charakter zawężający, ale jej wprowadzenie okazało się konieczne i wydatnie uporządkowało życie Kościoła. Cztery, ani mniej, ani więcej, Ewangelie zostały wyodrębnione spośród innych i oficjalnie uznane za obowiązujące⁵³. Zakończył się w ten sposób konstytutywny, choć na pozór pozbawiony ciągłości, a może nawet chaotyczny, etap kościelnych dziejów „Ewangelii”, dzieł literackich w formie biograficznej uznanych raz na zawsze za Pismo/Pisma.

Podsumowując, można stwierdzić, że przyjęcie Ewangelii w Kościele zostało zapoczątkowane przez Marcjona i było kontynuowane przez Justyna, który – mimo iż spierał się z Marcjonem – przyjął jego główne idee, dokonał ich pogłębienia i zaproponował ich przyjęcie w życiu Kościoła. Dzieło harmonizacji tradycji ewangelicznych podjęte przez Tacjana było wprawdzie dość prowizoryczne, ale okazało się trwałe głównie za sprawą jego dopracowania dokonanego przez św. Ireneusza.

W tym samym czasie Teofil (ok. 120-ok. 185), szósty biskup Antiochii⁵⁴, stwierdzał z przekonaniem, że prorocy Izraela byli „prowadzeni przez Ducha Świętego” oraz „zostali natchnieni i pouczeni przez samego Boga”⁵⁵. Te stwierdzenia są ważne, ponieważ Teofil, przywołując św. Jana, również zaznacza, że pisał „pod natchnieniem Ducha Świętego”⁵⁶. Zaznacza się więc ciągłość między autorem Ewangelii i starymi pismami. Mimo to w pismach Teofila nie ma jeszcze jakichś znaczących odniesień do czterech Ewangelii w ich kształcie kościelnym, co oznacza, że w jego środowisku nie były one jeszcze brane pod uwagę jako punkt odniesienia do życia kościelnego. Można więc prawomocnie powiedzieć, że jeśli chodzi o skodyfikowanie autentycznej tradycji ewangelicznej, to pierwszeństwo w tym ważnym dziele przysługuje Kościołowi zachodniemu.

⁵¹ Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 26, 2.

⁵² Irenaeus, *Adversus haereses* 1, 27, 2.

⁵³ Warto wspomnieć, że na to zagadnienie już ponad sto lat temu zwrócił uwagę J. Kaczmarczyk, wskazując na św. Ireneusza jako niewątpliwego świadka kanoniczności czterech Ewangelii. Zob. J. Kaczmarczyk, *Ireneusz z Lugdunu a nasze Ewangelie*, Kraków 1901, 97-105.

⁵⁴ Por. M. Simonetti, *Antiochia cristiana (secoli I-III)*, Sussidi patristici 19, Roma 2016, 27-35.

⁵⁵ Teophilus, *Ad Autolyicum* 2, 9, 1.

⁵⁶ Teophilus, *Ad Autolyicum* 2, 22, 5.

4. Podsumowanie

Z analizy pierwotnej recepcji Ewangelii w Kościele wynika jednoznacznie, że był to bardzo złożony i długi proces o charakterze literacko-teologicznym, którego potwierdzone zwieńczenie znajdujemy w *Adversus haereses* św. Ireneusza. Oczywiście, wypowiedzi biskupa Lyonu nie stanowią ostatniego słowa w tej sprawie, ponieważ włączanie Ewangelii w życie Kościoła miało jeszcze dalsze etapy i obejmuje wiele ważnych faktów eklezjalnych, na które w przyszłości zwrócimy jeszcze uwagę (np. kwestia kanonu, pojawianie się tłumaczeń biblijnych czy też kwestia natchnienia). Wracając do postawionego we wstępie zagadnienia, trzeba jednak stwierdzić, iż omawiany proces potwierdza bardzo wyraźnie, że między powstaniem Ewangelii, czyli ich ostatecznym spisaniem, a ich przyjęciem w Kościele trzeba jeszcze zauważyć etap ich niejako dojrzewania oficjalnego i kodyfikacji eklezjalnej. Oddziaływanie omówionego procesu jest dwustronne, to znaczy – z jednej strony – na pewno skłaniał on do definitywnego zamknięcia kwestii literackiej, a z drugiej strony sprzyjał większemu złączeniu życia Kościoła z Pismem, czyli nabierał stopniowo także charakteru teologicznego. W obydwu przypadkach był to wpływ korzystny, ponieważ przyczyniał się do ustabilizowania całości życia kościelnego, dostarczając mu jednoznacznego i koniecznego punktu odniesienia, tym ważniejszego, że następował ewidentny rozwój Kościoła, ale zaczęły pojawiać się także nowe wyzwania doktrynalne, które domagały się oparcia proponowanych rozwiązań na solidnym fundamencie. Biorąc to wszystko pod uwagę, wydaje się uzasadnione szersze niż miało miejsce do tej pory włączenie do spojrzenia na Ewangelie zagadnienia ich przyjęcia w Kościele jako konstytutywnego elementu ich powstania i utrwalenia.

Od jednej Ewangelii Chrystusa do czterech Ewangelii Kościoła

(streszczenie)

Pośród wielu zagadnień, które musiał podjąć pierwotny Kościół w swojej misji, było także przyjęcie jednoznacznie określonego korpusu pism, a zwłaszcza Ewangelii, aby móc na tym fundamencie kształtować swoje życie i swoją doktrynę. Problem komplikował się z tego powodu, że jedna Ewangelia głoszona przez Chrystusa bardzo szybko stała się źródłem wielu pism, które pretendowały do stania się jej autentycznym świadectwem. Pojawiło się wiele Ewangelii. Kwestia dokonania odpowiedniego wyboru stała się przedmiotem poczynań i sporów, w których uczestniczyli Marejon, Justyn, Tacjan, a w końcu Ireneusz z Lyonu. Ten ostatni w najwyższym stopniu przyczynił się do skodyfikowania zbioru czterech Ewangelii: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana (jednej Ewangelii w czterech formach) jako normy życia kościelnego. Artykuł zawiera próbę odtworzenia tego procesu, który dokonał się w II wieku.

Słowa kluczowe: Ewangelia; kanon; Marcjon; Justyn; Tacjan; Ireneusz z Lyonu

From One Gospel of Christ to Four Gospels of the Church

(summary)

The Early Church had to deal with numerous issues while fulfilling Its mission. One of them was the question of formulating the unambiguous list of canonical writings, especially Gospels, which would serve as a foundation for shaping of Its life and Its doctrine. The problem was even more complicated since one Gospel taught by Jesus before long became the source for manifold writings which aspired to become Its authentic testimony. As a result, a lot of Gospels appeared. The question of making the right choice became the source of actions and the subject of debates held by Marcion of Sinope, Justin Martyr, Tatian the Syrian, and finally Saint Irenaeus. The latter, most notably contributed to the codification of all four, now-canonical Gospels by Matthew, Mark, Luke and John (one Gospel in four variations) as a rule for Church life. The article includes the attempt to recreate the process which took place in the 2nd century.

Keywords: Gospel; canon; Marcion of Sinope; Justin Martyr; Tatian the Syrian; Saint Irenaeus

Bibliografia

Źródła

- Codex Fuldensis. Novum Testamentum Latino Interprete Hieronymo*, red. E. Ranke, Marburgi – Lipsiae 1868.
- Cyprianus, *Epistulae*, CSEL 3/2, Vidobonae 1868; tł. W. Szoldrski, Cyprian, *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969.
- Ephrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, tł. L. Leloir, SCh 121, Paris 1966.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*; tł. A. Caba, Eusebius Caesariensis, *Historia kościelna*, oprac. H. Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 70, Kraków 2013.
- Hieronymus, *Commentariorum in Evangelium Matthaei*, red. E. Bonnard, SCh 242, Paris 1977; tł. J. Korczak, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, ŹMT 46, Kraków 2008.
- Irenaeus, *Demonstratio praedicationis apostolicae*, red. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995; tł. W. Myszor, *Wykład nauki apostoelskiej*, ŹMT 7, Kraków 1997.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, red. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2, SCh 211, Paris 1974; tł. J. Bryłowski, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.

- Justinus, *Apologia 1 pro Christianis*, PG 6,327-439; tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 43-89.
- Justinus, *Apologia 2 pro Christianis*, PG 6,441-470; tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 91-100.
- Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, PG 6,471-801; tł. L. Misiarczyk, Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 159-318.
- Księga Jubileuszów* (tł. A. Kondracki), w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 259-342.
- Origenes, *Contra Celsum*, red. M. Borret, SCh 132, Paris 1967; tł. S. Kalinkowski, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Tatiani *Oratio ad Graecos*, Teophili Atiocheni *Ad Autolyicum*, red. M. Marcovick, Patristische Texte und Studien 43-44, Berlin – New York 1995; tł. L. Misiarczyk, *Pierwsza apologia greckiego*, BOK 24, Kraków 2004, 311-355; 385-464.
- Tertullianus, *Adversus Marcionem*, red. Ae. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, 441-726; tł. S. Ryznar, Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.

Opracowania

- Bartnik Cz., *Anicet*, EK I 601-602.
- Berger K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen 2005.
- Bolgiani F., *Vittore di Capua e il „Diatessaron”*, Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, Parte seconda, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie 2, tomo 71, Torino 1962.
- Burridge R.A., *Che cosa sono i vangeli? Studio comparativo con la biografia greco-romana*, Brescia 2008.
- Charlesworth J.H., *Tatien's Dependence upon Apocryphal Traditions*, „Heythrop Journal” 14 (1974) 5-17.
- Dassman E., *Das Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bei Irenäus*, Münster 1979.
- Dihle A., *Die Evangelien und die griechische Biographie*, w: *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982*, red. P. Stuhlmacher, Tübingen 1983, 383-411.
- Droge A.J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 26, Tübingen 1989.
- Ernst J., *Marco. Un ritratto teologico*, Brescia 1990.
- Gamble H.Y., *The Use of Paul's Letters In the Second Century*, w: *The New Testament Canon. Its Making and Making*, Philadelphia 1985.
- Harnack A. von, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924².
- Harnack A. von, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Paris 2003.

- Hengel M., *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ. An Investigation of the Collection and Origin of Canonical Gospels*, London 2000.
- I Quattro Evangelisti nella tradizione artistica e spirituale*, red. E. Guerriero, Cinisello Balsamo 2010.
- Joosten J., *The Dura Parchment and the Diatessaron*, VigChr 57 (2003) 159-175.
- Kaczmarczyk J., *Ireneusz z Lugdunu a nasze Ewangelie*, Kraków 1901.
- Kraeling C.H., *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura*, Studies and Documents 3, London 1935.
- Królikowski J., *Początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego*, VoxP 37 (2017) t. 67, 259-276.
- Lagrange M.-J., *Deux nouveaux texts relatives à l'Évangile*, „Revue Biblique” 46 (1935) 321-327.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tł. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Mara M.G., *L'epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo*, w: *Seneca e i Cristiani, Atti del Convegno Internazionale. Università Cattolica del S. Cuore. Biblioteca Ambrosiana. Milano, 12-13-14 ottobre 1999*, red. A.P. Martina, Milano 2001, 41-54.
- McCormick M., *The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style*, „Scriptorium” 39 (1981) 150-158.
- Metzger B.M., *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, Brescia 1997.
- Parker D.C. – Taylor D.G.K. – Goodacre M.S., *The Dura-Europos Gospel Harmony*, w: *Studies in the Early Text of the Gospels and Acts*, red. D.G.K. Taylor, SBL Text-Critical Studies 1, Atlanta 1999, 192-228.
- Petersen W.L., *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Leiden 1994.
- Petersen W.L., *Canonicité, autorité ecclésiastique et Diatessaron de Tatien*, w: *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, red. E. Junod – E. Norelli, Le monde de la Bible 54, Genève 2005, 87-116.
- Quispel G., *Tatian and the Gospel of Thomas*, Leiden 1975.
- Ramelli I., *L'epistolario apocrifo Seneca-San Paolo: alcune osservazioni*, VetChr 34 (1997) 299-310.
- Roberts C.H. – Skeat T.C., *The Birth of the Codex*, London 1983.
- Shuler Ph.I., *A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia 1982.
- Simonetti M., *Paolo nell'Asia cristiana del II secolo*, VetChr 27 (1990) 123-144.
- Simonetti M., *Antiocchia cristiana (secoli I-III)*, Sussidi patristici 19, Roma 2016.
- The Excavations at Dura-Europos, Final Report V, p. 1*, red. C. Bradford Welles – R.O. Fink – J.F. Gilliam, New Haven 1959.

Bernard Jarosław Marciniak OFM¹

Medical metaphors in Augustine's letters

Amongst theological, disciplinary, philosophical, literary and many other issues Augustine takes up in his letters, the issue of health occupies a little space². Sufficiently, though, one may form a picture of his rhetorical technique, that exploits health matters.

Augustine undertakes biblical doctrine on the Body of Christ, which is the Church³ (cf. Col 1:18), and develops idea of healer (*medicus*)⁴ and medicine (*medicina*) for his members⁵, which is Christ himself, and a widely spread metaphor of the health of this Body⁶, the bishop of Hippo is directly and indirectly referring to, into a quasi complete doctrine.

Medical metaphors used in Augustine's letters⁷, among others comparisons to blindness, cancer, lethargy, gangrene, mania, sluggishness, wounds,

¹ Dr Bernard Jarosław Marciniak OFM, rektor Wyższej Szkoły Filologii Hebrajskiej w Toruniu, lektor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: bernardmarciniakofm@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1602-6147.

² Cf. S.M.E. Keenan, *The Life and Times of St. Augustine as Revealed in His Letters*, Washington 1935, 25-29. A summary list of phenomena referring to body, health and medicine, without the extended historical commentary.

³ Cf. Augustinus, *Epistula* 140, 18, CSEL 44, 168.

⁴ Cf. Augustinus, *Epistula* 266, 3, CSEL 57, 649: On the matter of teaching theology, Augustine writes after the year 395 to Fiorentina, invoking the words of Jesus (Mt 23:8-10), that the Saviour is the wonderful healer of this swelling (*tumoris huius admirabilis medicus*).

⁵ Cf. Augustinus, *Epistula* 140, 18, CSEL 44, 168; 167, 19-20, CSEL 44, 292-295. Augustine writes to Jerome before the year 415 about a cure for lesser sins (*quotidianis [...] levioribus [...] vulneribus medicina*), provided by Christ. It acts through forgiveness of other people's sins.

⁶ Augustinus, *Epistula* 140, 18, CSEL 44, 168; 167, 19-20, CSEL 44, 292-295.

⁷ Cf. M.I. Barry, *St. Augustine, the orator. A study of the rhetorical qualities of St. Augustine's sermons ad populum*, Washington 1924, 197-198. The set of favourite references to parts of the body: fauces, os, manus, pes, oculus, facies, lingua, venter; to illness

stubbornness and dullness, can be viewed from two different perspectives. First of all the Bishop of Hippo not only enumerates in his letters various diseases in order to present doctrinal, disciplinary and spiritual lack, broadly understood, but he also concentrates on symptoms and possible medical treatment or, in other words, he suggests some methods of elimination and correction of the enumerated weaknesses⁸.

The second possibility is to explore Augustine's correspondence from a socio-doctrinal perspective. This attitude presents various forms of doctrinal, disciplinary and spiritual weaknesses as a starting point for Augustine's reflection. Their harmfulness and commonness, as well as ecclesial measures adopted to combat them, are reflected in health metaphors used by the Bishop of Hippo.

For example, the pride and schism of circumcellions are metaphorically presented as blindness⁹. Manicheism¹⁰ and Donatism¹¹ are often compared to cancer, one of the most serious diseases. However, as far as medical metaphors are concerned, Augustine is not wholly consistent across his correspondence. He wants to stress the gravity of the condition of a schismatic or a heretic, rather than to create a complete system of reference. The above-mentioned observation, as well as Augustine's formation and profession, seem to suggest that his texts should be analyzed from a socio-doctrinal perspective, not a medical one.

Augustine regards physical health as the accepted norm both for human beings and animals¹², which can be applied to present certain spiritual aspects, generally referred to as spiritual well-being (*spiritualis salus*)¹³.

First of all Bishop of Hippo inherited and exploited the positive metaphorical value of the idea of the physician as one who succors the ill,

ses, mentioned also in the letters: febris, vomere, caecitas, tumor, hydrops, morbus, and to death (mors). Cf. references to phenomena and medical procedures: medicus, vulnus, medicamentum, medicina, collyrium, venenum, theriacum, salus, vita, somnum, mortuus, senectus. Barry, *St. Augustine, the orator*, 207, 235, 240. Cf. References to body and its conditions: capillus, lingua, labia. Barry, *St. Augustine, the orator*, 239-240.

⁸ Cf. W. Parsons, *A study of the vocabulary and rhetoric of the letters of Saint Augustine*, Washington 1923, 205. The table of metaphors. According to W. Parsons, 66 out of 730 in total refer to medical science. Only agriculture and light have more references – 102; fire, heat, light – 74.

⁹ Cf. Augustinus, *Epistula* 93, 1, CSEL 34, 2, 448; cf. Augustinus, *Epistula* 93, 5, CSEL 34, 2, 449.

¹⁰ Cf. Augustinus, *Epistula* 79, 1, CSEL 34, 2, 345-346.

¹¹ Cf. Augustinus, *Epistula* 86, 1, CSEL 34, 2, 396-397.

¹² Cf. Augustinus, *Epistula* 140, 22, CSEL 44, 173.

¹³ Cf. Augustinus, *Epistula* 170, 1, CSEL 44, 622.

enduring unpleasant tasks in caring for the unhealthy, often administering necessarily painful means for effecting a cure, or helping people maintain health through regimen. The greatest debt that ancient philosophy had to medicine was the use of medical analogies, giving a prominent place to the analogy of body and soul, to the similarity between the training of the body and the discipline of the soul, to the consideration of medicine as a counterpart of ethics¹⁴.

It must be underlined that for ancient Greeks the concept of the nature of the universe and Man, developed by the Ionian school of philosophy, was the cornerstone of scientific thinking. As notices W. Jaeger, as early as the 7th century B.C. Solon presented a totally objective view about the regularity in the development of an illness, the inseparable link between the totality and its component, between the cause and the effect. This attitude constitutes an indispensable assumption, which enables him to treat political crises as pathological disorders in functioning of the social body¹⁵. It is not an accident that Plato, laying foundations for his ethics and politics, as it is described in his *Gorgias*, takes as an example the medical art¹⁶. Τέχνη is the knowledge about the substance of the subject matter, the aim of which is to serve the human being; that is why it reaches total perfection only after it has been used in practice. According to Plato, a doctor is somebody who knows the essence of health and is capable of returning it to the ill. Following this pattern, Plato formulated the concept of a philosopher, who knows the soul thoroughly and makes the soul healthy. In the *Phaedrus* he puts forward a proposal that it is medicine that should constitute the model for true rhetoric¹⁷, while in the *Philebus*¹⁸ – on the basis of Aristotle's theory of the golden mean¹⁹ – he expresses the belief that the appropriate ethical attitude should be formed like the proper diet is formed for good health. The philosophical continuation of this way of thinking is the thesis that the social function of justice corresponds to the function of medicine in the life of the human body, which Plato refers to as pedagogy attendant upon illness²⁰. Augustine's letters shows the continuation of this way of thinking.

¹⁴ Cf. L. Edelstein, *The Relation of Ancient Philosophy to Medicine*, in *Ancient medicine: Selected papers of Ludwig Edelstein*, red. O. Temkin – C.L. Temkin, Baltimore 1967, 360.

¹⁵ Cf. W. Jaeger, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, vol. 3, Oxford 1986, 5-7.

¹⁶ Cf. Plato, *Gorgias* 464b, 465a, 501a.

¹⁷ Cf. Plato, *Phaedrus* 270c-d.

¹⁸ Cf. Plato, *Philebus* 34e-35b; 35e-36a.

¹⁹ Cf. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* II 5, 1106a, 26-32; b, 15; b 27.

²⁰ Cf. Plato, *Respublica* 404e-405a.

The metaphors based on health and illness are used by Augustine twenty three times in all correspondence (chapters, passages, or only short fragments)²¹. Referring to medical procedures and upbringing methods, they may be regarded as an explanation of the Church's spirituality, legislation and practice²². Augustine writes about disciplinary and doctrinal problems of the Church such as Judaism²³, Priscillianism²⁴, Manicheism²⁵, Donatism²⁶, paganism²⁷, pride²⁸ and other issues associated with Augustine's care of the unity of various ecclesial communities and the union between individual members²⁹, as well as a monastic and evangelical life³⁰. In his letters, Augustine also justifies some statements supporting the use of disciplinary measures. Comparing Christians to patients, he recommends medical treatment and tries to find effective medicine for all pathologies.

However, in order to appreciate Augustine's rhetoric, it is necessary to be familiar with his optics. He is a bishop of the Church, the Body of Christ, whose doctrine has to remain immaculate³¹. For Augustine Catholicism, both in the sense of the deposit of faith and the hope it proclaims in socio-

²¹ Augustine's medical terminology in most cases is used and developed for the metaphors needs. Cf. S.A. Reid, "*The first dispensation of Christ is medicinal*", *Augustine and Roman medical culture*, Vancouver 2008, 166-167. Authoress summarizes heresies and related to them by Augustine disease. To a large extent, however, she ignores Letters. Cf. Reid, "*The first dispensation of Christ is medicinal*", p. 212-213.

²² Cf. Parsons, *A study*, p. 200.

²³ Cf. Augustinus, *Epistula* 138, 3, CSEL 44, 128-129.

²⁴ Cf. Augustinus, *Epistula* 264, 3, CSEL 57, 637.

²⁵ Cf. Augustinus, *Epistula* 79, 1, CSEL 34, 2, 346.

²⁶ Cf. Augustinus, *Epistula* 86, 1, CSEL 34, 2, 396-397; 89, 6, CSEL 34, 2, 423-424; 93, 1-5, CSEL 34, 2, 445-450; 93, 8, CSEL 34, 2, 452-453; 185, 7, CSEL 57, 6-7.

²⁷ Cf. Augustinus, *Epistula* 104, 4, CSEL 34, 2, 584; 104, 7-8, CSEL 34, 2, 586-588.

²⁸ Cf. Augustinus, *Epistula* 140, 6-7, CSEL 44, 159-160; 266, 3, CSEL 57, 649-650.

²⁹ Cf. Augustinus, *Epistula* 73, 4, CSEL 34, 2, 267; 140, 18, CSEL 44, 168-169; 167, 19, CSEL 44, 606-607.

³⁰ Cf. Augustinus, *Epistula* 211, 11, CSEL 57, 364-365.

³¹ Augustinus, *Epistula* 181, 9, CSEL 44, 712-713: "Let the infected wound be removed from the healthy body, therefore, and after the effluvium of the raging disease is removed let the uninfected parts go on with a greater degree of caution, and let the purified flock be cleansed of this contagion of the sick animal. Let the integrity of the whole body be unimpaired, for we know you follow and maintain this integrity by this decree against them, and we preserve it along with you by our similar assent". Cf. H. Pope, *Saint Augustine of Hippo, Essays dealing with his Life and Times and some features of his work*, London 1937, 278-283.

-doctrinal field, turns out to be the highest value³². By contrast, sin³³ and eternal damnation³⁴ are regarded as supreme evil and – in medical terms – illness.

In his letters, Augustine clearly separates people from their vices, described by him as diseases that should be healed. This opinion is stated *expressis verbis* in a letter to the nuns of Hippo: “And what I said about making eyes at someone should also be observed with love for the persons and a hatred for their vices in discovering, prohibiting, reporting, proving, and punishing other sins”³⁵.

Nebrydus calls Augustine his physician³⁶. Just pagan philosophers called themselves “physicians of the soul³⁷”. Also Fathers of the Church called themselves *medici animarum*, following the example of *Medicus Christ*³⁸. Already in the third century, Origen had championed the idea that Christ was “the Great Physician”, along with the idea that bishops and other representatives of Christ were “physicians of souls”. The Cappadocian Fathers develop these ideas, first articulated by Origen. Gregory of Nyssa referred to Christ as “the true doctor of the soul’s suffering”³⁹. Usually they use medical analogies in which medical theory, particularly rudimentary anatomy and physiology, theories of natural causality, and descriptions of specific medical or surgical techniques that

³² Augustinus, *Epistula* 93, 17-23, CSEL 34, 2, 461-469.

³³ Cf. Augustinus, *Epistula* 104, 7, CSEL 34, 2, 586-587: “For the more we love anyone, the less we ought to hand him the means by which he sins with great danger”. Numerous references of a figurative nature to physicians, diseases, and cures may be found in such Stoic works as Seneca’s *De Ira*. Cf. A.S. Pease, *Medical allusions in the works of St. Jerome*, “Harvard Studies in Classical Philology” 25 (1914) 74.

³⁴ Cf. Augustinus, *Epistula* 185, 7, CSEL 57, 6-7.

³⁵ Augustinus, *Epistula* 211, 11, CSEL 57, 365: “Et hoc quod dixi de oculo non figendo, etiam in [...] peccatis diligenter observetur, cum dilectione hominum et odio vitiorum”.

³⁶ Cf. Augustinus, *Epistula* 12*, 6.

³⁷ Cf. R. Arbesmann, *The concept of Christus Medicus in St. Augustine*, *Traditio* 10 (1954) 1-28. The critic of his paper: cf. Reid, *The first dispensation*, p. 202-203, Cf. A.S. Pease, *Medical allusions in the Works of St. Jerome*, “Harvard Studies in Classical Philology” 25 (1914) 73-86; Cf. also M. Stróżyński, *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014, 167-168.

³⁸ Cf. Augustinus, *Epistula* 130, 7, CSEL 44, 48; cf. Augustinus, *Sermo*, 229, 6. Cf. Th F. Martin, *Paul the Patient. Christus Medicus and the „Stimulus Carnis” (2 Cor. 12: 7): A Consideration of Augustine’s Medical Christology*, “Augustinian Studies” 32 (2001) f. 2, 220.

³⁹ Cf. A. Porterfield, *Healing in the History of Christianity*, Oxford 2005, 53.

were employed in the treatment of particular medical problems provide homiletically rich comparisons⁴⁰.

Augustine also conducts an analysis of the behavior of the Church, which passes the law in order to effectively face current threats of faith⁴¹, mainly caused by misinterpretations of the Bible, often unintentional. In this way, giving an example of surgical instruments, Augustine warns against heretical and irresponsible interpretations of the sacred writings and emphasizes the fact that the Bible was composed for the salvation of believers. He also points out, not without irony, that although surgical instruments, not invented to wound but to heal, are normally very useful, they can inflict wounds when misused (*tamquam si quisquam se medicinalibus ferramentis graviter vexet, quae utique non ad vulnerandum, sed ad sanandum sunt instituta*)⁴².

The most general suggestions concerning the shape of the Church and containing medical metaphors can be found in Augustine's correspondence with Nectarius, a pagan and city official of Calama in Numidia⁴³. Nectarius asks Augustine to influence civil authorities in order to obtain a decree soothing the punishment imposed on his pagan compatriots for on 10th June⁴⁴ disturbing Christians and for not respecting the imperial edict. That edict forbade to pay homage to pagan gods. In response to this letter, several months later, Augustine extols the behavior of the Church, not allowing wrongdoers to remain unpunished⁴⁵. The Bishop of Hippo also refers to the concept of the earthly fatherland evoked by Nectarius, which is on the verge of losing its splendor and vigor due to impunity⁴⁶. What is more, Augustine argues that the virtues preached in churches are a clear sign of the fatherland's greatness⁴⁷. Punishment should therefore be inflicted, as it is a means of correction and conversion⁴⁸. This statement refers not only to the Church, but also to the society. Still, Augustine warns against imposing extremely severe punishments⁴⁹. He tries to convince Nectarius that puni-

⁴⁰ Cf. D.W. Amundsen, *Medicine and faith in early Christianity*, "Bulletin of the History of Medicine" 56 (1982) 331.

⁴¹ Cf. Augustinus, *Epistula* 185, 45: "For experience with many illnesses creates the need to find many medicines".

⁴² Augustinus, *Epistula* 264, 3, CSEL 57, 638.

⁴³ Cf. Augustinus, *Epistula* 90, CSEL 34, 426-427.

⁴⁴ Cf. Augustinus, *Epistula* 91, 8, CSEL 34, 432-433.

⁴⁵ Cf. Augustinus, *Epistula* CSEL 34, 427-435.

⁴⁶ Cf. Augustinus, *Epistula* 91, 2, CSEL 34, 428.

⁴⁷ Cf. Augustinus, *Epistula* 91, 3, CSEL 34, 429.

⁴⁸ Cf. Augustinus, *Epistula* 91, 6, CSEL 34, 431.

⁴⁹ Cf. Augustinus, *Epistula* 91, 7, CSEL 34, 432.

ishment as such is necessary, arguing that Christians do not desire to feed their anger by avenging past actions, but they act with mercy in looking out for the future⁵⁰.

Christians should punish offenders in various ways, not only gently, but also to their benefit and salvation. Augustine also proclaims that wrongdoers should have their life and bodily integrity (*habent [...] quod corpore incolumi vivunt*) and that they should have the means to live (*habent unde vivunt*). Using a medical metaphor, the Bishop of Hippo argues that depriving malefactors of means to live badly can be compared to cutting off something that is decayed and harmful (*tamquam putre noxiumque resecari, valde misericorditer puniet*)⁵¹.

In response to Augustine's letter⁵², Nectarius wrote on 27th March⁵³ that neither corporal punishment nor financial penalty should be imposed. Referring to the Stoic thesis according to which life in poverty is worse than death, Nectarius shows Christian determination in practicing *caritas*, above all by relieving the sick with cures and applying medicine to afflicted bodies (*morbidos curatione relevatis, medicinam afflictis corporibus adhibetis*)⁵⁴. Making complimentary remarks on Christianity, Nectarius seeks Augustine's support.

In his letter to Nectarius written in November, Augustine explains that, in his opinion, offenders should not be punished severely and he briefly characterizes Christian penalties. Malefactors should be deprived only of those material goods that are most precious to them⁵⁵, "but ought not to be corrected by that degree of want at which they lack what is necessary for nature and to which mercy comes to the aid"⁵⁶.

Punishment should not give way to a punisher's anger⁵⁷, but should be an expression of his genuine care of offenders' future, especially their

⁵⁰ Cf. Augustinus, *Epistula* 104, 5, CSEL 34, 585; cf. Augustinus, *Epistula* 91, 9, CSEL 34, 433-434 which Augustine quotes literally in *Letter 104*.

⁵¹ Augustinus, *Epistula* 91, 9, CSEL 34, 433-434.

⁵² Cf. Augustinus, *Epistula* 103, CSEL 34, 578-581.

⁵³ Cf. Augustinus, *Epistula* 104, 1, CSEL 34, 582.

⁵⁴ Augustinus, *Epistula* 103, 3, CSEL 34, 580.

⁵⁵ Cf. Augustinus, *Epistula* 104, 3, CSEL 34, 583-584; cf. *Epistula* 104, 4, CSEL 34, 584.

⁵⁶ Augustinus, *Epistula* 583-584, CSEL 34, 584.

⁵⁷ Augustinus, *Epistula* 104, 8, CSEL 34, 587-588: "It is inadmissible for the Christian to succumb to the madness of reprimending someone out of desire for revenge [Christian must correct] without hating a person, without returning evil for evil, without being inflamed with the desire to harm, and without vengeance seeking to feed on even what the law permits. He should not act so that he does not show concern, so that he does

salvation. Augustine strongly believes that the most important aspect of punishment is to discourage malefactors from committing sins⁵⁸.

Augustine claims further that Christians do not want heretics to be reduced through punishment. He suggests a middle course between severity, which should not go to this extreme, and impunity, which should not rejoice and celebrate in excessive security, giving other unfortunate people an example to imitate that would lead to most grave and most hidden punishments⁵⁹. As a sanction against an attack on Christian spiritual values, he proposes fear of losing some superfluous goods.

Augustine is also convinced that this kind of punishment is preventive in nature: it is not actual punishment, but rather a protection from suffering real punishment, that is eternal damnation. He adds that it should not be called the punishment for a sin, but the safeguard of foresight: its aim is not to impose punishment on pagans, but to protect them from receiving eternal punishment⁶⁰. As has been shown, Augustine often combines medical metaphors with those related to upbringing. In order to reinforce his argumentation, He gives an example of a man who pulls the hair of a boy so that he does not tease snakes. This example may be regarded as a starting point for the formulation of a general rule: "We are not being kind when we do what we are asked to do, but when we do what does not harm those who ask us"⁶¹.

A person who loves wants to protect a beloved person from the danger of sin, as the moral wrongdoing for which punishment is necessarily given entails the suffering of the wrongdoer. Concluding, he once again resorts to one of his favorite medical metaphors: "For, when physicians see that gangrene must be cut or burned away, they often out of mercy turn a deaf ear to many tears"⁶². The vast majority of medical metaphors used in Augustine's correspondence describe Donatism⁶³.

not use foresight, so that he does not suppress evils. For it can be that, out of a strong hostility, someone neglects the correction of a person whom he hates very deeply and, by punishing with some penalty, improves another whom he loves very much".

⁵⁸ Cf. Augustinus, *Epistula* 104, 5, CSEL 34, 585.

⁵⁹ Cf. Augustinus, *Epistula* 104, 6, CSEL 34, 586.

⁶⁰ Cf. Augustinus, *Epistula* 104, 6-7, CSEL 34, 586-587.

⁶¹ Augustinus, *Epistula* 104, 7, CSEL 34, 587. Augustine quotes Cicero: "Don't give a boy a sword". Tully says, "Don't give one even to your only son". Cf. Marcus Tullius Cicero, *Pro Sexto* 24.

⁶² Augustinus, *Epistula* 104, 7, CSEL 34, 587.

⁶³ Augustine's letters on this subject (41) comprise about one fifth of his entire correspondence. Letters extend over thirty years (388-417). Cf. Parsons, *A study of the vocabulary*, p. 135; cf. W.J. Sparrow-Simpson, *The letters of St. Augustine*, London – New York 1919, 120; cf. Pope, *Saint Augustine of Hippo, Essays*, p. 199.

In his letter written approximately in 417, Augustine writes to Boniface, the tribune of Africa, about the supporters of Donatism. Augustine once again conducts an analysis of the Church's behavior applying medical metaphors. He highlights that:

these laws, which seem to be against them, are rather in their favor since [many Donatists] have been corrected by them and are being corrected each day, and they give thanks that they have been corrected and set free from that mad destruction (*illa furiosa pernicie*) and those who hated the laws (*saluber-rimas leges*) now love them, and the more they hated the laws in their insanity (*insania*), the more they are thankful, once they have recovered their health, that the laws so very conducive to their salvation were harsh toward them⁶⁴.

For Augustine a subjective experience of those converted from heresy is therefore a powerful argument.

In his letters written between 406 and 409, Augustine strongly encourages Caecilian, the governor of Africa, to issue some decrees against the Donatists, whose heresy is regarded by the Bishop as the tumor of sacrilegious vanity that may be healed by instilling fear of laws against Donatism, rather than cut away by taking vengeance (*tumor sacrilegae vanitatis ter-rendo sanetur potius quam ulciscendo resecetur*)⁶⁵.

In his correspondence dated between 405 and 411, Augustine writes to Festus, a Roman official and Catholic layman in Africa, about the behavior of the Church, comparing it to a physician. Deeply moved by the suffering of all patients and full of motherly love⁶⁶, the Church seeks the salvation of every human being. The Bishop is convinced that although the behavior of the Church towards the Donatists may seem unpleasant for them, the Church is not their enemy. On the contrary, they are treated with such care as if they were mentally ill patients. Augustine claims further that "the manic cases do not want to be restrained (*phrenetici nolunt ligari*) and the lethargic do not want to be stirred up (*lethargici nolunt excitari*)".

The Church, like a wise physician, ignores the patients' resistance and, out of love, "continues to chastise the manic and to stimulate the lethargic

⁶⁴ Augustinus, *Epistula* 185, 7, CSEL 57, 6.

⁶⁵ Cf. Augustinus, *Epistula* 86, 1, CSEL 34, 397.

⁶⁶ Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula* 9, PG 77, 61; cf. Cyrillus Alexandrinus, *Epistula*, 62, PG 77, 327-328. Vigorously though Cyril of Alexandria fought against the heresy of Nestorius, and Cyril's determination in this fight has grown in the history of the Church to the rank of legend, yet such was the ardent charity which animated him that, as he openly declared, he yielded to none in his love for Nestorius himself.

(*perseverat diligentia charitatis, phreneticum castigare, lethargicum stimulare, ambos amare*)”.

Comparing the Donatists not only to the manic, but also to the lethargic, Augustine states that “both are offended, but both are loved; both are bothered. As long as they are ill, they are angry, but once healed, both are grateful (*Ambo offenduntur, sed ambo diliguntur; ambo molestati, quamdiu aegri sunt indignantur, sed ambo sanati gratulantur*)”⁶⁷.

Writing in the same tone, Augustine informs Vincent, the bishop of Cartenna in Mauretania Caesariensis, that many former Donatists are now grateful for being liberated from their former error (*pristinus error*), which is metaphorically described by Augustine as former blindness (*pristina caecitas*)⁶⁸.

In the same letter, the Bishop of Hippo states that probably everyone seeing his enemy out of his mind due to dangerous fevers run toward a cliff, would try to catch him and tie him up, especially if the mentally ill person would be a Christian. Augustine is convinced that everybody should be given help and that everybody will eventually be grateful. He writes about two groups of heretics, suffering from two different illnesses (*morbis*), who should undergo various medical treatment in order to regain sanity (*sanitas*). To the first group belong the madmen (*phrenetici*) stimulated by turbulent audacity (*turbulenta audacia*). They should be bound, like mentally disturbed people, by the chains of laws that they can find displeasing. According to Augustine, the leaders of Donatist dissenters fall into this category. To the second group probably belong the common people that are overwhelmed by a long-lasting apathy (*vetusta socordia*). The Bishop is convinced that they have to be “disturbed for their salvation by the penalty of temporal chastisement (*regula temporalium molestiarum*) in order that they might emerge from their sluggish sleepiness (*somnus lethargicus*) and wake up in the salvation of the Church’s unity”⁶⁹. Augustine states once again that “many of them condemn their former life and wretched error, because of which they thought that they did for the Church of God whatever they did in their restless rashness”.

The words he puts in the mouth of former Donatists, may be regarded as a glorification of the Church’s behavior. Although some practices may seem displeasing (*molesti*), they are effective in rescuing from the disease of long-standing habit (*morbis veterinosae consuetudinis*) as if from a deadly sleep (*mortiferus somnus*)⁷⁰. As the Bishop puts it: “How many

⁶⁷ Augustinus, *Epistula* 89, 6, CSEL 34, 423-424.

⁶⁸ Cf. Augustinus, *Epistula* 93, 1, CSEL 34, 445-446.

⁶⁹ Augustinus, *Epistula* 93, 3, CSEL 34, 448.

⁷⁰ Cf. Augustinus, *Epistula* 93, 2, CSEL 34, 447. The methods of the surgeon are often rough but their apparent cruelty is regularly explained as due to kindness and neces-

of them are now rejoicing with us and blame the former burden of their destructive activity! How many of them admit that we ought to have been troublesome to them for fear that they would perish in that way"⁷¹.

In the same letter, Augustine rhetorically asks if the art of medicine should be neglected when "some have an incurable plague (*insanabilis pestilentia*)". He argues that the Donatists were reprimanded not out of hatred, but out of love. Instead of concentrating on the suffering caused by a reprimand, Augustine advises to look at numerous people, whose penitence fills others with joy. He also justifies his twofold method of curing the Donatists, that is resorting to fear and reprimand. He strongly believes that if they were frightened by the Church and did not learn anything, it would seem wicked tyranny. On the other hand, he is convinced that if the bishops only reprimanded the Donatists, without instilling fear, they "would be lazy about moving to take the path to salvation (*via salutis*)", since they would be afraid of sudden expressions of the dissenters' dissatisfaction⁷².

In Augustine's opinion, the doctrine of salvation should be combined with a beneficial fear "not only so that the light of the truth drives out the darkness of error, but also so that the force of fear breaks the chains of bad habit". The Church rejoice over the salvation (*salus*) of many who bless us and thank God [that] he has in this way cured the sick, in this way healed the weak (*curavit morbidos, sic sanavit infirmos*)⁷³.

Augustine states in the same letter that being kind not necessarily means being a friend and being unkind not necessarily means being an enemy. Referring to the Book of Proverbs (27:6), he emphasizes that the wounds inflicted by a friend are much more beneficial than the kisses given by an enemy. Writing in the same tone, Augustine also stresses the fact that "someone who ties down a crazy person and who rouses a lazy person loves them both, though he is a bother to both (*qui phreneticum ligat, et qui lethargicum excitat, ambobus molestus, ambos amat*)"⁷⁴.

Augustine takes yet another argument from the Bible. He points out that God, who loves humans perfectly, does not cease not only to teach them with gentleness, but also to frighten them for their salvation (*salubriter terrere non cessat*). In this way, very often after gentle salves (*fomentum lene*), with which He brings relief, He administers the most biting medicine of tribulation (*mordacissimum medicamentum tribulationis*). What is more,

sary for a permanent cure. Cf. A.S. Pease, *Medical allusions in the works of St. Jerome*, "Harvard Studies in Classical Philology" 25 (1914) 74.

⁷¹ Augustinus, *Epistula* 93, 2, CSEL 34, 446.

⁷² Cf. Augustinus, *Epistula* 93, 3, CSEL 34, 448.

⁷³ Cf. Augustinus, *Epistula* 93, 3, CSEL 34, 448.

⁷⁴ Augustinus, *Epistula* 93, 4, CSEL 34, 449.

he trains the patriarchs with famine, he afflicts the rebellious people with more severe punishments (*poenis gravioribus*) and does not liberate the Apostle from the limitations of the body, although he asks God three times to do so, in order that he may make virtue perfect in weakness (*in infirmitate*). The Bishop of Hippo concludes in the following way: “But just as we praise his gifts, so let us bear in mind his scourges upon those whom he loves”⁷⁵.

Fully aware of the fact that the Church’s behavior towards Donatists may be perceived as similar to the persecution of Christians by pagan imperial authorities, in the same letter Augustine himself uses this analogy in order to stress significant differences between the two, both in terms of form and inner motivation. He points out that “the evil have always persecuted the good and the good have always persecuted the evil: the former by harming them unjustly, the latter by showing concern for them through discipline; the former savagely, the latter in moderation; the former in the service of desire, the latter in that of love”⁷⁶.

Augustine is not afraid of apparent identity. Applying yet another medical metaphor, he underlines that a torturer does not worry about how he slashes, but a surgeon considers how he cuts because surgeon aims at health, the torturer at infection⁷⁷.

In the final of the passages devoted to Donatism, Augustine once again conducts an analysis of the Church’s behavior applying medical metaphors. He highlights that these laws, which seem to be against them, are rather in their favor since many Donatists are being corrected each day, and they give thanks that they have been corrected and set free from that mad destruction (*illa furiosa pernicie*) and those who hated the laws (*saluberimas leges*) now love them, and the more they hated the laws in their insanity (*insania*), the more they are thankful, once they have recovered their health, that the laws so very conducive to their salvation were harsh toward them. For Augustine a subjective experience of those converted from heresy is therefore a powerful argument⁷⁸.

In the final part, Augustine justifies the Church’s behavior towards heretics, pointing out that they expose the members of the Church to physical suffering. The Bishop of Hippo compares them to a raging madman (*furienti phrenetico*), who urgently need a doctor’s (*medicus*) help. Acting out of love, he has no other option but to tie down the troublesome patient. The madman has to be tied down, even if such behavior may seem brutal. On

⁷⁵ Augustinus, *Epistula* 93, 4, CSEL 34, 449.

⁷⁶ Augustinus, *Epistula* 93, 8, CSEL 34, 452.

⁷⁷ Cf. Augustinus, *Epistula* 93, 8, CSEL 34, 452.

⁷⁸ Cf. Augustinus, *Epistula* 185, 7, CSEL 34, 451-452.

the contrary, it is motivated by love, as the doctor's passivity or his refusal to tie down the madman would not be an act of kindness, but would do harm to the patient⁷⁹.

Augustine's further arguments evoke a Biblical image (Ps 32:9) of a vet (*homo a quo curanda vulnera contrectantur*), who risks his life, trying to help horses and mules. Unaware of the importance of painful and tormenting medical treatment (*dolores et molestias medicinales revocent ad salutem*)⁸⁰, the animals may bite or kick the vet.

According to Augustine, no human being, above all a believer in Christ, should be exposed to the risk of eternal damnation, even if he or she strongly rejects the help offer. The awareness of the value of this help is a consequence of the awareness of the value of eternal salvation⁸¹.

If, however, the doctor neglected the patients and permitted them to perish, this false gentleness would in fact be cruel. After all, the horse and the mule, which lack intellect (Ps 32:9), resist with bites and kicks human beings who treat their wounds in order to heal them, and human beings are often put in danger from their teeth and hoofs and at times injured. But they still do not abandon them until they have brought them back to health by painful and tormenting medical interventions. How much more should one human being not abandon another, how much more should one brother not abandon another, lest he perish for eternity! For, once he has been corrected, he can understand what a great benefit he received when he was complaining about suffering persecution⁸².

Letters show Augustine as a man who is familiar with the medical phenomena and procedures, and as a bishop who cares about the purity of faith and the discipline of the Church, the condition and problems of which he describes through a variety of health metaphors. He uses the antique, biblical and patristic tradition, which he enriches with his positive attitude to the human body, heretics and schismatics. He recommends that heretics and schismatics be treated with determination and patience. As we know, the representatives of the medical school of Hippocrates were convinced that a healthy body can manage to recover on its own if it is provided appropriate resources facilitating its recovery. Nevertheless, if the body is thoroughly ill, the doctor ought to allow it to die, just like the judge gives

⁷⁹ Cf. Augustinus, *Epistula* 185, 7, CSEL 34, 451-452.

⁸⁰ Cf. Augustinus, *Epistula* 185, 7, CSEL 34, 451-452.

⁸¹ Cf. Augustinus, *Epistula* 185, 7, CSEL 34, 451-452.

⁸² Cf. Augustinus, *Epistula* 185, 7, CSEL 34, 451-452. See Keenan, *Augustine and Medical Profession*, p. 173.

a death sentence to a man whose soul is terminally ill due to his sins. In this context, Augustine appears to be a shepherd patiently waiting for the spiritual recovery of the sick people.

Metaforyka zdrowia w listach Augustyna

(streszczenie)

Augustyn w swojej korespondencji wielokrotnie posługuje się mocno osadzoną w tradycji biblijnej, patrystycznej i filozoficznej swoich czasów metaforyką opartą na medycynie i higienie. Wprost lub pośrednio odwołuje się przede wszystkim do dwóch idei: Chrystusa jako lekarza oraz Pawłowej doktryny o Kościele jako ciele Chrystusa. Chrześcijanie są członkami Kościoła. Ich osobiste grzechy, duchowe braki, jak również obce doktryny i herezje, którym ulegają, oraz schizmy, do których przystępują, takie jak: judaizm, pryscylianizm, manicheizm, donatyzm, pogaństwo, pycha i niezgoda pomiędzy wspólnotami, w tym kluczu metaforycznym są przedstawiane jako choroby. Augustyn najczęściej posługuje się obrazami ślepoty, nowotworu, gangreny, obłąkania, ospałości, ośpienia i porania. Nasz autor jako pasterz Kościoła w swoich wypowiedziach podaje również różne narzędzia i sposoby walki z nimi, które także opisuje w kategoriach medycznych, często powiązanych z motywami pedagogicznymi. W ten sposób medycyna staje się obrazem dyscypliny kościelnej, etyki i duchowości.

Słowa kluczowe: medyczne metafory; św. Augustyn z Hippony; zdrowie

Medical Metaphors in Augustine's Letters

(summary)

Augustin in his correspondence many times uses the metaphor based on medicine and hygiene – deeply rooted in biblical, patristic and philosophical tradition of his times. Directly or indirectly he refers mainly to two ideas: Christ as Medical Doctor and St. Paul's doctrine of the Church as the Body of Christ. Christians are members of the Church. Their personal sins, spiritual flaws, foreign doctrines and heresies they are attracted to, schisms they join such as Judaism, Priscilianism, Manicheism, Donatism, paganism, pride and discord among communities are all presented metaphorically as illnesses. Augustine uses the images of blindness, cancer, gangrene, madness, lethargy, dementia and injury. The Author as the Shepherd of the Church offers various devices and ways to fight the vices, using medical terms in a didactic context. In this way, medicine becomes the representation of the Church's discipline, ethics and spirituality.

Keywords: medical metaphors; Saint Augustine of Hippo; health

Bibliography

Sources

- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, red. Arianna Fermani, *Aristotele, Le tre etiche*, Milano 2010.
- Augustinus, *Epistulae*, red. A. Goldbacher, CSEL 34/1, Wien 1895.
- Augustinus, *Epistulae*, red. A. Goldbacher, CSEL 34/2, Wien 1898.
- Augustinus, *Epistulae*, red. A. Goldbacher, CSEL 44, Wien 1904.
- Augustinus, *Epistulae*, red. A. Goldbacher, CSEL 57, Wien 1911.
- Augustinus, *Epistulae*, red. K.D. Daur, CCSL 31, Turnhout 2004.
- Augustinus, *Epistulae*, red. K.D. Daur, CCSL 31a, Turnhout 2005.
- Marcus Tullius Cicero, *Pro Sexto*, red. E.H. Donkin, London 1879.
- Plato, *Gorgias*, red. E.V. Maltese, *Platone, Tutte le opere*, vol. 2, Roma 1997.
- Plato, *Phaedrus*, red. E.V. Maltese, *Platone, Tutte le opere*, vol. 2, Roma 1997.
- Plato, *Philebus*, red. E.V. Maltese, *Platone, Tutte le opere*, vol. 2, Roma 1997.
- Plato, *Respublica*, red. E.V. Maltese, *Platone, Tutte le opere*, vol. 4, Roma 1997.

Literature

- Amundsen D.W., *Medicine and faith in early Christianity*, "Bulletin of the History of Medicine" 56 (1982) 326-350.
- Arbesmann R., *The concept of Christus Medicus in St. Augustine*, "Traditio" 10 (1954) 1-28.
- Barry M.I., *St. Augustine, the orator. A study of the rhetorical qualities of St. Augustine's sermones ad populum*, Washington 1924.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistulae*, PG 77, 61; 327-328.
- Edelstein L. *The Relation of Ancient Philosophy to Medicine*, in: *Ancient medicine: Selected papers of Ludwig Edelstein*, red. O. Temkin – C.L. Temkin, Baltimore 1967.
- Jaeger W., *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, vol. 3, Oxford 1986.
- Keenan S.M.E., *Augustine and Medical Profession*, "Transactions of the American Philosophical Association" 67 (1936) 168-190.
- Keenan S.M.E., *The Life and Times of St. Augustine as Revealed in His Letters*, Washington 1935.
- Martin T.F., *Paul the Patient. Christus Medicus and the „Stimulus Carnis“ (2 Cor. 12:7): A Consideration of Augustine's Medical Christology*, "Augustinian Studies" 32 (2001) f. 2, 219-256.
- Parsons W., *A study of the vocabulary and rhetoric of the letters of Saint Augustine*, Washington 1923.
- Pease A.S., *Medical allusions in the Works of St. Jerome*, "Harvard Studies in Classical Philology" 25 (1914) 73-86.

- Pope H., *Saint Augustine of Hippo, Essays dealing with his Life and Times and some features of his work*, London 1937.
- Porterfield A., *Healing in the History of Christianity*, Oxford 2005.
- Reid S.A., “*The first dispensation of Christ is medicinal*”: *Augustine and Roman medical culture*, Vancouver 2008.
- Sparrow-Simpson W.J., *The letters of St. Augustine*, London - New York 1919.
- Stróżyński M., *Filozofia jako terapia w pismach Marka Aureliusza, Plotyna i Augustyna*, Poznań 2014.

Ks. Leszek Mateja¹

Rozwój wspólnot domowego Kościoła w Ewangelii według św. Marka w świetle *Tractatus in Marci Evangelium* Hieronima ze Strydonu

Wielu badaczy uważa, że wspólnoty domowego Kościoła powstałe w oparciu o instytucję *oikos/oikía* były fundamentem struktury starożytnego Kościoła². W prezentowanym artykule przedstawimy zarys

¹ Ks. dr Leszek Mateja, absolwent patrologii na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie, e-mail: leszekmateja@poczta.onet.pl, ORCID: 0000-0003-0326-6552.

² Znakomitą pozycją dotyczącą interesującego nas zagadnienia jest praca Wojciecha Gajewskiego pt. *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7, 24-27, Mt 24, 45-51, Łk 15, 11-32*, w której autor przedstawia również stan badań w literaturze zagranicznej odnośnie do zagadnienia roli *oikos* w kształtowaniu się Kościoła w starożytności. Por. W. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7, 24-27, Mt 24, 45-51, Łk 15, 11-32*, Gdańsk 2013, 17-22. W literaturze polskiej ten temat został podjęty m.in. w następujących publikacjach: H. Klauck, *Kościół domowy w okresie przedkonstantyńskim*, „Vox Patrum” 5 (1985) z. 8-9, 177-191; A. Bober, *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 5 (1985) z. 8-9, 193-199; E. Staniek, *Kościół – wspólnota czy społeczność. Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, „Vox Patrum” 6 (1986) z. 10, 203-218; *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie. Literatura, prawo, epigrafika, sztuka*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1995; J. Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity i przemian ideowych w II wieku. Apulejusz, Fronton, Marek Aureliusz, Tertulian*, Bydgoszcz 1996; *Domus et familia. Ideale i realia życia rodzinnego*, red. J. Błaszczuk – J. Jundziłł, Bydgoszcz 2000; W. Myszor, *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 1999-2000; M. Kiedzik, *Wspólnota wczesnochrześcijańska – podstawy parafii w Nowym Testamencie*, w: *Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. Rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, 163-175; S. Longosz, *Rodzina wczesnochrześcijańska*

procesu rozwoju wspólnot domowego Kościoła zawarty w Ewangelii według św. Marka, począwszy od ukonstytuowania się takiej wspólnoty w domu Szymona i Andrzeja (por. Mk 1,29-31), a skończywszy na opisie pierwszego cudu rozmnożenia chleba i ryb (por. Mk 6,34-44)³. Uczynimy to, nawiązując do najstarszego zachowanego komentarza do Ewangelii według św. Marka: *Tractatus in Marci Evangelium* Hieronima ze Strydonu⁴. W związku z tym, że ten komentarz nie jest kompletny, a zatem nie omawia wszystkich analizowanych przez nas fragmentów Ewangelii, posłużymy się jedynie Hieronimową interpretacją słowa „dom”, a także jego metodą interpretacji Ewangelii. Autor interesujące nas aspekty przedstawił, komentując uzdrowienie niewidomego z Betsaidy (por. Mk 8,22-26).

1. Dom niewidomego z Betsaidy w interpretacji Hieronima

Tytułem wstępu należy zaznaczyć, że Hieronim ze Strydonu, interpretując Pismo Święte, wzorował się na Orygenesie. Uważa się go też za najlepszego ucznia aleksandryjczyka na Zachodzie⁵. Kiedy wybuchł spór orygenesowski, Hieronim tłumaczył się, że nie czerpie z teologii Orygenesesa, lecz jedynie z jego warsztatu interpretacji Pisma Świętego⁶. Za swym nauczycielem wyróżniał on dwa rodzaje sensu Pisma Świętego: dosłowny i głębszy. Nie zaniehbując roli literalnego odczytania tekstu, przypi-

Kościółem domowym, „Roczniki Teologiczne” 51 (2004) z. 10, 27-56; S. Longosz, *Geneza pojęcia „rodzina Kościołem domowym” w tradycji patrystycznej*, w: red. A. Tomkiewicz – W. Wieczorek, *Rodzina jako Kościół domowy*, Lublin 2010, 35-45.

³ Zagadnienie Kościoła domowego w Ewangelii Marka przedstawił m.in. Michael F. Trainor w: *The Quest for Home. The Household in Mark's Community*, Collegeville, Minnesota 2001.

⁴ Hieronymus, *Tractatus in Marci Evangelium*, CCL 78, Turnholt 1958. Na temat tego traktatu, zob. M.C. Paczkowski, *Mk 1, 1–13 w egzegezie homiletycznej św. Hieronima ze Strydonu*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) z. 2, 60-66; M. Cahill, *The First Commentary on Mark. An Annotated Translation*, New York – Oxford 1998; M. Cahill, *The Identification of the First Markan Commentary*, „Revue Biblique” 101 (1994) 258-268.

⁵ Por. L. Cignelli, *Le omelie di S. Girolamo su Mc 1*, w: *Early Christianity in context. Monuments and documents*, red. F. Manns – E. Alliata, Jerusalem 1993, 487.

⁶ Por. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tł. T. Skibiński, Kraków 2000, 364-367; S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, 55-66.

sywał bezwzględne pierwszeństwo interpretacji alegorycznej-duchowej⁷. W *Tractatus in Marci Evangelium* wyraził tę zasadę w następujący sposób: „Musimy bowiem poznać ciało i krew Pisma, abyśmy, kiedy już zrozumie- my sens dosłowny, zobaczyli, co się za nim kryje”⁸.

Zdaniem Hieronima celem interpretacji Pisma Świętego jest dotarcie do sensu duchowego, który jest ukryty za sensem dosłownym. Dlatego naj- pierw należy odczytać ten ostatni, który nazywa „ciałem i krwią Pisma”, aby wydobyć ducha Pisma. Autor, rozpoczynając swój komentarz do pe- rykopy o uzdrowienia niewidomego z Betsaidy (por. Mk 8,22-26), pisze:

Przybyli więc do Betsaidy, do małej wsi, z której pochodzili Andrzej i Piotr, Jan i Jakub. Betsaida znaczy ‘dom myśliwych’. Z tego domu posłani zostali na cały świat myśliwi i rybacy. Rozważcie te słowa. Historia jest zrozumiała i przekaz jasny, lecz trzeba nam się zastanowić nad duchową jego treścią. Cóż niezwykle w tym, że przybył do Betsaidy, że był tam człowiek niewidomy i że stamtąd odszedł?⁹

W powyższym fragmencie należy zwrócić uwagę na dwa elementy. Pierwszym jest aspekt domu, który autor podkreśla, nawiązując do nazwy wsi, z której pochodziło czterech apostołów Jezusa. Drugim jest sugestia, że już w tym jasnym przekazie literalnym jest ukryta duchowa treść. W dal- szej części komentarza Hieronim wyjaśnia istotę ukrytej treści analizowa- nego fragmentu Ewangelii, stwierdzając, że niewidomy człowiek symbo- lizuje naród żydowski¹⁰. Autor, komentując wyprowadzenie przez Jezusa niewidomego poza wieś (por. Mk 8,23), najpierw polemizuje z tymi, któ- rzy odrzucają sens duchowy Pisma, a następnie wyjaśnia ukryty sens tego wydarzenia:

Myślicie, że dopuszczamy się gwałtu wobec Pisma Świętego? Być może ktoś w myślach mówi: ten zawsze idzie za alegorią: stosuje przemoc wobec Pisma Świętego. Niech więc odpowie mi ten, kto tak myśli: z jakiej przyczyny

⁷ Por. K. Bardski, *Wprowadzenie*, w: Św. Hieronim, *Komentarz do Księgi Eklezjastesza*, tł. K. Bardski, BOK 5, Kraków 1995, 9-10; L. Gładyszewski, *Wstęp patry- styczny*, w: Święty Hieronim, *Komentarz do Księgi Jonasza*, tł. L. Gładyszewski, ŻMT 8, Kraków 1998, 45-46. Na temat interpretacji duchowej w dziełach Hieronima, zob. A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo*, Roma 1950, 93-124; D. Brown, *Vir trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992, 139-165.

⁸ Hieronimus, *Tractatus in Marci Evangelium* IV 12-14, 473. Wszystkie cytowane fragmenty tego traktatu są własnym tłumaczeniem na język polski.

⁹ Hieronimus, *Tractatus in Marci Evangelium* V 7-13, 474.

¹⁰ Por. Hieronimus, *Tractatus in Marci Evangelium* V 19-20, 475.

wstąpili do Betsaidy, dlaczego przyprowadzili do Niego niewidomego? Nie uzdrawia go we wsi, lecz poza wsią: nie może bowiem zostać uzdrowiony, ani nie jest w stanie przejrzeć na oczy w Prawie, lecz w Ewangelii. Jeśli więc dziś Jezus wstąpił do Betsaidy, czyli do synagogi Żydów, jeśli Jezus – Boskie Słowo – wstąpi do synagogi Żydów, czyli do żydowskiego zgromadzenia, tak długo, jak ów niewidomy znajduje się w synagodze i w literze Prawa, nie może zostać uzdrowiony, jeśli nie zostanie wyprowadzony na zewnątrz¹¹.

Autor, interpretując alegorycznie omawiane wydarzenie, uważa, że mowa jest tutaj o duchowym przejrzaniu niewidomego. Jego zdaniem nie mogłoby się to dokonać w synagodze, którą symbolizuje Betsaida, i dlatego Jezus wyprowadza go poza wieś i tam uzdrawia. Wyjście niewidomego ze wsi jest zdaniem Hieronima figurą jego wyjścia z litery Prawa do światła Ewangelii, jak długo bowiem tam przebywał, nie mógł doświadczyć duchowego uzdrowienia.

W dalszej części swego komentarza Hieronim interpretuje czynności Jezusa polegające na ujęciu niewidomego za rękę, zwilżeniu mu oczu śliną i położeniu na nim rąk (por. Mk 8,23). Jego zdaniem te działania symbolicznie ukazują proces dochodzenia do pełni wiedzy, czyli duchowego przejrzania. Jezus, przekazując w ten sposób tajemną wiedzę niewidomemu, zmył grzech z jego oczu¹². Następnie autor komentuje odpowiedź niewidomego na pytanie Jezusa skierowane do Niego: „Czy coś widzisz?” (Mk 8,23). Zdaniem Hieronima uzdrawiany, mówiąc: „Widzę ludzi, że jak drzewa widzę chodzących” (Mk 8,24), wyraża następujący przekaz: „Dostrzegam pewne rzeczy w Prawie, lecz nadal nie mogę zobaczyć jasnego światła Ewangelii”¹³. W ten sposób autor zaznacza, że ten człowiek symbolizuje Żydów, którzy otrzymali łaskę duchowego przejrzania, dzięki czemu mogą odczytywać literalny sens Starego Testamentu, ale jego duchowy sens jest jeszcze przed nimi zakryty¹⁴. Dlatego potrzebne było kolejne nałożenie rąk przez Jezusa na uzdrawianego (por. Mk 8,25). Hieronim, komentując ten gest Jezusa, rozpoczyna od ponownej polemiki z przeciwnikami duchowej interpretacji Pisma Świętego:

Ty, który myślisz, że dopuszczam się gwałtu wobec Pisma, ty, który mówisz: Dokonujesz przemocy, gdyż Pismo zawiera jedynie to, co pobrzmięwa w tekście i nic nie jest ukryte wewnątrz. [...] «I został uzdrowiony, tak że wszystko widział wyraźnie». Wszystko, powiadam, widział wszystko to,

¹¹ Hieronymus, *Tractatus in Marci Evangelium* V 43-54, 475.

¹² Por. Hieronymus, *Tractatus in Marci Evangelium* V 55-70, 475-476.

¹³ Hieronymus, *Tractatus in Marci Evangelium* V 80-81, 476.

¹⁴ Por. Hieronymus, *Tractatus in Marci Evangelium* V 81-89, 476.

co i my dostrzegamy: widział tajemnicę Trójcy i wszystkie tajemnice wiary, które spotykamy na kartach Ewangelii. [...] Teraz zaś to, co dojrzał on wyraźnie i my wszyscy dostrzegamy: wierzymy bowiem w Chrystusa, który jest prawdziwym Światłem. Wielka jednakże jest różnica pomiędzy tymi, którzy widzą. Wedle wiary każdego, kto wierzy, Jezus jest bowiem albo wielki, albo mały. Jeśli jestem grzesznikiem i odbywam pokutę, dotykam stóp Jego; jeśli jestem święty, obmywam Mu głowę¹⁵.

Z kontekstu komentarza Hieronima do omawianej perykopy wynika, że autor uznaje dwukrotne nałożenie rąk przez Jezusa na niewidomego (por. Mk 8,23.25) za symbol dwóch etapów odzyskiwania wzroku wiary. Pierwszy dotyczy prawdopodobnie prekatechumenów lub inicjowanych rozpoczynających katechumenat, których autor charakteryzuje jako grzeszników odbywających pokutę, a drugi – ochrzczonych, czyli świętych. Z tego wynika, że Hieronim w swej interpretacji Ewangelii uznawał, stosując interpretację inicjacyjną, że tekst objawiony jest skierowany do różnych grup wtajemniczanych w osobę Jezusa¹⁶. Autor, podsumowując swój komentarz uzdrowienia niewidomego z Betsaidy, pisze:

Rozważcie to uważnie. Ten niewidomy był w Betsaidzie, został wyprowadzony na zewnątrz i tam uzdrowiony: uzdrowiony nie w Betsaidzie, lecz poza nią. A ponieważ został uzdrowiony, słyszy takie słowa: Powróć do swego domu, lecz nie wstępuj do wsi. Został zabrany z Betsaidy – tam przebywał i tam go znaleźli. Jakim więc sposobem w Betsaidzie nie znajduje się jego dom? Spójrzcie, co kryje się w tekście. Jeśli rozważymy tylko dosłowną interpretację, nie daje nam ona sensu¹⁷.

Mamy tu doskonały przykład, że ograniczenie się tylko do dosłownego odczytania litery Pisma nie ma sensu. W ten sposób Hieronim kończy swoją polemikę z tymi, którzy odrzucają sens duchowy Pisma i doprowadza słuchacza do kluczowego dla nas fragmentu, gdzie wyjaśnia symbolikę domu:

Widzicie więc, że wymowa passusu jest duchowa. Wyprowadzony jest z domu Żydów, z małej żydowskiej wioski, z żydowskiego Prawa, z pisma Żydów i z ich tradycji. Ten, kto nie może być uzdrowiony w Prawie, uzdrowiony jest dzięki Ewangelii i mówi się do niego: Powróć do swego domu,

¹⁵ Hieronimus, *Tractatus in Marci Evangelium* V 90-109, 476-477.

¹⁶ Por. B. Górka, *Podejście inicjacyjne do Ewangelii Jana*, w: B. Górka, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, 13-26.

¹⁷ Hieronimus, *Tractatus in Marci Evangelium* V 111-118, 477.

nie do tego domu, o którym myślisz, z którego wyszedłeś, lecz do domu, który był też domem Abrahama; Abraham bowiem jest ojcem wierzących. «Abraham ujrzał mój dzień i ucieszył się». Powróć do swego domu, czyli do Kościoła. «Zanim przyjdę, [piszę], abyś wiedział, w jaki sposób należy kierować Kościołem, który jest domem Boga». Widzisz zatem, że domem Boga jest Kościół. Słowa skierowane do niewidomego brzmią zatem: Idź do swego domu, czyli do domu wiary, do Kościoła: nie powróć do wioski Żydów¹⁸.

Można sądzić, że cały dotychczasowy dyskurs Hieronima z przeciwnikami duchowej interpretacji Pisma miał na celu doprowadzenie czytelnika do przyjęcia prawdy, że dom w Ewangelii według św. Marka jest symbolem Kościoła. Nie można jednak tak odczytać Ewangelii, jeśli ograniczy się tylko do szukania sensu dosłownego Pisma, bez uwzględnienia jego sensu duchowego. Dlatego też analizując interesujące nas fragmenty Ewangelii według św. Marka w dalszej części tego przyczynku, będziemy stosować Hieronimową interpretację Pisma, która zakłada najpierw odczytanie sensu dosłownego, a następnie duchowego przesłania Ewangelii. Korzystając z tej metody interpretacji, będziemy starali się ukazać rolę domu w Ewangelii Marka jako symbolu Kościoła w jego podstawowym wymiarze, jakim jest Kościół domowy.

2. Dom Szymona i Andrzeja

Pierwszym fragmentem w Ewangelii według św. Marka, gdzie występuje termin οἰκία, jest werset mówiący o przybyciu Jezusa do domu Szymona i Andrzeja: „I zaraz z synagogi wyszedłszy przyszedł do domu Szymona i Andrzeja z Jakubem i Janem” (Mk 1,29)¹⁹. Ważne jest tu przejście Jezusa wraz z uczniami z synagogi do domu. Ten ruch w wymiarze symbolicznym określa wyjście z systemu synagogałnego do eklezjalnego, którego fundamentem jest dom. Zwraca na to uwagę Hieronim w swym komentarzu do Ewangelii według św. Marka. Jego zdaniem uzdrowienie teściowej Szymona jest obrazem odnowienia duchowego całego domu, do którego wszedł Jezus²⁰. Mając na uwadze symbolikę domu, którą ukazał

¹⁸ Hieronimus, *Tractatus in Marci Evangelium* V 122-134, 477.

¹⁹ Cytaty z Ewangelii według św. Marka za: *Grecko-Polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, tł. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 2014.

²⁰ Por. Hieronimus, *Tractatus in Marci Evangelium* II 334-365, 468-469.

Hieronim, można stwierdzić, że z punktu widzenia eklezjalnego omawiane wydarzenie ukazuje fakt przemiany środowiska rodzinnego Szymona i Andrzeja we wspólnotę wiary w Jezusa jako Mesjasza. Ten pierwszy dom ukazany w narracji Marka staje się archetypem wspólnoty Kościoła²¹.

Ważnym wydarzeniem z punktu widzenia kształtowania się domowego Kościoła w oparciu o oikía Szymona i Andrzeja były uzdrowienia, jakich dokonał Jezus przed ich domem (por. Mk 1,32-34). Fakt, że mieszkańcy Kafarnaum przynosili do Jezusa chorych i opętanych po zachodzie słońca, można tłumaczyć tym, że ludzie ci pragnęli zachować przepis Prawa dotyczący odpoczynku szabatowego. Odmienną postawą wykazała się wspólnota rodzinna Szymona i Andrzeja, nikt z ich środowiska bowiem nie protestował, kiedy Jezus uzdrowił teściową Szymona w szabat. Możemy zatem przyjąć, że zgromadzeni przed domem są jeszcze pod wpływem nauczania synagogałnego, na co zwraca uwagę słowo ἐπισυνήγμενῃ ('zebrane' – Mk 1,33) określające tych, którzy byli u drzwi tegoż domu. Ten termin pozostaje w ścisłej relacji ze słowem συναγωγῆ ('synagodze' – Mk 1,23)²². Należy jednak zauważyć, że zgromadzeni przed domem posiadali już w jakiejś mierze wiarę w Jezusa, skoro dokonywały się pośród nich uzdrowienia i uwolnienia z demonów. Dlatego też bardziej precyzyjnie można ich uznać za tych, którzy byli na drodze między synagogą a domowym Kościołem, czyli w wymiarze inicjacyjnym przynależeli do wspólnoty prekatechumenalnej.

Kolejnym wydarzeniem, na które należy zwrócić uwagę w kontekście eklezjalnym, jest postawa Szymona w następnym dniu opisywanym przez Marka: „I (zaczął) ścigać Go Szymon i ci z nim” (Mk 1,36). Postępowanie Szymona jest przedstawione przez narratora w negatywnym świetle, na co wskazuje użycie przez niego słowa καταδίωξεν ('[zaczął] ścigać' – Mk 1,36a). Termin ten oznacza bowiem podążanie za kimś z nieprzyjaznymi intencjami²³. Prawdopodobnie Szymon i inni pragnęli ograniczyć działalność Jezusa tylko do Kafarnaum, co wyrazili w słowach: „Wszyscy szukają Cię” (Mk 1,37b). Marek w ten sposób wyraża niebezpieczeństwo budowania nowej wspólnoty wiary na sposób ludzki, a nie Boży, zawężając jej

²¹ Por. R.W. Gehring, *House Church and Mission. The Importance of Household Structures in Early Christianity*, Peabody 2004, 31-42; J. Klinkowski, *Prezentacja posłannictwa Jezusa w inauguracyjnym wystąpieniu w Kafarnaum (Mk 1, 21-39)*, w: *Z miłości do Kościoła. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Infułatowi Profesorowi Władysławowi Bochnakowi*, red. B. Drożdż, Legnica 2008, 325.

²² Por. S. Haręzga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006, 66.

²³ Por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1 – 8, 26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2013, 149.

strukturę tylko do jednego domu i miejscowości. Na taką interpretację rzuca światło w swym komentarzu do Ewangelii według św. Marka Larry W. Hurtado, który przytacza tekst paralelny z Ewangelii według św. Łukasza: „i przyszedli do Niego, i zatrzymywali Go, (by) nie (odchodził) od nich” (Łk 4,42b)²⁴.

W dalszej narracji ewangelista Marek ukazuje sprzeciw Jezusa wobec próby ograniczenia Jego działalności poprzez wyznaczenie nowego kierunku swej misji w słowach: „Idźmy gdzie indziej do znajdujących się bliżej miasteczek” (Mk 1,38). W ten sposób Jezus rozpoczął nowy etap budowania struktury eklezjalnej, nie ulegając Szymonowi i innym, którzy próbowali Nim kierować²⁵. Działalność Jezusa w innych miejscowościach na terenie Galilei była zapewne podobna jak w Kafarnaum. Jego aktywność miała na celu budowanie nowego środowiska wiary na podobieństwo wspólnoty w domu Szymona i Andrzeja. Dlatego też najprawdopodobniej przychodząc do innej miejscowości, zatrzymywał się w jednym domu i tam przebywał do zakończenia swej misji.

Na taki sposób postępowania Jezusa wskazują Jego polecenia, jakie wydawał Dwunastu przed ich pierwszą misją ewangelizacyjną, co zanotował Marek: „Gdzie wejdziecie do domu, tam pozostawajcie, aż wyjdziecie stamtąd” (Mk 6,10b). Joachim Gnilka uważa, że ten werset świadczy o zakładaniu przez Dwunastu Kościołów domowych, które były pierwszą formą organizowania się chrześcijańskich wspólnot²⁶. Ewangelista Mateusz rozszerza powyższą wypowiedź Jezusa w następujący sposób: „W które zaś miasto lub wieś weszlibyście, wypytajcie, kto w nim godny jest. I tam pozostańcie, aż wyjdziecie” (Mt 10,11). Jezus w tych słowach polecił Dwunastu, aby w czasie swej misji zatrzymywali się w domach ludzi godnych, czyli takich, którzy mieli dobrą opinię w swoim środowisku, co było bardzo istotne z punktu widzenia budowania w tym miejscu nowej wspólnoty wiary. Łukasz, kiedy opisuje misję siedemdziesięciu dwóch, odnotowuje podobne polecenie: „W tym zaś domu pozostawajcie [...] Nie przechodźcie z domu do domu” (Łk 10,7). Z powyższych wypowiedzi ewangelistów można wyciągnąć wniosek, że dom, w którym zatrzymywali się Apostołowie w czasie ich działalności, stawał się załączkiem nowego domowego Kościoła w danej miejscowości, zapewne tak samo działo się w czasie misji Jezusa na terenie Galilei²⁷.

²⁴ Por. L.W. Hurtado, *Mark*, Peabody, Massachusetts 2004, 30.

²⁵ Por. S. Hareźga, *Jezus i Jego uczniowie*, s. 67-68.

²⁶ Por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus: 1-8,26*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1978, 240. Podobny pogląd wyraża Michael F. Trainor. Por. Trainor, *The Quest for Home*, s. 127.

²⁷ Por. W. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu*, s. 148-149.

3. Dom paralytyka i dom Lewiego

Uzdrowienie paralytyka (por. Mk 2,1-12), odczytane w kluczu eklezjalnym, ukazuje inny sposób tworzenia się nowych Kościołów domowych, już nie poprzez misję ewangelizacyjną, lecz przez uzdrowienie duchowe członka konkretnej wspólnoty domowej. Całe wydarzenie ma miejsce po powrocie Jezusa do Kafarnaum z Jego pierwszej misji na terenie Galilei. Marek informuje, że mieszkańcy usłyszeli, że Jezus jest „w domu” (Mk 2,1). Zapewne chodzi tu o dom Szymona i Andrzeja, który od momentu ukonstytuowania się w nim domowego Kościoła staje się domem Jezusa, tak jak każda tego typu wspólnota powstała w innych miejscowościach. W przestrzeni tego domostwa dokonuje się cud uzdrowienia z paraliżu duchowego i fizycznego konkretnej osoby. Kluczowa była tu wiara tego człowieka i tych, którzy go przynieśli na macie i opuścili przez dach naprzeciw Jezusa (por. Mk 2,5). Z punktu widzenia inicjacyjnego to wydarzenie mówi o początku procesu doświadczenia usprawiedliwienia przez wiarę katechumena. Dlatego też Jezus poleca osobie uzdrowionej odejść do „domu” (Mk 2,11). Ten dom od tego momentu stanowi nową wspólnotę domowego Kościoła, która powstała poprzez akt wiary w Jezusa jako Mesjasza, wyrażonej przez tego człowieka i tych, którzy go przynieśli. Jest to zatem druga w kolejności taka wspólnota ukonstytuowana w Kafarnaum²⁸.

Kolejnym ważnym wydarzeniem w narracji Marka w aspekcie eklezjalnym jest powołanie Lewiego (por. Mk 2,13-14), który został następnie włączony do konkretnej wspólnoty domowego Kościoła, czego symbolicznym wyrazem jest uczta mająca miejsce „w domu jego” (Mk 2,15). Z kontekstu wynika, że był to dom Jezusa, czyli jeden z dwóch istniejących już domowych Kościołów w Kafarnaum. W narracji Łukasza uczta ta miała miejsce w domu Lewiego (por. Łk 5,28), wtedy ten dom stałby się kolejną wspólnotą domowego Kościoła. Niezależnie od tego, gdzie historycznie odbyła się ta uczta, z punktu widzenia eklezjalnego obaj ewangelisti są zgodni co do tego, że Lewi po powołaniu go na ucznia Jezusa został włączony do konkretnej wspólnoty domowego Kościoła. Wybrany ośkoć był zatem podstawową wspólnotą eklezjalną dla konkretnych uczniów Jezusa. Ich wspólnota uczniowska była jedynie wspólnotą formacyjną, w niej mieli się kształtować liderzy istniejących lub przyszłych domowych Kościołów. Warto podkreślić, że wspólnota, którą tworzyli uczniowie Jezusa, czyli ci, którzy razem z Nim chodzili, miała charakter tymczasowy. Po doświadczeniu pełnego wtajemniczenia w Jego osobę mieli się rozejść i czynić sobie uczniów ze wszystkich narodów (por. Mt 28,19). Polscy autorzy, którzy dotąd pragnęli przedstawić

²⁸ Por. Trainor, *The Quest for Home*, s. 96.

model Kościoła wyłaniający się z Ewangelii według św. Marka, opierali swoje badania jedynie na perykopach dotyczących formacji uczniów, roli Dwunastu, a szczególnie Piotra²⁹. Jak wynika z naszej dotychczasowej analizy, takie spojrzenie nie jest pełne, gdyż nie uwzględnia roli Kościołów domowych w tworzeniu struktury eklezjalnej.

4. Zgromadzenie domostw na pustkowiu

W starożytnym Izraelu wspólnoty domowe (oikoidalne) nie opierały się wyłącznie na pokrewieństwie, lecz na wspólnym zamieszkaniu. Do takiej rodziny oprócz osób spokrewnionych zaliczano najemników, wdowy, sieroty, niewolników, a także obcych (gerim), którzy prowadzili ustabilizowany tryb życia wśród wspólnoty Izraela³⁰. Ponadto wspólnotę osób spokrewnionych tworzyło kilka/kilkanaście rodzin nuklearnych, czyli małżeństw z dziećmi³¹. Dlatego też termin „dom” oznacza rodzinę rozszerzoną³², która mieszkała w kilku budynkach i w ten sposób tworzyła wspólnotę patrylokalną o charakterze rezydencjalnym³³. Stąd wspólnota domowa mogła liczyć od pięćdziesięciu do stu osób. Tak rozumiane rodziny tworzyły klan, który liczył około tysiąca osób³⁴.

W wyniku działalności Jezusa, a następnie Dwunastu, na terenie Galilei prawdopodobnie powstało wiele wspólnot domowego Kościoła, co przedstawiśmy w punkcie drugim artykułu. Naszym zdaniem w narracji Marka te lokalne wspólnoty nowej społeczności wiary spotkały się na pustkowiu (por. Mk 6,34-40). Nasz pogląd wynika przede wszystkim z interpretacji inicjacyjnej tej perykopy. Należy bowiem zwrócić uwagę na miejsce spotkania: *κατ' ιδίαν* ('na osobności' – Mk 6,32). Wcześniej ewangelista Marek podkreśla, że Jezus wyjaśniał uczniom przypowieści *κατ' ιδίαν* ('na osobności' – Mk 4,34). W wymiarze inicjacyjnym było to nauczanie katechumenalne, same przypowieści natomiast były zapewne skierowane do prekatechumenów i osób będących na etapie wstępnym inicjacji, zwanej przez Klemensa Aleksandryjskiego „zachę-

²⁹ Zob. H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, 54-58; J. Flis, *Modele Kościoła w pismach narracyjnych Nowego Testamentu*, Lublin 1999, 137-164.

³⁰ Por. N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Sheffield 1999, 285.

³¹ Por. S. Bendor, *The Social Structure of Ancient Israel*, Jerusalem 1996, 121-204.

³² Por. Gajewski, *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu*, s. 50.

³³ Por. Trainor, *The Quest for Home*, s. 25.

³⁴ Por. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, s. 257.

ta³⁵. Dlatego też Jezus, nauczając przybyłych na pustkowiu, z punktu widzenia inicjacyjnego głosił im naukę odpowiadającą wtajemniczeniu w Jego osobę na poziomie katechumenalnym. W związku z tym, że zgromadzeni byli już zdolni do długotrwałego słuchania Jezusa, Jego nauczanie przeciągnęło się do późnych godzin (por. Mk 6,35).

Ewangelista Marek informuje, że Jezus nakazał uczniom, aby ułożyli wszystkich συμπόσια συμπόσια ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ ('grupy za grupami na zielonej trawie' – Mk 6,39). Ewangelista opisuje również sposób wykonania tego zadania: „i położyli się grupy za grupami po sto i po pięćdziesiąt” (Mk 6,40)³⁶. Użyte w ostatnim wersecie greckie słowo *πρασῖα* tłumaczone jako 'grupa' w dosłownym znaczeniu wskazuje na grzędę, rabatę³⁷. Michael F. Trainor uważa, że w ten sposób Marek przedstawił utworzone grupy jako kwietniki na zielonej trawie. Jego zdaniem ewangelista w opisie tego wydarzenia podkreślił kolorystykę, atmosferę braterstwa, ale zarazem porządek, jaki panował w tym zgromadzeniu. Autor uważa, że Jezus, wydając polecenie pogrupowania zebranych, uczynił z nich domowe Kościoły. Podane liczby po sto i po pięćdziesiąt odzwierciedlają zdaniem M. F. Trainora wielkość Markowych Kościołów domowych, które były wystarczająco małe, aby się nawzajem poznać i wspólnie świętować³⁸. W ten sposób autor potwierdza naszą tezę, że cud rozmnożenia chlebów i ryb dokonał się wobec domowych Kościołów, jednak jego zdaniem te wspólnoty zostały ukonstytuowane w czasie tego wydarzenia, a nie wcześniej. Wydaje się to mało prawdopodobne, aby z przypadkowo zebranych osób można było w czasie pierwszego spotkania utworzyć trwałe wspólnoty domowego Kościoła. Ponadto ta teza autora jest sprzeczna z istotą koncepcji powstawania nowych wspólnot wiary w Jezusa w oparciu o starożytną instytucję οἶκος/oikia, gdzie decydującą rolę odgrywały więzy społeczne ukształtowane przez wspólne zamieszkiwanie.

W związku z tym, że wśród Ojców Kościoła panowało przekonanie, że teksty ewangeliczne wzajemnie się wyjaśniają³⁹, a sam Hieronim

³⁵ Por. S. Łucarz, *Disciplina arcani* w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski – B. Górka, Kraków 2015, 76.

³⁶ W paralelnym tekście ewangelista Łukasz w podobny sposób informuje o poleceniu Jezusa: „Ułóżcie ich grupami [jakieś] po pięćdziesiąt” (Łk 9,14b), co sugeruje, że ilość osób zgromadzonych w tych grupach była przybliżona, zapewne również Marek podaje przybliżoną ilość osób w grupach.

³⁷ Por. *Słownik grecko – polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, 615; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, 519.

³⁸ Por. Trainor, *The Quest for Home*, s. 130.

³⁹ Por. Paczkowski, *Mk 1,1–13 w egzegezie homiletycznej św. Hieronima ze Strydonu*, 54.

uważał, iż całe Pismo Święte rzuca światło na komentowany fragment⁴⁰, sięgniemy do paralelnego fragmentu z Ewangelii według św. Mateusza. Ewangelista pisze, że w czasie pierwszego rozmnożenia chlebów i ryb było tam „mężów około pięć tysięcy bez kobiet i dzieci” (Mt 14,21). Zdaniem Antoniego Paciorka wzmianka o kobietach i dzieciach podkreśla rodzinny charakter tego posiłku⁴¹. Ta informacja jest bardzo istotna, ponieważ w innych ewangelicznych opisach spotkania Jezusa z dużą grupą ludzi (oprócz opisu dwóch cudów rozmnożenia chlebów i ryb) nie ma wzmianki o ilości zgromadzonych ludzi i obecności wśród nich dzieci. Tylko w trakcie opisu dwóch cudów rozmnożenia chlebów i ryb Mateusz podaje takie informacje (por. Mt 14,21; 15,38). Te fakty są kolejnym argumentem wspierającym naszą tezę, że cud rozmnożenia chlebów i ryb dokonał się wobec wspólnot domowego Kościoła, czyli konkretnych (policzalnych) społeczności nowych wspólnot mesjańskich, powstałych w oparciu o starożytną instytucję oikos, wśród których byli wszyscy domownicy, czyli mężczyźni, kobiety i dzieci.

W dalszej części swojej narracji ewangelista Marek informuje, że Jezus po dokonaniu cudu rozmnożenia chlebów i ryb polecił uczniom, aby zanim odprawi zgromadzonych, udali się łodzią do Betsaidy (por. Mk 6,45). Ewangelista nie podaje powodu tej decyzji, jednak mając na uwadze paralelny tekst w Ewangelii według św. Jana (por. J 6,15)⁴², można domniemywać, że przyczyną było pragnienie uchronienia uczniów przed pokusą mesjanizmu politycznego, której uległy zgromadzone tam wspólnoty domowego Kościoła. Choć nie ma tej informacji w narracji Marka, to jednak ten sam problem przedstawiony jest później w prośbie synów Zebedeusza (por. Mk 10,35-40). Jezus, widząc, że Dwunastu uległo pokusie mesjanizmu politycznego, podkreśla, że wspólnota eklezjalna w swej strukturze organizacyjnej ma nie opierać się na władzy, jak jest w świecie, ale na służbie (por. Mk 10,41-45).

Po pierwszym cudzie rozmnożenia chlebów i ryb widać podobną sytuację do tej, która miała miejsce po ukonstytuowaniu się pierwszej wspólnoty domowego Kościoła w domu Szymona i Andrzeja. Wtedy Szymon i jego towarzysze ulegli pokusie prowincjonalności, pragnąc ograniczyć rozwój wspólnoty domowego Kościoła do jednego domu i miejscowości⁴³. Po przełamaniu tego zagrożenia w rozwoju Kościoła pojawia się inne, któ-

⁴⁰ Por. P. Jay, *Jérôme. Lecteur de l'Écriture*, Paris 1998, 9.

⁴¹ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14-28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 2, Częstochowa 2008, 47.

⁴² Por. Hurtado, *Mark*, s. 30.

⁴³ Por. Hurtado, *Mark*, s. 29; L. Williamson, *Mark*, Louisville, Kentucky 2009, 56-58; R.J., Kernaghan, *Mark*, Downers Grove, Illinois 2007, 49.

re można określić jako pokusę nałożenia zasad organizacyjnych tego świata na nowo ukonstytuowaną strukturę domowych Kościołów.

Jezus jak poprzednio (por. Mk 1,35), tak i teraz odchodzi „pomodlić się” (Mk 6,46). Interesujący jest fakt, że w narracji Marka oprócz modlitwy w Getsemani (por. Mk 14,32.35.39) tylko w tych dwóch omawianych wydarzeniach jest mowa o modlitwie Jezusa. W związku z tym można wyciągnąć wniosek, że modlitwa Jezusa po ukonstytuowaniu się pierwszej wspólnoty domowego Kościoła i pierwszej struktury lokalnego Kościoła była związana z prośbą dotyczącą ochrony nowej wspólnoty eklezjalnej przed wymienionymi wyżej zagrożeniami.

Kolejny werset analizowanej perykopy mówi o łodzi znajdującej się na środku jeziora (por. Mk 6,47). Ciekawe, że ewangelista nie mówi w tym wersecie o uczniach znajdujących się w łodzi. Można uznać, że jest to celowy zabieg narratora, który pragnie ukazać łódź jako symbol wspólnoty eklezjalnej⁴⁴. Dom jest obrazem wspólnoty podstawowej – domowego Kościoła, łódź natomiast w kontekście pierwszego zgromadzenia wspólnot domowego Kościoła można uznać za figurę wspólnoty regionalnej, w tym przypadku Kościoła Galilejskiego.

5. Podsumowanie

Hieronim ze Strydonu w *Tractatus in Marci Evangelium* uznał, że w Ewangelii według św. Marka „dom” jest symbolem Kościoła. Autor wyraził tę prawdę, komentując uzdrowienie niewidomego z Betsaidy (por. Mk 8,22-26). Jego zdaniem nie można dojść do takiego wniosku, jeśli czytelnik ograniczy się tylko do szukania sensu dosłownego Pisma, bez uwzględnienia jego ukrytego sensu duchowego.

W narracji ewangelisty Marka pierwsza wspólnota eklezjalna powstała w oparciu o oikía Szymona i Andrzeja (por. Mk 1,29). Po ukonstytuowaniu się pierwszego domowego Kościoła w Kafarnaum pojawiło się zagrożenie budowania go na sposób ludzki, a nie Boży. To niebezpieczeństwo dotyczyło próby zawężenia istnienia nowej wspólnoty tylko do jednego domu i miejscowości, co można nazwać pokusą prowincjonalności, podważającą ideę powszechności Kościoła. Spoglądając w kontekście tego zagrożenia na pierwszą wzmiankę w narracji Marka o modlitwie Jezusa (por. Mk 1,35), można wysunąć hipotezę, iż dotyczyła ona prośby skierowanej do Boga Ojca o uchronienie pierwszej wspólnoty eklezjalnej przed tym niebezpieczeństwem.

⁴⁴ Por. Malina, *Ewangelia według świętego Marka*, s. 408.

W wyniku działalności misyjnej Jezusa, a następnie Dwunastu, na terenie Galilei powstało wiele wspólnot domowego Kościoła, które z punktu widzenia inicjacyjnego miały charakter katechumenalny. Naszym zdaniem wspólnoty te zgromadziły się na pustkowiu na osobności (por. Mk 6,32), aby słuchać Jezusa (por. Mk 6,34). Nauczanie na osobności w narracji ewangelisty Marka było skierowane do uczniów (por. Mk 4,34), którzy w tym momencie byli na etapie katechumenalnym wtajemniczenia w osobę Jezusa, dlatego też można uznać, że taki był też charakter nauczania na pustkowiu wobec wspólnot domowego Kościoła. Wobec zgromadzonych Jezus dokonał cudu rozmnożenia chlebów i ryb. W ten sposób ukazał mesjański znak manny, który był zarezerwowany dla będących na drodze rozwoju wiary w Jezusa jako Mesjasza. W wymiarze inicjacyjnym tą kategorią wtajemniczanych są katechumeni. Tak ukonstytuowany Kościół lokalny w Galilei został poddany próbie, która była związana z pokusą mesjanizmu politycznego. W wymiarze eklezjalnym to niebezpieczeństwo dotyczyło zapewne zarażenia nowo powstałej struktury eklezjalnej duchem tego świata, czyli oparcia jej o władzę, a nie o służbę. Dlatego w narracji Marka po raz drugi widzimy Jezusa na modlitwie, której przedmiotem mogła być prośba dotycząca oddalenia od Kościoła tego niebezpieczeństwa.

Rozwój wspólnot domowego Kościoła w Ewangelii według św. Marka w świetle *Tractatus in Marci Evangelium* Hieronima ze Strydonu

(streszczenie)

Artykuł ukazuje proces powstawania struktury eklezjalnej w Ewangelii według św. Marka, począwszy od powstania pierwszej wspólnoty domowego Kościoła w oparciu o oikią Szymona i Andrzeja (por. Mk 1,29) do momentu spotkania w czasie pierwszego cudu rozmnożenia chlebów i ryb (por. Mk 6,34-44), podobnych wspólnot powstałych na terenie Galilei. Inspiracją do takiej interpretacji tej części Ewangelii według św. Marka był dla nas pierwszy zachowany komentarz do tejże Ewangelii autorstwa Hieronima ze Strydonu. Autor, komentując uzdrowienie niewidomego z Betsaidy (por. Mk 8,22-26), ukazał „dom” jako symbol Kościoła i przedstawił metodę interpretacji Pisma, dzięki której można tak odczytać przesłanie Ewangelii Marka.

Słowa kluczowe: dom; domostwo; domowy Kościół; Ewangelia według św. Marka; inicjacja

Development of the Communities of Domestic Church in the Gospel according to St. Mark in the Light of *Tractatus in Marci Evangelium* by Jerome from Stridon

(summary)

The article delineates the process of formation of the ecclesial structure, presented in the Gospel according to st. Mark, from the founding of the first ecclesial community based on the oikia of Saimon and Andrew (cf. Mk 1:29) to the first miracle of multiplication of the loaves and fish (cf. Mk 6:34-44) which took place during the meeting of similar communities founded in Galilee. The inspiration for such an interpretation of this part of the Gospel according to Mark came from the oldest preserved commentary to this Gospel, written by Jerome from Stridon. The author, commenting on the healing the blind man from Bethsaida (cf. Mk 8:22-26) showed "home" as a symbol of the Church and presented a method of interpretation the Scriptures which enable us to read the message of the Gospel according to Mark in this way.

Keywords: house; household; domestic Church; the Gospel according to Mark; initiation

Bibliografia

Źródła

Grecko-Polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu, tł. R. Popowski – M. Wojciechowski, Warszawa 2014.

Hieronymus, *Tractatus in Marci Evangelium*, CCL 78, Turnhout 1958, 451-500.

Opracowania

Słownik grecko-polski, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962.

Bendor S., *The Social Structure of Ancient Israel*, Jerusalem 1996.

Domus et familia. Idealy i realia życia rodzinnego, red. J. Błaszczyk – J. Jundziłł, Bydgoszcz 2000.

Bober A., *Rodzina Kościołem domowym według św. Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 5 (1985) z. 8-9, 193-199.

Cahill M., *The first commentary on Mark. An annotated translation*, New York – Oxford 1998.

Cahill M., *The Identification of the First Markan Commentary*, „Revue Biblique” 101 (1994) 258-268.

Cignelli L., *Le omelie di S. Girolamo su Mc I*, w: *Early Christianity in context. Monuments and documents*, red. F. Manns – E. Alliata, Jerusalem 1993, 487-498.

- Flis J., *Modele Kościoła w pismach narracyjnych Nowego Testamentu*, Lublin 1999.
- Gajewski W., *Ekklesia a oikos w epoce Nowego Testamentu. Kościół w świetle antycznego domostwa na podstawie 1 i 2 Kor oraz przypowieści Mt 7, 24-27, Mt 24, 45-51, Łk 15, 11-32*, Gdańsk 2013.
- Gehring R.W., *House Church and Mission. The Importance of Household Structures in Early Christianity*, Peabody 2004.
- Gnilka J., *Das Evangelium nach Markus: 1-8,26*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1978.
- Gottwald N.K., *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Sheffield 1999.
- Hareźga S., *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006.
- Hurtado L.W., *Mark*, Peabody, Massachusetts 2004.
- Jay P., *Jérôme. Lecteur de l'Écriture*, Paris 1998.
- Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie. Literatura, prawo, epigrafika, sztuka*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1995.
- Jundziłł J., *Rodzina rzymska w czasach prosperity i przemian ideowych w II wieku. Apulejusz, Fronton, Marek Aureliusz, Tertulian*, Bydgoszcz 1996.
- Kernaghan R.J., *Mark*, Downers Grove, Illinois 2007.
- Kiedzik M., *Wspólnota wczesnochrześcijańska – podstawy parafii w Nowym Testamencie*, w: *Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. Rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, 163-175.
- Klauck H., *Kościół domowy w okresie przedkonstantyńskim*, „Vox Patrum” 5 (1985) z. 8-9, 177-191.
- Klinkowski, *Prezentacja posłannictwa Jezusa w inauguracyjnym wystąpieniu w Kafarnaum (Mk 1, 21-39)*, w: *Z miłości do Kościoła. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Infułatowi Profesorowi Władysławowi Bochnakowi*, red. B. Drożdż, Legnica 2008, 313-331.
- Langkammer H., *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.
- Longosz S., *Geneza pojęcia „rodzina Kościołem domowym” w tradycji patrystycznej*, w: red. A. Tomkiewicz – W. Wieczorek, *Rodzina jako Kościół domowy*, Lublin 2010, 35-45.
- Longosz S., *Rodzina wczesnochrześcijańska Kościołem domowym*, „Roczniki Teologiczne” 51 (2004) z. 10, 27-56.
- Łucarz S., *Disciplina arcani w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski – B. Górka, Kraków 2015, 75-91.
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1 – 8, 26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1, Częstochowa 2013.
- Myszor W., *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 1999-2000.

- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza rozdziały 14-28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, cz. 2*, Częstochowa 2008.
- Paczkowski M.C., *Mk 1,1-13 w egzegezie homiletycznej św. Hieronima ze Strydonu*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 7 (2014) z. 2, 51-78.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.
- Staniek E., *Kościół – wspólnota czy społeczność. Zarys eklezjologii pierwszych trzech wieków*, „Vox Patrum” 6 (1986) z. 10, 203-218.
- Trainor M.F., *The Quest for Home. The Household in Mark's Community*, Collegeville, Minnesota 2001.
- Williamson L., *Mark*, Louisville, Kentucky 2009.

Ks. Leon Nieścior¹

Ślady Orygenesowej egzegezy w *De monastica exercitatione* Nila z Ancyry

Sztandarowe pismo Nila z Ancyry (zm. ok. 430) na temat monastycznej obserwacji *De monastica exercitatione*, w którym autor kreśli program odnowy tego życia, jest pełne duchowych wyjaśnień Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu. Gdzie indziej przedstawiliśmy już wpływ Filona Aleksandryjskiego na Nilową egzegezę o tematyce ascetycznej². Spotykamy jednak u Nila wykładnię przenośną, niezwiązaną z tym żydowskim uczonym. Abstrahując od zastosowań duchowych nie dotyczących ascezy³, w kilku wywodach o tematyce ascetycznej trudno nam było wskazać źródło inspiracji. Źródło wymyka się naszemu poznaniu albo może nie istnieje, gdyż pisarz uprawia własną egzegezę.

Tak oto dla niego odzwierciadla Iszbaala, która, usnąwszy przy oczyszczaniu pszenicy, wpuściła ludzi Rekaba (2Sm 4,6-7, LXX) i umożliwiła im zabicie króla, oznacza człowieka opanowanego przez rzeczy cielesne⁴. Kamienie, które Jozue kazał wyciągnąć z Jordanu, by ułożyć z nich stelę upamiętniającą zwycięską przeprawę przez rzekę (Joz 4,2-9), pouczają o potrzebie odsłonięcia najgłębszych racji złego postępowania, godnego napiętnowania⁵. Woły z brązu w świątyni podpierające basen do ablucji (1Krl 7,25) oznaczają nauczycieli, którzy mają znosić brzemiona i wady swoich uczniów, a masywny świecznik o okrągłym kształcie (Wj 25,31)

¹ Prof. dr hab. Leon Nieścior, pracownik Katedry Teologii Patrystycznej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: l.niescior@uksw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-4988-9667.

² L. Nieścior, *Ślady egzegezy Filona Aleksandryjskiego w „De monastica exercitatione” Nila z Ancyry*, VoxP 38 (2018) t. 70, 25-44.

³ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 29, 30, 34, 36.

⁴ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 16.

⁵ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 24.

– ich duchową siłę⁶. Pożyczona przez ucznia Elizeuszowego siekiera, która wpadła do rzeki (2Krl 6,5), jest symbolem zasłyszanej nauki, nienabytej dzięki własnemu doświadczeniu⁷. Zakratowane okna w świątyni (Ez 41,16) przedstawiają zaporę, którą należy stawiać złym myślom⁸. Wojna „czterech królów narodu asyryjskiego wobec pięciu królów kraju Sodomy” (Rdz 14) wskazuje na walkę rzeczy zmysłowych przeciwko samym zmysłom, które zostają zniewolone przez tamte⁹. Nagość Józefa wyrrywającego się z objęć żony Potifara (Rdz 39) jest symbolem jego wstrzemięźliwej postawy, nawiązującej do niewinności Adama w raju (Rdz 39,12)¹⁰. Przepis Prawa, aby po modlitwie w świątyni nie wracać tą samą bramą, ale bramą położoną naprzeciwko (Ez 46,9), wzywa do kroczenia prostą drogą cnoty¹¹. W Józefie dostrzegał podobnie odzwierciedlenie rajskiego porządku także i Jan Chryzostom¹², którego uczniem był Nil¹³, przejście drugą bramą natomiast podobnie tłumaczył Hieronim¹⁴.

W przenośnej egzegezie Nila spotykamy wykładnię, której ślady zdają się prowadzić do jeszcze jednego mistrza aleksandryjskiego, mianowicie Orygenesza. Dla M. Guérard, edytorki i badaczki Nilowego komentarza do Pieśni nad Pieśniami, wpływ Orygenesza na autora tego komentarza nie ulega wątpliwości¹⁵. Wypowiedzi Nila w *De monastica exercitatione*, zbieżne z interpretacją Orygenesza, są poniżej przedmiotem naszej uwagi.

Już na samym początku pojawiają się pewne wątpliwości. Skoro Nil z Ancyry, jak ogólnie się przyjmuje, był uczniem Jana Chryzostoma i bliższa mu była szkoła antiocheńska interpretacji Biblii, sceptycznie nastawiona do aleksandryjskiej alegorii, to czy w ogóle możemy spodziewać się wpływów alegorii Orygenesowej na Nilową egzegezę? Jak wskazaliśmy, sam wpływ Orygenesowej egzegezy na Nilową został już stwierdzony. Nieobce jest też Nilowi pojęcie alegorii, skoro używa słowa ὀλληγορικῶς w swoim komentarzu do Pieśni nad Pieśniami w odniesie-

⁶ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 28.

⁷ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 30.

⁸ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 50.

⁹ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 51-52.

¹⁰ Por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 65.

¹¹ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 53.

¹² Por. Joannes Chrysostomus, *In Matthaicum (homiliae 1-90) XVIII 3* (in 5,38).

¹³ Np. Jerzy Mnich w IX wieku zalicza go do uczniów Chryzostoma. Por. Georgius Monachus, *Chronicon IX 9* (de Boor, 599).

¹⁴ Por. Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem XIV 46*.

¹⁵ Por. M.G. Guérard, *Introduction: Nil d'Ancyre, Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SCh 403, Paris 1994, 44.

niu do duchowej, przenośnej interpretacji słowa „prawo”¹⁶. Czy stosowanie przez Nila duchowej interpretacji daje nam podstawę do określania jej jako alegorii? W jakim w ogóle znaczeniu możemy tu używać słowa „alegoria”: właściwym Orygenesowi i szkole aleksandryjskiej, właściwym szkole antiocheńskiej, krytykującej alegoryzację w egzegezie czy we współczesnym rozumieniu? Jak wskazuje H. Crouzel, ujmując rzecz skrótowo, sens typologiczny dla Orygenesusa to zapowiedź rzeczy przyszłych, alegoria to ukryte, głębsze znaczenie, inne od tego, które pojawia się na powierzchni¹⁷. Egzegeza typologiczna następuje niejako na płaszczyźnie horyzontalnej, w obrębie czasu pojmowanego biblijnie, linearnie. Tymczasem alegoria zachodzi na płaszczyźnie wertykalnej, w duchu greckiego myślenia, w którym jedno wskazuje na coś innego, głębszego¹⁸. Orygenesowe rozumienie „alegorii” w istocie nie odbiega od współczesnej jej konotacji używanej w teologii i w takim sensie my również używamy tego słowa. Dla uniknięcia nieporozumień będziemy odnosić przymiot „alegoryczny” do Orygenesowej interpretacji, a Nilową egzegezę będziemy nazywać „przenośną”, „metaforyczną”. Przy okazji warto zaznaczyć, że sensy mogą się nakładać – typologia, zorientowana chrystocentrycznie, z alegorią, czego spodziewamy się również w tekstach Orygenesusa czytanych przez Nila.

1. Nie zamieniać purpury na lachmany (Lm 4,5)

Czytamy u Nila:

Dlaczegoż zatem degradujemy niebiańskie postępowanie do postępowania ziemskiego, obciążając je przyziemnymi trudami? Dlaczego ubieramy się ‘w gnój’, my, którzy kiedyś byliśmy wychowywani ‘w purpurze’, jak o niektórych mówił z płaczem Jeremiasz?¹⁹ Kiedy zażywamy spokoju, trwając przy pięknych i gorliwych myślach, jesteśmy wychowywani ‘w purpurze’, ale kiedy porzucając ten stan zajmujemy się ziemskimi sprawami, ubieramy się ‘w gnój’²⁰.

¹⁶ Nilus Ancyranus, *Commentarii in Canticum Canticorum* 44, 11 (in Cant. 4,5).

¹⁷ Por. H. Crouzel, *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, 106.

¹⁸ Por. Crouzel, *Orygenes*, 123.

¹⁹ Por. Lm 4,5: „Ci, co jadali przysmaki, mdleli na ulicach, a strojni niegdyś w purpurę pokładli się na gnoju”.

²⁰ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitacione* 14, PG 79, 736, ŻM 46, 79. Por. Nilus Ancyranus, *Epistulae* I 26; II 183.

Metafora biblijna wyraża dosadnie degradację duchową będącą następstwem przyziemnego życia.

U Orygenesza purpura symbolizuje krew Zbawcy. Chociaż słuchali wcześniej w słowie prorockim zapowiedzi jej wylania przez Chrystusa, niektórzy słuchacze zostali teraz niejako złachmanieni przez przyziemne myśli²¹. Chociaż aleksandryczyk rozumie bardziej chrystocentrycznie lamentację proroka, to jednak w istocie jej sens moralny jest taki sam jak u Nila. Szukając znaczenia bardziej historycznego, Teodoret z Cyru odnosi lamentację proroką do zepsucia Izraelitów i podkreśla, że ich grzech, zgodnie z Lm 4,6, da się porównać z grzechem mieszkańców Sodomy²². Dla Maksyma Wyznawcy noszący purpurę obrazuje człowieka czystego, oświeconego, wyzwolonego od przyziemności, karmiącego się wspaniałymi i płomiennymi myślami oraz duchowymi słowami, a kładący się w gnoju – człowieka dotkniętego odorem namiętności²³. Z kolei myśl Nila, prawie w dosłownym brzmieniu, powtarza Jan Damasceński²⁴. Znamienne, że zarówno Maksym Wyznawca, jak i Jan Damasceński literalnie powtarzają użyte przez Nila wyrażenie „przy pięknych i gorliwych myślach” (τοῖς λαμπροῖς ἐντροφῶν καὶ διαπύροις νοήμασι).

2. Upodobnić się na chwilę do żmii (1Sm 14,13)

Nil powiada:

Z pewnym zastrzeżeniem, i to nie wprost, nazwało [Prawo] nieczystym tego, kto chodzi na czterech nogach: [mianowicie] jeśli inaczej się nie porusza (Pwt 11,42). Dano bowiem czas tym, którzy żyją w ciele, aby zniżyć się do zaspokajania potrzeby ciała. Nawet Jonatan walcząc z Ammonitą Nachaszem zwyciężył poruszając się w taki sposób (por. 1Sm 14,13), ponieważ uległ jedynie konieczności natury. Potrzeba było, żeby ten, który walczył ze żmiją pełzającą na brzuchu – tak tłumaczy się [imię] Nachasz²⁵ – upodobnił się do niej na chwilę w postawie, by [także] chodzić na czworaka, a potem powstając i zajmując swoją zwykłą pozycję, pokonał ją z wielką łatwością²⁶.

²¹ Por. Origenes, *Fragmenta in Lamentationes in catenis*, frag. 100 (in Lam. 4,5) (GCS 6, 271).

²² Por. Theodoretus Cyranus, *Interpretatio in Jeremiam* (in Lam. 4,5).

²³ Por. Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, prologus, GCS 48, 38.

²⁴ Por. Joannes Damascenus, *Sacra parallela*, PG 95, 1333; PG 96, 364.

²⁵ Przedstawiona przez Nila etymologia imienia „Nachasz” jest i dzisiaj przyjmowana.

²⁶ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 15, PG 79, 737, ŻM 46, 81-82.

Wypowiedź wymaga dłuższej analizy.

Być może autor listu, przytaczając wydarzenia biblijne z pamięci, dopuszcza się pomyłki *qui pro quo*. Jonatan w 1Sm 14 nie walczy z Ammonitami i ich przywódcą Nachaszem, co opisuje się w 1Sm 11–12, ale z Filistynami. To pomieszanie faktów wynika z tłumaczenia Septuaginty, która nazwę „Filistyni” wyraża ogólnym słowem „cudzoziemcy” (ἄλλόφυλοι). Być może miesza też dwie postaci: Nachasza (Ναάς), wroga Izraelitów, i Naassona (Ναασσών), dziadka Booza wymienionego w genealogii Jezusa (Mt 1,4). Co symbolizuje tu żmija, której nazwę zawartą w swoim imieniu nosi Ναάς? Możemy domyślać się wieloznacznej symboliki, a mianowicie obrazu (1) aktualnego stanu cielesnego człowieka, (2) określonej namiętności cielesnej ciała, (3) złego ducha, który posługuje się zmysłowością ludzką jako narzędziem pokusy. W tym drugim znaczeniu późniejszy łaciński komentator będzie wykladał etymologię imienia „Naas”, które, oznaczając żmiję, wskazuje na jedną szczególną namiętność czyniącą człowieka przyziemnym, mianowicie na obżarstwo²⁷.

W każdym razie przenośnia jest pomysłowa. Aby pokonać wroga, trzeba niejako zniżyć się do jego poziomu. „Jonatan wspinał się na rękach i nogach, a giermek szedł za nim. I padali [wrogowie] przed Jonatanem, a giermek, idący za nim, dobijał ich” (1Sm 14,13). Ciało nie jest przeciwnikiem człowieka, niemniej jednak z wypowiedzi wynika, że skłonność ciała do nadmiernych roszczeń każe stawiać mu pewien opór i praktykować umiarkowanie. Postawa wstrzemięźliwa polega na tym, że w koniecznej mierze ulega się jego potrzebom, nie ulega się natomiast temu, co wykracza poza jego potrzebę. Pewne światło na ideę owej walki rzuca Filon Aleksandryjski, którego Nil z Ancyry czytał. Do istot czworonożnych, które można spożywać Izraelitom według Kpł 11,21, należą różne gatunki szarańczy, w tym także gatunek ὀφιομάχης, którego nazwa oznacza ‘poskramiacza węży’. Filon wnioskuje: „Jeżeli bowiem wężowa rozkosz (ὀφιόδης ἡδονή) nie jest pożywna, ale szkodliwa, wtedy zajęcie postawy walczących z rozkoszą musi być bardzo odżywcze i zbawienne, a tym właśnie jest wstrzemięźliwość”²⁸. Podobna kształtem do węża przyjemność zostaje pokonana przez jej opanowanie.

Nie znaleźliśmy innej duchowej wykładni 1Sm 14,13 w egzegezie Ojców. Istnieje jednak pewna wypowiedź Orygenesa, która mogła po-

²⁷ Por. Gregorius Magnus (?), *In librum primum Regum expositionum libri VI V* 20.

²⁸ Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae* II 105, w: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 1, red. L. Cohn – P. Wendland, Berolini 1896, 61-169, tł. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 134.

średnio wpłynąć na interpretację Nilową. Mianowicie odnosząc się do słów oblubienicy w Pnp 6,12 („uczynił ze mnie rydwany dla Aminadaba” – ἔθετό με ἄρματα Ἀμιναδάβ, LXX), aleksandryjczyk przywołuje postać Aminadaba, który był ojcem Naassona, przywódcy ludu Judy, albo inaczej, jak autor nazywa, „ludu oblubienicy” (τοῦ λαοῦ τῆς νόμφης). Stwierdza, że Naasson, którego imię oznacza ‘przybierającego postać węża’ (ὀφιδῶδης), wskazuje na Chrystusa. Dalej powiada: „Jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak «uczynił ze mnie rydwany» dla siebie, władając moimi myślami”²⁹. Słowa Orygenesa nie są łatwe do zrozumienia. Pisarz używa dużego skrótu myślowego, a ponadto sam werset Pnp 6,12, zarówno w oryginale hebrajskim, jak i greckim tłumaczeniu Septuaginty, nie jest jednoznaczny³⁰. Niemniej jednak wydaje się, że możemy zrekonstruować jego myślenie. Jak dawny Mojżesz wywyższył węża miedzianego, aby ci, którzy na niego spojrzą, zostali ocaleni (Lb 21,9), tak teraz nowy Mojżesz, Chrystus, którego ów wąż zapowiadał, pociąga ku sobie ducha człowieka dla zawładnięcia przez siebie. Dusza, która, jak stwierdza Orygenes w tym samym scholium, „sama z siebie niczego nie może uczynić”, staje się „rydwanem Aminadaba”, bo zaczyna nią kierować Chrystus jako nowy Naasson, potomek Aminadaba. Przypomina się obraz powozu Platońskiego ciągniętego przez dwa przeciwne sobie rumaki, część popędliwą i pożądliwą duszy, a powożonego przez woźnicę, którą jest rozum³¹. Orygenes chrystianizuje etyczny ideał filozofii zalecającej wstrzemięźliwość jako lekarstwo na złe namiętności. Sama asceza nie wystarczy, gdyż potrzeba Oblubieńca, który przyciągnie człowieka do siebie i uzdolni go do skutecznej walki ze swoimi słabościami.

Niewykluczone, że i w wypowiedzi Nilowej ukrywa się sens chrystologiczny, wskazujący na zwycięski wymiar kenozy Chrystusa, który uniżył się i w ten sposób pokonał „pradawnego węża”, szatana. Możliwe, że Nil zainspirował się komentarzem Orygenesa.

²⁹ Origenes, *Scholia in Canticum canticorum*, PG 17, 280.

³⁰ W polskim przekładzie LXX mamy: „Zatraciła się świadomość mej duszy; oszołomiły mnie rydwany Aminadaba”. *Septuaginta*, tł. R. Popowski, Warszawa 2014, 1088. W Biblii ks. Wujka jest: „Nie wiedziałam: dusza moja zatrwożyła mię dla wozów Aminadabowych”.

³¹ Por. Platon, *Phaedrus* 246B. Znamienne, że Orygenes używa Platońskiego słowa ἡνιοχέω (‘powozić, ścigać cugle’).

3. Nosić miecz przy biodrach (Za 11,17)

Mnich grecki pisze:

Tamci jednak są ślepi na takie przykłady i z zuchwałością nakazują to, co należy czynić. Kiedy im się wydaje, że wiedzą coś o tych rzeczach ze słyszenia, to, podobnie jak karceni przez proroka pasterze za brak doświadczenia, poddani są groźbie wiszącego nad ich ramieniem miecza, dlatego i prawe ich oko, [znajdując się] nad ramieniem, gaśnie (Za 11,17). Zaniedbanie przez brak rozumu prawego postępowania gasi wraz z sobą i światło kontemplacji. To zdarza się tym, którzy uczą w sposób okrutny i nieludzki, kiedy szybko sięgają po władzę karania. Prędko gasną myśli pełne kontemplacji, które pochodzą [jakby] z prawej strony, natomiast czyny, pozbawione [światła] kontemplacji, więdną, bo nie mogą ani niczego dokonać, ani zobaczyć ci, którzy noszą miecz nie przy biodrze, ale na ramieniu. Przy biodrze noszą miecz ci, którzy posługują się słowem Bożym przeciwko własnym namiętnościom, natomiast na ramieniu – ci, którzy są skorzy do karania cudzych grzechów³².

W wywodzie występuje dwojaka symbolika: miecza i oczu.

Są dwa powody, dla którego miecz wiszący nad prawym ramieniem ma pejoratywne znaczenie. Może oznaczać groźbę kary wymierzonej pasterzowi, który nie troszczy się o duchowe poznanie i prawe postępowanie, tracąc też przez to dar kontemplacji. Czytamy w Za 11,17: „Biada pasterzowi bezużytecznemu, który trzodę porzuca. Miecz niech spadnie na jego ramię i na jego prawe oko! Niech uschnie jego ramię, a prawe oko niech całkiem zagaśnie!”. Podniesiony miecz wyraża też osobistą surowość pasterza, który używa gróźb i surowości względem podwładnych, rezygnując z łagodności i miłosierdzia. Tymczasem miecz przy biodrach oznacza Słowo Boże, którym ktoś zachęcony, praktykując surowość względem siebie, podejmuje walkę z własnymi namiętnościami.

Pierwszy sposób użycia miecza, dla wymierzenia kary (czy to ponoszonej przez pasterza, czy wymierzonej surowo przez niego samego), nie występuje w wykładni przenośnej w zbadanych przez nas źródłach. Tymczasem użycie przeciwko namiętnościom miecza przywiązanego do bioder, czyli miecza słowa Bożego, staje się podstawą alegorii już dla Orygenesa: „To natomiast jest godne uznania, jeśli ktoś słowem żywym i skutecznym, i ostrzejszym «niż wszelki miecz obosieczny» (Hbr 4,12), i według określeń Apostoła «mieczem Ducha» (Ef 6,17) odetnie pożą-

³² Nilus Ancyranus, *De monastica exercitacione* 25, *ŻM* 46, 95-96. Ta sama symbolika prawego oka, por. Nilus Ancyranus, *De monastica exercitacione* 26; Nilus Ancyranus, *Epistulae* II 198.

dliwość swej duszy, nie tykając ciała [...]”³³. Reminiscencje tej wykładni spotykamy u Bazylego Wielkiego, Ewagriusza z Pontu czy Maksyma Wyznawcy³⁴. W podobnym sensie u Grzegorza z Nyssy miecz wyraża moc słowa Bożego, która udaremnia knowania Złego³⁵.

Co do symboliki oka, to nie natknęliśmy się u Orygenesusa na interpretację prawego oka jako obrazu kontemplacji. Jest ona natomiast obecna u jego ucznia, Ewagriusza z Pontu, czy dużo później u Focjusza³⁶. Dwoje oczu u Ewagriusza wyrażają (1) przeciwstawność kontemplacji i działania³⁷ oraz (2) przeciwstawność obecną w samej kontemplacji, zgodnie z którą prawe oko oznacza kontemplację Trójcy Świętej, a lewe – kontemplację bytów stworzonych³⁸. Idąc za tą pierwszą symboliką i chętnie odwołując się do rozróżnienia pomiędzy *vita contemplativa* i *vita activa*, podobnie Grzegorz Wielki dostrzega w prawym oku symbol kontemplacji, a w lewym – działania³⁹.

4. Wiązać ze sobą lisie myśli (Sdz 15,4)

Jedno z wyjaśnień metaforycznych Nila ma charakter bardziej zawiły:

Być może Samson nie podpaliłby zboża cudzoziemców, gdyby nie powiązał ogonami lisów, odwracając ich głowy od siebie nawzajem (Sdz 15,4). On, który mógł na podstawie wcześniejszego działania odgadnąć zasadzkę przewrotnych myśli, nawet nie zważając na ich początki – bo usiłują one przedstawić się jako szlachetne, dla osiągnięcia celu – dzięki zestawieniu ze sobą krańcowych momentów [tj. końcowego skutku z początkowym zamiarem] zdemaskuje nie-

³³ Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei* XV 4 (in 19,12), *ŻMT* 10, 234.

³⁴ Por. też Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos* (in Ps 28), PG 29, 301; Ewagrius Ponticus, *De magistris et discipulis* [10]; Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium* 27.

³⁵ Por. Gregorius Nyssenus, *De instituto christiano* 47, w: *Gregorii Nysseni opera*, t. 8/1, red. W. Jaeger, Leiden 1963, 62.

³⁶ Por. Photius, *Epistulae et Amphilochia* 254, Bibliotheca Teubneriana 6/1, Leipzig 1987, 42.

³⁷ Por. Ewagrius Ponticus, *Scholia in Ecclesiasten* 71 (in 11, 9). Istnieje też subtelniejsze rozróżnienie u Ewagriusza: prawe oko oznacza kontemplację nadprzyrodzoną, a lewe – ascezę (πρακτική). Por. Ewagrius Ponticus, *De oratione*, prologus.

³⁸ Por. Ewagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus* 42.

³⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VI 37.

stosowność tych myśli, [w tym sensie] wiążąc ze sobą ogon z ogonem i wkładając między nimi pochodnię, [która oznacza] zdemaskowanie [myśli]⁴⁰.

Dalej autor podaje przykład takiego procesu w myślach. Ktoś pragnie przyjąć stan kapłański lub monastyczny z myślą o sławie. Myśl próżna z kolei często prowadzi do myśli nieczystej. Na początku więc zamiar wydaje się dobry, kończy się jednak przyzwoleniem na bezwstydnosć. „Kto zatem chce wiązać ze sobą ogony, niech weźmie [pod uwagę] skutki tych dwóch myśli, dla próżnej chwały – uznanie, dla nieczystości – wstyd, i kiedy zobaczy wyraźnie kontrast pomiędzy początkiem a końcem, wtedy niech sądzi, że postąpił jak Samson”⁴¹.

Przemysłny czyn Samsona wyraża dar duchowej przenikliwości, z którą ktoś przewiduje skutki określonej postawy, naznaczonej już na początku pewnym złem, choć nieraz kryjącej się pod postacią dobra.

Już Orygenes używa wykładni duchowej tego epizodu:

[...] Wyjaśnienie tego obrazu symbolu wydaje się bardzo trudne. [...] Lisy symbolizują kłamliwych i przewrotnych nauczycieli. Samson, który oznacza rzetelnego i wiernego nauczyciela, chwyta ich słowem prawdy, wiąże ogon do ogona, to znaczy zbija ich wewnątrz sprzeczne i niezborne poglądy, i nauki, a czerpiąc z ich wypowiedzi twierdzenia i rozumowania, w zbożu Filistynów zaprósza ogień wniosków i za pomocą ich własnych argumentów niszczy wszystkie ich owoce oraz winnice i gaje oliwne złego pokolenia⁴².

Autor stosuje metaforę bardziej na płaszczyźnie intelektualnej niż moralnej. Lisy nie są, jak u Nila, obrazem przewrotnych myśli, ale przewrotnych ludzi, a zwłaszcza, jak wydaje się, heretyków. Już Hipolit Rzymski dostrzegał w lisach obraz herezji⁴³. Zdaniem Ambrożego, uważnego czytelnika pism Orygenesowych, heretycy usiłują spalić cudze plony. Teraz wolno im ujadać, ile chcą, ale, jak wskazuje obraz pochodni przywiązanych do ogonów, spotka ich samych na końcu ogień⁴⁴. Na innym miejscu biskup Mediolanu rozciąga metaforę lisów na wszelkich ludzi nieprawych i podstępnych, którzy na początku mogą swobodnie „szczekać”, na końcu jednak ich podstępność zostanie pochłonięta przez ogień⁴⁵.

⁴⁰ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitacione* 39, *ŹM* 46, 111.

⁴¹ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitacione* 40, *ŹM* 46, 112. Por. Nilus Ancyranus, *Epistulae* I 62.

⁴² Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum* IV, Kalinkowski, 187.

⁴³ Por. Hippolytus Romanus, *In Canticum canticorum* XX 1.

⁴⁴ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio evangelii secundum Lucam* VII 31.

⁴⁵ Por. Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII* 11, 29.

U Orygenesza fortel Samsona oznacza zdemaskowanie myśli nie tyle w perspektywie wynikających z nich uczynków, ile wynikających z nich wniosków, czyli prawd. Rzeczą jednak możliwą jest, że aplikując takie myślenie do ascezy monastycznej, Nil z Ancyry inspirował się swoim poprzednikiem.

5. Niszczyć potomstwo myśli (Ps 137,9; Rdz 3,15)

Kolejna metafora Nilowa podobnie dotyczy pracy nad myślami:

Dlatego też prorok nakazuje zgładzić nasienie z Babilonu (Iz 14,22), [to znaczy] radzi, aby usunąć obrazy, gdy one jeszcze znajdują się w spichlerzu zmysłów, aby padając na glebę umysłu nie wypuściły pędów i, nawodnione rześzystymi i bezużytecznymi deszczami ustawicznej troski, nie przyniosły wielokrotnego plonu złości. Inny prorok błogosławi tych, którzy nie pozwalają na to, aby namiętności wzięły siłę, ale niszczą je, gdy one są jeszcze przysane do samej sutki, mówiąc: „Błogosławiony, kto pochwyci i roztrzaska twe dzieci o skałę!” (Ps 137,9)⁴⁶.

Drastyczny werset psalmu autor stosuje na gruncie ascetycznym.

W istocie tę samą interpretację spotykamy u Orygenesza: „Babilon oznacza tu zamęt, a dziećmi Babilonu są myśli wywołujące zamieszanie, myśli świeżo powstałe w duszy i zrodzone ze zła; kto nad nimi panuje tak, iż rozbija ich głowy o twardość i moc rozumu, ten zabija dzieci Babilonu o skałę i dlatego jest błogosławiony”⁴⁷. Wystąpić przeciw dzieciom babilońskim to walczyć „z dopiero powstającymi namiętnościami”, a „zgładzić nasienie babilońskie” to niszczyć „rozumowanie wprowadzające zamęt”⁴⁸. Wyjaśnienie Orygenesza zdaje się otwierać drogę do dwutorowej egzegezy Ps 137,9 i ujmowania potomstwa babilońskiego w sensie zarówno moralnym, jako zaczątek namiętności, jak i intelektualnym, jako zarzewie błędu, herezji. W tym podwójnym sensie i dla Grzegorza z Nazjanzu niemowlęta Babilonu każą myśleć o pierworodnych w Egipcie, których Pan zgładził podczas wyjścia Izraela z tego kraju (Wj 12,29). Oznaczają „pierwociny myśli i uczynków” biorących się z grzechu⁴⁹. W owych niemowlętach dostrzega Grzegorz z Nyssy przedwcześnie sformułowane i błędne poglą-

⁴⁶ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 49, *ŹM* 46, 122-123.

⁴⁷ Origenes, *Contra Celsum* VII 22, PG 11, 1453, Kalinkowski, 353.

⁴⁸ Origenes, *Fragmenta in Jeremiam*, frag. 26, PSP 30, 225.

⁴⁹ Gregorius Nazianzenus, *Oratio 45: In sanctum pascha* XV.

dy, które są rozbijane o skałę, czyli o słowo prawdy przynoszone przez Chrystusa⁵⁰. Tymi niemowlętami babilońskimi dla Euzebiusza z Cezarei są z kolei „nasiona zła i zaczątki grzechów przynoszących zamęt”⁵¹. Wyrażenie „wywołujące zamieszanie” autor najwyraźniej przejął od Orygenesa, który wiąże je z nazwą „Babilonu” oznaczającą etymologicznie „zamęt”.

Sens moralny, chętnie stosowany przez pisarzy monastycznych, zyska przewagę w egzegezie patrystycznej. Powiada Ewagriusz z Pontu: „Kto odrzuca złe myśli od swego serca, podobny jest temu, kto rozbija niemowlęta o skałę”⁵². Sens taki wyklada dosadnie Doroteusz z Gazy:

Błogosławiony który uchwyci i rozbije twoje dzieci o skałę, czyli błogosławiony, który to, co pochodzi od ciebie, a więc złe myśli, pochwyci od razu i nie pozwoli im wzrastać w sobie do złych uczynków, ale natychmiast, póki jeszcze są małe, zanim się wzmocnią i wzrosną, chwyci je i rozbije o skałę, którą jest Chrystus, i zniszczy je, uciekając się do Chrystusa⁵³.

Przenośnia znajdzie ascetyczne zastosowanie także u pisarzy łacińskich, na przykład Augustyna⁵⁴. Pseudo-Grzegorz z Elwiry nada jej charakter bardziej chrystologiczny. Już tradycyjnie rozumiejąc Chrystusa jako skałę, o którą rozbija się potomstwo babilońskie, autor zauważa, że diabeł niczym wąż „bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe” (Rdz 3,1) za przyzwoleniem człowieka usiłuje wpełznąć do jego wnętrza i przeniknąć do samego rdzenia duszy. Tymczasem okazuje się bezsilny wobec Chrystusa i nie może odcisnąć żadnych śladów zła na Jego ludzkim ciele⁵⁵.

Z obrazem tępienia potomstwa babilońskiego, obrazującego początek złej myśli i grzechu, pokrewny jest obraz zmijowego łba. Powiada Nil:

Dlatego i Ustawodawca, chcąc zamknąć przyjemności dostęp [do nas], nakazał, wyrażając to obrazowo, strzec się przed głową zmii (Rdz 3,15). Ona czyha na piętę [i] takie ma na celu działanie, którego jeśli nie podejmie, nie będzie mogła łatwo wstrzyknąć truciznę przy ukąszeniu. Do nas natomiast należy staranie, aby odeprzeć samo natarcie przyjemności, ponieważ jeśli ono zostanie złamane, to i [wrogie] działanie [okaże się] słabe⁵⁶.

⁵⁰ Por. Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* I 1.

⁵¹ Eusebius Caesariensis, *Commentaria in Psalmos*, PG 24, 37 (tłum. własne).

⁵² Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos* 45, ŻM 18, 317.

⁵³ Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae diversae* XI 116, ŻM 51, 187.

⁵⁴ Por. Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos* (in Ps 136, 21).

⁵⁵ Por. Gregorius Illiberitanus (?), *De Salomone* 9.

⁵⁶ Nilus Ancyranus, *De monastica exercitatione* 39, ŻM 46, 111.

Głowa żmii to grzeszna przyjemność, a pięta to wnętrze człowieka, którym ta przyjemność może zawładnąć.

W dłuższym wywodzie Jan Kasjan łączy właśnie te dwa obrazy: Rdz 3,15 i Ps 137,9. Wynika z nich podobne przesłanie do tego, które odnajdujemy w Prz 4,23: „Z całą pilnością strzeż swego serca, bo życie tam ma swoje źródło”. Autor przestrzega przed wspomnieniem czy wyobrażeniem na przykład jakiejś obcej kobiety, które, przechowywane i nieodrzucone w porę w umyśle, za sprawą zwodziciela przekształca się w brudne i szkodliwe myśli. Strzec się przed głową żmii to strzec się przed początkiem szkodliwej myśli, która usiłuje wpełznąć do duszy. Jeśli wpełźnie głowa żmii, czyli początek myśli, to wpełźnie i reszta ciała, czyli nastąpi przyzwolenie woli prowadzące do grzechu⁵⁷.

W tym duchu wypowiadają się także inni pisarze ascetyczni:

Dlatego właśnie Pismo nazywa przyjemność wężem (Rdz 3,1), który ma taką naturę, że jeśli wciśnie głowę w szczelinę w murze, włązi tam także całym cielskiem. [...] Jak jednak nie można wyrzucić węża, ciągnąc go za ogon, bo chropowate z natury łuski uniemożliwiają ciągnięcie w tył, tak samo nie można wyrugować z duszy gada przyjemności, gdy się zaczyna od końca, lecz trzeba zacząć od początku. Dlatego nauczyciel cnoty zaleca zmiażdżyć jego głowę, nazywając głowę przyczynę zła, po usunięciu której pozostałe wady pozostają bezczynne. Kto się przygotowuje do całkowitego zwalczania przyjemności, nie rozprawi się z namiętnościami w pojedynczych atakach, a kto przyjął do swego wnętrza początek namiętności, wpuścił do siebie od razu całą bestię⁵⁸.

Pan nakazał, byśmy się strzegli głowy węża, to znaczy, żeby od początku nie dopuszczać, abyśmy się zastanawiali nad złymi i nieprzyzwoitymi myślami, i żeby zacierać niestosowne wyobrażenia umysłu⁵⁹.

Mamy więc „czyhać na głowę węża”, która symbolizuje zarówno szatana, przywódcę otaczającego szyku demonów, jak i „pierwsze powstałe w sercu złe wyobrażenie”⁶⁰.

W powyższych egzegetycznych wywodach odślania się niejako samo sedno myśli ascetycznej pisarzy wczesnochrześcijańskich. Pokazują one, jak bardzo myśl biblijna inspirowała ich duchowość i jak duży wpływ mieli

⁵⁷ Por. Iohannes Cassianus, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* VI 13, 1. Ten sam wywód występuje w: Pseudo-Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Castorem* II 2.

⁵⁸ Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae* IV, ŻMT 51, 54.

⁵⁹ *Historia monachorum in Aegypto* VIII 14, ŻM 42, 87.

⁶⁰ Evagrius Ponticus, *Scholia in Psalmos* (in Ps 139, 10).

na nią tacy wybitni komentatorzy Biblii, jak Orygenes. Wpływ ten był tym większy przez to, że egzegeza duchowa, której aleksandryczyk pozostawał „wielkim teoretykiem”⁶¹, stanowiła bardzo użyteczne narzędzie w wykładzie duchowości chrześcijańskiej.

Ślady Orygenesowej egzegezy w „*De monastica exercitacione*” Nila z Ancyry

(streszczenie)

W swoim głównym piśmie na temat monastycznej ascezy *De monastica exercitacione* Nil z Ancyry (zm. ok. 430) stosuje wiele przenośnych wyjaśnień Biblii, zwłaszcza Starego Testamentu. Niektóre z nich zdają się nosić ślady wpływu Orygenes. Wpływ aleksandryczyka, bezpośredni lub pośredni, odnajdujemy w aluzjach Nila z Ancyry do Rdz 3,15; Sdz 15,4; 1Sm 14,13; Ps 137,9; Lm 4,5; Za 11,17. O ile Orygenes stosuje alegorię w tych przypadkach na gruncie doktrynalnym i ascetycznym, to Nil z Ancyry zawęża swoją duchową interpretację na ogół do tematyki ascetycznej. W niektórych miejscach spotykają się ze sobą elementy alegorii i typologii zorientowanej chrystocentrycznie.

Słowa kluczowe: Nil z Ancyry; Orygenes; *De monastica exercitacione*; monastyctyzm; egzegeza patrystyczna

Traces of Origen's Exegesis in Nilus of Ancyra's „*De monastica exercitacione*”

(summary)

In his main work on monastic asceticism, *De monastica exercitacione*, Nilus of Ancyra (died around 430) uses many metaphorical explanations of the Bible, especially of the Old Testament. Some of them seem to have traces of Origen's influence. We find the Alexandrian's influence, direct or indirect, in the Nilus of Ancyra's allusions to: Gen. 3:15; Judg. 15:4; 1 Sam. 14:13; Ps. 137:9; Lam. 4:5; Zech. 11:17. If Origen in these cases uses allegorics on doctrinal and ascetical grounds, the Nilus of Ancyra narrows it down to the ascetic subject. In some places there are together elements of christocentric-oriented allegories and typologies.

Keywords: Nilus of Ancyra; Origen; *De monastica exercitacione*; monasticism; patristic exegesis

⁶¹ Crouzel, *Orygenes*, s. 99.

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio evangelii secundum Lucam*, red. M. Adriaen, CCL 14, Turnhout 1957, 1-400; tł. W. Szoldrski: Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii wg św. Łukasza*, PSP 16, Warszawa 1977.
- Ambrosius Mediolanensis, *Expositio psalmi CXVIII*, red. M. Petschenig, CSEL 62, Wien 1913.
- Augustinus Hipponensis, *Enarrationes in Psalmos*, red. E. Dekkers – J. Fraipont, CCL 38-40, Turnhout 1956.
- Basilius Caesariensis, *Homiliae super Psalmos*, PG 29, 209-494.
- Dorotheus Gazaesus, *Doctrinae diversae*, red. L. Regnault – J. de Préville, SCh 92, Paris 1963, 146-486; tł. M. Borkowska: Św. Doroteusz z Gazy, *Różne nauki*, ŻM 51, Kraków 2010, 73-250.
- Eusebius Caesariensis, *Commentaria in Psalmos*, PG 23-24.
- Evagrius Ponticus, *De magistris et discipulis (sub nomine Nili Ancyrani) (fragmenta e codd. Paris. gr. 1188 + 1066)*, red. P. van den Ven, *Un opuscule inédit attribué à S. Nil*, w: *Mélanges Godefroid Kurth. Mémoires littéraires, philologiques et archéologiques*, t. 2, Paris 1908, 76-80; tł. M. Grzelak: Ewagriusz z Pontu, *O mistrzach i uczniach*, ŻM 18, Kraków 2007, 353-357.
- Evagrius Ponticus, *De malignis cogitationibus (sub nomine Nili Ancyrani)*, red. A. Guillaumont et al., *Évagre le Pontique. Sur les pensées*, SCh 438, Paryż 1998, 148-301.
- Evagrius Ponticus, *De oratione*, PG 79, 1165-1200.
- Evagrius Ponticus, *Scholia in Ecclesiasten (fragmenta e catenis)*, red. P. Géhin, *Évagre le Pontique. Scholies à l'Écclésiasten*, SCh 397, Paris 1993, 58-82, 86-176.
- Evagrius Ponticus, *Scholia in Psalmos*, red. I.B. Pitra, *Analecta Sacra*, t. 2, Frascati 1884, 444-483; t. 3, Paris 1883, 1-364.
- Evagrius Ponticus, *Sententiae ad monachos*, red. H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Evagrius Pontikos*, TU 39/4, Leipzig 1913, 153-165; tł. M. Grzelak: Ewagriusz z Pontu, *Do mnichów mieszkających we wspólnotach*, ŻM 18, Kraków 2007, 313-328.
- Georgius Monachus, *Chronicon*, t. 1-2, red. C. de Boor, Lipsiae 1904.
- Gregorius Illiberitanus (?), *De Salomone*, red. V. Bulhart, CCL 69, Turnhout 1967, 253-259.
- Gregorius Magnus (?), *In librum primum Regum expositionum libri VI*, red. P. Verbraken, CCL 144, Turnhout 1963, 49-614.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, red. M. Adriaen, CCL 143; 143A; 143B, Turnhout 1979-1985.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 45: In sanctum pascha*, PG 36, 624-664.

- Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium*, red. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera* 1/1-2/2, Leiden 1960.
- Gregorius Nyssenus, *De instituto christiano*, red. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera* 8/1, Leiden 1963, 40-89.
- Gregorius Nyssenus, *In Ecclesiasten homiliae*, red. P.J. Alexander, *Gregorii Nysseni opera* 5, Leiden 1962, 277-442; tł. M. Przyszychowska: Św. Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Eklezjastesa*, ŻMT 51, Kraków 2009.
- Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem*, red. F. Glorie, CCL 75, Turnhout 1964, 3-743.
- Hippolytus Romanus, *In Canticum canticorum (paraphrasis)*, red. M. Richard, *Une paraphrase grecque résumée du commentaire d'Hippolyte sur le cantique des cantiques*, „Muséon” 77 (1964) 140-154.
- Historia monachorum in Aegypto*, red. A.J. Festugière, *Historia monachorum in Aegypto*, Bruksela 1971, 4-138; tł. E. Dąbrowska: *Historia mnichów w Egipcie*, ŻM 42, Kraków 2007, 53-146.
- Joannes Cassianus, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, red. M. Petschenig, CSEL 17, Wien 1888, 3-231.
- Joannes Chrysostomus, *In Matthaeum (homiliae 1-90)*, PG 57, 13-472; 58, 471-794.
- Joannes Damascenus, *Sacra parallela (recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant) (fragmenta e cod. Vat. gr. 1236)*, PG 95, 1040-1588; 96, 9-441.
- Maximus Confessor, *Epistula secunda ad Thomam*, red. B. Janssens, Turnhout 2002, CCG 48, 37-49 (za: *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*).
- Nilus Ancyranus, *Commentarii in Canticum Canticorum*, red. H.U. Rosenbaum, *Nilus von Ancyra Schriften: Kommentar zum Hohelied 1*, Berlin – New York 2004.
- Nilus Ancyranus, *Epistulae*, PG 79, 81-581.
- Nilus Ancyranus, *Liber de monastica exercitacione*, PG 79, 720-809, tł. L. Nieścior: Nil z Ancyry, *O monastycznej ascezie*, w: Nil z Ancyry, *Pisma ascetyczne*, ŻM 46, Kraków 2008, 61-150.
- Origenes, *Commentarium in Canticum canticorum*, red. W.A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925, 61-241; tł. S. Kalinkowski: *Orygenes, Komentarz do Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994.
- Origenes, *Commentarium in evangelium Matthaei*, red. E. Klostermann, *Origenes Werke*, t. 11-12, GCS 38, 40, 41, 1-2, Leipzig 1933, 1935, 1941, 1955; tł. K. Augustyniak: *Orygenes, Komentarz do Ew. wg św. Mateusza*, ŻMT 10, Kraków 1998.
- Origenes, *Contra Celsum*, PG 11, 641-1632; tłum. S. Kalinkowski: *Orygenes, Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1986.
- Origenes, *Fragmenta in Jeremiam (in catenis)*, red. E. Klostermann, *Origenes Werke*, t. 3, GCS 6, Leipzig 1901, 199-232; tł. S. Kalinkowski: *Orygenes, Fragmenty z Katen*, PSP 30, Warszawa 1983, 214-245.
- Origenes, *Fragmenta in Lamentationes in catenis*, red. E. Klostermann, GCS 6, Leipzig 1901, 235-278.

Origenes, *Scholia in Canticum canticorum*, PG 17, 253-288.

Philo Alexandrinus, *Legum allegoriarum libri I-III*, red. L. Cohn – P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, t. 1, Berolini 1896, 61-169, tł. L. Joachimowicz: Filon Aleksandryjski, *Alegorie praw*, w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986, 83-192.

Photius, *Epistulae et Amphilochia*, red. B. Laourdas – L.G. Westerink, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* 1-6, Leipzig 1983-1988.

Plato, *Phaedrus*, red. J. Burnet, *Platonis opera* 2, Oxford 1901.

Pseudo-Athanasius Alexandrinus, *Epistulae ad Castorem*, PG 28, 849-905.

Theodoretus Cyranus, *Interpretatio in Jeremiam*, PG 81, 496-805.

Opracowania

Crouzel H., *Orygenes*, tł. J. Margański, Bydgoszcz 1996.

Guérard M.G., *Introduction*, w: Nil d'Ancyre, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. 1, Sch 403, Paris 1994, 7-108.

Nieścior L., *Ślady egzegezy Filona Aleksandryjskiego w „De monastica exercitatione” Nila z Ancyry*, *VoxP* 38 (2018) t. 70, 25-44.

Katarzyna Sadurska¹

Między Rzymem a opozycją antychalcedońską. Zasadnicze kierunki polityki religijnej cesarza Leona I (457-474)

Okres pomiędzy soborem nicejskim (325) a soborem w Chalcedonie (451) to czas definiowania podstawowych dogmatów wiary chrześcijańskiej. Wówczas to bowiem sformułowano zarówno fundamenty teologii trynitarniej, jak i chrystologii. Jednak efektem orzeczeń soborowych było również odrzucenie błędnych lub też mało precyzyjnych formuł trynitarnych i chrystologicznych. Te odrzucone idee dały początek największym herezjom w dziejach Kościoła. Okres po soborze chalcedońskim to czas swego rodzaju reakcji zwolenników herezji chrystologicznych, głównie monofizytów, których zasięg oddziaływania był bardzo szeroki. Warto także zwrócić uwagę na fakt, że sporne kwestie teologiczne łączyły się często z problemami społecznymi i narodowościowymi. Zagadnienia te zdominowały dyskurs polityczny i teologiczny w V wieku po Chrystusie. Do nich zaś należy dodać wewnątrzkościelne kontrowersje wywołane w łonie ortodoksji chrześcijańskiej przez niektóre orzeczenia soborowe, o czym niżej. Protagonistami w sporach wewnątrzkościelnych byli niejako z definicji cesarz i papież oraz patriarchowie Antiochii, Aleksandrii, Konstantynopola i Jerozolimy.

Leon I (ok. 400–18 I 474; cesarz od 7 II 457), założyciel tzw. dynastii trackiej, zwanej też dynastią leońską (457-518), następca cesarza Marcjana (ok. 390–27 I 457; cesarz od 25 VIII 450), objął rządy w okresie, gdy postanowienia soborowe, w szczególności zaś orzeczenia soboru chalcedońskiego, zaczęły wydawać swe pozytywne i negatywne owoce. W tym cza-

¹ Mgr Katarzyna Sadurska, doktorantka przy Katedrze Historii Starożytnej i Bizantyjskiej w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mailkatarzynasadurska87@gmail.com, ORCID 0000-0002-0502-6782.

sie na stolicy Piotrowej zasiadał już od kilkunastu lat Leon I Wielki (ok. 400–10 XI 461; papież od 29 IX 440). Dwa „Lwy” były zatem niemal rówieśnikami, których lata dojrzałego życia przypadły na czasy soboru efeskiego (431) i chalcedońskiego, a zatem na apogeum sporów chrystologicznych w ówczesnym Kościele. Jednak zadań i celów władzy świeckiej nie można utożsamiać z celami władzy kościelnej, stąd też wyraźna rozbieżność w metodach ich działania. Należy przy tym podkreślić, że silna osobowość papieża Leona I wytyczyła zadania również jego następcom, czyli Hilaremu (ok. 415–29 II 468; papież od 19 XI 461) i Symplicjuszowi (ok. 420–10 III 483; papież od 3 III 468). Papież ten był m.in. gorącym orędownikiem idei prymatu Rzymu, a jego działania w tym kierunku sprawiły, że stolica Piotrowa została, przynajmniej w sensie honorowym, uznana za najważniejszą metropolię chrześcijaństwa, w głos której wsłuchiwały się (niekiedy tylko teoretycznie) stolice pozostałych czterech patriarchatów. U podstaw cesarskiej logiki władzy natomiast leżało dążenie do geopolitycznej i społeczno-religijnej stabilności imperium jako takiego. Papież i cesarz pojmowali zatem często tzw. dobro wspólne na dwa różne sposoby, łączyła ich jednak wierność ortodoksji chrześcijańskiej wyrażonej w postanowieniach wspomnianych wyżej soborów.

Ekspozowanie przez papieża Leona I Wielkiego kwestii prymatu rzymskiego nie spotykało się ani ze zrozumieniem, ani też z przychylnym przyjęciem w Konstantynopolu. Stało się natomiast źródłem silnego napięcia między Wschodem a Zachodem, które bodajże po raz pierwszy dało znać o sobie z tak ogromną siłą właśnie za panowania dynastii trackiej. Cesarz Leon jako protoplasta tej właśnie linii dynastycznej musiał też jako pierwszy zmierzyć się z tą doniosłą kwestią teologiczno-administracyjną.

O ile zagadnienie wzajemnych relacji pomiędzy Kościołem wschodnim a papieżem posiada bogatą literaturę przedmiotu (głównie ze względu na przełomowy charakter soboru w Chalcedonie)², o tyle cesarska aktyw-

² Do najważniejszych prac z tego zakresu należą: *Das Konzil von Chalcedon: Geschichte und Gegenwart*, t. 1-3, red. A. Grillmeier–H. Bacht, Würzburg 1951-1954; R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, London 1953; P.T. Camelot, *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1962; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972; W.H.C. Frend, *Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century*, „Studies in Church History” 8 (1972) 19-29; A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine*, RTL 7 (1976) z. 1-2, 3-23 i 155-170; A. de Halleux, *Le décret chalcedonien sur les prérogatives de la nouvelle Rome*, ETHL 64 (1988) 288-323; A.S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978; P.T.R. Gray, *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979; J.N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988; J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christian*

ność, warunkowana w znacznej mierze przez owe relacje, ma stosunkowo skromną bibliografię. Tymczasem decyzje, które zapadły w Chalcedonie, zdeterminowały w sposób nieodwracalny sytuację religijną w cesarstwie, i to nie tylko w okresie panowania Leona oraz jego bezpośrednich następców. Dotyczyły one *grosso modo* dwóch aspektów. Pierwszym było przyjęcie wykładni wiary zawartej w piśmie dogmatycznym papieża Leona I Wielkiego zwanym powszechnie *Tomus ad Flavianum*³. Jednoznaczne stanowisko głowy Kościoła w kwestii sporu o naturę Chrystusa wzbudziło sprzeciw ze strony monofizytów, którzy stwierdzenie „w dwu naturach” potraktowali jako herezję poświadczającą naukę Nestoriusza (384-451; patriarcha Konstantynopola w latach 428-431), a przede wszystkim jako zaprzeczenie usankcjonowanej kanonami soboru efeskiego zasady zabraniającej dokonywania zmian w nicejskim *Credo*⁴. Drugi zaś aspekt dotyczył podniesienia rangi Konstantynopola w hierarchii patriarchatów. Kwestię tę poruszają trzy kanony, tj. kanony 9, 17 oraz 28, których interpretacja dosyć długo była przedmiotem naukowej dyskusji⁵. Kanony 9 i 17 dotyczą supremacji jurysdykcyjnej biskupa Konstantynopola, który staje się na ich podstawie instancją apelacyjną w sporach, kanon 28 natomiast podnosi Konstantynopol do rangi drugiej metropolii chrześcijaństwa⁶. Wzrost roli

Divisions: The Church 450-680 A.D. The Church in history, Crestwood 1989; B.E. Daley, *Position and Patronage in Early Church. The Original Meaning of „Primacy of Honour”*, JTS 44 (1993) 529-553; J. Pelikan, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, New Haven 2003; D.M. Gwynn, *The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, red. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2009, 7-26; F.M. Young – A. Teal, *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Michigan 2010.

³ *Epistula Papae Leonis ad Flavianum ep. Constantinopolitanum de Eutyche* 1-6, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, 196-212.

⁴ Por. *Concilium Ephesinum, Definitio de fide apud Nicaeam conscripta*, can. VII, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, 166.

⁵ Klarowne streszczenie tych debat znajduje się w: H.J. Widuch, *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu (325-870)*, Katowice 1988, 46-54.

⁶ *Concilium Chalcedonense, Canones*, can. IX, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002, 233. Por. *Concilium Chalcedonense, Canones*, can. XVII, s. 241; can. XXVIII, s. 251. Szczegółowo problematykę hierarchii patriarchatów analizowali Francis Dvornik (18 VIII 1893–4 XI 1975) oraz ks. Edmund Przekop (17 IX 1937–18 X 1999), omawiając kwestię tradycji apostołskiej oraz politycznego znaczenia miast. Por. F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958, 39-137; F. Dvornik,

Konstantynopola oznaczał nie tylko degradację Aleksandrii (i Antiochii), lecz również podważenie autorytetu papieskiego Rzymu (przynajmniej w jego własnym osądzie), czego wyrazem był brak akceptacji 28 kanonu przez Leona I Wielkiego. Sobór chalcedoński, który w założeniu jego inicjatorów miał formułować ortodoksyjne pojęcie wiary w odpowiedzi na spory chrystologiczne, stał się także przyczyną poważnego rozłamu w Kościele wschodnim, czego wyrazem było powstanie opozycji antychalcedońskiej, która doprowadziła w ostatecznym rozrachunku do schizmy nazwanej od imienia ówczesnego patriarchy Konstantynopola schizmą akacjańską (484-519). Sobór spowodował również wzrost napięcia między Rzymem a Konstantynopolem. W tej sytuacji cesarz znalazł się niejako między dwoma antagonistycznymi blokami zagadnień teologicznych, z których każdy wpływał w sposób istotny na funkcjonowanie państwa.

1. Opozycja antychalcedońska

Największe ognisko oporu wobec postanowień doktrynalnych soboru chalcedońskiego zapłonęło w Egipcie, który był w tym czasie centrum monofizytyzmu. Na kwestie religijne nałożyły się istniejące tam już od dawna tendencje separatystyczne o podłożu nacjonalistycznym⁷. Leon I od chwili objęcia władzy cesarskiej musiał zmierzyć się z tą niebezpieczną sytuacją nad Nilem, gdzie wieść o śmierci cesarza Marcjana doprowadziła do gwałtownych rozruchów, w wyniku których doszło do zamordowania Proteriusza, patriarchy Aleksandrii w latach 451-457. Warto przypomnieć, że cesarz Marcjan, osadzając na miejscu Dioskura (zm. 4 IX 454; patriarcha Aleksandrii: 444-451), usuniętego z urzędu przed sobór, przedstawiciela chalcedońskiej ortodoksji, Proteriusza, zmuszony był do użycia wojska

Bizancjum a prymat Rzymu, tł. M. Radożycka, Warszawa 1985, 20-42; E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X w.)*, Warszawa 1984, 56-62.

⁷ Nacjonalizm koptyjski jest zagadnieniem budzącym wśród badaczy wiele kontrowersji. Ewa Wipszycka akcentuje rolę czynnika religijnego w tym procesie, sceptycznie rozpatrując stanowisko badaczy, którzy sprowadzają go do narastających podziałów etnicznych. Por. E. Wipszycka, *Czy u schyłku starożytności istniały ruchy narodowe?*, „Kwartalnik Historyczny” 84 (1997) 555-562. Por. też: G. Downey, *Coptic Culture in Byzantine World: Nationalism and Religious Independence*, GRBS 1 (1958) 119-135; R. MacMullen, *Nationalism in Roman Egypt*, „Aegyptus” 44 (1964) 179-199; A.H.M. Jones, *Heresy and Nationalism*, „Journal of theological studies. New series” 10 (1959) 287; F. Dvornik, *The Ecumenical Councils*, New York 1961, 29; Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, s. 60-61; Gray, *The Defense of Chalcedon*, s. 19-20.

wobec silnych protestów mieszkańców miasta⁸. Sytuacja w Egipcie była tak napięta, że w roku 457 zaistniała realna wręcz groźba separacji politycznej tej bardzo ważnej gospodarczo i kulturowo prowincji cesarstwa. Również sytuacja w Kościele egipskim stała się niezwykle skomplikowana z chwilą, gdy tamtejszy kler na miejsce Proteriusza wybrał monofizytę Tymoteusza o przydomku Ailuros (zm. 31 VII 477; patriarcha Aleksandrii: 457-460 i 475-477)⁹. Stosunki wewnątrzkościelne w metropolii nad Nilem stawały się coraz bardziej napięte, czego wyrazem były listy skierowane przez część tamtejszych duchownych do cesarza Leona I oraz do patriarchy Konstantynopola Anatoliusza (zm. 3 VII 458; patriarcha od 449). Z tekstów tych wyłania się dramatyczny obraz ogarniętej monofizyckim fanatyzmem Aleksandrii. Przedstawiciele chalcedońskiej ortodoksji porównują stronników Tymoteusza do „barbarzyńców i ludzi dzikich”¹⁰, przy czym ci ostatni wypadają korzystniej, co w konfrontacji z niedawnym najazdem Wandalów Genzeryka (ok. 390–25 I 477; król Wandalów od 428) na Rzym (455) ma przedstawić stronnictwo monofizyckie w jak najgorszym świetle. Autorzy wspomnianych listów, aby podkreślić powagę sytuacji, zestawiają problem jedności Kościoła z jednością państwa, określając działania Tymoteusza jako sprzeczne zarówno z prawem kościelnym, jak i cesarskim¹¹. Warto zaznaczyć, że ich teologiczno-polityczna diagnoza okazała się wyjątkowo trafna, zarówno bowiem podczas perskiej, a następnie arabskiej inwazji na Egipt w VI wieku monofizyci entuzjastycznie witali przedstawiciele nowej władzy, traktując ich jak wyzwolicieli. Monofizycki patriarcha w opinii chalcedończyków był wrogiem, którego cesarz dla dobra państwa powinien natychmiast usunąć z urzędu. Inaczej tę kwestię przedstawiają źródła antychalcedońskie. Według nich winnym śmierci Proteriusza miał być rzymski żołnierz rozgniewany postawą biskupa wobec zajść w mieście¹². W obliczu realnej groźby eskalacji konfliktu cesarz Leon I zdecydował się

⁸ Por. Priscus Panites, *Fragmenta* 22.

⁹ Por. Victor Tonnennensis, *Chronica* 186, 20-25; Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 170B; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 8, tł. S. Kazikowski: Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, Warszawa 1990, 66. Por. też P. Blaudeau, *Timothée Aelure et la direction ecclésiastique de l'Empire post-chalcédonien*, REB 54 (1996) 110.

¹⁰ Por. *Epistola Aegyptiorum episcoporum et cleri episcoporum ad Leonem Augustum*, w: *Dokumenty Synodów od 431 do 504 roku*, t. 6, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 62, Kraków 2011, 198.

¹¹ Por. *Epistola Aegyptiorum episcoporum et cleri episcoporum ad Leonem Augustum*, s. 198 i 200.

¹² Por. Zacharias Rhetor, *Historia ecclesiastica* IV 1; Michael Syrus, *Chronicon* 124-125.

wystosować okólny list do najbardziej wpływowych biskupów swego państwa¹³. Mieli się oni wypowiedzieć na temat soboru chalcedońskiego oraz konsekracji Tymoteusza Ailurosa. Adresatami zostało w sumie około 67 biskupów. Treść listu znana jest wyłącznie z wersji skierowanej do patriarchy Konstantynopola Anatoliusza¹⁴. O ile wśród większości egipskich duchownych Tymoteusz cieszył się poparciem¹⁵, o tyle w innych prowincjach cesarstwa biskupi jednoznacznie opowiedzieli się za soborem chalcedońskim i usunięciem monofizycznego duchownego ze stanowiska¹⁶. Osobną kwestią jest reakcja papieża na kryzys aleksandryjski. Leon I Wielki wyraził stanowczy sprzeciw wobec działań Tymoteusza, porównując go do biblijnego Kaina¹⁷. Według Ewagriusza Scholastyka był on także pierwszym biskupem, który odpowiedział na list okólny cesarza Leona I, stając w obronie soboru chalcedońskiego oraz odmawiając mu prawa do sakry biskupiej¹⁸. W listach Leona Wielkiego adresowanych do cesarza, patriarchy Konstantynopola Anatoliusza oraz właściwego kierownika polityki zagranicznej *pars Orientis* w tamtym czasie arianina Flawiusza Ardaburiusza Aspara (ok. 400-471)¹⁹, została dobitnie wyrażana jednoznacznie prochalcedońska opcja tego papieża – obrońcy postanowień Chalcedonu. Leon Wielki uważał sytuację w Aleksandrii za zagrożenie dla wiary katolickiej

¹³ Por. Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 9.

¹⁴ ACO II 5, s. 11.

¹⁵ List duchownych, którzy nie zgadzali się z Tymoteuszem, podpisało kilkunastu biskupów. Liczba ta jest stosunkowo niewielka, biorąc pod uwagę ogół egipskiego duchowieństwa. Por. H. Gelzer, *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche*, ByZ 2 (1893) 24-26.

¹⁶ Odpowiedzi na list Leona I zostały zebrane przez kancelarię cesarską w *Codex Encyclicus*. Zob. ACO II 5, s. 9-98. Por. Zacharias Rhetor, *Historia ecclesiastica* IV 7; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 9.

¹⁷ Por. Leo Magnus, *Epistula* 162: *Ad Leonem Augustum*, PL 54, 1146B.

¹⁸ Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 10. Por. także: S. Bralewski, *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim, Historyczno-teologiczne aspekty podziałów w Kościołach wschodnich*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 216.

¹⁹ Relacje pomiędzy cesarzem Leonem a Asparem są z gruntu zgodnie przedstawiane jako konfliktowe, przynajmniej od początku lat sześćdziesiątych. Por. L.R. Scott, *Aspar and the Burden of Barbarian Heritage*, „Byzantine Studies” 3 (1976) 59-76; B. Croke, *Dynasty and Ethnicity: Emperor Leo I and Eclipse of Aspar*, „Chiron” 35 (2005) 147-203; P. Wood, *Multiple Voices in Chronicle Sources: The Reign of Leo I (457-474) in Book Fourteen of Malalas*, „Journal of Late Antiquity” 4/2 (2011) 298-314; E.M. Stewart, *The first Byzantine Emperor? Leo, Aspar and Challenges of Power and Romanitas in Fifth-Century Byzantium*, „Porphyr” 22 (2014) 4-17.

i jedności Kościoła²⁰. Zatem papież, który nigdy nie zaakceptował wszystkich postanowień soboru chalcedońskiego, a w szczególności kanonu 28, teraz, broniąc formuły wiary ustalonej w trakcie jego obrad, stawał się jego gorliwym obrońcą²¹. W kwestii prawd wiary zarówno papież Leon, jak i jego następcy nie szli nigdy na kompromis, ponieważ ich zadaniem było strzec depozytu wiary i ortodoksyjnej teologii. Rzeczywistość postchalcedońska drugiej połowy V wieku pokazała, że ortodoksja ma swoją cenę, a jedność Kościoła osiągnięta na soborze jest bardzo krucha i wymaga stałego, głęboko przemyślanego budowania i umacniania. Szczególnie dobrze widać to na przykładzie Aleksandrii, gdzie niezadowolenie było wynikiem nie tylko dogmatycznych postanowień soboru, lecz także efektem degradacji egipskiej metropolii w hierarchii patriarchatów. Cesarz Leon I zdecydował się co prawda na wygnanie Tymoteusza Ailurosa do Gangry w 460 roku, niemniej jednak nie podjął w następnym okresie żadnych kroków w czasie, kiedy Aleksandrią rządziło dwóch „konkurencyjnych” patriarchów: melkicki reprezentujący ortodoksję chalcedońską i monofizycki, który reprezentował antychalcedońską opozycję²². Postawa papieża Leona I broniącego postanowień Chalcedonu i postawa cesarza Leona I szukającego kompromisu w trakcie kryzysu aleksandryjskiego stały się zarzewiem przyszłego konfliktu między Rzymem a Konstantynopolem. Polityka cesarska bowiem w pewnej mierze skłaniała się ku akceptacji zaistniałego stanu rzeczy i poszukiwaniu kompromisowych rozwiązań z przeciwnikami soboru z roku 451. Z kolei papieństwo oczekiwało zdecydowanej reakcji władzy świeckiej w stosunku do szerzącej się w łonie Kościoła herezji monofizyckiej.

Egipt nie był wówczas jedynym centrum skupiającym opozycję antychalcedońską w cesarstwie. Miejscem takim była w tym okresie również Syria. Podobnie jak w przypadku Egiptu były to terytoria, na

²⁰ Leo Magnus, *Epistula 153*, PL 54, 1123B-1124A; Leo Magnus, *Epistula 156: Ad Leonem Augustum*, PL 54, 1127B-1132A; Leo Magnus, *Epistula 157: Ad Anatolium Episcopum Constantinopolitanum*, PL 45, 1132B-1134A; Leo Magnus, *Epistula 162: Ad Leonem Augustum*, PL 54, 1143C-1146B; Leo Magnus, *Epistula 163: Ad Anatolium Episcopum Constantinopolitanum*, PL 54, 1146C-1148A; Leo Magnus, *Epistula 164: Ad Leonem Augustum*, PL 54, 1148B-1152C.

²¹ Warto dodać, że papież Leon Wielki nigdy nie używał terminu „Nowy Rzym”, który zastosowany został w słynnym dwudziestym ósmym kanonie. Por. C. Bartnik, *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 1972, 175, przyp. 113.

²² Por. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, s. 61. Niemniej pogląd tego autora o obronie interesów narodowych jako jednym z głównych celów ruchu monofizyckiego wydaje się być przesadzony, szczególnie w świetle późniejszych wydarzeń związanych z wydaniem *Henotikonu* przez cesarza Zenona.

których eskalacja konfliktu o podłożu religijnym mogła doprowadzić do bardzo niebezpiecznej dla cesarstwa sytuacji społecznej i geopolitycznej. Chodzi tutaj zwłaszcza o terytoria przygraniczne, gdzie mimo względnie stabilnych w tym czasie stosunków istniała stale realna groźba zbrojnego konfliktu z Persją²³. Złożoność problemu, jaki dla władz Konstantynopola stanowiła opozycja antychalcedońska w Syrii, obrazuje dobrze przykład Piotra Folusznika (zm. 488), monofizyckiego patriarchy Antiochii, który na przestrzeni około 25 lat aż czterokrotnie zasiadał na tej stolicy biskupiej (465, 470-471, 476-477 i 485-488)²⁴. Przybył on do Antiochii w czasie, kiedy jej patriarchą był Martyrios (461-465 i 466-470), zwolennik chalcedońskiej ortodoksji. Jednak przeciwnicy postanowień soborowych musieli być wówczas w metropolii nad Orontesem bardzo silni, skoro Piotr w krótkim czasie doprowadził do wygnania Martyriosa, oskarżając go o nestorianizm, i sam przejął godność patriarchy²⁵. Jego główne zaplecze ideologiczne stanowili mnisi, którzy skutecznie propagowali monofizytyzm wśród mieszkańców stolicy Syrii. Zyskał on popularność także w kręgach miejscowych apollinarystów²⁶. Nie mniej istotny jest fakt, że w tym czasie Piotr Folusznik cieszył się również poparciem ze strony Zenona (ok. 425–9 IV 491; cesarz: 9 II 474–9 I 475 i od sierpnia 476 do śmierci), męża Ariadny (ok. 450-515), starszej córki cesarza Leona I, który sprawował wówczas funkcję *magister militum per Orientem*²⁷. Wygnany Martyrios udał się ze skargą do Konstantynopola, gdzie mógł liczyć na wstawienictwo ze strony ówczesnego patriarchy Gennadiusza (zm. 25 VIII 471; patriarcha Konstantynopola od roku 458). Udało mu się więc uzyskać cesarską decyzję o przywróceniu do godności patriarchy Antiochii. Jednak jego monofizycki adwersarz zdołał w międzyczasie rozpropagować idee antychalcedońskie i wprowadzić zmiany w liturgii, m.in. do hymnu *Trisagion* będącego pieśnią pochwalną na cześć Trójcy Świętej

²³ Dowodzi tego fakt, że niemal czterdzieści procent sił zbrojnych Konstantynopola było zaangażowane na kierunku perskim. Por. P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tł. J. Szczepański, Poznań 2007, 448.

²⁴ Por. G. Downey, *Leo I (A.D. 457-474), Leo II (A.D. 474), and Zeno (A.D. 474-491)*, w: *History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, 486.

²⁵ Oskarżenia te dostrzec można u Zachariasza Retora. Por. Zacharias Rhetor, *Historia ecclesiastica* IV 11.

²⁶ Por. Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 175A.

²⁷ Por. Downey, *Leo I (A.D. 457-474)*, s. 485; P. Allen, *The Definition and Enforcement of Orthodoxy*, w: *Cambridge Ancient History*, t. 14, red. A. Cameron, B. Ward-Perkins & M. Whitby, Cambridge 2000, 816.

dodał słowa: „który za nas został ukrzyżowany”²⁸. Wpływy Piotra Fulusznika w Antiochii były na tyle silne, że Martyrios mimo cesarskiej decyzji ustąpił pod presją tamtejszego kleru. Cesarz wobec braku respektowania jego dekretów zwołał w Antiochii synod, który orzekł o złożeniu Piotra Fulusznika z urzędu²⁹. Następnie zaś Leon I podjął decyzję o wygnaniu monofizyckiego patriarchy do Oazy³⁰. Ponadto wydał prawo zabraniające mnichom opuszczania klasztorów i podburzania ludności³¹. Posunięcia Leona I nie odniosły oczekiwanych efektów. Melkici w Syrii nie byli w stanie skutecznie opanować sytuacji, a kryzys pogłębiły późniejsze działania Bazyliskosa (ok. 430-476; cesarz: 9 I 475–VIII 476), który przeprowadzając zamach stanu, zasiadł na tronie i wydał edykt odrzucający postanowienia soboru chalcedońskiego³².

W pierwszych latach po soborze chalcedońskim także w Palestynie istniał opór wobec jego dogmatycznych postanowień. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że biskup Jerozolimy Juwenal (zm. 2 VII 458; biskup Jerozolimy 422-451; patriarcha Jerozolimy 452-458) jeszcze w trakcie tzw. „synodu zbójckiego” w Efezie (449) był gorącym zwolennikiem ówczesnego patriarchy Aleksandrii Dioskura. Jego starania skupiały się na uzyskaniu jak najwyższej pozycji własnego miasta w hierarchii metropolii cesarstwa. Starania te odniosły ostatecznie pozytywny skutek, gdyż Jerozolima stała się siedzibą piątego patriarchatu, a on sam otrzymał tytuł patriarchy. Ponieważ jednak poparcie Juwenala dla heretyków wywołało ostry sprzeciw papieża Leona Wielkiego³³, dlatego jeszcze w trakcie obrad soboru chalcedońskiego Juwenal zmienił orientację teologiczną i odstąpił od monofizytyzmu na rzecz ortodoksyjnego stanowiska papieża. Biskupa Jerozolimy przekonała jednak nie tyle papieska doktryna teologiczna, co groźna z punktu widzenia jego osobistych ambicji hierarchiczna degradacja miasta. W tym sensie Juwenal okazał się bardzo sprawnym „politykiem”, który we właściwym momencie zrewizował sojusz z Aleksandrią na sojusz z Rzymem i przyjął ustalenia Chalcedonu. Jednak te posunięcia patriarchy Jerozolimy nie spotkały się ze zrozumieniem mieszkań-

²⁸ Por. Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 175B. Z oczywistych względów przez długi czas formuła ta była oznaką monofizytyzmu. Dopiero za panowania Justyniana Wielkiego (ok 483–13/14 XI 565; cesarz od 1 VIII 527) będzie ona przyjmowana przez neochalcedończyków. Por. *Historia Teologii*, t. 1, red. A. di Bernardino – B. Studera, Kraków 2002, 566.

²⁹ Por. *Concilium Antiochenum*, Mansi VII, 999-1000.

³⁰ Por. *Concilium Antiochenum*, Mansi VII, 1064.

³¹ Por. CJ I 3, 29.

³² Por. Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* II 9.

³³ Por. Leo Magnus, *Epistula* 139, PL 54, 1103A-1108C.

ców miasta. Postawa biskupa została bowiem uznana za zdradę prawdziwej wiary. Prowodyrami buntu byli mnisi, którzy skutecznie podburzyli przeciw niemu miejscową ludność. Skutkiem tej rewolty było usunięcie Juwenala z zajmowanego urzędu. Na jego miejsce powołano monofizyte Teodozjusza z Aleksandrii, który pełnił funkcję biskupa Jerozolimy przez około półtora roku (451-452)³⁴. Po tej „przerwie” Juwenal powrócił jednak na stolicę patriarszą dzięki interwencji cesarskiej armii. Aby wyciszyć dalsze spory w Jerozolimie, panujący wówczas cesarz Marcjan był zmuszony wydać prawo zabraniające dalszych dysput, a także kilka innych dekretów mających podnieść rangę uchwał soboru chalcedońskiego w oczach jego przeciwników, które jednocześnie potępiały nauki Eutychesa (ok. 378–ok. 454), właściwego twórcy doktryny monofizycznej³⁵. Kroki podjęte przez Marcjana musiał kontynuować jego następca Leon I, który także rozlokował w Palestynie oddziały wojska. W kontekście opisanych wyżej wydarzeń należy zwrócić uwagę na rolę, jaką w kontrowersjach religijnych drugiej połowy V wieku odgrywali mnisi. Brali oni czynny udział we wszystkich większych wystąpieniach opozycji antychalcedońskiej. Z jednej strony propagowali oni doktrynę Eutychesa, z drugiej zaś występowali jako przywódcy tumultów ulicznych w Egipcie, Syrii i w Palestynie. Taka postawa mnichów musiała stwarzać bardzo poważne zagrożenie, czego dowodzą wspomniane wyżej dekryty Marcjana. Z drugiej jednak strony postawa lokalnych wspólnot monastycznych nie powinna przysłaniać obrazu pozytywnej roli, jaką odgrywał monastycyzm jako taki w ówczesnym Kościele. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na rozwój teologicznych szkół monastycznych, które przyczyniły się do rozkwitu myśli teologicznej w wielu miastach, m.in. właśnie w Aleksandrii i w Antiochii³⁶. Warto także zwrócić uwagę na dysproporcję, jeśli chodzi o skalę teologiczno-społecznego zaangażowania mnichów na Wschodzie i Zachodzie. Wynikała ona z tych samych różnic, które powodowały spory chrystologiczne przełomu IV i V wieku: grecka tradycja teologiczna była dużo bogatsza od łacińskiej, co wprost przekładało się na czynny udział mnichów wschodnich w konfliktach posoborowych³⁷.

³⁴ Por. K. Ilski, *Korespondencja biskupów mezyjskich*, w: *Studia Moesiaca*, red. L. Mrozewicz – K. Ilski, Poznań 1994, 130; M.C. Paczkowski, *Od „Tronu Świętego Jakuba” do patriarchatu jerozolimskiego*, *VoxP* 32 (2012) t. 58, 31.

³⁵ Por. CJ I 1, 4; I 5, 8; I 7, 6.

³⁶ Por. A. Jasiewicz, *Rozwój teologii monastycznej w okresie po Soborze Chalcedońskim*, „*Seminare*” 32 (2012) 191-198.

³⁷ Por. R. Ternant, *La „theoria” d’Antioche dans le cadre des sens de l’Ecriture*, „*Biblica*” 34 (1953) 135-158, 354-383 i 456-486; G. Bardy, *Pour l’histoire de l’école d’Alexandrie*, „*Vivre et Penser*” 50 (1942) 80-109.

2. Wzrost roli Konstantynopola

Stolica *pars Orientis* w wyniku przyznanych przez sobór chalcedoński przywilejów w konsekwentny sposób zyskiwała na znaczeniu. Proces ten rozpoczął, jak już wyżej wspomniano, rywalizację o realny prymat w Kościele pomiędzy Rzymem a Konstantynopolem. Znalazło to wyraz nie tylko w natychmiastowym sprzeciwie papieża wobec kanonu 28 soboru w Chalcedonie, ale przede wszystkim w późniejszych działaniach zarówno Leona I Wielkiego, jak i jego następców. Stanowcza reakcja papieża na niebezpieczne dla doktrynalnej jedności Kościoła zjawisko, jakim była opozycja antychalcedońska, widoczna jest w korespondencji między nim a cesarzem Leonem I³⁸. W początkowej fazie konfliktów wywołanych postanowieniami z 451 roku można więc dostrzec faktyczne współdziałanie obydwu stron pomimo cienia, jaki kanon 28 rzucał na relacje pomiędzy Starym a Nowym Rzymem.

Również względnie stabilne stosunki między władzami cywilnymi a kościelnymi Konstantynopola należy w znacznym stopniu przypisać autorytetowi oraz doświadczeniu dyplomatycznemu papieża Leona Wielkiego³⁹. Poza tym w zaistniałej sytuacji, wobec groźby eskalacji napięć społeczno-religijnych w Aleksandrii, cesarz nie mógł ryzykować otwartego konfliktu z Rzymem skutkującego koniecznością walki na dwa fronty. Jest to z kolei dowodem dobrego „wyczucia” sytuacji religijnej i realizmu politycznego władz w Konstantynopolu. Obie strony starały się wypośredkować tenor dialogu, aby dzięki temu zachować możliwość manewru w przyszłości. Po wygnaniu Tymoteusza Ailurosa do Gangry papież Leon wystosował nawet list, w którym dziękował cesarzowi za tę decyzję⁴⁰. O ile jednak opozycja antychalcedońska była zjawiskiem groźnym zarówno dla papieża, jak i cesarza, o tyle wzrost roli Konstantynopola jako stolicy patriarchatu był już wyłącznie problemem dla biskupa Rzymu. Sytuację tego ostatniego dodat-

³⁸ Por. przyp. 20.

³⁹ Leon Wielki w trakcie pontyfikatu papieża Celestyna (zm. 27 VII 432; papież od 10 IX 422) był łącznikiem pomiędzy głową Kościoła a biskupami Wschodu w czasie sporu Cyryla Aleksandryjskiego (378-444) z Nestoriuszem (384-451), następnie pełnił misję dyplomatyczną w Galii w konflikcie Aecjusza (391-454) z prefektem Pretorianów Albinusem (zm. po 449). Por. B.L. Twyman, *Aetius and the Aristocracy*, „Historia” 19 (1970) 490-491. Wkład Leona Wielkiego w budowanie autorytetu papieżstwa był ogromny. Por. W. Ullmann, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, JTS 11 (1960) 25-31; G. Hudon, *L'église dans le pensée de saint Léon*, ET 14 (1983) 305-336.

⁴⁰ Leo Magnus, *Epistula* 51, w: *Collectio Avellana: Epistulae imperatorum pontificum aliorum* (ann. 367-553), red. O. Günther, CSEL 35, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895, 117-119.

kowo komplikował fakt, że po Chalcedonie przestał istnieć sojusz Rzymu z Aleksandrią, a dominujący w Egipcie i w Syrii monofizytyzm sprawiał, że papież pozostał sam wobec roszczeń Konstantynopola. Z tego stanu rzeczy bez wątpienia zdawano sobie dobrze sprawę zarówno w Rzymie, jak i nad Bosforem. Patriarcha Konstantynopola zyskał więc w zaistniałej sytuacji bardzo wiele. Nie należy się zatem dziwić, że kręgi kościelne Nowego Rzymu postanowiły jeszcze lepiej wykorzystać zaistniały układ sił i wzmocnić pozycję patriarchy Konstantynopola. Tak bowiem należy prawdopodobnie postrzegać przebieg uroczystości koronacyjnych cesarza Leona I, które miały miejsce 7 lutego 457 roku, w których znaczący udział miał po raz pierwszy biskup stolicy⁴¹. Wydarzenie to zapoczątkowało kształtowanie się bizantyńskiego ceremoniału koronacyjnego⁴². W kontekście rosnącej pozycji Konstantynopola w hierarchii patriarchatów warto zwrócić uwagę na religijny aspekt wyniesienia Leona I, który pomimo dominacji aspektu militarnego i cywilnego w tej uroczystości odegrał bardzo ważną i głęboko symboliczną rolę. W trakcie oficjalnej ceremonii Leon I kilkakrotnie udawał się na modlitwę do pobliskich świątyń. Uczynił to zarówno podczas tradycyjnej wojskowej aklamacji na przedmieściach Konstantynopola, jak i w trakcie cywilnych etapów ceremonii. Za każdym razem władca składał koronę na ołtarzu i odmawiał modlitwę. Kulminacyjny moment o charakterze religijnym miał miejsce w świątyni Mądrości Bożej. Chronologicznie był to ostatni etap ceremonii, po nim bowiem Leon I udał się do Wielkiego Pałacu. W Hagia Sophia po złożeniu korony na ołtarzu cesarz pozostawił jako ofiarę dwa złote dary, po czym wysłuchał Ewangelii. W bazylice obecny był patriarcha Konstantynopola Anatoliusz i to on zwieńczył skronie Leona cesarskim diademem, który ten wcześniej złożył na ołtarzu katedry Konstantynopola⁴³. Gest patriarchy nie był oczywiście aktem koronacji w ścisłym tego słowa znaczeniu⁴⁴, czyli

⁴¹ Opis koronacji pochodzi z *De ceremoniis* Konstantyna Porfirogenety (17/18 V 905–9 XI 959; cesarz od 6 VI 913), które stanowi kompendium wiedzy o etykietce dworu bizantyńskiego. Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae byzantine libri duo* I 91.

⁴² Na temat militarnych aspektów koronacji Leona I zob. J. Prostko-Prostyński, *Roma-solium imperii: elekcja, koronacja i uznanie cesarza w Rzymie w IV-VIII wieku*, Poznań 2014, 16-17 i 26.

⁴³ Poza *De ceremoniis* wspomina o tym również Teofanes. Por. Theophanes, *Chronographia* 15-20 (AM 5950).

⁴⁴ Opinie na ten temat są raczej zgodne. Por. F.E. Brightman, *Byzantine Imperial Coronations*, JTS 2 (1901) 368; A.E.R. Boak, *Imperial Coronation Ceremonies of the Fifth and Sixth Centuries*, „Harvard Studies in Classical Philology” 30 (1919) 37-38 i 45; P. Charanis, *Coronation and its Constitutional Significance in the Later Roman Empire*,

w późniejszym rozumieniu tej ceremonii. Był to jednak ostatni i najmocniejszy akord w akcie wyniesienia Leona do godności cesarskiej, który to akord stał się symbolem roli władzy duchownej w chrześcijańskim cesarstwie. Gest ten unaoczniał uczestnikom ceremonii, że element nadprzyrodzony, czyli boski, ma niejako ostatnie słowo w tym zasadniczym dla prawidłowego funkcjonowania monarchii akcie. Koronacja Leona I wyłamała się w ten sposób z dotychczasowej tradycji, stając się precedensem o jednoznacznej wymowie religijnej. Modyfikowała ona także milcząco panującą wówczas ideologię hierarchii władzy, stawiając element nadprzyrodzony i jego reprezentanta, patriarchę Konstantynopola, ponad elementem świeckim, czyli cesarzem. Należy bowiem pamiętać, że będąca rozwinięciem hellenistycznych poglądów bizantyńska koncepcja władzy od IV wieku opierała się na przekonaniu, że cesarz jest namiestnikiem Boga na ziemi, czyli stoi ponad hierarchiami Kościoła. Z tego przekonania wywodziła się także aklamacja na cześć nowego cesarza, w której przyzywano Bożej opieki nad imperium⁴⁵. Koncepcję tę wypracował arianin Euzebiusz z Cezarei (ok. 264–ok. 340)⁴⁶. Obok niej istniała druga, sformułowana przez Jana Chryzostoma (ok. 350–14 IX 407), arcybiskupa Konstantynopola w latach 397-404, która podkreślała bezwzględną wyższość władzy duchownej, jako pochodzącej bezpośrednio od Boga, nad świecką⁴⁷. To, co wydarzyło się 7 lutego 457 roku, było więc niejako cichym wprowadzeniem w życie koncepcji Jana Chryzostoma, a zarazem niemym odrzuceniem ariańskiej doktryny władzy Euzebiusza z Cezarei. Wydarzenie to musiało także dać wiele do myślenia patriarsze Rzymu. Oto bowiem mimo idei prymatu rzymskiego to nie on, lecz patriarcha Konstantynopola dopełnił aktu wy-

„Byzantium” 15 (1940) 52-54; W. Ensslin, *Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell*, *ByZ* 42 (1942) 101-115; M.V. Anastos, *Vox populi voluntas Dei and the Election of Byzantine Emperor*, w: *Studies in Judaism in Late Antiquity XII/2*, red. J. Neusner, Leiden 1975, 192-193; F. Winkelmann, *Zur Rolle der Patriarchen von Konstantinopel bei den Kaiserwechseln in frühbyzantinischer Zeit*, „*Klio*” 60 (1978) 470-471; M.B. Leszka, *The Role of the Constantinopolitan Patriarch at the Early Byzantine Emperors' Court*, „*Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica*” 56 (1996) 152; G. Dagron, *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003, 63.

⁴⁵ Por. Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis* I 91.

⁴⁶ Na temat arianizmu Euzebiusza z Cezarei zob. R. Toczek, *O arianizmie Euzebiusza z Cezarei raz jeszcze – głos w dyskusji*, U schyłku starożytności. *Studia Źródłoznawcze* 8, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2009, 101-126.

⁴⁷ Dobrym wprowadzeniem do tematu chrześcijańskiej teologii politycznej jest artykuł Waldemara Cerana (7 IX 1936–20 VI 2009). Por. W. Ceran, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczania Jana Chryzostoma*, „*Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica*” 44 (1992) 13-27.

niesienia cesarza Leona I, imiennika papieża Leona I, a także milcząco wskazał na prymat władzy duchowej nad świecką.

Na marginesie powyższych rozważań należy zdać sobie sprawę z tego, że sposób objęcia władzy przez Leona I, będący bez wątpienia ważnym precedensem, musiał sprowokować także w samym Konstantynopolu dyskusję na temat zakresu władzy duchowej i świeckiej. Być może właśnie tutaj należy więc szukać genezy późniejszego bizantyńskiego cesaropapizmu jako sposobu zwalczania swego rodzaju kompleksu władzy świeckiej i doktryny Jana Chryzostoma. Jednak rozważania te wykraczają daleko poza ramy niniejszego artykułu, stąd w tym miejscu można tylko zasygnalizować istnienie takiego problemu.

Następca Leona I Wielkiego papież Hilary był wiernym kontynuatorem polityki opierającej się za zasadzie prymatu biskupa Rzymu, jednak, co w kontekście przedstawionych wyżej analiz zasługuje na szczególną uwagę, ograniczał ją głównie do spraw Kościoła Zachodniego⁴⁸. Co prawda w *Liber Pontificalis* istnieje zapis mówiący o pismach dogmatycznych wysłanych przez papieża na Wschód, jest to jednak tylko jedna jedyna wzmianka o aktywnym zaangażowaniu Hilarego w sprawy Kościoła Wschodniego⁴⁹. Z kolei w Konstantynopolu od roku 458 patriarchą był Gennadiusz. Z pism, jakie się po nim zachowały, jednoznacznie wynika, że popierał on konsekwentnie postanowienia soboru chalcedońskiego⁵⁰. Nie ingerował też w sprawy polityki cesarskiej, co wynikało głównie z braku takiej konieczności. Wielką wagę natomiast przywiązywał do swych powinności kapłańskich i duszpasterskich, a przynajmniej tak został opisany przez Teodora Lektora (zm. przed 550)⁵¹.

Należy także zwrócić uwagę na kilka innych, mniej ważnych, lecz znaczących wydarzeń religijnych z okresu panowania Leona I. Lata sześćdziesiąte były bowiem dla mieszkańców Konstantynopola czasem wielu głębokich przeżyć religijnych, u podstaw których leżała osobista pobożność pary cesarskiej. Część szczegółowych informacji na ten temat pochodzi z Żywotu Daniela, którego powstanie datowane jest na lata 494-

⁴⁸ Przede wszystkim chodzi o sprawy jurysdykcyjne Kościoła w Galii i Hiszpanii. Por. Hilarius Papa, *Epistula VIII: Ad episcopos diversarum provinciarum Galliae*, PL 58, 24D-27A; Hilarius Papa, *Epistula X: Ad episcopos diversarum provinciarum Galliae*, PL 58, 27D-28C; Hilarius Papa, *Epistula XI: Ad episcopos qui de Mamerti causa in synodo cognorant*, PL 58, 28D-32B.

⁴⁹ Por. LP 48, 10-15, oprac. M. Ożóg – H. Pietras, tł. P. Szewczyk, *Synodi et Collectiones Legum* 9, ŻMT 74, Kraków 2014, 114.

⁵⁰ Por. Gennadius, *Epistola encyclica*, PG 85, 1616B-1617B.

⁵¹ Por. Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 174A.

496⁵². Opisane przez jego autora kontakty cesarza Leona I ze św. Danielem Stylitą (409-493) pomimo wielu schematów hagiograficznych dowodzą, że władca bizantyński przykładał dużą wagę do pogłębiania życia religijnego mieszkańców stolicy. W oczach swych poddanych Leon I starał się kreować na prawowiernego władcę, co doskonale kontrastowało z arianizmem alańskiego dowódcy armii Aspara, spod kurateli którego cesarz starał się uwolnić. Działania te zajęły większą część jego panowania. W Żywocie natomiast została m.in. opisana scena, kiedy to cesarz šle do Daniela Gelaniosa (ówczesnego *castrensis sacrae mensae* cesarza)⁵³ z prośbą o modlitwę błagalną w intencji męskiego potomka. Modlitwy Daniela zostają wysłuchane i 25 kwietnia 463 roku małżonka cesarza Weryna (432-484) wydaje na świat dziecko płci męskiej⁵⁴. Cesarz zaś, pragnąc się odwdziżyć, funduje Danielowi trzecią kolumnę⁵⁵. Niestety, jak wiadomo, syn Leona I i Weryny umiera po pięciu miesiącach, co bardzo komplikuje sytuację dynastyczną. Innym przykładem pełnej pokory pobożności cesarza jest opis pożaru Konstantynopola, który według autora Żywota był karą za zlekceważenie ostrzeżeń Daniela. Po tym tragicznym wydarzeniu para cesarska miała osobiście udać się do świętego męża, aby błagać go o modlitwę w intencji pomyślności miasta, co pozwala jednocześnie przedstawić Daniela w roli opiekuna stolicy⁵⁶. Kolejnym ważnym elementem działalności cesarza w aspekcie religijnym było sprowadzanie do Konstantynopola relikwii. Źródła przekazują, że, gdy w roku 459 zmarł Symeon Stylita, jego ciało było eskortowane do Antiochii przez żołnierzy pod wodzą Ardabura (zm. 471), który w tym czasie pełnił funkcję *magister militum per Orientem*. Cesarz natomiast miał zażyczyć sobie, aby zostało ono przetransportowane do Konstantynopola. Jednak ostatecznie na prośbę mieszkańców Antiochii zwłoki ascety miały pozostać w tym mieście jako warunek jego bezpieczeństwa⁵⁷. W Żywocie Daniela natomiast znajduje się informacja,

⁵² Na temat samego Żywotu Daniela por. R.L. Fox, *The Life of Daniel*, w: *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, red. M.J. Edwards – S. Swain, New York 1997, 175-225.

⁵³ PLRE II, s. 499.

⁵⁴ Por. *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum. Codices Parisini VIII 4*, red. F. Cumont, Bruxellis 1921, 224-225, 20-25; G. Dagron, *Le fils de Léon I (463)*, *AnBol* 100 (1982) 271-275.

⁵⁵ Por. *Vita sancti Danielis Stylitae* 38.

⁵⁶ Por. *Vita sancti Danielis Stylitae* 44.

⁵⁷ Por. *Vita sancti Simeonis Stylitae* 136, red. H. Lietzmann, tł. H. Hilgenfeld, w: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 32/4, Leipzig 1908, 179; Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* I 13; *Chronicon Paschale* 593, 15-20 i 594, 1-5.

o tym, że szczątki Symeona zostały sprowadzone do Konstantynopola⁵⁸. Jest więc wysoce prawdopodobne, iż życzenie cesarskie zostało spełnione w ten sposób, że do stolicy przybył fragment ciała świątobliwego stylity właśnie w charakterze relikwii. Ludność Konstantynopola doświadczyła także uroczystości sprowadzenia do miasta szaty Matki Bożej, który to ubiór na rozkaz cesarza został złożony w sanktuarium Dziewicy Maryi (Najświętszej Maryi Panny) w Blachernach⁵⁹. Fundacja tej świątyni przypisywana jest cesarzowej Pulcherii (399-453). Leon I miał natomiast dobudować do niej Kaplicę św. Relikwiarza, w której spoczęła sprowadzona relikwia. Z parą cesarską wiąże się także dokończenie budowy świątyni Matki Bożej w dzielnicy Chalkoprataja⁶⁰. Może to świadczyć o czci, jaką dla Matki Boga żywił cesarz i jego rodzina. Kolejnymi relikwiami sprowadzonymi do Konstantynopola przez Leona I były szczątki trzech męczenników (Ananiasza, Azariasza i Miszaela)⁶¹. Niewątpliwie każdy akt sprowadzenia relikwii wiązał się z podniosłymi uroczystościami religijnymi, a następnie z propagowaniem ich stałego, publicznego kultu, co musiało mieć duży wpływ zarówno na praktyki religijne, jak i na osobistą pobożność mieszkańców stolicy.

Pod koniec życia cesarza Leona patriarchą Konstantynopola został Akacjusz (zm. 489; patriarcha od 471), postać niezwykle kontrowersyjna, oceniana głównie przez pryzmat późniejszego zerwania jedności kościelnej z Rzymem⁶². Przez źródła antychalcedońskie był on jednoznacznie uznawany za przeciwnika postanowień tego soboru. Wynikało to najprawdopodobniej z chęci usprawiedliwienia Piotra III Mongosa (zm. 29 I 489), patriarchy Aleksandrii od roku 482, krytykowanego w Egipcie za

⁵⁸ Por. *Vita sancti Danielis Stylitae* 58.

⁵⁹ Por. *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, red. H. Delahaye, Bruxellis 1902, 793, 5-9.

⁶⁰ Por. J. Shoemaker, *The Cult of Fashion: The Earliest „Life of Virgin” and Constantinople’s Marian Relics*, DOP 62 (2008) 60.

⁶¹ Por. R. Kosiński, *Agiōsynī kai echousia = Konstantynopolitańscy święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006, 140, przyp. 120.

⁶² Por. J.E. Anastasiou, *Relation of Popes and Patriarchs of Constantinople in Frame of Imperial Policy from the Time of Acacian Schism to the Death Justynian*, w: *I patriarchati orientali nel primo millennio: Relazioni del congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967*, OCA 181, Roma 1968, 56-57; M.B., Leszka, *Patriarcha Akacjusz wobec uzurpacji Bazyliskosa 475-476 roku*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 48 (1993) 71-78; Allen, *The definition and enforcement of orthodoxy*, s. 816-817; R. Kosiński, *Dzieje Akacjusza patriarchy, Konstantynopola w latach 472-489*, „U Schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze” 9 (2010) 63-97. Postać patriarchy Konstantynopola doczekała się na gruncie polskiej historiografii opracowania monograficznego. Por. S. Koczwarą, *Wokół sprawy Akacjusza*, Lublin 2000.

zawarcie przymierza z Konstantynopolem po wydaniu *Henotikonu* (484)⁶³. Tymczasem postawa Akacjusza nie była tak jednoznaczna, jak wynikałoby to z tekstu Zachariasza Retora (ok. 465–ok. 536). Przynajmniej w okresie panowania cesarza Leona I patriarcha Konstantynopola nie podejmował działań sugerujących jego sprzeciw wobec postanowień soboru chalcedońskiego. Podobna sytuacja miała miejsce w pierwszych latach rządów Zenona, kiedy to kontynuowano politykę religijną poprzedniego cesarza. Świadczyć może o tym chociażby fakt, że Tymoteusz Ailuros nie został odwołany z wygnania, a po uzurpacji Bazyliskosa nie pozostał na stanowisku patriarchy Aleksandrii. Ewagriusz Scholastyk (536/537–ok. 600) dodaje, że Zenon chciał nawet, wzorem Leona I, wygnąć go ponownie, jednak odstąpił od tego zamiaru ze względu na podeszły wiek Tymoteusza⁶⁴. Z kolei z późniejszego okresu pochodzi list papieża Gelazego (ok. 410–19 XI 496; papież od 1 III 492), w którym znajdują się informacje o tym, że Akacjusz miał zabiegać u cesarza Leona I o to, aby doprowadzić do uznania przez papieża Symplicjusza kanonu 28 soboru chacedońskiego⁶⁵. Mimo niewielu przekazów źródłowych odnoszących się do postawy tego patriarchy Konstantynopola wobec soboru z 451 roku na początku lat siedemdziesiątych można wnioskować, że ówczesne działania Akacjusza były kontynuacją wcześniej obranej linii, tzn. starań o wiodącą pozycję Konstantynopola w hierarchii patriarchatów i o jego niezależność od Rzymu. Akacjusz wspierał też lojalnie politykę cesarską, wpisując się w ten sposób jako wysoko postawiony przedstawiciel hierarchii Kościoła wschodniego w bizantyńską koncepcję prawa i państwa.

Generalnie trzeba podkreślić, że wzrost roli Konstantynopola w Kościele miał od drugiej połowy V wieku charakter niezwykle dynamiczny. Przypisać należy to przede wszystkim rozszerzeniu uprawnień jurysdykcyjnych patriarchy Konstantynopola na soborze w Chalcedonie oraz jego wywyższeniu w hierarchicznej strukturze pentarchii. W konsekwencji w obliczu silnej opozycji antychalcedońskiej stolica *pars Orientis* stawała się dzięki temu bardzo ważnym centrum ortodoksji. Cesarz Leon I potrafił w znacznym stopniu wykorzystać postchalcedońską pozycję swej stolicy. Jego działania cechuje w pierwszym rzędzie staranie o faktyczne utrzymanie tej pozycji, w czym z oczywistych względów wspierał go każdy patriarcha Konstantynopola. Jednak cesarz musiał się również liczyć z postawą patriarchy Rzymu i z silną pozycją monofizytyzmu w Egipcie oraz w Syrii, czyli w bardzo ważnych z geopolitycznego i gospodarczego punktu widzenia prowincjach wschodniej części cesarstwa. Z konieczności mu-

⁶³ Por. Zacharias Rhetor, *Historia ecclesiastica* IV 11.

⁶⁴ Por. Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica* III 11.

⁶⁵ Gelasius, *Epistula ad Dardanios* 95, w: *Collectio Avellana*, CSEL 35, 1895, 389.

siał więc patrzeć na kwestię postanowień soboru chalcedońskiego inaczej, niż to czynili hierarchowie kościelni. Leon I starał się znaleźć pewien kompromis między ortodoksyjną teologią a dobrem państwa, którym przyszło mu rządzić. Tak też należy patrzeć na jego stosunki z patriarchatem rzymskim. Postawa papieża Leona I i jego następców dowodzi, że oni również dobrze zdawali sobie sprawę z różnic pomiędzy celami władzy duchownej i świeckiej. Stąd ich postawa „miękkiego” nacisku oraz wyważonych oczekiwań i żądań. Obok polityki cesarza Leona I w skali makro nie można nie dostrzegać jego działań religijnych w skali lokalnej. Chodzi tutaj głównie o jego zaangażowanie w umacnianie życia duchowego mieszkańców Konstantynopola, czego najbardziej spektakularnymi przejawami było sprowadzanie do stolicy cennych relikwii i budowa świątyń. Jego działania w tym względzie były wyraźnie nastawione na krzewienie kultu maryjnego, w czym sekundowała mu jego żona cesarzowa Weryna. Takie oddziaływanie na mieszkańców stolicy, której ludność stawała się trzecim stanem elektorskim w chwili wyboru cesarza, miało, jak się wydaje, podwójne dno. Oto cesarz, propagując kult Bogurodzicy, czyli *theotokos*, który to tytuł Maryja otrzymała na soborze w Efezie (431), propagował pośrednio dogmat o podwójnej (boskiej i ludzkiej) naturze Chrystusa. Jego działania były zatem obliczone na krzewienie orzeczeń soborowych w społeczeństwie, w którym wielu hołdowało nie tylko monofizytyzmowi, lecz także nestorianizmowi i arianizmowi. Leon I zaś w trakcie swoich rządów toczył, jak wiadomo, swego rodzaju cichą batalię „dynastyczną” z arianinem Asparem, której stawką było następstwo tronu. Propagowanie kultu Bogurodzicy nabiera w tym kontekście znacznie głębszej wymowy, ukazując zręby dobrze przemyślanego, choć niezwykle subtelnego i długofalowego ataku na wszechwładnego, jak mogło się w pewnym momencie wydawać, Aspara i jego synów. Można się tylko domyślać, że Leon I raczej nie był autorem tak zaplanowanej akcji. Stały za tym przypuszczalnie te same osoby, które włączyły omówiony wyżej silny akcent religijny do ceremonii wyniesienia Leona na tron cesarski. Byli to więc patriarcha Konstantynopola i jego otoczenie. Pokazuje to raz jeszcze głębię koncepcji teologiczno-politycznych, jakie powstawały w tym czasie w kręgach kościelnych Konstantynopola. Pośrednio zaś wskazuje, że kanon 28 soboru chalcedońskiego nie był tylko dziełem pustej ambicji, lecz był elementem dobrze przemyślanej całości: Konstantynopol uzyskał wyższą od Aleksandrii i Antiochii pozycję w hierarchii patriarchatów, aby jako lider *pars Orientis* mógł (przy bezpośredniej asyście cesarza) skuteczniej zwalczać wielkie herezje, które narodziły się w tych metropoliach. Wychodząc z powyższych założeń, można powiedzieć, że kwestia sporu o prymat w Kościele była inaczej postrzegana przez papieża, a inaczej przez duchowne i świeckie władze Konstantynopola.

Kolejni biskupi Rzymu strzegli ortodoksyjnej formuły wiary, kolejni cesarze natomiast bronili idei jednego niepodzielnego imperium i z tego względu skłonni byli do pewnych (w dużym stopniu pozornych) kompromisów z antychalcedończykami. Wobec realnego zagrożenia eskalacją konfliktów na granicach cesarstwa władcy decydowali się też na pewne formy ugody, licząc zapewne na wyciszenie antagonizmów wewnątrzpaństwowych, a patriarchowie Nowego Rzymu stawali lojalnie po ich stronie. Te ostatnie problemy nie należały jednak za panowania Leona I do zagadnień pierwszoplanowych. Dla cesarza istniały w zakresie polityki religijnej *de facto* dwa problemy w skali makro, czyli stosunki z Rzymem i opozycja antychalcedońska, oraz dwie kwestie lokalne: stosunki z własnym patriarchą i prawowierność poddanych. Bilans rządów Leona wydaje się być dodatni na wszystkich czterech polach jego konfesyjnej aktywności. To zaś wystawia dobre świadectwo nie tylko samemu cesarzowi, lecz także polityce wyznaniowej zarówno dworu konstantynopolińskiego, jak i patriarchatu w okresie jego rządów. Kulminacja napięć religijno-politycznych nastąpiła dopiero w dziesięć lat po śmierci tego cesarza i doprowadziła do tzw. schizmy akacjańskiej (484-519), której istotą były zarówno kwestie dogmatyczne, jak i problematyka zwierzchnictwa nad Kościołem jako takim.

Między Rzymem a opozycją antychalcedońską. Zasadnicze kierunki polityki religijnej cesarza Leona I (457-474)

(streszczenie)

Z jednej strony stosunki z Rzymem i opozycją antychalcedońską, a z drugiej stosunki z patriarchą Konstantynopola i troska o prawowierność poddanych to cztery podstawowe kierunki polityki religijnej cesarza Leona I. Bilans jego panowania w tym zakresie wydaje się być pozytywny. Cesarz zdołał utrzymać dobre stosunki z papieżem Leonem I Wielkim i z jego następcami, mimo że niekiedy musiał iść na kompromis z przeciwnikami decyzji, które zostały przyjęte w roku 451 przez Sobór Chalcedoński. Z kolei papież, mimo że dwudziesty ósmy kanon tegoż soboru przyznał mu w hierarchii patriarchów tylko prymat honoru, był w stanie współpracować z Konstantynopolem w celu zachowania jedności Kościoła. W ten sposób cesarz Leon I i papież Leon I udowodnili nie tylko wysoką kulturę osobistą, ale przede wszystkim dalekowzroczność swej polityki religijnej. Z kolei ważnym momentem w stosunkach cesarza z patriarchą Konstantynopola była koronacja cesarska Leona, w której patriarcha odegrał bardzo ważną rolę. Cesarz poświęcał również wiele uwagi życiu duchowemu swych poddanych, o czym świadczy m.in. sprowadzenie relikwii Matki Bożej do stolicy i propagowanie jej kultu, co z punktu widzenia postanowień Soboru Chalcedońskiego było niezwykle ważne. Działania te stawiają w dobrym świetle nie tylko Leona I, lecz także politykę religijną dworu cesarskiego i patriarchatu Konstantynopola za jego panowania. Napięcia religijne i polityczne powstały dopiero kilka lat po śmierci cesarza, a ich wyrazem była tzw. schizma akacjańska (484-519).

Słowa kluczowe: cesarz Leon I; papież Leon I; monofizytyzm; opozycja antychalcedońska

Between Rome and Anti-Chalcedonian Opposition. The Main Directions of Religious Policy of Emperor Leon I (457-474)

(summary)

On the one hand, relations with Rome and the anti-chalcedonian opposition, and on the other, relations with the Patriarch of Constantinople and concern for the orthodoxy of the subjects are the four basic directions of religious policy of Emperor Leon I. The balance of his rule seems to be positive in all four fields of his religious activity. The emperor managed to maintain a good relationship with Pope Leo I „the Great” and his successors, despite the fact that he had to compromise with the opponents of the decisions that were adopted in 451 by the Council of Chalcedon. In turn, the Pope, despite the fact that the 28 canon of this council only granted him the primacy of honor in the hierarchy of patriarchs, was able to cooperate with Constantinople, whose aim was to preserve the unity of the Church. In this way, the emperor Leon I and Pope Leo I proved not only the high personal culture, but also the far-sightedness of their religious policy. However, the important moment in the Emperor’s relations with the Patriarch of Constantinople is the imperial coronation of Leon, in which the Patriarch played a very important role. The emperor also cared for the spiritual life of his subjects, as evidenced by, among others, bringing the relics of the Mother of God to the capital and propagating her worship. These actions testify well not only about Leon I, but also about the religious policy of the imperial court and the patriarchate of Constantinople during his reign. Religious and political tensions arose only a few years after the death of the emperor, and their expression was the Acacian schism (484-519).

Keywords: Emperor Leon I; Pope Leon I; Miaphysitism; opposition to the Council of Chalcedon

Bibliografia

Źródła

- Acta Conciliorum Oecumenicorum*, v. 2, red. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1933-1937.
Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum. Codices Parisini VIII/4, red. P. Boudreaux – F. Cumont, Bruxellis 1921.
Chronicon Paschale, red. L. Dindorf, v. 1, CSHB [11], Bonnae 1832.
Corpus iuris civilis, v. 2, red. P. Krueger, Berolini 1892.
Collectio Avellana: Epistulae imperatorum pontificum aliorum (ann. 367-553), pars I-II, red. O. Günther, CSEL 35, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895-1898.

- Constantinus Porphyrogenitus, *De ceremoniis aulae byzantine libri duo*, v. 1, red. I.I. Reisk, CSHB [7], Bonnae 1829.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 24, Kraków 2002.
- Dokumenty Synodów od 431do 504 roku*, t. 6, oprac. A. Baron – H. Pietras, ŻMT 62, Kraków 2011.
- Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, PG 86/2, 2416A-2886A.
- Ewagriusz Scholastyk, *Historia Kościoła*, tł. S. Kazikowski, Warszawa 1990.
- Gennadius, *Epistola encyclica*, PG 85, 1613A-1624A.
- Hilarius Papa, *Epistulae*, PL 58, 11D-32B.
- Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, red. H. Lietzmann, tł. H. Hilgenfeld, TU 32/4, Leipzig 1908.
- Leo Magnus, *Epistulae*, PL 54, 593A-1213B.
- Liber Pontificalis*, oprac. M. Ożóg – H. Pietras, tł. P. Szewczyk, ŻMT 74 – SCL 9, Kraków 2014.
- Michael le Syrien, *Chronique*, red. J.B. Chabot, v. 2, Paris 1901.
- Priscus Panites, *Fragmenta*, w: *Fragmenta Historicorum Graecorum*, v. 4, red. C. Muller, Parisiis 1751, 69-110.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 7, red. J.S. Mansi, Parisiis 1901.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, red. H. Delahaye, Bruxellis 1902.
- Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86, 165A-216B.
- Theophanes, *Chronographia*, red. I. Classen, v. 1, CSHB [43], Bonnae 1829.
- Victor Tonnennensis, *Chronica*, w: *Chronica minora*, red. T. Mommsen, MGH AA XI, Berolini 1894, 184-206.
- Vitae S. Danielis stylitae*, red. H. Delehay, w: *Les Saints Stylites*, Subsidia Hagiographica 14, Bruxelles – Paris, 1923, 1-147.
- Zacharias Rhetor, *Historia ecclesiastica*, tł. F.J. Hamilton – E.W. Brooks, London 1899.

Opracowania

- Anastasiou J.E., *Relation of Popes and Patriarchs of Constantinople In Frame of Imperial Policy from the Time of Acacian Schism to the Death Justynian*, w: *I patriarchati orientali nel primo millennio: Relazioni del congress tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967*, OCA 181, Roma 1968, 55-69.
- Anastos M.V., *Vox populi voluntas Dei and the Election of Byzantine Emperor*, w: *Studies in Judaism in Late Antiquity XII/2*, red. J. Neusner, Leiden 1975, 181-207.
- Atiya A.S., *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978.
- Camelot P.T., *Ephèse et Chalcedoine*, Paris 1962.
- Bardy G., *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, „Vivre et Penser” 50 (1942) 80-109.
- Bartnik C., *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 1972.

- Blaudeau Ph., *Timothée Aelure et la direction ecclésiastique de l'Empire post-chalcédonien*, REB 54 (1996) 107-133.
- Boak A.E.R., *Imperial Coronation Ceremonies of the Fifth and Sixth Centuries*, „Harvard Studies in Classical Philology” 30 (1919) 37-47.
- Bralewski S., *Kościół bizantyński przed podbojem arabskim, Historyczno-teologiczne aspekty podziałów w Kościołach wschodnich*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji VI-VIII wiek*, red. T. Wolińska – P. Filipczak, Warszawa 2015, 177-229.
- Brightman F.E., *Byzantine Imperial Coronations*, JTS 2 (1901) 359-392.
- Cambridge Ancient History*, v. 14, red. A. Cameron – B. Ward-Perkins – M. Whitby, Cambridge 2000.
- Ceran W., *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczania Jana Chryzostoma*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Historica” 44 (1992) 13-27.
- Charanis P., *Coronation and its Constitutional Significance in the Later Roman Empire*, „Byzantion” 15 (1940) 49-66.
- Croke B., *Dynasty and Ethnicity: Emperor Leo I and Eclipse of Aspar*, „Chiron” 35 (2005) 147-203.
- Dagron G., *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge 2003.
- Dagron G., *Le fils de Léon I (463)*, AnBol 100 (1982) 271-275.
- Daley B.E., *Position and Patronage in Early Church. The Original Meaning of „Primacy of Honour”*, JTS 44 (1993) 529-553.
- Downey G., *Coptic Culture in Byzantine World: Nationalism and Religious Independence*, GRBS 1 (1958) 119-135.
- Downey G., *Leo I (A.D. 457-474), Leo II (A.D. 474), and Zeno (A.D. 474-491)*, w: *History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, 476-502.
- Dvornik F., *Bizancjum a prymat Rzymu*, tł. M. Radożycka, Warszawa 1985.
- Dvornik F., *The Ecumenical Councils*, New York 1961.
- Dvornik F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge 1958.
- Ensslin W., *Zur Frage nach der ersten Kaiserkrönung durch den Patriarchen und zur Bedeutung dieses Aktes im Wahlzeremoniell*, ByZ 42 (1942) 101-115.
- Fox R.L., *The Life of Daniel*, w: *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, red. M.J. Edwards – S. Swain, New York 1997, 175-225.
- Frend W.H.C., *Popular Religion and Christological Controversy in the Fifth Century*, „Studies in Church History” 8 (1972) 19-29.
- Frend W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972.
- Gelzer H., *Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche*, ByZ 2 (1893) 22-78.
- Gray P.T.R., *The Defense of Chalcedon in the East (451-553)*, Leiden 1979.

- Gwynn D.M., *The Council of Chalcedon and the Definition of Christian Tradition*, w: *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, red. R. Price – M. Whitby, Liverpool 2009, 7-26.
- Halleux A. de, *La définition christologique à Chalcedoine*, RTL 7 (1976) z. 1-2, 3-23 i 155-170.
- Halleux A. de, *Le décret chalcedonien sur les prérogatives de la nouvelle Rome*, ETHL 64 (1988) 288-323.
- Historia Teologii*, t. 1, red. A. di Berardino – B. Studera, Kraków 2002.
- Heather P., *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, tł. J. Szczepański, Poznań 2007.
- Hudon G., *L'église dans le pensée de saint Léon*, ET 14 (1983) 305-336.
- Ilski K., *Korespondencja biskupów mezyjskich*, w: *Studia Moesiaca*, red. L. Mrozewicz – K. Ilski, Poznań 1994, 129-136.
- Jasiewicz A., *Rozwój teologii monastycznej w okresie po Soborze Chalcedońskim*, „Seminare” 32 (2012) 191-198.
- Jones A.H.M., *Heresy and Nationalism*, *Journal of theological studies. New series* 10 (1959) 280-298.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Koczwarra S., *Wokół sprawy Akacjusza*, Lublin 2000.
- Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, t. 1-3, red. A. Grillmeier – H. Bacht, Würzburg 1951-1954.
- Kosiński R., *Agiōsynī kai echousia = Konstantynopolićscy święci mężowie i władza w V wieku po Chr.*, Warszawa 2006.
- Kosiński R., *Dzieje Akacjusza patriarchy, Konstantynopola w latach 472-489*, „U Schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze” 9 (2010) 63-97.
- Leszka M.B., *Patriarcha Akacjusz wobec uzurpacji Bazyliskosa 475-476 roku*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 48 (1993) 71-78.
- Leszka M.B., *The Role of the Constantinopolitan Patriarch at the Early Byzantine Emperors' Court*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 56 (1996) 137-158.
- Macmullen R., *Nationalism in Roman Egypt*, „Aegyptus” 44 (1964) 179-199.
- Meyendorff J., *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 A.D. The Church in History*, Crestwood 1989.
- Paczkowski M.C., *Od „Tronu Świętego Jakuba” do patriarchatu jerozolimskiego*, VoxP 32 (2012) t. 58, 9-33.
- Pelikan J., *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*, New Haven 2003.
- Prostko-Prostyński J., *Roma-solium imperii: elekcja, koronacja i uznanie cesarza w Rzymie w IV-VIII wieku*, Poznań 2014
- The Prosopography of Later Roman Empire*, v. 2, red. H.J.M. Jones – J.R. Martindale – J. Morris, Cambridge 1980.
- Przekop E., *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X w.)*, Warszawa 1984.

- Scott L.R., *Aspar and the Burden of Barbarian Heritage*, „Byzantine Studies” 3 (1976) 59-76.
- Sellers R.V., *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, London 1953.
- Shoemaker J., *The Cult of Fashion: The Earliest „Life of Virgin” and Constantinople’s Marian Relics*, DOP 62 (2008) 53-74.
- Stewart E.M., *The first Byzantine Emperor? Leo, Aspar and Challenges of Power and Romanitas in Fifth-Century Byzantium*, „Porphyra” 22 (2014) 4-17.
- Ternant R., *La „theoria” d’Antioche dans le cadre des sens de l’Eriture*, „Biblica” 34 (1953) 135-158, 354-383 i 456-486.
- Toczko R., *O arianiźmie Euzebiusza z Cezarei raz jeszcze – głos w dyskusji*, U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze 8, red. T. Derda – E. Wipszycka, Kraków 2009, 101-126.
- Twyman B.L., *Aetius and the Aristocracy*, „Historia” 19 (1970) 480-503.
- Ullmann W., *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, JTS 11 (1960) 25-31.
- Widuch H.J., *Konstantynopol stolicą ekumenicznego patriarchatu (325-870)*, Katowice 1988.
- Winkelmann F., *Zur Rolle der Patriarchen von Konstantinopel bei den Kaiserwechseln in frühbyzantinischer Zeit*, „Klio” 60 (1978) 467-481.
- Wipszycka E., *Czy u schyłku starożytności istniały ruchy narodowe?*, „Kwartalnik Historyczny” 84 (1997) 551-563.
- Wood P., *Multiple Voices in Chronicle Sources: The Reign of Leo I (457-474) in Book Fourteen of Malalas*, „Journal of Late Antiquity” 4/2 (2011) 298-314.
- Young F.M. – Teal A., *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Michigan 2010.

Joanna Sowa¹

Toksaris albo *O przyjaźni* Lukiana z Samosat – ideał czy parodia?

1. Uwagi wstępne

Mimo popularności *Toksarisa* w nowożytnej Europie² ten poświęcony przyjaźni dialog Lukiana nie spotkał się z większym zainteresowaniem ze strony współczesnych badaczy spuścizny „Woltera starożytności”³. Wielu autorów docenia wprawdzie jego walory formalne – przykładowo Władysław Madyda w swoim wstępie do przekładu *Dialogów* Lukiana wymienia *Toksarisa* wśród utworów będących „doskonałymi dziełami sztuki

¹ Dr hab. Joanna Sowa, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Łódzkiego, kierownik Katedry Filologii Klasycznej, e-mail: glauks@wp.pl, ORCID: 0000-0002-6130-293X.

² Jak podaje T. Sinko (*Zarys historii literatury greckiej*, t. 2, PWN, Warszawa 1959, 645-651), omawiając „bynajmniej nie usprawiedliwioną treścią zawartością jego utworów” karierę Lukiana w czasach nowożytnych, *Toksaris* był też pierwszym utworem Lukiana przetłumaczonym – czy raczej przerobionym – na język polski przez Jana Danieckiego i wydany w 1610 roku w Krakowie pod tytułem *Historia albo przykłady szczerzej i statecznej miłości sprzysiężonego towarzystwa wzięte z Lucjana, jako żadna najgwałtowniejsza przyгода nie może rozrywać przyjaźni, kto kogo szczerze i prawdziwie miłuje*. „Toxaris o przyjaźni” znalazł się również wśród 16 utworów Lukiana sparafrazowanych przez Ignacego Krasickiego. Por. też M.O. Zappala, *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: An Essay in Literary and Cultural Translation*, Potomac 1990; M. Schachter, *Translating Friendship in the Circle of Marguerite de Navarre: Plato's Lysis and Lucian's Toxaris*, w: *Men and Women Making Friends in Early Modern France*, red. L.C. Seifert – R.M. Wilkin, Ashgate Publishing, Farnham 2015, 99-118.

³ G. Anderson (*Studies in Lucian's Comic Fiction*, „Mnemosyne” Supplements 43, Brill, Leiden 1976, 12) stwierdza wręcz: „Among Lucian's narratives the *Toxaris* has been almost wholly neglected”.

literackiej, zasługujących na wymienienie obok dialogów Platona⁷⁴ – lecz jednocześnie dość lekceważąco odnosi się do jego treści, traktując ją, by użyć określenia Tadeusza Sinka, jako „oklepanki o przyjaźni”⁷⁵. Nastawienie takie wynika przede wszystkim z przekonania, że mimo swojej erudycji i błyskotliwości Lukian nie był umysłem głębokim ani oryginalnym⁶, zdolnym do twórczego opracowania tematu będącego przedmiotem zainteresowania poprzedników tej miary, co Platon, Arystoteles czy Plutarch. Wśród badaczy, którzy treści *Toksarisa* poświęcają więcej uwagi, uderza natomiast rozbieżność opinii w jej odbiorze i ocenie. Co ciekawe, rozbieżność ta stanowi pewnego rodzaju odbicie tendencji charakterystycznych dla historii recepcji całej twórczości Lukiana – satyryka, z którego, jak zwięźle ujęła to Karolina Holzman, „paradoks historii odbioru literackiego [...] uczynił [...] najpierw bluźniercę, zasługującego na ogień piekielny, a następnie – autora dekalogu moralnego w przystępnej i lekkiej formie”⁷⁷. Choć wprawdzie dziś nikt nie oskarża Lukiana o bluźnierstwo, to interpretacje *Toksarisa* wahają się od zaliczania go do utworów egzemplifikujących cnotę, w których najważniejsze jest przesłanie moralne⁸, poprzez komiczną fantazję i czystą rozrywkę⁹, po parodię ukazującą nieadekwatność dawnych ideałów heroicznej przyjaźni w czasach autorowi współczesnych, a przy okazji wyszydającą sentymentalne koncepcje przyjaźni, powszechne w tak popularnych w epoce Lukiana romantycznych powieściach¹⁰. Ta

⁴ W. Madyda, *Wstęp*, w: Lukian, *Dialogi*, t. 1, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, s. xli.

⁵ Sinko, *Zarys*, s. 591.

⁶ Por. W. Madyda, *Wstęp*, w: Lukian, *Dialogi*, s. xxxviii: „Był to więc umysł niegłęboki, wykazujący powierzchowny stosunek do filozofii i wiedzy. Zbyt słabo był wyekwipowany, by zgłębiać stare nauki lub samodzielnie stawiać nowe zagadnienia”.

⁷ K. Holzman, *Studia o technice literackiej i osobowości twórczej Lukiana*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988, 15.

⁸ S. Swain, *Dio and Lucian*, w: *Greek Fiction*, red. J.R. Morgan – R. Stoneman, Routledge, London 1994, 175-176. Jako połączenie utworów tego typu z greckim romanssem traktuje z kolei *Toksarisa* C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Harvard University Press, Cambridge 1986, 56-58.

⁹ J. Bompaire, *Lucien ecrivain: imitation et creation*, E. de Boccard, Paris 1958, 682-687; Sinko, *Zarys*, s. 592.

¹⁰ R.I. Pervo, *With Lucian: Who Needs Friends? Friendship in the Toxaris*, w: *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, red. J.T. Fitzgerald, Society of Biblical Literature 43, Atlanta 1997, 163-180. Popularność motywu przyjaźni w romansach greckich zauważa D. Konstan (*Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, New York 1997, 116-117), podkreślając, że powieść grecka przedstawia męską przyjaźń jako uzupełnienie erotycznego przywiązania między bohaterem i bohaterką. Więcej na ten temat, zob. R.F. Hock, *An Extraordinary Friend in Chariton's Callirhoe: The Importance of*

szeroka skala odbioru niewątpliwie stanowi świadectwo talentu autora, a zarazem wielowymiarowości utworu otwierającego przed czytelnikiem różne ścieżki interpretacyjne. Ścieżki te, dodajmy, wbrew pozorom nie wykluczają się wzajemnie, lecz raczej wspólnie prowadzą do punktu, z którego możliwe staje się spojrzenie na *Toksaris* z innej perspektywy. Przed jej zaprezentowaniem konieczne jest jednak choćby pobieżne przedstawienie treści dialogu z jednoczesnym podkreśleniem kluczowych dla jego możliwych odczytań elementów.

2. *Toksaris* – przebieg dialogu

Toksaris jest, formalnie rzecz biorąc, dialogiem pomiędzy Grekiem Mnesippossem i Scytą Toksarisem¹¹. Jego zasadniczą część stanowi jednak zbiór dziesięciu opowiadań (podzielonych, w ramach retorycznego agonu, na dwie grupy po pięć opowieści wygłoszonych przez każdego z rozmówców) mających ukazywać przykłady przyjaźni pochodzące z ojczyzn obu bohaterów. Zaprezentowane przez nich historie, co zgodnie podkreślają wszyscy badacze, pełne dramatycznych przygód i nagłych zwrotów akcji, wykazują wyraźne pokrewieństwo z greckimi romansami – Ben Perry określa je wręcz mianem „miniaturowych romansów” i widzi w nich, jako takich, główną wartość dialogu¹². Ta ramowa konstrukcja utworu może jednak sygnalizować czytelnikowi, że jego interpretacja, podobnie jak w przypadku dialogów Platona, powinna uwzględniać oba plany tekstu.

Friendship in the Greek Romances, w: *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, red. J.T. Fitzgerald, Society of Biblical Literature 43, Atlanta 1997, 145-162.

¹¹ Toksaris z dialogu zatytułowanego jego imieniem nie należy mylić z jego imieniem występującym w prozale *Scyta albo Opiekun państwowy*. Choć obie postacie, będące przypuszczalnie literackimi kreacjami Lukiana, łączy oprócz imienia wyraźne podobieństwo, to dzieli je kilka wieków: akcja *Scyty* osadzona jest w czasach Solona, *Toksaris* natomiast opisuje wydarzenia z epoki cesarstwa, najprawdopodobniej odnosząc się do czasów współczesnych autorowi. Więcej na ten temat zob. A. Dan, *Toxaris*, 2008, Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Εύξεινος Πόντος, <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=10764>.

¹² B.E. Perry, *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origin*, University of California Press, Berkeley 1967, 234: „[...] and their value as romantic stories far outweighs the author’s pretense that they are told only as illustrations of what friendship amounts to among Greeks and Scythians respectively”. Por. też K. Mheallaigh, *Reading Fiction with Lucian*, Cambridge 2014, 39-71 (rozd. 2).

2.1. Prolog

Dialog rozpoczyna się od wyrażenia przez Mnesipposa zdziwienia na wieść o tym, że Scytowie otaczają niemal boską czcią parę greckich herosów – Orestesa i Pyladesa, traktując ich jako wzór godny naśladowania, mimo że wdarli się na ich ziemię jako nieprzyjaciele. W odpowiedzi Toksaris podkreśla wyższość scytyjskiej oceny ludzkiej dzielności: „Nie badamy pochodzenia ludzi pięknych i szlachetnych. Bez zawiści słuchamy o pięknych czynach naszych wrogów. Chwalimy ich zasługi i zaliczamy do naszych rodaków na podstawie dokonanych dzieł (από τῶν ἔργων)” (5).

W dalszej części swojego wywodu, urozmaiconego ekfrazą malowideł przedstawiających czyny greckich bohaterów, umieszczonych w krużganku poświęconej im świątyni, Toksaris wyjaśnia, że główną przyczyną otaczającego ich w Scytii podziwu jest ich wierna przyjaźń:

Uważamy, że takie oddanie (εὐνοίαν), braterstwo (κοινωνίαν) w niebezpieczeństwie, wierność (τὸ πιστόν), serdeczność (φιλέταιρον), rzetelność (τὸ ἀληθές) i stałość wzajemnego uczucia (βέβαιον τοῦ πρὸς ἀλλήλου εἶρωτος)¹³ przerastają ludzkie możliwości. [...] Scytowie uważają, że nie ma większej wartości niż przyjaźń (οὐδὲν ... φιλίας μεῖζον). Niczym się tak nie chlubi Scyta jak tym, że pomaga w trudach przyjacielowi, dzieli z nim niebezpieczeństwa [...]. Dlatego czcimy Orestesa i Piladesa, którzy wybili się w scytyjskiej cnocie przyjaźni (7).

W odpowiedzi Mnesippos nie kryje, że przeżył podwójne zaskoczenie: retoryczną biegłością Toksarisa, który wykazał się zarówno umiejętnością „malowania” słowami, jak i zdolnością perswazji, oraz informacją o tym, że Scytowie, „lud niegościnnie i dziki”, którzy w dodatku – jak słyszał – „zjadają zmarłych ojców”, tak bardzo cenią przyjaźń (8). Toksaris, pozostawiając skomentowanie ostatnich słów na inną okazję, podejmuje się wykazania, że Scytowie są wierniejsi w przyjaźni niż Grecy. Ci ostatni bowiem – jak sam miał okazję zaobserwować – potrafią przewyższać innych w mówieniu o przyjaźni, a także bardzo lubią wzruszać się przygodami przyjaciół przedstawionymi na scenie, jednak ich czyny nie odpowiadają słowom¹⁴. Scytowie zaś, choć ustępują Grekom w wymowie, przewyższają ich w działaniu (9). Dlatego też Toksaris proponuje Mnesipposowi rodzaj

¹³ O ile wcześniej wymienione cechy składają się na tradycyjny obraz „idealnej” przyjaźni, o tyle określenie łączącego przyjaciół uczucia mianem *erosa* jest nietypowe i ma zapewne na celu podkreślenie jego wyjątkowej siły (za czym przemawia też dalszy ciąg utworu).

¹⁴ Myśl tę rozwinął już Ksenofont we *Wspomnieniach o Sokratesie* II, 4.

agonu: każdy z nich ma podać kilka przykładów potwierdzonej czynami przyjaźni pochodzących ze swojej ojczyzny i z czasów współczesnych (w przeciwnym razie Mnesippos mógłby „powołać się na poetów jak na wiarygodnych świadków”). Scyta pompatycznie podkreśla też, że sama wolałaby „przegrać w pojedynku i utracić prawicę – bo taki jest zwyczaj scytyjski” niż ustąpić Grekowi w kwestii przyjaźni (10). Mnesippos przyjmuje wyzwanie w sposób żartobliwy: obawia się wprowadzić przeciwnika dysponującego „słowami celnymi i zastrzonymi”, ale nie może zostawić Grecji bez obrony. „Gdyby to nastąpiło wypadałoby mi wyciąć język, a nie prawicę”. Współzawodnicy postanawiają następnie, że agon nie będzie miał charakteru ilościowego, lecz jakościowy – wygra ten, czyje przykłady okażą się „lepsze i ostrzejsze” oraz ustalają ich liczbę na pięć. Po uroczystym zaprzysiężeniu prawdomówności (Mnesippos przysięga na Zusa z przydomkiem *Philios* – opiekuna przyjaźni)¹⁵ Grek rozpoczyna współzawodnictwo (11)¹⁶.

2.2. Agon, część I: historie greckie

Agatokles i Dejnias (12-18). Przyjaźń bohaterów sięga czasów ich dzieciństwa, ale odziedziczone po ojcu bogactwo Dejniasa przyciąga do młodzieńca wielu schlebiających mu pieczeniarzy, którzy skłaniają go do spędzania z nimi czasu na zabawach i pijatykach. Podejmowane przez Agatoklesa próby odwodzenia Dejniasa od marnowania w ten sposób ojcowskiej spuścizny przynoszą jako skutek jedynie ochłodzenie stosunków między przyjaciółmi, ponieważ Dejnias zaczyna go unikać. Wtedy otaczający Dejniasa pochlebcy zapoznają go z Charikleją, kobietą zamężną, lecz znaną z lekkich obyczajów, w której młodzieniec zakochuje się i wydaje na nią cały posiadany majątek. Gdy w następstwie zubożenia Dejniasa opuszcza zarówno Charikleja, jak i otaczający go pochlebcy, zwraca się on do Agatoklesa i zwierza mu się ze swojego położenia, kończąc zapewnieniem, że nie przeżyje utraty Charikleji. Wtedy Agatokles, nie wypominając

¹⁵ T. Sinko (*Zarys*, s. 591) zauważa, że zaprzysiężanie prawdomówności jest „zwykłym chwytem aretalogów, kwalifikującym zapowiedziane opowiadania jako wymysły”.

¹⁶ G. Anderson (*Studies in Lucian's Comic Fiction*, s. 12-21) szczegółowo wylicza źródła, z jakich Lukian mógł zaczerpnąć pomysły do przedstawionych w „agonie” historii. Nie ulega wątpliwości, że Samosateńczyk nie tylko znał podejmujące temat przyjaźni utwory swoich sławnych poprzedników, ale korzystał zapewne z różnego rodzaju retorycznych „podręczników” i zbiorów poświęconych tej tematyce, a także zaginionych powieści greckich (z których część mogła rozgrywać się na terenie Scytii), wiele jest też zapożyczeń z Herodota, Atenajosa i Eliana.

przyjacielowi popełnionych błędów ani nielojalności, sprzedaje swój rodzinny dom stanowiący cały posiadany przez niego majątek i ofiarowuje pieniądze Dejniasowi, dzięki czemu odzyskuje on względy kochanki i pochlebców. Kiedy jednak w czasie wyznaczonej schadzki pojawia się nagle mąż Charikleji i usiłuje pojmać Dejniasa, ten zabija zarówno jego, jak i Charikleję, a następnie ucieka i chroni się w domu Agatoklesa. Tam zostaje aresztowany, a później odesłany do cesarza i ostatecznie skazany na dożywotnie wygnanie na wyspie Gyaros. Agatokles towarzyszy przyjacielowi przed sądem, udaje się z nim na wygnanie, po wyczerpaniu rezerwy zasobów pieniężnych utrzymuje obu, pracując jako nurek przy połowie purpur, pielęgnuje w chorobie i pozostaje na Gyaros po jego śmierci, „wstydząc się porzucić przyjaciela, nawet zmarłego”.

Ta historia wierności sięgającej poza grób wzbudza niedowierzenie Toksarisa (a raczej wzbudzałaby, gdyby nie złożona przez Mnesipposa przysięga), który zmuszony jest uznać Agatoklesa za „prawdziwego scytyjskiego przyjaciela”. Znajdujemy w niej przede wszystkim większość motywów znanych z greckiej tradycji: służenie przyjacielowi radą¹⁷, majątkiem, schronieniem, wsparciem w sądzie, w chorobie i na wygnaniu, poświęcenie dla przyjaciela nawet swojego statusu (podjęcie się fizycznej – a więc poniżającej dla Greka – pracy nurka), wspólnotę losu, majątku i życia. Wyraźna jednostronność relacji nasuwa skojarzenia z układem *erastes – eromenos*, podobnie jak przeciwstawienie szlachetnej przyjaźni Agatoklesa zgubnego „opętania” przez występłą kobietę¹⁸. W sprzeczności z tym może stać informacja, że Agatokles i Dejnias są przyjaciółmi od dzieciństwa, co z kolei nasuwa na myśl obecne w greckim dyskursie o przyjaźni rozważania na temat problemów związanych z utrzymaniem takich relacji ze względu na

¹⁷ Zdaniem D. Konstana (*Friendship*, s. 118) Agatokles popełnia błąd, ofiarowując Dejniasowi pieniądze bez jednoczesnego zwrócenia uwagi na niewłaściwość jego dotychczasowego postępowania. Z tekstu wynika jednak, że chciał on przede wszystkim ratować życie zdesperowanego Dejniasa, co również jest powtarzającym się motywem w historiach o przyjaźni.

¹⁸ Por. Konstan, *Friendship*, s. 118-119; Pervo, *With Lucian*, s. 167. Przeciwstawienie wyrosłej z pederastii przyjaźni między mężczyznami relacji z kobietą jest powtarzającym się motywem utworów zawierających dyskusję na ten temat lub też całkowicie jej poświęconych, jak *Uczta* Ksenofonta, *Dialog o miłości erotycznej* Plutarcha czy *Bogowie miłości* Lukiana. Więcej na ten temat, zob. J. Sowa, *Eros paidikos kontra miłość małżeńska w „Uczcie” i „Ekonomiku” Ksenofonta – początek starożytnego sporu*, „Collectanea Philologica” 16 (2013) 21-33; także, *Eros paidikos kontra miłość do kobiety w „Dialogu o miłości erotycznej” Plutarcha i „Bogach miłości” Lukiana*, „Collectanea Philologica” 17 (2014) 5-18.

zachodzące z czasem u obu stron zmiany w charakterze i sposobie życia¹⁹. Charakterystyczne dla epoki jest wprowadzenie motywu różnicy majątkowej między przyjaciółmi, z nieodłącznie towarzyszącym mu wątkiem przeciwstawienia prawdziwego przyjaciela pochlebcom²⁰. Nie ulega też wątpliwości, że historia Agatoklesa i Dejniasa, w której wierna przyjaźń występuje obok motywów miłości, zdrady, zabójstwa i wygnania, obficie czerpie z tradycji greckiego romansu²¹.

Eutydikos i Damon (19-21). Krótka historia opisuje dramatyczną przygodę dwójki przyjaciół (rówieśników) w czasie morskiej podróży z Italii do Aten, dokąd wybierali się (jak można wnioskować z informacji przekazanej przez Mnesipposa po zakończeniu opowiadania), aby studiować filozofię. Ponownie zaznaczona jest tu dysproporcja pomiędzy przyjaciółmi, jest to jednak dysproporcja innego rodzaju: Eutydikos jest młodzieńcem zdrowym i silnym, Damon natomiast – wątłym i osłabionym po długotrwałej chorobie. Kiedy nocą rozpętuje się groźna burza, nękany morską chorobą Damon wychyla się przez burtę i na skutek przechyłu statku wpada do morza. Eutydikos, słysząc krzyki przyjaciela, bez namysłu skacze do morza na ratunek. Dzięki rzucanym ze statku korkom, beczkom, a wreszcie pomostowi, obaj przyjaciele docierają cało na wyspę Zakyntos.

Tradycyjny motyw narażenia życia dla ratowania przyjaciela zostaje tu osadzony na równie tradycyjnym tle, jakim jest niebezpieczna morska podróż. Typowy dla epoki jest cel podróży, a charakterystyczne dla romansów – podkreślenie równego wieku bohaterów, wyeksponowanie dramatyzmu burzy („wyobraź sobie napór bałwanów, huk załamującej się wody, kipieli spienioną, ciemność, rozpacz”) i nadinterpretacja motywów działania Eutydikosa: Mnesippos podkreśla nie tyle jego pragnienie uratowania życia przyjaciela, co gotowość dzielenia z nim śmierci (κοινωνήσας τοῦ θανάτου) i obawę, aby Damon nie zginął przed nim

¹⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IX 3, 1165b 1-37; J. Sowa, *Czas jako budownicz czy i niszczyciel związków przyjaźni w Etyce nikomachejskiej Arystotelesa*, w: *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*, red. J. Czerwińska i inni, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, 107-116.

²⁰ Por. Konstan, *Friendship*, s. 93-107; Konstan, *Friendship, Frankness and Flattery*, w: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, red. J. Fitzgerald, Brill, Leiden – New York – Köln 1996, 7-15. Najbardziej znanym utworem starożytnym poświęconym temu tematowi jest obszerny wykład Plutarcha *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela*.

²¹ A. Tagliabue (*Heliodorus' Reading of Lucian's Toxaris*, „Mnemosyne” 68 (2015) 1-23) wykazuje również odwrotną zależność, dowodząc, że historia Agatoklesa i Dejniasa, a zwłaszcza postać Chariklej, wywarła wpływ na *Opowieści etiopskie* Heliodora.

(20). Również ta historia spotyka się z uznaniem Toksarisa, który nie tai swojego emocjonalnego zaangażowania w narrację Greka (21).

Eudamidas, Aretajos, Chariksenos (22-23). Trzecia historia dotyczy trójki przyjaciół: ubogiego Eudamidas i jego dwóch zamożnych towarzyszy, Aretajosa i Chariksenosa. Eudamidas sporządza przed śmiercią testament, który, według słów Meneksenosa, może być śmieszny – i rzeczywiście takim się okazuje – dla innych ludzi. Zapisuje w spadku Aretajosowi swą starą matkę, aby ją żywił i otaczał opieką, Chariksenosowi zaś – córkę, aby wydał ją za mąż, zaopatrzwszy w posag stosowny do swoich możliwości. Gdyby coś stało się jednemu ze spadkobierców, wówczas drugi ma przejąć jego część. Ponieważ Chariksenos umiera pięć dni po Eudamidacie, Aretajos przyjmuje podwójny zapis: utrzymuje matkę przyjaciela, a większą część posiadanego majątku dzieli równo pomiędzy córkę własną i Eudamidas. Obie panny wydaje za mąż tego samego dnia.

Jest to niewątpliwie najmniej dramatyczne, najbardziej za to osadzone w życiu społecznym ze wszystkich opowiadań. Chociaż dla Mnesipposa wzorcem przyjaźni jest tu Aretajos, Toksaris chwali przede wszystkim Eudamidas za okazane przyjaciołom zaufanie. Jest ono – zdaniem Scyty – dowodem na to, że postąpiłby wobec nich tak samo²². W takim „ważeniu” przez Toksarisa zasług Aretajosa i Eudamidas pobrzmiewa znany motyw przyjacielskiej rywalizacji w cnocie i pytanie o to, czy rzeczą szlachetniejszą jest dokonanie pięknego czynu czy też danie do niego sposobności²³. Testament Eudamidas ma tu znaczenie czysto symboliczne i fabularne, ponieważ zakorzenione w tradycji, przypisywane pitagorejczykom zasady „rzeczy przyjaciół są wspólne” i „przyjaciel to drugi ja” na gruncie społecznym zobowiązywały jego towarzyszy do przyjęcia na siebie obowiązków wobec jego bliskich nawet bez otrzymania „zapisu”²⁴. Tym samym opowiadanie wyraźnie przywołuje też na pamięć utartą maksymę głoszącą, że dobrzy przyjaciele są największym skarbem; i choć ponownie mamy tu do czynienia z nierównością w majątku przyjaciół, jest ona zniwelowaną szlachetnością ich charakterów, stanowiącą zawsze podstawę „idealnej” przyjaźni.

²² Por. Epikur, *Sentencje* 34: „Potrzeba nam nie tyle przysług ze strony naszych przyjaciół, ile wewnętrznej pewności, że gotowi byłiby ich nam udzielić”.

²³ Xenophon, *Memorabilia* II 6, 35; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* IX 8, 1169a18-1169b1. Na ten temat zob. też: A.M. Dziob, *Aristotelian Friendship. Self-Love and Moral Rivalry*, „Review of Metaphysics” 46 (1992-1993) 781-801; J. Sowa, *Współdziałanie i współzawodnictwo w obrazie przyjaźni u Platona i Arystotelesa*, w: *Humanitas grecka i rzymska*, red. R. Popowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, 73-85.

²⁴ Być może dlatego R.I. Pervo (*With Lucian*, s. 169) uznaje tę opowieść za „romanizację konwencji społecznej”.

Zenotemis i Menekrates (24-26). Przyjaciele Zenotemis i Menekrates są bogatymi i szanowanymi obywatelami Marsylii, jednak za postawienie wniosku sprzecznego z obowiązującym prawem Menekrates zostaje ukarany utratą praw obywatelskich i konfiskatą całego majątku. Największym jego zmartwieniem jest jednak los córki, Kydimachy, potwornie oszpeconej przez tajemniczą chorobę („prawy jej bok usechł, straciła jedno oko, jakieś obrzydliwe, odpychające straszdyło” – 24), którą utrata posagu pozbawia wszelkich szans na zamążpójście. Zenotemis pociesza przyjaciela, a następnie dzieli się z nim posiadaniem majątkiem i zaprasza na ucztę weselną, dając do zrozumienia, że namówił do poślubienia Kydimachy jednego ze swoich towarzyszy. Na miejscu okazuje się jednak, że panem młodym jest sam Zenotemis, który mimo protestów Menekratesa dopełnia małżeństwa. Po ślubie okazuje żonie wiele uczucia (σύνεστιν ὑπεραγαπῶν – 25), zabierając ją ze sobą w podróż i nie wstydząc się pokazywać z nią publicznie, choć trudno jednoznacznie stwierdzić, w jakim stopniu jest to przejaw miłości do żony, a w jakim rodzaj zamierzonej demonstracji. Czyniąc tak bowiem, „pokazuje światu, że lekceważy piękno i brzydotę cielesną, bogactwo i sławę, ceni przyjaciela, i to Menekratesa” (26). Historia kończy się szczęśliwie: mimo swej choroby żona rodzi Zenotemisowi piękne dziecko, które ojciec zabiera na posiedzenie rady w nadziei na wzbudzenie litości dla dziadka – Menekratesa. Wywołuje to zamierzony skutek i wyrok na Menekratesa zostaje uchylony.

Historia ta jest zdecydowanie bardziej kontrowersyjna – Toksaris nie komentuje jej w żaden sposób, chociaż Mnesippos stara się podkreślić, że niewielu Scytów, wybrednych nawet w wyborze nałożnic, zdobyłoby się na gest Zenotemisa. Słusznie można zarzucić jej romansowy sentymentalizm w zakończeniu, a także uprzedmiotowienie córki Menekratesa²⁵, która niewątpliwie jest przede wszystkim narzędziem do zademonstrowania przez Zenotemisa stopnia własnego oddania przyjacielowi, a przez to – szlachetności własnego charakteru. Oczywiście trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, jakie były doznania samej Kydimachy – czy przeważał w nich wstyd z powodu wystawiania jej okaleczenia na widok publiczny, czy też zadowolenie wywołane niespodziewaną poprawą statusu społecznego dzięki posiadaniu pięknego i bogatego męża, który w dodatku – zgodnie z duchem epoki – obdarzał ją uczuciem. Uczuciem tym nie jest wprawdzie *eros* (który w tym wypadku wydawał się autorowi zbyt nieprawdopodobny), lecz *agape*, mogąca opierać się na zgodności charakterów, której źródłem jest niewątpliwie uczucie Zenotemisa do przyjaciela. Ponownie podkreślona zostaje wspólnota między przyjaciółmi – Zenotemis nie tylko pomaga Menekratesowi materialnie, dzieląc się z nim majątkiem i poślubiając jego

²⁵ Pervo, *With Lucian*, s. 170.

nieposiadającą posagu córkę, ale wiąże się z nim jeszcze ściślej, stając się jego zięciem. W opowiadaniu nie ma wprawdzie mowy o wykształceniu Zenotemisa, ale w opisie jego postępowania widać wyraźny wpływ wartości zaczerpniętych z filozofii, przejawiający się w demonstracyjnym lekceważeniu dóbr zewnętrznych (bogactwo, sława, uroda)²⁶.

Demetrios i Antifilos (27-34). Ostatnia historia opisuje przygody Demetriosia i Antifilosa, którzy, związani przyjaźnią od dzieciństwa, udają się do Egiptu, gdzie razem żyją i studiują: Demetrios filozofię cynicką, a Antifilos medycynę. Kiedy Demetrios wyrusza w długą podróż w górę Nilu, Antifilos na skutek świętokradztwa popełnionego przez swojego niewolnika zostaje wraz z nim wtrącony do więzienia, gdzie poważnie zapada na zdrowiu. Gdy w desperacji odmawia przyjmowania pokarmów, powraca Demetrios, odnajduje przyjaciela w więzieniu i od tej chwili otacza go wszelką opieką, środki na to czerpiąc z wykonywania pracy portowego tragarza. Kiedy dostęp do więzienia zostaje zamknięty, Demetrios sam przyznaje się do udziału w świętokradztwie, aby móc przebywać razem z Antifilosem i nadal się nim opiekować. Mimo szansy na ucieczkę przyjaciele pozostają w więzieniu i nie pozwalają uciec winnemu niewolnikowi Antifilosa. Odrzucając wolność darowaną im w nagrodę za ten czyn, żądają ponownego rozpatrzenia swojej sprawy. W rezultacie obaj zostają uniewinnieni i otrzymują od namiestnika Egiptu odszkodowanie (Demetrios podwójnej wysokości). Po tym szczęśliwym zakończeniu dramatycznej historii Demetrios oddaje swoje pieniądze Antifilosowi i udaje się do Indii do braminów, wyrażając nadzieję, że przyjaciel uzna opuszczenie go w tej sytuacji za wybaczone: on sam bowiem nie potrzebuje pieniędzy, potrafiąc poprzestawać na małym, a Antifilos, znalazłszy się w tak pomyślnym położeniu, nie potrzebuje już przyjaciela.

Historia ta, o długości porównywalnej z pierwszą, zdradza też, podobnie jak tamta, największe podobieństwo do romansu, którego atrakcyjność zostaje dodatkowo podniesiona bardziej egzotyczną scenografią. Znajdziemy tu sporo znanych motywów oraz charakterystycznych dla gatunku przerysowań i sentymentalizmu, jak choćby dramatyczna scena *anagnorismos* – rozpoznanie się przyjaciół w więzieniu, oddanie przyjacielowi połowy płaszcza, spanie Demetriosia pod bramą więzienia, zarabianie jako tragarz czy zakucie z przyjacielem w te same kajdany. Zakończenie historii jest jednak, zwłaszcza w świetle wcześniejszych przykładów, dość kontrowersyjne: z jednej strony bowiem wydaje się, że wszystkie poświęcenia Demetriosia świadczą o głębokim uczuciu do Antifilosa, z drugiej jego

²⁶ W podobny sposób w *Hermotimosie* Lukian opisuje filozofa dążącego do cnoty: „Bogactwo, sławę, rozkosze i inne dobra cielesne – to wszystko zostawia na dole i zdjąwszy szatę wspina się w górę” (7).

wyjazd do Indii „do braminów” (utożsamianych zwykle z gimnosofistami) pozwala przypuszczać, że przyjaźń ta, nawet jeśli nie jest dla Demetriosia tylko instrumentem do ćwiczenia „cnót praktycznych”, nie obejmuje wspólnoty najważniejszych wartości i najwyższych celów. Mamy więc tu ponownie do czynienia z motywem rozejścia się dróg przyjaciół z dzieciństwa, co w tym wypadku łączy się z wyraźnym konfliktem wartości – tak często krytykowana i wyśmiewana przez Lukiana filozofia każe Demetriosowi przedłożyć nad przyjaźń własne dążenie do duchowego doskonalenia, skłaniając do wypowiedzenia lekceważącego w gruncie rzeczy, sprzecznego z tradycją przekonania, że przyjaciel potrzebny jest tylko w nieszczęściu (34). Jak zauważa David Konstan, Lukian ilustruje tu jeden z paradoksów filozoficznej przyjaźni, doprowadzając ideały niezależności i bezinteresownej szczodrości do punktu, w którym wzajemność staje się niemożliwa. Wprowadzenie do opowiadania Indii może zaś mieć wymiar symboliczny: zostawiając za sobą osobistą zażyłość, Demetrios zostawia też świat grecki²⁷.

2.3. Antrakt

Mnesippos kończy swój występ zapewnieniem, że podane przez niego przykłady są „pierwszymi, które podsunęła mu pamięć”, i oddaje głos Toksarisowi. Ten rozpoczyna swoją część agonu od zapowiedzi różnic pomiędzy jego wypowiedzią a opowieściami Greka. Będą to zarówno różnice w formie (Toksaris odżegnuje się od kwiecistości wysłowienia, która nie leży w zwyczaju Scytów), jak i w treści: „Nie będzie mowy ani o poślubianiu brzydkiej, bezposażnej kobiety, ani o ofiarowaniu córce przyjaciela wiana w postaci dwóch talentów, ani o tym, że ktoś dobrowolnie zgłasza się do więzienia, pewien swojego rychłego uwolnienia” (35). Tego typu dowody przyjaźni Scyta uznaje bowiem za „pospolite”, niezawierające „wielkości czy męstwa”. Usprawiedliwia jednak docenianie przez Greków takich „drobnostek” warunkami zewnętrznymi: żyjąc w pokoju, nie mają oni dostatecznych możliwości „popisania się przyjaźnią”²⁸. Sam Toksaris będzie mówił „o przelanej krwi, o wojnie i o śmierci w obronie przyjaciela”, ponieważ Scytowie, żyjąc wśród ciągłych wojen, tylko przyjaźń uważają za „oreź niezwyciężony i nieodparty” (36). Swoje opowieści poprzedza opisem sposobu zawierania przez Scytów przyjaźni, mającym sta-

²⁷ Konstan, *Friendship*, s. 119. Zakończenie to odmiennie interpretuje T. Sinko (*Zarys*, s. 592), zdaniem którego wyjazd Demetriosia do hinduskich gimnosofistów, którzy uchodzili za idealnych cyników, świadczy o sympatii Lukiana dla tego nurtu filozofii.

²⁸ Por. Lucianus, *Anacharsis* 33.

nowić kolejny kontrast do obyczajów greckich („przyjaźni nie zwieramy przy winie, tak jak wy, ani ze względu na wiek lub sąsiedztwo”). Proces ten przebiega w dwóch etapach. Pierwszym z nich jest ubieganie się o przyjaciela: „Jeżeli ujrzymy jakiegoś dzielnego męża, zdolnego do wielkich czynów, wszyscy Igniemy do niego. Uważamy za stosowne to czynić dla zdobycia przyjaciół, co wy czynicie przed ślubem”. Drugim jest właśnie ów „ślub”, czyli złożenie uroczystej przysięgi, „że z całą pewnością będziemy wspólnie żyć, a jeżeli zajdzie potrzeba, jeden umrze za drugiego”. Umowa ta potwierdzana jest specjalnym rytuałem polegającym na wsączeniu do kielicha krwi z zaciętych palców, zanurzeniu w nim końców mieczy i jednoczesnym napiciu się z niego. Może ona obejmować najwyżej trzy osoby²⁹, ponieważ w opinii Scytów „człowiek, który ma wielu przyjaciół, jest podobny do kobiety dostępnej ogółowi i cudzołożnej” (37)³⁰. Łatwo zauważyć, że o ile specjalna przysięga, krew i żelazo pełnią funkcję swego rodzaju egzotycznego ozdobnika, nadając opowieści Scyty „barbarzyński” koloryt³¹, o tyle dla opisu właściwego sposobu zawierania przyjaźni można znaleźć paralele we wcześniejszej literaturze greckiej³². Podobnie znanym motywem jest twierdzenie o niemożności istnienia prawdziwej przyjaźni pomiędzy wieloma osobami³³. Połączenie wszystkich tych elementów w jedną całość ma niewątpliwie nadawać scytyjskiej przyjaźni siłę i intensywność, która usprawiedliwia określenie przez Toksarisa na początku dialogu łączącego przyjaciół uczucia słowem *eros*³⁴. Kolejnym scytyjskim dodatkiem jest zaprzysiężenie przez Toksarisa prawdomówności: zgodnie z obyczajem swojego ludu Scyta składa przysięgę na Wiatr i Sztylet, co prowokuje Mnesipposa do żartów.

2.4. Agon, część II: historie scytyjskie

Dandamis i Amizokes (39-41). Czwartego dnia po złożeniu przez obu bohaterów przysięgi przyjaźni na kraj Scytów napadają Sarmaci. Amizokes dostaje się do niewoli i wzywa na pomoc przyjaciela. Ten bez wahania udaje się do nieprzyjaciół z propozycją okupu, a ponieważ Sarmaci zrabowali

²⁹ Por. Plutarchus, *De amicorum multitudine* 93 e-f.

³⁰ Plutarchus, *De amicorum multitudine* 93 c-d.

³¹ Por. J. Bompaire, *Lucien ecivain*, 682-683.

³² Xenophon, *Memorabilia* II 6; Plutarchus, *De amicorum multitudine* 94 e-f.

³³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VIII 6, 1158a 10-13; IX, 10, 1171a 10-16; Aristoteles, *Ethica Eudemia* VII 2, 1237b 8-1238a 10; Plutarchus, *De amicorum multitudine*, *passim*.

³⁴ Por. przyp. 13.

wszystko, co posiadał, ofiarowuje jako okup samego siebie. Propozycja ta zostaje częściowo przyjęta: na żądanie wodza Sarmatów Dandamis oddaje swoje oczy. Czyn ten podnosi na duchu Scytów, uświadamia im bowiem, że nieprzyjaciele nie zabrali im największego z dóbr: szlachetności i wierności wobec przyjaciół; przeraża natomiast Sarmatów, którzy uciekają. Amizokes, nie mogąc patrzeć na kalectwo przyjaciela, oślepia się dobrowolnie. Od tego czasu obaj przyjaciele utrzymywani są na koszt wspólnoty i otaczani wielką czcią.

Mimo różnic w okolicznościach zewnętrznych zasadnicze przesłanie historii jest takie samo jak w pierwszej opowieści greckiej: jest nim gotowość poświęcenia wszystkiego dla przyjaciela (Dandamis) oraz pragnienie dzielenia z przyjacielem jego losu (Amizokes). Dramatyczne, ale krótkie opowiadanie zostaje ozdobione przypomnieniem prawdy, że przyjaźń jest największym dobrem, któremu nie mogą zagrozić wrogowie.

Belitta i Bastes (43). Podczas polowania Bastesa atakuje lew. Belitta z gołymi rękami rzuca się na zwierzę, usiłując odciągnąć je od przyjaciela i skierować jego atak na siebie. Wreszcie udaje mu się tego dokonać – lew porzuca półżywego Bastesa i zabija Belittę, który przed śmiercią zadaje zwierzęciu śmiertelny cios mieczem. Przyjaciele zostają pochowani w jednej mogile; w drugiej zaś, znajdującej się w pobliżu, zostaje pochowany lew.

Treść opowiadania w pełni odpowiada drugiej historii greckiej: w obu przypadkach bohater bez wahania ryzykuje życie, aby ocalić przyjaciela, co w przypadku opowieści scytyjskiej niestety się nie udaje – śmierć obu przyjaciół kontrastuje ze szczęśliwym zakończeniem przygody Eutydikosa i Damona. Interesującym elementem opowiadania jest uhonorowanie lwa, co zapewne ma dodać historii scytyjskiego kolorytu. Toksaris nie udziela w tej kwestii żadnych objaśnień, można jednak przypuszczać, że lew został pochowany w pobliżu Belitty i Bastesa, ponieważ stał się on czynnikiem dowodzącym siły ich przyjaźni, a jednocześnie na zawsze połączył przyjaciół w śmierci.

Makentes, Lonchates, Arsakomas (44-55). Arsakomas odwiedza jako scytyjski poseł króla Bosforu Leukanora i zakochuje się w jego córce Mazai. Kiedy na uczcie inni zalotnicy (głównie okoliczni władcy lub ich synowie) proszą o rękę królowy, wymieniając posiadane dobra, Arsakomas przystępuje do współzawodnictwa: nie ukrywa, że nie posiada trzód ani wozów, uważanych za główne bogactwo Scytów, jako swój majątek wymienia jednak „dwóch znakomitych przyjaciół, jakich nie znajdziesz w całej Scytii” (45). Oferta Arsakomasa wzbudza śmiech, a Mazaja zostaje oddana innemu konkurentowi. Scyta wraca do domu i zawiadamia przyjaciół o wyrządzonej mu zniewadze, która dotyka również ich

obu – zarówno dlatego, że Leukanor wyżej od nich ocenił dobra materialne, jak i dlatego, że „od chwili zawarcia przyjaźni żyjemy jak jeden człowiek, mamy wspólne zmartwienia i wspólne radości” (46). Lonchates i Makentes, odczuwając hańbę przyjaciela jak własną, dzielą się zadaniami: Lonchates ma przynieść Arsakomasowi głowę Leukanora, a Makentes przyprowadzić mu Mazaję. Ponieważ zdają sobie sprawę, że oba te czyny mogą doprowadzić do wojny, Arsakomasowi powierzają zadanie zebrania, zgodnie ze scytyjskim obyczajem (siedzenie na skórze wołu), prywatnego wojska. Kolejne rozdziały wypełnia opis tego, w jaki sposób dwaj przyjaciele Arsakomasa wywiązują się ze swoich zadań, wykazując się nie tylko odwagą, ale i znaczną przebiegłością. Kiedy po wypełnieniu zobowiązań Arsakomas dziękuje Makentesowi za przywiezienie Mazai, ten odpowiada:

Mówisz tak, jak gdybyśmy obaj, ja i ty, byli różnymi osobami, kiedy mi dziękujesz za to, co zrobiłem. Podobnie mogłaby mówić lewa ręka prawej: dziękuje ci za pielęgnowanie mej rany, za troskę i współczucie w cierpieniu. Równie śmieszne byłoby nasze zachowanie – wszak dawno się złączyliśmy i zjednoczyli, w jakim stopniu to możliwe – gdybyśmy wyolbrzymiali fakt, że jedna część wywiązała się z obowiązku względem całości. Część, która czyni dobrze całemu ciału, sobie samej wyświadcza przysługę.

Epilog historii stanowi opis wojny, do jakiej, zgodnie z przewidywaniami, doprowadza zabójstwo króla i porwanie nowopoślubionej królowy. Na wojnie szczególnie odznacza się Arsakomas, który spiesząc z pomocą swoim rannym przyjaciołom, przechyla szalę zwycięstwa na stronę Scytów.

Trzecią historię scytyjską łączy z trzecim opowiadaniem greckim jedynie liczba przyjaciół, z których jeden jest niezamożny (o majątku dwóch pozostałych nie otrzymujemy informacji), oraz głębokie zaufanie, jakim obdarza on swoich towarzyszy. W całkowitym przeciwieństwie do opowieści greckiej jest to historia najdłuższa i najbardziej skomplikowana, obfitująca w przygody tak nieprawdopodobne, że wywołuje jawne niedowierzanie Mnesipposa. Nie sposób nie zastanawiać się, czy opowieść ta mogła wywrzeć wpływ na dewizę trzech muszkieterów: niewątpliwie zasada „jeden za wszystkich, wszyscy za jednego” idealnie oddaje sposób myślenia i działania scytyjskich bohaterów. Motyw jedności przyjaciół jest oczywiście zakorzeniony w tradycji greckiej³⁵, podobnie jak powtarzający się topos traktowania przyjaciół jako największego majątku. Jest

³⁵ Wyrażają go przysłowiowe zwroty: „drugi ja”, „jedna dusza”. Myśl tę rozwija Arystoteles (*Etyka nikomachejska* IX, 9; *Etyka eudemejska* VII, 12; *Etyka wielka* II, 15), a w wersji popularnej – Plutarch (*O mnogości przyjaciół* 96 d-f).

natomiast mało prawdopodobne, aby Lukian, jak uważa Richard Pervo, chciał zwrócić tu szczególną uwagę na, istotny skądinąd, konflikt pomiędzy przyjaźnią a dobrem społeczności³⁶. Wprawdzie mszcząc zniewagę wyrządzoną Arsakomasowi, przyjaciele świadomie ściągają na kraj wojnę, ale, jak wynika z objaśnień Toksarisa dotyczących obyczaju „siedzenia na skórze”, jest to zgodne ze zwyczajem Scytów (co naturalnie podkreśla „barbarzyński” charakter tej historii).

Toksaris i Sisinnes (57-60). Czwarta opowieść scytyjska jest zaczerpnięta z życia samego Toksarisa. Pragnąc zapoznać się z grecką kulturą, wyrusza on w podróż do Aten wraz ze swoim przyjacielem od czasów dzieciństwa, Sisinnesem. Kiedy po drodze statek zawija do Amastris, obaj Scytowie zostają okradzeni ze wszystkiego, co mieli ze sobą. Brak środków do życia w obcym kraju przynębia Toksarisa do tego stopnia, że rozważa on popełnienie samobójstwa. Sisinnes pociesza przyjaciela i zapewnia go, że zajmie się rozwiązaniem problemu. Początkowo zdobywa żywność, pracując jako tragarz, kiedy jednak dowiaduje się o igrzyskach z walkami gladiatorów, zabiera na nie Toksarisa i sam zgłasza się do walki. Otrzymuje za to dużą sumę pieniędzy, którą oddaje przyjacielowi. W walce Sisinnes zabija gladiatora, ale sam doznaje poważnej rany. Pod troskliwą opieką przyjaciela wraca do zdrowia, choć nadal kuleje. Ich przyjaźń zostaje umocniona poślubieniem przez Sisinnesa siostry Toksarisa.

Jest to najbardziej „greckie” ze scytyjskich opowiadań. Jedynym elementem „scytyjskim” (jeśli za definicję scytyjskości przyjmie się zapowiadane przez Toksarisa „przelaną krew, wojnę i śmierć”) jest stoczona przez Sisinnesa gladiatorska walka. Poza tym mamy tu wszystkie elementy znane z historii greckich: zdobycie wiedzy jako cel podróży, przyjaźń od dzieciństwa, pocieszanie załamane go przyjaciela, utrzymywanie go pracą fizyczną i zacieśnienie przyjaźni przez koligację rodzinną (co warto podkreślić: taką samą, jaka – po szczęśliwym zakończeniu ich przygód – połączyła Orestesa z Pyladesem).

Abauchas i Gyndanes (61-62). Abauchas przybywa do Olbii z żoną, dwójką dzieci i rannym przyjacielem Gyndanesem (odniósł on ranę w udo, walcząc ze złodziejami, którzy napadli na nich wcześniej w czasie podróży). Kiedy w budynku, w którym się zatrzymali, nocą wybucha pożar, Abauchas odsuwa od siebie żonę (którą, jak zostało zaznaczone wcześniej, „bardzo kochał” – ἤρα μάλιστα), nie zwraca uwagi na dzieci i wynosi z pożaru przyjaciela. Żona i córka uchodzą z życiem, chociaż doznają ciężkich poparzeń, ginie natomiast upuszczony przez kobietę synek. Na zarzuty zdradzenia rodziny Abauchas odpowiada w sposób znany z tradycji literackiej: „Ależ łatwo mogę spłodzić nowe dzieci. [...] Ale nieprędko znalazłbym drugie-

³⁶ Pervo, *With Lucian*, 175-177.

go takiego przyjaciela, jak Gyndanes, który złożył wiele dowodów swego uczucia do mnie”.

Ostatnia historia ponownie, mimo swojego dramatyzmu, ma charakter „pokojowy”, a jednocześnie, podobnie jak ostatnia opowieść grecka, kontrowersyjny: konflikt wartości zostaje tu wyartykułowany *explicite* w stawianych Abauchasowi zarzutach i udzielonej na nie odpowiedzi. Warto tu zauważyć, że Abauchas ustosunkowuje się w niej tylko do kwestii dzieci, pomija natomiast żonę. Na pytanie, czy przyjaciel jest ważniejszy od żony (*philia* od *erosa*, lub też raczej *eros* przyjacielski od *erosa* małżeńskiego), nie otrzymujemy więc odpowiedzi. Nie można jej też do końca wywnioskować z przebiegu wypadków, ponieważ Abauchas mógł mieć nadzieję, że żona uratuje się o własnych siłach, do czego nie był zdolny Gyndanes.

2.5. Epilog

Toksaris, tak samo jak Mnesippos, kończy przedstawianie swoich wzorcowych przyjaciół zapewnieniem, że jest to „pięciu z wielu” i pyta o wyrok, który ma przynieść współzawodnikom utratę języka lub prawicy. W odpowiedzi Mnesippos zauważa, że, ponieważ nie zadbali o wybór sędziego, ich współzawodnictwo pozostanie nierozstrzygnięte i proponuje powtórzenie agonu kiedy indziej. Po chwili jednak dochodzi do wniosku, że poddanie któregokolwiek z nich tak brutalnej karze byłoby dowodem prostactwa i znajduje lepsze rozwiązanie: ponieważ ich rozmowa i rywalizacja wykazały, że obaj wysoko cenią przyjaźń, powinni zostać przyjaciółmi – w ten sposób każdy z nich zostanie zwycięzcą i otrzyma najlepsze nagrody: „zdobędzie dwie prawice zamiast jednej, dwa języki, czworo oczu, cztery nogi – w ogóle wszystko podwójne” (62)³⁷. Proponuje jednak, aby w celu zawiązania przyjaźni zrezygnować z użycia krwi i sztyletu: „Nasza obecna rozmowa, podobieństwo naszych celów jest zabezpieczeniem lepszym od tego kielicha, który wychylacie. Bo przyjaźń, jak sądzę, powinna być sprawą dobrej woli (*γνώμη*), a nie przymusu (*ἀνάγκη*)”.

Toksaris chętnie wyraża na to zgodę, proponując wzajemne połączenie się więzami przyjaźni i gościnności (*ὄμμεν φίλοι καὶ ξένοι*), co z kolei spotyka się z pełną aprobatą Mnesipposa: Grek wyraża gotowość udania się nie tylko do Scytii, ale nawet dalej, „by spotkać takich przyjaciół, jakim okazałeś się, Toksarisie, w świetle swych opowiadań (*ἀπο τῶν λόγων*)” (63).

³⁷ Por. Plato, *Symposium* 189e-190b. O wpływie Platona świadczy też podany przez Mnesipposa przykład Gerionesa (w dialogu Platońskim mowa jest o Efialtiesie i Otosie).

3. Podsumowanie

Tym, co uderza w treści zawartych w agonie opowiadań, jest – wbrew pozorom – przede wszystkim ich podobieństwo. Graham Anderson zauważa nawet, że w obu grupach Lukian rozwija w tym samym porządku te same podstawowe formuły, „dekorując” je odpowiednimi elementami świata przedstawionego, właściwymi dla Greków lub Scytów³⁸. Niewątpliwie taki sam jest też ukazywany w nich ideał przyjaźni, opisany przez Toksarisa na początku dialogu jako „oddanie, braterstwo w niebezpieczeństwie, wierność, serdeczność, rzetelność i stałość wzajemnego uczucia”. Przyjaciele dzielą ze sobą los, służą pociechą w nieszczęściu i obdarzają się całkowitym zaufaniem, a w razie potrzeby bez wahania poświęcają dla siebie majątek, zdrowie, pozycję społeczną, wolność, rodzinę, a nawet życie. Warto przy tym podkreślić, że dla przedstawicieli obu grup okazanie wierności przyjaciołom jest powodem do dumy i sposobem demonstracji własnej wartości³⁹ (Agatokles „wstydzi się porzucać przyjaciela, nawet zmarłego”; Zenotemis publicznie pokazuje się z kaleką żoną, aby dać wyraz swojej przyjaźni dla Menekratesa; dla Scytów „nie ma większej hańby, jak zdradzenie przyjaciela”, a oślepieni Dandamis i Amizokes są utrzymywani na koszt państwa jak zwycięzcy olimpijscy). Tym, co różni przykłady z obu grup, są jedynie dekoracje, czyli zewnętrzne okoliczności, które stwarzają szansę na okazanie przyjaźni w bardziej lub mniej spektakularny sposób. Mimo że niektórzy badacze podkreślają znaczenie „kontrastu między helłeńskością a barbarzyńską egzotyką”⁴⁰, na którym w zamyśle autora zbudowany jest cały agon⁴¹, w istocie rzeczy kontrast ten opiera się przede wszystkim właśnie na owej egzotycznej i „barbarzyńskiej” scenerii (krew

³⁸ Anderson, *Studies in Lucian's Comic Fiction*, s. 22-23. Formuły te są następujące: (1) człowiek płaci okup za przyjaciela i obaj dzielą ten sam los; (2) człowiek jest gotowy poświęcić dla przyjaciela własne życie wobec naturalnych niebezpieczeństw; (3) człowiek okazuje ślepą wiarę, że przyjaciele dotrzymają układu o posag, który zawarł bez powiadamiania ich; (4) człowiek robi publiczną ofiarę, żeby przywrócić fortunę przyjacielowi; (5) człowiek znajduje i ratuje chorego przyjaciela znajdującego się w pułapce.

³⁹ Por. Xenophon, *Memorabilia* II 5-6.

⁴⁰ Holzman, *Studia o technice literackiej*, s. 148.

⁴¹ G. Anderson (*Studies in Lucian's Comic Fiction*, s. 19) uważa, że opowiadania greckie oparte są na instytucjach cywilnych, dla kontrastu ze zdumiewającymi opowieściami ze Scytii. D. Konstan (*Friendship*, s. 120) wskazuje na opozycję pomiędzy ustrukturyzowaną formą przyjaźni scytyjskiej a prywatną naturą przyjaźni u Greków, gdzie jawi się ona jako domena nieograniczonego altruizmu wewnątrz oficjalnego pancerza państwa. Zdaniem R. I Pervo (*With Lucian*, s. 179) kontrast ten ma natomiast dowodzić, że w czasach współczesnych autorowi „homeryckich” przykładów heroicznej przyjaźni trzeba szukać w kulturach „barbarzyńskich”.

i miecze jako rękojmia ślubów przyjaźni, oczy jako okup, atak lwa, zabójstwa i porwania, prywatna wojna), nie sięgając do zasadniczej treści przekazu, a ponadto nie dotyczy wszystkich opowiadań. Łatwo zauważyć, że podobnie jak nie wszystkie historie scytyjskie mówią „o przelanej krwi, wojnie i śmierci”, tak nie wszystkie historie greckie opisują pokojowe „drobnostki”. W tej kwestii wyraźną dla nas wskazówką może być nawet reakcja samego Toksarisa, który z uznaniem przyjmuje dwie pierwsze opowieści Mnesipposa (opisujące dozgonną wierność Agatoklesa i gotowość poświęcenia życia przez Eutydikosa) i aprobuje część trzeciej (zaufanie, jakim obdarzył przyjaciół Eudamidas), lekceważąc jedynie jej pozbawione dramatyzmu zakończenie (lekceważenie to można zrozumieć, jeśli weźmiemy pod uwagę, że w relacji Toksarisa historii tej odpowiadają przygody scytyjskich „trzech muszkieterów”). W rzeczywistości jednak wszystkie historie są ilustracjami zasady οὐδὲν φιλίας μείζων: przedstawiają przyjaźń jako najważniejszą relację w ludzkim życiu i opisują przykłady bezwzględnej lojalności i całkowitego oddania. Sposób okazania tych cech zależy natomiast od okoliczności, których konstruowanie staje się dla autora wdzięcznym polem literackiej fantazji służącej rozrywce czytelników.

Nie ulega bowiem wątpliwości, że taką właśnie rolę pełni fabularna warstwa opowiadań, obfitująca w nieprawdopodobne przygody i zwroty akcji, plastyczne opisy dramatycznych wydarzeń i tragiczne bądź sentymentalne zakończenia. Mamy tu więc do czynienia z tradycyjnymi ideałami i motywami, osadzonymi w ramy opowieści, z których część została ujęta w formę romansu – formę, w której przesada, nieprawdopodobieństwo i sentymentalizm należały do konwencji gatunku. Sam wybór takiej konwencji nie musi jednak świadczyć o tym, że – jak chce R. Pervo – ostrze satyry autora skierowane zostało przeciw „zdezaktualizowanym” ideałom heroicznej przyjaźni⁴², ponieważ wydaje się mało prawdopodobne, aby czytelnicy Lukiana, przyzwyczajeni do lektury romansów, uznali to za parodię. Lukian nie kwestionuje nigdzie wartości samej przyjaźni. Jedyna związana z tym tematem krytyka, włożona w usta Toksarisa na początku utworu, dotyczy rozbieżności pomiędzy przekazywaną przez poezję, wyrażaną we wzniosłych słowach tradycją a nieodpowiadającą jej praktyką życia codziennego – podobnie jak krytyka postępowania filozofów w *Hermetimosie*. Toksaris i Mnesippos nie spierają się o zasady, lecz o to, która nacja zasady te lepiej wciela w życie. Sprawdzeniem wartości przyjaźni, podobnie jak filozofii, są czyny⁴³. Stąd też rodzi się pomysł „konkursu” dowodzących przyjaźni czynów, dokonanych nie w legendar-

⁴² Pervo, *With Lucian*, s. 179.

⁴³ Por. Lukian, *Hermetimos* 79: „cnota bez wątpienia polega na działaniu, na czynieniu tego, co sprawiedliwe, mądre, dzielne”.

nej przeszłości, lecz w czasach współczesnych (wydaje się więc naturalne, że wykształceni rozmówcy ujmują je w popularną, „modną” konwencję literacką). Nie można oczywiście nie dostrzec, że zabawny jest sam pomysł takiego „agonu przyjaźni”, podobnie jak porównanie miłości „kobiecej” i „męskiej” w *Bogach miłości* lub pytanie o to, „która filozofia jest najlepsza i prawdziwa” w *Hermitimosie*⁴⁴. Znamienne są też zakończenia tych trzech dialogów: w *Hermitimosie*, poświęconym niecierzącej się sympatią autora filozofii, utwór kończy się rozwianiem złudzeń tytułowego bohatera i radą, aby w przyszłości zechciał „prowadzić życie takie, jak wszyscy, działać pospołu z innymi obywatelami, zarzucić wszelkie dziwaczne i nadęte nadzieje”⁴⁵. W *Bogach miłości* pozornie wygrywa pederastia – *nota bene* ze względu na jej tradycyjny związek z przyjaźnią i filozofią⁴⁶ – ale zakończenie ramowego dialogu przekłuba balon „napuszonych wywodów”⁴⁷ obrońcy miłości chłopięcej, sprowadzając filozoficzny ideał na ziemię i praktycznie zrównując ze sobą oba rodzaje *erosa*. W *Toksarisie* natomiast agon kończy się remisem, a raczej „podwójnym zwycięstwem” obu rozmówców, będącym zarazem zwycięstwem przyjaźni, choć w jej wersji „codziennej”, a nie heroicznej i romantycznej, opisanej w przedstawionych przez nich historiach. Zakończenie takie może świadczyć o tym, że przyjaźń – nie tylko jako temat literacki, ale przede wszystkim jako ważna relacja w realnym ludzkim życiu – wzbudzała znacznie większą sympatię Lukiana niż filozofia i pederastia.

Jeśli w popisowych i wyidealizowanych przykładach przytoczonych przez Mnesipposa i Toksarisa mielibyśmy doszukiwać się rzeczywistych problemów, to byłyby nimi niewątpliwie realne konflikty wartości pobrzmiewające w tle niektórych opowiadań. Jak bowiem zauważa Kazimierz Korus, Lukian „wszystkie idealne wartości sprawdzał i polecał sprawdzać w praktyce społecznej”⁴⁸. „Idealna” przyjaźń z natury rzeczy zaś – przez swoją wyłączość i pierwszorzędność – może kolidować z obowiązkami wobec rodziny (co najlepiej widać w historii Abauchasa, ale również

⁴⁴ Lukian, *Hermitimos* 16.

⁴⁵ Lukian, *Hermitimos* 84.

⁴⁶ Lukian, *Bogowie miłości* 51: „[...] miłość chłopięca, która ma na celu święte prawa przyjaźni, jest dziełem jedynie filozofii. Dlatego wszyscy powinni wstępować w związki małżeńskie, ale mędrcom należy zostawić kochanie chłopców. Wszak doskonała cnota bynajmniej nie rodzi się u kobiet”.

⁴⁷ Lukian, *Bogowie miłości* 53. Por. Lukian, *Bogowie miłości* 54: „Niechże ludzie błędzący myślami po niebie i ci filozofowie, którzy unoszą brwi ponad same skronie, uwodzą nieuków ślicznościami wzniosłych słów”.

⁴⁸ K. Korus, *Od retoryki do satyry greckiej. Lukian z Samosat*, PAN, Nauka dla Wszystkich 423, Kraków 1988, 45.

w kontrowersyjnym postępowaniu Zenotemisa) czy społeczności (jak w trzeciej opowieści scytyjskiej), podobnie jak opisane w *Hermotimosie* dążenie filozofów do osiągnięcia doskonałej cnoty⁴⁹. Porównanie to, wobec znanej niechęci Lukiana do filozofów, może nie przemawiać na korzyść tak pojmowanej przyjaźni. Nie można też wykluczyć, że szczególnie ideał przyjaźni „filozoficznej” nie napawał autora *Toksarisa* entuzjazmem, a przykład Demetriosa z piątej historii greckiej (gotowego poświęcić dla przyjaciela majątek, wolność, zdrowie, a zapewne również życie, ale nieodczuwającego potrzeby, aby z nim dłużej przebywać) miał pokazać tkwiącą w nim wewnętrzną sprzeczność: „filozoficzna” przyjaźń przegrywa z filozofią. Konflikty te zaznaczane są jednak w utworze zbyt pobieżnie, a ich interpretacja jest zanadto niejednoznaczna, aby uznać je za wiodący temat rywalizujących opowiadań.

Ostrze Lukianowej parodii, choć może niekiedy podkreślać przesadę „romansowych” wzorców przyjaźni, skierowane jest bowiem gdzie indziej – przede wszystkim na narodowościowe i kulturowe stereotypy, zawarte w dialogu ramowym. *Toksaris* jest jednym z trzech, obok prolalii *Scyta* i dialogu *Anacharsys*, utworów „scytyjskich”, opartym, podobnie jak ten ostatni, na zasadzie kulturowej synkryzy, która nie dotyczy tu jednak helleńskiej i „barbarzyńskiej” kultury, a raczej potocznych o nich wyobrażeń⁵⁰. Prezentacji tych wyobrażeń, które przewijają się później w krótkich rozmowach i komentarzach pomiędzy poszczególnymi opowieściami, służy przede wszystkim pierwsza część dialogu: Mnesippos uważa Scytów za „świątecznych łuczników i nieporównanych wojowników” (8), ale jednocześnie za ludzi niegościnnych, dzikich i okrutnych nawet wobec najbliższych, a zatem – tym bardziej – nieskłonnych do przyjaźni. Nie przypuszcza też, żeby Scyta mógł być wykształconym człowiekiem i dobrym mówcą. Toksaris zaś przyznaje wprawdzie Grekom chlubną przeszłość, kulturę, wrażliwość i dar słowa, uważa jednak, że w czasach współczesnych nie są zdolni do poświęceń ani wielkich czynów, o których potrafią tylko pięknie mówić. Sam tytułowy bohater jest postacią paradoksalną i ironiczną: Scytą, który – podobnie jak jego legendarny imiennik z prolalii *Scyta* – przyjechał

⁴⁹ Por. Lukian, *Hermotimos* 23: „[...] o to przede wszystkim należy zabiegać i nie kłopotać się o resztę. Nie trzeba zbytnio liczyć się z obecną ojczyzną, gdy szuka naszej pomocy, ani się wzruszać, gdy dzieci lub rodzice, jeżeli ktoś ich ma, chcą nas powstrzymać i zanoszą lamenty. Najlepiej będzie, jeżeli ich weźmiemy w tę samą drogę. Jeżeli nie zechcą lub nie będą mogli, musimy ich odtrącić [...]. Jeżeli będą się czepiać szaty, by nas zatrzymać, powinniśmy ją zrzucić śpiesząc do celu”.

⁵⁰ Więcej o tym aspekcie twórczości Lukiana, zob. I. Kuin, *Being a Barbarian. Lucian and Otherness in the Second Sophistic*, „Historisch Tijdschrift Groniek” 211 (2017) 131-143.

do Grecji kierowany „pożądaniem greckiej kultury” (ἐπιθυμία παιδείας τῆς Ἑλληνικῆς – 57)⁵¹, człowiekiem wykształconym i biegłym w retoryce, sprawiającym wrażenie, że świadomie bawi się stereotypem „barbarzyńcy”, pozując, bardziej lub mniej skutecznie, na „prawdziwego Scytę”, przysięgającego „na Wiatr i Sztylet”, oszczędnego w słowach, relacjonującego dramatyczne i krwawe historie o heroicznych czynach⁵². Konwencję tej zabawy podchwytuje też Mnesippos, sugerując, że skoro według scytyjskiego obyczaju pokonani w pojedynku tracą prawicę, on – jako Grek – powinien w takim wypadku dać sobie wyciąć język. Oba stereotypy kruszą się w toku dialogu, stając się swego rodzaju retorycznym ozdobnikiem i przedmiotem żartobliwych docinków między partnerami. Zapowiedź tego przewartościowania znajdujemy już na początku utworu, w opowiadaniu Toksarisisa o roli, jaką w Scytii odgrywa kult Orestesa i Pyladesa. Interpretatorzy dialogu są skłonni upatrywać w tej historii przede wszystkim paradoks i ironię, zważywszy na charakter „wizyty” w Scytii sławnej pary greckich przyjaciół⁵³. Wydaje się jednak, że motyw ten pełni znacznie ważniejszą rolę, od początku sygnalizując wspólnotę wartości (przynajmniej niektórych) i wynikającą z niej możliwość „porozumienia ponad podziałami”. Wyraźnie przemawiają za tym słowa Toksarisisa o szacunku dla ludzi szlachetnych niezależnie od ich pochodzenia i zaliczaniu ich do rodaków na podstawie dokonanych dzieł (ἀπὸ τῶν ἔργων, 5). Warto przy tym zauważyć, że opisana przez Toksarisisa wychowawcza funkcja kultu greckich bohaterów⁵⁴ dość dokładnie odpowiada sposobowi, w jaki w dialogu *Anacharsys* Solon przedstawia Scycie wychowanie młodzieży greckiej⁵⁵. W prolalii *Scyta* z kolei pojawia się motyw kultu, jakim Ateńczycy otaczają grób pierwszego Toksarisisa, Scyty, który przybył do Grecji za czasów Solona, uznanego po śmierci za ducha opiekuńczego i czczone-

⁵¹ Warto podkreślić, że Toksaris z epoki Solona „z miłości do Grecji” (ἔρωτι τῆς Ελλάδος) porzucił w Scytii żonę i małe dzieci (*Scytha* 4).

⁵² A. Dan (*Toxaris*) trafnie określa Toksarisisa jako „dobrego dzikusa” (*bon sauvage*), wyjątkowego barbarzyńcę zakochanego w greckiej kulturze, „wynalezionego” przez Lukiana w zgodzie z ideami i ideałami intelektualnych kręgów jego epoki.

⁵³ Holzman, *Studia o technice literackiej*, s. 155; Pervo, *With Lucian*, s. 166.

⁵⁴ *Toksaris* 1: „Czczymy ich po śmierci, gdyż uważamy, że w ten sposób wielu będzie chciało im dorównać”; *Toksaris* 6: „[...] naukę i wychowanie dzieci należy zaczynać od tego słupa [*scil.* opisującego czyny greckich przyjaciół] i od wdrożenia w pamięć umieszczonego na nim zapisu. Łatwiej dziecko zapomni imię ojca niż czyny Orestesa i Pyladesa”.

⁵⁵ *Anacharsys* 21: „Słyszając o popisach męstwa i o świetnych czynach ulegają coraz większemu zapałowi i kwapią się do naśladowania. Pragną, aby potomni opiewali i podziwiali ich samych, jak to nieraz czyni Homer i Hezjod”.

go jako Lekarz Przybysz (Ξένος Ιατρός) – przykład ten przytoczony jest na dowód tego, że „także Ateńczycy mogą ubóstwiać Scytów w Grecji”⁵⁶. Podobieństwa te trudno uznać za przypadkowe – ich celem jest niewątpliwie wskazanie wspólnych cech obecnych w obu kulturach.

W *Toksarisie* ważniejsze jednak są cechy wspólne jednostek, czyli dwóch rywalizujących w retorycznym „agonie przyjaźni” bohaterów dialogu. One to bowiem doprowadzają do finału, który R. Pervo bardzo trafnie porównuje do wymiany zbroi przez bohaterów homeryckich⁵⁷. Brak sędziogo, również niesłusznie uznawany za przykład parodii⁵⁸, nie jest bowiem, wbrew pozorom, przypadkiem ani przeoczeniem – rozmówcy wspólnie ustalają warunki współzawodnictwa, postanawiając przekonać się, czyje przykłady okażą się „lepsze i ostrzejsze”, „zadadzą rany bardziej niebezpieczne” i sprawią, że przeciwnik szybciej „ulegnie ciosom” (11). We współzawodnictwie retorycznym „ulegnięcie ciosom” oznacza uznanie przewagi argumentów przeciwnika. W braku słuchaczy współzawodnicy muszą starać się, zgodnie z podstawową zasadą Platońskiej dialektyki, przekonać siebie nawzajem, o czym świadczą też wtrącane komentarze i odwołania do opinii rozmówcy. Mimo przerwania się przy okazji żartobliwymi złośliwościami i wyrażanego niekiedy niedowierzania w prawdziwość opowieści konkurenta przekonują się zaś przede wszystkim o tym, że łączy ich zasadnicze podobieństwo: obydwaj są ludźmi wykształconymi, tak samo biegle władają słowem, a co najważniejsze – bliskie są im te same wartości, co pozostaje prawdą nawet wtedy, jeśli „zaprzysiężone” historie przedstawiają tylko ich wyobrażenia o idealnej przyjaźni. Wypowiedzianemu na początku dialogu „scytyjskiemu” przekonaniu, że „nie ma większej wartości niż przyjaźń” (οὐδὲν φιλίας μεῖζον – 7) odpowiada na jego końcu opinia Greka uznającego, że żadne dobro nie jest od niej lepsze ani piękniejsze (οὐδὲν ἄλλο κτῆμα ἄμεινον ἢ κάλλιον – 62). Dlatego, mimo braku końcowego werdyktu, może paść szczerza propozycja zawarcia przyjaźni – podobnie jak w zakończeniu Platońskiego *Lizysa*, gdzie Sokrates i jego młodzi rozmówcy zaczynają uważać się za przyja-

⁵⁶ *Scyta* 1.

⁵⁷ Pervo, *With Lucian*, s. 164. Por. opis spotkania Diomedesa z Glaukosem w *Iliadzie* Homera (VI, 119-233, zwłaszcza w. 224-226): „Teraz więc jesteś mi w Argos ze wszystkich gości najmilszy // w Lykii ty będziesz mnie gościł, jeśli tam kiedy przybędę. // Więc oszczędzajmy swych włóczni nawzajem w bitwy zamęcie [...]” (przeł. K. Jeżewska). Nie sposób nie zauważyć uderzającego podobieństwa propozycji złożonej na koniec *Toksarisia* przez tytułowego bohatera: „Bądźmy już przyjaciółmi i zwiążmy się prawem gościnności. Ja będę twoim gościem tu w Grecji, ty – moim, jeżeli kiedyś odwiedzisz Scytyę” (63).

⁵⁸ Pervo, *With Lucian*, s. 178.

ciół, mimo że nie wiedzą jeszcze, „czym jest przyjaciel”⁵⁹. Pokrewieństwo wartości wyznawanych przez bohaterów spełnia więc w *Toksarisie* tę samą rolę, co przypomnienie przyjaźni zawartej przez przodków Glaukosa i Diomedesa w *Iliadzie* Homera⁶⁰.

Czytelnicy dialogu mają jednak prawo uznać jego zakończenie za „remis ze wskazaniem” – tym, co umożliwia porozumienie bohaterów, jest bowiem wspólna im obu grecka *paideia*, a przyjaźń, jaką oferuje Mnesippos i jaką przyjmuje Toksaris, bliższa jest „pokojowym” ideałom greckim niż krwawym scytyjskim obrzędom, podobnie jak zhellenizowany Scyta bliższy jest światu greckiemu niż własnej ojczyźnie – dlatego też bez oporów zgadza się on na to, aby przysięgę, krew i sztylet zastąpić wolną i świadomą decyzją (γνώμη) opartą na poczuciu wspólnoty wartości i celów (τὸ τῶν ὁμοίων ὀρέγεσθαι – 63). Zakończenie to nie świadczy o tym, że *Toksaris* jest parodią dawnych heroicznych ideałów. Jak słusznie zauważa K. Holzman, pisarze epoki cesarstwa „nie stawali bynajmniej w opozycji do swoich literackich mistrzów, wielkich pisarzy epok minionych. Nie podejmowali rywalizacji, z góry skazani na niepowodzenie. Pozostawiało im twórcze naśladownictwo, udzielanie odpowiedzi na nowe pytania, jakie trzeba było formułować w nowych czasach, przy pomocy modeli istniejących od dawna”⁶¹. Taką właśnie odpowiedzią jest *Toksaris* – jest on utrzymaną w charakterystycznym dla Lukiana duchu zdrowego rozsądku propozycją podejścia do tradycyjnego tematu przyjaźni w nowych czasach. Głoszący przewagę czynów nad słowami Scyta, przekonujący do siebie Greka ἀπο τῶν λόγων, może wprawdzie czytelnikowi (zwłaszcza greckiemu) wydać się zabawny, nie jest to jednak drwina, ale uśmiech⁶². Podobnie bowiem jak w *Hermotimosie* czytamy, że „dróg do filozofii jest wiele i każda twierdzi, że wiedzie do cnoty, a prawdziwa wśród nich nie rzuca się w oczy”⁶³, tak *Toksaris* ukazuje taką właśnie, „nierzucającą się w oczy”

⁵⁹ Platon, *Lizys* 223b. Na rolę ramowego dialogu jako czynnika doprowadzającego do ukształtowania się nowych stosunków między rozmówcami zwraca uwagę K. Holzman (*Studia o technice literackiej*, s. 154).

⁶⁰ Por. przyp. 57.

⁶¹ Holzman, *Studia o technice literackiej*, s. 4.

⁶² K. Korus (*Od retoryki do satyry greckiej*, s. 58) określa ten rodzaj humoru Lukiana mianem „komizmu refleksyjnego” rodzącego się z pełnej humoru refleksji nad ogólnymi pojęciami filozoficznymi i religijnymi, występującego „na tle ciągłych prób przewycięzania kondycji ludzkiej, osiągnięcia czegoś, czego osiągnąć się nie da”. W relacji tej satyryk nie śmieje się z kogoś określonego, lecz „śmieje się wraz z innymi”. Por. K. Korus, *Lukian z Samosat*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, 289-291.

⁶³ *Hermotimos* 52.

(zwłaszcza na tle znanych z tradycji i literatury bohaterskich wzorców) drogę do przyjaźni: dwóch ludzi, pochodzących z innych krajów i kultur, nawiązuje bliższą znajomość, przełamuje stereotypowe uprzedzenia i odkrywa, że łączy ich podobieństwo przekonań i wspólnota podstawowych wartości. „To może być początek pięknej przyjaźni”.

***Toksaris* albo *O przyjaźni* Lukiana z Samosat – ideał czy parodia?**

(streszczenie)

Toksaris Lukiana ma formę dialogu, ale jego zawartość stanowi zbiór fantastycznych i sentymentalnych historii o przyjaźni przedstawianych przez Greka Mnesipposa i Scytę Toksarisa w formie retorycznego agonu mającego dowieść wyższości jednej z nacji. Interpretacja dialogu stanowi problem: może on być odczytywany jako utwór, który w rozrywkowej formie przekazuje pochwałę tradycyjnej przyjaźni, lub też jako typowa dla Lukiana parodia skierowana przeciwko sentymentalnym poglądom na męską przyjaźń przedstawianym w romantycznych powieściach, legendach i mitach. W artykule tym sugeruję, że w *Toksarisie* Lukian posługuje się humorem przede wszystkim po to, aby podważyć powszechne stereotypy na temat Greków i „barbarzyńców”, a także pokazać nową formę przyjaźni – przyjaźń pomiędzy ludźmi dzielącymi podobne wartości, opartą na wspólnej *paidei*.

Słowa kluczowe: Lukian; *Toksaris*; przyjaźń; barbarzyńca; Scyta

Lucian's *Toxaris*, or *Friendship* – Ideal or Parody?

(summary)

The *Toxaris* of Lucian is a dialogue in form, but its contents are a collection of fabulous and sentimental stories about friendship, related by a Greek Mnesippos and a Scythian Toxaris, to demonstrate the superiority of their respective national groups. Its literary purpose remains elusive: it can be interpreted as an entertaining work extolling traditional friendship, or as a typically Lucianic parody of the kind of sentimental views of Greek male friendship depicted in romantic novels, as well as popular myth and legend. This paper proposes that in the *Toxaris* Lucian may be using his humour, above all, to challenge common stereotypes about Greeks and “barbarians”, and to show a new form of friendship – that between individuals with similar values, based on their common *paideia*.

Keywords: Lucian; *Toxaris*; friendship; barbarian; Scythian

Bibliografia

Źródła

- Epicurus, *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, w: *Epicuro, Opere*, red. G. Arrighetti, Turin 1973, 141-157; tł. A. Krokiewicz, *Epikur, Sentencje*, w: *Epikur, Listy, maksymy i sentencje*, De Agostini, Warszawa 2003, 101-121.
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, vol. 19, Loeb Classical Library, London 1926; tł. D. Gromska, *Arystoteles, Etyka nikomachejska*, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, 7-300.
- Aristoteles, *Ethica Eudemia*, w: Aristotle, *Athenian Constitution, Eudemean Ethics, Virtues and Vices*, vol. 20, Loeb Classical Library, London 1935; tł. W. Wróblewski, *Arystoteles, Etyka eudemejska*, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, 385-493.
- Aristoteles, *Magna Moralia*, w: Aristotle, *Metaphysics 10-14, Oeconomica, Magna Moralia*, vol. 18, Loeb Classical Library, London 1935; tł. W. Wróblewski, *Arystoteles, Etyka wielka*, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996, 301-383.
- Lucianus, *Amores*, w: Lucian, vol. 1, Loeb Classical Library, London 1967; tł. W. Madyda, *Lukian, Bogowie miłości*, w: *Lukian, Dialogi*, t. 3, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, 30-62.
- Lucianus, *Anacharsis*, w: Lucian, vol. 4, Loeb Classical Library, London 1925; tł. W. Madyda, *Lukian, Anacharsys albo O ćwiczeniach fizycznych*, w: *Lukian, Dialogi*, t. 3, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, 99-121.
- Lucianus, *Hermotimus*, w: Lucian, vol. 6, Loeb Classical Library, London 1959; tł. W. Madyda, *Lukian, Hermotimos albo O szkołach filozoficznych*, w: *Lukian, Dialogi*, t. 3, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, 246-301.
- Lucianus, *Scytha*, w: Lucian, vol. 6, Loeb Classical Library, London 1959; tł. W. Madyda, *Lukian, Scyta albo Opiekun państwowy*, w: *Lukian, Dialogi*, t. 3, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, 410-416.
- Lucianus, *Toxaris vel amicitia*, w: Lucian, vol. 5, Loeb Classical Library, London 1955; tł. W. Madyda, *Lukian, Toksaris albo O przyjaźni*, w: *Lukian, Dialogi*, t. 3, Ossolineum De Agostini, Wrocław 2006, 31-98.
- Plato, *Lysis*, w: Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, vol. 3, Loeb Classical Library, London 1983; tł. J. Sowa, *Platon, Lizys. O przyjaźni*, *Collectanea Philologica* 11, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2008.
- Plato, *Symposium*, w: Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, vol. 3, Loeb Classical Library, London 1983; tł. W. Witwicki, *Platon, Uczta*, w: *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, PWN, Warszawa 1988, 5-135.
- Plutarchus, *Amatorius*, w: Plutarch, *Moralia*, vol. 9, Loeb Classical Library, London 1961; tł. Z. Abramowiczówna, *Plutarch, Dialog o miłości erotycznej*, w: *Plutarch, Moralia*, t. 1, PWN, Kraków 1977, 309-371.

- Plutarchus, *De amicorum multitudine*, w: Plutarch, *Moralia*, vol. 2, Loeb Classical Library, London 1928.
- Plutarchus, *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, w: Plutarch, *Moralia*, vol. 1, Loeb Classical Library, London 1927; tł. M. Szarmach, Plutarch, *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015.
- Xenophon, *Memorabilia*, w: Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, vol. 4, Loeb Classical Library, London 2013; tł. L. Joachimowicz, Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, PWN, Kraków 1967, 17-237.
- Xenophon, *Symposium*, w: Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, vol. 4, Loeb Classical Library, London 2013; tł. L. Joachimowicz, Ksenofont, *Uczta*, w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, PWN, Kraków 1967, 241-297.

Opracowania

- Anderson G., *Studies in Lucian's Comic Fiction*, „Mnemosyne” Supplements 43, Brill, Leiden 1976.
- Bompaire J., *Lucien ecrivain: imitation et creation*, E. de Boccard, Paris 1958.
- Dan A., *Toxaris*, 2008, Εγκυκλοπαίδεια Μείζονος Ελληνισμού, Εύξεινος Πόντος, <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=10764>.
- Dziob A.M., *Aristotelian Friendship. Self-Love and Moral Rivalry*, „Review of Metaphysics” 46 (1992-1993) 781-801.
- Hock R.F., *An Extraordinary Friend in Chariton's Callirhoe. The Importance of Friendship in the Greek Romances*, w: *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, red. J.T. Fitzgerald, Society of Biblical Literature 43, Atlanta 1997, 145-162.
- Konstan D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, New York 1997.
- Konstan D., *Friendship, Frankness and Flattery*, w: *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, red. J. Fitzgerald, Brill, Leiden – New York – Köln 1996, 7-15.
- Jones C.P., *Culture and Society in Lucian*, Harvard University Press, Cambridge 1986.
- Korus K., *Od retoryki do satyry greckiej. Lukian z Samosat*, PAN, Nauka dla Wszystkich 423, Kraków 1988.
- Korus K., *Lukian z Samosat*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, 270-293.
- Kuin I., *Being a Barbarian. Lucian and Otherness in the Second Sophistic*, „Historisch Tijdschrift Groniek” 211 (2017) 131-143.
- Mheallaigh K., *Reading Fiction with Lucian*, Cambridge 2014.
- Perry B.E., *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origin*, University of California Press, Berkeley 1967.

- Pervo R.I., *With Lucian: Who Needs Friends? Friendship in the Toxaris*, w: *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, red. J.T. Fitzgerald, Society of Biblical Literature 43, Atlanta 1997, 163-180.
- Schachter M., *Translating Friendship in the Circle of Marguerite de Navarre: Plato's Lysis and Lucian's Toxaris*, w: *Men and Women Making Friends in Early Modern France*, red. L.C. Seifert – R.M. Wilkin, Ashgate Publishing, Farnham 2015, 99-118.
- Sinko T., *Zarys historii literatury greckiej*, t. 2, PWN, Warszawa 1959.
- Sowa J., *Eros paidikos kontra miłość małżeńska* w „Uczcie” i „Ekonomiku” Ksenofonta – początek starożytnego sporu, „Collectanea Philologica” 16 (2013) 21-33.
- Sowa J., *Eros paidikos kontra miłość do kobiety* w „Dialogu o miłości erotycznej” Plutarcha i „Bogach miłości” Lukiana, „Collectanea Philologica” 17 (2014) 5-18.
- Sowa J., *Czas jako budowniczy i niszczytel związków przyjaźni w Etyce nikomachejskiej Arystotelesa*, w: *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*, red. J. Czerwińska et al., Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, 107-116.
- Sowa J., *Współdziałanie i współzawodnictwo w obrazie przyjaźni u Platona i Arystotelesa*, w: *Humanitas grecka i rzymska*, red. R. Popowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, 73-85.
- Swain S., *Dio and Lucian*, w: *Greek Fiction*, red. J.R. Morgan – R. Stoneman, Routledge, London 1994, 166-180.
- Tagliabue A., *Heliodoros' Reading of Lucian's Toxaris*, „Mnemosyne” 68 (2015) 1-23.
- Zappala M.O., *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: An Essay in Literary and Cultural Translation*, Potomac 1990.

Ks. Mariusz Szram¹

Obraz heretyków w *Moralia in Iob* Grzegorza Wielkiego

Apogeum rozwoju wielkich herezji trynitarnych, chrystologicznych oraz antropologicznych nastąpiło w IV i V wieku i przyspieszyło proces doprecyzowania najważniejszych chrześcijańskich dogmatów na czterech pierwszych soborach. Przełom VI i VII stulecia, na który przypadł pontyfikat papieża Grzegorza Wielkiego (590-604), był wprawdzie okresem burzliwych przemian prowadzących do powstania nowego średniowiecznego świata, ale w zakresie teologii był to czas kontynuacji i nie zaznaczył się ani twórczą myślą ortodoksów, ani szczególną aktywnością heretyków. Niemniej jednak powstawanie aż do schyłku epoki patrystycznej nowych katalogów herezji² świadczyło o nadal istniejącym zagrożeniu ze strony ruchów będących głównie spadkobiercami gnostycyzmu, manicheizmu, arianizmu, monofizytyzmu czy pelagianizmu, a także potwierdzało istnienie różnych ugrupowań moralno-ascetycznych odbiegających od głównego nurtu życia chrześcijańskiego³.

O wciąż aktualnym problemie ruchów heretyckich świadczy podjęcie problemu działalności błędnowierców w monumentalnym dziele egzegetycznym Grzegorza Wielkiego, uznawanym za podręcznik etyki wczesnochrześcijańskiej – *Moralia in Iob*. Grzegorz napisał swój komentarz

¹ Ks. prof. dr hab. Mariusz Szram, kierownik Katedry Patrologii Greckiej i Łacińskiej Instytutu Historii Kościoła i Patrologii KUL, e-mail: m.szram@wp.pl, ORCID: 0000-0002-8646-6295.

² Por. dwa katalogi herezji napisane przez autorów kończących, zgodnie z przyjętą powszechnie periodyzacją, okres patrystyczny: Jana Damasceńskiego na Wschodzie (Ioannes Damascenus, *Liber de haeresibus*, red. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 5, Berlin 1980) i Izydora z Sewilii na Zachodzie (Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, red. A.C. Vega, *PLSuppl.* 4, Paris 1970, 1815-1820).

³ Por. M. Szram, *Rygoryzm i laksyzm moralny we wczesnochrześcijańskich ruchach heretyckich na podstawie „Diversarum hereseon liber” Filastriusza z Brescii*, *RT* 64 (2017) z. 4, 35-51.

podczas pobytu w Konstantynopolu, gdzie przebywał jako legat (apokryzariusz) papieża Pelagiusza II w latach 579-585⁴. Tam toczył spór z patriarchą Konstantynopola Eutychem, który głosił naukę o odmaterializowanym duchowym ciele zmartwychwstałym subtelniejszym od powietrza⁵. Później jako papież walczył z przejawami manicheizmu⁶. W zachodniej części cesarstwa zetknął się także z arianizmem popularnym wśród wielu plemion germańskich oraz z donatyzmem, wciąż obecnym w północnej Afryce⁷.

W dziele Grzegorza przeważa interpretacja alegoryczna Pisma Świętego w duchu Orygenes⁸, przeszczepiona na grunt łaciński głównie

⁴ Por. R. Gillet, *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Morales sur Job (I-II)*, SCH 32 bis, Paris 1989, 9-10; L. Nieścior, *Wprowadzenie*, w: Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 1, ŻM 39, Tyniec – Kraków 2006, 9-10.

⁵ Zob. poglądy Grzegorza na temat ciała zmartwychwstałego w nawiązaniu do patriarchy Eutychem: Gregorius Magnus, *Moralia*, XIV, 55, 68-57, 77. Por. J. Baun, *Gregory's Eschatology*, w: *A Companion to Gregory the Great*, red. B. Neil – M. Dal Santo, Brill's Companions to the Christian Tradition 47, Leiden 2013, 171. Na temat dysputy z Eutychem, zob. B.E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, 213-214. W swoich listach Grzegorz podkreślał, że na stolicy patriarszej w Konstantynopolu zasiadało wielu heretyków. Por. Gregorius Magnus, *Epistula*, 5, 37; 6, 14; 7, 24. Zob. A. Tuilier, *Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique*, w: *Grégoire le Grand: Colloque international, Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982: Actes*, red. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 73; G.E. Demacopoulos, *Gregory the Great and the Sixth-Century Dispute over the Ecumenical Title*, „Theological Studies” 70 (2009) 610-611.

⁶ W 595 roku Grzegorz przywrócił do jedności z Kościołem mnicha Atanazego, który wyrzekł się posiadanej książki zawierającej nauki manichejczyków. Por. Gregorius Magnus, *Epistula*, 6, 65; 7, 4. Zob. Demacopoulos, *Gregory the Great*, s. 611.

⁷ Por. Ch.E. Kingston, *The Devil in the Writings and Thought of Pope Gregory the Great (590-604)*, mps, University of York – Department of History 2011, 30.

⁸ Orygenes napisał cykl 22 homilii do Księgi Hioba, które Hilary z Poitiers przełożył na łacinę, zgodnie z przekazem św. Hieronima w liście 33. Niestety, zarówno oryginał, jak i przekład nie zachowały się. Jedynie krótkie fragmenty ocalały z Orygenesowego *Komentarza do Księgi Hioba* (PG 12, 1029-1050; 17, 57-106). Zachowany komentarz do tej księgi, przypisywany Orygenesowi, jest anonimowym dziełem autora ze środowiska ariańskiego (PG 17, 371-522). Por. M. Simonetti – M. Conti, *Giobbe*, w: *La Bibbia commentata dai Padri. Antico Testamento*, t. 6, red. T.C. Oden – W.C. Weinrich, Roma 2009, 12-14; M. Józwiak, „Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera, Wrocław 2015, 26-28; R.L. Wilken, *Interpreting Job Allegorically: The Moralia of Gregory the Great*, „Pro Ecclesia” 10 (2001) f. 2, 213-226; O. Kashchuk, *Księga Rodzaju jako źródło duchowej inspiracji w „Moralia in Iob” św. Grzegorza Wielkiego*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) 343-345. W innych dziełach egzegetycznych Grzegorza, np. w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami*, również dominuje interpretacja typologicz-

przez Ambrożego⁹, Augustyna¹⁰ i Filipa Prezbitera należącego do środowiska uczniów św. Hieronima¹¹. W komentarzach do Księgi Hioba związanych z osobą tego ostatniego pojawia się interpretacja trzech przyjaciół Hioba jako heretyków.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy Grzegorz korzystał z dzieł przypisywanych Filipowi. Magdalena Józwiak nie wyklucza takiej możliwości, natomiast zdecydowanie odrzuca hipotezę Roberta Gilleta głoszącą, że niektóre fragmenty zachowanych komentarzy przypisywanych Filipowi Prezbiterowi pochodzą z późniejszego czasu, już po napisaniu *Moralii*, i zawierają interpolacje z dzieła Grzegorza¹². Nie znajduje również poparcia w źródłach opinia Gilleta¹³, powtórzona przez Leona Nieściora¹⁴, że interpretacja złych doradców Hioba jako heretyków mogła zostać przejęta od Ambrożego. W jego komentarzu *De interpellatione Iob et David* nie znajdujemy śladów takiego wyjaśnienia. Wspomniane komentarze Filipa Prezbitera wydają się jedynymi zachowanymi na gruncie przedgregoriańskiej łacińskiej egzegezy patrystycznej świadectwami traktowania postaci doradców Hioba jako heretyków. Motyw ten pełni w nich istotną rolę, cho-

na i mistyczna w duchu Orygenesesa. Por. D. Kasprzak, *Sens alegoryczny „Komentarza do Pieśni nad Pieśniami” Grzegorza Wielkiego*, w: *Biblia w kulturze świata*, cz. 3, red. T. Jelonek – R. Bogacz, Kraków 2014, 54. Zob. także szczegółowe opracowania dotyczące egzegezy Grzegorza Wielkiego: G.R. Evans, *The thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986, 87-95; Markus, *Grzegorz Wielki*, s. 58-67; C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977, 55-81; G. Cremascoli, *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Brescia 2001, 25-51; G.A. Zinn, *Exegesis and spirituality in the writings of Gregory the Great*, w: *Gregory the Great. A Symposium*, red. J.C. Cavadini, Notre Dame Studies in Theology 2, Notre Dame 1995, 168-180; V. Recchia, *Gregorio Magno papa ed esegeta biblico*, Bari 1996.

⁹ Por. Ambrosius, *De interpellatione Iob et David*, PL 14, 623-672.

¹⁰ Por. Augustinus, *Adnotationes in Iob*, PL 34, 825-886.

¹¹ Uchodzący za ucznia Hieronima Filip Prezbiter, żyjący na przełomie IV i V wieku, napisał *In historiam Iob commentariorum libri tres (Philippi presbyteri viri longe eruditissimi in historiam Iob commentariorum libri tres*, red. J. Sichardus, Basileae 1527) oraz *Expositio interlinearis libri Iob* (PL 23, 1407-1470). Zachowała się także anonimowa epitoma pierwszego z tych dzieł zatytułowana *Commentarii in Iob* (PL 26, 619-802). Por. szczegółowe opracowania na temat tych dzieł: Józwiak, „Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera; Józwiak, *Wstęp*, w: Anonim, *Komentarz do Księgi Hioba („Commentarii in Iob”)*, czyli *Epitoma „Komentarza do historii Hioba” Filipa Prezbitera*, tł. M. Józwiak, Wrocław 2018, 11-34.

¹² Por. Józwiak, „Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera, s. 47-50; Gillet, *Introduction*, s. 85-86.

¹³ Por. Gillet, *Introduction*, s. 84.

¹⁴ Por. Nieścior, *Wprowadzenie*, s. 14.

ciaż nie jest tak rozbudowany, jak ma to miejsce w *Moraliach*. Grzegorz uczynił z tej alegorii jeden z głównych wątków tematycznych swojego komentarza. W niniejszym artykule przedstawię obraz środowiska heretyków wyłaniający się z jego egzegezy, wskazując tam, gdzie to możliwe, na podobieństwa z egzegezą Filipa.

1. Rozmówcy Hioba jako alegoryczny obraz heretyków

Dużą część biblijnej Księgi Hioba zajmuje dialog cierpiącego bohatera z trójgiem przyjaciół, którzy usiłują go pocieszyć. W alegorycznej interpretacji Grzegorza, nawiązującej do związanego z kręgiem uczniów Hieronima komentarza Filipa Prezbitera, są oni figurą heretyków (*haereticorum figura*), ponieważ tylko pozornie doradzają Hiobowi, a w rzeczywistości zwodzą go i odciągają od Boga¹⁵. Identyfikację rozmówców Hioba ułatwiły Grzegorzowi mówiące imiona bohaterów, których znaczenie wyprowadzone zostało z *Księgi interpretacji imion hebrajskich* przypisywanej Hieronimowi. Według Grzegorza imię Elifaz można przetłumaczyć jako „lekceważenie Pana” (*contemptus Dei*), co wskazuje na heretyków okazujących pychę w poznawaniu Boga. Imię Bildad oznacza „samą starość” (*vetustas sola*), czyli niegodziwość starego życia charakteryzującą heretyków jako ludzi, którzy nie starają się o odnowienie duchowe, ale dążą nieuczciwie do chwały doczesnej. Imię Sofar natomiast ma dwa korespondujące ze sobą znaczenia: „zburzenie wieży obserwacyjnej” (*dissipatio speculae*) lub „rozpraszający umysł podczas kontemplacji” (*speculatorem dissipans*), które odnoszą się do nauk heretyckich próbujących odwrócić ludzi od rozważania dobra i sprowadzić ich na złą drogę¹⁶.

Zastosowanie etymologii imion do wyprowadzenia z tekstu Księgi Hioba alegorycznego obrazu heretyków łączy egzegezę Grzegorza z komentarzami Filipa Prezbitera, który odwoływał się do tej samej metody. Zastanawiający jednak jest fakt, że w komentarzach związanych z kręgiem Hieronimowego ucznia pojawiają się odmienne etymologie, wskazujące na inne cechy heretyków. Różnią się one od tych, jakie podał Hieronim w *Księdze interpretacji imion hebrajskich*, podczas gdy Grzegorz pozostał wierny etymologiom podawanym przez autora Wulgaty. W komentarzach przypisywanych Filipowi imię Elifaz jest rozumiane jako „złoto mojego

¹⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, Praef. 6, 15; VI, 1, 1; Anonymus, *Commentarii in Iob*, Prologus; 2, 12-13.

¹⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, Praef. 7, 16; III, 22, 44; XXIII, 1, 3; Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* 43, 16; 59, 16.20.

Boga” (*aurum Dei*), imię Bildad znaczy „wyjątkowy” (*praecipuus*) albo „dawne tajemnice”, a imię Sofar – „badacz” (*speculator*)¹⁷. Etymologie te mają wskazywać na pełne pychy przekonanie heretyków o mądrości ich nauki o Bogu, podczas gdy w rzeczywistości są oni głosicielami kłamstwa.

Autor *Moralii* odwołał się także do alegorycznego znaczenia miejscowości, z których przybyli przyjaciele Hioba. Według Grzegorza Teman, kraina z której pochodził Elifaz, oznacza „wiatr południowy”, czyli gorący (*austrum ventum calidum*), i symbolizuje przesadnie gorliwe, gorączkowe szukanie wiedzy o Bogu prowadzące do błędnego mędrkowania na Jego temat. Szuach, rodzinne miejsce Bildada, znaczy „mówiący” (*loquens*) i wyraża nadmierną gadatliwość płynącą nie z wewnętrznej miłości i prawdziwej mądrości prowadzącej do dobrego życia, ale z zarozumiałości. Naam, miasto Sofara, oznacza „ozdobę” lub „zaszczyt” (*decor*) i odnosi się do zabiegania o zdobycie pozornej mądrości oraz otrzymanie niezasłużonych godności. W przekonaniu Grzegorza kolejność wymienienia powyższych miejscowości również nie była przypadkowa, ale została ułożona na zasadzie gradacji. Heretycy najpierw rozpalają się przesadnym żarem poznania Boga, następnie starają się błyszczeć pięknem wymowy, wreszcie obłudnie domagają się od ludzi obdarzania ich zaszczytami¹⁸. Cała ta alegoryzacja oparta na etymologii nazw geograficznych, podobnie jak imion własnych, wydaje się naciągana i wyraźnie służy ilustracji przyjętego z góry przekonania, że wszystko, co wiąże się z rozmówcami Hioba, odnosi się do działania heretyków. Budzi zdziwienie, że Filip Prezbiter nie zinterpretował w podobny alegoryczny sposób nazw miejscowości, z których pochodzili przyjaciele Hioba. Grzegorz jest pod tym względem oryginalny w swojej egzegezie, a zarazem wierny postępowaniu Orygenesusa i Dydyma Ślepego, którzy byli wrażliwi na każdy bez wyjątku szczegół tekstu poddający się alegoryzacji i z pewnością nie odmówiliby sobie podobnego wyjaśnienia nazw własnych.

Szczegółowa interpretacja alegoryczna wypowiedzi przyjaciół Hioba, zajmujących dużą część biblijnej księgi, została podporządkowana przez Grzegorza przedstawionym powyżej wstępnym założeniom związanym z prezentacją ich imion oraz pochodzenia. Pozwala ona na dokładne naskicowanie wyłaniającego się z niej obrazu heretyka, ukazanego z jednej strony za pomocą negatywnych toposów charakterystycznych dla całej epoki patrystycznej, jak np. uznawanie heretyków za sługi szatana i osoby kierujące się przede wszystkim pychą, z drugiej strony – przy użyciu licznych określeń należących do rozpowszechnionego w późnym antyku słow-

¹⁷ Por. Anonymus, *Commentarii in Iob*, Prologus. Zob. Józwiak, „Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera, s. 76.

¹⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 22, 45.

nika inwektywy¹⁹. Przykładem może być odniesienie do heretyków werse-
tu z Księgi Lamentacji Jeremiasza: „Lecz i jędze obnażyły piersi, karmiły
swe szczenięta” (Lm 4,3). Jędzami nazwał Grzegorz heretyków, ponieważ
uważał, że ich bezbożność graniczy z bestialstwem. Obnażanie piersi to dla
papieża obraz swobodnego głoszenia przez nich błędnej nauki. Karmienie
szczeniąt natomiast oznacza wpajanie przewrotnych nauk słabym w wierze
i nieprzygotowanym słuchaczom²⁰. W podobny sposób Grzegorz zinterpre-
tował werseł z Dziejów Apostolskich: „Wiem, że po moim odejściu poja-
wią się wśród was wilki drapieżne, nieoszczędzające stada” (Dz 20,29),
odnosząc go do heretyków rozbijających jedność trzody Kościoła²¹. Papież
uznał także heretyków za osoby, które zostały określone w wersecie Hi
30,8 jako „synowie głupich i podłych”. Nazwał heretyków głupimi z po-
wodu ich ignorancji w sprawach wiary, a podłymi z powodu nieuczciwych
uczynków, co oznacza, że nie są oni spokrewnieni z Odkupicielem ani
przez mądrość, ani przez swój sposób życia²².

2. Istota zjawiska herezji

Za istotę herezji Grzegorz uważał fałszowanie prawdziwej nauki
o Bogu i jej rozpowszechnianie, co prowadzi do zerwania jedności
z Kościołem. Heretycy zniekształcają wiarę (*perversa de fide asserunt*)²³,
uznają za błędne to, co czyni Kościół²⁴, i lekceważą jego naucza-
nie (*praedicationem sanctae ecclesiae [...] deridendo contemnunt*)²⁵.
Powołują się na wspólną tradycję ojców, ale w sposób nieuczciwy, wy-
korzystując ich poglądy dla poparcia własnych błędów²⁶. W przekonaniu
Grzegorza istotę postępowania heretyków najlepiej oddają słowa
wypowiedziane przez Hioba pod adresem doradzających mu przyja-

¹⁹ Por. S. Longosz, *Inwektywa*, EK 7, Lublin 1997, 413-417; P. Nehring, *Topika wczesnochrześcijańskich łacińskich żywotów świętych. Od „Vita Antonii” do „Vita Augustini”*, Toruń 1999, 105-113; M. Stachura, *Wrogowie porządku rzymskiego. Studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Sirmondiańskich*, Kraków 2010, 100-103, 169-177, 188-191.

²⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIX 18, 27.

²¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 6, 16.

²² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 14, 25.

²³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VII 34, 50.

²⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VI 24, 41; XVI 8, 12.

²⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 30, 49.

²⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 38, 62-41, 65; XII 28, 33.

ciół: „jesteście budowniczymi kłamstwa i naśladowcami przewrotnych nauk” (por. Hi 13,4)²⁷.

Nauczanie heretyków jest bogate w słowa, które ukrywają mądrość cielesną, podczas gdy Kościół jest bogaty w naukę duchową²⁸. Celem heretyków nie jest więc dojście do prawdy, ale przeforsowanie w gwałtownej sprzeczce swoich racji²⁹. Za pomocą tego obrazowania Grzegorz skrytykował zarozumiałe i nierozsądne gadulstwo heretyków. Porównał je do lekomyślnego rzucania słów na wiatr³⁰ i zilustrował sentencjami w większości pochodzenia biblijnego: „cisza jest oddawaniem czci sprawiedliwości” (*cultus iustitiae, silentium*; por. Iz 32,17); „w wielomówności nie brakuje grzechu” (*in multiloquio peccatum non deerit*; por. Prz 10,19); „człowiek gadatliwy nie może zostać usprawiedliwiony” (*verbosus iustificari vir nequeat*; por. Ps 139,12)³¹; „obfitość mowy zdradza ubóstwo serca” (*qui enim multipliciter sermonis ori tribuit, profecto cordis inopiam reprehendit*)³². W tych wypowiedziach można dostrzec reminiscencję sposobu myślenia Orygenesisa, który twierdził, że szatan nawet wtedy, gdy głosi jedno słowo, wprowadza wielość i podziały charakterystyczne dla zła i kłamstwa, a Jezus, chociażby wypowiadał wiele słów, zawsze mówi w istocie jedno i to samo słowo prawdy³³.

W przekonaniu Grzegorza heretycy w swoim nauczaniu mieszają prawdę z fałszem. Komentując zachowanie doradców Hioba, papież akcentował, że heretyk sprawia pozory, iż broni Boga, a w rzeczywistości Go obraża i występuje przeciw prawdzie Bożej³⁴. Miesza on głupotę z mądrością i kłamstwo z prawdą, pociągając w efekcie słuchaczy do tego, co fałszywe³⁵. Heretycy głoszą pewne rzeczy prawdziwe, ponieważ nauczyli się ich w Kościele. Do tej tradycyjnej nauki dodają jednak elementy własnego

²⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XI 23, 34.

²⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VII 34, 50.

²⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 3, 4.

³⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VII 37, 61.

³¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* X 2, 2.

³² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 35, 58.

³³ Por. Origenes, *Homiliae in Librum primum Regnorum (Samueli I)* 1, 4; Origenes, *Homiliae in Ezechielem* 9, 1. Zob. M. Szram, *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie Aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001, 123-126.

³⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, Praef. 6, 15; III, 22, 42; XI, 28, 39; XI, 28, 39; XII, 23, 28; XII, 27, 32. Podobną charakterystykę heretyków znajdujemy w *Epitomie „Komentarza do historii Hioba” Filipa Prezbitera*. Anonimowy autor pisze, że heretycy symbolizowani przez przyjaciół Hioba ukrywają się pod imieniem Chrystusa, będąc w rzeczywistości kłamcami i bezbożnikami. Por. Anonymus, *Commentarii in Iob*, Prologus.

³⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XI 1, 1; XII 31, 36.

wizerunku Boga, tłumacząc się, że usłyszeli to od Niego samego w tajemnicy jako wybrani, którzy zostali zaproszeni do szczególnej poufałości ze Stwórcą. Grzegorz nazwał taką postawę podpieraniem prawdy fałszem i ilustruje ją obrazem szukania cienia fałszu dla pokazania promienia światła (*quasi ad probandum radium luminis umbram falsitatis requirunt*)³⁶. Według autora *Moraliiów* rozdzwięk między prawdą i fałszem w postawie heretyków dotyczy nie tylko sfery nauczania, ale także braku zgodności między teorią i praktyką: zdarza się często, że nauczają o rzeczach wzniosłych i prawdziwych, ale nie realizują tego w życiu, popełniając herezję czynu³⁷.

Za element prawdy wpleciony w przewrotne nauczanie heretyków Grzegorz uznał przekonanie o godnej nagany niewierności Żydów, którzy odrzucili Odkupiciela i pozbawili się w ten sposób możliwości zbawienia. Podstawą tego przekonania stała się alegoryczna egzegeza słów Elifaza: „Zobaczyłem głupca mocno zakorzenionego i wnet złorzeczyłem jego ozdobie. Daleko od zbawienia będą jego synowie” (Hi 5,3-4)³⁸. Interpretacja ta może być przykładem zakorzenionej mocno w epoce patrystycznej idei Kościoła jako prawdziwego Izraela, który zajął miejsce starotestamentalnego narodu wybranego³⁹.

3. Geneza herezji

Grzegorz Wielki zgodnie z całą tradycją patrystyczną uznawał zjawisko herezji za wtórne wobec pierwotnej prawowiernej doktryny⁴⁰. Powtarzał znany od II wieku argument obrońców ortodoksji głoszący, że herezje nie mogą wykazać się starożytnością sięgającą czasów Chrystusa

³⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XI 26, 37.

³⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* V 27, 49.

³⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VI 2, 3-3, 4.

³⁹ Por. M. Simon, *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1964.

⁴⁰ Por. M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec cesarstwa rzymskiego (lata 324-428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000, 16; M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tł. W. Szymona, Kraków 2009, 399-403; N. Widok, *Ortodoksja, herezja, schizma – wyjaśnienie pojęć*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 15-16; B. Czyżewski, *Herezje wczesnochrześcijańskie – zagadnienia wprowadzające*, VoxP 37 (2017) t. 68, 13.

i apostołów⁴¹. Wykorzystał w tym celu werset Hi 30,1: „A teraz śmieją się ze mnie młodszy wiekiem”, aby porównać wiek heretyków z wiekiem Kościoła i stwierdzić, że to oni wyszli z niego, a nie on z nich (*ipsi ab ea, non autem ipsa egressa est ab illis*)⁴².

Geneza herezji, jaka wyłania się z *Moraliiów*, stanowi skrzyżowanie dwóch przyczyn: zewnętrznej, jaką jest zwoźnicze działanie szatana, ojca kłamstwa, i wewnętrznej, jaką jest wada pychy rodząca się w sercu i w umyśle człowieka. Grzegorz był pod tym względem spadkobiercą wcześniejszej tradycji widocznej w pierwszym łacińskim katalogu herezji napisanym u schyłku IV wieku przez Filastriusza z Brescii⁴³, a także w komentarzu do księgi Hioba Filipa Prezbitera⁴⁴.

Według Grzegorza to szatan jako ojciec kłamstwa powoduje, że herezyści mieszają prawdę z fałszem⁴⁵. Założyciele herezji byli poddani zbuntowanemu aniołowi, chociaż zaprzeczają, że znaleźli się pod jego wpływem⁴⁶. Szatańską genezę herezyckich nauk określił Grzegorz obrazowo jako „zranienie w głowę ukąszeniem węża”⁴⁷. Zasadzki szatana prowadzące do przyjęcia błędnej nauki i opuszczenia Kościoła porównał także do miażdżących szczęk lwa (por. Hi 29,17; Ps 58,7; 1P 5,8-9)⁴⁸.

Wewnętrzną przyczyną powstania herezji jest – według autora *Moraliiów* – grzech będący źródłem wszelkiej ludzkiej nieprawości, czyli pycha (*superbia*)⁴⁹. W aretologii Grzegorza pełniła ona rolę naczelną wady⁵⁰. Komentując werset Hi 2,11 („Przybyli [...] ze swego miejsca”), papież uznał za rodzinne miejsce heretyków właśnie pychę podburzającą ich przeciw Kościołowi (*contra sanctam ecclesiam superbia*)⁵¹.

⁴¹ Por. Tertullianus, *Adversus Marcionem* V 19, 1; Tertullianus, *Adversus Praxean* 2, 2.

⁴² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 6, 15.

⁴³ Por. Filastrius Brixensis, *Diversarum hereson liber*, Prologus.

⁴⁴ Por. Anonymus, *Commentarii in Iob* I 5-19; VI, 4.

⁴⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia* V 15, 32; III 17, 32. Zob. Kingston, *The Devil*, s. 88; Kashchuk, *Księga Rodzaju*, s. 359-360.

⁴⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XII 36, 41.

⁴⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VII 34, 50.

⁴⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIX 16, 47. Naukę Grzegorza o szatanie, zawartą w *Moraliach*, omawia szczegółowo w rozprawie doktorskiej: Kingston, *The Devil*, s. 53-112.

⁴⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 9, 13.

⁵⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIV 28, 32; XVI 9, 13. Zob. L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, 17-26; M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014, 6-7.

⁵¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 22, 43.

4. Cechy osobowościowe heretyka

Grzegorz określił heretyka jako osobę przeciwstawiającą się Bogu i prawdzie, czyli głoszącą fałsz i kłamstwo (*falsitas*). Z tymi postawami wiąże się dalsza charakterystyka takiej osoby. Heretyk jest człowiekiem pysznym i lekceważącym Boga (*Deum superbiendo contemnunt*). Jest przywiązany do grzechu, czyli panuje w nim „stary człowiek” (*vetus homo*). Nie oddaje się kontemplacji prawdy i dobra (*recta contemplatio*), nie może więc tych wartości poznać i głosić⁵². Kieruje się przewrotnością (*perversitas, perfidia*): co innego mówi otwarcie, a co innego trzyma w tajemnicy (*solent [...] alia aperte dicere, alia in occultis tenere*)⁵³.

Głównym źródłem, a zarazem podstawową cechą zachowania heretyków jest pycha (*superbia, arrogantia, elatio*)⁵⁴, której symbolem jest Goliat pragnący pokonać pokornego Dawida⁵⁵. Według Grzegorza szczególnymi przejawami heretyckiej pychy są przesadne dążenie do zgłębienia tajemnic Bożych, wyniosły i zarozumiały sposób przemawiania, przekonanie o doskonałej znajomości doktryny wiary oraz domaganie się godności i zaszczytów, czyli cechy symbolizowane przez mówiące imiona Elifaza, Bildada i Sofara⁵⁶. Z pychą heretyków wiąże się zuchwałość (*audacia*), z jaką głoszą nauki przejęte od swoich potępionych ojców założycieli. Uważają ich za niewzruszone skały (*rupes*) i uczonych wyróżniających się wzniosłymi poglądami, chociaż wewnątrz sami odczuwają często wstyd z powodu niedorzeczności ich nauczania⁵⁷. Postawie pychy towarzyszy u heretyków również nieustannie obłuda (*hypocrisis; opera hypocritae*) przejawiająca się w tym, że zgłębiają naukę o Bogu tylko dla uzyskania własnej korzyści i pochlebstwa wśród ludzi, co ostatecznie okazuje się tak ulotne jak pajęczyna (por. Hi 8,14)⁵⁸. Postępując w ten sposób, oddalają się od prawdy i zamiast dążyć do podobania się Bogu, spełniają życzenia złych duchów,

⁵² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, Praef. 6-7; III 22, 44.

⁵³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 5, 6; XVI 6-7.

⁵⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIV 28, 32; XVI 9, 13; XVIII 10, 17; XX 8, 19.

⁵⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 16, 24.

⁵⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 22, 45; XIV 28, 32; XVI 5, 8; XVI 43, 55; XVIII 26, 39; XVIII 27, 44.

⁵⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XII 35, 40; XIV 6, 6.

⁵⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 42, 68; VIII 44, 72. Por. G. Jaśkiewicz, *Hipokryzja i jej przykłady w „Moraliach” św. Grzegorza Wielkiego*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2013) 229-238.

oddalają się od mądrości i popadają w wielką głupotę (*stultitia*)⁵⁹. Nawet jeżeli wiedza posiadana przez heretyka obejmuje jakieś elementy prawdy, nie potrafi on tego poprawnie wypowiedzieć lub wykorzystuje w złym celu jak przyjaciele Hioba nierozumiejący, że jego cierpienie nie jest wynikiem grzesznego życia, ale próbą wiary, która spotkała wiernego i sprawiedliwego wyznawcę Boga⁶⁰.

Można powiedzieć, że w ocenie Grzegorza naczelną triadą wad charakteryzujących heretyków to pycha, obłuda i głupota. Alegorią tak rozumianego heretyka jest dla Grzegorza dziki osioł z wersetu Hi 24,5: „Inni jak onagry na pustkowiu ruszają do swego dzieła”. Symbolizuje on heretyków, którzy nadymają się pychą i realizując własne zachcianki, wyrrywają się z więzów wiary i rozumu⁶¹.

Kolejne cechy heretyków podsunął Grzegorzowi tekst Hi 27,13: „Taki jest udział człowieka bezbożnego u Boga i dziedzictwo gwałtowników, które otrzymają od Najwyższego”. Heretycy są bezbożnikami, ponieważ oddalili się od poznania prawdy, i gwałtownikami, gdyż siłą nadają niewłaściwe znaczenie Pismu Świętemu, zniekształcając sens Bożych przykazań⁶², a nawet głoszą tezy, które nie znajdują żadnego oparcia w Biblii⁶³. Przejawem pychy heretyków, a równocześnie jednym z głównych motywów ich działania, jest – w przekonaniu Grzegorza – dążenie do uzyskania ziemskich korzyści. Nawet jeżeli zdają sobie sprawę z przewrotności swoich nauk, dalej je głoszą jako wygodniejsze i lżejsze od prawdy zawartej w Piśmie Świętym w nadziei, że znajdą zwolenników, którzy ich wynagrodzą. Obrazem tej cechy heretyków jest werset Hi 30,4: „A korzenie jałowca były ich pokarmem”. Według papieża jałowiec jako krzew kolczasty symbolizuje grzechy, których korzeniem jest chciwość. Kierując się nią, heretycy nie starają się o dusze osób, którym głoszą swoje błędne nauki, ale o ich majątek⁶⁴.

Pycha i dążenie do ziemskiej wygody sprawiają, że heretycy nie potrafią zrozumieć cierpień, przez które musi przejść na ziemi Kościół (*ecclesiam in dolore positam non cognoscunt*) symbolizowany przez osobę cierpiącego Hioba⁶⁵. W swojej zarozumiałości uważają się za świętych i są przekonani, że przetrzymają wszelkie trudności dzięki własnym za-

⁵⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 43, 71; X 25, 44; XII 35, 40; XVIII 26, 39.

⁶⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* X 15, 26; X 24, 43; XIV 6, 7.

⁶¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 47, 60.

⁶² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 13, 20.

⁶³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 26, 39.

⁶⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 10, 21.

⁶⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 24, 47; VIII 36, 60.

sługom⁶⁶. Sądzą, iż ziemskie powodzenie, jakiego doświadczają, jest nagrodą od Boga, cierpienia natomiast, jakich doświadczają Kościół, stanowią słuszną karę za popełnione błędy⁶⁷. Jednym z motywów takiej postawy jest zazdrość wobec wielkości i potęgi Kościoła (*eius potentiae latenter inuidebant*) związanej z faktem, że władcy chrześcijańscy w większości zachowują jego doktrynę, a nie idą za heretyckimi naukami. Heretycy twierdzą, że duża liczba wiernych wchodzących w skład Kościoła znalazła się w nim z lęku przed świeckimi władcami popierającymi Kościół, a nie z powodu słuszności głoszonej przez niego nauki⁶⁸. Posuwają się nawet do przewrotnego przekonania, że jednym z głównych przewinień, za które spadają przeciwności na członków Kościoła, symbolizowane cierpieniami Hioba, jest odciąganie heretyków od ich nauk i czynów przedstawione w użytym przez Elifaza obrazie wdów odprawionych z niczym i sierot o zdruzgotanych ramionach (por. Hi 22,9)⁶⁹.

Według autora *Moralii* heretycy uważają, iż ostatecznie pokonali szatana symbolizowanego w wypowiedziach przyjaciół Hioba przez dzikie zwierzęta: lwa i tygrysa (por. Hi 4, 11)⁷⁰ i że wszystkich przewyższają swoją mądrością⁷¹. Ta charakterystyka, akcentująca pewność własnego zbawienia i gardzenie innymi, neodparcie nasuwa skojarzenia z ruchami uważającymi się za święty Kościół i wybrańców Ducha Świętego, takimi jak montaniści czy donatyści. Grzegorz zwrócił uwagę na jeszcze jedną cechę zachowania heretyków przywołującą na myśl powyższe ugrupowania, zwłaszcza montanistów z ich tendencją do prorokowania w imię Ducha Świętego. Słowa wypowiedziane przez Sofara („Ale do mnie zostało powiedziane skryte słowo [...] Opanował mnie strach i drzenie. A gdy przeszedł duch, gdy byłem obecny, zjeżyły się włosy na mym ciele” – Hi 4,12-15) świadczą zdaniem papieża o powoływaniu się heretyków na tajemną naukę, która tylko im została objawiona, a rzekomy lęk przed jej wzniosłością ma ją uwiarygadniać⁷².

⁶⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* V 21, 42–22, 43; XII 28, 33.

⁶⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 36, 60–37, 61; XIV 6, 7; XV 33, 39; XVI 7, 11. Zob. P. Catry, *Épreuves du juste et mystère de Dieu. Le commentaire littéral du „Livre de Job” par saint Grégoire le Grand*, „Revue des Études Augustiniennes” 18 (1972) 131.

⁶⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 5, 9.

⁶⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 6, 10.

⁷⁰ Grzegorz dodał w tym kontekście także satanistyczną symbolikę mrówkolwa, który występuje w powyższym wersecie zamiast tygrysa w przekładzie Septuaginty. Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* V 22, 43.

⁷¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* V 22, 44.

⁷² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* V 23, 45–24, 48.

W przekonaniu Grzegorza Wielkiego heretycy, sami będąc ludźmi głupimi i obłudnymi, projektują takie postawy na ludzi sprawiedliwych. Nie rozumiejąc, na czym polega kontemplacja spraw wzniosłych, uważają, że ludzie, którzy autentycznie rozumują i działają pod wpływem łaski Bożej, tylko udają i są hipokrytami podobnymi do nich⁷³. Twierdzą także, iż to Kościół, symbolizowany przez cierpiącego Hioba, pyszni się, mimo że nie rozumie pewnych kwestii, które oni rzekomo słusznie pojęli⁷⁴. Heretycy są przekonani, że to ludzie należący do Kościoła odstąpili od Boga, jeżeli przeciwstawiają się ich nauczaniu⁷⁵, które rzekomo prowadzi do prawdziwego poznania Boga⁷⁶. W rzeczywistości to heretycy marnują czas, głosząc bezpłodne nauki, które nie mogą przynieść żadnego pozytywnego owocu (por. Hi 24,21)⁷⁷.

Szkodliwą wobec Kościoła działalność heretyków wyrażają według Grzegorza wersety Hi 24,2-3: „Inni przenieśli granice, rozproszyli trzody i paśli je. Przegnali osła sierot i wzięli w zastaw wołu wdowy”. Papież interpretuje powyższe słowa jako szeroko zakrojoną alegorię. Heretycy są inni, ponieważ znaleźli się poza Kościołem. Przenoszą granice, bo sprzeniewierzają się postanowieniom ojców w wierze i przekraczają je. Rozpraszają trzody Kościoła, przyciągając je przewrotnymi naukami i pasą według własnych zasad, karmiąc zgubnymi doktrynami. Odciągają ludzi Kościoła od posługi bliźnim, którą symbolizuje osioł jako zwierzę noszące ciężary ludzi. Przyciągają ku swoim naukom nie tylko nieświadomych wiernych, ale nawet nauczycieli wiary w Kościele, których obrazem jest wół wdowy⁷⁸.

Grzegorz zwrócił uwagę, że stan heretyków po odejściu z Kościoła ulega pogorszeniu⁷⁹. Przykładem tego jest zaobserwowana w dziejach pierwotnego Kościoła prawidłowość polegająca na tym, że ich poglądy stają się coraz gorsze, a oni sami oddają się kłótniom, co prowadzi do rozpadu na wiele sekt i rozłamów. Obraz rozdarcia szat przez przyjaciół Hioba (por. Hi 2,12) to symboliczne ukazanie ukrytej niegodziwości i niezgody w opiniach między heretykami⁸⁰. Towarzyszące rozdarciu szat rzucanie popiołu ku niebu zostało przez autora *Moralii* poddane również wyrafinowanej

⁷³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XII 30, 35.

⁷⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIV 2, 2.

⁷⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 16, 21.

⁷⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 20, 25; XVI 25, 30.

⁷⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVII 3, 5.

⁷⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 44, 56–45, 57. Podobna interpretacja występuje w komentarzu Filipa Prezbitera. Por. Anonymus, *Commentarii in Iob* 24, 2. Zob. Józwiak, „Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera, s. 237-238.

⁷⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XII 28, 33.

⁸⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 25, 48.

alegoryzacji. Oznacza ono według papieża psucie przez heretyków nauki danej z nieba ziemskim, świeckim sposobem myślenia⁸¹. Papież zauważa także, iż heretycy, odchodząc z Kościoła i atakując go, znajdują często sojuszników wśród świeckich władców⁸².

Grzegorz podkreślił, że heretycy są przekonani, iż także poza Kościołem mogą być zbawieni, ponieważ można oddawać cześć Bogu wszędzie i na każdym miejscu doznawać Jego pomocy⁸³. Papież zdecydowanie opowiedział się za Cyprianową zasadą głoszącą, że poza Kościołem nie ma zbawienia i że tylko w jego obrębie Bóg może doznawać prawdziwej czci⁸⁴. Los heretyków jest więc zdaniem Grzegorza opłakany, a zapowiadają go słowa Hi 27,15: „będą pogrzebani w śmierci”, czyli skazani na wieczną karę⁸⁵. Nie pomogą im nawet cierpienia podejmowane w imię Chrystusa, ponieważ bez jedności z Kościołem nie można zostać męczennikiem⁸⁶. W przekonaniu Grzegorza każdy, kto oddziela się od jedności z Kościołem, który jest matką, przez herezję lub schizmę pozbawia się łaski Bożej miłości⁸⁷. Ocena działalności heretyków przez papieża jest nieubłagana. Według niego fakt utraty prawdziwej wiary sprawił, że wszystko, co robią, jest pozbawione zasługi. Kościół uznaje heretyków wręcz za niegodnych życia, ponieważ w imię Chrystusa walczą przeciw Jego imieniu⁸⁸.

⁸¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 25, 49. Podobne wyjaśnienie proponował Filip Prezbiter. Według niego rozdarcie szat miało symbolizować rozerwanie przez heretyków jedności wiary i wspólnoty Kościoła, a rzucanie prochu na własne głowy oznaczało zasypywanie serca ziemską i śmiercionośną nauką szerzącą błędne poglądy dotyczące chrystologii. Por. Anonymus, *Commentarii in Iob* 2, 12-13.

⁸² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 17, 27.

⁸³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIV 5, 5.

⁸⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIV 5, 5; Cyprianus, *Epistula* 73, 21; Cyprianus, *De Ecclesiae catholicae unitate* 23. Zob. J. Pałucki, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Od Orygenesisa i Cypriana do Fulgencjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 641-656; H. Pietras, *Kościół jako społeczność zbawionych – próba zrozumienia aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – P. Szczur, Lublin 2010, 11-22.

⁸⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 14, 22. O podobnie surowym losie heretyków pisał w swoim komentarzu również Filip Prezbiter. Por. Anonymus, *Commentarii in Iob* 24, 19. Zob. Józwiak, „Komentarz do historii Hioba” *Filipa Prezbitera*, s. 243-244.

⁸⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 26, 40. Zob. S. Rosik, *Rola Kościoła jako zbawczej wspólnoty w doktrynie Papieża Grzegorza Wielkiego*, RTK 24 (1979) z. 3, 19-39.

⁸⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 27, 42.

⁸⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 7, 17.

Powrót heretyków do Kościoła jest jednak możliwy. Ostateczne pojednanie Hioba z przyjaciółmi w zakończeniu biblijnej księgi (por. Hi 42,7-10) zostało zinterpretowane przez Grzegorza jako możliwość powrotu heretyków do jedności z Kościołem pod wpływem łaski Bożej. Wstawiający się za nimi Hiob symbolizuje tu Kościół, za pośrednictwem którego można otrzymać lekarstwo zbawienia. Siedem złożonych za nich ofiar oznacza siedmioraką łaskę Ducha Świętego, którą heretycy zostają oczyszczeni, pojednując się z Kościołem. Zwierzęta złożone na ofiarę mają według Grzegorza znaczenie symbolizujące główne wady błędnowierców: byk oznacza niepokorny kark, a baran – przewodnika podążającego za nim stada owiec, ponieważ heretycy przez swoją pychę zerwali jedność z Kościołem i pociągnęli za sobą ku fałszywej nauce wiernych o słabej wierze⁸⁹.

5. Sposoby działania heretyków

Pyszna zarozumiałość w dążeniu do poznania Boga i mniej lub bardziej świadome dążenie do zafalszowania prawdy warunkują sposoby działania heretyków. Autor *Moralii* zwrócił uwagę, że podobnie jak przyjaciele Hioba (por. Hi 2,11) umawiają się oni między sobą i zgodnie nauczają czegoś przeciwnego Kościołowi (*contra ecclesiam concorditer sentiunt*), udając, że niosą rzekome pocieszenie (*ad eam quasi consolantes appropinquant*). Podają się za przyjaciół, podczas gdy w rzeczywistości są przeciwnikami⁹⁰. Przewrotność działania heretyków ilustruje zdaniem Grzegorza zachowanie przyjaciół Hioba, którzy siedzieli przy nim na ziemi przez siedem dni i nocy (por. Hi 2,13). Siedzenie na ziemi jest według papieża symbolem zachowania pozorów pokory, aby tym bardziej przekonywać do błędnych i zarozumiałych nauk. Czas, w którym się to odbywa, oznacza, że ich fałszywa nauka obejmuje wszelkie kwestie związane z Bogiem i światem symbolizowane przez doskonałą liczbę siedem, zarówno te sprawy, które właściwie rozumieją, oznaczane przez dzień, jak i te, co do których błędzą w mroku niewiedzy, przedstawione jako noc⁹¹.

Mieszanie prawdy z fałszem (*permiscet recta perversis; errorum suorum dictis vera aliqua permiscere*) jest podstawowym narzędziem działa-

⁸⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 17-18; XXIII 1, 6; XXXV 8, 11-14.18. Na podobną charakterystykę heretyków jako złodziei i fałszerzy prawd wiary oraz nauki Kościoła, jak również morderców ludzkich dusz w komentarzu Filipa Prezbitera zwróciła uwagę Józwiak („*Komentarz do historii Hioba*” Filipa Prezbitera, s. 238-241).

⁹⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 23, 46.

⁹¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 26, 50.

nia heretyków⁹². Ukrywanie zła pod pozorem dobra sprzyja przyciągnięciu i przekonaniu słuchaczy⁹³. Dla zilustrowania tego mechanizmu postępowania heretyków Grzegorz posłużył się obrazem człowieka trędowatego, którego ciało w części jest zdrowe, a w części – pokryte śmiercionośnymi plamami⁹⁴. Sposób prowadzenia rozmowy przez przyjaciół Hioba jest dla papieża alegorią zwodniczej retoryki stosowanej przez heretyków. Najpierw posługują się oni zasadą *captatio benevolentiae*. Zaczynają od rzeczy przyjemnych (*loqui molliter incohant*) i unikają zasmucania, aby uspić czujność słuchacza, a dopiero po pewnym czasie przechodzą do nastawliwych ataków⁹⁵. Przewrotnie chwalą cnotliwe życie ludzi sprawiedliwych, aby potem z jeszcze większą siłą skrytykować ich postępowanie⁹⁶. Gorliwość ludzi Kościoła w walce o zachowanie czystości nauki uważają nie za przejaw cnoty, ale niezdrowego szaleństwa⁹⁷. Fałsz nauczania heretyków wiąże się według Grzegorza z potajemnym sposobem ich działania. Można ich porównać do mieszkańców nor (por. Hi 30,6), ponieważ często ukrywają swoje błędy, głosząc je potajemnie i w ukryciu⁹⁸.

Zgodnie z opiniami pojawiającymi się w katalogach herezji od czasów Epifaniusza z Salaminy i Filastriusza z Brescii⁹⁹ według Grzegorza Wielkiego większość herezji wywodzi się z błędnej egzegezy Pisma Świętego¹⁰⁰. Potwierdzeniem tego przekonania jest dla niego alegorycznie interpretowany werset Hi 24,6: „Żną nie swoje pole i obierają winnicę tego, którego przemocą uciskali”. Pole i winnica symbolizują w tym urywku tekst Pisma Świętego, który jest własnością Boga jako jego autora oraz Kościoła, wypaczony i na siłę zmieniany przez heretyków¹⁰¹. Pod wpływem pychy twórcy herezji starają się wydobyć z Pisma Świętego więcej, niż są w stanie pojąć, zaniedbując w ten sposób prawdę i poznanie tych rzeczy, które są dla ich

⁹² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 31, 36; XIII 2, 2; XIV 1, 1; XVIII 16, 26.

⁹³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* V 11, 28; XVI 15, 20.

⁹⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* V 11, 28; XVIII 16, 26.

⁹⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* V 12, 29.

⁹⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* V 14, 31–15, 32.

⁹⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIV 4, 4.

⁹⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 12, 23; XXIII 25, 49.

⁹⁹ Zarówno Epifaniusz (por. Epiphanius, *Panarion* XXVI, 6, 1–9, 2; XXVIII 5, 1–3), jak i twórca pierwszego łacińskiego katalogu herezji Filastriusz (por. Filastrius Brixienensis, *Diversarum hereseon liber* 76; 139; 155) byli przekonani, że głównym źródłem herezji jest niewłaściwa egzegeza Pisma Świętego. U schyłku epoki patrystycznej to przekonanie powraca w katalogu herezji Izzydora z Sewilli. Por. Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, Praefatio.

¹⁰⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 16, 24.

¹⁰¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 49, 62.

umysłu dostępne¹⁰². Powodem niezrozumienia przez heretyków przesłania Pisma Świętego jest także według autora *Moraliiów* próba zrozumienia go własnymi siłami, podczas gdy właściwa lektura Biblii jest niemożliwa bez Bożej łaski i wspólnoty z Kościołem¹⁰³. Grzegorz oskarżał heretyków za to, że wybierają z tekstu Pisma to, co łatwiejsze w realizacji, a przede wszystkim zatrzymują się na zewnętrznym literalnym znaczeniu słów Pisma, nie będąc w stanie dotrzeć do istoty znaczenia duchowego. Obrazem tej postawy heretyków jest dla Grzegorza werset Hi 30,4: „jedli zioła i korę drzew”, gdzie jedzenie ziół oznacza zachowywanie mniej ważnych przykazań, a lekceważenie większych, spożywanie kory natomiast odnosi się do przekonania, że w słowach Bożych nie ma niczego ponad to, co wyraża ich sens dosłowny¹⁰⁴. Grzegorz w swoim rozumowaniu zdaje się iść śladami Filastriusza, autora pierwszego łacińskiego katalogu herezji *Diversarum hereseon liber*, który uważał egzegezę literalną Starego Testamentu w dużym stopniu za herezjogenną, a alegoryczne rozumienie wielu tekstów biblijnych traktował jako oznakę ortodoksji i zabezpieczenie przed herezją¹⁰⁵.

Działalność heretyków uaktywnia się, gdy nasila się działalność ewangelizacyjna i głoszenie ortodoksyjnej nauki. Autor *Moraliiów* ujął to zjawisko w formę sentencji: heretycy są przeciwnikami przemawiających, a przyjaciółmi milczących¹⁰⁶. Ich aktywności sprzyja także gnuśność i ociężałość umysłu słuchaczy skupiających się na sprawach przyziemnych oraz tracących miłość do Boga i wrażliwość na wzniosłe sprawy¹⁰⁷. Według papieża natężona działalność heretyków będzie znakiem nadejścia czasów eschatologicznych. Grzegorz określa tę aktywność jako prześladowanie za pomocą słowa. Heretycy ujawnią wówczas wszystkie swoje błędy i wcześniej skrywane zamiary serca¹⁰⁸.

6. Skutki działania heretyków

Główne skutki działalności heretyków według Grzegorza to zakłamywanie prawdy o Bogu i rozbijanie jedności Kościoła. Stanowią one do-

¹⁰² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 8, 18.

¹⁰³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 9, 20.

¹⁰⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 9, 20.

¹⁰⁵ Por. M. Szram, *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji – stanowisko Filastriusza z Brescii*, „Vox Patrum” 37 (2017) t. 67, 619-629.

¹⁰⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 26, 52.

¹⁰⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 27, 53–28, 54.

¹⁰⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 9, 15-16.

datkowe źródło cierpień dla wspólnoty wierzących, udręczonej z powodu prześladowań z zewnątrz i grzesznych zachowań wewnątrz Kościoła¹⁰⁹. Autor *Moraliiów* akcentował, że walka pychy heretyków z pokorą Kościoła miała na celu zgębienie go nieprawdziwymi zarzutami (*humilitatem fidelis populi importunis falsisque allegationibus affligunt*)¹¹⁰. Nie znajdując prawdziwego zła, o które mogliby oskarżyć dobrych członków Kościoła, heretycy wysuwają zmyślane oskarżenia, równocześnie siebie przedstawiając jako sprawiedliwych¹¹¹, tak jak to czynili przyjaciele Hioba krytykujący go za nieprawe życie i zuchwałą mowę¹¹². Znieważają Kościół za to, że uważa ich naukę za nieracjonalną, ponieważ są przekonani, że to oni głoszą prawdziwą doktrynę, a powrót do Kościoła uznają za stratę darów duchowych, nazywaną obrazowo utratą szat (*vestibus exspoliati*) i ogołoceniem (*nudi*; por. Hi 22,6-8)¹¹³.

Papież podkreślał, że heretycy skupiają się przede wszystkim na odciąganiu od Kościoła ludzi słabych, niewykształconych w poznaniu zasad wiary i niedoświadczonych w praktykowaniu cnoty (*indoctos quosque a velamine fidei praedicatione pestifera denudant*), symbolizowanych przez sieroty i ubogich (por. Hi 24,9)¹¹⁴ lub porównanych do drobnego niestałego żwiru, który woda z łatwością przenosi z miejsca na miejsce (por. Hi 30,6)¹¹⁵. Negatywne skutki działania heretyków są widoczne także u osób słabych w wierze dążących do nawrócenia i poprawy swego życia. Heretycy podsuwają im fałszywe nauki zamiast prawdy zawartej w słowach Pisma i w tradycji ojców¹¹⁶. Ambicją heretyków jest jednak przede wszystkim złamanie tych, którzy są mężni w wierze¹¹⁷. Największą radość sprawia im niepomyślność dotycząca ludzi sprawiedliwych¹¹⁸.

Grzegorz rzadko w swoim komentarzu odwoływał się do konkretnych ruchów heretyckich. Czynił to wówczas, gdy chciał wskazać na konkretne negatywne efekty ich działania. Podkreślał, że głównym negatywnym skutkiem, do jakiego doprowadziły błędne poglądy heretyków, było wypaczenie ortodoksyjnej nauki w najważniejszych kwestiach, zwłaszcza chrystologicznych. Za twórców najbardziej niegodziwych herezji uznał

¹⁰⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 22, 42; XIV 25, 29.

¹¹⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* VIII 1, 1.

¹¹¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XII 24, 29.

¹¹² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XII 25, 30.

¹¹³ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 5, 6-7.

¹¹⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 52, 65.

¹¹⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 12, 23.

¹¹⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 53, 66.

¹¹⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 55, 68.

¹¹⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVI 62, 76.

Ariusza i Sabeliusza, którzy nie potrafili przyjąć ortodoksyjnej nauki o jednym Bogu w trzech osobach¹¹⁹, a także Fotyniusza, Macedoniusza, Nestoriusza, Eutychesa, Dioskura i Sewera¹²⁰, czyli postacie zaangażowane w powstanie najważniejszych herezji trynitarnych i chrystologicznych IV i V wieku.

O szkodliwych dla poprawnego rozumienia chrystologii skutkach działalności herezji papież wspominał, interpretując w wyszukany sposób czynność siedzenia przyjaciół Hioba wraz z nim na ziemi podczas siedmiu dni i nocy (por. Hi 2,13). Wspólne siedzenie na ziemi wraz z Hiobem symbolizującym Kościół, czyli ortodoksję, oznacza według papieża uznanie, że tajemnica wcielenia Odkupiciela, symbolizowana przez doskonałą i świętą liczbę siedem, rzeczywiście miała miejsce. Natomiast dnie i noce są znakiem pomieszenia w chrystologii herezyków prawdy o rzeczywistym przyjściu Zbawiciela na ziemię, symbolizowanej przez dzień, z błędami dotyczącymi sposobu pojmowania jego bóstwa lub sposobu wcielenia, symbolizowanymi przez noc¹²¹. We wspomnianych tylko ogólnie herezjach można dopatrzeć się z jednej strony różnych odmian arianizmu, z drugiej – wszelkich błędnych doktryn dotyczących pełni obu natur w Chrystusie i sposobu ich połączenia w Jego boskiej osobie, takich jak: apolinaryzm, nestorianizm czy monofizytyzm.

W innym miejscu swego dzieła Grzegorz stwierdził, iż rzekoma troska o oddawanie Synowi Bożemu należnej czci doprowadziła niektórych herezyków do negacji przyjęcia przez Niego prawdziwego ludzkiego ciała i realnej śmierci cielesnej na krzyżu¹²². Było to wyraźne nawiązanie do poglądów doketystycznych obecnych w nurtach gnostycyzujących od początku chrześcijaństwa, o czym wspominał już Ignacy Antiocheński¹²³.

Autor *Moralium* powołał się również na konkretną herezję, charakteryzując pychę herezyków, którzy przewrotnie uważali się za zdolnych do osiągnięcia Bożej mądrości, ponieważ uważali, że Chrystus był zwykłym człowiekiem, który za własne zasługi został adoptowany przez Boga jako Syn, a nie był nim mocą boskiej natury od momentu poczęcia. Grzegorz nie podał z imienia autora tych adopcjonistycznych poglądów, napisał tylko, że głosił je pewien herezjarcha (*iste haereticus*)¹²⁴, ale można podejrzewać, że chodziło mu albo o Pawła z Samosaty albo o kogoś z jego późniejszych naśladowców.

¹¹⁹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIX 18, 27.

¹²⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XX 6, 16.

¹²¹ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* III 26, 51.

¹²² Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XII 25, 30.

¹²³ Por. Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrneos* 2-7.

¹²⁴ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 52, 85.

Grzegorz wskazał także na skutki głoszenia heretyckich nauk odnoszących się do chrześcijańskiego sposobu życia. Odwołał się do manicheizmu, krytykując sposób postępowania niektórych heretyków za to, że nie mogąc znaleźć niczego godnego nagany w obecnym postępowaniu Kościoła, usiłowali oskarżać za grzechy dokonane w przeszłości. Przypomniał, że Manicheusz w tym duchu zaatakował Mojżesza za zabójstwo Egipcjanina popełnione w młodości (por. Wj 2,11-15), usiłując przesłonić jego późniejsze cnoty¹²⁵. Grzegorz skrytykował twórcę manicheizmu również za to, że z biblijnej pochwały dziewictwa wyciągnął wniosek o potępieniu małżeństwa¹²⁶. Przy okazji przywołał odwrotną postawę Jowiniana, który dowiedziawszy się z Pisma, że małżeństwa są dozwolone, wzgardził postawą dziewictwa¹²⁷.

7. Podsumowanie

Obraz heretyka, jaki wyłania się z dzieła egzegetyczno-moralnego Grzegorza Wielkiego *Moralia in Iob*, powstał przede wszystkim z pobudek apologetycznych mających na celu obronę ortodoksyjnej wiary. Został on w tym celu silnie zretoryzowany¹²⁸. Zgodnie z tradycją sięgającą najstarszych antyheretyckich pism wczesnochrześcijańskich Ireneusza z Lyonu czy Tertuliana autor komentarza ukazał błędnowierców odchodzących od rozumienia słów Pisma Świętego i podstawowych prawd wiary w duchu Wielkiego Kościoła, jako sługi szatana, fałszerzy prawdy, pyszniących się swoją nauką. Częste stosowanie inwektywy szło tutaj w parze z dużym stopniem ogólności w przedstawianiu osobowości i sposobu działania heretyków. Grzegorz bardzo rzadko odwoływał się do konkretnych postaci heretyków i zazwyczaj były to osoby z epoki minionej, głównie wielcy błędnowiercy IV i V wieku, jak Ariusz czy Eutyches. Charakterystyka heretyków jako ludzi odznaczających się głównie trzema wadami (pychą, obłudą i głupotą) przybiera w *Moraliach* formę toposu, czyli motywu powtarzalnego na gruncie literackim pojawiającego się w większości wczesnochrześcijańskich tekstów antyheretyckich.

Niewątpliwie najbardziej oryginalnym elementem w sposobie prezentacji heretyków przez Grzegorza było powiązanie z ich cechami osobo-

¹²⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XVIII 27, 43.

¹²⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIX 18, 27.

¹²⁷ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* XIX 18, 27.

¹²⁸ Por. F. Gastaldelli, *Teologia e retorica in S. Gregorio Magno. Il ritratto nei „Moralia in Iob”*, „Salesianum” 29 (1967) 269-299.

wościowymi większością wypowiedzi pojawiających się w księdze Hioba. Tylko niektóre z tych alegorii znajdują swoje paralele w przypisywanym uczniowi Hieronima, Filipowi Prezbiterowi, komentarzu do księgi Hioba, który najprawdopodobniej był znany papieżowi. Alegoryzacja tekstu biblijnego praktykowana przez Grzegorza pozostaje ściśle w duchu aleksandryjskim. Doprowadził on do skrajności szczególnie dwie metody stosowane przez Orygenesusa. Po pierwsze, odchodził daleko od litery tekstu i dostosowywał alegoryczne znaczenie do przyjętych z góry założeń teologiczno-duchowych. Po drugie, potrafił wydobyć z tej samej frazy biblijnej nieograniczoną ilość rozmaitych duchowych znaczeń w przekonaniu, że Bóg jako pierwszy autor Pisma jest nieskończony w swojej mądrości, a czytelnik Biblii stopniowo do niej dorasta, wydobywając wciąż nowe sensory duchowe, nigdy w pełni nie wyczerpując bogactwa, które kryje się na kartach biblijnych jak w przepastnej studni.

Obraz heretyka przedstawiony przez Grzegorza Wielkiego w *Moraliach* nie jest więc prezentacją historyczną. Jest to silnie zretoryzowana krytyczna ocena zjawiska herezji, wzbogacona o analizy i zalecenia o charakterze moralno-duchowym. Autor *Moraliów* potraktował tekst Księgi Hioba nieco instrumentalnie jako istotny środek argumentacyjny dla z góry przyjętych przesłanek, dając świadectwo niezwyklej wyobraźni w zakresie skojarzeń prowadzących go do zauważenia w szczegółach tekstu biblijnego elementów nadających się do scharakteryzowania działalności heretyków. Grzegorz zetknął się z pewnością w swojej posłudze z pozostałościami takich wcześniejszych herezji, jak arianizm czy donatyzm, co mogło go skłaniać do refleksji na temat działalności heretyków. Budzi jednak zastanowienie, dlaczego w epoce późnego antyku chrześcijańskiego, gdy minął czas powstawania wielkich ruchów herezyckich, właśnie krytyka fenomenu herezji stała się głównym przedmiotem duchowej egzegezy Księgi Hioba.

Obraz heretyków w *Moralia in Iob* Grzegorza Wielkiego

(streszczenie)

Jednym z głównych wątków tematycznych *Moraliów*, czyli komentarza Grzegorza Wielkiego do Księgi Hioba, jest interpretacja trzech przyjaciół Hioba jako heretyków. Niniejszy artykuł przedstawia obraz środowiska heretyków wyłaniający się z dzieła Grzegorza. Nie ma on charakteru prezentacji historycznej. Jest to silnie zretoryzowana krytyczna ocena zjawiska herezji, wzbogacona o analizy i zalecenia o charakterze moralno-duchowym. Problematykę herezji Grzegorz poruszał przede wszystkim z pobudek apologetycznych mających na celu obronę ortodoksyjnej wiary. Obraz heretyka został w tym celu silnie zretoryzowany. Częste stosowanie inwektywy szło w parze z dużym stopniem ogólności w przedstawianiu osobowości i sposobu działania heretyków. Grzegorz bardzo rzadko odwoływał się do konkretnych postaci heretyków i zazwyczaj

były to osoby z epoki minionej, głównie wielcy błędnowiercy IV i V wieku, jak Ariusz czy Eutyches. Charakterystyka heretyków jako ludzi odznaczających się głównie trzema wadami (pychą, obłudą i głupotą) przybiera w *Moralia* formę toposu, czyli motywu literackiego pojawiającego się w większości wczesnochrześcijańskich tekstów antyheretyckich. Najbardziej oryginalnym elementem w sposobie prezentacji heretyków przez Grzegorza było powiązanie z ich cechami osobowościowymi większości wypowiedzi pojawiających się w księdze Hioba. Tylko niektóre z tych alegorii znajdują swoje paralele w przypisywanym uczniowi Hieronima, Filipowi Prezbiterowi, komentarzu do księgi Hioba, który najprawdopodobniej był znany papieżowi. Grzegorz zetknął się z pewnością w swojej posłudze z pozostałościami takich wcześniejszych herezji, jak arianizm czy donatyzm, co mogło go skłaniać do szerszej refleksji na temat działalności heretyków. Budzi jednak zastanowienie, dlaczego w epoce późnego antyku chrześcijańskiego, gdy minął czas powstawania wielkich ruchów heretyckich, właśnie krytyka fenomenu herezji stała się głównym przedmiotem duchowej egzegezy Księgi Hioba.

Słowa kluczowe: Grzegorz Wielki, *Moralia in Iob*; heretycy; egzegeza alegoryczna

The Image of Heretics in *Moralia in Iob* of Gregory the Great

(summary)

One of the key themes of the *Moralia in Iob*, or Gregory the Great's commentary to the Book of Job, is the allegorical interpretation of Job's three friends as heretics. Herewith the image of the heretics emerging from this work is not a historical presentation. Rather, it is a strongly rhetorical critical assessment of the phenomenon of heresy, enriched with analyzes and recommendations of a moral-spiritual nature. He addressed the issue of heresy for the most part due to apologetic motives, aiming at defending the orthodox faith. The image of the heretic has been strongly subdued to the process of rethoricization for this purpose. Frequent use of invective went hand in hand with a high degree of generality in the presentation of the personality and mode of operation of heretics. Gregory the Great hardly ever referred to specific figures of heretics and these were usually people of the past era, mainly the inventors of the great errors from the IVth and Vth centuries, like Arius or Eutyches. The portrayal of heretics as people characterized mainly by three vices – pride, hypocrisy and stupidity – assumes in *Moralia* a form of a topos, or a repetitive motif on a literary basis, appearing in the majority of early Christian anti-heretic texts. Admittedly, the most unique element in Gregory's exegesis is the connection of the heretics' traits of personality to the majority of the statements appearing in the book of Job. Only some of these allegories find their parallels in commentary on the book of Job attributed to Hieronim's student, Philip Presbyter, whose work was most probably known to the Pope. Surely, Gregory encountered during his ministry the remainders of such earlier heresies as Arianism or Donatism, which could have led him to a wider reflection on the activities of heretics. However, it raises the question why in the late Christian antiquity, when the time for the emergence of great heretical movements passed, the critique of the heresy phenomenon became the main subject of the spiritual exegesis of the Book of Job.

Keywords: Gregory the Great; *Moralia in Iob*; heretics; allegorical exegesis

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius, *De interpellatione Iob et David*, PL 14, 623-672.
- Anonymus, *Commentarii in Iob*, PL 26, 619-802, tł. M. Józwiak: Anonim, *Komentarz do Księgi Hioba („Commentarii in Iob”), czyli Epitoma „Komentarza do historii Hioba” Filipa Prezbitera*, Wrocław 2018.
- Augustinus, *Adnotationes in Iob*, PL 34, 825-886.
- Cyprianus, *De Ecclesiae catholicae unitate*, red. M. Bévenot, CCL 3, Turnhout 1972, 249-268.
- Cyprianus, *Epistulae*, red. G.F. Diercks, CCL 3B, Turnhout 1994; CCL 3C, Turnhout 1996.
- Ephraem, *Panarion*, I: wyd. M. Gilski, Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33. Tekst grecki i polski*, opr. i kom. A. Baron, Kraków 2015; II: red. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922; III, red. K. Holl, GCS 37, Leipzig 1933.
- Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereson liber*, red. F. Heylen – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium 2*, Milano – Roma 1991.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, red. M. Adriaen, CCL 143-143B, Turnhout 1979; tł. T. Fabiszak – A. Strzelecka – R. Wójcik: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 1, ŻM 39, Kraków – Tyniec 2006; tł. K. Nastał – L. Gładyszewski – A. Wójcik – E. Buszewicz: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 2, ŻM 41, Kraków – Tyniec 2006; tł. S. Naskręt – E. Buszewicz – K. Nastał – L. Gładyszewski: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 3, ŻM 44, Kraków – Tyniec 2007; tł. E. Buszewicz – A. Wilczyński: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 4, ŻM 63, Kraków – Tyniec 2013; tł. A. Wilczyński: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 5, ŻM 75, Kraków – Tyniec 2015; tł. A. Wilczyński: Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 6, ŻM 77, Kraków – Tyniec 2016; tł. A. Wilczyński, Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 7, ŻM 78, Kraków – Tyniec 2016.
- Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, red. P. de Lagarde, CCL 72, Turnhout 1959.
- Ignatius Antiochenus, *Epistulae*, red. P.-Th. Camelot, SCh 10, Paris 1969, tł. A. Świderkówna: Ignacy z Antiochii, *Listy*, PSP 45, Warszawa 1990, 66-95.
- Isidorus Hispalensis, *De haeresibus liber*, red. A.C. Vega, PLSuppl. 4, Paris 1970, 1815-1820.
- Origenes, *Homiliae in Ezechielem*, red. M. Borret, SCh 352, Paris 1989, tł. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o księdze Ezechiela*, ŻMT 16, Kraków 2000, 69-214.
- Origenes, *Homiliae in Librum primum Regnorum (Samueli I)*, red. P. i M.-T. Nautin, SCh 328, Paris 1986, tł. S. Kalinkowski: Orygenes, *Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, Warszawa 1983, 87-319.

- Philippus Presbyter, *Expositio interlinearis libri Iob*, PL 23, 1407-1470.
 Tertullianus, *Adversus Marcionem*, red. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 441-726, tł. S. Ryznar: Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.
 Tertullianus, *Adversus Praxean*, red. E. Evans, CCL 2, Turnhout 1954, 1157-1205, tł. E. Buszewicz, Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, ŻMT 4, Kraków 1997, 35-86.

Opracowania

- Baun J., *Gregory's Eschatology*, w: *A Companion to Gregory the Great*, Brill's Companions to the Christian Tradition 47, red. B. Neil – M. Dal Santo, Leiden 2013, 157-176.
 Catry P., *Épreuves du juste et mystère de Dieu. Le commentaire littéral du „Livre de Job” par saint Grégoire le Grand*, „Revue des Études Augustiniennes” 18 (1972) 124-144.
 Cremascoli G., *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Brescia 2001.
 Dagens C., *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977.
 Daley B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991.
 Demacopoulos G.E., *Gregory the Great and the Sixth-Century Dispute over the Ecumenical Title*, „Theological Studies” 70 (2009) 600-621.
 Evans G.R., *The thought of Gregory the Great*, Cambridge 1986.
 Fiedrowicz M., *Teologia Ojców Kościoła. Podstawy wczesnochrześcijańskiej refleksji nad wiarą*, tł. W. Szymona, Kraków 2009.
 Gastaldelli F., *Teologia e retorica in S. Gregorio Magno. Il ritratto nei „Moralia in Iob”*, „Salesianum” 29 (1967) 269-299.
 Gillet R., *Introduction*, w: Grégoire le Grand, *Morales sur Job (I-II)*, SC 32 bis, Paris 1989, 7-109.
 Green B., *The Theology of Gregory the Great: Christ, Salvation and The Church*, Brill's Companions to the Christian Tradition 47, red. B. Neil – M. Dal Santo, Brill, Leiden 2013, 135-156.
 Jaśkiewicz G., *Hipokryzja i jej przykłady w „Moraliach” św. Grzegorza Wielkiego*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 6 (2013) 229-238.
 Józwiak M., *„Komentarz do historii Hioba” Filipa Prezbitera*, Wrocław 2015.
 Józwiak M., *Wstęp*, w: Anonim, *Komentarz do Księgi Hioba („Commentarii in Iob”), czyli Epitoma „Komentarza do historii Hioba” Filipa Prezbitera*, tł. M. Józwiak, Wrocław 2018, 11-34.
 Kashchuk O., *Księga Rodzaju jako źródło duchowej inspiracji w „Moralia in Iob” św. Grzegorza Wielkiego*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4 (2011) 341-360.
 Kasprzak D., *Sens alegoryczny „Komentarza do Pieśni nad Pieśniami” Grzegorza Wielkiego*, w: *Biblia w kulturze świata*, cz. 3, red. T. Jelonek – R. Bogacz, Kraków 2014, 47-63.
 Kingston Ch.E., *The Devil in the Writings and Thought of Pope Gregory the Great (590-604)*, mps, University of York – Department of History 2011.

- Longosz S., *Inwektywa*, EK 7, Lublin 1997, 413-417.
- Markus R.A., *Grzegorz Wielki*, tł. P. Nehring, Warszawa 2003.
- Misiarczyk L., *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007.
- Nehring P., *Topika wczesnochrześcijańskich łacińskich żywotów świętych. Od „Vita Antonii” do „Vita Augustini”*, Toruń 1999.
- Nieścior L., *Wprowadzenie*, w: Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. 1, ŻM 39, Tyniec – Kraków 2006, 9-43.
- Pałucki J., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Od Orygenesisa i Cypriana do Fulgencjusza*, w: *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, red. I.S. Ledwoń – M. Szram, Lublin 2012, 641-656.
- Pietras H., *Kościół jako społeczność zbawionych – próba zrozumienia aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”*, w: *Kościół starożytny – Królestwo Chrystusa i instytucja*, red. F. Drączkowski – P. Szczur, Lublin 2010, 11-22.
- Recchia V., *Gregorio Magno papa ed esegeta biblico*, Bari 1996.
- Rosik S., *Rola Kościoła jako zbawczej wspólnoty w doktrynie Papieża Grzegorza Wielkiego*, RTK 24 (1979) z. 3, 19-39.
- Simon M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1964.
- Stachura M., *Wrogowie porządku rzymskiego. Studium zjawiska agresji językowej w Kodeksie Teodozjusza, Nowelach Postteodozjańskich i Konstytucjach Sirmondiańskich*, Kraków 2010.
- Szram M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, Lublin 2014.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II-V w.)*, Lublin 2001.
- Szram M., *Egzegeza literalna Starego Testamentu jako źródło herezji – stanowisko Filastriusza z Brescii*, „Vox Patrum” 37 (2017) t. 67, 619-629.
- Tuilier A., *Grégoire le Grand et le titre de patriarche oecuménique*, w: *Grégoire le Grand: Colloque international, Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982: Actes*, red. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986, 69-82.
- Wilken R.L., *Interpreting Job Allegorically: The Moralia of Gregory the Great*, „Pro Ecclesia” 10 (2001) f. 2, 213-226.
- Zinn G.A., *Exegesis and spirituality in the writings of Gregory the Great*, w: *Gregory the Great. A Symposium*, red. J.C. Cavadini, Notre Dame Studies in Theology 2, Notre Dame 1995, 168-180.

Ks. Norbert Widok¹

Karl Holl (1866-1926) – luterński badacz źródeł patrystycznych

W opublikowanych w ostatnich latach przekładach kilku pism Epifaniusza na język polski uwagę autora artykułu przykuły zamieszczone w nich informacje, że tłumaczenie opiera się na nieocenionych edycjach krytycznych dzieł Epifaniusza, które ponad 100 lat temu wydał Karl Holl (1866-1926)². Stąd też postać tego ucznionego stała się przedmiotem szerszej prezentacji w niniejszym artykule, zwłaszcza w zakresie twórczości pisarskiej wspomnianego autora. W wysiłkach naukowych panuje bowiem opinia, aby korzystać z najnowszych osiągnięć badawczych, świeżych interpretacji poszczególnych zagadnień, najbardziej aktualnych odkryć, a tymczasem w cień i zakamarki tejże nauki chowane są publikacje o randze światowej. Bez wątpienia do tych ważnych należą wydania krytyczne dzieł kilku pisarzy wczesnochrześcijańskich, wśród nich Epifaniusza. Karl Holl, wyznawca protestantyzmu i autor licznych publikacji dotyczących swego wyznania, uznawany jest m.in. za znaczącego badacza starożytności chrześcijańskiej, wytrawnego historyka i wydawcę dzieł. Warto zatem pochylić się nad jego naukową twórczością, zwłaszcza tą częścią, dzięki której patrologowie z całego świata winni mu są wdzięczność. Mimo

¹ Ks. prof. dr hab. Norbert Widok, kierownik Katedry Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, e-mail: nwidok@uni.opole.pl, ORCID: 0000-0001-6829-2933.

² Zob. S. Longosz – M. Dylewska, *Wstęp*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Pisma przeciw obrazom*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 553: „[...] zebrał po raz pierwszy znany wydawca pism Biskupa Salaminy Karl Holl, który zestawil je i zrekonstruował, nadał im przekazane przez Nicefora tytuły i opublikował w 1916 r. jako autentyczne fragmenty trzech zaginionych pism Epifaniusza”; A. Baron, *Od wydawców*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33*, tł. M. Gilski, Kraków 2015, 21: „Tekst grecki i przekład polski prezentowany w niniejszym tomie bazuje na stuletnim już, ale niezastąpionym wydaniu Karla Holla, Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, Bd 1 (GCS 25), Leipzig 1915”.

przynależności do protestantyzmu położył na polu naukowym olbrzymie zasługi badawcze, które stały się także własnością katolicyzmu.

1. Rys biograficzny

Karl Holl urodził się w rodzinie ewangelickiej 15 maja 1866 roku w Tybindze (Tübingen). Jego ojciec również nosił imię Karl i pełnił funkcję nauczyciela w szkole średniej, matką natomiast była Sophie Prager. W mieście swego urodzenia podjął studia z filozofii i teologii ewangelickiej w Tübinger Stift³. Po ich ukończeniu udał się w podróż studyjną, odwiedzając Berlin, Gießen i Marburg. Podczas podróży poznał wybitnych ówczesnych myślicieli (Adolfa von Harnacka, Karla Müllera i Adolfa Jülichera). Po powrocie w rodzinne strony przez krótki okres czasu pracował w wikariacie w Wirtembergii. W tym czasie uzyskał stopień doktora z filozofii i licencjata z teologii, co od 1891 roku w Tübinger Stift umożliwiło mu pracę repetenta, czyli pomocnika profesora powtarzającego z uczniami lekcje. W 1894 roku za namową Adolfa von Harnacka został pomocniczym nauczycielem naukowym w Pruskiej Akademii Nauk w Berlinie, gdzie na Wydziale Teologicznym habilitował się w 1896 roku⁴ na podstawie pracy *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, która ukazała się już w roku następnym (Leipzig 1897) za poruczeniem Komisji Ojców Kościoła Akademii⁵. Rozprawa w takim wymiarze mogła powstać dzięki pomocy finansowej Pruskiej Akademii Nauk, w której od kilku lat był wówczas zaangażowany. Udał się do Rzymu (skorzystał z biblioteki watykańskiej), a także jakiś czas spędził w Paryżu⁶.

Osiągnięcie habilitacji umożliwiło K. Hollowi dalsze kroczenie po szczeblach naukowej kariery. W 1900 roku został bowiem powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego historii Kościoła w Tybindze, a w 1906 roku został profesorem zwyczajnym na uniwersytecie w Berlinie. Wykazywał się szczególną gotowością, aby w swoim rozwoju naukowym wciągać się w obce dziedziny wiedzy. Z tego względu nauczył się języka rosyjskiego, by poznać bliżej Kościół rosyjski, czego owocem było publi-

³ Por. W. Delius, *Holl Karl*, w: *Neue Deutsche Biographie*, t. 9, Berlin 1972, 532.

⁴ Por. Th. Uecker, *Holl Karl*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. 2, Hamm 1990, 1001.

⁵ Por. Delius, *Holl Karl*, s. 532.

⁶ Por. K. Holl, *Vorrede*, w: K. Holl, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig 1897, s. VI.

kowanie w 1913 roku monografii pt. *Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur*⁷.

Dwudziestoletni pobyt K. Holla w Berlinie odznaczał się aktywną działalnością naukową i organizacyjną na uniwersytecie, a także formacyjną w obszarze swego wyznania. W grudniu 1914 roku został powołany na zwyczajnego członka Pruskiej Akademii Nauk. Ponadto pełnił funkcję rektora berlińskiego uniwersytetu w roku akademickim 1924-1925⁸, wygłaszając 15 października 1924 roku mowę rektorską na temat *Urchristentum und Religionsgeschichte*. W latach 1912-1926 natomiast był eforem w ewangelicko-teologicznym konwencie „Johanneum” w Berlinie⁹.



Karl Holl: zob. Wissenschaftliche Sammlungen an der Humboldt-Universität (<http://www.sammlungen.hu-berlin.de/dokumente/14128/>).

⁷ Por. Uecker, *Holl Karl*, s. 1001.

⁸ Zob. <http://www.sammlungen.hu-berlin.de/dokumente/14128/> (dostęp: 25.10.2018).

⁹ Zob. <https://www.hu-berlin.de/de/ueberblick/geschichte/rektoren/holl> (dostęp: 25.10.2018).

Osiągnąwszy wysoką pozycję w ówczesnym świecie nauki, „pomyślał” także o ożenku. W Stuttgarcie bowiem w 1903 roku, mając 37 lat, ożenił się z córką pastora, Marią Pauliną Wuchner, z którą miał troje dzieci¹⁰. Ustabilizowana pozycja społeczna pozwoliła mu prowadzenie dosyć intensywnej pracy naukowej, tak że jego dorobek wyniósł ok. 150 pism¹¹. Działalność naukowa i publicystyczna K. Holla nie trwała jednak zbyt długo, gdyż zmarł w sześćdziesiątym roku życia, 23 maja 1926 roku w Berlinie i został pochowany na cmentarzu Südwestkirchhof Stahnsdorf.

Karl Holl był historykiem Kościoła i dlatego jego twórczość naukowa zawiera teksty odnoszące się do zagadnień z dziejów Kościoła, na co też wskazuje bibliografia jego dzieł. Wprawdzie K. Holl swą nauką przygodę rozpoczął, jak wyżej zaznaczono, od analizy pisma jednego z Ojców Kościoła, do których potem wracał w swych badawczych poszukiwaniach, to także wiele swych prac poświęcił Lutrowi. Pierwszy etap swej naukowej i publicystycznej aktywności zajęły jednak badania nad spuścizną Ojców Kościoła.

2. Badawcze analizy zagadnień wczesnochrześcijańskich

Jak zaznaczono wyżej, K. Holl był historykiem Kościoła, który rozpoczął swą badawczą aktywność od zagadnień dotyczących literatury patrystycznej. Punktem wyjścia jego badań była rozprawa habilitacyjna pt. *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus* (Leipzig 1897), która dotyczyła głównego dzieła moralno-teologicznego i ascetycznego Jana z Damaszku *Święte paralele* składającego się z trzech ksiąg. Autor rozprawy najpierw skupił swą uwagę na zachowanych w archiwach i bibliotekach przekazach tego dzieła w postaci manuskryptów. We wprowadzeniu (zob. *Einleitung*, 1-8) bowiem K. Holl wstępnie zaznajamia czytelnika z najważniejszymi faktami dotyczącymi istnienia manuskryptów, podziału na grupy i pierwszych edycjach w językach greckim i łacińskim. Następnie ten skrótowo dokonany opis w dalszych częściach swej pracy szczegółowo rozwija, dokonując wiele zestawień leksykalnych z podaniem najbardziej wiarygodnej wersji brzmienia tekstu. Całość została zatem podzielona na dwie części: *Die Überlieferung des Werkes* (8-255), gdzie mowa jest o wielorakich przekazach tekstowych, oraz *Der Verfasser und seine Quellen* (256-392) zawierająca także wiele porównań z innymi autorami wczesnochrześcijańskimi.

¹⁰ Por. Delius, *Holl Karl*, s. 532.

¹¹ Por. J. Warmiński, *Holl Karl*, EK 6, Lublin 1993, 1153.

Opublikowanie rozprawy dotyczącej zagadnienia z zakresu literatury patrystycznej, tak bardzo docenionej przez Pruską Akademię Nauk, otworzyło przed K. Hollem możliwości zaangażowania się w kolejne wątki najwcześniejszego okresu historii teologii. Już w roku następnym wydał monografię liczącą 331 stron i zawierającą opracowanie niektórych aspektów praktykowania pokuty w życiu monastycznym pt. *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*¹². Wprawdzie tytuł wymienia Symeona Teologa, wokół którego K. Holl opracowuje wątek pokuty, to jednak pierwsza część jego pracy dotyczy Jana Damasceńskiego, co wskazuje na ciągle jeszcze obecne u niego zainteresowanie tym pisarzem. Kolejne dwa rozdziały dotyczą wprost duchowości monastycznej z podkreśleniem aspektu pokutniczego. Również w roku 1898 K. Holl opublikował zarys monastycyzmu greckiego, ukazując rozmaite jego wątki ze szczególnym zwróceniem uwagi na ideał, którym dla niego było życie i osobowość św. Antoniego¹³. Ponadto te publikacje ukazują zamiłowanie K. Holla do Kościoła wschodniego, czego dodatkowym atutem było nauczanie się języka rosyjskiego, aby mógł przybliżyć się do twórczości Tołstoja i innych ówczesnych Rosjan¹⁴. W późniejszym czasie, z pewnością po opanowaniu tego języka, ukazały się dwie, mające ok. 20 stron, rozprawki. Jedna opisywała religijne podstawy kultury rosyjskiej¹⁵, druga natomiast dotyczyła wprost Lwa Tołstoja – przedstawiała jego osobowość na podstawie pozostawionych dzienników¹⁶.

Kolejne lata naukowej twórczości K. Holla dalej związane były niemiennie z badaniami literatury patrystycznej. Otóż w 1899 roku opublikował dosyć obszerną pracę (241 stron), która stanowiła swego rodzaju kontynuację rozprawy habilitacyjnej, ponieważ zawierała ten sam wątek badawczy, a jej tytuł brzmiał *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus*

¹² Zob. K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898. Książka składa się z trzech następujących części: *Die dem Johannes Damascenus zugeschriebene epistole peri êzchorêuseos, ihr wirklicher Verfasser und seine Theologie* (1-137), *Der Enthusiasmus beim griechischen Mönchtum* (138-224), *Die Binde- und Lösegewalt des Mönchtums* (225-331).

¹³ Zob. K. Holl, *Über das griechische Mönchtum*, „Preußische Jahrbücher” 94 (1898) z. 3, 407-424.

¹⁴ Zob. Karl Holl, *Rektor der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin 1924*, w: <https://www.hu-berlin.de/de/ueberblick/geschichte/rektoren/holl> (dostęp: 25.10.2018 r.).

¹⁵ Zob. K. Holl, *Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur*, w: *Rußlands Kultur und Volkswirtschaft*, red. M. Sering, Aufsätze und Vorträge, Berlin – Leipzig 1913, 1-20; powtórzone w „Die Zukunft” 21 (1913) 88-98.

¹⁶ Zob. K. Holl, *Tolstoi nach seinen Tagebüchern*, w: *Vorträge und Aufsätze des Osteuropainstituts in Breslau*, t. 6/1, Leipzig 1922.

*den sacra Parallela*¹⁷. Autor zebrał w niej fragmenty zapisane w języku oryginalnym, czyli greckim, obecne w różnych przekazach w odniesieniu do następujących pisarzy przednicejskich: Klemensa Rzymskiego, Ignacego, Justyna, Teofila z Antiochii, Ireneusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Hipolita, Cypriana, Dionizego z Aleksandrii, Grzegorza Cudotwórcy, Atenodorusa, Metodego, Piotra z Aleksandrii, Euzebiusza z Cezarei oraz „Nauczania Piotra”. Całość została poprzedzona wstępem metodologicznym (s. I-XXXIX).

Po wykorzystaniu przez K. Holla zapewne dostępnych mu wszelkich materiałów odnoszących się do Jana Damasceńskiego, na co wskazuje powyższa charakterystyka jego rozpraw, protestancki uczony przystąpił do badań nad nowym obszarem wiedzy koncentrującej się wokół teologów kapadockich. Po kilku latach badawczych poszukiwań bowiem opublikował w 1904 roku pracę liczącą 266 stron pt. *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*¹⁸. Motywacją do napisania tej monografii była chęć zgłębienia zagadnień trynitarnych, dyskutowanych zwłaszcza po wystąpieniu Ariusza, pomiędzy Kapadoczczykami¹⁹. Autor w pierwszej części swej monografii przedstawia Amfilocha z Ikonium, jego życie i pisma, w drugiej natomiast uwagę koncentruje na kwestiach trynitarnych i chrystologicznych Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy, prezentując następnie stanowisko Amfilocha względem tych samych zagadnień teologicznych.

Po obszernych wyżej wymienionych dziełach K. Holl w pierwszej dekadzie XX wieku opublikował kilka mniejszych opracowań dotyczących zagadnień patrystycznych. Należy bowiem odnotować tekst przedstawiający kwestie trynitarne w nauczaniu Grzegorza z Nyssy²⁰ stanowiący kontynuację wcześniej podjętych przez badacza wątków z nauczania tego Kapadoczczyka. W ramach krytycznych zainteresowań co do pocho-

¹⁷ Zob. K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den sacra Parallela*, Leipzig 1899.

¹⁸ Zob. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Leipzig 1904.

¹⁹ K. Holl cel swego zamierzenia opisuje w ten sposób: „Zur Beleuchtung seiner dogmatischen Stellung kommen natürlich in erster Linie (in vieler Hinsicht als Kontrast) die Kappadozier in Betracht. Bei der Beschäftigung mit ihrer Theologie bin ich selbst erst inne geworden, dass eine der Männer, die man zu diesem Kreise rechnet, Amphilochius von Ikonium, in der Dogmengeschichte ganz übergangen wird. Ein näheres Studium seines literarischen Nachlasses hat mich davon überzeugt, dass das nicht ohne Schaden für die Sache war”. Zob. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, s. 5.

²⁰ Zob. K. Holl, *Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift „Adversus Arium et Sabellium”*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 25 (1904) 380-398.

dzenia poszczególnych utworów i ich autorstwa K. Holl poddaje w wątpliwość tekst Hipolita²¹ będący raczej fragmentem homilii Christoforusa z Aleksandrii. W tym czasie powstawały także pierwsze jego pisma dotyczące protestantyzmu, a także dzieła odnoszące się do niektórych wydarzeń z historii Kościoła, których prezentacja nastąpi w dalszej części artykułu.

Kolejne dwa opracowania natomiast można potraktować jako zwiastuny najważniejszego wydarzenia w edycji tekstów w początkach XX wieku, a dotyczącego ikonoklazmu Epifaniusza. Otóż K. Holl w 1906 roku zajął się znanym dobrze i przyjętym w literaturze przedmiotu zagadnieniem kultu obrazów. Swoje pierwsze w tej materii badawcze kroki skierował w stronę opracowania kwestii zasadniczej, czyli powstania idei malowania obrazów, a konkretnie malowideł ściennych²². Tekst artykułu zaznajamia czytelnika nie tylko z genezą tego typu obrazów, lecz zawiera przekrojowy ogląd miejsc ich występowania w powiązaniu z występującym w nich rytmem liturgicznym. Kolejnym zaś krokiem – już w następnym roku – było pokazanie, że słupnicy mieli duży udział w powstaniu i rozwoju kultu obrazów²³. Płaszczyzną wiodącą podjętego w tym artykule zagadnienia było przedstawienie fenomenu oddawania czci świętym za pośrednictwem obrazów.

Tematyka kultu obrazów stawała się coraz bliższa K. Hollowi, tak że następstwem tego okazały się poszukiwania wokół osoby Epifaniusza i jego teologicznej twórczości. Pierwszym tego etapem była wydana w 1910 roku praca przedstawiająca historię manuskryptów dzieł Epifaniusza, pt. *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*²⁴. Zainteresowanie się Epifaniuszem można by uznać za przypadkowe, ponieważ K. Holl, zajmując się w ramach badań nad protestantyzmem także Melanchtonem, dowiedział się z jego biografii, że ten podczas pobytu w Erfurcie w 1529 roku odnalazł pomiędzy książkami Johanna Langa kilkutomowy rękopis Epifaniusza. Następstwem tego wydarzenia było doprowadzenie do opublikowania tego rękopisu i dokonania przekładu, co ponawiano aż do XVII wieku²⁵. Z tych właśnie powodów K. Holl szcze-

²¹ Zob. K. Holl, *Eine angebliche Schrift Hippolyts*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 28 (1907) 37-41.

²² Zob. K. Holl, *Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche*, „Archiv für Religionswissenschaft” 9 (1906) 365-384.

²³ Zob. K. Holl, *Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung*, in: *Philotesia: Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht*, red. A. Harnack, Berlin 1907, 51-66.

²⁴ Zob. K. Holl, *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, Leipzig 1910.

²⁵ Holl, *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius*, s. 1-13.

gółowo zajął się w swym dziele opisem tychże manuskryptów. Dokonał bowiem w nim dokładnej analizy historycznej i filologicznej manuskryptów z grupy starszej (*Vaticanus 503, Genuensis 4, Marcianus 125, Urbinas 17/18, Vindobonensis suppl. gr. 91*) i z grupy młodszej (*Rehdigeranus 240, Angelicus 94, Parisini 833-835, Jenensis, Laurentiani VI 12 i LIX 21*), uzupełniając całość o przedstawienie związku pomiędzy manuskryptami starszymi i młodszyimi.

Aktywność badawcza K. Holla nad manuskryptami wprawdzie nie ustawała, jednak w międzyczasie opublikował on krótką rozprawkę dotyczącą sposobu przedstawiania świętych w Kościele wschodnim. Wydał ją w 1912 roku i została zatytułowana *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*²⁶. Tytuł w swoim brzmieniu zapowiada szerokie potraktowanie problematyki, tymczasem jej treść dotyczy jednej sylwetki – św. Antoniego, a dokładniej literackiego sposobu przekazu o jego życiu. Niewątpliwie podjęcie tej kwestii jest nawiązaniem do wcześniej już podjętej tematyki monastycznej, a dokładniej wątku pokuty w życiu mnichów. Tym razem K. Holl skupił się na przedstawionej przez Atanazego sylwetce św. Antoniego, która została przez biografa, czyli Atanazego, ukazana jako ideał. Luterkański badacz w swej pracy dokonuje porównawczych analiz i dochodzi do wniosku, że ukazanie ideału człowieka należało do częstych idei podejmowanych przez wcześniejszych twórców. Cofając się w czasie, zauważył, że tego typu prezentowanie ideału jest obecne u Klemensa Aleksandryjskiego, Filostrata, a także w filozofii greckiej u Platona czy Pitagorasa. Według K. Holla Atanazy dokonał dopełnienia i udoskonalenia tej literackiej formy, która w różnym stopniu była stosowana już wcześniej.

Po kolejnych kilku latach miało miejsce jeszcze większe dokonanie K. Holla na polu edycyjnym. Było nim krytyczne wydanie kilku innych pism Epifaniasza pt. *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*²⁷ zawierających jego sprzeciw wobec tworzenia obrazów i świętych wizerunków, co jednocześnie okazało się nowością w dotychczasowej wiedzy na temat twórczości Epifaniasza. W tym krytycznym wydaniu K. Holl udowadnia bowiem, że Epifaniasz w swej aktywności pasterskiej i pisarskiej okazał się także przeciwnikiem tworzenia świętych wizerunków. Ponadto szeroko opisuje w nim swą argumentację udowadniającą autorstwo Epifaniasza, od którego pochodzą trzy następujące utwory: *Manifest*

²⁶ Zob. K. Holl, *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum” 29 (1912) 406-427.

²⁷ Zob. K. Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften” (1916) 828-868.

przeciw obrazom, *List do cesarza Teodozjusza I* oraz *Testament*²⁸. Według K. Holla te pisma we fragmentach przetrwały w aktach synodalnych z 754 i z 787 roku w dziełach Jana Damasceńskiego, Teodora Studyty, a także w traktacie Nicefora²⁹. Edycja tych pism przez K. Holla stała się z jednej strony wydarzeniem przełomowym dla badaczy tekstów wczesnochrześcijańskich, z drugiej – wywołała wśród nich wielopoziomą dyskusję³⁰. Do dziś, mimo że upłynęło ponad 100 lat, nikt nie podważył wiarygodności edycji K. Holla, historię owych dyskusji z perspektywy tych lat natomiast drobiazgowo opisał S. Bigham³¹.

Te edycyjne doświadczenia K. Holl wykorzystał przy opublikowaniu wydania krytycznego dzieł Epifaniusza, co rozpoczęło się w 1915 roku. Wtedy ukazał się pierwszy tom pism Epifaniusza. W poszczególnych tomach serii wydawniczej *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (GCS) ukazały się następujące jego dzieła: *Ancoratus. Panarion haer. 1–33*³², *Panarion haer. 34–64*³³, *Panarion haer. 65–80. De fide*³⁴. Edycja tych tomów pokazuje profesjonalizm K. Holla zarówno w obszarze historycznych kontekstów, jak i na polu filologicznym, zwłaszcza w odniesieniu do swobodnego posługiwania się językiem greckim.

Po publikacjach o charakterze edycyjnym K. Holl w badawczych dociekaniach nad literaturą pierwszych wieków zajął się następnie zagadnieniami dotyczącymi duchowości chrześcijańskiej ujętymi w kontekście eklezjalnym. Rozpoczął od refleksji nad męczeństwem – ważnego aspektu charakterystycznego dla ówczesnego chrześcijaństwa będącego jednocześnie fenomenem obecnym we wspólnotach kościelnych. Punktem wyjścia dla K. Holla były akta męczenników, na podstawie których dokonał odтворzenia osobowości męczennika³⁵: najpierw skupiając się na różnych

²⁸ Ich przekład – zob. Epifaniusz z Salaminy, *Pisma przeciw obrazom*, tł. M. Dylewska, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 551-565.

²⁹ Por. Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, s. 833.

³⁰ Ważniejsze epizody i uczestników tej dyskusji przytacza: N. Widok, *Udział Epifaniusza z Salaminy w walce z kultem obrazów*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opole 2017, 12.

³¹ Zob. S. Bigham, *Epiphanius of Salamis, Doctor of Iconoclasm? Deconstruction of a Myth*, Patristic Theological Library 3, Rollinsford 2008, 47-84.

³² Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 1–33*, t. 1, red. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915.

³³ Epiphanius, *Panarion haer. 34–64*, t. 2, red. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922.

³⁴ Epiphanius, *Panarion haer. 65–80*, vol. 3, red. K. Lietzmann – K. Holl, GCS 37, Leipzig 1933. Ta pozycja ukazała się po jego śmierci.

³⁵ Zob. K. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum”, 33 (1914) 521-556.

formach podawczych (list i protokół) oraz ich proveniencjach, a następnie porównując męczenników z mnichami, zwłaszcza w okresie odzyskania wolności przez Kościół. Ta nieco dłuższa rozprawka naukowa nad męczeństwem podprowadziła K. Holla do zajęcia się filologiczną interpretacją stosowanych słów, czyli znaczeniem nazwy „męczennik”³⁶, a potem jego fałszywym odpowiednikiem, tj. „pseudomęczennikiem”³⁷.

W kolejnych latach K. Holl skierował swe badawcze dociekania w stronę czasów biblijnych. Na podstawie bowiem dwóch tekstów (Łk 1,35 oraz Flp 2,6-11) przeprowadził analizę pojęcia „Syn” i w oparciu o powstałe wnioski przedstawił rozumienie chrystologii na początku epoki poapostolskiej³⁸. Pozostając w kręgu czasów apostoelskich, protestancki uczony bliżej przypatrzył się Kościołowi jako wspólnotcie, którą przedstawił na podstawie nauczania św. Pawła. Efektem tych dociekań była nieco obszerniejsza publikacja pt. *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*³⁹, która ukazała się w roku 1921. Zawiera ona ważne stwierdzenia odnoszące się do aktywności apostołów w Jerozolimie, a przede wszystkim określenia pozycji św. Pawła w tym mieście, który odznaczył się przede wszystkim dostosowaniem się tamtejszych uwarunkowań religijno-społecznych. Bardzo twórcze spojrzenie K. Holla na pierwotną wspólnotę Kościoła stało się także dla późniejszych biblistów, przede wszystkim o nastawieniu protestanckim, ważnym odniesieniem badawczym⁴⁰. W ramach ogólnie pojętej biblistyki K. Holl sięgnął także do Starego Testamentu, podejmując się dokonania analizy tekstu apokryfu odnoszącego się do Ezechiela⁴¹, którego krótkie wypowiedzi pojawiły się u niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich, m.in. Epifaniusza, autora dobrze znanego K. Hollowi. Luterański badacz

³⁶ Zob. K. Holl, *Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum” 37 (1916) 253-259.

³⁷ Zob. K. Holl, *Ψευδομάρτυς*, „Hermes” 52 (1917) z. 2, 301-307.

³⁸ Zob. K. Holl, *Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1919) 2-11.

³⁹ Zob. K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1921) 920-947. Pozycja ta została opublikowana ponownie w nowszych czasach. Zob. *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, red. K.H. Rengstorf, Darmstadt 1964, 144-178.

⁴⁰ Zob. np. R. Schnackenberg, *Apostles Before and During Paul's Time*, w: *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce*, red. W.W. Gasque – R.P. Martin, Exeter 1970, 289-291: „This contrast of Jerusalem versus Paul is still noticeable in much present-day research” (s. 289, przyp. 6).

⁴¹ Zob. K. Holl, *Das Apokryphon Ezechiel*, w: *Aus Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen*, red. A. Schlatter, Stuttgart 1922, 85-98.

zastanawiał się także nad czasem powstania tego pisma oraz jego wątkami eschatologicznymi⁴².

W twórczości naukowej K. Holla występuje także kilka opracowań odnoszących się do literatury patrystycznej Zachodu. Najwcześniejszym pismem nawiązującym do tego obszaru geograficznego jest artykuł charakteryzujący twórczość pisarską Tertuliana⁴³. Ma charakter ogólnego spojrzenia na zasadnicze cechy teologicznego przekazu pisarza afrykańskiego. Należy przy tym zauważyć, że to opracowanie ukazało się w 1897 roku, a więc w tym samym, w którym została opublikowana rozprawa habilitacyjna K. Holla. Jak pokazuje to powyższy przegląd jego naukowych zmagających, protestancki badacz pozostał w kręgu literatury wschodnich Ojców Kościoła. Do Tertuliana powrócił jeszcze raz po latach, gdy w 1918 roku opublikował dosyć szeroką pracę, w której podjął się krytyki literackiej jego dzieła pt. *Przeciw Marcjonowi*⁴⁴. Uwagę swą skupił głównie na kwestii czasu i miejscu powstania tego utworu.

K. Holl dał się ponadto zainspirować innym Afrykańczykiem, jakim był św. Augustyn, któremu kilka lat później, bo w 1923 roku, poświęcił niewielką monografię pt. *Augustins innere Entwicklung*⁴⁵. Zasadniczym zagadnieniem zajmującym najwięcej miejsca jest problematyka duchowej przemiany, jak miała miejsce u św. Augustyna. K. Holl stwierdza, że całościowe przesłanie pozostawione przez św. Augustyna należy rozpatrywać w kontekście wszystkich wydarzeń, jakie miały miejsce w jego życiu, łącznie z praktykowaniem przez niego manicheizmu, a także wpływem donatyizmu, paulinizmu oraz nurtów filozoficznych.

Rok 1924 natomiast przyniósł publikację dotyczącą starożytności chrześcijańskiej mającą charakter bardziej syntetyczny. Jest nią, już wyżej wymieniona, mowa rektorska pt. *Urchristentum und Religionsgeschichte*⁴⁶, którą K. Holl jako nowo wybrany rektor wygłosił na rozpoczęcie roku akademickiego 15 października 1924 roku. Mówca odnosi się do refleksji, którą A. Harnack nieco wcześniej wyłożył w swoim dziele pt. *Istota chrze-*

⁴² Tekst tego apokryfu w języku polskim: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, 103-105.

⁴³ Zob. K. Holl, *Tertullian als Schriftsteller*, „Preußische Jahrbücher” 88 (1897) 262-278.

⁴⁴ Zob. K. Holl, *Über Zeit und Heimat des pseudotertullianischen Gedichts „Adversus Marcionem”*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1918) 514-559.

⁴⁵ Zob. K. Holl, *Augustins innere Entwicklung*, Berlin 1923.

⁴⁶ Zob. K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, „Zeitschrift für systematische Theologie” 2 (1924) 387-436. Tekst artykułu w postaci małej broszurki liczącej 48 stron ukazał się ponadto w roku następnym. Zob. K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, Gütersloh 1925.

ścijaństwa (*Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1902), prezentując swoje przemyślenia na temat chrześcijaństwa. Zebrał je w cztery grupy zagadnień: (1) chrześcijaństwo w kontekście wschodnich religii; (2) Boże imię w Jezusie; (3) czy św. Paweł jest twórcą chrześcijańskiego synkretyzmu; (4) paradoksy chrześcijaństwa. Tekst inauguracyjnej mowy K. Holla okazał się na tyle godny uwagi, że po kilku latach Rudolf Bultmann sporządził dosyć obszerną recenzję jej treści⁴⁷, biorąc w ten sposób udział w ważnej wówczas dyskusji nad chrześcijaństwem w łonie protestantyzmu.

Ponadto w ramy zainteresowań literaturą wschodnią pierwszych wieków należy zaliczyć dwa przyczynki naukowe K. Holla o charakterze liturgicznym. Powstały one w ostatniej dekadzie życia berlińskiego uczonego i zawierały idee opisujące początki dwóch tzw. czasów świętych. Pierwsza publikacja, opublikowana w 1917 roku, przedstawia początki święta Epifanii⁴⁸ i zawiera kilka odniesień biblijnych oraz opisy innych okazji świątecznych mających miejsce 6 stycznia lub nawiązujących do wydarzeń z tego dnia. Na tej podstawie autor motywuje powstanie i utrwalenie tego święta w tym właśnie dniu. Druga publikacja pochodzi z 1923 roku i ma charakter raczej syntetyczny, a dotyczy kwestii wprowadzenia postów w codzienne życie chrześcijan i jednocześnie w rytm roku liturgicznego⁴⁹. Ta licząca ponad 40 stron rozprawka ukazuje wielość tradycje powstałe w różnych częściach *Imperium Romanum* wpływające na siebie nawzajem i doprowadzające po czasie do utworzenia jednorodnej tradycji w łonie chrześcijaństwa w praktykowaniu czterech okresów postnych.

Dokonany przegląd twórczości naukowej Karla Holla w obszarze literatury wczesnochrześcijańskiej ukazuje szeroki zasięg jego badań pod względem chronologicznym, tematycznym i metodycznym. Są bowiem obecne w tej twórczości zarówno teksty edycyjne, oparte na manuskryptach, analizy wielu aspektów teologicznych, zwykle u poszczególnych pisarzy Wschodu lub Zachodu⁵⁰, a także traktaty syntetyczne niektórych zagadnień z życia kościelnego chrześcijaństwa pierwszych wieków.

⁴⁷ R. Bultmann, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, „Theologische Rundschau” NF 4 (1932) 1-21 (Rez. von: Holl, K.: *Urchristentum und Religionsgeschichte*).

⁴⁸ Zob. K. Holl, *Der Ursprung des Epiphaniensfestes*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1917) 402-438.

⁴⁹ Zob. K. Holl, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, Abhandlungen der Berliner Akademie, Phil.-hist. Klasse, Nr 5, Berlin 1923.

⁵⁰ Charakterystykę chrześcijaństwa wschodniego w ujęciu K. Holla przedstawił: B.F. Bense, *Easter Christianity in the Thought of Karl Holl*, „The Unitarian Universalist Christian” 31 (1976) 5-27.

3. Prezentacja wydarzeń z dziejów chrześcijaństwa

Zasadniczą dziedziną wiedzy, która fascynowała K. Holla, były dzieje chrześcijaństwa na przestrzeni wieków. Wszak był historykiem z wykształcenia, co pozwoliło mu od 1900 roku piastować stanowisko profesora nadzwyczajnego historii Kościoła w Tybindze, a od 1906 roku zostać profesorem zwyczajnym na uniwersytecie w Berlinie. Początki jego kariery naukowej dotyczyły wprawdzie okresu patrystycznego, jak już wyżej pokazano, jednak wydarzenia historyczne mające miejsce w późniejszych wiekach również stały się obiektem jego badawczych zmagañ.

Zanim K. Holl przystąpił do pełnego rozeznania naukowych nisz obecnych w późniejszych okresach historycznych, którym warto było według niego poświęcić szczególniejszą uwagę, jego aktywność badawcza co pewien czas wracała do wieków wczesnochrześcijańskich. Bardzo wymownym jego naukowym przyczynkiem jest artykuł opublikowany w 1901 roku, który w swej treści wiąże ze sobą dwa okresy historyczne: starożytność i średniowiecze. Nosi tytuł *Die Kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter*⁵¹. Autor skrótowo przedstawia najważniejsze osiągnięcia społeczne, religijne, państwowe Konstantynopola na przestrzeni wieków aż do pokonania i zdobycia miasta przez Turków.

Dosyć interesujące podejście K. Holla widoczne jest w jego artykule przedstawiającym zależność języków gwarowych poszczególnych krain w Azji Mniejszej na intensywność chrześcijaństwa⁵². Uważa on bowiem, że Kościół nie troszczył się o jakość języka literackiego w tych krainach i dlatego pogaństwo dłużej się w nich utrzymywało w przeciwieństwie do wielkich miastach, a także sekty miały większe oddziaływanie na prosty lud. Swego rodzaju udzieleniem odpowiedzi na postawiony w tym artykule problem była krótka wypowiedź K. Holla na łamach pisma misyjnego⁵³, w której prezentuje metody misyjne, porównując ze sobą czasy starożytne Kościoła z czasami średniowiecznymi.

Do wątków historycznych okresu patrystycznego K. Holl powrócił w ostatniej dekadzie swego życia. Otóż pojawiły się w jego naukowej przestrzeni dwa artykuły odnoszące się do nurtów w teologii wczesnochrześcijańskiej wzmagających wówczas napięcia i polemikę. Pierwszy, pochodzący z 1916 roku, opisuje tzw. spory orygenesowskie mające we-

⁵¹ Zob. K. Holl, *Die Kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 11 (1901) 83-96.

⁵² Zob. K. Holl, *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*, „Hermes” 43 (1908) 240-254.

⁵³ Zob. K. Holl, *Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche*, „Allgemeine Missions-Zeitschrift” 39 (1912) 193-203, 241-249.

długiego wielowątkowego formę, a rozgrywające się wśród wybitnych postaci IV wieku, głównie na terenie Palestyny⁵⁴. Drugi natomiast, napisany pod koniec życia K. Holla w 1925 roku, referuje znaczenie nowych odkryć dokumentujących działalność sekty melicyjskiej⁵⁵. Obydwa teksty stanowią dojrzałą refleksję nad wydarzeniami o negatywnym przebiegu, a mającymi niewątpliwie wpływ na ówczesne życie wspólnot kościelnych.

Kilka lat po uzyskaniu habilitacji K. Holl przystąpił do naukowego roztrząsania wydarzeń rozgrywających się w średniowieczu i czasach nowożytnych. Mimo wychowania w tradycji protestanckiej K. Holl zachwycał się osobowością św. Ignacego z Loyoli⁵⁶. W 1905 roku wydał liczącą 35 stron rozprawkę będącą interpretacją *Ćwiczeń duchownych* tego świętego. Była to pierwsza pozycja naukowa odnosząca się wprost do późniejszych wieków, czyli tych po okresie patrystycznym. Autor skupia się na działalności św. Ignacego szczególnie w sprawach dotyczących duszy ludzkiej i jej psychologicznej aktywności: religijnej, formacyjnej, wolitywnej czy też decyzyjnej.

Wniknięcie w fenomen religijności człowieka, a więc także w ogóle w istotę religii, nakłoniły K. Holla do zajęcia się zagadnieniami rozgrywającymi się na pograniczu historii i religii. Wymownym tego przykładem jest rozprawa licząca 48 stron, która ukazała się w 1908 roku na temat modernizmu⁵⁷. Jej treść zawiera opis przyczyn powstania tego „ruchu”, jak go nazywa autor, następnie podaje kraje szczególnego nasilenia modernizmu, dostrzega również wpływ protestantyzmu, omawia encyklikę *Pascendi*, a także wymienia osoby zaangażowane w modernizm.

Nieco szerzej K. Holl wypowiedział się na temat ruchów socjalnych w Kościele, będąc pod wpływem angielskiego myśliciela Tomasza Chalmersa⁵⁸. Zasadniczo autor opracowania zajmuje się relacjonowaniem specyficznych stosunków socjalnych zaistniałych w Anglii pod wpływem szybko rozwijającego się przemysłu, co wpłynęło na powstanie warstwy bogatych i ubogich w społeczeństwie. Pod koniec K. Holl dokonuje porównania aspektów socjalnych, zestawiając ze swoim krajem. Osobistym wkładem K. Holla w refleksję nad tymi zagadnieniami natomiast jest do-

⁵⁴ Zob. K. Holl, *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1916) 226-275.

⁵⁵ Zob. K. Holl, *Die Bedeutung der neuveröffentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1925) 18-31.

⁵⁶ Zob. K. Holl, *Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. Eine psychologische Studie*, Tübingen 1905.

⁵⁷ Zob. K. Holl, *Der Modernismus*, Tübingen 1908.

⁵⁸ Zob. K. Holl, *Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 24 (1913) 219-265.

strzeżenie powstającego socjalizmu⁵⁹. W artykule poświęconemu tej tematyce konfrontuje założenia tej opcji społecznej z chrześcijaństwem. Również berliński myśliciel zauważa na horyzoncie ówczesnego myślenia kolejną opcję światopoglądową, a więc będącą w powiązaniu z religią i mającą wpływ na Kościół. Jest nią sycyentyzm⁶⁰. Opisuje jego początki, założenia światopoglądowe, powody szybkiego rozpowszechniania się, a także religijne wartości. Opracowanie tego problemu musiało okazać się znaczące dla ówczesnych kręgów kościelnych, że po dwóch latach ten sam tekst ukazał się w osobnej broszurce⁶¹.

Bystry oberwator otaczającej rzeczywistości, jakim bez wątpienia był K. Holl, wypowiedział się także na temat toczącej się wojny zwanej w literaturze przedmiotu „wielką wojną”⁶². Tej kwestii poświęcił dłuższą rozprawę liczącą 129 stron, która ukazała się pod koniec tej wojny. Było zatem dostatecznie dużo czasu, aby pewne kwestie przemyśleć i ocenić to, co działo się w krajach ówczesnej Europy. K. Holl wartościuje całokształt wojennych odniesień poprzez pryzmat protestantyzmu, a przede wszystkim wskazując na rolę Kościoła i jego zadania po zakończeniu wojny.

Dokonując przeglądu historycznych opracowań K. Holla, warto dostrzec w jego bogatej twórczości jeszcze dwa, które opierają się o analizę pola semantycznego danego wyrazu. Obydwa napisał pod koniec życia, kiedy był już doświadczoneym historykiem i interpretatorem dziejów. W pierwszym z nich zajmuje się historią słowa „zawód” w sensie pracy zawodowej jako powołania życiowego⁶³. Jest to ujęcie syntetyczne, gdyż autor opisuje powołanie do pracy zawodowej na przestrzeni wieków. W pierwszej odsłonie przypatrzył się takiemu powołaniu w społeczności monastycznej, w drugiej porównał stan kapłański ze stanami świeckimi w średniowieczu, a w trzeciej zajął się przekazem Lutera w tej materii. Drugie opracowanie natomiast dotyczy znaczenia wyrażenia „demoniczna osobowość”⁶⁴. Praca ta została opublikowana jako samodzielna broszurka licząca 19 stron. Autor wychodzi od pojęcia *δαίμων* w grece klasycznej, potem w pierwotnym chrześcijaństwie, by przejść do tej

⁵⁹ Zob. K. Holl, *Christentum und Sozialismus*, „Die Grenzboten” 78 (1919) 174-181.

⁶⁰ Zob. K. Holl, *Der Sycyentyismus*, „Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft” 37 (1916) 473-495.

⁶¹ Zob. K. Holl, *Der Sycyentyismus*, Berlin 1918.

⁶² Zob. K. Holl, *Die Bedeutung der grossen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus*, Tübingen 1917.

⁶³ Zob. K. Holl, *Die Geschichte des Worts Beruf*, „Sitzungsbereiche der Berliner Akademie” (1924) 29-57.

⁶⁴ Zob. K. Holl, *Über Begriff und Bedeutung der „dämonischen Persönlichkeit”*, Berlin 1925.

problematyki w średniowieczu, także w pismach Lutra oraz niemieckich filozofów.

Pokrótce przeprowadzona wyżej prezentacja zasadniczej twórczości Karla Holla w obszarze badań historii Kościoła pokazuje go jako samodzielnego interpretatora wydarzeń, które rozpatruje w danym kontekście dziejów społecznych i politycznych. W ten sposób pojawił się w jego naukowej spuściźnie historycznej wątek ukierunkowany na badania aspektów mieszczących się w ramach badań religioznawczych i teologicznych⁶⁵. Będąc bowiem wyznawcą protestantyzmu, chętnie także podejmował badania ściśle dotyczące katolicyzmu.

4. Teologiczna refleksja nad pismami Lutra

Karl Holl jako przedstawiciel Kościoła luterańskiego wiele czasu i sił poświęcił badaniom twórczości Lutra, pozostawiając gruntowne prace na temat jego przesłania. Po uzyskaniu habilitacji (1896 rok) przez kilka lat trwał w swej naukowej twórczości przy tekstach patrystycznych, podejmując różne wątki dotyczące epoki wczesnochrześcijańskiej. Pierwsze dzieło⁶⁶ odnoszące się do protestantyzmu natomiast powstało w 1906 roku, a więc wówczas, kiedy K. Holl doszedł do szczytu kariery naukowej, stając się profesorem zwyczajnym. W swej niewielkiej, bo liczącej zaledwie 42 strony, monografii ukazał pokrótce zagadnienie usprawiedliwienia jako jedno z najważniejszych kwestii obecnych w teologii luterańskiej⁶⁷. Do tego teologicznego problemu K. Holl powrócił w następnym roku, publikując nieco skromniejszą kolejną książkę (27 stron)⁶⁸ mającą charakter bardziej pastoralny, ponieważ zaadresował ją do ówczesnie żyjących ludzi jako potencjalnych odbiorców nauki o usprawiedliwieniu. Zagadnienie usprawiedliwienia protestancki teolog rozważał ponadto w oparciu o bi-

⁶⁵ Należy tu odnotować monografię zawierającą opis teologii K. Holla w oparciu o jego publikacje na temat chrześcijaństwa pierwotnego i reformowanego: W. Bodenstein, *Die Theologie Karl Holls im Spiegel des antiken und reformatorischen Christentums*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 40, Berlin – Boston 2018.

⁶⁶ Zob. K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus*, Tübingen 1906.

⁶⁷ Tekst tej rozprawki opublikowano ponownie w 1922 roku.

⁶⁸ Zob. K. Holl, *Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?*, Tübingen 1907.

blijny tekst⁶⁹, a mianowicie List do Rzymian św. Pawła będący podstawą dla podania wielu cennych spostrzeżeń.

K. Holl w swej twórczości poświęcił też nieco uwagi Janowi Kalwinowi (1509-1564) z tego powodu, że obchodzono w tym czasie czterechsetną rocznicę urodzin tego reformatora religijnego, publikując w 1909 roku jemu poświęconą mowę⁷⁰, a po ośmiu latach niewielkie dzieło porównujące dwóch reformatorów, Lutra i Kalwina⁷¹, ponieważ rok 1917 był z kolei w sposób szczególny poświęcony Lutrowi. Mimo że jubileusz obchodów 400-lecia wystąpienia Lutra nie był w Niemczech uroczystie obchodzony z powodu trwania wojny, to pamięć o nim została zaznaczona w analizach jego teologii u niektórych interpretatorów Lutra. Do nich należał przede wszystkim Karl Holl, który w sposób solidny przedstawił teologiczne znaczenie reformacji⁷². Ponadto podkreślił ponadnarodowe i ponadkulturowe znaczenie Lutra jako teologa i kościelnego odnowiciela. Z tego względu według K. Holla przynależy on nie tylko do narodu niemieckiego, ale do ludzkości, także do Anglików i Francuzów⁷³. Przygotowana przez niego w 1917 roku mowa na jubileusz reformacji ukazuje ponadto myślenie Lutra, które było skoncentrowane na Bogu. K. Holl przedstawił duchowe niepokoje Lutra, które doprowadziły go do spotkania z łaskawym Bogiem, ukazując jego duchową walkę nie jako intelektualne czy filozoficzne zmagania, lecz jako decyzję podjętą przez sumienie. Opisuje także, jak Luter doświadczył gniewu i miłości Boga. Dla K. Holla Luter okazał się „wielkim budzikiem sumienia dla jego czasu” („große Gewissenswecker für seine Zeit geworden”). W szczególności jednak studia K. Holla nad Lutrem charakteryzują się dokładnym uzasadnieniem jego wypowiedzi, czego do tej pory brakowało w prezentacji przesłania Lutra. Przede wszystkim wykazał, jak w sposób ścisły myślenie Lutra sięgało samego Boga⁷⁴.

Rok 1917 był dla K. Holla szczególnym wyzwaniem, aby obchodzony przez protestantów jubileusz nie pozostał pustym wspomnieniem, ale stał się okazją do wyrażenia różnych idei i poglądów, które go nurtowały.

⁶⁹ Zob. K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage nach der Heilsgewißheit*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 20 (1910) 245-291.

⁷⁰ Zob. K. Holl, *Johannes Calvin, Rede zur Feier der 400. Wiederkehr des Geburtstages Calvins*, Tübingen 1909.

⁷¹ Zob. K. Holl, *Luther und Calvin*, Berlin 1919.

⁷² Zob. K. Holl, *Was verstand Luther unter Religion?*, Tübingen 1917.

⁷³ Por. Ch. Svinth-Væрге Pøder, *Die Lutherrenaissance im Kontext des Reformationsjubiläums: Gericht und Rechtfertigung bei Karl Holl, 1917-1921*, „Kirchliche Zeitgeschichte” 26 (2013) z. 2, 191.

⁷⁴ Por. Delius, *Holl Karl*, s. 532.

Począwszy od tego roku sukcesywnie zaczęły ukazywać się jego publikacje prezentujące zagadnienia protestantyzmu ściśle połączone z bieżącymi wydarzeniami. Przez pryzmat nauczania Lutera w kontekście trwającej wojny berliński uczyony próbował wyjaśnić znaczenie przykazania miłości, wymagań wobec państwa, obecność Boga w porządku stworzenia oraz rolę Kościoła. Te przemyślenia zebrał w artykule kierowanym do współwyznawców⁷⁵. Nauczanie Lutera stało się dla K. Holla bazą do zinterpretowania wielu innych kwestii dotyczących życia religijnego, a nawet społecznego. Przekładem tych ostatnich może być tekst artykułu omawiający rolę cechów rzemieślniczych w średniowieczu⁷⁶. Problem dotyczył wówczas upadku tego stanu i możliwości podniesienia wartości według Lutera zawodów rzemieślniczych. W podobnym tonie wybrzmiewa treść artykułu stawiającego jako problem społeczny poborców czynszu i liwchwy⁷⁷. K. Holl rozpatruje propozycje rozwiązania tej kwestii przez Kościół we Francji i w Anglii, co czyni przez pryzmat nauczania Kalwina. Na kanwie poruszanych kwestii społecznych i niesprawiedliwości obecnej w społeczeństwie w działalności cechów oraz lichwiarzy K. Holl opublikował szerszą wypowiedź o istocie sprawiedliwości Bożej w perspektywie historycznej. Dokonał przeglądu tego zagadnienia w nauczaniu znaczących postaci na przestrzeni wieków⁷⁸. Sięgnął do poglądów Ambrojastra, Augustyna, Anzelma, Abelarda, Lombarda i Tomasza z Akwinu.

Publikacje odnoszące się do problematyki religijnej w kontekście nauczania Lutera natomiast były także obecne w ostatnich latach życia K. Holla, czyli po roku 1917. Wśród nich pojawił się tekst, który może być świadectwem stałej obecności w jego naukowej świadomości zagadnień związanych z pierwotnym chrześcijaństwem. Wszak pierwsza dekada jego twórczości badawczej dotyczyła wyłącznie literatury wczesnochrześcijańskiej. Protestancki myśliciel dołączył bowiem do dysputy, jaka pojawiła się w środowisku Lipska, a podjęty przez nich temat dotyczył konfliktu w Antiochii (Ga 2,11-14) wokół obrzezania pogan i osób pochodzących

⁷⁵ Zob. K. Holl, *Luthers Anschauung über Evangelium, Krieg und Aufgabe der Kirche im Lichte des Weltkriegs*, Flugschriften des deutschen evangelischen Gemeindetages 1, Darmstadt 1917.

⁷⁶ Zob. K. Holl, *Luther und die mittelalterliche Zunftverfassung*, „Mitteilungen der Luthergefellschaft” 1 (1919) 22-28.

⁷⁷ Zob. K. Holl, *Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche, Festgabe für Karl Müller*, Tübingen 1922, 178-197.

⁷⁸ Zob. K. Holl, *Die „iustitia dei” in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes, Festgabe für A. von Harnack*, Tübingen 1921, 73-92.

z żydostwa⁷⁹. Autor artykułu powołuje się na wypowiedzi Augustyna i Hieronima oraz porównuje je z poglądami Lutra i Erazma.

Wielką sławę K. Hollowi w odkrywaniu Lutra przyniósł rok 1921, w którym opublikował pracę zbiorową, liczącą ponad 450 stron, zawierającą wcześniej wydane już niektóre badawcze rozprawki dotyczące luteranizmu⁸⁰. Swoistej pochwały tego dzieła dokonał Friedrich Gogarten⁸¹, który zwrócił uwagę na inne ujęcie wielu kwestii dotyczących Lutra poruszonych przez K. Holla⁸². Podziw dla K. Holla wyraził także Adolf von Harnack, który w swoim podejściu do Lutra różnił się od K. Holla, uznając wydane przez niego dzieło jako największe dokonanie, stawiające Kościół ewangelicki na nowej płaszczyźnie w poznaniu reformacji⁸³. Ponadto zyskał on uznanie pośród swoich studentów, a także uczynił ważny krok na swojej drodze badawczej pośród przedstawicieli ówczesnych teologicznych kręgów. Wprawdzie był krytykowany ze strony dialektycznej teologii za zbyt historyczne powiązania swojego przekazu, jednak został dostrzeżony w swoim obszarze wiedzy za wniesiony wkład i następnie komentowany⁸⁴.

Ten niewątpliwy sukces odniesiony przez K. Holla na forum teologii protestanckiej spowodował dalsze zgłębianie jego wyznania postrzegane przez niego jako religię posiadającą istotne przesłanie dla ówczesnego społeczeństwa. Świadczą o tym kolejne jego prace. Dosyć wymownym tekstem jest treść artykułu⁸⁵, w którym autor zestawia moce katolicyzmu

⁷⁹ Zob. K. Holl, *Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 38 (1920) 23-40.

⁸⁰ Zob. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 1, Tübingen 1921. Ta praca zawiera jego następujące przyczynki naukowe: *Was verstand Luther unter Religion?* (1-90), *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage nach der Heilsgewißheit* (91-130), *Der Neubau der Sittlichkeit* (131-244), *Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff* (245-278), *Luther und das landesherliche Kirchenregiment* (279-325), *Luther Urteile über sich selbst* (326-358), *Die Kulturbedeutung der Refomation* (359-413), *Luther Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (414-450).

⁸¹ Por. F. Gogarten, *Theologie und Wissenschaft: grundsätzliche Bemerkungen zu K. Holls „Luther”*, „Christliche Welt” 38 (1924) 34-42, 71-80, 121-130.

⁸² Na zarzuty postawione przez F. Gogartena po pewnym czasie K. Holl odpowiedział w osobnym artykule. Zob. K. Holl, *Gogartens Lutherauffassung. Eine Erwiderung*, „Christliche Welt” 38 (1924) 304-314.

⁸³ Por. Delius, *Holl Karl*, s. 532.

⁸⁴ Por. Uecker, *Holl Karl*, s. 1002.

⁸⁵ Zob. K. Holl, *Der Protestantismus in seiner Kulturbedeutung*, w: *Der Protestantismus im öffentlichen Leben Deutschlands*, Berlin 1923, 8-14.

i protestantyzmu⁸⁶. Kolejne dwie publikacje mają charakter misyjny w tym znaczeniu, co udowadnia K. Holl, że protestantyzm misje pośród innych narodów traktuje jako ważne zadanie⁸⁷, poszczególne części ewangelickiej liturgii natomiast posiadają po reformie Lutra swoją głębię teologiczną w przekazie wiernym, co można zobaczyć, konfrontując ją z liturgią katolicką⁸⁸.

Pokróćce przedstawione zasadnicze publikacje Karla Holla odnoszące się do protestantyzmu ukazują go jako wnikliwego badacza tej gałęzi chrześcijaństwa. Poszczególne wątki tematyczne zostały przez niego opracowane przez pryzmat badań historycznych, religioznawczych lub filologicznych. Ponadto jako wyznawca protestantyzmu okazał się wiernym i owocnym członkiem swej wspólnoty wyznaniowej.

5. Pośmiertne uznanie dorobku naukowego Karla Holla

Okres naukowej aktywności pisarskiej Karla Holla trwał 30 lat, tj. od habilitacji w 1896 roku do śmierci w maju 1926 roku. Jego odejście nastąpiło zbyt szybko, bo w wieku 60 lat, co okazało się zaskoczeniem dla wielu osób ze świata nauki, jak i kręgu bliskich mu osób⁸⁹. Protestancki historyk już za życia cieszył się uznaniem z powodu dokonanych dla nauki osiągnięć, zwłaszcza na polu edycyjnym. Ponadto prowokował innych do zabrania głosu po opublikowaniu swych interpretacji dotyczących różnych zagadnień dotyczących kwestii związanych z wydarzeniami w dziejach chrześcijaństwa, zwykle powiązanymi z różnymi faktami natury religijnej i wyznaniowej. Pojawiały się próby zestawiania jego poglądów z ideami głoszonymi przez innych znawców tej samej tematyki. Dążenie do porównywania jego dokonań stało się intensywniejsze po śmierci K. Holla, kiedy nastąpił moment podsumowania jego naukowej kariery i wprowadzonych przez niego nowych interpretacji teologii Lutra⁹⁰.

⁸⁶ Znaczące są słowa: „Der Katholizismus steht im Begriff, uns kulturell zu überflügeln”. Holl, *Der Protestantismus in seiner Kulturbedeutung*, s. 514.

⁸⁷ Zob. K. Holl, *Luther und die Mission*, „Neue allgemeine Missionszeitschrift” 1 (1924) 36-49.

⁸⁸ Zob. K. Holl, *Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen?*, „Jahrbuch der Luthergesellschaft” 6 (1924) 3-20.

⁸⁹ H. Lietzmann, *Karl Holl*, „Gnomon” 2 (1926), z. 7, 430-432.

⁹⁰ Zob. porównawcze opracowania ówczesnych autorów: A. von Harnack – H. Lietzmann, *K. Holl: Zwei Gedächtnisreden*, Bonn 1926; K. Thieme, *Zu Karl Holls Auffassung von Luthers Christologie*, „Theologische Blätter” 7 (1928) 151-164.

Szczególnym gestem wdzięczności względem osoby K. Holla, zwłaszcza jego wkładu w rozwój nauk historycznych, było opublikowanie jego naukowych przyczynków w dwóch tzw. dziełach zbiorowych, które ukazały się w 1928 roku. Edycyjny ich zamysł stanowił kontynuację poprzedniej jego pracy zbiorowej, stąd taki sam tytuł nadany został kolejnym tomom – *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Każdy z nich posiada oddzielny tytuł wskazujący na tematykę zawartych w nich wcześniej wydanych publikacji. Ułatwieniem określenia zawartości tych tomów okazała się wola samego K. Holla, o której czytelnik dowiaduje się z przedmowy, gdzie zamieszczona została sugestia, aby publikacje wydać w dwóch tomach poświęconych wschodniej i zachodniej historii chrześcijaństwa⁹¹. Zatem pierwszy pośmiertnie wydany tom, liczący 449 stron, otrzymał podtytuł *Der Osten*⁹².

Edycyjne życzenie K. Holla zostało zatem pomyślnie rozpoczęte, co dokonało się pod nadzorem H. Lietzmannna, który jako protestancki historyk Kościoła został w 1923 roku następcą A. von Harnacka na uniwersytecie w Berlinie. Z pewnością także jemu osobiście zależało na tym, aby prace jego kolegi z Instytutu Historii Kościoła zostały docenione i ukazały się w zbiorczych tomach. Dlatego już tego samego roku został wydany kolejny

⁹¹ H. Litzmann, *Vorbemerkung*, w: K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 2, Tübingen 1928, s. III: „Karl Holl hatte die Absicht, seinem Lutherbuch zwei weitere Bände *Gesammelte Aufsätze* folgen zu lassen, deren erster die Kirchen des Ostens behandeln sollte, während der zweite für den Westen bestimmt war”.

⁹² W tomie drugim (*Der Osten*) zostały zamieszczone następujące publikacje: *Urchristentum und Religionsgeschichte* (1-32), *Das Apokryphon Ezechiel* (33-43), *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde* (44-67), *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (68-102), *Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer* (103-109); *Ψευδομάργς* (110-114), *Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses* (115-128), *Der Ursprung des Epiphaniensfestes* (129-154), *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche* (155-203), *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekanntem Brief des Epiphanius* (204-224), *Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche* (225-237), *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit* (238-248), *Die schrifstellerische Form des griechischen Heiligenlebens* (249-269), *Über das griechische Mönchtum* (270-282), *Die Bedeutung der neueröfentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte* (283-297), *Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift „Adversus Arium et Sabellium“* (298-309), *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits* (310-350), *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung* (351-387), *Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung* (388-398), *Eine angebliche Schrift Hippolyts* (399-402), *Symeon, der neue Theologe* (403-408), *Die Kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter* (409-417), *Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur* (418-432), *Tolstoi nach seinen Tagebüchern* (433-449).

tom, liczący 602 strony, pt. *Der Westen*. Również na początku tego tomu H. Lietzmann stwierdził, że został przygotowany przez przyjaciół i uczniów mistrza⁹³. To oni zdecydowali, które publikacje powinny zostać wydane w tym tomie. Jak się okazuje, poszczególne przyczynki nakowe w przeważającej części odnoszą się do różnych aspektów protestantyzmu, a jedynie kilka do zagadnień patrystycznych zachodniej części *Imperium Romanum*⁹⁴. Na szczególną uwagę zasługuje ponadto załączone w tym tomie wspomnienie o Karlu Hollu, które zostało napisane przez H. Lietzmana, a opublikowane rok wcześniej w znanej wówczas serii wydawniczej „Sitzungsberichte der Berliner Akademie”⁹⁵. W tomie tej berlińskiej serii za rok 1927 następuje po tym wspomnieniu wykaz twórczości naukowej K. Holla⁹⁶.

⁹³ Por. H. Lietzmann, *Vorbemerkung*, w: K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 3, Tübingen 1928, s. III: „Dieser dritte und letzte Band der Gesammelten Aufsätze Karl Holls ist ebenso wie sein Vorgänger von den Freuden und Schülern des Meisters bosorgt worden”.

⁹⁴ Tom trzeci (*Der Westen*) gromadzi następujące publikacje: *Tertullian als Schriftsteller* (1-12), *Über Zeit und Heimat des pseudotertullianischen Gedichts „Adversus Marcionem”* (13-53), *Augustins innere Entwicklung* (54-116), *Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche* (117-129), *Luther und die mittelalterliche Zunftverfassung* (130-133), *Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung* (134-146), *Luthers Anschauung über Evangelium, Krieg und Aufgabe der Kirche im Lichte des Weltkriegs* (147-170), *Die „iustitia dei” in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes* (171-188), *Die Geschichte des Worts Beruf* (189-219), *Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen?* (220-233), *Luther und die Mission* (234-243), *Gogartens Lutherauffassung. Eine Erwiderung* (244-253), *Johannes Calvin* (254-284), *Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. Eine psychologische Studie* (285-301), *Die Bedeutung der grossen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus* (302-384), *Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche* (385-403), *Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung* (404-436), *Der Modernismus* (437-459), *Der Szientismus* (460-479), *Steiners Anthropologie* (480-489), *Über Begriff und Bedeutung der „dämonischen Persönlichkeit”* (490-504), *Christentum und Sozialismus* (505-513), *Der Protestantismus in seiner Kulturbedeutung* (514-519), *Über den Takt in der Religion* (520-524), *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus* (525-557), *Gedächtnisrede auf Karl Holl* (568-577) (red. H. Lietzmann), *Verzeichnis der im Druck erschienenen Schriften Karl Holls* (578-584), *Sachverzeichnis* (585-594), *Namenverzeichnis* (595-602).

⁹⁵ Zob. H. Lietzmann, *Gedächtnisrede auf Karl Holl*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1927) LXXXVI-XCVI.

⁹⁶ Zob. *Verzeichnis der im Druck erschienenen Schriften Karl Holls*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1927) XCVI-CI.

Te dwie zbiorcze publikacje, ukazujące się po roku od śmierci tego uczonego, świadczą o uznaniu naukowych wartości przez niego prezentowanych, a także o jego cechach osobowościowych. Również na podkreślenie zasługuje ponowne wydanie, także w 1927 roku, sprzed ponad dwudziestu lat studium nad ćwiczeniami duchowymi Ignacego z Loyoli⁹⁷.

Naukowa spuścizna K. Holla, mimo upływu lat i zawirowań dziejowych (II wojna światowa), nie została zapomniana. Stała się bowiem inspiracją do kolejnych dyskusji nad podjętymi przez K. Holla zagadnieniami, a także jest podstawą do dokonywania syntetyzujących opracowań jego badawczej twórczości. Ponadto spojrzenie samego K. Holla na dziedzictwo Lutra stało się inspiracją dla późniejszych interpretatorów protestanckich⁹⁸. Wyraziste świadectwo w tym względzie pozostawił Walther von Loewenich⁹⁹. Do twórczości K. Holla odwoływano się nawet podczas obchodów 500-lecia reformacji, czyli w roku 2017¹⁰⁰. Prawdopodobnie za kilka lat, tj. w setną rocznicę jego śmierci w 2026 roku, nazwisko tego uczonego znowu często będzie spotykane na łamach czasopism naukowych, zwłaszcza protestanckich.

6. Podsumowanie

Dokonana prezentacja najważniejszych publikacji Karla Holla, z podziałem na wymienione kategorie merytorycznych ujęć, ukazuje

⁹⁷ Zob. K. Holl, *Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. Eine psychologische Studie*, Tübingen 1927.

⁹⁸ Zob. m.in.: R. Stupperich, *Karl Holl als Lutherforscher*, „Luther” 26 (1966) 112-121; P. Schattenmann, *Briefe von Karl Holl 1914-1921*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 79 (1968) 77-90; K. Aland, *Aus der Blütezeit der Kirchengeschichte in Berlin. Die Korrespondenz Adolf von Harnacks und Karl Holl mit Hans Lietzmann*, „Saeculum” 21 (1970) 235-263; J. Wallmann, *Karl Holl und seine Schule*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 4 (1978) 1-33.

⁹⁹ Por. W. von Loewenich, *Probleme der Lutherforschung und der Lutherinterpretation*, München 1984, s. 16: „Eine neue Epoche der Lutherforschung und Lutherinterpretation ist durch Karl Holl (1866-1926) eröffnet worden. Das Eindrucks volle an Holls „Luther“ besteht in einem Doppelten: In der umfassenden Quellenkenntnis, die mit einer hervorragenden wissenschaftlichen Methode fruchtbar gemacht wird, und in der Rückgewinnung von Luthers Theologie für die eigene theologische Fragestellung. Holl war ein Schüler von Harnack, ist aber über den Gegensatz von liberaler und positiver Theologie hinausgewachsen”.

¹⁰⁰ Por. J. Zimmermann, *Bonhoeffer's Incarnational Humanism*, „Theologica Wratislaviensia” 11 (2016) 74-76.

go jako nieprzeciętnego znawcę historii literatury wczesnochrześcijańskiej, wydawcę dzieł Ojców Kościoła, doskonałego interpretatora wydarzeń należących do średniowiecza oraz wytrawnego obserwatora bieżących faktów historycznych. Należy on ponadto do czołowych pisarzy i uczonych protestantyzmu na przełomie XIX i XX wieku. Jego twórczość cechuje wnikliwość, samodzielność myślenia, a także umiejętność postrzegania każdej sytuacji historycznej przez pryzmat etyki kościelnej i zasad chrześcijańskich. Wprawdzie jego głos stał się dla niektórych wyzwaniem do podjęcia polemiki, to jednak osobowość K. Holla i jego niezależność okazała się bogactwem dla niego samego, jak i dla protestantyzmu.

Wyszczególnione wyżej kręgi zainteresowań luteranckiego uczonego są potwierdzeniem jego wrażliwości naukowej ukierunkowanej na kilka obszarów badawczych. Świadectwem takiej postawy są rozliczne przyczynki naukowe dokumentujące wieloaspektowe podejście do poszczególnych kwestii. Przyniosły mu one zasłużoną sławę za życia, a jeszcze większą po śmierci poprzez ciągle nawroty do jego naukowej twórczości. Wydanie jego publikacji w tzw. dziełach zebranych tuż po śmierci stanowi o wybitnych zasługach tego historyka położonych dla nauki, zwłaszcza dla szeroko pojętej historii Kościoła.

Karl Holl (1866-1926) – luterancki badacz źródeł patrystycznych

(streszczenie)

Treść niniejszego artykułu została poświęcona badaczowi starożytności chrześcijańskiej, jakim był żyjący na przełomie XIX i XX wieku Karl Holl (1866-1926). Urodzony w rodzinie protestanckiej znacznie angażował się w pogłębienie i rozwój protestantyzmu w Niemczech zarówno aktywnością społeczno-religijną, jak i twórczością pisarską. Obok tego pasma działalności w jego życiu okazał się on ponadto wybitnym historykiem, publikując także przyczynki naukowe odnoszące się do starożytności chrześcijańskiej. Spośród nich na szczególną wzmiankę zasługują wydania krytyczne obejmujące pisma Epifaniusza. Śmiało zaprezentował bowiem swój punkt widzenia w kwestii autorstwa utworów ukazujących Epifaniusza jako ikonoklastę, a będących przez wieki przypisywane innym autorom. Mimo szerokiej dyskusji trwającej kilka dziesięcioleci w XX wieku linia badawcza nakreślona przez K. Holla pozostała niezmienną. Kunszt badawczy i solidność w prowadzeniu analiz filologicznych i historycznych tego uczonego zasługują zatem na przypomnienie.

Słowa kluczowe: Karl Holl; historyk; literatura wczesnochrześcijańska; wydania krytyczne; protestantyzm

Karl Holl (1866-1926) – a Lutheran Researcher of the Patristic Sources

(summary)

The content of this article was devoted to the researcher of Christian antiquity, Karl Holl (1866-1926), who lived in the late nineteenth and early twentieth century. Born into a Protestant family, he was deeply involved in the deepening and development of Protestantism in Germany with both socio-religious and literary activity. In addition to this range of activities in his life, he also turned out to be an outstanding historian, also publishing scientific contributions relating to Christian antiquity. Of these, critical editions including Epiphanius writings deserve special mention. He boldly presented his point of view regarding the authorship of works depicting Epiphanius as iconoclast, and being attributed to other authors for centuries. Despite the extensive discussion lasting several decades in the 20th century, the research line outlined by K. Holl remained unchanged. The research proficiency and reliability in conducting philological and historical analyzes of this scholar therefore deserve recollection.

Keywords: Karl Holl; historian; Early Christian literature; critical editions; Protestantism

Bibliografia

Źródła

1. Pisma z literatury wczesnochrześcijańskiej

Apokryfy Starego Testamentu, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, 103-105.

Epifaniusz z Salaminy, *Pisma przeciw obrazom*, tł. M. Dylewska, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 551-565.

Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 1–33*, t. 1, red. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915.

Epiphanius, *Panarion haer. 34–64*, t. 2, red. K. Holl, GCS 31, Leipzig 1922.

Epiphanius, *Panarion haer. 65–80*, t. 3, red. K. Lietzmann – K. Holl, GCS 37, Leipzig 1933.

2. Pisma Karla Holla

Holl K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern*, Leipzig 1904.

Holl K., *Augustins innere Entwicklung*, Berlin 1923.

Holl K., *Christentum und Sozialismus*, „Die Grenzboten” 78 (1919) 174-181.

Holl K., *Das Apokryphon Ezechiel*, w: *Aus Schrift und Geschichte. Theologische Abhandlungen*, red. A. Schlatter, Stuttgart 1922, 85-98.

Holl K., *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*, „Hermes” 43 (1908) 240-254.

- Holl K., *Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung*, in: *Philotesia: Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht*, red. A. Harnack, Berlin 1907, 51-66.
- Holl K., *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie“ (1921) 920-947.
- Holl K., *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, red. K.H. Rengstorf, Darmstadt 1964, 144-178.
- Holl K., *Der Modernismus*, Tübingen 1908.
- Holl K., *Der Protestantismus in seiner Kulturbedeutung*, w: *Der Protestantismus im öffentlichen Leben Deutschlands*, Berlin 1923, 8-14.
- Holl K., *Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ 38 (1920) 23-40.
- Holl K., *Der Szientismus*, „Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft“ 37 (1916) 473-495.
- Holl K., *Der Szientismus*, Berlin 1918.
- Holl K., *Der Ursprung des Epiphaniensfestes*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie“ (1917) 402-438.
- Holl K., *Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum“ 37 (1916) 253-259.
- Holl K., *Die „iustitia dei“ in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes, Festgabe für A. von Harnack*, Tübingen 1921.
- Holl K., *Die Bedeutung der grossen Kriege für das religiöse und kirchliche Leben innerhalb des deutschen Protestantismus*, Tübingen 1917.
- Holl K., *Die Bedeutung der neueröffentlichten melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie“ (1925) 18-31.
- Holl K., *Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche*, „Archiv für Religionswissenschaft“ 9 (1906) 365-384.
- Holl K., *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, Abhandlungen der Berliner Akademie, Phil.-hist. Klasse, Nr 5, Berlin 1923.
- Holl K., *Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche*, w: *Aus der Festgabe für D. Dr. Karl Müller zum siebenzigsten Geburtstag*, red. J.C.B. Mohr, Tübingen 1922, 178-197.
- Holl K., *Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. Eine psychologische Studie*, Tübingen 1905.
- Holl K., *Die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola. Eine psychologische Studie*, Tübingen 1927.
- Holl K., *Die Geschichte des Worts Beruf*, „Sitzungsbereiche der Berliner Akademie“ (1924) 29-57.
- Holl K., *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ankoratus und Panarion)*, Leipzig 1910.

- Holl K., *Die Kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 11 (1901) 83-96.
- Holl K., *Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche*, „Allgemeine Missions-Zeitschrift” 39 (1912) 193-203, 241-249.
- Holl K., *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus*, Tübingen 1906.
- Holl K., *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage nach der Heilsgewißheit*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 20 (1910) 245-291.
- Holl K., *Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur, w: Rußlands Kultur und Volkswirtschaft*, red. M. Sering, Aufsätze und Vorträge, Berlin – Leipzig 1913, 1-20 („Die Zukunft” 21 (1913) 88-98).
- Holl K., *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften” (1916) 828-868.
- Holl K., *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum” 29 (1912) 406-427.
- Holl K., *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, „Neue Jahrbücher für das klassische Altertum”, 33 (1914) 521-556.
- Holl K., *Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1916) 226-275.
- Holl K., *Eine angebliche Schrift Hippolyts*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 28 (1907) 37-41.
- Holl K., *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898.
- Holl K., *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den sacra Parallela*, Leipzig 1899.
- Holl K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 1, Tübingen 1921.
- Holl K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 2, Tübingen 1928.
- Holl K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 3, Tübingen 1928.
- Holl K., *Gogartens Lutherauffassung. Eine Erwiderung*, „Christliche Welt” 38 (1924) 304-314.
- Holl K., *Johannes Calvin, Rede zur Feier der 400. Wiederkehr des Geburtstages Calvins*, Tübingen 1909.
- Holl K., *Luther und Calvin*, Berlin 1919.
- Holl K., *Luther und die Mission*, „Neue allgemeine Missionszeitschrift” 1 (1924) 36-49.
- Holl K., *Luther und die mittelalterliche Zunftverfassung*, „Mitteilungen der Luthergefellschaft” 1 (1919) 22-28.
- Holl K., *Luthers Anschauung über Evangelium, Krieg und Aufgabe der Kirche im Lichte des Weltkriegs*, Flugschriften des deutschen evangelischen Gemeindetages 1, Darmstadt 1917.
- Holl K., *Tertullian als Schriftsteller*, „Preußische Jahrbücher” 88 (1897) 262-278.

- Holl K., *Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 24 (1913) 219-265.
- Holl K., *Tolstoi nach seinen Tagebüchern*, w: *Vorträge und Aufsätze des Osteuropainstituts in Breslau*, t. 6/1, Leipzig 1922.
- Holl K., *Über Begriff und Bedeutung der „dämonischen Persönlichkeit”*, Berlin 1925.
- Holl K., *Über das griechische Mönchtum*, „Preußische Jahrbücher” 94 (1898) t. 3, 407-424.
- Holl K., *Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift „Adversus Arium et Sabellium”*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 25 (1904) 380-398.
- Holl K., *Über Zeit und Heimat des pseudotertullianischen Gedichts „Adversus Marcionem”*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1918) 514-559.
- Holl K., *Urchristentum und Religionsgeschichte*, Gütersloh 1925.
- Holl K., *Urchristentum und Religionsgeschichte*, „Zeitschrift für systematische Theologie” 2 (1924) 387-436.
- Holl K., *Vorrede*, w: Holl K., *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig 1897, s. VI.
- Holl K., *Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?*, Tübingen 1907.
- Holl K., *Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen?*, „Jahrbuch der Luthergesellschaft” 6 (1924) 3-20.
- Holl K., *Was verstand Luther unter Religion?*, Tübingen 1917.
- Holl K., *Ψευδομόρτυς*, „Hermes” 52 (1917) z. 2, 301-307.
- Holl K., *Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1919) 2-11.

Opracowania

- Aland P., *Aus der Blütezeit der Kirchenhistorie in Berlin. Die Korrespondenz Adolf von Harnacks und Karl Holl mit Hans Lietzmann*, „Saeculum” 21 (1970) 235-263.
- Baron A., *Od wydawców*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Panarion. Herezje 1-33*, tł. M. Gilski, Kraków 2015.
- Bense B.F., *Easter Christianity in the Thought of Karl Holl*, „The Unitarian Universalist Christian” 31 (1976) 5-27.
- Bigham S., *Epiphanius of Salamis, Doctor of Iconoclasm? Deconstruction of a Myth*, Patristic Theological Library 3, Rollinsford 2008.
- Bodenstein W., *Die Theologie Karl Holls im Spiegel des antiken und reformatorischen Christentums*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 40, Berlin – Boston 2018.
- Bultmann R., *Urchristentum und Religionsgeschichte*, „Theologische Rundschau” NF 4 (1932) 1-21 (Rez. von: Holl, K.: *Urchristentum und Religionsgeschichte*).
- Delius W., *Holl Karl*, w: *Neue Deutsche Biographie*, t. 9, Berlin 1972, 532-533.
- Gogarten F., *Theologie und Wissenschaft: grundsätzliche Bemerkungen zu K. Holls „Luther”*, „Christliche Welt” 38 (1924) 34-42, 71-80, 121-130.

- Harnack A. Von – Lietzmann H., *K. Holl: Zwei Gedächtnisreden*, Bonn 1926.
- Lietzmann H., *Gedächtnisrede auf Karl Holl*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1927) LXXXVI-XCVI.
- Lietzmann H., *Karl Holl*, „Gnomon” 2 (1926) z. 7, 430-432.
- Lietzmann H., *Vorbemerkung*, w: K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 3, Tübingen 1928.
- Lietzmann H., *Verzeichnis der im Druck erschienenen Schriften Karl Holls*, „Sitzungsberichte der Berliner Akademie” (1927) XCVI-CI.
- Lietzmann H., *Vorbemerkung*, w: K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 2, Tübingen 1928.
- Loewenich W. von, *Probleme der Lutherforschung und der Lutherinterpretation*, München 1984.
- Longosz S. – Dylewska M., *Wstęp*, w: Epifaniusz z Salaminy, *Pisma przeciw obrazom*, VoxP 22 (2002) t. 42-43, 551-557.
- Riddoch S.A., *Karl Holl and the Fatherland Party, 1917-1918: A German Liberal Protestant Embraces the Right*, „Historical Papers of the Canadian Society of Church History” (2000) 43-52.
- Schattenmann P., *Briefe von Karl Holl 1914-1921*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 79 (1968) 77-90.
- Schnackenberg R., *Apostles Before and During Paul’s Time*, w: *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce*, red. W.W. Gasque – R.P. Martin, Exeter 1970, 287-303.
- Stupperich R., *Karl Holl als Lutherforscher*, „Luther” 26 (1966) 112-121.
- Svinth-Væрге Pøder Ch., *Die Lutherrenaissance im Kontext des Reformationsjubiläums: Gericht und Rechtfertigung bei Karl Holl, 1917–1921*, „Kirchliche Zeitgeschichte” 26 (2013) z. 2, 191-200.
- Thieme K., *Zu Karl Holls Auffassung von Luthers Christologie*, „Theologische Blätter” 7 (1928) 151-164.
- Uecker Th., *Holl Karl*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, t. 2, Hamm 1990, 1001-1003.
- Wahlmann J., *Karl Holl und seine Schule*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 4 (1978) 1-33.
- Warمیński J., *Holl Karl*, EK 6, Lublin 1993, 1152-1153.
- Widok N., *Udział Epifaniusza z Salaminy w walce z kultem obrazów*, w: *Święte wizerunki w przekazie Dobrej Nowiny*, red. N. Widok, Opole 2017, 9-36.
- Zimmermann J., *Bonhoeffer’s Incarnational Humanism*, „Theologica Wratislaviensia” 11 (2016) 73-86.

Netografia

<http://www.sammlungen.hu-berlin.de/dokumente/14128/> (dostęp: 25.10.2018).

<https://www.hu-berlin.de/de/ueberblick/geschichte/rektoren/holl> (dostęp: 25.10.2018).

Ks. Paweł Wygralak¹

Chrystus i Jego dzieło zbawcze w chrzcielnym nauczaniu Ildefonsa z Toledo

1. Wprowadzenie

Ildefons z Toledo († 667) w swoich dziełach na temat sakramentu chrztu świętego wiele miejsca poświęca osobie Jezusa Chrystusa. Przedstawienie prawowiernego nauczania na temat Zbawiciela było dla niego ogromnie ważne ze względu na konieczność dobrego teologicznego przygotowania duchownych, którzy mieli głosić katechezy dla katechumenów i neofitów. Mieli oni działać w społeczeństwie, w którym do niedawna oficjalnym wyznaniem wiary był arianizm. Wszak dopiero w czasie trzeciego synodu w Toledo (589) ogłoszono oficjalnie konwersję króla Wizygotów Rekkareda I († 601) na katolicyzm². Ponadto ciągle jeszcze można było spotkać wcale niemałe grupy ludzi oddających cześć bóstwom pogańskim i wszelkiego rodzaju formom idolatrii³. Stąd biskup Toledo starał się przedstawić argumenty na bóstwo Jezusa Chrystusa, omówić Jego dzieło zbawcze oraz ukazać rolę Zbawiciela w codziennym życiu człowieka ochrzczonego. Podstawą niniejszego artykułu stanowią dzieła Ildefonsa *De cognitione baptismi* oraz *De itinere deserti*, a także dostępna literatura przedmiotu, spośród której należy wspomnieć arty-

¹ Ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: pawelwyg@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0001-7790-7864.

² Por. J. Orlandis, *Historia de España. Epoca visigoda (409-711)*, Madrid 1987, 108-109.

³ Por. P. Wygralak, *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenach Galii i Hiszpanii w późnej starożytności chrześcijańskiej (VI-VII w.)*, Poznań 2011, 150-155.

kuły autorstwa A. Martinezza Sierra⁴ oraz monografię J.M. Hormaeche Basauriego⁵.

2. Bóstwo Jezusa Chrystusa

Już we wstępie do *De cognitione baptismi* Ildefons, podejmując się wyjaśnienia prawdy o pochodzeniu Kościoła, stwierdza, że „Ten, który dał początek stworzeniu anielskiemu, stał się dla ludzi Głową Kościoła”⁶. Jest On wcielonym Słowem Boga Ojca, Bogiem, który stworzył⁷. Przekonanie o prawdziwym bóstwie Jezusa Chrystusa wyraża autor dzieła wielokrotnie. Ta prawda jest bowiem dla każdego chrześcijanina fundamentalna, gdyż wyznanie wiary w Chrystusa prawdziwego Boga, Bożego Syna, daje gwarancję zbawienia⁸. Stwierdza więc dalej Ildefons, że ten Bóg, który jest „jeden, niewidzialny, niepojęty, niedający się oszacować, nieśmiertelny, wszechmocny, doskonały i wieczny”⁹, On jest Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. W ten sposób, wymieniając przymioty Boga, biskup Toledo wskazuje wyraźnie na bóstwo zarówno Syna, jak i Ducha Świętego. Syn i Duch Święty posiadają tę samą naturę co Ojciec¹⁰. Również odnosząc się do prawdy o zrodzeniu Syna, podkreśla, że jako zrodzony z Ojca jest także z Nim współwieczny, a zatem jest Bogiem¹¹. Tę prawdę o zrodzeniu Syna powtórzy Ildefons jeszcze wiele razy, wyjaśniając poszczególne artykuły wyznania wiary. W tym przypadku, sięgając do słów psalmisty: „Z łona przed jutrzemką zrodziłem Ciebie” (Ps 110,3), wskazuje na fakt odwiecznego zrodzenia Syna przez Ojca¹². Jest więc Syn zrodzony, a nie stworzony, co było tezą głoszoną przez wyznawców arianizmu. Syn, który jest mocą i mądrością, nie został zrodzony w czasie, gdyż Bóg Ojciec posiada moc

⁴ Por. A. Martínez Sierra, *San Ildefonso de Toledo: fundamentos para una cristología*, „Estudios Marianos” 74 (2008) 131-140.

⁵ Por. J.M. Hormaeche Basauri, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda: estudio sobre „De cognitione baptismi” de San Ildefonso de Toledo*, Toledo 1983.

⁶ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi*, Praefatio, CCL 114 A, 353, tł. A. Strzelecka, Ildefons z Toledo, *Pouczenie o chrzcie*, POK 33, Poznań 2018, 36.

⁷ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi*, Praefatio, CCL 114 A, 353.

⁸ Por. Ildefonsus Toletanus, *De itinere deserti LXXXIX*. Por. Martínez Sierra, *San Ildefonso de Toledo*, s. 137.

⁹ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* III, CCL 114 A, 354, POK 33, 39.

¹⁰ Por. F. Hidobro, *San Ildefonso de Toledo*, „Teología y Vida” 23 (1982) 196.

¹¹ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* III.

¹² Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XXXVIII.

i mądrość odwiecznie. Zatem ziemskie kategorie następstwa czasu nie mają w przypadku zrodzenia Syna przez Ojca zastosowania. Bóg zrodził Słowo, aby On, Boży Logos, objawił światu Ojca. Zatem człowiek może poznać Boga dzięki misji wcielonemu Słowu. Przez Słowo „Bóg stworzył i ustanowił wszystko”¹³. Tenże Chrystus narodził się w ciele z Ducha Świętego i Maryi Dziewicy. Ildefons wyznaje jednoznacznie:

„Słusznie wyznajemy tę prawdę, ponieważ Pan nasz, Jezus Chrystus, który jest Bogiem z Boga, narodził się z Ducha Świętego i Maryi Dziewicy. To znaczy, że począł się z obydwu substancji, mianowicie boskiej oraz ludzkiej, i jest jedynym Synem Boga Ojca Wszechmogącego, z którego pochodzi Duch Święty”¹⁴.

Jest więc narodził się Zbawiciel w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem. Wyraża tę prawdę Ildefons także w słowach: „ten sam Syn Boży jest Synem Człowieczym, a Syn Człowieczy jest Synem Bożym”¹⁵. Akcentując prawdę o bóstwie Jezusa Chrystusa, biskup Toledo wskazuje również na Jego prawdziwe człowieczeństwo, a jednocześnie na dziewictwo Maryi. Pisze bowiem, że Syn Boży w „łonie Dziewicy raczył przyjąć całego człowieka, czyli ciało, duszę i ducha, zamieszkując nienaruszone matczyne ciało i nienaruszone opuszczając”¹⁶. Podkreślenie, że Chrystus jest prawdziwym człowiekiem z ciałem, duszą i duchem, oraz wskazanie na dziewictwo Maryi jest precyzyjnym sformułowaniem prawowiernej nauki Kościoła. Ildefons wyraził te prawdy wiary, korzystając z całą pewnością z wypowiedzi św. Augustyna¹⁷. Być może więc i w wizygockiej Hiszpanii ciągle jeszcze można było spotkać się z błędnymi opiniami, negującymi nie tylko prawdziwe bóstwo Chrystusa, ale i Jego prawdziwe człowieczeństwo, a także prawdę o dziewictwie Maryi¹⁸. Hiszpański znawca twórczości Ildefonsa J.M. Hormaeche Basauri, odnosząc się do omawianego fragmentu *De cognitione baptismi* o dziewiczym poczęciu i dziewiczych narodzinach Chrystusa, stawia pytanie, czy w ten sposób biskup Toledo nie chce wskazać również na prawdę o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Uważa, że nie można wykluczyć takiej tezy, ale też nie można jej

¹³ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XL, CCL 114 A, 376, POK 33, 74.

¹⁴ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLI, CCL 114 A, 377, POK 33, 75.

¹⁵ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLIII, CCL 114 A, 379, POK 33, 77.

¹⁶ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLIII, CCL 114 A, 379, POK 33, 78.

¹⁷ Por. Augustinus Hipponesis, *De fide et symbolo* 4, 8.

¹⁸ Należy wspomnieć tu o poglądach Apolinarego (zm. ok. 390), który głosił, że w Chrystusie miejsce duszy rozumnej zajął boski Logos. Zatem Chrystus nie był w pełni człowiekiem. Por. H. Pietras, *Herezje*, Kraków 2019, 73-77.

przyjąć z całą pewnością¹⁹. Biskup Toledo, kontynuując temat wcielenia Bożego Syna, podkreśla, że chociaż w *Credo* wskazuje się, że w wydarzeniu tym wziął udział jedynie Duch Święty, to należy jednak pamiętać, iż we wszystkich wydarzeniach zbawczych działa zawsze „cała Trójca Święta, ponieważ dzieła Trójcy są nierozdzielne”²⁰.

Według A. Martineza Sierry prawda o bóstwie Chrystusa została wyrażona przez Ildefonsa także wtedy, kiedy omawiając dzieło zbawcze Chrystusa, nazywa Go „wodzem dla odkupienia człowieka”²¹, a przede wszystkim gdy pisze o Chrystusie jako o sędziu żywych i umarłych, który zasiada po prawicy Ojca²². Zarówno bowiem odkupienie człowieka, jak i sąd nad światem i nad człowiekiem przysługują jedynie samemu Bogu²³. Zatem w Chrystusie należy wyznawać prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka.

3. Dzieło zbawcze Chrystusa

W odkupieniu człowieka uczestniczy cała Trójca Święta²⁴. W opisie dzieła zbawczego Chrystusa Ildefons sięga do Pawłowej typologii o Chrystusie jako drugim Adamie (por. 1Kor 15,22)²⁵. Chrystus jest zapowiedzianym potomkiem Dziewicy, który zmiążdży głowę wężowi. Zwycięstwo Chrystusa nad diabłem, zmiążdżenie głowy węża dokonuje się w chwili zmartwychwstania. Zdaniem biskupa Toledo prześladowcy Jezusa, którzy doprowadzili do śmierci Zbawiciela, to potomkowie węża. I w tym porównaniu należy widzieć nie tyle samego szatana, ile ludzi, którzy poddali się jego władzy. Głosem diabła nazywa z kolei biskup Toledo Piłata, którego język jest pokrętny i pełen kłamstwa. Jednocześnie bowiem rzymski namiestnik wydaje dwa wyroki: usprawiedliwia Jezusa i skazuje Go, zgadzając się na spełnienie woli Żydów²⁶. Innym starotestamentalnym

¹⁹ Por. Hormaeche Basauri, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda*, s. 66.

²⁰ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLI, CCL 114 A, 377; 405, POK 33, 76.

²¹ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CI, CCL 114 A, 405, POK 33, 119. Por. Martinez Sierra, *San Ildefonso de Toledo*, s. 137.

²² Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* LII, LIII, CXLIII.

²³ Por. Martinez Sierra, *San Ildefonso de Toledo*, s. 137.

²⁴ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* IX.

²⁵ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* VII. Por. Hormaeche Basauri, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda*, s. 65.

²⁶ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLV.

obrazem zapowiadającym śmierć Chrystusa była śmierć Abla. Kain jest typem ludu żydowskiego, który doprowadza do śmierci Zbawiciela, Bożego Baranka²⁷.

Chrystus, podejmując krzyżową mękę, najpełniej okazał bogactwo swego miłosierdzia wobec grzesznych ludzi. Wybór rodzaju śmierci wiązał się z wydarzeniami w raju. Tam przez drzewo człowiek odwrócił się od Boga, tutaj przez cierpienie Zbawiciela na drzewie krzyża człowiek odzyskuje szansę powrotu do Boga²⁸. W ten sposób zostało też zwyciężone panowanie diabła, a dzięki przelaniu Krwi Chrystusa powstało Jego królestwo, które będzie trwało na wieki²⁹. Według Ildefonsa dzięki tym zbawczym wydarzeniom nastąpił trzeci okres w dziejach świata. Pierwszym bowiem był czas spędzony przez człowieka w raju, a drugim – najgorszym w dziejach świata – czas panowania diabła³⁰.

Chrystus, który, jak już wyżej wspomniano, jest zdaniem biskupa Toledo „wodzem dla odkupienia człowieka”³¹, przyjmując chrzest od Jana, ustanowił sakrament chrztu świętego³². Ildefons wyraźnie podkreśla, że chrzest jest sakramentem zbawienia (*sacramentum redemptionis*)³³. Zbawcza moc wód chrztu świętego płynie z drzewa krzyża. Wyjaśniając tę prawdę, biskup Toledo, podobnie jak inni ojcowie³⁴, sięga do wydarzeń opisanych w Księdze Wyjścia (Wj 14,16). Mojżesz wyciągnął swoją łaskę nad wodami morza i w ten sposób otworzył uciekającemu z niewoli egipskiej ludowi Izraela drogę do wolności. I podobnie woda chrztu została dotknięta drzewem krzyża, stając się w ten sposób źródłem wyzwolenia z niewoli grzechu dla wszystkich ochrzczonych³⁵. Zbawienie człowieka może się bowiem dokonać jedynie poprzez działania łaski Bożej³⁶.

Ildefons zauważa, że Chrystus nie udzielał osobiście sakramentu chrztu, ale czynili to Jego uczniowie. Samo obmycie wodą nie byłoby jednak skuteczne, gdyby nie udział Chrystusa. To On bowiem jest Tym,

²⁷ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* VIII. Por. Martínez Sierra, *San Ildefonso de Toledo*, s. 136; Hormaeche Basauri, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda*, s. 66.

²⁸ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XLVI.

²⁹ Por. Ildefonsus Toletanus, *De itinere deserti* II.

³⁰ Por. Ildefonsus Toletanus, *De itinere deserti* II.

³¹ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CI, CCL 114 A, 405, POK 33, 119.

³² Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XIV.

³³ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XII; Hormaeche Basauri, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda*, s. 69.

³⁴ Por. Caesarius Arelatensis, *Sermo* 97, 3.

³⁵ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXII.

³⁶ Por. Ildefonsus Toletanus, *De itinere deserti* XIX.

który oczyszcza przyjmującego chrzest człowieka z wszystkich grzechów. Te sformułowania potwierdzają wypowiedzi innych ojców³⁷, zgodnie z którymi to Chrystus w sakramentach udziela swojej łaski. Człowiek natomiast pozostaje jedynie szafarzem sakramentów. Biskup Toledo wyraża tę zasadę w sposób, który nie pozostawia żadnych wątpliwości: „Moc sakramentu nie zależy bowiem od posługi szafarza, ale opiera się na władzy Mistrza”³⁸. Ta prawda jest bardzo ważna dla praktyki sakramentalnej Kościoła, gdyż wyklucza konieczność powtórnego udzielania sakramentu chrztu, a więc praktyki stosowanej przez niektóre nieprawowierne wspólnoty chrześcijańskie³⁹. Ildefons przekonywał czytelników swego dzieła:

Niech człowiek spokojnie podchodzi do ziemskiego szafarza, gdyż ma niebiańskiego Mistrza. Chrystus-Nauczyciel sam udziela bowiem chrztu zarówno zewnątrz, zgodnie ze słowami Pawła: „Tak Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go oczyścić obmyciem wody”⁴⁰, jak i wewnątrz, przez wylanie Ducha, który będzie uczył duchowego człowieka posiadania wiary i zachowywania moralności w postępowaniu⁴¹.

A zatem każdy człowiek ma do sakramentów przystępować zawsze z wewnętrznym pokojem w przekonaniu, że ważność sakramentu nie jest zależna od postawy szafarza. Tym, który udziela łaski, jest bowiem sam Chrystus. Skutkiem przyjętego sakramentu chrztu świętego jest uwolnienie człowieka z grzechu. Gdy sakrament ten przyjmują dzieci, otrzymują odpuszczenie grzechu pierworodnego, gdy zaś wody chrztu spływają na osoby starsze, wówczas otrzymują również łaskę odpuszczenia grzechów osobistych, popełnionych w ciągu dotychczasowego życia. Biskup Toledo stwierdza przy okazji, że chrzest pozostaje warunkiem zbawienia: „Wszyscy bowiem, którzy odejdą do wieczności zanim odrodzili się przez chrzest, nie będą w królestwie Bożym dziećmi Chrystusa, gdyż Pan powiada: «Jeśli się ktoś nie narodzi po-

³⁷ Por. Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium Tractatus* V 1, 8.

³⁸ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XVI, CCL 114 A, 362, POK 33, 51. Por. Augustinus Hipponensis, *In Joannis Evangelium Tractatus* V 1, 8.

³⁹ Powtórnego chrztu udzielali donatyści. O zależności ważności chrztu od godności szafarza był przekonany także św. Cyprjan, biskup Kartaginy. Por. A. Żurek, *Jeden chrzest w jednym i świętym Kościele – w poszukiwaniu istoty donatyzmu*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 123-131.

⁴⁰ Ef 5,25-26.

⁴¹ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XVI, CCL 114 A, 361, POK 33, 50.

wtórnie z wody i Ducha Świętego, nie zobaczy królestwa Bożego»” (J 3,3)⁴².

W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, że zdaniem autora dzieła, oprócz chrztu sakramentalnego, jako ważny należy uznać chrzest z krwi, a więc męczeńską śmierć osoby nieochrzczonej, która umiera za wiarę w Jezusa Chrystusa. Jako trzeci rodzaju chrztu uznanego przez tradycję Kościoła należy uznać chrzest z łez pokuty. Uzasadnienie tej tezy znajduje Ildefons w wydarzeniach opisanych zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie: nawrócenie mieszkańców Niniwy (por. Jon 3), łzy psalmisty (por. Ps 6,7), żal grzesznej kobiety, która łzami obmywała stopy Jezusa (por. Łk 7,37-38.47)⁴³.

4. Rola Chrystusa w życiu chrześcijanina

Z chwilą przyjęcia sakramentu chrztu świętego przed człowiekiem otwiera się nowe życie. Sięgając do nauczania św. Pawła, Ildefons stwierdza:

Wszyscy ochrzczeni w Chrystusie Jezusie, zostaliśmy obmyci w Jego śmierci. Zostaliśmy wraz z Nim pogrzebani przez zanurzenie w [Jego] śmierci (Por. Rz 6,3-4). Wynurzenie chrzczonego z wody ukazuje natomiast, że zmarł w Chrystusie, zgodnie z przekazem tegoż Apostoła: „Abyśmy mogli wkroczyć w nowe życie, jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Por. Rz 6,4)⁴⁴.

Biskup Toledo był przekonany, że w nowym życiu ochrzczonego cieszy się codzienną obecnością Chrystusa. Od tego momentu On jest tym, który prowadzi człowiekowi na drogach jego życia. Podobnie jak obłok wskazywał Izraelitom wędrującym do ziemi obiecanej kierunek drogi przez pustynię, tak i Chrystus, który zdaniem biskupa Toledo był tym obłokiem, wskazuje teraz kierunek drogi w życiu chrześcijanina. Na tej drodze nie tylko jest przewodnikiem, ale i przykładem. Jego życie stanowi bowiem dla wiernych

⁴² Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXVI, CCL 114 A, 415, POK 33, 134.

⁴³ Por. P. Wygralak, *Przygotowanie do chrztu w Hiszpanii Wizygockiej. Wskazania Ildefonsa z Toledo (†667)*, w: Ildefons z Toledo, *Pouczenie o chrzcie*, POK 33, Poznań 2018, 28.

⁴⁴ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXX, CCL 114 A, 416, POK 33, 137. Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXLIX.

najlepszy wzór życia zgodnego z wolą Ojca⁴⁵. Szczególną rolę odgrywa tu światło Ewangelii (*lumen Evangelicum*). To ono wskazuje uczniom Jezusa właściwe drogi postępowania⁴⁶. Ponadto jak ów słup ognia stanął pomiędzy Egipcjanami a uciekającymi Izraelitami i dla jednych był zgubą, a dla drugich ucieczką, tak teraz Chrystus przychodzi do człowieka z uprzedającą łaską i pragnie jego dobra, nawet jeśli on tego nie chce. W ten sposób Ildefons przekonuje o mocy uprzedającej łaski Bożej. „Łaska Zbawiciela wyprzedza bowiem z miłością wolną wolę ludzką, aby człowiek pragnął postępować godziwie, i miłosiernie go wyposaża, aby mógł to czynić”⁴⁷. Chrystus zatem nie tylko daje przykład, nie tylko wskazuje człowiekowi kierunek działania, ale nade wszystko, powodowany miłością, obdarza go uprzedającą łaską, która ma moc wsparcia wolnej woli człowieka, aby wybrał drogę życia zgodną z zobowiązaniami przyjętymi w sakramencie chrztu świętego. Szczególnymi darami, które wyprasza dla człowieka Chrystus, są charyzmaty. Ildefons podkreśla, że te wyjątkowe dary, którymi obdarza Duch Święty, mają umocnić człowieka w jego drodze do wiecznej ojczyzny⁴⁸.

Dzięki przyjętemu sakramentowi chrztu chrześcijanin zostaje obdarowany pokarmem na życie wieczne, którym jest Ciało i Krew Chrystusa. Biskup Toledo, wskazując na wartość Eucharystii, przywołuje wydarzenia z pobytu Izraelitów na pustyni. Pili oni wodę, która w cudowny sposób, uderzeniem laski, została przez Mojżesza wydobyta ze skały. Według Ildefonsa, który powołuje się na słowa św. Pawła (por. 1Kor 10,4), woda ta była tylko zapowiedzą prawdziwego duchowego napoju⁴⁹. Jedynie prawdziwie duchowy napój bowiem wypłynął z boku ukrzyżowanego Chrystusa. Tylko ten pokarm daje życie wieczne i jest gwarancją zjednoczenia z Chrystusem. Zapewniał o tym sam Zbawiciel: „Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa w Mnie, a Ja w nim (J 6,56)”⁵⁰. Tej jedności Chrystusa i ochrzczonego człowieka pragnie sam Bóg Ojciec, co Ildefons wyraża słowami, aby „Chrystus, który jest chlebem życia i chlebem z nieba, codziennie w nas mieszkał”⁵¹.

⁴⁵ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* XCIX.

⁴⁶ Por. Ildefonsus Toletanus, *De itinere deserti* XIII.

⁴⁷ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* C, CCL 114 A, 405, POK 33, 119. Por. Ildefonsus Toletanus, *De itinere deserti* LXXIV.

⁴⁸ Por. Ildefonsus Toletanus, *De itinere deserti* XXIV.

⁴⁹ Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXLII.

⁵⁰ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXLII, CCL 114 A, 430, POK 3, 157. Por. Montealegre, *El „Libro de conocimiento del santo Bautismo” de San Ildefonso de Toledo*, „Toletana” 17 (2007) 138-139.

⁵¹ Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXLI, CCL 114 A, 429, POK 33, 156.

Ildefons był przekonany, że jedyną drogą do zbawienia jest zjednoczenie z Chrystusem. Inicjatorem tego zjednoczenia jest sam Zbawiciel. To On wychodzi naprzeciw człowiekowi i obdarza go swoją łaską. Biskup Toledo kończy więc *De cognitione baptismi* modlitwą, która jednocześnie zawiera jego życzenia dla wszystkich ochrzczonych. Życzy więc im, aby cieszyli się światłem Odkupiciela, dzięki któremu zostaną zachowani w doczesnym pielgrzymowaniu od wszelkiego zła i doprowadzeni do oczekujących ich przyszłej nagrody⁵². W ten sposób hiszpański biskup po raz kolejny wyraża swoje głębokie przekonanie, że tylko Chrystus może doprowadzić człowieka do radości życia wiecznego.

5. Podsumowanie

Ildefons z Toledo całe swoje nauczanie o Jezusie Chrystusie opiera na odpowiednio dobranych tekstach Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, a także na tradycyjnej nauce Kościoła zawartej w nauczaniu wcześniejszych Ojców Kościoła. Zależy mu na ukazaniu ciągłości historii zbawienia, w której centralnymi wydarzeniami są wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, na drzewie krzyża zwyciężył szatana i otworzył człowiekowi drogę do nowego życia. To nowe życie otrzymuje człowiek w sakramencie chrztu. Wszystkich ochrzczonych obdarza Chrystus łaską uprzedzającą, która pozwala im prowadzić życie zgodne z wolą Bożą. Ponadto Zbawiciel oświeca człowiekowi drogę codziennego życia światłem Ewangelii, karmi Pokarmem na życie wieczne, obdarza niezbędnymi darami, a przede wszystkim sam daje przykład życia zgodnego z wolą Boga Ojca. W ten sposób jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek prowadzi ochrzczonych do ostatecznego celu, jakim jest życie wieczne.

Chrystus i Jego dzieło zbawcze w chrzcielnym nauczaniu Ildefonsa z Toledo

(streszczenie)

W artykule zostało omówione nauczanie Ildefonsa z Toledo na temat osoby Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła. Podstawą przedstawionego opracowania były dwa dzieła biskupa Toledo (*Do cognitione baptismi* i *De itinere deserti*), w których zawarł on pouczenia dotyczące sakramentu chrztu. W chrzcie świętym każdy człowiek dzięki męce

⁵² Por. Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi* CXLIX.

i zmartwychwstaniu Chrystusa otrzymuje nowe życie. Może je człowiekowi ofiarować jedynie sam Bóg. Ildefons podkreśla więc prawdę o bóstwie Jezusa Chrystusa, omawia Jego zbawcze dzieło i wskazuje na nieustanną obecność Chrystusa w życiu wszystkich ochrzczonych. Jezus Chrystus obdarza ochrzczonych swoją uprzedzającą łaską, wspiera ich wszelkimi potrzebnymi darami, daje im przykład życia zgodnego z wolą Boga Ojca. Wszystko to czyni po to, aby doprowadzić ich do radości życia wiecznego. Ildefons z Toledo opiera swoje nauczanie na Piśmie Świętym, odwołując się przede wszystkim do tekstów Starego Testamentu i nauczania św. Pawła.

Słowa kluczowe: Ildefons z Toledo; Jezus Chrystus; chrzest; zbawienie

Christ and His Salvific Work in the Baptismal Preaching of St. Ildefonsus of Toledo

(summary)

The article describes the teaching of Ildefonsus of Toledo on the person of Jesus Christ and his salvific work. The study is based on two writings of the Bishop of Toledo: *De cognitione baptismi* and *De itinere deserti*, in which he conveyed his instruction on the sacrament of baptism. In holy baptism each man, thanks to the passion and resurrection of Christ, receives new life. It can be given to man only by God Himself. Therefore, Ildefonsus emphasizes the truth of the divinity of Jesus Christ, discusses his salvific work and points to the continuing presence of Christ in the life of all the baptized. Jesus Christ grants his prevent grace to all the baptized, supports them with all the necessary gifts, sets them an example of a life lived in accordance to the will of God the Father. He does all this to lead them to the joy of eternal life. Ildefonsus of Toledo bases his preaching on the Scripture, referring mostly to the texts of the Old Testament and the teaching of St. Paul.

Keywords: Ildefonsus of Toledo; Jesus Christ; baptism, salvation

Bibliografia

Źródła

Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi*, red. V. Yarza Urquiola, CCL 114 A, Turnhout 2007, 352-435, tł. A. Strzelecka, Ildefons z Toledo, *Poznanie chrztu*, POK 33, Poznań 2018, 35-164.

Ildefonsus Toletanus, *De itinere deserti*, red. V. Yarza Urquiola, CCL 114 A, Turnhout 2007, 436-471.

Opracowania

Hidobro F., *San Ildefonso de Toledo*, *Teologia y Vida* 23 (1982) 191-202.

- Hormaeche Basauri J.M., *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda: estudio sobre „De cognitione baptismi” de San Ildefonso de Toledo*, Toledo 1983.
- Martínez Sierra A., *San Ildefonso de Toledo: fundamentos para una cristología*, Estudios Marianos 74 (2008) 131-140.
- Montealegre C.S., *El „Libro de conocimiento del santo Bautismo” de San Ildefonso de Toledo*, Toletana 17 (2007) 103-142.
- Orlandis J., *Historia de España. Epoca visigoda (409-711)*, Madrid 1987.
- Pietras H., *Herezje*, Kraków 2019.
- Wygralak P., *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na ternach Galii i Hiszpanii w późnej starożytności chrześcijańskiej (VI-VII w.)*, Poznań 2011.
- Wygralak P., *Przygotowanie do chrztu w Hiszpanii Wizygockiej. Wskazania Ildefonsa z Toledo (†667)*, w: *Ildefons z Toledo, Pouczenie o chrzcie*, POK 33, Poznań 2018, 7-33.
- Žurek A., *Jeden chrzest w jednym i świętym Kościele – w poszukiwaniu istoty donatyzmu*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski – J. Pałucki – P. Szczur – M. Szram – M. Wysocki – M. Ziółkowska, Lublin 2012, 123-131.

Stanisław T. Zarzycki SAC¹

Prawda o Bogu Stwórcy, stworzeniu i jego odnowie według *Wyznań św. Augustyna*

W myśli współczesnej wywodzącej się z oświecenia człowiek jest ukazywany jako miara wszechrzeczy, jako ten, który sam chce odpowiedzieć na pytanie o genezę świata i sposób urzeczywistnienia go, rozwój i postęp dokonujący się w nim. Pytanie jednak o to, co jest miarą człowieka, pozostaje bez odpowiedzi. Takiej odpowiedzi udziela Biblia i teologia bliższa człowiekowi. Zdaniem Gustawa Martelea odradzająca się chrystologia nie uwzględnia faktu stworzenia bardziej od teologii ogólnej i za mało objaśnia stworzenie w świetle przymierza zrealizowanego w Chrystusie². Problematyką pochodzenia świata, stworzenia zajmowali się już w starożytności filozofowie i Ojcowie Kościoła. W myśli filozoficzno-teologicznej św. Augustyna dzieło stworzenia człowieka i świata łączy się z dziełem zbawczym Boga tak, iż mówi on o „ponownym stworzeniu” człowieka. W jaki sposób Augustyn doszedł do prawdy o Stwórcy oraz stworzeniu i jakie znaczenie odegrała ona w jego teologii? Czy jej zrozumienie miało wpływ na sposób ukazywania natury życia duchowego? Jakie znaczenie w objaśnieniu tego zagadnienia miała dla niego filozofia, a jakie Pismo Święte?

1. Doniosłość tematyki stworzenia w *Wyznaniach* – terminologia

Zasadniczym celem autora *Wyznań* podczas pisania autobiografii było oddanie chwały Bogu miłosiernemu za to, że wyrwał go z błędów i grze-

¹ Dr hab. Stanisław T. Zarzycki SAC, prof KUL, pracownik Instytutu Teologii Duchowości na Wydziale Teologii KUL, adres e-mail: zastan@wp.pl, ORCID: 0000-0002-1566-6695.

² Por. G. Martelet, *Pierworodny wszelkiego stworzenia*, „Communio” 2 (1982) z. 4, 18.

chów, odnowił w nim łaskę wiary oraz tak przemienił jego życie, że stał się Jego sługą, pasterzem Kościoła. Z tym celem łączyło się wynikające z miłości bliźniego pragnienie, aby prawdę Bożą, którą Augustyn poznał, ukazać także tym, którzy jej szukają tak, by łaska Boża mogła dokonywać w ich życiu podobnych rzeczy³. W tym dziele, obok wątku doksologicznego i pedagogicznego, można dostrzec powiązany z nimi wątek dotyczący tematu stworzenia, tj. Boga Stwórcy, człowieka jako szczególnego stworzenia oraz całego wszechświata.

Już we wstępie do *Wyznań*, Bóg został wielokrotnie określony „Panem wszystkiego, co stworzone (*Dominus omnium, quae creasti*)”⁴, „Wielkim [...] Panem (*Magnus es, Domine*) godnym chwały” ze strony człowieka, który, choć jest zaledwie „częsteczką stworzenia (*aliqua portio creaturae tuae*)”, nie powinien milczeć o swym Bogu Stwórcy, lecz winien Go sławić⁵.

Człowiek jest ukazany w szerokim kontekście stworzenia będącego dziełem Boga Stwórcy, „przez którego wszystko się stało”, „od którego wszystko pochodzi i dla którego” wszystko istnieje (1Kor 8,6; por. Rz 11,36)⁶. Według Augustyna człowiek z racji bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26) jest ontycznie ukierunkowany na Boga, czego znakiem jest m.in. wszczepiona w jego serce tęsknota za Nim i dążenie do zjednoczenia z Nim⁷. To dążenie staje się czynnikiem dynamicznym całej historii osobistej Augustyna od początku jego świadomych poszukiwań prawdy. Owa osobista historia pozostaje w związku z Bożym planem zbawienia ludzkości urzeczywistnianym w historii świata. Augustyn zauważa, że droga zbawienia człowieka przebiega niejako przez „środek świata” i że warunkiem zbawienia jest poddanie się woli Bożej i uzyskana zdolność panowania nad rzeczami tego świata.

Na określenie Boga Stwórcy Augustyn używa takich terminów, jak np.: „Stwórca wszystkich rzeczy (*Creator rerum omnium*)”⁸, „Źródło życia [...] jedyny prawdziwy Stwórca i Rządca wszechświata (*fons vitae [...] unus et verus creator et rector universitatis*)”⁹ itp. Na wyrażenie aktu stworzenia

³ Por. Augustinus, *Retractationes* 32, 6.

⁴ Augustinus, *Confessiones* I 6, 9. Na wstęp do pierwszej księgi składają się teksty *Confessiones* I 1-6.

⁵ Augustinus, *Confessiones* I 1, 1; 4, 4.

⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* I 2, 2.

⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* I 1, 1: „Tu excitas, ut laudare te delectat, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

⁸ Augustinus, *Confessiones* I 10, 16; 3, 8.15; 7, 3-4; 8, 1-2; 9, 6.14; 12, 19.28.

⁹ Augustinus, *Confessiones* III 8, 16.

używa takich czasowników, jak: *creare*¹⁰, *facere*¹¹, *instituire*¹², jak również innych zbliżonych do nich, np. *dare vitam*¹³ itp. Na określenie człowieka jako stworzenia można znaleźć takie terminy, jak: *creatura humana*¹⁴, *animal*¹⁵ (w znaczeniu „istota żywa”).

Wyznania Augustyna dzielą się na dwie części: (1) biograficzną obejmującą (a) czas życia Augustyna od początku do przyjęcia chrztu (księgi I-IX) i (b) opis stanu jego duszy w czasie pisania *Wyznań* (księga X), tj. kilkanaście lat później oraz (2) egzegetyczną, czyli egzegezę pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju (księgi XI-XIII). Pojawia się tu pytanie: dlaczego w tym dziele autor połączył ze sobą tak różne zagadnienia? Problem ten stanowił i stanowi do dziś dla badaczy pism Augustyna niełatwą „zagadkę”, w rozwiązywaniu której proponowane są różne objaśnienia¹⁶. Kwestia ta nie łączy się podejmowanym tu tematem, powoduje jednak pewną trudność powiązania teologii stworzenia dwóch odmiennych części analizowanego dzieła.

Rozpatrując dwie tematycznie odmienne części *Wyznań*, niektórzy teologowie dostrzegają pewne elementy, czy też wątki, które ich zdaniem zapewniają im zewnętrzną albo nawet i wewnętrzną jedność¹⁷. Luiggi Franco Pizzolato swą tezę o jednolitej strukturze *Wyznań* opiera się na analogii istniejącej pomiędzy sześcioma okresami życia Augustyna opisanymi w poszczególnych księgach jego autobiografii, czyli dzieciństwem (*infantia* – I 1-7), okresem chłopięcym (*pueritia* – I 8-20), okre-

¹⁰ Augustinus, *Confessiones* I 6, 9.

¹¹ Augustinus, *Confessiones* I 2, 2. Częstotliwość tego czasownika jest większa w opisach stworzenia niż innych jego synonimów. Augustyn zamienia tu występujący w Wulgacie czasownik *creare* na *facere*. C. Mayer, *Creatio, creator, creatura*, AL II fasc. 1/2, 64.

¹² Augustinus, *Confessiones* XI 5, 7.

¹³ Augustinus, *Confessiones* I 7, 11.

¹⁴ Augustinus, *Confessiones* IV 12, 19.

¹⁵ Augustinus, *Confessiones* I 6, 10.

¹⁶ Por. E. Feldmann, *Confessiones*, AL I fasc. 7/8, 1143-1153.

¹⁷ Analizując je i porządkując, Feldman proponuje sześć dróg, na których można szukać powiązania dwóch odmiennych części *Wyznań*: (1) obecność *confessio* w całym dziele; (2) powiązanie treści owych części z sytuacjami życiowymi Augustyna (np. wpływ manicheizmu i jego próba ustosunkowania się do niego); (3) podobieństwo w obu częściach odnośnie do stawianych problemów (np. obecność i działanie Boga w życiu Augustyna); (4) rola Pisma Świętego w życiu Augustyna, a zwłaszcza Księgi Rodzaju i obecność wątku stworzenia w jego wcześniejszej modlitwie; (5) odwoływanie się w obu partiach do licznych wersetów przejętych z Księgi Psalmów; (6) porównanie stylu literackiego, gatunków literackich w obu częściach. Por. Feldmann, *Confessiones*, AL I fasc. 7/8, 1140-1153.

sem dorastania (*adolescencia* – II-VI), wiekiem młodzieńczym (*iuentus* – VII-IX), przejściem z okresu młodzieńczego do okresu poważnego (*declinatio a iuventute ad [...] gravitas* – X) i wiekiem starszym (*senectus* – XI-XIII), a sześcioma dniami stworzenia analizowanymi przez Augustyna w komentarzu do Księgi Rodzaju¹⁸. Twierdzi, że ta analogia została zamierzona. Włoski autor uważa, że zauważone przez niego elementy *Wyznań* zapewniają im jednoczącą strukturę i że w jej ramach należy rozpatrywać *confessio* oraz jej stopniowy rozwój w postawie moralno-duchowej Augustyna. Pozwala on zachować wymiar historii stworzenia i zbawienia, „której częściami są wszystkie ludzkie żywoty”¹⁹ i która jest podstawą zarówno do analizy nauki o stworzeniu w ostatnich trzech księgach *Wyznań*, jak i do badania biografii duchowej Augustyna.

W analizie wątku stworzenia zostaną uwzględnione te okresy życia Augustyna, w których pojawia się to zagadnienie.

2. Droga poszukiwania prawdy o Stwórcy i stworzeniu

Prawda o człowieku jako stworzeniu, a także prawda o świecie są ściśle powiązane z prawdą o Bogu, gdyż jedynie w odniesieniu do Boga człowiek, stworzenie rozumne, pojmuje „skąd” jest i „dokąd” zmierza on i ten świat. Jaką naukę zawierają *Wyznania* o naturze stworzenia i teologii stworzenia?

Dziękując za początek swego życia, Augustyn wyznaje: „zostałem poczęty i w grzechach nosiła mnie w łonie matka (Ps 50,7)”²⁰, „zostałem ukształtowany w czasie (*formasti in tempore*) przez Boga”²¹. „Ty uczyniłeś niebo i ziemię, to niebo, które widzę, i tę ziemię, po której chodzę, i z której jest też ta odziewająca mnie ziemia: to moje ciało też uczyniłeś (*haec terra quam porto. Tu fecisti*)”²². Bóg Stwórca poprzedza człowieka w istnieniu. Augustyn podkreśla niejednokrotnie, że motywem aktu stworzenia jest dobroć Boża²³. To ona, dodaje, „wyprzedziła to wszyst-

¹⁸ Por. L.P. Pizzolato, *Le „Confessioni” di Sant’Agostino. Da biografia a ‘confessio’*, Milano 1968, 63.

¹⁹ Augustinus, *Confessiones* XI 28, 38.

²⁰ Augustinus, *Confessiones* I 7, 12.

²¹ Augustinus, *Confessiones* I 6, 7.

²² Augustinus, *Confessiones* XII 2, 2.

²³ Por. Augustinus, *Confessiones* I 12, 19; 19, 30; II 6, 13; 10, 18.

ko, czym uczyniłeś mnie [Boże] i z czego mnie uczyniłeś”²⁴. Dziękuje Bogu za to, że obsypał go licznymi dobrami naturalnymi, zdolnościami ujawniającymi się już w dzieciństwie, np. pamięcią, zdolnością posługiwania się językiem łacińskim itp. „Takie stworzenie jakże zadziwiające posiadało właściwości”²⁵. Czyni sobie jednak wyrzuty, że wówczas nad naukę przedkładał zabawy, gry, wskutek czego w szkole retoryki, w której panowała bardzo surowa dyscyplina, otrzymywał kary fizyczne. Krytykuje zarazem system kształcenia i wychowania w swej szkole inspirowany mitologią i poezją rzymską, sprzyjający swobodzie obyczajów. Podsumowując tamten czas wyznaje: „nie w Bogu, ale w stworzeniach, w sobie i w innych, szukałem radości, wzniosłości i prawdy”²⁶. Bóg jednak „milczał” i „rozpalał się gniewem” na Augustyna, ale go nie porzucał. „Nie jest bowiem odległa od nas wszechmoc Twoja nawet wtedy, gdy my daleko od Ciebie odchodzimy”²⁷. Wskutek tego odchodzenia od Boga „uczuciem” Augustyn popadał w udrękę duchową, psychiczną, której nie mogło ukoić. Nie było to świadome zerwanie więzi z Bogiem, ale raczej młodzieńczy „bunt” przeciw normom społecznym, chęć zakosztowania wolności skutkująca jej częściową utratą i przyłgnięciem do stworzeń. Augustyn twierdzi, że nawet ci, co odrywają się od Boga, wskutek wewnętrznego podobieństwa do Boga przewrotnie Go naśladują i dają świadectwo temu, „że [...] jest natury Stwórcą i że to, co by zupełnie oderwało się od [Boga], w ogóle przestałoby istnieć”²⁸.

Kryzys religijno-moralny w życiu Augustyna jeszcze bardziej się nasilił, gdy podjął on w Kartaginie studia sztuki oratorskiej. Wówczas buntował się przeciw „opiece Boga” i wpadał w sidła namiętności, a jego dusza zaczęła „chorować”, okrywając się „wrzodami”. Poszukiwał ciągle nowych wrażeń w świecie zewnętrznym (*proiciebat se foras*)²⁹. Wtedy to studiując dzieła oratorskie, natrafił na książkę *Hortensjusz* Cyserona, która nie tylko go poruszyła, ale tak na niego wpłynęła, że wzbudziła w nim dwa duchowe pragnienia: (a) silne pragnienie modlitwy i powrotu do Boga, czemu daje wyraz w słowach: „Jakże gorąco pragnąłem odlecieć od rzeczy ziemskich do Ciebie!”; (b) „pragnienie nieśmiertelności”, które zamierzał urzeczy-

²⁴ Augustinus, *Confessiones* XIII 1, 1: „[...] priusquam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem, et tamen ecce sum ex bonitate tua praeveniente totum hoc, quo me fecisti et unde me fecisti.

²⁵ Augustinus, *Confessiones* I 19, 30: „Quid in tali animante non mirabile atque laudabile?”.

²⁶ Augustinus, *Confessiones* I 19, 30.

²⁷ Augustinus, *Confessiones* II 2, 2.

²⁸ Augustinus, *Confessiones* II 6, 14.

²⁹ Augustinus, *Confessiones* III 1-2.

wistnić przez filozoficzne poszukiwanie mądrości³⁰. To drugie pragnienie motywowane pierwszym zapowiada, w jaki sposób Augustyn będzie później pojmował mądrość, a mianowicie jako „intelektualne poznanie rzeczywistości wiecznej”³¹.

Skutkiem tego przeżycia było osłabienie w jego sercu „ambicji światowych” i odzyskanie pewnej wolności względem rzeczy ziemskich³². Ten przełom w życiu Augustyna bywa określany nawróceniem³³. Nie uzyskało ono jednak charakteru ściśle religijnego, lecz jedynie intelektualny, gdyż, jak się wydaje, zabrakło kogoś, kto mógłby Augustynowi ukazać Chrystusa. Łaska, której wtedy doświadczył, ożywiła w nim pragnienie poznania Chrystusa, o którym jako dziecko wiele słyszał w domu rodzinnym, zwłaszcza w czasie, gdy miał przyjąć chrzest, dlatego też w owej książce poszukiwał wzmianki o Chrystusie, ale jej nie znalazł. Sięgnął wówczas do Pisma Świętego, aby je lepiej „zbadac”. W porównaniu jednak z „monumentalną prozą” Cicerona wydało mu się stylistycznie zbyt proste i za mało dostępne w sensie duchowym³⁴.

Taka ocena Pisma Świętego przez Augustyna świadczy o jego intelektualnym podejściu, pozbawionym pobożności.

Kierowany przekonaniem, że jedynie mądrość powinna być kochana, mądrość filozoficzna, Augustyn uległ wkrótce tym, którzy obiecywali mu rychle poznanie prawdy, tj. manichejczykom³⁵. Przyłgnął do tej sekty z nadzieją, iż spotka tam osoby, z którymi nawiąże dialog pozwalający mu na głębsze odkrycie prawdy o świecie i Bogu uzyskiwanej rozumem. Po latach określi manichejczyków jako ludzi „pogrążonych w sensualizmie

³⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* III 4, 8.

³¹ Augustinus, *Div. qaest. ad Simpl.* 2, 3, PL 40, 140: „Sapientia pertinet ad intellectionem aeternorum, scientia vero ad ea, quae sensibus corporis experimur”.

³² Por. Augustinus, *Confessiones* III 4, 8.

³³ Por. J.O. Reta, *Aspects théologique de la conversion*, StPatr 33 (1997) 209.

³⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* III 5, 9.

³⁵ Manicheizm wywodzący się od Maniego (III wiek) był postacią gnostycyzmu, nie elitarnego, ale uniwersalnego, nastawionego na działalność misyjną i przepowiadanie Prawdy. Cechował go synkretyzm, gdyż czerpał z ksiąg wielu religii i mądrości pokoleń. Głosił kosmologiczno-antropologiczny dualizm, czyli istnienie dwóch przeciwstawnych, jednakowo wiecznych i walczących się materialnych pierwiastków: światła (dobra) i ciemności (zła) walczących ze sobą o człowieka. W świecie światłości rządzi Bóg, w świecie ciemności natomiast – szatan. Człowiek ma dwie dusze: jedną rodzącą dobre myśli, uczucia i czyny, przez którą jednoczy się z Bogiem, drugą ulegającą złu przycho-dzącemu od strony ciała. Człowiek jest skazany na ciągłą walkę duchową i grozi mu zniewolenie przez pożądania zmysłowe. Wyzwolenie od zła jest możliwe jedynie dzięki zdobyciu wyższego poznania i przestrzeganiu zasad moralności. Zob. J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, 414-418.

i gadulstwie”, rozprawiających więcej o żywiołach świata niż o Bogu, skupiających się bardziej na pięknych dziełach zewnętrznych Boga, jak słońce i księżyc, niż na Jego dziełach duchowych, które są ważniejsze³⁶. Słońce dla uczniów Manesa było miejscem eonów wybawicielskich, a księżyc – siedzibą „Matki Życia”, z której wyłonił się praczłowiek. Ku tym planetom zwracali się zwolennicy Manesa, wierząc, że stamtąd pochodzi światło będące źródłem zbawienia³⁷. Augustyn nie miał jeszcze wówczas ukształtowanych poglądów o Bogu. Dlatego łatwowiernie przyjął ich teorię, według której Bóg jest „ciałem świetlistym i bezmiernym” (*corpus [...] lucidum et inmensum*), a człowiek „małym kawałkiem oderwanym od tego ciała (*frustum de illo corpore*)”³⁸. Boga pojmował

jako ogarniającego [materię świata] ze wszystkich stron i przenikającego ją w każdej części, a zarazem pod każdym względem nieskończonego. Tak jakby rozlewało się wszędzie morze i nie było nic innego oprócz bezmiernego, nieskończonego morza, a gdzieś w jego obrębie byłaby gąbka, wielka, lecz jednak ograniczona, napełniona we wszystkich swoich częściach przez owo bezmierne morze³⁹.

Owa „substancja” [Boga] nie podlegała według niego zepsuciu, ubytkowi czy zmianie⁴⁰. Takie wyobrażenie Boga odpowiadało Augustynowi bardziej niż to, które mu wmawiali manichejczycy o Bogu chrześcijan, iż „ma kształt ciała ludzkiego, [jest] ograniczony zarysami takich członków, jak my mamy”⁴¹. Tak opatrnie pojmowali oni wcielenie i oskarżali chrześcijan, iż wierzą w Boga cielesnego. Później Augustyn stwierdzi, że to pycha kazała mu głosić, iż jest z natury tym, czym jest Bóg. Nie wiedząc, że Bóg jest duchem (J 4,24), akceptował materialistyczne rozumienie Boga.

W ramach owego systemu filozoficzno-religijnego skłaniał się ku teorii emanacji. A oto jego opis wyobrażeniowy „kształtu” świata:

[...] całe Twoje stworzenie – zarówno to, co możemy zobaczyć: ziemię, morze, powietrze, gwiazdy, drzewa i żywe istoty śmiertelne, jak i to, czego ujrzeć nie można: utwierdzenie nieba w górze, wszystkich aniołów, wszystkie duchowe byty nieba [...] wyobrażałem sobie jako wielką masę składającą się z różnych rodzajów ciał [...] Pojmo wałem tę masę jako olbrzymią, nie mo-

³⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* III 6, 10.

³⁷ Por. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej*, s. 416.

³⁸ Augustinus, *Confessiones* IV 16, 31.

³⁹ Augustinus, *Confessiones* VII 5, 7.

⁴⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* VII 1, 1.

⁴¹ Augustinus, *Confessiones* V 10, 19.

gąc oczywiście znać jej rozmiarów, lecz wyobrażając ją sobie jako dowolnie wielką, chociaż we wszystkich kierunkach ograniczoną⁴².

Za czasów Augustyna panowała jeszcze kosmologia Ptolemeusza, według której wyobrażano sobie kosmos jako sfery krążące wokół ziemi osadzonej w centrum. Ten obraz można zakładać u podstaw podanego wyobrażenia.

Drugim poważnym błędem Augustyna, powiązanim ściśle z pierwszym, było to, że nie wiedział, skąd się bierze zło i skłaniał się do ontycznego dualizmu manichejskiego.

Także zło uważałem za substancję, za olbrzymią, bezkształtną, wstrętną masę materii, która mogła mieć postać stałą – wtedy manichejczycy nazywali ją ziemią – albo rozrzedzoną i ulotną, jak powietrze. Według ich wyobrażeń zło w tej drugiej postaci jest złowrogą myślą przenikającą ziemię. A ponieważ nawet ta odrobina pobożności, jaka była we mnie, uniemożliwiła mi przyjęcie mniemania, jakoby Bóg, dobrym będąc, stworzyć mógł jakkolwiek naturę złą, wyobrażałem sobie, że przeciwstawiają się sobie nawzajem owe masy materii, przy czym obie są nieskończone, lecz zła w mniejszym, a dobra w większym stopniu⁴³.

Co do prawdziwości tego dualizmu Augustyn żywił wątpliwości i dyskutował na ten temat z przyjaciółmi w Kartaginie i, jak twierdzi, przekonywał go argument Nebrydiusza. Ten formułował następującą supozycję. Jeśliby manichejczycy dopuszczali jakąś szkodę w Bogu wskutek wyrządzonego Mu zła przez negatywną masę materii, oznaczałoby, iż ukazują Boga naruszalnego i zniszczalnego, a więc nieprawdziwego⁴⁴. Augustyn szukał i nie znajdował źródła pochodzenia zła. Obecność i działanie tak potężnego pierwiastka materialnego, o którym mówili manichejczycy, mogły rodzić w nim przekonanie, że to nie ludzie grzeszą, ale że „grzeszy w nich jakaś obca im natura”⁴⁵. Czy to nazbyt proste rozwiązanie problemu zła sprzyjało wyzwoleniu się z pożądań zmysłowych czy raczej było dla Augustyna swego rodzaju usprawiedliwieniem? Coraz bardziej popadał w zniewolenie zmysłowe i nie znajdował w jego doświadczeniu „ukojenia”, nie mógł też o własnych siłach powrócić do Boga. Ten swój stan tłumaczy nieposłuszeństwem wobec Stwórcy i Rządcy świata, który poddał człowiekowi wszystkie rzeczy i sytuacje

⁴² Augustinus, *Confessiones* VII 5, 7.

⁴³ Augustinus, *Confessiones* V 10, 20.

⁴⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* VII 2, 3.

⁴⁵ Augustinus, *Confessiones* V 10, 18.

oraz polecił mu nad nimi panować. Owo panowanie uzależnił jednak od posłuszeństwa człowieka.

Również swe doświadczenie etyczne rozpatrywał Augustyn w ramach manicheizmu. Czyn niegodziwy określał jako „rozdarcie” serca, jako „dyadę”, która miałaby się składać z pasji prowadzącej do przemocy i z żądzdy będącej źródłem rozpusty. Cnotę moralną natomiast definiował jako „pewnego rodzaju jedność” umysłu, „monadę”⁴⁶. W tych poszukiwaniach koncentrował się zbyt na swym subiektywnym doświadczeniu, a pomijał obiektywne elementy wady i cnoty, czego jeszcze nie był świadomy. Na sposób jego rozumowania rzutowało w dużej mierze zbyt pograżenie się w namiętnościach, wskutek których jego „myśli rozgorączkowane” bardziej szukały barw i kształtów przedmiotów niż bytów bezcielesnych⁴⁷. „Dawałem się unosić na fali, zmierzając ku rzeczom, które nie istnieją w ogóle – ani w Tobie, [Boże], ani we mnie, ani w materii. Nie stworzyła ich dla mnie Prawda Twoja, lecz wymyśliła je – biorąc za punkt wyjścia rzeczy materialne – nedorzeczną fantazją”⁴⁸. Czy nie mamy tu do czynienia z epistemologicznym sensualizmem, obecnym w manicheizmie, odwołującym się nie tylko do poznania racjonalnego, ale i do obrazów natury oraz mitów, który dołącza się do racjonalnego poznania, szczególnie wtedy, gdy rozum ulega sile namiętności? Wtedy poznanie zmysłowe, dostarczając wrażeń i obrazów, narzuca się poznaniu racjonalnemu z większą siłą i w jakiejś mierze je determinuje. „Prawdziwą piękność [cnoty] dostrzega wewnętrzne oko duszy, a nie oko fizyczne”⁴⁹, czyli zmysł wewnętrzny, duchowy, a nie zewnętrzny.

Augustyna przynależność do manicheizmu kończy się rozczarowaniem z kilku powodów. Najpierw dlatego, że w pismach Manesa, a potem w rozmowie z biskupem manichejskim Faustusem nie uzyskał wyjaśnienia prawdy o świecie i wytłumaczenia zjawisk astronomicznych (zaćmienie słońca, księżyca itp.), którymi się interesował i czytał o nich w dziełach niektórych filozofów⁵⁰. Filozofia w starożytności miała za przedmiot nie tylko szukanie prawdy rozumowej (*ratio intellegendi*) i moralność (*ordo vivendi*), ale także świat otaczający, poszukiwała jego ostatecznych racji bytu (*causa subsistendi*). Również brak niezmiennej zasady dobra (wspo-

⁴⁶ Augustinus, *Confessiones* IV 15, 24.

⁴⁷ Augustinus, *Confessiones* IV 15, 24.

⁴⁸ Augustinus, *Confessiones* IV 15, 24.

⁴⁹ Augustinus, *Confessiones* VI 16, 26.

⁵⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* V 3, 4. Augustyn nie podaje imion tych filozofów, przyznaje jednak, że ich opisy świata i jego praw zawierają „wiele trafnych opinii”, są pomocne, gdy chodzi o obliczenia dokładnego czasu zaćmienia słońca i księżyca.

mniany argument Nebrydiusza) czynił w oczach Augustyna manicheizm religijnie i moralnie niewiarygodnym.

Porzucając manicheizm, Augustyn porzucił także astrologię i astrologów, u których niekiedy szukał rady. Jego zdaniem astrologowie nie kierują się normami moralnymi, ale wmawiają temu, kto poszukuje przezwyciężenia własnych problemów moralnych i wiedzy o przyszłości, że: „Niebo obarczyło cię przymusem grzeszenia”⁵¹, tzn. że przeznaczenie człowieka zapisane jest w gwiazdach i że, w konsekwencji, nie od niego zależy jego życie, ale od takiego czy innego układu planet.

Po zerwaniu z maicheizmem w Kartaginie Augustyn wyjechał do Rzymu i tam po krótkim kontakcie z tą sektą popadł w pewien sceptycyzm wynikający z tego, że tak długo na swej „krzywej drodze” życiowej nie znalazł prawdy. Zaczął powątpiewać w to, czy jej znalezienie jest w ogóle możliwe. Pewne uprzedzenia do katolicyzmu przyjęte od manichejczyków nie pozwalały mu na powrót do wiary swej matki. Wtedy bliżsi stali się mu akademicy⁵², którzy twierdzili, że „o wszystkim należy wątpić i że człowiek nie jest zdolny do poznania czegokolwiek w sposób pewny”⁵³. Tę tezę Augustyn przez krótki czas podzielał⁵⁴, a następnie, najprawdopodobniej pod wpływem dalszych lektur, ocenił krytycznie i odrzucił.

2.1. Zwrot ku sobie i łaska poznania Stwórcy i sensu stworzenia

Nie ustając w poszukiwaniu prawdy, Augustyn sięgał do książek filozofów neoplatońskich tłumaczonych z greki na łacinę⁵⁵. W pismach tych znalazł naukę o Słowie Bożym, przejętą z prologu Ewangelii według św. Jana, niekompletną jednak, gdyż pozbawioną wzmianki o śmierci krzyżowej i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa oraz prawdy, że tym, którzy w Niego uwierzyli, udziela On mocy, aby się stali dziećmi Bożymi

⁵¹ Augustinus, *Confessiones* IV 3, 4.

⁵² Chodzi o filozofów nowej Akademii Cycerona nawiązującej do Akademii Platonskiej, którą tworzyli m.in. Arkezilaos z Pitane (316-241), Karneades z Cyreny (214-129/8), Filon z Laryssy (110-80) i Antiochos z Askalonu. Św. Augustyn znał ich sceptyczne poglądy na podstawie *Ksiąg akademickich* Cycerona i skrytykował je w dziele *Przeciw Akademikom*.

⁵³ Augustinus, *Confessiones* V 10, 19.

⁵⁴ Por. Augustinus, *Contra Academicos* II 23.

⁵⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* VII 9. Według A. Trapè na podstawie dialogów z Cassiciacum da się ustalić, iż chodzi o *Eneady* Plotyna i kilka dzieł Porfiriusza (m.in. *De regressu animae*). Por. A. Trapè, *Introduzione*, w: Sant'Agostino. *Le Confessioni*, red. M. Skutella, tł. C. Carena, Roma 1965, LXVI.

(J 1,1-12)⁵⁶. Fakt, iż Augustyn potrafił porównać teksty platońskie z Ewangelią i wychwycić między nimi szczegółowe różnice, wskazuje na jego ponowne zainteresowanie się Pismem Świętym, którego objaśnienie zaczął słuchać w Mediolanie, po przeniesieniu się tam z Rzymu. Długo uznawał Chrystusa „tylko za człowieka wyposażonego w niezwykłą mądrość”, za nauczyciela, tłumacząc sobie, iż Słowo Boże, które nie może podlegać żadnej zmianie, jeśliby złączyło się z ciałem, stało by się zmienne⁵⁷. Boski „Logos” platoński, który był mu ciągle bliski, był niematerialny, niezmienny i wieczny. Na etapie do nawrócenia nie znajdujemy modlitw Augustyna skierowanych do Chrystusa, a jedynie ogólnie do Boga. W listach św. Pawła zastanawiało go, iż apostoł dziękuje Bogu za łaskę poznania prawdy Chrystusowej i trwanie w Jego miłości, i że wzywa do wdzięczności Bogu (1Kor 4,7), co Augustyn uznał za słuszne i godne naśladowania.

Książki neoplatońskie zachęcały go do powrotu do samego siebie, do głębi swej istoty, co zaczął praktykować. Skoro po latach oceni, że wówczas był „wspomagany” łaską Bożą, należy przyjąć, iż wtedy owe ćwiczenia duchowe prowadził nie tylko w duchu neoplatońskim, licząc jedynie na własne siły. Wyznaje, iż zostało mu udzielone szczególne doświadczenie duchowe: „[...] wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze (*entravi et vidi*), ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną (*supra mentem meam lucem inconmutabilem*)”⁵⁸. Odtąd Bóg będzie dla Augustyna „Światłem prawdy” w sensie mistycznym. Doświadczenie to nie polegało jedynie na dojrzeniu światła Bożego, ale i na silnym doznaniu go w sobie (*radians in me vehementer*), co nie pozostanie bez wpływu na nowy sposób widzenia prawdy⁵⁹. Oto dlaczego Augustyn pisze dalej, iż zrozumiał, że ta światłość „w górze” jest tą, „która [go] stworzyła (*superior, qui ipsa fecit me*)”, a że on będąc niejako „na dole”, „został przez nią stworzony (*inferior, quia factus ab ea*)”. W owym momencie uzyskał nowy sens genezy swego życia, sens stworzenia, który od razu zaczął konfrontować z tym sensem, który dotychczas przyjmował, i dlatego w duchu manichejskim zadał sobie pytanie: „Czy Prawda jest niczym, skoro nie przysługuje jej rozciągłość w przestrzeni?”. W tym pytaniu wykroczył myślą poza materię i przestrzeń, ale owa sfera transcendencji wydała mu się „nicością”. W odpowiedzi usłyszał w głębi własnego serca głos Boży: „To jam jest

⁵⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* VII 9, 13-14.

⁵⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* VII 19, 25.

⁵⁸ Augustinus, *Confessiones* VII 10, 16.

⁵⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* VII 10, 16.

Tym, który jest (Wj 3,14)⁶⁰. Ogarnęła go całkowita pewność poznania Prawdy poprzez rzeczy stworzone⁶¹. To doświadczenie pozwoliło mu przyjąć do serca słowa, które Mojżesz usłyszał pod górą Horeb (Wj 3,14) i określenie Boga jako „Tego, który nie tylko w takiej czy innej mierze istnieje, lecz jest samym bytem”⁶².

Objaśniając owo tajemnicze imię Boga objawione Mojżeszowi, Augustyn mówi o Bogu Stwórcy jako „prawdziwym i nieodmiennym bycie”, w porównaniu z którym „wszystkie rzeczy nie istnieją”, „są”, ale „nie istnieją”⁶³. Dla wyjaśnienia tej kwestii używa następującego porównania: „jak dobrem dóbr jest dobro”, tak racją istnienia wszystkich rzeczy jest „dobry Pan”⁶⁴. Według Etienne Gilsona „być” i „niezmienny” funkcjonują w pismach Augustyna jako synonimy, podobnie jak terminy „niezmiennność” i „wieczność” Boga oznaczają to samo, co „ten sam [Bóg]” (Ps 101,28): „Ty zaś jesteś zawsze ten sam i lata Twoje nie mają końca”. W tym wyraża się esencjalizm augustyński⁶⁵.

Uwydatniona tu zasada uczestnictwa rzeczy istniejących w absolutnym istnieniu Boga podkreślana była także przez neoplatoników⁶⁶. Przez Augustyna była jednak rozumiana, jak się wydaje, w duchu chrześcijańskim. Świadczy o tym fakt, iż wymienione przeżycie mistyczne i lektury pism neoplatoników nie skłoniły go do zaakceptowania ich systemu filozoficznego w całości, ale że przejawiał wobec nich postawę krytyczną. Negatywnie oceniał fakt, iż „prawdę Bożą przemienili w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli mu, zamiast służyć Stwórcy” (Rz 1,25)⁶⁷, czyli że dopuszczali się bałwochwalstwa.

Medytując nad doznaną przelotną ekstazą, Augustyn zrozumiał, że wszystkie rzeczy skończone istnieją w Bogu (*in te cuncta finita*), jednak nie tak, jak dotychczas myślał, że istnieją w Nim jak w przestrzeni, ale

⁶⁰ Augustinus, *Confessiones* VII 10, 16.

⁶¹ Por. Augustinus, *Confessiones* VII 10, 16.

⁶² Augustinus, *Confessiones* XIII 31, 46: „[...] ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est, est”.

⁶³ Augustinus, *Confessiones* VII 11, 17.

⁶⁴ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, Ps 134, 4.

⁶⁵ „Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient”. Por. E. Gilson, *Notes sur l'être et le temps chez Saint Augustin*, „Recherches Augustiniennes”, II. Supplément à la „Revue des Sciences des Études Augustiniennes”, Paris 1962, 206.

⁶⁶ Por. Augustinus, *De civitate Dei* VIII 9: „Którzykolwiek filozofowie mieli o Bogu zdanie, że jest On i sprawcą rzeczy stworzonych, i światłem rzeczy, co mają być poznane, i dobrem w stosunku do tego, co ma być uczynione, czyli że od Niego mamy i początek przyrody, i prawdę nauki, i szczęśliwość życia”.

⁶⁷ Augustinus, *Confessiones* VII 9, 15.

istnieją w Nim w tym sensie, że jest On zasadą, przyczyną ich istnienia⁶⁸. W tym przypadku Bóg, który wcześniej udzielił Augustynowi światła, jawi się jako podstawa skończonej rzeczywistości i daje się pojąć jednoznacznie jako Stwórca⁶⁹.

Poznanie Boga Stwórcy dało Augustynowi możliwość głębszego wglądu w naturę stworzeń. Co nowego poznał o nich w świetle Bożym? Już w młodości po utracie przyjaciela Augustyn twierdził, iż życie ludzkie z woli Bożej podlega prawu zaistnienia, wzrostu do określonej pełni i zmierza ku nieistnieniu, jest zmienne, przemijające. Po uzyskaniu światła uznał, że to samo odnosi się do wszystkich rzeczy tego świata. Dostrzegł, że rzeczy „nie istnieją w sposób zupełny [...] Są rzeczywiste w takiej mierze, w jakiej od [Boga] pochodzą, w jakiej [od Niego] czerpią istnienie, lecz są nierzeczywiste w tym znaczeniu, że nie są tym, czym [jest Bóg]”⁷⁰. Wielokrotnie będzie podkreślał, że wszystkie rzeczy skończone przez fakt, iż się zmieniają i przekształcają, „wołają” do człowieka, iż zostały stworzone, że to ich zmienne istnienie jest „dowodem” na to, że zostały stworzone i że obecny jest ich Stwórca⁷¹. Tak różnią się sposobem istnienia i swą naturą od boskiego prawdziwego i niezmiennego bytu, że w porównaniu z Nim „w ogóle nie mają piękności, ani dobra, ani bytu”⁷². Jest to wynikiem tego, że choć pochodzą od Boga Stwórcy, zostały stworzone z niczego. Ten ich sposób istnienia pozbawiony istoty, sądzi Gilson, Augustyn wyraża językiem zbliżonym do współczesnego nam terminu „egzystencja”⁷³, choć to pojęcie nie istniało w starożytności⁷⁴. Augustyna uderza w świecie to, że przy owej zmienności ten świat istnieje, a „braki”, które zauważa w bytach

⁶⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* VII 15, 21.

⁶⁹ Por. G.L. Müller, *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, „Communio” 16 (1996) z. 5, 106.

⁷⁰ Augustinus, *Confessiones* VII 11, 17.

⁷¹ Por. Augustinus, *Confessiones* XI 4, 6. Niektórzy znawcy Augustyna mówią o sformułowanym przez niego argumencie kosmologicznym za istnieniem Boga. Szerzej zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, 208-213.

⁷² Augustinus, *Confessiones* XI 4, 6.

⁷³ Dział termin „egzystencja” (od łac. *existere* – ‘występować, okazać się, istnieć’) w ramach filozofii klasycznej jest rozumiany jako istnienie (*esse*), które jest podstawowym, niesamodzielnym, wewnętrznym pryncypium bytu niekoniecznego aktualizującym jego istotę (*essentia*, czyli to, co bytuje), czyniąc go realnym. Jest ona określona przez refleksyjność człowieka w konstytuowaniu swej tożsamości, aktualnie podejmowane przez niego decyzje życiowe, relacyjność, tj. odniesienie do otaczającej rzeczywistości i zajmowaną postawę wartościującą. Por. A. Wawrzyniak, *Egzystencja*, w: *Leksykon Filozofii Klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 138.

⁷⁴ Por. E. Gilson, *Notes sur l'être et le temps chez Saint Augustin*, „Recherches Augustiniennes” 2 (1962) 210-211.

skończonych, są dla niego apelem, wezwaniem do rozważania stwórczego aktu Bożego. Tak bardzo „przemawiało” do niego stworzenie i kierowało go na Stwórcę.

Augustyn podaje też stopnie opisanego doświadczenia duchowego: przechodzi w nim myślą od rzeczy materialnych do duszy poznającej świat przez zmysły”, od duszy przechodzi do jej wewnętrznej mocy, dalej od jej zdolności rozumowania, od osądu faktów postrzeganych przez zmysły cielesne przechodzi do pragnienia zrozumienia samej siebie i stąd w momencie ekstazy wznosi się, a raczej zostaje podniesiony, do „wiecznej, nieziennej prawdy”⁷⁵. Według niektórych komentatorów wzorcem dla Augustynowej *conversio in se ipsum* jest Plotynowa koncepcja wznoszącej się świadomości prowadzącej do poznania własnego „ja” (*nous*), a w końcu do doznania dotknięcia przez Jednego, czyli przechodzenia po kolei stopni świadomości aż do oświecającej ją zasady początku⁷⁶. Biorąc jednak pod uwagę fakt, iż w opisie owego doświadczenia duchowego jest mowa o „byciu wspomaganym” przez Boga oraz o usłyszeniu głosu Bożego, trzeba przyjąć, iż zbiegają się tu dwa doświadczenia Augustyna, czyli że inspiracja i nauka neoplatońska otwierają mu „drogę wstępującą” do spotkania z Prawdą Bożą objawioną i ta go oświeca.

Pod wpływem udzielonego mu widzenia Augustyn zrozumiał także naturę zła, iż nie jest ono substancją, ale zepsuciem rzeczy, pozbawieniem ich w jakiejś mierze dobra. „Pojąłem, że wszystko, co stworzyłeś, jest dobre i że nie ma żadnych substancji, których byś nie stworzył”⁷⁷. Umniejszenie zła istnieje tylko w bytach niższych. Dzięki temu Augustyn mógł definitywnie odrzucić dualizm manichejski, któremu tak długo ulegał. Moc jednak do pokonania zła i czynienia dobra uzyskał dopiero dzięki wierze w Jezusa Chrystusa.

2.2. Nawrócenie jako „nowe stworzenie”

Przekonawszy się, iż samym rozumem nie może odkryć prawdy, Augustyn zaczął uznawać coraz bardziej „powagę świętych ksiąg”, czytał je i odkrywał ich wartość jako „środka” pomocnego w szukaniu Boga⁷⁸. W *Przeciw Akademikom* wyznaje, że po silnym przynagleniu, otrzyma-

⁷⁵ Augustinus, *Confessiones* VII 17, 23.

⁷⁶ Por. V. Cilento, *La mistica ellenica*, w: *La mistica non cristiana*, red. E. Ancilli, Brescia 1969, 300-301; W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tł. P. Domański, Kęty 2003, 170.

⁷⁷ Augustinus, *Confessiones* VII 12, 18.

⁷⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* VI 5, 7.

nym pod wpływem lektury Plotyna, do dokonania „powrotu do samego siebie”, sięgnął również do Pisma Świętego i przeczytał wszystkie listy św. Pawła „w największym napięciu i z najlepszą intencją”⁷⁹. Można przyjąć, że odsłoniła się przed nim tajemnica Jezusa Chrystusa i zarazem tajemnica „człowieka wewnętrznego”, „człowieka nowego” będąca przeciwieństwem „człowieka starego” (Kol 3,9-10; Ef 4,23-24) stworzonego na podobieństwo Adama (1Kor 15,49). Tajemnicę tę Augustyn zaczął zgłębiać tym gorliwiej, że dotyczyła ona sedna jego życia duchowego.

W *Wyznaniach* prarodziec Adam jest ukazany jako pierwszy grzesznik, w którym wszyscy umarli, gdyż popełniony przez niego grzech został przekazany wszystkim pochodzącym od niego potomkom przez zrodzenie. Każdy z jego rodu staje się również „Adamem” w sensie moralnym i doznaje na sobie prawa grzechu wyrażającego się w skłonności podzielonej woli do popełniania zła (Rz 7,17)⁸⁰. Każdy grzech (ciężki) jest aktem pychy i zarozumiałości wobec Boga oraz nieposłuszeństwem wobec Jego woli i prawa, jest zawierzeniem sobie samemu i wyborem własnej drogi. Polega na odwróceniu się (*reversio*) od Boga i „szukaniu radości, wzniosłości i prawdy w stworzeniach”⁸¹. Ma w sobie moc zniewalającą i nakłada na człowieka „sidła” duchowe. „Z przewrotnej woli rodzi się złe pożądanie (*libido*), a kiedy się jemu służy, wytwarza się przyzwyczajenie (*consuetudo*), przyzwyczajenie, któremu się nie przeciwstawiamy, staje się niezwalczonym przymusem (*necessitas*)”⁸². Augustyn doświadczył na sobie tego skutku grzechu w całości, ponieważ żali się w *Wyznaniach*, iż został spętany własną wolą mającą „moc żelaznego łańcucha”. Doświadczył też w sobie walki pomiędzy skłonnością natury a prawem ducha (Rz 7,22-24), którą w sposób radykalny podjął w celu odzyskania wolności duchowej⁸³.

Duży wpływ na zmianę postawy Augustyna wywarł swym nauczaniem mediolański biskup Ambroży, czego potwierdzeniem było zdecydowanie się retora afrykańskiego na wstąpienie do katechumenatu zakończonego przyjęciem chrztu 23/24 kwietnia 378 roku⁸⁴. Zanim jednak do tego doszło, Augustyn długo zastanawiał się nad wartością nauki chrześcijańskiej, gdyż zrażony błędami przeszłości w owym czasie chciał uzyskać większą pewność wewnętrzną przed zdecydowaniem się na wejście na nową drogę. Nie

⁷⁹ Augustinus, *Contra Academicos* II 5.

⁸⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* VIII 10, 22.

⁸¹ Augustinus, *Confessiones* I 20, 31.

⁸² Augustinus, *Confessiones* VIII 5, 10.

⁸³ Por. A. Solignac, *La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin*, NRT 88 (1956) z. 4, 383.

⁸⁴ Por. A. Trapé, *Centenario della conversione di Sant'Agostino: da Ippona ad Aquino*, „Rivista Quadrimestrale della Pontificia Accademia di S. Tommaso” 39 (1986) z. 3, 267.

przestawał więc w dalszym ciągu czerpać inspiracji duchowej z neoplatonizmu i zarazem zgłębiał coraz bardziej judeochrześcijańskie objawienie. Wyjaśnienia biskupa Ambrożego pomogły mu rozwiać niektóre wątpliwości, jak np. kwestię natury Boga i duszy, sposób rozumienia obrazu Bożego w człowieku i dostarczyły mu wiele argumentów do rozprawy z manichejczykami np. na tematy związane z filozofią przyrody⁸⁵.

Łaska Boża i moc pochodząca od niej wydawały się Augustynowi przez pewien czas jakby niedostępne z powodu opanowania jego woli „żądzą zaszczytów i pieniędzy” oraz „przywiązania do kobiety”⁸⁶. Choć po udzielonym mu świetle dostrzegał prawdę Bożą i pragnął coraz bardziej „trwać przy Bogu”, do czego pociągały go także budujące przykłady nawróceń innych osób (Wiktoryn, Alipiusz, Nebrydiusz) oraz styl życia mnichów i zakonników żyjących w klasztorach Mediolanu, brakowało mu jednak sił do zerwania więzów grzechu.

Te „łańcuchy” zerwała dopiero siła łaski Bożej, której doświadczył Augustyn w ogrodzie w Cassiciacum, gdzie spotykał się z przyjaciółmi. Zachęcony opatrnościowym głosem *tolle, lege, tolle lege* przeczytał w Liście do Rzymian św. Pawła słowa, które odebrał jako głos Boży skierowany bezpośrednio do niego. Wzywał go on do zerwania z grzechem i do przyobleczenia się w Jezusa Chrystusa (*induite Dominum Iesum Christum* – 13,13-14)⁸⁷. W owym momencie – jak się wyraża – jego serce zostało „przebite strzałą [...] nadziemskiej miłości” i zapalone jej „ogniem” tak, iż zrodziła się w nim odpowiedź miłości, odpowiedź zdecydowanej woli miłowania Boga⁸⁸. Doznał wówczas wewnętrznego oświecenia, wstąpiła w niego tak wielka ufność, że zanikła w nim „ciemność wątpienia”⁸⁹. To nagłe i silne ożywienie w nim życia teologalnego miało skutek wyzwalający z tego, co go długo więziło w stworzeniach i oddzielało od Boga⁹⁰. Z tą łaską Bożą Augustyn podjął od razu współpracę, gdyż napisał: „[...] postanowiłem odnowić moje życie, pokładając nadzieję w Tobie [Boże]”⁹¹. Krótco potem przyjął chrzest, w którym został obmyty „wodą łaski”, od-

⁸⁵ Sermo IX *Exaameron* Ambrożego, którego słuchał Augustyn, dotyczy stworzenia świata i człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Por. G. Banterle, *Introduzione*, w: *Exameron*, Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 1, Romae 1979, 13.

⁸⁶ Augustinus, *Confessiones* VIII 1, 2.

⁸⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* VIII 12, 29.

⁸⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* IX 2, 3; X 6, 8.

⁸⁹ Augustinus, *Confessiones* VIII 12, 29. Por. Augustinus, *Confessiones* IX 2, 3.

⁹⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* VIII 5, 12; M. Lods, *La persone du Christ dans la „conversion” de Saint Augustin*, „Recherches Augustiniennes” 9 (1976) 14.

⁹¹ Augustinus, *Confessiones* IX 4, 10.

radzając się do nowego życia w Chrystusie, życia przybranym synostwem we wspólnocie Kościoła i uzyskał do tego moc Ducha⁹². Warto tu dodać, że do jego duchowego odrodzenia bardzo przyczyniła się jego matka Monika przez modlitwę, pokutę i cierpienie.

Z relacji o nawróceniu i przyjęciu chrztu wynika, iż dla Augustyna ów czas był „doświadczeniem bycia stworzonym”, otrzymaniem na nowo od Boga prawdziwego życia.

Doświadczenie wyzwolenia z grzechu budziło u niego wdzięczność wobec Boga i zdumienie nad sobą, nad swoją wolną wolą, którą na nowo dysponował i mógł w całej wolności powierzyć się Bogu oraz poddać Jego zbawczej woli. „O Panie, jam sługa Twój, jam sługa Twój i syn służebnicy Twojej. Potargałeś me więzy, przeto ci złożę ofiarę dziękczynną”⁹³.

Świadom tego, że wszystkie stworzenia są dobre, Augustyn w duchu odzyskanej wolności patrzył na nie inaczej niż wcześniej i dostrzegał, iż one wielbią Boga. Taki sposób patrzenia na stworzenia zakłada w nim wiarę i pewną zdolność wielbienia Boga. Stworzenia są dane człowiekowi, aby na nich się wspierał i nie przywiązując się do nich, wznosił się duchowo ku Bogu.

3. Teologia i duchowość odnowionego stworzenia

Homilie biskupa Ambrożego zwróciły uwagę Augustyna na Księgę Rodzaju i udzieliły mu wiele światła, dzięki któremu zrozumiał np. to, że nie ciało, ale dusza człowieka jest obrazem Boga⁹⁴. Medytacja nad listami św. Pawła zaś ukazała mu, jaką drogę oczyszczenia winno przejść stworzenie odrodzone w chrzcie aż zostanie w nim w pełni odtworzony obraz i podobieństwo Boże. Kościół poleca w tym względzie stosowanie takich środków, jak modlitwa, sakramenty, pokuta. Owych „lekarstw” wymaga stan człowieka, który nawet po chrzcie pozostaje grzeszny i może zerwać więź z Bogiem. Jego sytuacja jest zawsze zmienna, dialektyczna. Księga dziesiąta *Wyznań* mówi o nieznanym wcześniej stanie duszy Augustyna. Po głębszym wglądzie w siebie wyznaje on, że się „sobie nie podoba” i wzywa Boga jako „lekarza”, by uzdrowił jego duszę. Pokłada nadzieję w Jezusie Chrystusie, prawdziwym pośredniku między Bogiem a ludźmi i oczekuje, iż przez Niego Bóg go duchowo

⁹² Por. Augustinus, *Confessiones* VIII 2, 4; VI 3, 4: „[...] ab spiritualibus filiis tuis, quo de matre catholica per gratiam regenerasti [...]”.

⁹³ Augustinus, *Confessiones* IX 1, 1.

⁹⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* VI 3, 4.

uleczy. Czuje na sobie „brzemie” przeszłości opóźniającej jego wędrówkę duchową. Najprawdopodobniej w udzielonym mu świetle Bożym rozpoznaje „to, co w nim pozostało jeszcze z ciemności (*reliquias tenebrarum mearum*)”⁹⁵. Prosi więc Boga: „Co rozpoczęłeś, tego nie zaniechaj, dopełnij to, czego mi jeszcze nie dostaje”⁹⁶. Przemiana „człowieka staroego” w „nowego” (Ef 4,23-24; Kol 3,9-10) jest procesem przekształcenia (*reformatio*) zmysłów i ducha oraz całkowitej odnowy (*renovatio*). Dokonuje się według zamysłu Boga oraz z uwzględnieniem możliwości wpisanych w obraz Boży w duszy⁹⁷.

Prosząc Boga o łaskę odnowy wewnętrznej, Augustyn myśli zarazem o innych i postrzega ją jako motyw i cel swego działania apostołskiego⁹⁸. Wspominając swoje odejście od manichejczyków, zdumiewa się nad cudownym i niepojętym postępowaniem Opatrzności Bożej (Jl 2,26) kierującej wtedy jego krokami (Ps 36,23) i pyta: „A któż zapewni zbawienie, jeśli nie ręka Twa, którą odnawiasz to, co stworzyłeś?”⁹⁹. Biskup myśli tu o tych wszystkich, którzy potrzebują odnowy duchowej, aby mogli dojść do zbawienia. Dopiero człowiek odnowiony łaską Bożą jest w pełni człowiekiem stworzonym na obraz Boży.

3.1. Metoda interpretacji opisu stworzenia z Księgi Rodzaju – sens alegoryczny

Pouczony własnym doświadczeniem, że „głębia słów” Pism objawionych i wielkie tajemnice Boże nie odsłaniają się każdemu czytającemu, ale jedynie temu, kto z wiarą stara się właściwie odczytać ich sens, Augustyn zgłębiał najpierw różne kwestie hermeneutyczne, egzegetyczne. Powołując się często na tekst św. Pawła mówiący, iż „litera zabija, duch zaś ożywia” (2Kor 3,6), biskup Ambroży objaśniał sens alegoryczny Pisma Świętego. Zainteresował on od początku Augustyna. Nie wchodząc tu w kwestię historii egzegezy i nie przytaczając dzieł tych egzegetów (Tertulian, św. Hilary, św. Bazyli, św. Grzegorz z Nyssy), których ko-

⁹⁵ Augustinus, *Confessiones* XI 2, 2.

⁹⁶ Augustinus, *Confessiones* X 4, 5.

⁹⁷ Por. M.-A. Vannier, *Saint Augustin et la creation*, w: *Collectanea Augustiniana*, red. B. Bruning – M. Lamberigts – J. van Houtem, Leuven 1990, 349-350.

⁹⁸ Por. P. Kapusta, *Articulating Creation, Artikulating Kerygma. A theological Interpretation of Evangelisation and Genesis Narrative in the Writings of Saint Augustine of Hippo*, Frankfurt am Main 2005, 242-247.

⁹⁹ Augustinus, *Confessiones* V 7, 13: „Aut quae procuratio salutis praeter manum tuam reficientem quae fecisti?”.

mentarze Augustyn mógł czytać¹⁰⁰, warto zauważyć, że już w *De utilitate credendi*, tj. w pierwszym swym dziele kapłańskim, pisał o czterech sposobach rozumienia Pisma Świętego: (a) historycznym (*secundum historiam*), gdy wnika się w to, co w nim zostało opisane czy opowiedziane; (b) etiologicznym (*secundum aetiologiam*), gdy wskazuje się przyczynę, z powodu której coś zostało uczynione lub powiedziane; (c) analogicznym (*secundum analogiam*), gdy wykazuje się, iż dwa Testamenty nie są ze sobą sprzeczne; (d) alegorycznym (*secundum allegoriam*), gdy wykazuje się, iż niektóre teksty trzeba rozumieć nie dosłownie, lecz przenośnie¹⁰¹. Nie wymienił tu sensu moralnego i anagogicznego, jednak gdzie indziej bardzo często według nich interpretował słowo Boże¹⁰². Można więc w pismach Augustyna znaleźć całe bogactwo złożonego sensu objawionego słowa.

Pierwszą próbą zgłębiania kosmologii i antropologii teologicznej przez Augustyna był „Antymanichejski wykład Księgi Rodzaju” (388-400), w którym objaśnił w sensie przenośnym te aspekty nauki o stworzeniu, których nie zdołał wytłumaczyć w sensie właściwym¹⁰³. Drugą próbą objaśnienia tych samych tekstów był jego komentarz dosłowny (393), którego jednak nie dokończył, uznając, iż było to przedsięwzięcie zbyt trudne¹⁰⁴. *Wyznania* (396 lub 397) są dopiero trzecim, choć nie ostatnim¹⁰⁵ świadectwem refleksji nad tymi tekstami podjętej w nieco innym, bo egzegetyczno-duchowym celu. Chodzi tu nie o całe dzieło, ale o ostatnie trzy księgi *Wyznań* zawierające medytację nad pierwszymi dwoma rozdziałami Księgi Rodzaju podjętą w powiązaniu z wcześniejszą autobiografią duchową, a w szczególności z dziełem odnowy swego życia pod wpływem miłosiernego działania Opatrzności Bożej i z zamiarem ukazania owego dzieła w formie alegorycznego objaśnienia stworzenia i jego odnowy w Chrystusie. Zostały one napisane przez Augustyna biskupa i zawierają jego pasterskie, duchowe pouczenie.

Biskup z Hippony twierdzi, że wszystkie stworzenia są dziełem dobroci i mądrości Boga, który przez swe Słowo powołał je do istnienia (J

¹⁰⁰ W tej kwestii zob. A.-G. Hamman, *Saint Augustin, la Bible et la teologie spirituelle*, „Collectanea Augustiniana”, red. B. Bruning-Houtem, Leuven 1990, 780.

¹⁰¹ Por. Augustinus, *De utilitate credendi* 3, 5.

¹⁰² A. Trapè, *S. Agostino esegeta: teoria e prassi*, „Lateranum” 48 (1982) z. 1, 228.

¹⁰³ Por. Augustinus, *De Genesi contra Manicheos* II 1, PL 34, 174-220. Wzmianka o powstaniu, zob. Augustinus, *De Genesi ad lit teram imperfectum liber* VIII 2, 5.

¹⁰⁴ Por. Augustinus, *De Genesi ad litteram imperfectum liber*, PL 34, 219-246. Wzmianka o powstaniu, zob. Augustinus, *Retractationes* I 18 (17).

¹⁰⁵ Około 401 roku napisze jeszcze *De Genesi ad litteram* (PL 34, 245-486) w tym samym stylu, co wspomniane dzieło niedokończone.

1,3)¹⁰⁶. Pierwsze słowa Genesis („Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię – Rdz 1,1) rozumie tak, że „Bóg stworzył wszystkie byty widzialne i niewidzialne”¹⁰⁷. Sądzi, że nie można ustalić intencji Mojżesza, czyli tego, jak te słowa szczegółowo on rozumiał „przemawiając w duchu prawdy”¹⁰⁸: czy jako „cały widzialny świat”, czy jako „wspólną materię wszystkich rzeczy”, czy jako „bezkształtną materię” itd. Zdaniem Augustyna ważne jest, by w interpretacji słowa Bożego nie spierać się o to, jaka była intencja autora natchnionego, ale by być otwartym na ów sens, jaki światło Boże człowiekowi aktualnie ukazuje. Należy przyjąć możliwość wielu różnych interpretacji Księgi Rodzaju i to, że każda z nich może być prawdziwa, jeśli tylko ci, którzy ją przekazują, będą to czynić w prawdzie Bożej, która nie należy do żadnego człowieka, ale jest ponad wszystkimi¹⁰⁹. Augustyna interpretacja jest podyktowana zarazem intencją złożenia Bogu „ofiary wyznań”, którą ślubował, a która ma się przyczynić do obudzenia w innych pokornego i żarliwego pragnienia wielbienia Boga jako Stwórcy i Zbawcy.

Autor *Wyznań* jest przeciwny interpretacji materialistycznej Pisma Świętego i antropomorficznym wyobrażeniom Boga, dlatego opowiada się za interpretacją alegoryczną niektórych jego tekstów. Twierdzi, że człowiek, składając się z duszy i ciała, potrzebuje znaków materialnych, symboli ukazujących mu inny sens tekstu biblijnego niż sens odczytywany dosłownie, bezpośrednio, potrzebuje sensu głębszego, duchowego¹¹⁰. Biblia przypomina „cienisty sad”, w którym jest wiele „owoców ukrytych”. Skoro jakaś prawda rozumiana w jeden sposób (np. miłość Boga i bliźniego) może być oddana za pomocą wielu wyrazów materialnych, to także jakieś wyrażenie z Pisma Świętego może posiadać więcej prawdziwych interpretacji, ponieważ Duch Święty, który jest autorem Pisma Świętego, może różnym osobom ukazać różne znaczenia jakiegoś wersetu biblijnego.

Może zastanawiać, dlaczego Augustyn, będąc pod wpływem myślenia neoplatońskiego postulującego oderwanie się od rzeczywistości zmysłowej, a nawet negowanie jej na rzecz boskich idei, form, już w krótkim czasie po nawróceniu tak bardzo dowartościował obrazy, że napisał: „Opatrzność Boża stworzyła cały porządek rzeczy dla naszego zbawienia. Powinniśmy nimi posługiwać się [...] tak, jak w drodze posługujemy się pojazdem lub narzędziem, albo, by to trafniej wyrazić, byśmy mówiali to, co nas niesie, ze względu na to, do czego nas niesie”¹¹¹. Autor *Wyznań*

¹⁰⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* XI 9, 11.

¹⁰⁷ Augustinus, *Confessiones* XII 24, 33.

¹⁰⁸ Augustinus, *Confessiones* XII 20, 29.

¹⁰⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* XII 18, 27; XI 25, 32.

¹¹⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* XII 27-28; XIII 24, 36.

¹¹¹ Augustinus, *De Doctrina cristiana* I 35, 9.

chce powiedzieć, że porządek stworzenia, jeśli tylko człowiek potrafi się nim posługiwać (*uti*) z zachowaniem wewnętrznej wolności, okaże się mu pomocny jako „środek wiodący” do transcendencji, do świata duchowego. To głównie z medytacji nad Biblią Augustyn czerpał obrazy oraz symbole i widział ich przydatność w osobistym dialogu z Bogiem i tę samą formę kontaktu pragnął zaproponować innym¹¹².

3.2. Duchowość „odnowionego stworzenia”

„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. „Niebo” według Augustyna to owe niebo znajdujące się ponad naszą ziemią, a „niebo nad niebiosami” to „dom Boga”, Jego „mieszkanie”¹¹³. Ziemia zaś, o której Biblia mówi, że była „niewidzialna i nieukształtowana”, (*inanis et vacua* – Vlg), jest „materią” „bliską nicości”, ponieważ wraz z niebem została stworzona nie z Boga ani z jakiejś substancji istniejącej wcześniej, lecz z nicości (*ex nihilo*)¹¹⁴. Początek świata jest zarazem początkiem czasu, który Augustyn rozpatruje wnikliwie nie tylko w ramach historii ludzkiej, ale jeszcze bardziej od strony psychologicznej. Materia nieukształtowana jako „niepojęta otchłań”, nad którą nie świeciło żadne światło, symbolizuje ludzi pogrążonych w ciemnościach niewiedzy i grzechu oraz wszelkie przejawy zła. Owa materia jest jednakże podatna na kształtowanie (*formatio*), aby mogła stać się „mieszaniem dla synów ludzkich” (Ps 113,6). Ziemia razem z niebem są obrazem głowy i ciała Kościoła, duchowych i cielesnych jego członków¹¹⁵.

Słowa „[...] Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1,2) mówią o Duchu rozlewającym w sercu ludzkim miłość (Rz 5,5) i o górowaniu owej pochodzącej od Niego miłości nad „wodami” namiętności, przywiązań zmysłowych ściągających człowieka „w dół”¹¹⁶, aby na nowo mógł zwrócić się ku Bogu i się z Nim zjednoczyć. Firmament, sklepienie utworzone przez Boga „w środku wód” oddzielające jedne wody od drugich (Rdz 1,6) pojmuje Augustyn jako symbol powagi Pisma Świętego ustalonej wśród pasterzy i wiernych. Firmament ten jest „rozpostarty” nad ludźmi w doczesności na wszystkie strony świata tak, aby wszyscy mogli na

¹¹² Por. J. Fontaine, *Sens et valeur des images dans les „Confessions”*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications. „Études Augustiniennes”*, Paris 1954, 125.

¹¹³ Augustinus, *Confessiones* XII 2, 2; XII 11, 12.

¹¹⁴ Augustinus, *Confessiones* XII 7, 28.

¹¹⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 34, 49; XIII 12, 13.

¹¹⁶ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 4,5–5,6; 7, 8.

niego patrzeć i czerpać zeń Bożą mądrość i wskazania do zachowania przykazań Bożych oraz wielbienia miłosierdzia Bożego¹¹⁷. Jest on przesłonięty „chmurami” będącymi symbolem poznawania Boga w sposób niewyraźny, przez wiarę. Oddzielenie wód spod sklepienia od wód ponad sklepieniem (Rdz 1,7) jest symbolem uczynienia z grzeszników sprawiedliwych i oddzielenia ich od nieprawych¹¹⁸. Zebranie wód spod nieba w jedno miejsce (Rdz 1,9) objaśnia Augustyn jako symbol zebrania przez Boga, poleceniem Jego woli, ludzi niestałych, „miotających się w udręce, jak fale morza” w jedną społeczność po to, aby w owej społeczności zapanował Jego ład¹¹⁹. Istniała i istnieje potrzeba zbierania ludzi, zwoływania ich i budowania z nich wspólnoty eklezjalnej, gdyż ród wywodzący się od Adama jest jak wzburzone morze, na którym uwidacznia się „gorzka piana przewrotnej woli ludzkiej” mogąca wprowadzać zamęt w relacje i wspólnoty międzyludzkie. Miotany jest on ciekawością i próżnością, przyjemnościami tego świata i brak mu wiary oraz wiedzy¹²⁰. „Powierzchnia sucha” powstała po zebraniu wód (Rdz 1,1.9) jest obrazem wiernych spragnionych Boga (Ps 94,5), cechujących się gorliwością w słuchaniu słowa Bożego, pobożnością, symbolem ludzi o „żywych duszach”¹²¹.

„Ciała niebieskie świecące na sklepieniu nieba” wyobrażają dusze tych, którzy nie upodabniali się do świata, lecz przemienili się (*reformare*) przez odnawianie umysłu i uwewnętrznienie prawdy oraz woli Bożej podanej w Piśmie Świętym, słowie życiodajnym i udoskonalili się (Rz 12,2)¹²² według wzoru Chrystusa. Nie tylko rozpoznali wolę Bożą, ale dzięki natchnieniom Ducha Świętego i Jego darom, z którymi współpracowali, dokonali wiele dobrych uczynków. Większe ciało jaśniejsze na niebie, słońce (Rdz 1,16) jest symbolem daru mądrości słowa udzielającego „światła przejrzystej prawdy” Bożej, księżyc jest znakiem „mowy umiejętności”, gwiazdy natomiast są znakami innych darów Bożych: wiary w Duchu Świętym, łaski uzdrawiania, daru czynienia cudów, prorocstwa, rozeznawania duchów, łaski tłumaczenia języków (1Kor 12,7-11)¹²³. Symbol światła wskazujący ostatecznie na Boga wydaje się być dla Augustyna najważniejszym z symboli ze względu na to, Kogo wskazuje, i osobiste mistyczne doświadczenie poznania Boga. Gest oddzielenia dnia od nocy przez Stwórcę symbolizuje wezwanie do „odróżniania rzeczy dostępnych dla umysłu od

¹¹⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 15, 16; 16-18.

¹¹⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 34, 49.

¹¹⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 17, 20.

¹²⁰ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 17, 27.

¹²¹ Augustinus, *Confessiones* XIII 17, 24.

¹²² Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 18-19.

¹²³ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 18, 23.

tych, które są dostępne zmysłom, i dusz oddanych sprawom duchowym od tych, które służą rzeczom doczesnym¹²⁴. Takiej umiejętności nie mają ludzie cielesni kierujący się zawiścią i niezgodą, potrzebujący jako pokarmu duchowego „mleka”, ale duchowi, znający „zamyśl Chrystusowy” i potrafiący „rozsądzać wszystko” (1Kor 2,15).

Rośliny dające ziarna i drzewa rodzące owoce (Rdz 1,29) są symbolem uczynków miłosierdzia, w tym, w sposób szczególnie pomocy, jakiej wierni udzielają swym pasterzom, kapłanom głoszącym im naukę duchową¹²⁵. Istoty żywe pływające i pełzające w wodach (Rdz 1,20) Augustyn objaśnia jako sakramenty, tłumacząc, iż wyobrażają one materialną stronę owych świętych znaków sprawowanych przez szafarzy, boskich posłańców symbolizowanych przez ptactwo niebieskie. Sakramenty „wpełzły” niejako „w fale pokus tego świata, aby skąpać narody w chrzcie” i „wycisnąć na nich pieczęć [...] imienia” Bożego¹²⁶. Eucharystia jest symbolizowana przez rybę mistyczną, dawaną na pokarm ludziom duchowym¹²⁷.

Potwory morskie (Rdz 1,21) natomiast oznaczają „popędy duszy umarłej”, która odcięła się od źródła życia i została porwana przez grzechy tego świata, przez pychę, upodobanie w rozpuście, próżną ciekawość i tym podobne¹²⁸. Skłaniające do grzechu wady mogą współistnieć w jakimś stopniu z cnotami i w „duszy żywej” zostają w niej poddane rozumowi i mocy pochodzącej ze słowa Bożego, tak iż stają się w niej sługami władz

¹²⁴ Augustinus, *Confessiones* XIII 18, 22.

¹²⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 24-25.

¹²⁶ Augustinus, *Confessiones* XIII 20, 26.

¹²⁷ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 21, 29. Augustyn wymienia więcej symboli eucharystycznych. Dla niego teologia sakramentu jest teologią znaku oraz symbolu i, w odróżnieniu od teologii współczesnej, teologii skłonnej oddzielać symbol oraz rzeczywistość, przyjmuje, że symbol, sakrament, misterium jest naprawdę tym, co oznacza. Zob. T. Camelot, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin*, „Revue des Sciences Philosophique et Théologiques” 31 (1947) z. 4, 410.

¹²⁸ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 21, 30. Jak wynika z powyższej interpretacji opisu stworzenia, woda jako jeden z głównych symboli w pismach Augustyna jest zarówno symbolem negatywnym, jak i pozytywnym. Taki charakter posiada ona także w Piśmie Świętym, według którego może być potęgą niszczącą (Hi 12,15), symbolem nieszczęścia grożącego człowiekowi (Ps 124), wrogich sił (Ps 42,8), ale także czymś ożywiającym i odradzającym (J 7,37; 19,34), a nawet uszczęśliwiającym (Ap 7,17; 21,6). Zob. M.-É. Boismard, *Woda*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, 1059-1061. Wraz z postępującą odnową człowieka w Słowie wcielonym pierwsza, negatywna symbolika ustępuje miejsca drugiej, pozytywnej. Zob. H. Rondet, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris 21-24 septembre 1954. Communications. „Études Augustiniennes”*, Paris 1954, 695.

wyższych. Zakłada to jakąś wewnętrzną przemianę i uzyskanie zdolności panowania nad własnymi namiętnościami, czyli to, co Augustyn określa odnowieniem obrazu i podobieństwa Bożego¹²⁹. Owa odnowa ma wiele stopni i dokonuje się na przestrzeni całego życia chrześcijanina.

Wyznania nie zawierają rozwiniętej nauki o obrazie Bożym w człowieku poza kilkoma wzmiankami o nim i stwierdzeniem, że triada byt (*esse*), poznanie (*nosse*) i wola (*velle*) są obrazem Trójcy w duszy. Augustyn zaznacza, że nie chodzi tu o obraz doskonały, jakim jest Syn zrodzony przez Boga Ojca, ale o obraz „nierówny”, analogiczny¹³⁰ względem niego i ponadto zdeformowany przez grzech pierworodny. Dlatego słowa o stworzeniu człowieka biskup z Hippony interpretuje jako wezwanie do odnowienia w nim obrazu Bożego. Twierdzi, że Bóg nie powiedział: „Niech się stanie człowiek [...] według rodzaju swego”, ale: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” (Rdz 1,26). Chciał przez to wezwać człowieka do tego, by poznawał on swego Stwórcę, rozpoznawał Jego wolę, a otwierając się na dary Ducha Świętego, współdziałał z nimi i stawał się „nowym człowiekiem”¹³¹. Wzorem takiej przemiany jest św. Paweł nazwany przez Augustyna „człowiekiem odnowionym”, „żywą duszą” panującą nad swymi namiętnościami, „skrzydlatym językiem głoszącym tajemnice Boże”, człowiekiem godnym naśladowania zwłaszcza ze względu na to, że stał się doskonałym naśladowcą Chrystusa (Flp 3,17).

Gdy Bóg powoływał do życia poszczególne byty i istoty, widział, że „były dobre” (Rdz 1,12.18.25), gdy zaś ukończył dzieło stworzenia, „widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Poszczególne „spojrzenia” Boga na powoływane do bytu istoty nie są według Augustyna wieloma aktami, lecz jednym aktem Boga¹³², podobnie jak skutek jednego nakazu woli dokonało się całe dzieło stworzenia świata i człowieka, Bóg bowiem patrzy na swe stworzenie „spoza czasu”, ogarnia je w całości i uznaje za bardzo dobre. Również człowiek może dostrzec dobroć

¹²⁹ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 34: „[...] et deinde fidelium animam vivam per affectus ordinatos continentiae vigore formasti atque inde tibi soli mentem subditam et nullius auctoritatis humanae ad imitandum indigentem renovasti ad imaginem et similitudinem tuam praestantique intellectui rationabilem acteonem”.

¹³⁰ Por. Augustinus, *De Trinitate* VII 3, 5. W tym dziele za triadę obrazu Bożego Augustyn uznaje duszę, poznanie i miłość. Zob. P. Kołacz, *Obraz Boży w człowieku w tajemnicy stworzenia według św. Augustyna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 34 (1996) z. 2, 82.

¹³¹ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 22, 32.

¹³² Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 28-29. Przeciwnie twierdzenie zakładałoby zmianę w Bogu i podważałoby Jego doskonałość, dlatego należy przyjąć, że Bóg powołał do bytu wszystko, co istnieje, jednym aktem woli. Zob. Augustinus, *Confessiones* XII 28, 43; XIII 33, 48.

wszystkich stworzeń, jeśli tylko będzie patrzył na nie w Duchu Świętym i dostrzeże w nich ślady Boga, a w stworzeniach rozumnych – Jego obraz. Wówczas będzie uczestniczył w powyższym widzeniu Boga.

W końcu Augustyn rozpatruje błogosławieństwo Boże i zastanawia się, dlaczego Stwórca wypowiedział słowa: „Bądźcie płodni i mnożcie się” do ludzi stworzonych na Jego obraz i podobieństwo (Rdz 1,27-28), do istot żywych pływających w wodach oraz do ptaków (Rdz 1,22), a nie objął nim pozostałych stworzeń. Uważa, iż Bóg rozciągnął swe błogosławieństwo na wszystkie stworzenia, które odtwarzają się z nasienia¹³³. Do sensu dosłownego podanego wersetu biblijnego dołącza także znaczenie symboliczne: błogosławieństwo istot żywych w wodach i ptaków w powietrzu jest znakiem tego, że umysł ludzki cechujący się twórczą płodnością może ujmowane przez siebie pojęcie interpretować na wiele różnych sposobów i dzięki temu pojmować wielorakie jego znaczenie¹³⁴.

„A gdy Bóg ukończył w dniu szóstym swe dzieło [...], odpoczął dnia siódmego po całym swym trudzie, jaki podjął” (Rdz 2,2). Bóg, będąc bytem doskonałym i istniejącym w wieczności, nie męczy się, nie podlega rytmowi pracy i odpoczynku właściwemu dla człowieka, ale „zawsze działa i zawsze spoczywa”. W słowach o odpoczynku Stwórcy Augustyn dostrzega zapowiedź tego, że wierni po dokonaniu dobrych dzieł, pełnionych mocą łaski Bożej, będą mogli odpocząć w Bogu w szabat życia wiecznego¹³⁵. Będzie on dopełnieniem ich ziemskiego działania i pełnym uczestnictwem w życiu Boga oraz doświadczeniem nieustannego pokoju.

4. Podsumowanie

Nauka o stworzeniu zajmuje dużo miejsca w *Wyznaniach* i jest obecna w obu ich częściach (autobiograficznej i egzegetycznej). Z przeprowadzonej tu analizy tego dzieła można na jej temat wysnuć następujące wnioski.

¹³³ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 24, 36-37. Augustyn dzieli byty na stworzone na początku i „wykończone” (jak np. aniołowie, dusza ludzka) oraz na te, które będą istnieć w przyszłości, a które od początku są zawarte jedynie w „nasionach, ziarnach”. Chodzi tu o rozumienie aktu stworzenia w sensie przyczynowym (*causaliter*), potencjalnym (*potentialiter*). Zdaniem Gilsona taka teologia stworzenia „wyłącza [...] w istocie jakiegokolwiek podejrzenie o istotną twórczość w aktywności człowieka i innych bytów stworzonych”, gdyż „wszystko co, robią jest używaniem utajonych wewnętrznych sił natury”. Zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, 270-271.

¹³⁴ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 24, 37.

¹³⁵ Por. Augustinus, *Confessiones* XIII 36, 51-37, 52.

(1) Zagadnienie Boga i świata będące od początku przedmiotem zainteresowania Augustyna na drodze poszukiwania prawdy było mu długo nieznanne z powodu jego zależności od manicheizmu i akceptacji materializmu oraz metafizycznego dualizmu. Dlatego oświecenie, którego później dostąpił, idąc za wskazaniem neoplatoników, ukazujące mu prawdę o Bogu jako Tym, którego istotą jest istnienie, i odkrycie prawdy o świecie stworzonym jako drodze wstępującej do poznania Boga, prawdy o dobroci wszystkich stworzeń – przypisywane zarazem działaniu łaski Bożej – stało się dla niego pierwszą podstawą życia duchowego i uzyskanej nowej relacji do świata. Nawrócenie (*conversio*) natomiast, które przeżył Augustyn w Cassiciacum, udzieliło mu łaski wyzwolenia ze stanu „niewoli”, zależności od stworzeń. Chrzest zaś przyjęty wkrótce potem oczyścił go z wszystkich grzechów. W tych wydarzeniach oraz w recepcji nauki św. Pawła o „starym” i „nowym stworzeniu” należy upatrywać obudzenie się u Augustyna świadomości bycia stworzonym (*creatio*) przez Boga zarówno w sensie naturalnym, jak i duchowym.

(2) „Zraniony” słowem Bożym, które go oświeciło i dawało mu moc do życia wiarą, Augustyn wielokrotnie medytował nad tekstami biblijnymi mówiącymi o stworzeniu świata i człowieka, zgłębiał je i komentował, starając się wydobyć z nich wieloraki sens (dosłowny, moralny, duchowy, alegoryczny, anagogiczny) oraz naukę płynącą dla wiernych, jak również argumenty potrzebne w sporze z manichejczykami. Objasniając wieloraki sens Pisma Świętego, biskup Augustyn jako doświadczony retor odwoływał się do obrazów i symboli oraz do ich zdolności budzenia u czytelników jego dzieł i słuchaczy jego kazań uczuć duchowych oraz oddziaływania na ich wolę, aby mogli udzielić pełnej odpowiedzi na miłość Boga Stwórcy i Zbawiciela.

(3) Według Augustyna czepiącego obficie z nauki św. Pawła człowiek jako stworzenie powołane do świętości potrzebuje dogłębnej przemiany (*formatio*) w Jezusie Chrystusie Zbawicielu dokonującej się w wewnętrznej uległości Duchowi Świętemu, do której dochodzi się we wspólnocie Kościoła przez słuchanie i interioryzację słowa Bożego, udział w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii, praktykę modlitwy i ascezy. Przemiana ta prowadzi do odnowienia w nim obrazu Bożego i ukształtowania pokornego oraz żarliwego pragnienia wielbienia Boga Stwórcy i Zbawcy oraz dogłębnego przyjęcia woli Bożej objawiającej się w różnych wydarzeniach zachodzących wskutek działania Opatrzności Bożej kierującej historią osobistą człowieka i historią świata.

(4) Formacja ta ma również na celu ukształtowanie w chrześcijaństwie postawy zdolnej do działania w Duchu Świętym, takiej postawy, w której działanie człowieka, jego czyny stają się wyrazem działania w nim samego

Boga. Dzięki Jego łasce uzyskują one wewnętrzną dobroć, własną wartość. Takie działanie odnowionego człowieka kształtuje *civitas Dei* i ukierunkowuje wszystkich jego mieszkańców na Boga. Ostatecznym powołaniem człowieka jest jednakże kontemplacja Boga w czasie „szabatu” niebieskiego, w wieczności, kiedy będzie się mógł cieszyć niezmaconym pokojem.

Prawda o Bogu Stwórcy, stworzeniu i jego odnowie według *Wyznań* św. Augustyna

(streszczenie)

Artykuł podejmuje temat stworzenia, który obok filozoficznego zagadnienia szukania prawdy i teologiczno-duchowej *confessio* stanowi jedno z głównych zagadnień *Wyznań* Augustyna. Najpierw wskazuje na ważność tego zagadnienia w tym dziele i poszukuje sposobu powiązania go z dwoma odmiennymi tematycznie częściami *Wyznań*: autobiograficzną i egzegetyczną. Dalej ukazuje Augustyna „krętą drogę” poszukiwania prawdy o Stwórcy i stworzeniu wiodącą przez czas błędów młodości i okres zagubienia się w sekcie manichejczyków (materializm, dualizm metafizyczny). Objasnia zrodzone u Augustyna pod wpływem neoplatonizmu doświadczenie „powrotu do samego siebie” i uzyskanie światła prawdy o Stwórcy oraz stworzeniu, a potem, pod wpływem lektury Słowa Bożego, uzyskanie łaski nawrócenia jako daru „nowego stworzenia”. W ostatniej części artykułu przybliżono, na podstawie ostatnich ksiąg *Wyznań*, teologię i duchowość „nowego stworzenia”, objaśniając je w sensie dosłownym i alegorycznym.

Słowa kluczowe: Augustyn; *Wyznania*; stworzenie; nawrócenie; teologia stworzenia; odnowa stworzenia; formacja duchowa

The Truth about God the Creator, Creation and Its Renewal, according to *Confessions* of St. Augustine

(summary)

This article raises the theme of creation, which, besides the philosophical question of seeking truth and theological-spiritual *confessio*, is one of the main issues of Augustine's *Confessions*. First, it indicates the importance of this issue in this work and is looking for a way to connect it with two thematically different parts of *Confessions*, autobiographical and exegetic. Next, he shows Augustine's "winding road" of seeking the truth about the Creator and creation, leading through the time of youth's mistakes and the period of getting lost in the Manichean sect (Materialism, the metaphysical Dualism). He also explains affecting Augustine, under the influence of Neoplatonism, the experience of "returning to himself" and gaining the light of the truth about the Creator and creation, and then attaining, under the influence of readings of the Word of God, the grace of conversion as a gift of the "new creation". In the last part of the article, the author, based on the last books

of *Confessions*, makes more familiar the theology and spirituality of the “new creation” explained in a literal and allegorical sense.

Keywords: Augustine; *Confessions*; creation; conversion; theology of creation; renewal of creation; spiritual formation

Bibliografia:

Źródła:

- Augustinus, *Confessiones*, PL 32, 659-868; tł. Z. Kubiak, Św. Augustyn, *Wyznania*, Warszawa 1992.
- Augustinus, *Contra Academicos*, PL 322, 905-958; tł. K. Augustyniak, Św. Augustyn, *Przeciw Akademikom*, w: Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, 57-150.
- Augustinus, *De civitate Dei*, PL 41, 13-804; tł. W. Kubicki, Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998.
- Augustinus, *De Trinitate*, PL 42, 819-1098; tł. M. Stokowska, Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
- Augustinus, *De utilitate credendi*, PL 42, 65-92.
- Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36-37, 67-1966; tł. J. Sulowski, Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, Warszawa 1986.
- Augustinus, *Retractationes*, PL 32, 583-656; tł. J. Kalinowski: Św. Augustyn, *Sprostowania*, w: Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, PSP 22, Warszawa 1979, 149-308.

Opracowania:

- Banterle G., *Introduzione*, w: *Exameron, Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera* 1, Romae 1979, 13-20.
- Boismard M.-E., *Woda*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań – Warszawa 1973, 1058-1062.
- Camelot T., *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin*, „Revue des Sciences Philosophique et Théologiques” 31 (1947) z. 4, 394-410.
- Cilento V., *La mistica ellenica*, w: *La mistica non cristiana*, red. E. Ancilli, Brescia 1969, 187-304.
- Feldmann E., *Confessiones*, AL I fasc. 7/8, 1134-1199.
- Fontaine J., *Sens et valeur des images dans les „Confessions”*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications. „Études Augustiniennes”*, Paris 1954, 117-126.
- Gilson E., *Notes sur l'être et le temps chez Saint Augustin*, „Recherches Augustiniennes”, II. Supplément à la „Revue des Sciences des Études Augustiniennes”, Paris 1962, 205-223.

- Gilson E., *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, tł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953.
- Kapusta P., *Articulating Creation, Artikulating Kerygma. A theological Interpretation of Evangelisation and Genesis Narrative in the Writings of Saint Augustine of Hippo*, Frankfurt am Main 2005.
- Kołaczkowski P., *Obraz Boży w człowieku w tajemnicy stworzenia według św. Augustyna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 34 (1996) z. 2, 75-89.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987.
- Legowicz J., *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986.
- Lods M., *La personne du Christ dans la „conversion” de Saint Augustin*, „Recherches Augustiniennes” 9 (1976) 3-34.
- Martelet G., *Pierworodny wszelkiego stworzenia*, w: „Communio” 2 (1982) z. 4, 17-45.
- Mayer C., *Creatio, creator, creatura*, AL II fasc. 1/2, 56-116.
- Müller G.L., *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, „Communio”, 16 (1996) z. 5, 100-114.
- Pizzolato L.P., *Le „Confessioni” di Sant’Agostino. Da biografia a ‘confessio’*, Milano 1968.
- Reta, J.O., *Aspects théologique de la conversion*, StPatr 33 (1997) 190-212.
- Rondet H., *Le symbolism de la mer chez saint Augustin*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris 21-24 septembre 1954. Communications. „Études Augustiniennes”*, Paris 1954, 691-701.
- Schmid P., *Wierzę, w Boga, Stworzyciela nieba i ziemi*, „Communio” 2 (1982) z. 4, 3-16.
- Solignac A., *La condition de l’homme pécheur d’après saint Augustin*, NRTTh 88 (1956) z. 4, 359-385.
- Trapé A., *Introduzione*, w: Sant’Agostino, *Le Confessioni*, red. M. Skutella, tł. C. Carena, Città Nuova Editrice, Roma 1965, s. IX-CXXI.
- Vannier M.-A., *Saint Augustin et la creation*, w: *Collectanea Augustiniana*, red. B. Brunning – M. Lamberigts – J. Houtem, Leuven 1990, 349-370.
- Wawrzyniak, A., *Egzystencja*, w: *Leksykon Filozofii Klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, 138-140.

Tłumaczenia

Afrahāt, Mowa XVI – *O narodach, które zastąpiły naród* *(Demonstratio XVI: De Gentibus quae Loco Populi Suffectae Sunt,* PSyr 1, 760-784)

1. Wstęp

Szesnasta w kolejności mowa napisana przez Afrahata nosi tytuł ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ, który w wydaniu krytycznym został przetłumaczony *De gentibus quae loco populi suffectae sunt*¹. Zgodnie z zasadą akrostychu, na której opiera się literacka struktura całego dzieła perskiego mędrca, wykład (ܐܘܪܘܚܐ) *O narodach, które zastąpiły naród* rozpoczyna się od szesnastej w alfabecie syryjskim litery ‘ē (ܐ): ܐܘܪܘܚܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ. W dosłownym przekładzie: „Narody wszystkich języków najpierw wezwano do

¹ J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1980, 759-760. W kwestii semantycznych różnic między pojęciami *gens* i *populus* łaciński przekład J. Parisota należy traktować jako propozycję komentarza. Jak twierdzi S.E.Grosby (*Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, Winona Lake 2002, 15) starożytni Izraelici określali siebie w ST terminami ‘*am* i *gôy* tłumaczonymi odpowiednio jako ‘lud’ i ‘naród’. Te dwa istotne pojęcia używane są w ST synonimicznie. Por. „Zważ także, że ten naród jest Twoim ludem” (Wj 33,13), „Z pewnością ten wielki naród to lud mądry i rozumny” (Pwt 4,6). E.A. Speiser i A. Cody zwrócili uwagę na różnicę w znaczeniu między tymi pojęciami: otóż *gôy* (naród) był rozumiany jako ‘*am* (naród posiadający własną ziemię). Oba określenia wskazywały na istnienie ludzkiego kolektywu mieszczącego w sobie mniejsze jednostki organizacyjne, takie jak *šēbet*, czyli ‘pokolenie’, czy też *mišpāhâ* (‘klan, ród’). Por. Joz 7,14-18; E.A. Speiser, *People and nation of Israel*, „Journal of Biblical Literature” 79 (1960) 157-163; A. Cody, *When is the Chosen People called a Goy?* „Vetus Testamentum” 14 (1964) 1-6; *Thesaurus Syriacus*, t. 2, 2904: ܐܘܪܘܚܐ (‘gens, natio, populus’); *Lexicon Syriacum*, red. C. Brockelmann, Berlin 1895, 529: w mn. hebrajskie *goim* i greckie *ethne* (‘gentiles’). W *Demonstrationes* Afrahata nie ma rozróżnienia na hebrajskie ‘*am* i *gôy*. Por. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975, 41, n.1.

dziedzictwa Najwyższego, jeszcze przed Izraelem”². W tym wprowadzającym zdaniu zawiera się kluczowa myśl wywodu. Autor będzie ją przypominał i rozwijał w ciągu całej mowy: „[...] wezwanie narodów dokonało się przed wezwaniem narodu”³.

W pierwszym punkcie *De gentibus* Pers pomija zwyczajową formułę wyjaśniającą adresatowi motywy podjęcia tematu⁴. Nie jest to jednak skutek zapomnienia ani redaktorskiego roztargnienia. Należy bowiem zauważyć zamieszczenie takiej istotnej wskazówki na sam koniec bezpośrednio poprzedzającej mowy XV (*O pokarmach czystych i nieczystych*):

Napisałem ci, mój przyjacielu, te krótkie przestrogi (ܢܘܨܚܘܬܐ), ponieważ naród żydowski wywyższa się, chełpi się i pyszni, uznając za nieczyste i oddzielając [niektóre] pokarmy. Chełpią się w trzech sprawach: obrzezania, praktykowania szabat, rozróżniania pokarmów i w innych jeszcze. Napisałem ci krótko o tych trzech sprawach i przedstawiłem ci argumenty (ܘܩܘܒܘܬܐ), jak tylko mogłem. O pozostałych napiszę ci i przedstawię dowody w miarę możliwości według teo, czego udzieli mi Bóg⁵.

Polemika perskiego Mędrca z judaizmem zasadniczo skoncentrowana była na tematach chrystologii, ascezy i beżeństwa, prześladowania chrześcijan oraz odrzucenia narodu wybranego⁶. I właśnie ta ostatnia kwestia należy do owych „innych jeszcze” dokładnie niesprecyzowanych spraw. Podobnie jak to ma miejsce w redakcji mowy XV, przesłanki motywacyjne zdefiniowane zostały na samym końcu wykładu:

Napisałem ci to krótkie przypomnienie (ܢܘܨܚܘܬܐ ܕܡܠܘܟܐ) na temat narodów, ponieważ Żydzi chełpią się/pyszną się (ܢܘܨܚܘܬܐ) mówiąc: My jesteśmy ludem Boga i synami Abrahama! My zaś słuchajmy tego, co o nich mówi Jan, gdy oni się pysznili (ܢܘܨܚܘܬܐ): My jesteśmy synami Abrahama! Jan tak im powiedział: „Nie wychwalajcie się i nie mówcie: Naszym ojcem jest Abraham, z tych bowiem kamieni Bóg może wzbudzić synów Abrahamowi” (por. Mt 3,9; J 8,33-39). Nasz Zbawiciel im rzekł: „Wy jesteście synami Kaina, a nie synami Abrahama” (por. J 8,44). Apostoł zaś powiedział: „Te gałęzie, które grzeszyły, zostały odcięte. My zaś zostaliśmy wszczepieni na ich miejsce i staliśmy się uczestnikami tłuszczu drzewa oliwnego” (por. Rz 11,17). Nie

² Aphraates, *Demonstratio* 16, 1 [*De gentibus quae loco populi suffectae sunt*], PSyr 1, 760, 1-3: „ܢܘܨܚܘܬܐ ܕܡܠܘܟܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ”.

³ Por. Aphraates, *Demonstratio* 16, 4, PSyr 1, 772, 15-16.

⁴ Por. Aphraates, *Demonstratio* 16, 1, PSyr 1, 760, 1-764, 7.

⁵ Aphraates, *Demonstratio* 15, 1 [*De distinctione ciborum*], PSyr 1, 728, 9-14.

⁶ Por. P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, 84.

pyszniymy się i nie grzeszmy z obawy, abyśmy i my nie zostali odcięci, my, wszczepieni do drzewa oliwnego (por. Rz 11,18). Taka jest odpowiedź przeciw Żydom, ponieważ oni się pyszną: Jesteśmy synami Abrahama i jesteśmy ludem Boga⁷.

Tytułowa nazwa wykładu (ܐܘܪܘܫܐܝܡܐ)⁸, pełniąca rolę pojęcia technicznego, znajduje tutaj swój synonimiczny zamiennik – „krótkie przypomnienie” (ܐܘܪܘܫܐܝܡܐ ܕܡܠܟܐ)⁹. Inspiracją tego polemicznego napomnienia była postawa Żydów, którzy odrzucili możliwość zbawienia narodów pogańskich, ograniczając Boży wybór jedynie do swojego narodu. Na bazie argumentów biblijnych Afrahat piętnuje ich pychę i zaślepienie.

Wykład rozpoczyna się od mocnej tezy antyżydowskiej, której siłę argumentacji budują przykłady starotestamentalnych patriarchów (Abrahama, Jakuba, Judy, Mojżesza). Naród Izraela został odrzucony, a jego miejsce zajęły ludy pogańskie. Nieustanne ostrzeżenia proroków były ignorowane i dlatego Bóg opuścił swój lud, zastępując go narodami pogańskimi. Pers podkreśla skłonność proroków Starego Testamentu do nazywania pogan „Izraelem”.

Na dowód tego, że On ich opuścił (ܥܘܕܐ) rzeczywiście, [zobacz, co] Izajasz powiedział na ten temat: Opuściłem (ܥܘܕܐ) mój naród, dom Jakuba (por. Iz 2,6). I potraktował ich jak Sodomitów i jak lud Gomory (por. Iz 1,10). I wprowadził narody na ich miejsce i nazwał je „domem Jakuba”. Izajasz istotnie tak rzekł i nazwał narody imieniem „dom Jakuba”¹⁰.

Można zatem mówić o dwóch Jakubach: jeden naród sprawiedliwy, który „pochodzi z narodów”, i drugi porzucony, porównany do książąt Sodomy¹¹.

Nieścisłości tekstu biblijnego w ocenie pokoleń Judy i Izraela (por. Oz 12,1) Afrahat wyjaśnia jednoznacznie na niekorzyść Judy i potępia ten lud jednakowo ostro jak naród Izraela¹².

Powołanie ludów dokonało się jeszcze przed wybraniem narodu Izraela. Afrahat przytacza szereg biblijnych postaci pogan, którzy w hi-

⁷ Aphraates, *Demonstratio* 15, 8, PSyr 1, 781, 25–784, 20.

⁸ Por. A. Uciecha, ܐܘܪܘܫܐܝܡܐ (*taḥwəyṯhā*) jako metoda egzegetyczna w pismach *Afrahata, perskiego Mędrca*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8 (2015) z. 1, 68.

⁹ Por. Aphraates, *Demonstratio* 16, 8, PSyr 1, 781, 25. Por. również „krótkie przestrogi” (ܐܘܪܘܫܐܝܡܐ ܕܡܠܟܐ) w: Aphraates, *Demonstratio* 15, 9, PSyr 1, 757, 12.

¹⁰ Aphraates, *Demonstratio* 16, 3, PSyr 1, 765, 6-12.

¹¹ Aphraates, *Demonstratio* 16, 3, PSyr 1, 765, 24–768, 2.

¹² Aphraates, *Demonstratio* 16, 3, PSyr 1, 769, 16-18.

stории zbawienia znaleźli upodobanie w oczach Boga, chociaż formalnie nie należeli do narodu żydowskiego. Przykładem takich sprawiedliwych są kapłan madianicki Jetro, Gibeonici, nierządnicą Rahab, Ittaj Gittyta, który wspierał króla Dawida, Ebedmelech Kuszyta, który wyciągnął z cysterny proroka Jeremiasza, Uriasz Hetyta, bohaterski żołnierz w wojsku króla Dawida.

Już od początków ten, który wyszedł od narodów i spodobał się Bogu, został uznany jako bardziej sprawiedliwy od Izraela. Jetro był kapłanem należącym do narodów i jego potomstwo było błogosławione: „Mocne jest twoje mieszkanie i na skale zbudowane twe gniazdo” (Lb 24,21). Gibeonici należeli do narodów nieczystych, ale Jozue ich uratował: znaleźli schronienie w dziedzictwie Pańskim i stali się drwalami i noszącymi wodę dla całego zgromadzenia (כְּחַסְדֵּי הַיְהוָה) i dla ołtarza Pańskiego (por. Joz 9,27)¹³.

Zdaniem Jacoba Neusnera temat wezwania pogan odgrywa istotną rolę w Afrahatowej krytyce judaizmu, gdyż był integralnie wkomponowany w dowód na odrzucenie Izraela. Praktycznie każda biblijna aluzja do „narodów” lub „ludów” dla autora *Demonstrationes* stała się odnośnikiem wskazującym na „naród pochodzący z ludów”, czyli kościół zrodzony w czasie Mesjasza. Na tej polemicznie sformatowanej mozaice skrypturytycznej Afrahat osadził swoją chrześcijańską argumentację przeciw narodowi wybranemu¹⁴.

W opisie narodów pogańskich, które Bóg wybrał na miejsce narodu żydowskiego, Afrahat przywołuje obraz wielobarwnego ptaka: „To, co umiłowalem, oddałem w ręce swych nieprzyjaciół. Wielobarwny ptak (כְּחַסְדֵּי הַיְהוָה) stał się moim dziedzictwem (por. Jr 12,7-9), a to właśnie [jest] Kościół z ludów (כְּחַסְדֵּי הַיְהוָה), który został zgromadzony ze wszystkich języków”¹⁵. Tym obrazowym porównaniem Afrahat posłużył się już w egzegetycznym komentarzu mowy XII na temat święta paschy:

Kim jest ten wielobarwny ptak (כְּחַסְדֵּי הַיְהוָה), pytam Ciebie? Otóż wielobarwny ptak to Kościół z ludów (כְּחַסְדֵּי הַיְהוָה). Zobacz, dlaczego nazwał

¹³ Aphraates, *Demonstratio* 16, 6, PSyr 1, 771, 11-19.

¹⁴ Por. J. Neusner, *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, *Studia Post Biblica – Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 19, Leiden 1971, 135, 169.

¹⁵ Aphraates, *Demonstratio* 16, 6, PSyr 1, 765, 1-5. Na temat zgromadzenia wszystkich języków w jednym domu Boga, w nowej wieży (כְּחַסְדֵּי הַיְהוָה) Kościoła w kontraście do rozproszenia ludzi budujących wieżę Babel, por. 2, 20 (92, 20-93, 1), Afrahat, *O miłości (Demonstratio II: De Caritate)*, PSyr 1, 48-96), tł. A.Uciecha, SSHT 39 (2006) z. 1, 66.

go wielobarwny: ponieważ jest zgromadzeniem wielu języków i zbliżeniem odległych ludów. A jeśli nie jesteś przekonany, że ludy stały się dziedzictwem Boga, posłuchaj jeszcze, jak mówi Jeremiasz, gdy wzywa ludy i odrzuca Izraela¹⁶.

Wielobarwny ptak jednoznacznie symbolizuje uniwersalną kategorię nowego narodu wybranego, którym jest „Kościół z ludów”. W strukturze tej powszechnej społeczności nie istnieją bariery językowe i geograficzne. Na gruncie krytyki rabinicznej koncepcji wspólnoty religijnej Afrahat podaje zarys chrześcijańskiej teologii wspólnoty. Warto zauważyć, że dwuznaczność syryjskiej terminologii pojęcia ܟܘܢܘܨܐ pozwala w przekładach na łacinę i języki nowożytny na wprowadzenie terminów „coetus, congregatio, church, église, Kirche”¹⁷. Inny bliskoznaczny termin ܟܘܢܘܨܐ stosowany w *Demonstratio XVI* można przetłumaczyć za pomocą takich słów, jak ‘synagoga, zgromadzenie, społeczność, wspólnota’¹⁸.

¹⁶ Aphraates, *Demonstratio* 12, 4 (512, 13-25), Afrahat, *O święcie paschy (Demonstratio XII: De Paschate)*. PSyr 1, 505-540, tł. A. Uciecha, SSHT 50 (2017) z. 1, 23.

¹⁷ Por. *Thesaurus Syriacus*, red. R. Payne Smith, t. 2, Oxonii 1901, 2802: ܟܘܢܘܨܐ (‘coetus, congregatio’), J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1980, 763, 765: „congregatio”, „ecclesia”; M.-J. Pierre, *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, t. 2, Sch 359, Paris 1989, 718-719: „église”; J. Neusner, *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden 1971, 61-62: „church”; P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, 408: „Versammlung”, „die Kirche aus dem Völkern ist”; Aphraates, *Demonstratio* 16, 2, PSyr 1, 764, 21: „Gdy [Jeremiasz] zobaczył, że go nie słuchali, zwrócił się do narodów (ܟܘܢܘܨܐ) i tak im rzekł: «Słuchajcie, narody (ܟܘܢܘܨܐ), i poznaj to, kościele (ܟܘܢܘܨܐ), który jesteście w nich. Niech usłyszy ziemia i wszyscy jej mieszkańcy» (Jr 6,18-19)”; Aphraates, *Demonstratio* 16, 2, PSyr 1, 765, 3-5: „[...] stał się moim dziedzictwem (por. Jr 12,7-9), a to właśnie [jest] Kościół (ܟܘܢܘܨܐ) z ludów (ܟܘܢܘܨܐ), który został zgromadzony ze wszystkich języków”; Aphraates, *Demonstratio* 16, 5, PSyr 1, 775, 3-51: „O kościele (ܟܘܢܘܨܐ) i zgromadzeniu (ܟܘܢܘܨܐ) narodów Dawid rzekł: «Pomnij na Twój kościół (ܟܘܢܘܨܐ), który nabyłeś od początków» (por. Ps 74,2)”. Na temat znaczenia terminu „kościół z ludów” (ܟܘܢܘܨܐ ܟܘܢܘܨܐ) w komentarzu Afrahata do Jr 12,7-9, por. Aphraates, *Demonstratio* 12, 4, PSyr 1, 512, 17-21, Afrahat, *O święcie paschy (Demonstratio XII: De Paschate)*, PS 1, 505-540, tł. A. Uciecha, SSHT 50 (2017) z. 1, 23. Na temat zgromadzenia wszystkich języków w jednym domu Boga, w nowej wieży (ܟܘܢܘܨܐ) Kościoła w kontraście do rozproszenia ludzi budujących wieżę Babel, por. Aphraates, *Demonstratio* 2, 20, PSyr 1, 92, 20-93, 1, Afrahat, *O miłości (Demonstratio II: De Caritate)*, PS 1, 48-96, tł. A. Uciecha, SSHT 39 (2006) z. 1, 66.

¹⁸ Por. *Thesaurus Syriacus*, red. R. Payne Smith, t. 1, Oxonii 1879, 1773: ܟܘܢܘܨܐ (‘coetus, congregatio’; Aphraates, *Demonstratio* 16, 3, PSyr 1, 769, 5-6: „Ozeasz wyznaje

Bibliografia

Wydania tekstu

- Wright W., *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage, edited from syriac manuscripts of the fifth and sixth century in the British Museum*, London 1864, 320-331 (ܐܦܪܐܬܐ - ܐܦܪܐܬܐ).
- Parisot J., *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1980, 760-784.

Przekłady nowożytne

Łacińskie:

- Parisot J., *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1980, 759-783.
- Francuskie:
- Pierre M.-J., *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, t. 2, SCh 359, Paris 1989, 716-729.

Niemieckie:

- Bruns P., *Aphrahat, Unterweisungen*, Bd. 2, FCh 5/2, Freiburg 1991, 406-416.

Angielskie:

- Neusner J., *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, *Studia Post Biblica – Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 19, Leiden 1971, 60-67.

Opracowania

- Wright W., *Apocryphal Acts of Apostles, vol. 1, The Syriac Texts*, London 1871.
- Bevan A.A., *Hymn of the soul, Texts and Studies* 5, Cambridge 1897.
- Parisot J., *Praefatio*, w: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, IX-LXXX.

przeciwko nim i nazywa ich kobietą cudzołożną i niewierną (ܐܦܪܐܬܐ ܘܐܦܪܐܬܐ). Tak mówi o wspólnotcie/synagodze Izraela”. Aphraates, *Demonstratio* 16, 3, PSyr 1, 769, 16-18: „Są zatem dwie wspólnoty/synagogi: jedna – Izraela a druga – Judy. Ta Izraela jest cudzołożna, a ta Judy jest niewierna”. Aphraates, *Demonstratio* 16, 3, PSyr 1, 769, 21-23: „Te dwie wspólnoty/synagogi Ezechiel nazwał «Oholá i Oholiba» (por. Ez 23,4). Aphraates, *Demonstratio* 16, 6, PSyr 1, 777, 15-19): „Gibeonici należeli do narodów nieczystych, ale Jozue ich uratował: znaleźli schronienie w dziedzictwie Pańskim i stali się drwałami i noszącymi wodę dla całej społeczności/zgromadzenia i dla ołtarza Pańskiego”.

- Chavanis J.M., *Les lettres d'Afrahat, le sage de la Perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine (Dissertation)*, Lyon – Saint-Etienne 1908.
- Pariset J., *Aphraates ou Pharhad*, DThC I/2, 1457-1463.
- Maude M., „Who were the B'nai Q'yâmâ?”, JTS 36 (1935) 13-21.
- Hausherr I., *Aphraate (Afrahat)*, DSp I, 746-752.
- Bardy G., *Aphraate ou Pharhad*, w: *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain*, t. 1, red. G. Jacquemet, Paris 1948, 686.
- Simon M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948.
- Higgins M.J., *Aphraates' Dates for Persian Persecution*, BZ 44 (1951) 265-271.
- Ortiz de Urbina I., *Afraate*, LThKI 687.
- Vööbus A., *Aphrahat*, JbAC 3 (1960) 152-155.
- Speiser E.A., *People and nation of Israel*, „Journal of Biblical Literature” 79 (1960) 157-163.
- Cody A., *When is the Chosen People called a Goy?* „Vetus Testamentum” 14 (1964) 1-6.
- Murray R., *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge 1975.
- Nedungatt G., *The Authenticity of Aphrahat's Synodal Letter*, OCP 46 (1980) fasc. 1, 62-88.
- Myszor W., *Sprzedawca pereł w „Dziejach Piotra i dwunastu Apostolów” z VI Kodeksu z Nag Hammadi*, VoxP 7 (1987) t. 12-13, 303-305.
- Pierre M.J., *Introduction*, w: *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, t. 1, SC 349, Paris 1988, 33-202.
- Bruns P., *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990.
- Myszor W., *Symbolika perły w utworach gnostyków i manichejczyków*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 36 (1992) 41-48.
- LaGrand J., *The Earliest Christian Mission to „all Nations” in the Light of Matthew's Gospel*, Cambridge 1995.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu. Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efeskiego (431)*, tł. J. Dembska, I-II, ŻM 21-22, Kraków – Tyniec 1999.
- Grosby S.E., *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, Winona Lake 2002.
- Uciecha A., *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002.
- Uciecha A., *Afrahat. O wierze (Demonstratio Prima: De fide)*, PSyr 1, 5-45), SSHT 37 (2004) fasc. 2, 158-170 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).
- Bruns P., *Aphrahat*, LThK I, 802-803.
- Childers J.W., *Humility Begets Wisdom and Discernment. Character and True Knowledge in Aphrahat's*, StPatr 41 (2006) 13-22.
- Lavenant R., *Aphraate (270?-345?)*, NDPAC I 93-96.
- Uciecha A., *Afrahat. O miłości (Demonstratio Secunda: De caritate)*, PSyr 1, 48-96), SSHT 39 (2006) fasc. 1, 53-67 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).

- Uciecha A., *Wątki polemiczne w pismach Afrahata i świętego Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, *Studia Religiosa* 39, Kraków 2006, 113-126.
- Pierre M.J., *Thèmes de la controverse d'Aphraate avec les tendances judaïsantes de son Église*, w: *Controverses des chrétiens dans l'Iran sassanide (Chrétiens en terre d'Iran II)*, red. Ch. Jullien, *Cahiers de Studia Iranica* 36, Paris 2008, 115-128.
- Childers J.W., *Disciple of Scripture: Character and Exegesis in Aphrahat*, w: *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East: Select Papers from the SBL Meeting in San Diego, 2007*, red. Vahan S. Hovhannessian, New York 2009, 23-32.
- Uciecha A., *Afrahat. O poście (Demonstratio Tertia: De ieiunio, PSyr 1, 97-136) SSHT 42 (2009) fasc. 1, 85-96* (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O modlitwie (Demonstratio Quarta: De oratione, PSyr 1, 137-182), SSHT 43 (2010) fasc. 1, 31-44* (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O wojnach (Demonstratio Quinta: De bellis, PSyr 1, 184-237), SSHT 43 (2010) fasc. 2, 248-262* (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Kessel G.M. – Pinggéra K., *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, *Eastern Christian Studies* 11, Leuven – Paris – Walpole 2011.
- Uciecha A., *Afrahat, O synach przymierza (Demonstratio Sexta: De monachis, PSyr 1, 240-312), SSHT 44 (2011) fasc. 1, 177-197* (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Rola i znaczenie „córek przymierza” w Kościele Perskim IV i V wieku*, *VV* 19 (2011) 233-246.
- Lizorkin E., *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, *CSCO* 642, *Subsidia* 129, Lovanii 2012.
- Uciecha A., *Idea walki w ascezie „synów przymierza” na podstawie „Mów” Afrahata, w: Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka. VIII Kongres Teologów Polskich (Poznań 13-16 IX 2010)*, Poznań 2012, 526-535.
- Uciecha A., *Afrahat, O pokutujących (Demonstratio Septima: De paenitentibus, PSyr 1, 313-360), SSHT 46 (2013) fasc. 1, 5-17* (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, List synodalny (Demonstratio XIV: Exhortatoria, PSyr 1, 573-726), SSHT 46 (2013) fasc. 1, 18-51* (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *„Walka” Złego z „synami przymierza” na podstawie wybranych Mów Afrahata, perskiego Mędrca, VoxP 33 (2013) t. 59, 209-223*.
- Uciecha A., *Afrahat, O ożywieniu umarłych (Demonstratio VIII: De resurrectione mortuorum, PSyr 1, 361-405), VoxP 34 (2014) t. 61, 503-516* (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Wiara w pismach Afrahata, VoxP 34 (2014) t. 61, 479-492*.
- Uciecha A., *Afrahat, O pasterzach (Demonstratio X: De pastoribus, PSyr 1, 444-465), VoxP 34 (2014) t. 62, 593-602* (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O pokorze (Demonstratio IX: De humilitate, PSyr 1, 408-441), SSHT 47 (2014) fasc. 2, 256-266* (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

- Uciecha A., (*tahwāythā*) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca, BPT^h 8 (2015) t. 1, 65-80.
- Uciecha A., *Sekrety duchowej walki w mowie „O wojnach” Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 35 (2015) t. 63, 389-396.
- Uciecha A., „*Sen duszy*” w pismach Afrahata, VoxP 35 (2015) t. 63, 217-226.
- Uciecha A., *Afrahata, O obrzezaniu (Demonstratio XI: De circumcissione*, PSyr 1, 467-504), SSHT 48 (2015) fasc. 2, 344-356 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahata, O szabacie (Demonstratio XIII: De sabbato*, PSyr 1, 541-572), VoxP 36 (2016) t. 66, 513-526 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahata, O święcie Paschy (Demonstratio XII: De paschate*, PSyr 1, 505-540), SSHT 50 (2017) fasc. 1, 5-18 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszodada z Merw i Teodora bar Koni. Zarys problematyki*, VoxP 37 (2017) t. 67, 673-688.
- Uciecha A., *Afrahata, Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości (Demonstratio XVIII: Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate*, PSyr 1, 817-844), VoxP 37 (2017) t. 68, 593-604 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahata, O śmierci i czasach ostatecznych (Demonstratio XXII: De morte et novissimis temporibus*, PSyr 1, 992-1049), VoxP 38 (2018) t. 69, 797-815 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

2. Przekład¹⁹

1. (760, 1–764, 7)²⁰. Do dziedzictwa Najwyższego najpierw wezwano narody (ܢܘܪܘܬܐ) wszystkich języków, jeszcze przed Izraelem. Zgodnie z tym, co Bóg powiedział Abrahamowi: „Uczynię ciebie ojcem mnóstwa narodów (ܢܘܪܘܬܐ)” (Rdz 17,5). Mojżesz ogłasza, mówiąc: „Zwołują narody (ܢܘܪܘܬܐ) na górę, by złożyć tam prawe ofiary (ܐܘܪܘܬܐ ܕܘܢܘܪܘܬܐ)” (Pwt 33,19). A w hymnie świadectwa mówi do Narodu (ܢܘܪܘܬܐ): „Pobudzę was do zazdrości o naród (ܢܘܪܘܬܐ), który nie był narodem (ܢܘܪܘܬܐ ܕܢܘܪܘܬܐ); rozjątrzę was głupim narodem (ܢܘܪܘܬܐ ܕܢܘܪܘܬܐ)” (Pwt 32,21; Rz 10,19). Jakub, nasz ojciec daje świadectwo o tych narodach (ܢܘܪܘܬܐ), gdy błogosławił Judzie, mówiąc:

¹⁹ Przekładu dokonano z języka syryjskiego na podstawie wydania krytycznego: J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1980, 760-784.

²⁰ Przyjęte oznaczenie dostosowane zostało do wydania Parisota, w którym pierwsza cyfra wskazuje na numer *Mowy*, druga – podział na rozdziały w tłumaczeniu łacińskim, w nawiasach okrągłych podano kolejno numery kolumn i wierszy tekstu syryjskiego.

„Nie zostanie odjęte berło (ܐܘܪܝܢܐ)²¹ od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego należy królestwo (ܡܠܟܘܬܐ), i narody (ܥܘܠܡܝܢܐ) w nim będą pokładać nadzieję!” (Rdz 49,10). Izajasz powiedział: „Stanie się (ܚܘܒܐ), że góra domu Pańskiego (ܒܝܬܐܝܘܒܐ) stanie na czele gór i ponad szczyty. Wszystkie narody (ܥܘܠܡܝܢܐ) ją dostrzegą, mnogie ludy (ܥܘܠܡܝܢܐ) przyjdą z daleka i rzekną: «Chodźcie, wstąpmy na górę Pańską, do domu Boga Jakuba! On nas nauczy dróg swoich i będziemy kroczyli Jego ścieżkami. Bo Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem». On odda sprawiedliwość pomiędzy narodami (ܥܘܠܡܝܢܐ) i wyda wyrok na wszystkie narody (ܥܘܠܡܝܢܐ) odległe.

Gdy je osądzi i upomni, otrzymają naganę (ܡܘܨܝܘܬܐ)²², przebaczenie i unią się w swojej zatwardziałości (ܡܘܨܝܘܬܐ). Wtedy swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy. Naród (ܥܘܠܡܝܢܐ) przeciw narodowi (ܥܘܠܡܝܢܐ) nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny” (Iz 2,2-4)²³. Dawniej zaś narody (ܥܘܠܡܝܢܐ), które nie znały Boga, burzyły się przeciw łupieżcom i prześladowcom mieczem, włócznią i oszczepem. Gdy jednak przyszedł Chrystus Zbawiciel, złamał wojenny łuk i mówił o pokoju z narodami (ܥܘܠܡܝܢܐ; por. Za 9,10). Zniszczył ich miecze, aby uczynić z nich lemiesz. Z włóczni zrobił sierpy, aby mogli spożywać z pracy ich rąk, a nie z łupów. Napisano także: „Przywrócę narodom (ܥܘܠܡܝܢܐ) wargi czyste (ܘܘܪܝܢܐ ܘܘܠܘܒܐ)²⁴, aby wszyscy wzywali imienia Pana” (So 3,9). Przedtem bowiem narody (ܥܘܠܡܝܢܐ) nie miały warg czystych²⁵ i nie wzywały imienia Pana. Swoimi wargami wychwalały bożki, dzieło ich rąk, i wzywały imienia ich bóstw, ale nie imienia Pana. Również prorok Zachariasz mówił: „liczne i potężne narody (ܥܘܠܡܝܢܐ) przylgną (ܘܘܠܘܒܐ) do Pana” (Za 2,15). I prorok Jeremiasz wyznaje wyraźnie i jasno (ܘܘܠܘܒܐ ܘܘܠܘܒܐ)²⁶

²¹ Por. *Thesaurus Syriacus*, red. R. Payne Smith, t. 2, Oxonii 1901, 4029: ܐܘܪܝܢܐ (‘virga, scipio, sceptrum’). Por. *Thesaurus Syriacus*, red. R. Payne Smith, t. 2, 4479: ܐܘܪܝܢܐ (‘sceptrum, baculus’).

²² Por. *Thesaurus Syriacus*, red. R. Payne Smith, t. 2, 2218: ܡܘܨܝܘܬܐ (‘rebellio, castigatio’).

²³ Najprawdopodobniej Afrahat cytował teksty biblijne w wersji Peszitty. Por. R.J. Owens, *The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage*, w: *Monographs of the Peshitta Institute* 3, Leiden 1983, 247.

²⁴ ܘܘܪܝܢܐ ܘܘܠܘܒܐ: (‘warga wybrana’). Parisot (PSyr 1, 761, 22-23) wokalizuje to wyrażenie w liczbie pojedynczej (PSyr 1, 761), a tłumaczy w liczbie mnogiej: „labia electa”. Por. *Thesaurus Syriacus*, red. R. Payne Smith, t. 2, 637: ܘܘܪܝܢܐ ܘܘܠܘܒܐ (‘labium purum’); Soph. III, 9 (BT: „Wtedy bowiem przywrócę narodom wargi czyste”).

²⁵ ܘܘܪܝܢܐ ܘܘܠܘܒܐ (‘wargi wybrane’). Wokalizacja Parisota (PSyr 1, 761, 24-25) w liczbie mnogiej; w tłumaczeniu „labia electa” (por. PSyr 1, 761, 22-23).

²⁶ Wyrażenia ܘܘܪܝܢܐ ܘܘܠܘܒܐ i ܘܘܪܝܢܐ ܘܘܠܘܒܐ Afrahat stosuje trzykrotnie tylko w opisie prorocstwa Jeremiasza w celu podkreślenia wagi argumentacji i jej

na temat tych narodów (ܘܢܘܪܘܬܝܢ), mówiąc: narody (ܘܢܘܪܘܬܝܢ) porzucą swoje wyrzeźbione bóstwa. Będą wołać, rozgłaszać i mówić: „Ojcowie nasi odziedziczyli tylko kłamstwo – ich bóstwa są niczym (por. Jr 16,19)²⁷.”

2. (764, 8–765, 5). Swojemu ludowi (ܘܢܘܪܘܬܝܢ) Jeremiasz wyznaje i mówi: Stańcie na drogach i szukajcie ścieżek wieczności. Patrzcie, gdzie jest droga najlepsza – idźcie po niej. Oni jednak w swej zatwardziałości odpowiedzieli: Nie pójdziemy! I powiedział im jeszcze: I ustanowię dla was strażników, abyście usłyszeli głos trąby (ܘܢܘܪܘܬܝܢ). Oni zaś odrzekli: Nie będziemy słuchać! (por. Jr 6,16-17). I tak właśnie zrobili jasno i wyraźnie (ܘܢܘܪܘܬܝܢ) w dniach Jeremiasza, gdy on im ogłosił słowo Pana, a oni mu odpowiedzieli, mówiąc: Nie będziemy słuchać słowa, które nam mówisz w imieniu Pana, ale postąpimy tak, jak my chcemy. I każde słowo, które wyjdzie z naszych ust, stanie się ofiarą kadzidła dla cudzych bogów (por. Jr 44,16-17). Gdy [Jeremiasz] zobaczył, że go nie słuchali, zwrócił się do narodów (ܘܢܘܪܘܬܝܢ) i tak im rzekł: Słuchajcie, narody (ܘܢܘܪܘܬܝܢ), i poznaj to, Kościele (ܘܢܘܪܘܬܝܢ)²⁸, który jesteś w nich. Niech usłyszy ziemia i wszyscy jej mieszkańcy (Jr 6,18-19). Gdy on zobaczył, że oni postawili się bezczelnie przeciw niemu i odpowiedzieli mu zuchwale, opuścił ich, jak to zostało zapowiedziane, i rzekł: Opuściłem (ܘܢܘܪܘܬܝܢ)²⁹ swój dom, pozostawiłem swoje dziedzictwo. To, co umiłowalem, oddałem w ręce swych nieprzyjaciół. Wielobarwny ptak (ܘܢܘܪܘܬܝܢ)³⁰ stał się moim dziedzictwem (por. Jr 12,7-9), a to właśnie [jest] Kościół/zgromadzenie (ܘܢܘܪܘܬܝܢ) z ludów (ܘܢܘܪܘܬܝܢ), który został zgromadzony ze wszystkich języków³¹.

3. (765, 6–772, 3). Na dowód tego, że On ich opuścił (ܘܢܘܪܘܬܝܢ) rzeczywiście, [zobacz, co] Izajasz powiedział na ten temat: Opuściłem (ܘܢܘܪܘܬܝܢ) mój

wiarygodności: PSyr 1, 764, 4 (Parisot 763: „aperte dilucideque”); PSyr 1, 764, 15-16 (Parisot 763: „manifeste et aperte”).

²⁷ Jr 16,19: „Do Ciebie przyjdą narody z krańców ziemi i powiedzą: «Przodkowie nasi odziedziczyli tylko kłamstwo – nicność pozbawioną jakiejkolwiek mocy»”.

²⁸ Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 2, 2802: ܘܢܘܪܘܬܝܢ (‘coetus, congregatio’).

²⁹ ܘܢܘܪܘܬܝܢ oznacza także ‘odrzucałem’. Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 2, 4037-4038.

³⁰ Znaczenie określenia ܘܢܘܪܘܬܝܢ (‘wielobarwny/pstry ptak’). Por. 12, 4 (512, 13-25), Afrahat, *O święcie paschy (Demonstratio XII: De Paschate*, PSyr 1, 505-540), tł. A. Uciecha, SSHT 50 (2017) z. 1, 23.

³¹ Znaczenie terminu „Kościół z ludów” (ܘܢܘܪܘܬܝܢ) w komentarzu Afrahata do Jr 12,7-9. Por. 12, 4 (512, 17-21), Afrahat, *O święcie paschy (Demonstratio XII: De Paschate*, PSyr 1, 505-540), tł. A. Uciecha, SSHT 50 (2017) z. 1, 23. Na temat zgromadzenia wszystkich języków w jednym domu Boga, w nowej wieży (ܘܢܘܪܘܬܝܢ) Kościoła w kontraście do rozproszenia ludzi budujących wieżę Babel, por. 2, 20 (92, 20–93, 1), Afrahat, *O miłości (Demonstratio II: De Caritate*, PS I, 48-96), tł. A. Uciecha, SSHT 39 (2006) z. 1, 66.

naród, dom Jakuba (por. Iz 2,6). I potraktował ich jak Sodomitów i jak lud Gomory (por. Iz 1,10). I wprowadził narody na ich miejsce i nazwał je „domem Jakuba”. Izajasz istotnie tak rzekł i nazwał narody imieniem „dom Jakuba”, mówiąc do nich: Chodźcie, domu Jakuba! Idźmy w światłości Pana, bo naród domu Jakuba został opuszczony (por. Iz 2,5-6). I stali się książętami Sodomy i ludem Gomory (por. Iz 1,10). Ich ojciec [był] Amorytą, a matka Chetytką (por. Ez 16,3.45). Odwrócili się i stali się dziką latoroślą (por. Jr 2,21). Jej grona są cierpkie, a jej jagody – pełne goryczy (por. Pwt 32,32). Synowie przewrotni, srebro odrzucone (Jr 6,30); szczep Sodomy i sadzonka Gomory (por. Pwt 32,32); winnica, która rodzi cierpkie jagody zamiast winogron (por. Iz 5,2); latorośl, której gałęzie strawił ogień i która już nie jest dobra, niczemu już nie służy i nikt na nią nie liczy (por. Ez 15,4-5). W istocie jest ich dwóch nazwanych Jakubami: jeden, który postępuje w światłości Pana (por. Iz 2,5), drugi – opuszczony/porzucony (por. Iz 2,6). I nie nazywa ich już „Jakubowymi”, ale „książętami/wodzami(?) Sodomy” (Iz 1,10). Imieniem Jakubowym nazywa naród, który pochodzi z narodów (por. Iz 2,3). Prorok mówi jeszcze o tych narodach, że to one złożą ofiary zamiast [ofiar] narodu. A mówi tak: Wielkie będzie imię moje między narodami i na każdym miejscu będą składane imieniu memu ofiary czyste (por. Ml 1,11). O Izraelu prorok mówi: „Nie mam upodobania w waszych ofiarach” i jeszcze: „Nie podobają mi się wasze całopalenia” (Jr 6,20). Także Ozeasz mówi o Izraelu: Fałszywie wzywają Pana (por. Oz 5,7). Izajasz mówi, że serce [tego narodu] jest daleko od Boga: „Naród ten czci mnie ustami, ale jego serce jest z dala ode mnie” (Iz 29,13). A Ozeasz mówi: Efraim otoczył mnie kłamstwem, dom Izraela i [dom] Judy, [otoczył mnie] fałszem/podstępnie, aż nadejdzie naród Boga (por. Oz 12,1)³². Któryż to jest naród, jeśli nie naród sprawiedliwy i wierny (Oz 12, 1)³³. Otóż gdyby on mówił o Izraelu to, że „otoczył mnie kłamstwem i fałszem/podstępnie” i o Efraimie to, że „oto grzeszne panowanie Efraima powstało nad Izraelem”, ale nie wspomniał w tekście imienia Judy, [wtedy] oni mogliby odpowiedzieć: „To Juda jest [narodem] świętym i wiernym, który nadszedł i przyłgnął do Pana”. Jednak prorok wyznaje wyraźnie i jasno (אֶרְבָּאָה אֶל אֶרְבֵּל): „Efraim i Izrael otoczyli mnie kłamstwem”, Jeroboam bowiem, syn Nebata, wyraźnie/otwarcie ich zwiódł przez cielca (por. 1Krl 12,28-33). I „Juda [otoczył mnie] fałszem”, podstępnie i potajemnie bowiem czcili bóstwa, gdy jeszcze Ezechielowi ukazał ich obrzy-

³² W argumentacji biblijnej Afrahata lud/naród Judy jest również fałszywy i zakłamany w czci oddawanej Bogu jak lud/naród Izraela. Należy zwrócić uwagę na nieścisłość tekstu biblijnego. Por. Oz 12,1: „Efraim otoczył Mnie kłamstwem, oszustwem – dom Izraela, lecz Juda zna jeszcze Boga i nazywa się ludem Świętego” (BT).

³³ Oz 12,1: „[...] lecz Juda zna jeszcze Boga i nazywa się ludem Świętego” (BT).

dliwości (ܩܕܝܫܘܬܐ)³⁴. Ozeasz wyznaje przeciwko nim i nazywa ich kobietą cudzołożną i niewierną (ܩܕܝܫܘܬܐ ܘܢܘܩܕܝܫܐ). Tak mówi o synagodze (ܩܕܝܫܘܬܐ)³⁵ Izraela: Niech usunie cudzołość ze swej twarzy; i o wspólnotcie/synagodze (ܩܕܝܫܘܬܐ) domu Judy: Niech usunie swoją niewierność spośród swych piersi (por. Oz 2,4). Abyś wiedział, że prorok mówi właśnie o tych dwóch wspólnotach (ܩܕܝܫܘܬܐ) i że te oto [wspólnoty] nazywa cudzołożnymi i niewiernymi, daje kolejny wiersz: Jeśli jednak nie usunie ze swej twarzy swego cudzołóstwa i swej niewierności, obnażę ją zupełnie i pozostawię jak w dzień swych narodzin, jak w dzień jej wyjścia z egipskiego kraju (por. Oz 2,4-5.17). Są zatem dwie synagogi (ܩܕܝܫܘܬܐ): jedna – Izraela, a druga – Judy. Ta Izraela jest cudzołożna, a ta Judy jest niewierna. Naród, który pochodzi z narodów, to właśnie naród święty i wierny, który przybył i przylgnął do Pana. Dlaczego powiedziano, że on przybył? Dlatego właśnie, że oni wyszli z swej pychy. Te dwie synagogi (ܩܕܝܫܘܬܐ) Ezechiel nazwał „Oholą i Oholibą” (por. Ez 23,4) i określił „dwa pędy winorośli, które strawił ogień” (por. Ez 15,4). I Dawid wyznaje, mówiąc o tych narodach: Pan spisze narody w księdze (por. Ps 87,6), i prorokuje o synach Izraela: „Niech zostaną wymazani z Twojej księgi żyjących i niech nie będą zapisani z prawymi!” (Ps 69,29).

4. (772, 4–773, 13). Wiedz zatem, mój przyjacielu, że synowie Izraela byli wpisani do Księgi Świętego, jak to rzekł Mojżesz przed Bogiem: „Przebacz grzechy tego narodu! Albo wymaż mię z Twojej księgi, którą napisałeś”. A On [Pan] mu odpowiedział: „Tego, który zgrzeszył przeciw Mnie, wymażę z mojej księgi” (por. Wj 32,32-33). Gdy oni zgrzeszyli, Dawid tak powiedział o nich: „Niech zostaną wymazani z Twojej księgi żyjących i niech nie będą zapisani z prawymi!” (Ps 69,29). I powiedział o narodach: „Pan spisze narody w księdze” (Ps 87,6), narody bowiem nie zostały jeszcze spisane w księdze. Zobacz, mój przyjacielu, że wezwanie narodów dokonało się przed wezwaniem narodu. Otóż oni grzeszyli nieustannie na pustyni i On rzekł Mojżeszowi: „Zostaw Mnie, chcę wyniszczyć ten naród, a ciebie uczynić wielkim ludem, cenniejszym od nich (por. Wj 32,10). Ta wielka chwała i cenniejsza należy się Synowi Bożemu (por. Hbr 3,3), jak my Go nazywamy i jak to powiedział Izajasz: To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą, aby przywrócić gałąź/pęd Jakuba i podźwignąć laskę Izraela. Ustanowię cię światłością dla narodów/pogan (ܩܕܝܫܘܬܐ), abyś ukazał moje zbawienie aż po krańce ziemi (por. Iz 49,6). Izajasz oznajmia jeszcze o tych ludach (ܩܕܝܫܘܬܐ): Ludy (ܩܕܝܫܘܬܐ), słuchajcie, narody (ܩܕܝܫܘܬܐ)³⁶, nastawcie uszu! Bo ode Mnie

³⁴ *Thesaurus Syriacus*, t. 1, 1490-1491: ܩܕܝܫܘܬܐ (‘pollutio’, res que polluit’).

³⁵ *Thesaurus Syriacus*, t. 1, 1773: ܩܕܝܫܘܬܐ (‘coetus, congregatio’).

³⁶ Określenie ܩܕܝܫܘܬܐ (mn. – ‘narody’). Por. PSyr 1, 773, 7. W liczbie poj. ܩܕܝܫܘܬܐ.

wyjdzie Prawo i moja sprawiedliwość stanie się światłością narodów/pogan (כַּחֲסֵי) (por. Iz 51,4). Dawid powiedział: Synowie cudzoziemców będą mnie słuchać z uwagą. Synowie cudzoziemców nie będą już kroczyć swoimi ścieżkami (אֲחֲזִיקוּ) (por. Ps 18,45-46). Narody/ludy usłyszały i już nie będą kroczyć (אֲחֲזִיקוּ) drogami (אֲחֲזִיקוּ) bojaźni przed posągami i bóstwami.

5. (773, 14–777, 10). Jeśli oni (Żydzi) mówią, że to my jesteśmy nazwani «synami cudzoziemców», oni zaś nie zostali nazwani „cudzoziemcami”, ale „synami i dziedzicami”, oto, co powiedział Izajasz: „Wykarmiłem i wychowałem synów, lecz oni wystąpili przeciw Mnie” (Iz 1,2). A [inny] prorok rzekł: „Z Egiptu wezwałem syna swego” (Oz 11,1). Święty powiedział do Mojżesza: „Powiedz faraonowi: «Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał» i dodał: „Mój pierworodny syn, Izrael” (Wj 4,22-23). Narody jednak posłuchały Boga i przestały kroczyć ścieżkami swoich grzechów. Izajasz powiedział: Oto wezwiesz narody, które cię nie znają. Narody, które cię nie znają, przyjdą do ciebie i się nawrócą (por. Iz 55,5). I jeszcze: Posłuchajcie, narody, co uczyniłem, wy, przychodzący z daleka, poznajcie moją moc (אֲחֲזִיקוּ)! (por. Iz 33,13). O kościele/zgromadzeniu (אֲחֲזִיקוּ) i zgromadzeniu (אֲחֲזִיקוּ) narodów Dawid rzekł: Pomnij na Twój kościół (אֲחֲזִיקוּ), który nabyłeś od początków (por. Ps 74,2). I jeszcze: „Chwalcie Pana, wszystkie ludy, wysławiajcie Jego imię, wszystkie narody” (Ps 117,1). I jeszcze: „Władza królewska należy do Pana i On panuje nad narodami” (Ps 22,29). A prorok powiedział: W ostatnich dniach wyleję ducha mego na wszelkie ciało i prorokować będą (por. Jl 3,1) i nikt nie będzie musiał pouczać swojego sąsiada ani swojego brata i nie powie: „Poznaj Pana!”, bo wszyscy Mnie poznają, od najmniejszego aż do pierworodnego (por. Jr 31,34; Hbr 8,11). Powiedziano [tak] o synach Izraela: Ześlę głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, lecz głód słuchania słów Pańskich. Wtedy błąkać się będą od zachodu na wschód, od południa na północ, by znaleźć słowo Pańskie, lecz go nie znajdują, ponieważ odeszli ode mnie (por. Am 8,11-12). Już Mojżesz pisał o nich: Gdy wiele nieszczęść (אֲחֲזִיקוּ) zwali się na was na koniec dni, powiesz: „Nie ma u mnie Boga i dlatego spotkały mnie te nieszczęścia (אֲחֲזִיקוּ)” (por. Pwt 31,17). I tak mówili w dniach Ezechiela: „Pan opuścił ten kraj, Pan już na nas nie spogląda” (Ez 8,12). Izajasz tak powiedział o nich: Wasze winy wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem, wasze grzechy wstrzymały dobrodziejstwa daleko od was (por. Iz 59,2). I jeszcze: „Wy będziecie wołać do moich uszu donośnym głosem, lecz Ja was nie wysłucham” (Ez 8,18). O narodzie (אֲחֲזִיקוּ), który pochodzi z narodów (אֲחֲזִיקוּ), Dawid powiedział: Wszystkie narody, klaskajcie w dłonie,

chwalcie Boga z uwielbieniem (por. Ps 47,2), i jeszcze: „Posłuchajcie tego, wszystkie narody, nakłońcie uszu, wszyscy mieszkańcy ziemi” (Ps 49,2).

6 (777, 11–780, 20). Już od początków ten, który wyszedł od narodów i spodobał się Bogu, został uznany jako bardziej sprawiedliwy od Izraela. Jetro był kapłanem należącym do narodów i jego potomstwo było błogosławione: „Mocne jest twoje mieszkanie i na skale zbudowane twe gniazdo” (Lb 24,21)³⁷. Gibeonici należeli do narodów nieczystych, ale Jozue ich uratował: znaleźli schronienie w dziedzictwie Pańskim i stali się drwalami oraz noszącymi wodę dla całej społeczności/zgromadzenia (עַבְדֵי הַמַּי) i dla ołtarza Pańskiego (por. Joz 9,27). Gdy Saul chciał ich wytracić, niebiosa wstrzymały deszcz aż do czasu, gdy synowie Saula zostali powieszani (por. 2Sm 21,1-9). Dopiero wtedy Pan zwrócił się ku ziemi i błogosławił swoje dziedzictwo (por. 2Sm 21,14)³⁸. Nierządnicą Rahab, która przyjęła wywiadowców (רַחַב), otrzymała dziedzictwo w Izraelu, ona i cały dom jej ojca (por. Joz 6,25; Hbr 11,31). Gdy Arkę Pańską umieszczono w domu Obed-Edoma z filistyńskiego Gat, znalazła tam cześć większą niż w całym Izraelu, a Pan błogosławił mu i jego rodzinie (por. 2Sm 6,10-11; 1Krn 13,13-14). Ittaj Gittyta żywił (עִיטָא) Dawida, gdy ten był prześladowany, uszanowano jego imię i jego potomstwo (por. 2Sm 15,19-22). Kuszyta Ebedmelek³⁹ wyciągnął Jeremiasza z cysterny, synowie Izraela zaś, jego naród, tam go uwięzili. Tak powiedział o nich Mojżesz: „Obcy/prozelita (עַבְדֵי הַיָּמִינִי), mieszkający u ciebie, zostanie wywyższony, a ty upadniesz aż na dno” (Pwt 28,43). Uwięzili proroka Jeremiasza i wrzucili go do cysterny, ale Ebedmelek, obcy/prozelita (עַבְדֵי הַיָּמִינִי) z kraju Kuszytów, wyciągnął Jeremiasza z cysterny (por. Jr 38,6-13). Moabitka Rut, z narodu wstępnego (רֹתֵם) ⁴⁰, weszła i połączyła się z narodem Izraela (por. Rt 1,1-22). To z jej potomstwa powstała dynastia królewska, w której narodził się Zbawiciel narodów (por. Mt 1,5). Uriasz Hetyta, z narodu nieczystego (עַבְדֵי הַחֵטְאִי) ⁴¹, stał się jednym z bohaterów Dawida. Ogarnięty zazdrością w czasie wojny z synami Ammona Dawid zabił go jednak i przez pożądanie odebrał mu jego żonę, dlatego Dawid zo-

³⁷ Jest to wyrocznia Balaama. Jetro był kapłanem madianickim, teściem Mojżesza (por. Wj 2,4.18).

³⁸ 2Sm 21,14: „Potem dopiero Bóg okazał się dla kraju łaskawy” (BT).

³⁹ Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 1, 237: עַבְדֵי הַיָּמִינִי (‘eunuchus’). Parisot tłumaczy „vir eunuchus” (PSyr 1, 779); C. Brockelmann, Berlin 1895, 175: עַבְדֵי הַיָּמִינִי (‘eunuchus, castratus’). Por. Rdz 37,36; 1Krl 22,9; Iz 39,7; Mt 19,12.

⁴⁰ Parisot (PSyr 1, 779): „e populo abominato”.

⁴¹ Parisot (PSyr 1, 779): „de populo contaminato”.

stał ukarany: „Miecz nie oddali się od domu twojego na wieki” (2Sm 12,10).

7. (780, 21–781, 24). Izajasz mówi jeszcze o naszym Zbawicielu: „Ustanowiłem Cię przymierzem dla ludu, światłością dla narodów” (Iz 42,6). To, że jest przymierzem dla narodów, znaczy od chwili, gdy nadeszła światłość, Zbawiciel narodów, [znaczy, że] od tej chwili Izrael przestał czcić bożki i to właśnie było dla niego prawdziwe przymierze. Mojżesz tak mówi na ten temat: Pobudzę was do zazdrości o lud, który nie jest ludem, rozjątrzę was głupim narodem (por. Pwt 32,21; Rz 10,19). I stali się zazdrośni o nas, i dlatego przestali czcić bożki, abyśmy ich nie przeklinali, my, którzy porzuciliśmy bożki i nazywamy oszustwem to, co zostawili nam nasi ojcowie. I rozgniewali się i poczuli się skrzywdzeni (עמאל יבאבא) z tego powodu, że to my weszliśmy i w ich miejsce to my staliśmy się dziedzicami. Istotnie to dla nich było to przymierze, aby przestali czcić bogów obcych, chociaż oni je odrzucili. I sprawił, że stali się zazdrośni o nas, dla nas zaś stał się światłem i życiem, jak to ogłosił i powiedział Nauczyciel: „Ja jestem światłością świata” (J 8,12) i jeszcze rzekł: Wierzcie, że macie światłość, aby was ciemności nie ogarnęły (por. J 12,35-36). I powiedział: Postępujcie w światłości, abyście zostali nazwani synami światłości (por. J 12,36). O Nim zaś powiedziano: „A światłość w ciemności świeci” (J 1,5). To właśnie On jest przymierzem dla ludu (por. Iz 42,6) i światłością, która oświetla wszystkie narody i która zatrzymuje i powstrzymuje przed fałszywymi ścieżkami, jak to napisano: Gdy On nadejdzie, miejsca wyboiste staną się gładkie, a pagórki – równiną. Chwała Pańska się objawi i wszelkie ciało zobaczy Boga żyjącego (עמאלען עמאלען; por. Iz 40,4-5; Łk 3,5-6).

8. (781, 25–784, 20). Napisałem ci to krótkie przypomnienie na temat narodów, ponieważ żydzi chełpią się/pysznią się (עמאלען), mówiąc: My jesteśmy ludem Boga i synami Abrahama! My zaś słuchajmy tego, co o nich mówi Jan, gdy oni się pysznili (עמאלען): My jesteśmy synami Abrahama! Jan tak im powiedział: Nie wychwalajcie się i nie mówcie: „Naszym ojcem jest Abraham”, z tych bowiem kamieni Bóg może wzbudzić synów Abrahamowi (por. Mt 3,9; J 8,33-39). Nasz Zbawiciel im rzekł: Wy jesteście synami Kaina, a nie synami Abrahama (por. J 8,44). Apostoł zaś powiedział: Te gałęzie, które grzeszyły, zostały odcięte. My zaś zostaliśmy wszczepieni na ich miejsce i staliśmy się uczestnikami tłuszczu drzewa oliwnego (por. Rz 11,17). Nie pysznijmy się i nie grzeszmy z obawy, abyśmy i my nie zostali odcięci, my, wszczepieni do drzewa oliwnego (por. Rz 11,18). Taka jest odpowiedź

przeciw żydom, ponieważ oni się pyszną: Jesteśmy synami Abrahama i jesteśmy ludem Boga⁴².

Koniec Mowy *O narodach, które zastąpiły naród*.

Z języka syryjskiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha⁴³

⁴² E. Lizorkin (*Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, CSCO 642, Subs. 129, Leuven 2012, 72) poddaje krytyce apologetyczną argumentację Afrahata: „Employing Paul’s analogy of the Olive Tree, Aphrahat unlike Paul believed that the God of Israel cut off all ties with the unbelieving Jews, as the gardener did with the branches that were not bearing any fruit. In place of them, Aphrahat believes, God had grafted in believing Gentiles. For Rabbinical Jews this idea was impossible; they opposed it with biblical proofs of God’s everlasting unconditional covenantal love for Israel as is clearly displayed in the book of Hosea. It is striking that Early Christians such as Aphrahat seemed to concentrate unduly on the cutting off aspect of the branches (the Jews), while ignoring altogether Paul’s great hope and resistance to the idea that the God of Israel could reject his people forever (Rz 11,19-29, esp. vs. 29)”.

⁴³ Ks. dr hab. Andrzej Uciecha, prof. UŚ, profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Patrystycznej i Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl, ORCID: 0000-0003-2507-8544.

**Zenon z Werony, Mowa I, 39 (II, 18) – Na dzień
św. Arkadiusza, który narodził się dla nieba 12 stycznia,
w mieście Cezarea Mauretańska**

(Tractatus I, 39 [II, 18]: *De natali sancti Archadii qui habet natale
pridie Id. Ian. in civitate Cesarea Mauritaniae*, CPL 208)

1. Wstęp

1.1. Zenon z Werony

O jego życiu wiemy niewiele, gdyż informacje, jakie nam o nim przekazała historia, są bardzo skąpe. Lukę w materiale historycznym starała się wypełnić lokalna tradycja (św. Zenon jest patronem Werony), ale jej ustalenia są wśród uczonych przedmiotem dyskusji. Miałby on pochodzić z Afryki i urodzić około 300 roku w Cezarei Mauretańskiej (dzisiejsze Cherchell w Algierii)¹. Wychowany w pobożnej, chrześcijańskiej rodzinie otrzymał staranne wykształcenie, studiując pisma autorów chrześcijańskich i klasycznych, m.in. Tertuliana, Cypriana, Apulejusza

¹ Kwestię afrykańskiego pochodzenia Zenona omawia m.in. G. Banterle, konstatując, że żaden z dotychczasowych argumentów ani jej jednoznacznie nie potwierdza, ani też nie zaprzecza, pozostaje więc ona nadal otwarta. Por. *Introduzione, traduzione, note e indici*, w: Zeno Veronensis, *Tractatus*, red. B. Löfstedt – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium* 1, Milano – Roma 1987, 12. Teza o afrykańskim pochodzeniu Zenona zyskała jednak ostatnio nowy, naukowy argument płynący z badań genetycznych dobrze zachowanych szczątków świętego, na podstawie których uczeni ustalili, że była to osoba w wieku ok. 60 lat, średniego wówczas wzrostu (ok. 165 cm), ciemnego koloru skóry i pochodzenia prawdopodobnie północnoafrykańskiego. Por. F. Alberton – F. Facchini, *Sintesi dei risultati scientifici*, w: Aa. Vv., *Ricognizione delle reliquie di San Zeno: eredità di fede e ricerca scientifica*, Caselle di Sommacampagna 2014, 110.

i Laktancjusza (będzie się do nich odwoływał w swoich *Mowach*). Po opuszczeniu Afryki osiadł w Weronie, gdzie przyjął święcenia kapłańskie i gorliwie głosił Ewangelię. Jego osobiste talenty i zaangażowanie w pracę apostołską sprawiły, że wybrano go na biskupa Werony (ósmy w historii). Swoją urzędową sprawę miał sprawować mniej więcej w latach 364-378², doświadczając wielu cierpień, tak ze strony arian, jak i pogan (św. Grzegorz Wielki nazywa go nawet męczennikiem³, zmarł on jednak śmiercią naturalną). Pozostawił po sobie 94 mowy⁴, cenne świadectwo jego nauczania, dzięki któremu miał doprowadzić mieszkańców Werony do chrztu, „łowiąc ich” swoim słowem i uśmiechem jak „ryby na wędkę” (patrz słynna figura „uśmiechniętego Biskupa z wędką” w bazylice św. Zenona)⁵. Zmarł około 378 roku, a jego relikwie, złożone w bazylice pod jego wezwaniem, stały się od razu celem pielgrzymek (w świątyni tej w 983 roku, przyjął święcenia biskupie św. Wojciech)⁶. Jedynymi danymi w tej krótkiej biografii, co do których panuje dzisiaj wśród uczonych prawie powszechna zgoda, są piastowanie przez Zenona biskupstwa w Weronie⁷ i autorstwo jego *Mów*⁸. Te ostatnie, wobec skromności materiału historycznego, są zarazem najcenniejszym dokumentem dotyczącym jego osoby. Wyłania się z nich obraz człowieka energicznego i na tyle zdecydowanego, że wobec swoich przeciwników nie boi się używać

² Por. C. Truzzi, *Zeno di Verona*, w: *La predicazione nei Padri della Chiesa. Una tradizione sempre attuale*, red. M. Sodi – R. Ronzani, *Veritatem inquirere* 3, Roma 2017, 263.

³ Por. Gregorius Magnus, *Dialogi* 3, 19, 2, red. A. de Vogüé – P. Antin, *SCh* 260, Paris 1979, 346.

⁴ Por. Truzzi, *Zeno di Verona*, s. 264. W niektórych wydaniach znajdziemy jednak 92 mowy, oznacza to, że nie uwzględniają one podwójnej numeracji kazań I 110 (A i B) oraz I 46 (A i B). Por. D. Kasprzak, *Małżeństwo i dziewictwo w nauczaniu św. Zenona z Werony – patrystyczna interpretacja I Kor 7, 6-16*, w: Aa. VV., *Z wybranych Ksiąg Starego i Nowego Testamentu*, I, red. T. Jelonek, Kraków 2009, 30.

⁵ Według innego podania Zenon trzyma w ręku wędkę, gdyż często miał się oddawać medytacji, łowiąc ryby w przepływającej przez Weronę Adydze.

⁶ Por. S. Kawecki, *Wstęp*, w: Zenon z Werony, *O cierpliwości, O chciwości, O czyistości serca*, tłum. M. Grzesiowski, oprac. S. Kawecki, Warszawa 1997, 6.

⁷ Por. C. Truzzi, *Zeno di Verona*, w: *Letteratura Patristica*, red. A. di Berardino – G. Fedalto – M. Simonetti, Cinisello Balsamo 2007, 1208.

⁸ Por. M. Simonetti, *Zenone*, w: *Patrologia*, III, red. A. Di Berardino – J. Quasten, Casale Monferrato 1983, 117. W przypadku *Mów* zdarzają się próby kwestionowania autorstwa Zenona. Przykładowo W. Montorsi przypisał je dwom biskupom z Modeny. Por. *Trattati e Sermoni di San Geminiano I e San Geminiano II vescovi di Modena già attribuiti a San Zeno vescovo di Verona*, Modena 1991. Tego typu opinie są jednak sporadyczne. Por. Truzzi, *Zeno di Verona*, s. 1209.

inwektyw i sarkazmu. Z drugiej jednak strony jest to również osoba rozmiłowana w życiu ascetycznym, utrzymująca bliskie, ojcowskie stosunki z powierzoną sobie wspólnotą, ktoś, kto potrafi zganić, ale i pochwalić swoich podopiecznych⁹.

1.2. Mowy (*Tractatus*)¹⁰

Są najstarszym, łacińskim zbiorem kazań¹¹, ale tylko około 30 spośród 94 ma postać kompletną i organicznie rozwiniętą. Pozostałe są raczej szkicami do kazań lub ich streszczeniami. Przypuszcza się, że zbiór ten nie był sporządzony przez Zenona, lecz przez kogoś z jego otoczenia, kto dysponował jego tekstami i połączył je, prawdopodobnie po śmierci biskupa, w całość. Tym niemniej przynajmniej owych 30 najdłuższych tekstów, dopracowanych merytorycznie i stylistycznie, mogło być, jak się wydaje, przejrzane i poprawione przez Zenona już po ich wygłoszeniu¹². Całość podzielona jest na dwie księgi, lecz w zależności od wydawcy ich zawartość jest różna, stąd w niektórych wydaniach (B. Löfstedt, G. Banterle) podaje się też w nawiasie numer *Mowy* według J. P. Migne'a (PL 11)¹³.

Jeśli chodzi o tematy poruszane przez Zenona, to większość z nich dotyczy egzegezy biblijnej (w duchu alegorycznym)¹⁴, bliższe autorowi wydają się być jednak kwestie moralne (czystość serca, cierpliwość, skromność). Podejmując te zagadnienia, biskup Werony przejawia, owszem, pewien rygoryzm moralny¹⁵, ale daje się też poznać jako wybitny pedagog, przekazując głównie wartości pozytywne (w całym zbiorze tylko raz skupi się na ludzkiej wadzie – chciwości)¹⁶. Wśród 94 mów część dotyczy również liturgii (chrztu świętego, prefacji paschalnych) oraz zagadnień doktrynalnych (prawd wiary i cnót teologicznych).

⁹ Por. Truzzi, *Zeno di Verona*, s. 1208.

¹⁰ Łacińskie słowo *tractatus* tłumaczone jest w polskiej literaturze patrystycznej również jako „traktaty” i „kazania”.

¹¹ Por. Truzzi, *Zeno di Verona*, s. 1209: „I *Tractatus (Sermoni)* di Zeno costituiscono la più antica collezione di prediche latine”.

¹² Por. Simonetti, *Zenone*, s. 117.

¹³ Tabelę różnic w numeracji *Mów* Zenona według poszczególnych edycji zamieszcza m.in. Banterle (*Introduzione, traduzione, note e indici*, s. 19-20).

¹⁴ Por. Truzzi, *Zeno di Verona*, s. 264.

¹⁵ Por. Truzzi, *Zeno di Verona*, s. 1212.

¹⁶ Poświęca jej w sumie trzy swoje mowy (I, 5; I, 14; I, 21), uważając, że wada ta jest przyczyną wszelkiego zła. Por. Kawecki, *Wstęp*, s. 4.

Teologia Zenona koncentruje się głównie na kwestiach chrystologicznych i na zwalczaniu arianizmu, przy czym znacznie lepszy (sprawniejszy teologicznie) wydaje się on w demaskowaniu błędów niż w uzasadnianiu prawdy¹⁷. Biskup Werony, co warto podkreślić, jest też pierwszym spośród Ojców łacińskich, którzy głosili wprost dziewictwo Maryi przed, w czasie i po urodzeniu Jezusa¹⁸.

Język *Mów* Zenona cechuje generalnie stylistyczna spójność (poza *Mową na święto św. Arkadiusza*, którą zajmujemy się w dalszej części). Współczesnemu czytelnikowi, owszem, język ten może wydawać się nadzbyt rozwlekły i podniosły, nie należy jednak zapominać, że *Mowy* powstawały w okresie dominującego arianizmu¹⁹. Przy całym tym „obciążeniu” autor wypowiada się jednak precyzyjnie i umiejętnie korzysta ze środków stylistycznych epoki, które nie stanowią dla niego celu samego w sobie²⁰. Dodatkowo jego proza jest sugestywna i urozmaicona: autor przeplata ją obrazami z życia codziennego słuchaczy i opisami przyrody²¹. Cechuje ją także umiejętne budowanie napięcia dramatycznego i, co zrozumiałe, częste odwoływanie się do Pisma Świętego, zwłaszcza w celach apologetycznych²². Generalnie jest to proza na dość wysokim poziomie i autor rzadko kiedy stara się ją dopasować do tzw. prostego słuchacza²³.

¹⁷ Por. Truzzi, *Zeno di Verona*, s. 1210.

¹⁸ Por. Truzzi, *Zeno di Verona*, s. 1211.

¹⁹ Zagadnieniu stylu *Mów* Zenona poświęciła swój artykuł L. Małunowicz. Por. L. Małunowicz, *O niektórych właściwościach stylu Zenona z Werony*, „Eos” 61 (1973) fasc. 1, 273-288.

²⁰ Por. Banterle, *Introduzione, traduzioni, note e indici*, s. 13. Por. Również: Małunowicz, *O niektórych właściwościach stylu*, s. 287.

²¹ Por. Kawecki, *Wstęp*, s. 5, 57.

²² Por. Kawecki, *Wstęp*, s. 57. Jak jednak słusznie zauważa D. Kasprzak, „Biblia nie była dla Zenona zbiorem tekstów używanych do obrony wcześniej przyjętego systemu ideologicznego, bp Werony nie stosował też interpretacyjnych schematów retoryczno-filozoficznych redukujących Pismo Święte do poziomu filozoficznej argumentacji za wybraną *a priori* ideologią. Wiara zawsze wyprzedza Pismo Święte, ale nigdy nie neguje użyteczności Pisma. Dlatego Zenon podkreślał, że to wiara wprowadza i tłumaczy Biblię, wyznaczając dwa konieczne warunki relacji wiara-Biblia: do Pisma Świętego należy podchodzić z wiarą, a przy wyjaśnianiu Biblii należy stosować precyzyjne metody egzegetyczne”. Por. *Małżeństwo i dziewictwo w nauczaniu św. Zenona z Werony – patrystyczna interpretacja 1 Kor 7, 6-16*, s. 32-33.

²³ Por. Simonetti, *Zenone*, s. 117-118.

1.3. Mowa I, 39 (II, 18)²⁴ – Na święto św. Arkadiusza

Za afrykańskim pochodzeniem Zenona miałyby świadczyć dwa argumenty. Pierwszy to reminiscencje afrykańskich autorów (Tertuliana, Cypriana, Apulejusza) w jego *Mowach*, co zdaniem niektórych jest jednak dowodem słabym, gdyż pisma tych autorów znane były również w północnej Italii. Drugi argument (o wiele bardziej znaczący) to zamieszczenie w zbiorze *Mowy na święto św. Arkadiusza* męczennika z Mauretanii²⁵. Tekst ten, podkreślają badacze, jest w tej kolekcji zupełnie odosobniony (jedyne poświęcony męczennikowi)²⁶, co mogłoby oznaczać, że jego autor albo wzrastał w środowisku, w którym kult męczennika był rozpowszechniony (Afryka), albo nawet, jak chce tego tradycja, był w dzieciństwie naocznym świadkiem męczeństwa św. Arkadiusza. Pomijając jednak kwestie dotyczące pochodzenia Zenona, nie ulega wątpliwości, że *Mowa I, 39 (II, 18)* jest przede wszystkim pierwszorzędnym źródłem informacji o św. Arkadiuszu²⁷. Jest ona również ważna, jeśli chodzi o rozwój literatury poświęconej męczennikom²⁸. Kim był zatem jej bohater – św. Arkadiusz? Na podstawie informacji podanych przez Zenona przyjmuje się dzisiaj powszechnie, że poniósł on śmierć męczeńską w Cezarei Mauretańskiej (obecnie Cherchell w Algierii)²⁹, choć nie brakowało w historii opinii, że miejscem jego męczeństwa była Achaja³⁰, a nawet Werona³¹. Opierając się w dalszym ciągu na *Mowie* Zenona, znamy również dzień śmierci św. Arkadiusza (12 stycznia)³², nie wiemy jednak dokładnie, w którym było to roku, choć powszechnie dzisiaj uważa się,

²⁴ Pod takim numerem (II, 18) *Mowa* ta występuje u J. P. Migne'a. Por. PL 11, 450B-455B.

²⁵ Por. Simonetti, *Zenone*, s. 117.

²⁶ Rzecz jest o tyle dziwna, że kult męczenników stanowił w tamtym czasie ważny element integracji lokalnej wspólnoty. Por. W. Kamczyk, *Męczeństwo i kult Braci Machabejskich w nauczaniu św. Augustyna*, VoxP 38 (2018) t. 69, 241.

²⁷ Por. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1989, 34.

²⁸ Por. Simonetti, *Zenone*, s. 119.

²⁹ Takie miejsce męczeństwa św. Arkadiusza podaje również *Martyrologium Romanum*, Città del Vaticano 2004, 95: „Caesareae in Mauretania, sancti Arcadii, martyris, qui, tempore persecutionis latitans, cum propinquus eius vicem captus esset, sponte iudici se tradidit ac diis sacrificare renuit, quapropter acerbissima supplicia passus martyrium consummavit”.

³⁰ Por. *Acta Sancti Arcadii martyris*, w: *Acta Sanctorum*, Ianuarii, I, red. J. Bollandus – G. Henschenius, Antverpiae 1643, 722.

³¹ Por. G. J. Dionisi, *Di S. Arcadio martire e cittadin veronese dissertazione*, Verona 1779.

³² W tym dniu został on również wpisany do *Martyrologium Romanum*, 95.

że miało to miejsce około 304 roku, za panowania cesarza Dioklecjana (284-305)³³. Arkadiusz, który według podania Zenona uciekł początkowo przed prześladowaniem, zgłosił się później sam do sędziego i nie dał mu się odwieść od wiary w Chrystusa ani obietnicą wolności, ani groźbą kary. Skazany na okrutną śmierć wykazał się niezachwianym zaufaniem Bogu i bezprzykładnym męstwem.

Jeśli chodzi o strukturę tej *Mowy*, to podzielona jest ona na 4 niewielkie rozdziały i 9 punktów. Jej układ przypomina ten stosowany często w *passio*, mamy więc tutaj następujące elementy: (a) rozporządzenie namiestnika o złożeniu ofiary pogańskim bogom; (b) odmowę jego wykonania przez przyszłego męczennika; (c) perswazję i groźbę namiestnika; (d) świadectwo nieugiętej postawy męczennika wywołującej gniew namiestnika; (e) skazanie męczennika na okrutne tortury mające złamać jego opór i być przestrożą dla innych; (f) chwalebne świadectwo wiary podczas tortur i w chwili śmierci.

Język tej *Mowy* pozbawiony jest, niestety, stylistycznej spójności, widać więc, że nie była ona przez autora przepracowana i pozostała na etapie luźnych zapisków. Zadania tłumaczowi nie ułatwiają również rozbieżności w jej łacińskim tekście występujące w różnych kodeksach i zaznaczone w wydaniach krytycznych, co skutkuje wielością interpretacji. Tym niemniej *Mowa* ta, jak zostało to już powiedziane, ważna jest zarówno jeśli chodzi o literaturę o męczeństwie, jak i o samą teologię męczeństwa, stąd niektórym przynajmniej zagadnieniom warto poświęcić teraz nieco uwagi.

Przede wszystkim, w zamierzeniu Zenona, męczeństwo św. Arkadiusza naśladuje wyraźnie chwalebne wzory męczeństwa ze Starego Testamentu (braci machabejskich i Eleazara), jak i najdoskonalszy wzór, jaki pozostawił wierzącym Jezus Chrystus. I nie jest to tylko naśladownictwo zewnętrzne: zjednoczenie Arkadiusza z Jezusem przez łaskę, miłość, modlitwę i Eucharystię, jest bowiem tak silne, że jego męka to więcej niż żywy obraz męki Jezusa, to sam Jezus, który toczy swój zwycięski bój w ciele męczennika: „ile [bowiem] razy diabeł uderzył z furją w jego [Arkadiusza] ciało, tyle razy Chrystus odniósł w tym ciele zwycięstwo” (n. 9). Dla Zenona nie ulega też wątpliwości, że walka, jaką w ciele męczennika toczy Jezus, wpisuje się w szerszy kontekst Jego walki z szatanem, a prześladowania, które spadają na chrześcijan, są częścią odwiecznej walki, jaką toczy państwo Boże i państwo ziemskie³⁴: „Diabeł, od-

³³ Por. M. Salsano, *Arcadio, santo, martire a Cesarea di Mauritania*, w: Aa. Vv., *Bibliotheca Sanctorum*, II, Roma 1962, 346.

³⁴ Por. M. Starowieyski, *Męczeństwo*, w: E. Wipszycka – M. Starowieyski, *Męczennicy*, OŻ 9, Kraków 1991, 127.

wieczny krzewiciel odwiecznej nienawiści, uzbroił swoje sługi przeciw całej rodzinie ludu Bożego, prześladowając ją napadami swej nieposkromionej wściekłości. Wypowiedział on w ludziach wojnę samemu Bogu” (n. 2). Walka męczennika, której ukoronowaniem jest jego chwalebna śmierć, rozpoczyna się jednak już o wiele wcześniej, w chwili, gdy dokonuje on wyboru i przedkłada wartości wyższe ponad niższe, miłość Bożą ponad miłość świata:

„Czy myślisz [mówi Arkadiusz do namiestnika], że rodzinę Pana da się zdobyć propozycją jakichś marnych korzyści w tym życiu, albo da się ją zastraszyć szkodą, jaką poniesie w wyniku przedwczesnej śmierci? My przecież wiemy i wierzymy w to, co napisał Apostoł: *Dla mnie żyć - to Chrystus, a umrzeć - to zysk*?³⁵ Wymyśl dla nas męki gorsze jeszcze od tych, które znasz; rozpal, ile tylko możesz przeciw nam swój gniew, przygnieć nas ciężarem jakiegokolwiek tortury, a i tak nie zdołasz oddzielić nas od Boga” (n. 5).

Uderzający spokój tej wypowiedzi, jej stanowczość i godna postawa Arkadiusza przed namiestnikiem miały niewątpliwie po raz kolejny uświadomić słuchaczom *Mowy* Zenona, że męczennik w swej walce nie jest sam, że jest z nim Chrystus i Duch Ojca, który daje męczennikowi siły i podpowiada mu, co mówić przed sądem³⁶.

Kolejne zagadnienie, na które warto zwrócić uwagę w tej *Mowie*, to palący dylemat, przed którym stało wówczas (i stoi w każdej epoce) wielu chrześcijan, a mianowicie do jakiego stopnia, do jakiej granicy można uciekać przed męczeństwem. Kościół, jak wiadomo, od samego początku stał na stanowisku, że męczeństwa, będącego najwyższą formą wyznania wiary, nie można samemu szukać i nieroztropnie się na nie narażać (poza przypadkiem, gdy występowało się w obronie prześladowanych, co automatycznie skutkowało wyrokiem śmierci)³⁷. Kościół nie pozwalał więc, aby chrześcijanie sami zgłaszali się na męczeństwo. Bronił w ten sposób zarówno prześladowanych, którzy mogli załamać się podczas tortur, jak i prześladowców, których sumienia obciążała każda dodatkowa śmierć³⁸. Męczeństwa nie wolno więc było szukać, ale czy można było przed nim uciekać? Opierając się na przykładzie Jezusa, który sam uchodził przed Herodem³⁹, a później polecił swoim uczniom, aby w razie prześladowania

³⁵ Flp 1,21.

³⁶ Por. Mt 10,19-20: „Kiedy was wydadzą, nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić. W owej bowiem godzinie będzie wam poddane, co macie mówić, gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was”.

³⁷ Por. Starowieyski, *Męczeństwo*, s. 98, 101-102.

³⁸ Por. Starowieyski, *Męczeństwo*, s. 96-97.

³⁹ Por. Mt 2,13-15.

w jednym mieście uciekali do drugiego⁴⁰, Kościół zezwalał na ucieczkę przed prześladowaniem, ale pod pewnymi warunkami, a mianowicie gdy obecność chrześcijanina nie była konieczna dla zbawienia innych i gdy jego ucieczka nie oznaczała zdrady⁴¹. W praktyce trudno jednak było określić dokładną granicę, gdzie kończyła się roztropność i posłuszeństwo nakazowi Chrystusa, a gdzie zaczynało się tchórzostwo i zdrada. Opinie Ojców Kościoła na ten temat były również podzielone⁴². W swojej *Mowie na cześć św. Arkadiusza* nawiązuje, jak zobaczymy, do tej drażliwej kwestii i ukazuje jej bohatera jako tego, kto już był „godny korony chwały” (n. 3), odwlekł jednak na krótko swoją bitwę, „porażony grozą niespodziewanego bluźnierstwa” (n. 3), które przyszło mu oglądać w jego mieście. Motywem ucieczki Arkadiusza nie byłby więc lęk przed męczeństwem, ile niechęć, a nawet odraza, do tego, w czym miałyby on uczestniczyć, ponieważ „wyznawców Chrystusa zmuszano [...] nie tylko do obecności podczas tych czczych i niegodziwych pogańskich obrzędów, ale i do brania w nich czynnego udziału poprzez haniebne składanie darów bezkrwawych i krwawych” (n. 2). Arkadiusz nie odchodzi jednak „całkiem z pola bitwy” (n. 3), co można rozumieć w sensie przenośnym (nie poddaje się i nie składa ofiary bogom), ale i dosłownym (nie ucieka zbyt daleko, nie przepada bez śladu) – odchodzi na tyle, na ile pozwala mu nakaz Ewangelii („Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego” – Mt 10,23). „W taki oto sposób – powie biskup Werony – spełnił on, jako chrześcijanin, swój podwójny obowiązek, bo z jednej strony nie uciekł całkiem z pola bitwy, a z drugiej, odchodząc z prześladowanego miasta, okazał się posłuszny nakazowi Ewangelii” (n. 3). Arkadiusz cały czas wie również, że jego „bitwa odwleczona jest na krótko” (n. 3), i że będzie poszukiwany (może był jakąś znaczącą osobą, na której szczególnie prześladowcom zależało?). Od samego początku jest więc na męczeństwo przygotowany, „gdy bowiem zobaczył, że jego miasto dręczone jest owym zgubnym rozporządzeniem i każdy obywatel przymuszany do udziału w tych ohydnych obrzędach, wyrzekł się wszystkich swoich dóbr, przycinając w ten sposób więzy łączące go ze światem” (n. 3). Jego przewidywania co do niechybnej męki sprawdzają się niebawem – do kryjówki Arkadiusza wpada bowiem oddział sług namiestnika i dokładnie ją przeszukuje. Na nic zdają się zapewnienia krewnego, który przypadkiem się tam znalazł, że Arkadiusz jest nieobecny. Sługom wyraźnie na nim zależy, co potwierdzałoby nasze przypuszczenia, że był on kimś znaczącym. Gdy poszukiwania kończą się

⁴⁰ Por. Mt 10,23: „Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego”.

⁴¹ Por. Starowieyski, *Męczeństwo*, s. 100-101.

⁴² Por. Starowieyski, *Męczeństwo*, s. 99-101.

fiaskiem, służy „w swej wściekłości” (n. 4) aresztują krewnego, by, jak się wydaje, zmusić w ten sposób Arkadiusza do ujawnienia się. Tak też się staje: „na świadectwo swej przyszłej chwały, błogosławiony Arkadiusz poczuł się wówczas, na swój sposób, zobowiązany do nieuchronnego męczeństwa, by nie opuścić ani Chrystusa, ani krewnego” (n. 4). Wraca zatem do miasta i zgłasza się do namiestnika, aby jego dalsze ukrywanie się nie było mu poczytane za tchórzostwo i zdradę (Chrystusa i krewnego). W jego postępowaniu biskup Werony stara się więc, naszym zdaniem, podkreślić (poza jego męstwem w obliczu śmierci) również jego roztropność: cały czas przygotowany na śmierć Arkadiusz nie naraża się niepotrzebnie, ale i nie dezerteruje.

Mowa na cześć św. Arkadiusza ważna jest również, jak wspomnieliśmy, jeśli chodzi o samą literaturę o męczeństwie. Zdaniem Manlio Simonetti, obfitując w tony legendarne i przesadne, byłaby ona bowiem dowodem na wynaturzenie, już ok. 360 roku, autentycznego piśmiennictwa poświęconego męczennikom⁴³. Pozwolimy sobie tutaj jednak nie zgodzić z tą opinią, nie bardzo bowiem wiadomo, na czym to wynaturzenie i owa legendarność miałyby polegać. Nie mamy przecież w opisie męczeństwa św. Arkadiusza ani miecza, który nie miałby się jego ciała, ani cudownie odrośniętych (czy na nowo połączonych) odciętych członków, ani mistycznej wizji nieba, ani masowych nawróceń świadków męczeństwa itp. Mamy tutaj „jedynie” okrutną, realistyczną śmierć męczennika i jego mężne wyznanie wiary. *Mowa I, 39* w bardzo umiejętny sposób realizuje też, naszym zdaniem, swój cel dydaktyczny („zagrzać na nowo do walki chrześcijańskie pragnienie wiecznej nagrody” i „zapalić lud do zdobycia niebieskiej nagrody” – n. 1). Nie ukazuje ona bowiem Arkadiusza jako bohatera „stworzonego” do męczeństwa czy herosa marzącego od dzieciństwa o oddaniu życia za Jezusa. Nie, ten święty nie szuka śmierci i chroni się przed prześladowaniem, jednak w decydującym momencie Bóg daje mu łaskę, dzięki której pokonuje swoje słabości i odnosi zwycięstwo. Uderzający w opisie postaci męczennika byłby więc jego ludzki, zwyczajny rys. Owszem, Arkadiusz staje się w końcu bohaterem, ale tylko dzięki łasce Chrystusa, który w chwili próby nie opuszcza swoich wyznawców: „ile razy diabeł uderzył z furią w jego ciało, tyle razy Chrystus odniósł w tym ciele zwycięstwo” (n. 9).

⁴³ Por. Simonetti, *Zenone*, s. 119: „[L’omelia I, 39], dedicata al martire Arcadio [...] è per noi importante perché il tono ampiamente leggendario con cui è descritta la passione del martire ci testimonia che già intorno al 360 la tradizione genuina relativa ai martiri si veniva snaturando, per lasciare il passo a quei toni esagerati di carattere non storico ma leggendario, peculiari di tanti Atti di martiri giunti a noi”.

2. Wydania tekstu

J.P. Migne: Parisiis 1845, PL 11, 253-528 (*De natali s. Arcadii*, 450B-455B).

B. Löfstedt: Turnholti 1971, CCL 22 (*De natali s. Archadii*, 107-110).

B. Löfstedt – G. Banterle: Milano – Roma 1987, *Scriptores circa Ambrosium 1 (De natali s. Archadii)*, 166-172).

3. Przekłady nowożytne

Niemieckie:

Bigelmair A., *Des heiligen Bischofs Zeno von Verona. Traktate*, BKV² 10, München 1934.

Polskie:

W całości lub we fragmentach przetłumaczono jedynie kilka *Mów*, m.in. *O cierpliwości, O chciwości, O czystości serca*. Ich szczegółowy wykaz i nazwiska tłumaczy podaje: W. Stawiszyński, *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2017.

Włoskie:

Banterle G., *San Zenone di Verona. I discorsi*, w: *Zeno Veronensis, Tractatus*, red. B. Löfstedt – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium 1*, Milano – Roma 1987.

4. Bibliografia

Acta Sancti Arcadii martyris, w: *Acta Sanctorum*, Ianuarii, I, red. J. Bollandus – G. Henschenius, Antverpiae 1643, 722-723.

Martyrologium Romanum, Città del Vaticano 2004.

Gregorius Magnus, *Dialogi*, ed. A. De Vogüé – P. Antin, SCh 260, Paris 1979.

- Alberton F. – Facchini F., *Sintesi dei risultati scientifici*, w: Aa. Vv., *Ricognizione delle reliquie di San Zenone: eredità di fede e ricerca scientifica*, Caselle di Sommacampagna 2014, 109-122.
- Banterle G., *Introduzione, traduzione, note e indici*, w: Zeno Veronensis, *Tractatus*, red. B. Löfstedt – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium I*, Milano – Roma 1987.
- Candilio F. – Della Mora D. – Guadagni L., *Morte e sepoltura nel mondo Romano*, w: https://gruppiarcheologici.org/wp-content/uploads/2013/11/morte_e_sepoltura_nel_mondo_romano.pdf (dostęp: 10.11.2018)
- Dionisi G.J., *Di S. Arcadio martire e cittadino veronese dissertazione*, Verona 1779.
- Kasprzak D., *Małżeństwo i dziewictwo w nauczaniu św. Zenona z Werony – patrystyczna interpretacja I Kor 7, 6-16*, w: Aa. Vv., *Z wybranych Ksiąg Starego i Nowego Testamentu*, I, red. T. Jelonek, Kraków 2009, 27-46.
- Kamczyk W., *Męczeństwo i kult Braci Machabejskich w nauczaniu św. Augustyna*, *VoxP* 38 (2018) t. 69, 241-256.
- Kawecki S., *Wstęp*, w: Zenon z Werony, *O cierpliwości, O chciwości, O czystości serca*, tłum. M. Grzesiowski, oprac. S. Kawecki, Warszawa 1997, 3-7.
- Kozłowski J., *Horror, albo kremacja w oczach starożytnych chrześcijan*, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THP/jk_horror.html (dostęp: 04.10.2018).
- Małunowicz L., *O niektórych właściwościach stylu Zenona z Werony*, „Eos” 61 (1973) fasc. 1, 273-288.
- Mokrzycki B., *W gąszczu różnych religii (c. d.)*, *CT* 54 (1984), nr 1, 81-90.
- Montorsi W., *Trattati e Sermoni di San Geminiano I e San Geminiano II vescovi di Modena già attribuiti a San Zenone vescovo di Verona*, Modena 1991.
- Salsano M., *Arcadio, santo, martire a Cesarea di Mauritania*, w: Aa. Vv., *Bibliotheca Sanctorum*, II, Roma 1962, 346-348.
- Simonetti M., *Zenone*, w: *Patrologia*, III, red. A. Di Berardino – J. Quasten, Torino 1978, 117-120.
- Starowieyski M., *Męczeństwo*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka – M. Starowieyski, *OŻ* 9, Kraków 1991, 84-144.
- Stawiszyński W., *Bibliografia patrystyczna 1901-2016. Polskie tłumaczenia tekstów starochrześcijańskich pierwszego tysiąclecia*, Kraków 2017.
- Truzzi C., *Zeno di Verona*, w: *La predicazione nei Padri della Chiesa. Una tradizione sempre attuale*, red. M. Sodi – R. Ronzani, *Veritatem inquirere* 3, Roma 2017, 263-266.
- Truzzi C., *Zeno di Verona*, w: *Letteratura Patristica*, red. A. di Berardino – G. Fedalto – M. Simonetti, Cinisello Balsamo 2007, 1208-1213.
- Wipszycka E., *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka – M. Starowieyski, *OŻ* 9, Kraków 1991, 15-83.
- Zaleski W., *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1989.

5. Przekład⁴⁴

1. 1. Wpisanie do *Roczników* zasługujących na największą chwałę czynów św. Arkadiusza męczennika sprawia, że chrześcijańskie pragnienie wiecznej nagrody na nowo zostaje zagrzane do walki. Podwójną więc mamy z tego korzyść dla pobożności, bo i lud zapala się do zdobycia niebieskiej nagrody, i zasługi męczennika nie ulegają zapomnieniu. Któż jednak jest w stanie opisać odpowiednimi słowy koronę palmową zwycięstw tego sławnego męczennika, skoro jedno jego ciało tyłu doznało udręku, ile miało członków? 2. Diabeł, odwieczny krzewiciel odwiecznej nienawiści, uzbroił swoje sługi⁴⁵ przeciw całej rodzinie ludu Bożego, prześladowając ją napadami swej nieposkromionej wściekłości. Wypowiedział on w ludziach wojnę samemu Bogu i, kierując się swą powszechnie znaną nieprawością, rozpalił stosy z ciałami zmarłych⁴⁶ podczas nieszczęsnych pogańskich pogrzebów⁴⁷. Dymy publicznej bezbożności unosiły się też nad dachami pogańskich świątyń⁴⁸: nie było zatem miejsca na świecie, w którym za-

⁴⁴ Przekładu dokonano na podstawie wydania krytycznego: B. Löfstedt – G. Banterle, *Scriptores circa Ambrosium 1*, Milano – Roma 1987, 166-172, które posługuje się wcześniejszym wydaniem B. Löfstedta (CCL 22, Turnholti 1971, 107-110).

⁴⁵ Słowo „sługi” (łac. *satellites*) pojawia się także w punkcie 4 i w kontekście tej *Mowy* może oznaczać zarówno złe duchy (demony), jak i będących pod ich wpływem, w czasie prześladowań chrześcijan, władców rzymskich oraz ich siepaczy.

⁴⁶ Użyte przez Zenona słowo *bustum* wydaje się oznaczać tutaj ‘stos z ciałem zmarłego’ i odnosić do najprostszej w tamtym czasie formy pogrzebu, gdy do wykopanego w ziemi dołu kładziono drewno, na którym umieszczano ciało zmarłego. Wszystko, co pozostało po spaleniu stosu (resztki drewna, ludzkie prochy, kawałki kości) zasypywano później ziemią. Inną bardziej rozpowszechnioną formą było rozdzielenie ceremonii żałobnej na dwa różne momenty i miejsca: *ustrina* – miejsce, w którym palono zwłoki, i *sepulcrum* – miejsce, gdzie składano prochy (grób). Por. F. Candilio – D. Della Mora – L. Guadagni, *Morte e sepoltura nel mondo Romano*, w: https://gruppiarcheologici.org/wp-content/uploads/2013/11/morte_e_sepoltura_nel_mondo_romano.pdf (dostęp: 10.11.2018).

⁴⁷ Chrześcijanie, żyjący głęboko nadzieją zmartwychwstania ciała, od samego początku grzebali zmarłych w ziemi lub składali ich ciała w katakumbach, dbając zawsze o zachowanie integralności zwłok. Kremacja stosowana przez pogan była więc dla nich absolutnie niedopuszczalna. Por. J. Kozłowski, *Horror, albo kremacja w oczach starożytnych chrześcijan*, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TH/THP/jk_horror.html (dostęp: 04.10.2018).

⁴⁸ Łac. *tecta culminum* można przetłumaczyć na wiele sposobów. Por. Banterle, *Introduzione, traduzione, note e indici*, s. 169, przyp. 3: my zdecydowaliśmy się na „dachy [pogańskich] świątyń”.

miast religii nie królowałoby bałwochwalstwo⁴⁹. Wyznawców Chrystusa zmuszano przy tym nie tylko do obecności podczas tych czczych i niegodziwych pogańskich obrzędów, ale i do brania w nich czynnego udziału poprzez haniebne składanie darów bezkrwawych i krwawych (zwierząt ozdabianych wieńcami)⁵⁰. Zmuszano ich też do palenia ostrych, wonnych kadzideł oraz do wylewania bogom ofiarnej krwi wśród cuchnących płomieni spalanego zwierzęcego tłuszczu. Udział w tych bezbożnych czynnościach miał pozbawić chrześcijan Ciała Chrystusa⁵¹.

2. 3. I tak w czasie, gdy toczyła się⁵² ta ciężka wojna, a lud Boży przechodził próbę pod okiem nieba, błogosławiony męczennik Arkadiusz, już godny korony chwały, porażony jednak grozą tego niespodziewanego bluźnierstwa na krótko odwłókł swoją bitwę. Gdy bowiem zobaczył, że jego miasto dręczone jest owym zgubnym rozporządzeniem i każdy obywatel przymuszany do udziału w tych ohydnych obrzędach, wyrzekł się wszystkich swoich dóbr, przecinając w ten sposób więzy łączące go ze światem. Zaraz potem odszedł z miasta i schował się w miejscu ustronnym. W taki oto sposób spełnił on, jako chrześcijanin, swój podwójny obowiązek, bo z jednej strony nie uciekł całkiem z pola bitwy, a z drugiej, odchodząc z prześladowanego miasta, okazał się posłuszny nakazowi Ewangelii⁵³. 4. Do miejsca, gdzie przebywał, wpadł jednak gwałtownie, jakby po swój łup, oddział rozwścieczonych sług⁵⁴. Chcieli

⁴⁹ Te dwie informacje, tzn. „nie było zatem miejsca na świecie”, a w poprzednim zdaniu „przeciw całej rodzinie ludu Bożego”, wskazywałyby, że męczeństwo św. Arkadiusza miało miejsce w czasie tzw. wielkiego prześladowania za panowania cesarza Dioklecjana. Na temat podłoża, realizacji i zakończenia wielkiego prześladowania, zob. E. Wipszycka, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, w: *Męczennicy*, opr. E. Wipszycka – M. Starowieyski, OŻ 9, Kraków 1991, 47-57.

⁵⁰ W starożytnym Rzymie istniały dwa rodzaje darów ofiarnych: bezkrwawe (*libamina*) i krwawe (*hostiae, victimae*). W ofierze z darów bezkrwawych składano m.in. pierwociny zboża i winogron, wino, miód, mleko itp. Czyniono tak w kulcie publicznym i domowym. Na ofiary krwawe przeznaczano zwierzęta mniejsze (*hostiae*): owce, kozy oraz zwierzęta większe (*victimae*): krowy, byki. Por. B. Mokrzycki, *W gąszczu różnych religii (c. d.)*, CT 54 (1984), nr 1, 88.

⁵¹ Dosł. „miał usunąć chleb Chrystusa z dusz”. Chodziłoby jednak o to, że kalając się udziałem w „bezbożnych czynnościach”, chrześcijanie nie mogli przyjmować Ciała Chrystusa.

⁵² „Toczyła się” – dla uzyskania stylistycznej spójności *Mowy* pozwalamy sobie zmienić niekiedy czas teraźniejszy na przeszły.

⁵³ Por. Mt 10,23: „Gdy was prześladować będą w tym mieście, uciekajcie do innego”.

⁵⁴ „Za porządek na danym obszarze odpowiadali urzędnicy miejscy. Mieli oni do swej dyspozycji strażników i pachołków. [...] Namiestnik miał [też] swoją własną gru-

oni czym prędzej pojmać Bożego męża, ale zamiast niego zastali tam jedynie jego krewnego, przebywającego akurat w tym miejscu. Głośno i nieustannie zapewniał on przybyłych, że Arkadiusz jest nieobecny. Ci zaś, w swej wściekłości, pojмали go i wtręcili do ciężkiego więzienia, a okrutny sędzia, gdy mu go przedstawiono, rozkazał, by trzymano go pod specjalnym nadzorem. Na świadectwo swej przyszłej chwały, błogosławiony Arkadiusz poczuł się wówczas na swój sposób zobowiązany do nieuchronnego męczeństwa, by nie opuścić ani Chrystusa, ani krewnego. 5. Natychmiast więc ten błogosławiony męczennik porzucił swoje schronienie, w którym nie potrafił już dłużej przebywać, i sam zgłosił się do sędziego, usprawiedliwiając samowolną zwłokę swym wcześniejszym rozumowaniem⁵⁵. Gdy zaś ów sędzia obiecał mu darowanie kary za jego ucieczkę pod warunkiem, że choć spóźniony dołączy jeszcze do haniebnych pogańskich obrzędów, święty męczennik takimi odpowiedział mu słowa: „O najbardziej nierozumny z wszystkich sędziów! Czy myślisz, że rodzinę Pana da się zdobyć propozycją jakichś marnych korzyści w tym życiu albo da się ją zastraszyć szkodą, jaką poniesie w wyniku przedwczesnej śmierci? My przecież znamy i wierzymy w to, co napisał Apostoł: «Dla mnie żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk?»⁵⁶. Wymyśl dla nas męki gorsze jeszcze od tych, które znasz; rozpal, ile tylko możesz, przeciw nam swój gniew, przygnieć nas ciężarem jakiegokolwiek tortury, a i tak nie zdołasz oddzielić nas od Boga”.

3. 6. Słowa te, niczym ukąszenie jadowitej żmii, wzburzyły sędziego, natychmiast więc rozkazał katom, aby wobec tego męczennika nie stosowali zwyczajnych, jak wobec innych skazańców, procedur i kar, lecz aby poddali go specjalnym mękom⁵⁷. Za nieprzydatne uznano więc „pazury”⁵⁸, chłostę ołowianą różgą jako mało skuteczną, na bok odstawiono „konika”

pę żołnierzy i podoficerów, wydzielonych z oddziałów regularnej armii. Nazywano ich *beneficarii*. [...] Wykorzystywani byli przy rozmaitych działaniach policyjnych na osobiste polecenie namiestników. Aresztowali chrześcijan, prowadzili ich do więzień, nadzorowali w czasie procesów, wreszcie mogli wykonywać wyroki śmierci, choć w sztabie zarządzającego prowincją, w jego *officium*, był osobny kat: *speculator*”. Por. Wipszycka, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, s. 67-69.

⁵⁵ „Swym wcześniejszym rozumowaniem” – wypływającym z Ewangelii. Zob. przypis nr 53.

⁵⁶ Flp 1,21.

⁵⁷ Orzekając karę śmierci, namiestnik określał również sposób jej wykonania. Por. Wipszycka, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, s. 72.

⁵⁸ „Pazury” (łac. *ungulae*) – metalowe narzędzie kata służące do rozrywania ciała skazańca.

[tortur]⁵⁹, a wobec przewidzianych dla męczennika katuszy zrezygnowano także z gradu przeznaczonych dla niego kijów. Sędzia obmyślił bowiem nowe, niezwykłe tortury, które, jak mniemał, pozwolą mu zwyciężyć Boga w tym człowieku. „Niechaj więc – rzekł sędzia – zostaną mu odcięte stopy od nóg i dłoń od ramion, tak aby żyjąc jeszcze, widział już siebie martwego”. [Na co błogosławiony Arkadiusz mu odpowiedział]⁶⁰: „O, głupi człowieku! Twój gniew cię oszukał, bo jest jeszcze w tej ofierze Pana coś, co mogłeś jej odciąć: nie pomyślałeś wszak, by pozbawić ją języka, który w czasie męczeńskiej próby pierwszy zwykł wielbić Pana”. 7. Przeprowadzono wreszcie błogosławionego Arkadiusza na miejsce, wyproszone jego gorliwymi modlitwami, gdzie spoglądając w niebo, stał spokojny, ufny w opiekę Boga. Już schylił swój kark pod przyszłe ciosy i odsłonił go na przyjęcie miecza, myśląc, że szybką śmiercią zdoła zaspokoić dzikie okrucieństwo sędziego. Nagle jednak kazano mu położyć się na ziemi, rozłożyć ręce i obnażyć stopy⁶¹. Arkadiusz nie pozostał jednak bezczynny i nawet w czasie katowskich tortur myślał będzie o Bogu, jak podczas modlitwy. Straszliwy oprawca podniósł tymczasem topór i wyznaczając wzrokiem linię cięć, przymierzał się skupiony do zadania śmiertelnych

⁵⁹ „Konik” (łac. *eculeus*) – dosł. ‘źrebię’, w ówczesnym języku więziennym również przyrząd do stosowania tortur. Por. Wipszycka, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, s. 66: „Szczególnie okrutną torturę stanowił tak zwany koń: odartych z szat więźniów przymocowywano do belki na nóżkach (czegoś w rodzaju naszego „konia” gimnastycznego), a ich członki rozciągano w różne strony przy pomocy lin poruszanych wielokrążkami. Powodowało to wyłamanie kości ze stawów”.

⁶⁰ Zdaniem niektórych autorów wstawienie tych słów (w kwadratowym nawiasie) do łacińskiego tekstu i przypisywanie św. Arkadiuszowi następującego po nich zdania („O, głupi człowieku [...]”), jest niewłaściwe, gdyż byłby to raczej komentarz Zenona niż zuchwała odpowiedź męczennika. Por. Dionisi, *Di S. Arcadio martire e cittadino veronese dissertazione*, s. XXII, przyp. 14.

⁶¹ W tekście łacińskim występuje w tym zdaniu słowo *nudus* (‘nagi’), trwa jednak dyskusja, w jakim powinno być ono przypadku, bo w zależności od tego może oznaczać albo nagego męczennika, albo nagą ziemię. Każda wersja ma swoje racje, gdyż wyroki wykonywano najczęściej na nagich skazańcach, skoro jednak Arkadiusz był nagi, to dlaczego chwilę później kazano mu odsłonić stopy? Może więc powinno być: „kazano mu położyć się na gołej ziemi [dosł. trawie]”? W naszym tłumaczeniu zdecydowaliśmy się pominąć to słowo, wyjaśniając związane z nim zawilości w tym przypisie. Drugie łacińskie wyrażenie, które pominęliśmy, to *in faciem* (‘na twarz’), które oznaczałoby, że Arkadiuszowi kazano się położyć twarzą do ziemi. Z kontekstu *Mowy* wynika jednak, że zwrócony był twarzą w kierunku kata, bo gdy ten przymierzał się do zadawania mu śmiertelnych ciosów, Arkadiusz pozostawał niewzruszony. Również w ikonografii przedstawia się zawsze św. Arkadiusza zwróconego twarzą ku niebu, stąd problem ułożenia jego ciała podejmujemy w tym przypisie, a nie w tekście.

ciosów. Ręce męczennika nie drgnęły jednak nawet, jakby przytwierdzone do ziemi jego mężnym wyznaniem wiary; również jego palce nie zdrząły na chwilę i nie poruszyły się w obliczu nieuchronnej śmierci. Tak wielką była stałość tego męczennika w wierze, że również jego ciało było gotowe aby wejść do chwały.

4. 8. Ledwie więc kat zobaczył tak poddane mu ciało ofiary, zaczął najpierw siec toporem jej ręce, przecinając nerwy i inne więzy, i tak po kawałku odrąbywał je od tułowia. Odcięte ręce poruszały się w drgawkach, a z przeciętych żył, po chwilowym skurczu, tryskał strumień krwi. Następnie, po naciągnięciu zgiętych w kolanach nóg, miecz⁶² dzikiego łotra odciął jego stopy, złączone dotąd ze sobą jak bracia, i pozbawił ciało męczennika ich służby. 9. Niech policzą teraz jego męczeństwa ci, którzy potrafią zliczyć jego cierpienia, i niech zauważą, że ile razy diabeł uderzył z furią w jego ciało, tyle razy Chrystus odniósł w tym ciele zwycięstwo. Lecz spośród wszystkich tych tortur męczennik wciąż jeszcze żył na skutek licznych przerw w egzekucji⁶³, choć część jego ciała była już umarła. O jakże pięknie kończy się to jego chwalebne umieranie! Zanim wyruszy ku wyżynom nieba, pozbywa się bagażu swego ciała i sam przewodniczy swojemu pogrzebowi. Z jakim innym świadectwem należałoby je zatem porównać? Na pewno z tym, które złożyli bracia machabejscy⁶⁴ czy nieugięty i roztropny Eleazar⁶⁵. Tak oto błogosławiony Arkadiusz, choć przebywa jeszcze na ziemi, już za męczennika uznany jest w niebie.

Z języka łacińskiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Arkadiusz Nocoń⁶⁶

⁶² Ręce męczennika, jak czytaliśmy wyżej, odrąbywane były toporem (łac. *securis*), przy obcinaniu nóg mowa jest natomiast o mieczu (łac. *gladius*). Nie wiemy, czy to przejęzyczenie autora (redaktora) czy też rzeczywiście kat zmienił narzędzie tortur. A może jak na niektórych rycinach i obrazach katów było więcej, choć z treści *Mowy* to nie wynika.

⁶³ Egzekucję często świadomie przedłużano, by zwiększyć cierpienia skazańca.

⁶⁴ Por. 2Mch 7,1-42. Męczennicy machabejscy, mimo że należeli do Starego Testamentu, cieszyli się dużym kultem w pierwotnym Kościele, nie tylko na Wschodzie, w Antiochii, gdzie miał znajdować się ich grób i relikwie, ale również w Afryce i na Zachodzie. Por. Kamczyk, *Męczeństwo i kult Braci Machabejskich*, s. 242, 244.

⁶⁵ Por. 2Mch 6,18-31.

⁶⁶ Ks. dr Arkadiusz Nocoń – professore invitato na Pontificia Università Gregoriana w Rzymie, pracownik watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; e-mail: narcadio@yahoo.it.

Aneks



Męczeństwo św. Arkadiusza – rzeźba w katedrze w Weronie (kaplica Dionisi), autorstwa Angelo Sartorio (1744-1794). W czasach artysty propagowano tezę, że św. Arkadiusz był mieszkańcem Werony, stąd podpis pod rzeźbą: *S. Arcadius mart[yr] et civ[is] veron[ensis]* (fot. ks. A. Nocoń)

Św. Jan Chryzostom, *VII Homilia w cyklu Homilii do Listu do Filipian*

(*In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae 7*, CPG 4432)

1. Wstęp

1.1. Miejsce i czas powstania

Pod koniec IV wieku Chryzostom przystąpił do systematycznego wyjaśniania listów świętego Pawła, wygłaszając kilka związanych z nimi cykli. Podobno najwcześniej, bo już na przełomie wiosny i lata 399 roku¹, stworzył piętnaście homilii na temat Listu do Filipian². W jednym z najnowszych i najbardziej kompletnych przekładów homilii Chryzostoma³ dotyczących Listu do Filipian pojawiła się hipoteza, że jakkolwiek teksty te rzeczywiście uważane są za pierwszą próbę wyjaśniania listów Pawłowych, trudno orzekać o ich integralności – nie ma bowiem żadnych dowodów, które pozwalają ustalić, że Jan Złotousty stworzył wszystkie homilie z serii w jednym czasie⁴. Badania dotyczące pozostałych zbiorów komentarzy do listów św. Pawła jednoznacznie wskazują, że Chryzostom tworzył je partiami. Homilie

¹ J. N. D. Kelly, *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, biskup, kaznodzieja*, Bydgoszcz 2001, 145.

² Niektórzy uczeni w zakres homilii wliczają także poprzedzające je *hypothesis*, które z uwagi na swój homiletyczny charakter wpisuje się we wspomniany cykl – można zatem przyjąć, że zbiór liczy 16 homilii. Por. *Ioannis Chrysostomi interpretatio omnium epistularum Paulinarum*, t. 5, red. F. Field, Oxford 1854-1862, 1-171 (tekst), 499-530 (przypisy).

³ P. Allen, *John Chrysostom, Homilies on Philippians, Writings from the Greco-Roman World*, Atlanta 2013.

⁴ W. Mayer – P. Allen, *John Chrysostom*, w: *The Early Church Fathers*, London 2000, 12 (wstęp).

do Listu do Kolosan powstawały częściowo, zarówno w okresie jego przebywania w Konstantynopolu, jaki i Antiochii⁵. Problematyczna wydaje się przy tym kwestia braku spójności pomiędzy treścią poszczególnych homilii, jedynie w niektórych zauważyć można spójność wywodu czy wyraźny związek pomiędzy zakończeniem jednej a początkiem kolejnej części⁶. Kolejna trudność to różnica w stylu uważanym skądinąd za jeszcze niedostatecznie wyrobiony, którym Chryzostom posługuje się w konkretnych homiliach cyklu. Próby ustalenia dat wygłoszenia powyższych mów mogą opierać się jednak na wzmiankach w homiliach dotyczących ówczesnych sytuacji społeczno-politycznej będących dygresją do sposobu panowania danego władcy, choć żadna z nich nie daje wystarczającej pewności⁷. Dowodem potwierdzającym hipotezę odnośnie do czasu powstania homilii na temat Listu do Filipian może być komentarz zawarty w jednej z nich będący aluzją do despotycznych rządów Eutropiosa i stanowiący jednocześnie poparcie upadku potężnego zwierzchnika cesarskiego domu, który miał miejsce właśnie latem 399 roku. Jan Złotousty pisze: „[...] Podczas gdy wielu biedaków wie dzie życie wolne od obaw, losy ministrów, ludzi bogatych i arystokratów są znacznie bardziej godne pożałowania niż dola przestępcy, bandyty i grabieżcy grobów”⁸. Ostatecznie większość badaczy, po wnikliwej analizie ostatniej homilii z cyklu Listu do Filipian, przychyliła się do ich antiocheńskiej proveniencji⁹.

1.2. Tematyka i struktura VII homilii z cyklu homilii do Listu do Filipian

Chryzostom jako wybitny uczeń Libaniosa otrzymał od swego mistrza doskonałą podstawę z zakresu wiedzy retorycznej. Zachowując swo-

⁵ P. Allen – W. Mayer, *Chrysostom and the Preaching of Homilies in Series: A New Approach to the Twelve Homilies In epistulam ad Colossenses (CPG 4433)*, „Orientalia christiana periodica” 60 (1994) 274-275.

⁶ Por. G. Bady, *La tradition des oeuvres de Jean Chrysostome, entre transmission et transformation*, „Revue des Études Byzantines” 68 (2010) 149-63, 159-63; P. Allen, *Chrysostom and the Preaching*, s. 278-79.

⁷ Uczeni badają także kwestie autentyczności znajdujących się w homiliach komentarzy. Większość z nich pozostaje przedmiotem sporu. Por. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge-Harvard 1981, 220-221; W. Mayer, *The Homilies of St John Chrysostom — Provenance, Reshaping the Foundations*, Rome 2005, 235-273.

⁸ Fragment tej homilii przywołuje we wspomnianej monografii J.N.D. Kelly, dokładnie w rozdziale dotyczącym działalności Chryzostoma w Konstantynopolu. Por. Kelly, *Złote usta*, s. 146.

⁹ Allen – Mayer, *Chrysostom and the Preaching*, s. 274-275.

je podstawowe założenie, jakim było komentowanie danego fragmentu Pisma Świętego, omawiana homilia Jana Złotoustego jest także przykładem wystąpienia spełniającego podstawowe wytyczne powstałej w antyku teorii mów. W obrębie poszczególnych części homilii odnaleźć można struktury i świadomie używane środki retoryczne potwierdzające warsztat mówcy. Chryzostom, rozpoczynając swoje wystąpienie, posługuje się typowym – dla doradczego rodzaju mowy – wstępem (*proemium*), którego jedynym celem jest przygotowanie publiczności w taki sposób, aby była skłonna wysłuchać dalszej części mowy¹⁰. Aby pozyskać uwagę słuchaczy, Chryzostom posługuje się słownictwem sugerującym, że przedmiot sprawy jest niezwykle istotny – przedstawia metaforę, w której Boski *Logos* porównany jest do miecza obosiecznego, który jest w stanie pokonać nawet dziesięcioletnią falangę. Następnie używa zwrotów w trybie rozkazującym, chcąc nakłonić słuchaczy do uważnego przyswajania treści, np. „uważajcie i zbudźcie się”. W początkowej części homilii odnaleźć można dwie struktury, w których Chryzostom zestawia słowa Jezusa i św. Piotra wzywających do pokory – obydwa przykłady poparte są przykładami z Pisma Świętego. Wydaje się, że poprzez przedstawienie tych zachęt mówca stara się określić główny temat swojej homilii. Struktura zachęty wydaje się przemyślana i przejrzysta, zbudowana na zasadzie analogicznych konstrukcji.

Teza: Chrystus zachęcał do pokory, podając za przykład siebie, Ojca i proroków.

„Nasz Pan Jezus Chrystus, zachęcając swych uczniów do czynienia wielkich dzieł, podaje za przykład siebie, Ojca, a także proroków, jak wtedy, gdy mówił: [...]”.

Exemplum z Pisma Świętego potwierdzające tezę.

„«Tak bowiem czynili z prorokami, którzy byli przed wami» i znowu: «Jeżeli mnie prześladowali, to i was prześladować będą», a także: «Uczcie się ode mnie, bo jestem cichy» i znowu: «Bądźcie miłosierni, jak wasz Ojciec w niebiosach».

Teza: Paweł zachęcał do pokory, podając za przykład Chrystusa.

„To samo czyni błogosławiony Paweł, zachęcając [Filipian] do pokory, podaje za wzór Chrystusa. Postępuje tak nie tylko tu, przemawia w podobny sposób, kiedy rozprawia o miłości względem ubogich: [...]”.

Exemplum z Pisma Świętego, potwierdzające tezę.

„Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla nas stał się ubogim. Wreszcie dodaje: «to dążenie niech was pokrępie, ono też było w Jezusie Chrystusie, On, istniejąc w postaci Bożej, wie-

¹⁰ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002, 157.

dział, że Jego bycie równym Bogu nie jest zawłaszczeniem, ale [jednak] ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi».

We wstępie pojawiają się także dwie metafory. Pierwsza z nich, wcześniej wspomniana, zaczerpnięta została z Biblii (Prz 5,4; Syr 21,3; Hbr 4,12; Ap 1,16; 2,12) i stanowi porównanie działania Logosu do obosiecznego miecza. Kolejna przedstawia wyścig rydwanów, w którym jeden z jeźdźców pokonuje wszystkich przeciwników. Obydwie metafory obrazują działanie Pisma Świętego w walce z herezjami. Warto zaznaczyć, że mówca powraca do ostatniego porównania także w kolejnej części mowy – obraz ten stanowi zatem rodzaj klamry, która scala wszystkie zawarte w homilii treści dotyczące herezji. Część wstępną kończy Chryzostom za pomocą zwrotu do audytorium w celu ustalenia sposobu przedstawiania herezji. Jest to wprowadzenie do wyводу, który mówca ma zamiar kontynuować w ramach kolejnych części homilii, w retoryce określane jest terminem *transitus*¹¹.

Mówca podejmuje w obrębie homilii trzy zagadnienia. Część główną swego wystąpienia rozpoczyna od przywołania poszczególnych heretyków, którzy podważają bóstwo Chrystusa. Podejmując polemikę z reprezentowanymi przez nich założeniami, Chryzostom podważa je, posługując się *exemplum* odwołującym się do autorytetu (*auctoritas*)¹², którym jest Pismo Święte. Przywołuje tu m.in. fragmenty hymnu o kenozie będącego podstawą do homilii. Celem omówienia pierwszego zagadnienia jest więc obalenie teorii, które mogłyby świadczyć przeciwko pokorze Chrystusa. Złotousty twierdzi, że zgadzając się na umniejszenie Chrystusa względem Boga, nie można byłoby mówić o pokorze Syna. Gdyby Chrystus (jak sądzą heretycy) nie był równy swemu Ojcu, jego postawa uniżenia ukazana w hymnie o kenozie nie byłaby przykładem pokory. Tu warto zaznaczyć, że Chryzostom, upatrując największe niebezpieczeństwo w poglądach Ariusza i jego zwolenników, najwięcej uwagi poświęca podważeniu założeń jego herezji.

Kolejnym tematem poruszonym przez Chryzostoma jest charakterystyka pokory. Autor przywołuje jej definicję, tłumacząc ją następnie za pomocą przykładów, które nawiązują do codzienności. Prostotę myślenia oraz uniżenie, które stanowią według Chryzostoma sedno pokory, wyjaśnia dzięki przywołaniu kontrastujących ze sobą postaci. Przedstawia człowieka, który ma predyspozycje do tego, aby myśleć o rzeczach wzniosłych, zestawiając go z człowiekiem prostym. Zestawia także króla i podwładnego. Zaznacza przy tym, że rezygnacja

¹¹ Lausberg, *Retoryka literacka*, s. 204.

¹² Lausberg, *Retoryka literacka*, s. 260.

z tego, co znajduje się w obrębie czyichś możliwości, jest objawem uniżenia i pokory, w przeciwnym wypadku powstrzymanie się od wyżej wspomnianych nie jest odzwierciedleniem pokornej postawy. Głównym celem przedstawienia tego zagadnienia jest próba uświadomienia audytorium, że pokorę można osiągnąć jedynie poprzez wyrzeczenie czy rezygnację z pożądanego wysokich stanowisk, które są w zasięgu danego człowieka.

Następnie, po omówieniu zagadnienia pokory, Chryzostom powraca do problemu heretyków w celu podsumowania i ostatecznego rozprawienia się z ich argumentami. Autor posługuje się tutaj ewangeliczną metaforą dotyczącą „boskiego nasienia” uzdrawiającego ziemię – po wykorzenieniu cierni, które symbolizują herezje, ziemia „przyniesie owoc obfity”. Należy w tym fragmencie zwrócić uwagę na niezwykle spójność wyводу Chryzostoma, który podejmując ponownie problem herezji, tworzy odwołanie do wcześniejszego zagadnienia związanego z zachętą do pokory. Kolejna część homilii, poruszająca trzecie zagadnienie, stanowi przestrożę przed szatanem i chciwością oraz odwróceniem się od Boga. Chryzostom przedstawia wizję życia człowieka, który odrzucił Boga i jego naukę. W celu potwierdzenia swoich słów przywołuje dłuższy fragment z Księgi Izajasza dotyczący winnicy, która nie wydała owoców. Po raz kolejny posługuje się argumentacją przez odwołanie do autorytetu Pisma Świętego. Następnie przechodzi do ostrzeżenia przed chciwością. Podając przykład Judasza, Chryzostom ukazuje zgubne skutki chciwości. Mówca używa tu odwołania do konkretnej postaci. Przykład ten wpływa na świadomość słuchaczy, dla których omawiany problem staje się bardziej rzeczywisty. Jan Złotousty podaje najpierw przykład Judasza – człowieka zniewolonego przez chciwość, po czym kieruje do swych słuchaczy przestrożę przed jej zgubnym działaniem.

Chryzostom stosuje w swej homilii niezwykle zwarte zakończenie. Odnaleźć w nim można jedynie odwołanie się do poprzedniego zagadnienia przyjęcia pokornej postawy będącego nawołaniem do wiary w zmartwychwstanie. Widać tu zatem próbę powiększenia znaczenia wcześniej wspomnianych argumentów¹³ – wszystkie dotychczasowe zalecenia Chryzostoma mają prowadzić do czegoś o dużo większym znaczeniu, a mianowicie do wiary w zmartwychwstanie i osiągnięcia życia wiecznego. Ukazanie nadziei związanej z tym, że wszyscy z obecnych mają szansę je otrzymać, może być tutaj przykładem oddziaływania na emocje audytorium¹⁴. Na końcu pojawia się także charakterystyczna dla homilii doksologia.

¹³ Lausberg, *Retoryka literacka*, s. 262.

¹⁴ Lausberg, *Retoryka literacka*, s. 262.

Posłużenie się krótkim zakończeniem pozawala Chryzostomowi na zwięzłe i dosadne podsumowanie zawartych w poprzednich częściach treści. Mimo że autor nie streszcza kolejno przywołanych zagadnień, przedstawia fundamentalny warunek osiągnięcia wiecznego szczęścia przez chrześcijanina. Podkreśla tym samym, że spełnienie powyższego pociągnie za sobą wierność i uznanie dla spraw poruszanych w obrębie całej homilii.

Warto zwrócić uwagę, że w obrębie poszczególnych części powielane są schematy konstruujące całą homilię. Zarówno we wstępie, części głównej, jak i zakończeniu Chryzostom posługuje się określonymi strukturami złożonymi z przedstawionych tez oraz odpowiadającej im argumentacji w postaci cytatu z Pisma Świętego czy przykładu zaczerpniętego z codzienności. W każdej z wyszczególnionych wyżej części Jan Złotousty przywołuje dodatkowo metafory, aby zobrazować omawiany problem.

2. Wydania tekstu

Montfaucon B. de, *Joannis Chrysostomi Opera*, t. 13, Paris 1855, 1718-1738.

Migne P., *Joannes Chrysostomus*, Parisiis 1862, PG 62, 218-228.

2.1. Przekłady nowożytne

Angielskie:

Allen P., *John Chrysostom, Homilies on Paul's Letter to the Philippians*, Atlanta 2013, 113-169.

Cotton C.W., *The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Epistles of St. Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*, Oxford 1843, 87-135.

Francuskie:

Bareille J.A., *Ouvres complètes de St. Jean Chrysostome: Traduction nouvelle*, Paris 1872 (vol. XVIII).

Niemieckie:

Stoderl W., *Des hl. Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus, Erzbischofs von Konstantinopel, Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Philipper und Kolosser*, Munich 1924.

3. Bibliografia

- Allen P. – Neil B. – Mayer W., *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig 2009.
- Allen P. – Mayer W., *Chrysostom and the Preaching of Homilies in Series: A New Approach to the Twelve Homilies In epistulam ad Colossenses (CPG 4433)*, „*Orientalia christiana periodica*” 60 (1994) 274-275.
- Allen P. – Mayer W., *Chrysostom and the Preaching of Homilies in Series: A Re-Examination of the Fifteen Homilies in Epistulam ad Philippenses (CPG 4432)*, „*Vigiliae Christianae*” 49 (1995) z. 3, 270-289.
- Amirav H., *The rhetorical expression of exegesis: The case of John Chrysostom*, w: *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, Roma 2004.
- Baur Ch., *John Chrysostom and His Time*, Westminster 1959-1960.
- Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics. A New History of the Sermon*, red. C.B. Cunningham – P. Allen, Leiden 1998.
- Illert M., *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum: Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Zürich 2000.
- Jankowski A., *Hymny o pokorze Chrystusa, Appendix*, w: *Listy więzienne Świętego Pawła, wstęp, przekład, komentarz*, Poznań 1962.
- Kelly J.N.D., *Złote usta. Jan Chryzostom – asceta, biskup, kaznodzieja*, Bydgoszcz 2001.
- Kelly J.N.D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002.
- Mayer W. – Allen P., *John Chrysostom. The Early Church Fathers*, London 2000.
- Mayer W., *The Homilies of St John Chrysostom – Provenance, Reshaping the Foundations*, Rome 2005.
- Mitchell M.M., *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Louisville 2002.

4. Przekład¹⁵

„To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie. On, istniejąc w postaci Bożej, wiedział, że Jego bycie równym Bogu nie jest zawłaszczeniem, ale [jednak] ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,5-8)¹⁶.

Nasz Pan Jezus Chrystus, zachęcając swych uczniów do czynienia wielkich dzieł, podaje za przykład siebie, Ojca, a także proroków, wtedy gdy mówił: „tak bowiem czynili z prorokami, którzy byli przed wami” (Mt 5,12) i znowu: „Jeżeli mnie prześladowali, to i was prześladować będą” (J 15,20), a także: „Uczcie się ode mnie, bo jestem cichy” (Mt 11,29) i dalej: „Bądźcie miłosierni, jak wasz Ojciec w niebiosach” (Łk 6,36). To samo czyni błogosławiony Paweł – zachęcając [Filipian] do pokory, podaje za wzór¹⁷ Chrystusa. Postępuje tak nie tylko w tej kwestii. Przemawia w podobny sposób, kiedy naucza o miłości względem ubogich: „Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla nas stał się ubogim” (2Kor 8,9). Nic tak nie pobudza pięknej i filozoficznej duszy do czynienia dobra jak świadomość, że przez to upodabnia się do Boga. Co może być równe tej zachęcie? Nic. Zapewne wie o tym także Paweł, kiedy namawiając do pokory, najpierw wzywa poprzez prośby i błagania, a następnie zawstydzając, mówi: „ponieważ trwacie w jednym duchu – wspomina – to jest dla nich zapowiedzią zagłady, dla was – zbawienia”. Wreszcie dodaje: „to dążenie niech was pokrzepia, ono też było w Jezusie Chrystusie, On, istniejąc w postaci Boga, wiedział, że Jego bycie równym Bogu nie jest zawłaszczeniem, ale [jednak] ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi”. Uważajcie, błagam i zbudźcie się¹⁸. Słowa Ducha Świętego są jak ostry miecz obosieczny, który, gdziekolwiek upadnie, chociażby pośród dziesięcioletniej falangi,

¹⁵ Tłum. według wydania: P. Migne, *Patrologiae Graecae Tomus LXII. S. Joannes Chrysostomus*. w: *Patrologiae cursus completus*, Parisiis 1862, 218-228.

¹⁶ Przekład powyższego cytatu, będącego podstawą komentowanego tekstu, z uwagi na trudności interpretacyjne oraz rozbieżności w ramach poszczególnych dostępnych tłumaczeń, pochodzi od tłumaczki tekstu. Pozostałe cytaty z Pisma Świętego podane są za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1980 (Biblia Tysiąclecia).

¹⁷ Gr. εἰς μέσον παρήγαγε (dosł. ‘umieścił w środku, w centrum’).

¹⁸ Kwestia interakcji pomiędzy kaznodzieją a publicznością poruszona została m.in. w pozycjach: M.B. Cunningham – P. Allen, *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, w: *A New History of the Sermon 1*, Leiden-Brill 1998.

z łatwością przecina wszystko na wskroś, ponieważ jest ostry z obydwu stron, i nic nie może powstrzymać jego ostrza. Poprzez te słowa całkowicie obalił zwolenników Ariusza z Aleksandrii¹⁹, Pawła z Samosaty²⁰, Marcelego z Galacji²¹, Sabeliusza z Libii²², Marcjona z Pontu²³, Walentyna²⁴ i Manesa²⁵, Apolliniego z Laodycei²⁶, a także Fotyna²⁷ i Sofroniusza²⁸ oraz wszystkie pozostałe herezje. Zbudźcie się, abyście zobaczyli ten wspaniały widok, jak od jednego ciosu upadło tyle oddziałów, nie pozwólcie, aby umknęło wam tak niezwykle widowisko. Ponieważ kiedy rydwany biorą udział w wyścigach, nie ma niczego przyjemniejszego, niż kiedy jeden z nich, pędząc, przewraca wszystkie konie wraz z jeźdźcami, a wyróciwszy wszystkich, sam zmierza do celu i do mety wśród oklasków i okrzyków wznoszących się do nieba. Ta przyjemność przebywania wśród oklasków sprawia, że ów jeździec czuje się, jakby przedzierał się przez cały stadion na skrzydlatym koniu. O ile więc przyjemniej jest być tutaj, gdy z łaski Bożej możemy obalić stada i diabelskie kuźnie słów²⁹ straszliwych herezji

¹⁹ W niniejszej homilii Chryzostom będzie odnosił się do poglądu subordynacjonizmu głoszonego przez Ariusza, który potępiony został na Soborze Nicejskim w 325 roku.

²⁰ Paweł z Samosaty (ok. 200-273) najprawdopodobniej związany z nurtem monarchianizmu, opowiadał się za chrystologią adopcjanizmu zakładającą, że Chrystus został przysposobiony przez Ojca po narodzinach.

²¹ Marcelego z Galacji uczestniczył w Soborze w Nicei w 325 roku, został oskarżony o głoszenie sabelianizmu. Por. przypis poniżej.

²² Sabeliusz z Libii – od jego imienia pochodzi nazwa wspomnianej wyżej doktryny zaprzeczającej istnieniu hipostazy Trójcy Świętej.

²³ Marcjon z Pontu (ok. 100-160) odrzucał Stary Testament, nie uznawał także części ksiąg Nowego Testamentu za kanoniczne, podobnie jak gnostycy sprzeciwiał się małżeństwu i prokreacji, chcąc w ten sposób doprowadzić do zagłady świata stworzonego przez demiurga-tyrana.

²⁴ Walentyn – postać nie do końca identyfikowalna, najprawdopodobniej jeden z egipskich wyznawców gnostycyzmu, żył w II wieku.

²⁵ Manes (ur. 216) – ojciec manicheizmu, systemu religijnego będącego syntezą zoroastryzmu, buddyzmu i chrześcijaństwa. Postawę pogładową manicheizmu stanowił dualizm.

²⁶ Apollinariusz z Laodycei (310-390) – autor doktryny zwanej apollinaryzmem kwestionującej kompletność natury Chrystusa. Apollinariusz zakładał, że natura Chrystusa nie posiadała duszy rozumnej.

²⁷ Fotyn, uczeń Marcelego z Ancyry, biskup Sirmium, kilkakrotnie potępiany, negował byt osobowy Chrystusa. Nie zachowało się żadne z jego pism.

²⁸ Sofroniusz – jego nauki zostały potępione podczas synodu w Konstantynopolu w 360 roku. Zachowało się niewiele informacji na jego temat.

²⁹ Gr. ἐργαστήρια – wyrażenie „kuźnie słów” było często używane przez Libaniasza, długoletniego nauczyciela i mistrza Jana Chryzostoma.

wraz z ich jeźdźcami? Lecz najpierw – jeśli wam to odpowiada – ułożmy herezje w odpowiednim porządku.

Czy chcecie uporządkować je [herezje] ze względu na stopień bezbożności³⁰ czy według chronologii? Uczynmy to według czasu powstania, trudne byłoby zestawienie z uwagi na bezbożność³¹. A zatem pierwszy pojawił się Sabeliusz, później wystąpił Libiusz. Co on mówi? Że Ojciec, Syn i Duch Święty to imiona odnoszące się do jednej osoby. Marcjon z Pontu twierdzi, że Bóg, stwórca wszystkiego, nie jest dobry ani też nie jest Ojcem dobrego Chrystusa, lecz że jest to jakiś inny sprawiedliwy. Mówi także, że Syn nie przyjął dla nas ciała. Marceli, Fotyn i Sofroniusz twierdzą, że *Logos* jest działaniem, które zamieszkało w potomku Dawida, nie jest natomiast bytem osobowym³². Ariusz potwierdził istnienie Syna, lecz tylko w słowie. Uważał, że jest stworzeniem dużo niższym od Ojca. Inni natomiast twierdzą, że Syn nie ma duszy³³. Widzisz stojące rydwany? Spostrzegasz zapewne ich upadek, jak powala wszystkich jednym uderzeniem. W jaki sposób? „To dążenie niech was pokrzepia – powiada – ono też było w Jezusie Chrystusie. On to, istniejąc w postaci Boga, wiedział, że Jego bycie równym Bogu nie jest zawłaszczeniem”. I tak upadł Paweł z Samosat, Marceli i Sabeliusz. [Paweł] mówi: „Istniejąc w postaci Bożej”. Jeśli w postaci, dlaczego twierdzisz o niegodziwce [heretyku], że bierze swój początek z Maryi i że wcześniej nie istniał? Dlaczego znów mówisz, że był działaniem? [Paweł] mówi: „istniejąc w postaci Bożej, przyjął postać sługi”. Powiedz mi, czy postać sługi to działanie sługi czy też natura sługi? Odpowiesz z pewnością, że natura sługi. Zatem i postać Boga jest naturą Boga, a nie energią. Spójrz, w ten sposób upadli Marceli z Galacji, Sofroniusz i Fotyn. Przyjrzyj się Sabeliuszowi. Jest napisane: „wiedział, że Jego bycie równym Bogu nie jest zawłaszczeniem”. Nie mówi się o jednej osobie, że jest równa. To, co jest równe, jest równe czemuś. Widzisz hipostazę dwóch osób, a nie tylko wymawiane, puste imiona, które nie odnoszą się do żadnych rzeczy? Usłyszałeś o przedwiecznym istnieniu Jednorodzonego? To wszystko, jeśli chodzi o nich.

Co natomiast powiemy o Ariuszu, który mówił, że Syn jest z innej substancji? Powiedz mi, co znaczy „przyjął postać sługi”? Oznacza to, że stał się człowiekiem, a więc stwierdzenie „istniejąc w postaci Bożej” oznacza,

³⁰ Gr. τῆς ἀσεβείας – dosł. ‘ze względu na bezbożność’. Zapewne Chryzostom miał tu na myśli rodzaj, stopień niezgodności z ówczesnym nauczaniem Kościoła.

³¹ Przy poprzednim wymianianiu heretyków Chryzostom nie podawał ich chronologicznie, tu powraca zatem do układu według czasu powstania herezji.

³² Gr. οὐσίαν ἐννόησταιον – dosł. ‘substancja hipostatyczna’. Por. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1969, 1454 (hasło: οὐσία B6).

³³ Chodzi o Apolinarego z Laodycei i jego wyznawców.

że był Bogiem. Jedno i drugie jest nazwane postacią. Jeśli pierwsze jest prawdziwe, drugie także. „Postać sługi” oznacza człowieka z natury. A więc również „postać Boga” oznacza Boga z natury. I nie tylko w tym względzie, lecz również jeśli chodzi o równość względem [Ojca], to zaświadcza [Paweł], podobnie jak Jan, że w żaden sposób [Syn] nie jest niższy od Ojca, mówi bowiem: „wiedział, że Jego bycie równym Bogu nie jest zawłaszczeniem”. Lecz jaki jest ich [heretyków] podstępny zamysł? Otóż oni twierdzą, że tymi słowami [Paweł] ukazuje sprzeczność, ponieważ mówi, że chociaż Jezus istniał „w postaci Boga, nie zawłaszczył sobie równości z Bogiem”. Twierdzą więc: „Skoro był Bogiem, jak mógł zawłaszczyć [to bycie]?”. Czy to możliwe, że oni w ten sposób to zrozumieli? Czy ktoś może powiedzieć, że będąc człowiekiem, zawłaszczył sobie bycie człowiekiem? Czy bowiem ktoś może zawłaszczyć sobie bycie tym, kim jest? Nie – mówią – lecz że będąc Bogiem mniejszym, nie zawłaszczył sobie bycia na równi z Bogiem wspanialszym i większym. Jest zatem wielki i mały³⁴ Bóg? Czy nie wprowadzacie greckich idei do nauczania Kościoła? U nich jest wielki i mały bóg. Czy tak jest także i u was – nie wiem. Nie znajdziecie tego w pismach, ponieważ fakt, że Bóg jest wielki, znajdziecie wszędzie, że jest mały – nigdzie. Jeśli [byłby] mały, jak mógłby być także Bogiem? Skoro nie można mówić o tym, że jest człowiek wielki i mały co do natury, lecz że każdy ma jedną naturę, a tym samym jeśli ktoś tej właśnie natury nie ma, nie jest człowiekiem – to jak może być Bóg wielki i mały, który nie ma boskiej natury? Ten, który jest mały, nie jest Bogiem. Wszędzie w Piśmie Świętym nazywany jest wielkim: „Wielki jest Pan – jak mówi Dawid – i godzien wszelkiej chwały” (Ps 48,1). Spójrz, mówi [on] także o Synu, wszędzie bowiem nazywał go Panem. I dalej: „Bo Ty jesteś wielki i działasz cuda, tylko Ty jesteś Bogiem” (Ps 86,10). I znowu: „Wielki jest Pan i wielka jest jego moc, a wielkość jego niezgłębiona” (Ps 48,2). Lecz to dotyczyło Ojca, Syn, jak mówi [heretyk], jest mały. Tak twierdzisz ty [heretyku], Pismo natomiast przeciwnie – w ten sam sposób mówi o Ojcu, jak i o Synu. Posłuchaj Pawła, który mówi: „oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga” (Tt 2,13). Lecz czy nie mówił o objawieniu Ojca? Aby bardziej tego dowieść, dodał – objawienie „wielkiego Boga”. Czy więc nie mówił tu o Ojcu? Bynajmniej, [mówił]. To zaś dodanie nie pomija [Jezusa], ponieważ [Paweł] powiedział: „I objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa”. Spójrz, Jezus także jest wielki. Dlaczego więc mówisz o wielkim i małym Bogu? Posłuchaj proroka, który nazywa go posłańcem wielkiej nowiny³⁵.

³⁴ Gr. μικρός – tu: niższy, o mniejszej mocy.

³⁵ Por. Iz 9,5; 52,7 (LXX).

Czy posłaniec wielkiej nowiny nie jest wielki? Czy potężny Bóg nie jest wielki, lecz mały?

Dlaczego więc mówią bezwstydni i zuchwali, że będąc mały, jest Bogiem? Wspominałem wielokrotnie, abyście się ich [heretyków] bardziej wystrzegali. Będąc małym Bogiem, jak mówią, nie mógł zawłaszczyć sobie bycia Bogiem wielkim. Zatem powiedz mi [heretyku], co to oznacza? Nie sądzcie tylko, że i ja tak uważam. Jeśli według nich był mały i posiadał o wiele mniej mocy niż Ojciec, jak mógł mieć możliwość zawłaszczenia sobie tego, aby być równym z Bogiem? Będąc niższym pod względem natury, nie mógł zawłaszczyć sobie bycia wielkim. Podobnie jak człowiek nie może być pod względem natury równy z aniołem czy też koń, nawet gdyby chciał, nie może być pod względem natury równy człowiekowi. A poza tym zapytam tak: co Paweł zamierzał wykazać za pomocą tego przykładu? Z pewnością powiesz [heretyku], że chciał nakłonić Filipian do pokory. Dlaczego więc, powiedz mi, podawałby to za przykład? Nikt bowiem, kto pragnie nakłaniać do pokory, nie robi tego w ten sposób: „Bądź pokorny i myśl o sobie, że jesteś mniejszy niż tobie podobni, i ten bowiem, który był sługą, nie wznosił się do godności Pana. A zatem, naśladow go”. Ktoś może powiedzieć, że to nie jest pokora tylko głupota. Uczcie się, czym jest pokora, Wy, którzy macie diabelską pychę!

Czym więc jest pokora? Prostotą myślenia³⁶. Prosty w myślach nie jest ten, który jest pokorny z konieczności, lecz ten, który sam siebie uniza. Wytłumaczę to jaśniej, słuchajcie uważnie. Kiedy ktoś ma możliwość³⁷, aby myśleć w sposób wyniosły, jednak jest prosty w myślach, ten jest wówczas pokorny. Ten natomiast, który jest prosty w myślach, ponieważ nie ma możliwości, aby myśleć o sobie wzniosłe, nie jest pokorny. Podobnie jeśli król podporządkowałby się podwładnemu, byłby pokorny, ponieważ odstąpił od swej wysokiej pozycji. Lecz jeśli podwładny uczyniłby podobnie, nie będzie pokorny, bo jakże? Nie zrezygnował ze swej wysokiej pozycji. Nie ma możliwości, aby ukazać pokorę w myśleniu, jeśli nie ma się władzy i możliwości, by móc uczynić inaczej. Bo jeśli bycie pokornym wypływa nie z chęci, lecz z konieczności, wówczas doskonałość nie pochodzi z woli, lecz z przymusu. Z tego powodu mówi się, że pokora to uniżenie myśli. Powiedz mi, czy jeśli ktoś nie ma możliwości, aby pozyskać czyjś majątek i pozostaje przy swoim, uważalibyśmy go za sprawiedliwego? W żadnym wypadku. Dlaczego? Ponieważ nagroda za wolny wybór odbierana jest przez konieczność. Powiedz mi, czy jeśli ktoś

³⁶ Gr. τὸ ταπεινὰ φρονεῖν – dosł. ‘myśleniem o sprawach prostych, pokornych, małych’.

³⁷ Chodzi tu o zdolność, możliwość związaną z osobowością, przymiotem, cechą charakteru, sprzyjające warunki, okoliczności.

nie ma możliwości, by zostać tyranem³⁸ bądź królem i pozostaje zwykłym obywatelem, to powinniśmy uznać go za bezczynnego?³⁹ Skądże, podobnie jak przy poprzednim przykładzie. Uznanie [za godnego nagrody], o wy nierozumni, nie zależy od powstrzymania się od tego, lecz od pełnienia dobrych uczynków. Ten [który się powstrzymał] uwolnił się od nagany, lecz nie uczestniczy jeszcze w nagrodzie – [choć] i to już jest godne pochwały. Spójrz, że i Chrystus w ten sposób nagradza, kiedy mówi: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo przygotowane wam od założenia świata! Bo byłem głodny, a daliście mi jeść; byłem spragniony, a daliście mi pić” (Mt 25,34-35). Nie powiedział – ponieważ nie byliście chciwi ani ponieważ nie kradliście (to są bowiem drobne sprawy), lecz ponieważ widzieliście, że byłem głodny i daliście mi jeść. Czy ktoś kiedykolwiek wychwalałby swoich przyjaciół czy wrogów w ten sposób? Nikt, nawet Paweł. Dlaczego mówię o Pawle? Nikt nie chwalił żadnego człowieka, jak ty [Pawle] chwalisz Chrystusa, ponieważ nie przyjął on należytej sobie władzy. Dziwienie się temu jest świadectwem wielkiego zła. Dlaczego? Ponieważ u nich [tych, którzy się temu dziwią] już to jest godne nagrody, że ten, „który [kiedyś] kradł, przestał kraść” (Ef 4,28). Nie tak jest natomiast u dobrych ludzi. Bo czy jest godny pochwały człowiek, który nie przyjął władzy i zaszczytów będących poza jego możliwością? Jak wielka to głupota! Poza tym (uważajcie, proszę, to bowiem rozumowanie jest skomplikowane), czy ktoś kogokolwiek zachęcał do pokory w ten sposób? Przykłady bowiem dotyczące postępowania, do którego zachęcamy, muszą być wyraźniejsze niż ono samo, gdyż nie jest tak, żeby ktoś był poruszony przez coś mu niezrozumiałego. Podobnie też Chrystus namawiał nas do czynienia dobra naszym nieprzyjaciołom, podając za wielki przykład swego Ojca: „ponieważ On sprawia, że Jego słońce wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45). Namawiał także do cierpliwości w znoszeniu zła, podając za przykład samego siebie: „Uczcie się ode mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem” (Mt 11,29). I znowu: „Jeśli Ja, wasz Pan to uczyniłem, jak bardziej i wy powinniście [to czynić]” (J 13,14). Widzisz, jak te przykłady nie są dla nas odległe? Nie ma potrzeby, aby przykłady były wyszukane, chodzi o to, aby były dla nas wiarygodne. Lecz w tym fragmencie jest odwrotnie – przykład nie jest nam bliski. Dlaczego? Ponieważ [Chrystus] jest przedstawiony jako sługa, jest także mniejszy i jest poddany temu, który jest większy. Właśnie dlatego nie jest to pokora. Należało uczynić przeciwnie: wskazać kogoś większego, który stał się posłuszny mniejszemu. A jeśli [Paweł] nie wykazał tego w przypadku Boga [rozdzielenia na mniejszego

³⁸ Słowo „tyran” nie implikuje tu negatywnego znaczenia.

³⁹ Gr. ἀπράγμονα – dosł. '[uznać] za niezaangażowanego'.

i większego], to przyjął, że są równi. Jeśli Syn byłby mniejszy, to nie mógłby być dla nas dostatecznym przykładem pokory. Dlaczego? Ponieważ nie jest pokorą, gdy mniejszy nie powstaje przeciw większemu oraz gdy nie próbuje przejąć władzy, lecz gdy jest posłuszny aż do śmierci.

Następnie spójrz, co mówi po podaniu tego przykładu: „lecz w pokorze oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie” (Flp 2,3). Oceniając, powiada: skoro jesteście jednym pod względem substancji i godności, która pochodzi od Boga, należy, aby [wasze] wzajemne oceny były tożsame. Nie powiedziałyby „oceniając” w sprawie, kto jest większy, a kto mniejszy, lecz [powiedział]: szanujcie się, uznając się wzajemnie za lepszych od siebie. Podobnie jak w innym miejscu [Paweł] powiedział: „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli” (Hbr 13,17). Tam posłuszeństwo wynika z natury tej relacji, tutaj natomiast powinno wynikać z naszej własnej oceny. „W pokorze – mówi – oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie”, tak jak czynił Chrystus. W ten sposób ich [heretyków] tłumaczenia zostają obalone. Trzeba zatem, abym mówił o nas później, po uprzednim podsumowaniu heretyków. Paweł, nawołując do pokory, nie przedstawiał mniejszego jako posłusznego większemu. Jeśli bowiem zachęcał sługi, aby byli posłuszni swoim panom, czynił to właściwie. Jeśli jednak nawoływał wolnych do posłuszeństwa wolnym, w jakim celu przedstawiał poddanie się sługi swojemu panu? Temu, który jest mniejszy, większemu? Nie mówi przecież „wy, którzy jesteście mniejsi, poddajcie się większym”, lecz wy, którzy macie tę samą godność, nawzajem bądźcie sobie posłuszni, „oceniając jedni drugich za wyżej stojących od siebie”. Dlaczego więc nawet nie przywołał posłuszeństwa żony, mówiąc, że skoro żona słucha męża, to i wy bądźcie dla siebie posłuszni? Zatem jeśli nie przywołał tego stwierdzenia w przypadku, w którym jest wolność i równość, w którym co prawda występuje podporządkowanie, choć niewielkie, w jak mniejszym stopniu mógłby odnieść to poddanie do niewolnika? Powiedziałem już, że nikt nie powinien chwalić człowieka za powstrzymanie się od zła, nawet niech o tym nie wspomina. Nikt, kto pragnąłby pochwalić kogoś za wstrzeźliwość, nie powiedziałby: „nie popełnił cudzołóstwa”, ale powiedziałby: „powstrzymuje się od obcowania z własną żoną”. Nie uznajemy bowiem powstrzymywania się od zła za godnego chwały – byłoby to wówczas niedorzeczne. Powiedziałem, że postać sługi jest prawdziwa i nie mniejsza. Tak więc postać Boga jest doskonała, nie mniejsza. Dlatego też nie powiedział: powstając z postaci Boga, lecz „istniejąc”. To samo przekazał, mówiąc: „Jestem, który jestem” (Wj 3,14). Postać wskazuje na niezmienność, dopóki jest postacią. Nie jest możliwe, aby będąc z innej substancji, mieć inną postać. Podobnie jak żaden człowiek nie może mieć postaci anioła, tak też żadne zwierzę nie może przyjąć postaci człowieka. W jaki sposób

mógł uczynić to Syn? W naszym przypadku, ponieważ natura ludzka jest złożona, postać przynależy do ciała. W kwestii prostej i niezłożonej natury natomiast bez wątpienia postać odnosi się do substancji. I jeśli twierdzisz, że [Paweł] nie wskazuje na Ojca, ponieważ powiedział to bez rodzajnika, dostrzeżesz także, że i w wielu innych miejscach go nie używa. Dlaczego mówię w wielu innych miejscach? Przecież właśnie w tym miejscu mówi [Paweł]: „wiedział, że Jego bycie równym Bogu nie jest zawłaszczeniem”, nie używając rodzajnika, chociaż mówi właśnie o Bogu Ojcu. Chciałbym jeszcze dodać coś od siebie, lecz boję się, że przytłoczę wasze umysły. Tymczasem pamiętajcie o tym, co zostało obalone. Lecz teraz wykorzeńmy ciernie, by następnie rozsypać dobre nasienie, dzięki któremu ziemia dozna odrobiny wytchnienia. Wtedy zniknie stąd wszelkie zło, a ziemia otrzyma boskie nasienie wielkiej cnoty. Podziękujmy Bogu za to, co powiedział. Błagajmy, aby nas strzegł i chronił przed nimi [heretykami], abyśmy zarówno my, jak i wy radowali się wspólnie, a heretycy odczuwali wstyd. Prośmy, aby otworzył nasze usta na tych, którzy będą za nami podążali, abyśmy z wielką gorliwością trwali w wierze.

Błagajmy [Boga], żeby dał nam życie godne wiary i abyśmy żyli dla jego chwały oraz aby jego imię nie zostało przez nas znieważone. „Biada wam”, powiada, „przez których imię Boga zostanie znieważone” (por. Iz 52,5). Jeśli bowiem mielibyśmy syna (a któż mógłby być nam bliższy niż syn?), jeśli więc mielibyśmy syna, przez którego zostalibyśmy znieważeni, zrzeklibyśmy się i odwrócili od niego, nie przyjmując go z powrotem. Jak tym bardziej Bóg, który ma niewdzięczne sługi, którzy go obrażają i znieważają, mógłby się od nich nie odwrócić i ich nie znieawidzić? A kto bowiem zająłby się tym, którego Bóg odrzucił i znieawidził? Nikt, chyba że szatan albo demony. A jeśli kimś zawładną demony, jaka pozostaje dla niego nadzieja na zbawienie? Jakie pocieszenie w życiu? Dopóki pozostajemy w rękach Boga, nikt nie jest w stanie nas z nich wyrwać (J 10,28), są one bowiem silne. Lecz jeśli wypadniemy z jego rąk i odrzucimy jego pomoc, zginiemy, będziemy narażeni przez wszystkich na nękanie i pogardę „jak ściana pochyłona, jak mur, który się wali” (Ps 62,3). Ponieważ kiedy mury są słabe, łatwo je pokonać. Nie sądźcie, że to, co zamierzam powiedzieć, odnosi się tylko do Jerozolimy – przeciwnie, dotyczy to każdego człowieka. Co zatem zostało powiedziane o Jerozolimie? „Chcę zaśpiewać memu Przyjacielowi pieśń o Jego miłości ku swojej winnicy! Przyjaciel mój miał winnicę na żyznym pagórku. Otóż okopał ją i oczyścił z kamieni, i zasadził w niej szlachetną winorośl; pośrodku niej zbudował wieżę, także i tłocznię w niej wykuł. I spodziewał się, że wyda winogrona, lecz ona cierpkie wydała jagody. «Teraz więc, o mieszkańcy Jeruzalem i mężowie z Judy, rozsądźcie, proszę, między Mną a między winnicą moją. Co jeszcze

miałem uczynić winnicy mojej, a nie uczyniłem w niej? Czemu, gdy czekałem, by winogrona wydała, ona cierpkie dała jagody? Więc dobrze! Pokażę wam, co uczynię winnicy mojej: rozbiore jej żywoplot, by ją rozgrabiono; rozwałę jej ogrodzenie, by ją stratowano. Zamienię ją w pustynię, nie będzie przycinana ni plewiona, tak iż wzejdą osty i ciernie. Chmurom zakażę spuszczać na nią deszcz». Otóż winnicą Pana Zastępów jest dom Izraela, a ludzie z Judy – szczepem Jego wybranym. Oczekiwał On tam sprawiedliwości, a oto rozlew krwi i prawowierności, a oto krzyk grozy” (Iz 5,1-7). To zostało powiedziane do każdej duszy. Bo kiedy kochający Bóg uczynił dla człowieka wszystko, co jest mu potrzebne, to on zamiast winogron przyniósł ciernie. Dlatego też [Bóg] rozbierze mu ogrodzenie i zburzy żywoplot, aby go rozgrabiono. Posłuchaj, jak o tej lamentacji mówią inni prorocy: „Dlaczego jej mury zburzyłeś, tak że zrywa z niej [grona] każdy, kto przechodzi drogą, że ją niszczy dzik leśny, a polne zwierzęta obgryzają?” (Ps 80,13-14). Wtedy bowiem rzecz dotyczyła Medów i Babilończyków. Teraz [Bóg] nie mówi o nich, lecz o dziku i zwierzęciu, którym jest szatan, i o wszystkim tym, co leży w jego mocy. Przywołuje tu dzika z uwagi na jego zuchwałość i nieczystość. Bo gdy chciał pokazać jego zuchwałość za pomocą słów, powiedział: „diabeł jak lew ryczący krąży, szukając, kogo pożreć” (1P 5,8). Kiedy chce wykazać jego jadowitość, skłonność do zguby, nazywa go wężem i skorpionem: „Stąpajcie – powiada – po węzach i skorpionach, i po całej potędze przeciwnika, a nic wam nie zaszkodzi” (Łk 10,19). Kiedy z kolei chce pokazać jego siłę oraz jad, nazywa go smokiem, mówiąc: „Lewiatan, którego stworzyłeś na to, aby w nim igrał” (Ps 104,26). [Pisma] nazywają wszędzie smoka wykrzywionym wężem i zmiągą. Jest to zwierzę wykrecone w różne strony i zmienne: wszystko porusza, we wszystkim powoduje zamęt. Lecz nie bójcie się i nie traćcie ducha, czuwacie jedynie, a on będzie jak wróbelek. „Stąpajcie – powiada – po węzach i skorpionach”. Jeśli bowiem zechcemy, podeptamy szatana z mocy Boga naszymi stopami. Spostrzegasz zatem, jakie to śmieszne albo raczej jakie żalotne widzieć tego, który został nam dany, abyśmy po nim stąpali, a który stoi ponad naszymi głowami? Jak to się stało? Przez nas. Jeśli chcemy, [szatan] staje się wielki; jeśli chcemy – staje się mały. Jeśli troszczymy się o siebie, trwając przy tym, który jest naszym Bogiem, szatan będzie mały, a w prowadzonej przeciwko nam wojnie będzie jak małe dziecko. Kiedy natomiast odstępujemy od Boga, on znacznie wzrasta, ryczy i ostrzy kły, ponieważ znalazł nas pozbawionych największej pomocy. Nie zbliży się do nas, jeśli Bóg na to nie pozwoli. Jeśli nie odważył się wejść do wnętrza świni bez pozwolenia Boga, o ile bardziej obawiałby się zniewolić duszę człowieka. Lecz Bóg na to pozwala, czy to by nauczyć, czy to aby ukarać, czy też po to, aby wypróbować, jak w przypadku Hioba. Widzisz, że szatan

nie przyszedł do Hioba, nie odważył się nawet zbliżyć, lecz drżał i bał się? Ale dlaczego mówię o Hiobie? Atakując Judasza, nie odważył się zawładnąć nim całkowicie ani też wejść w niego, dopóki Chrystus nie wyłączył go [Judasza] z grona⁴⁰ swych uczniów. Wtedy zaatakował go z zewnątrz, do wewnątrz natomiast nie odważył się wejść. Skoro jednak spostrzegł, że Judasz został odłączony od świętego grona, wtargnął z gwałtownością większą niż u wilka i nie opuścił go, dopóki ten nie zginął podwójną śmiercią⁴¹. Zostało to napisane, aby nas przestrzec.

Jaki zatem zysk mamy z wiedzy, że jeden z dwunastu zdradził? Jaką korzyść? Jaką pomoc? Wielką. Ponieważ kiedy będziemy wiedzieli, skąd bierze się ten zgubny zamiar, wówczas będziemy mieli się na baczności, abyśmy przez niego nie cierpieli. Skąd wziął się ów zamiar? Z chciwości – Judasz był złodziejem. Będąc tak upojonym tą żądzą, zdradził swego Pana świata za trzydzieści srebrników. Co może być gorszego od takiego szaleństwa? Tego, któremu nic nie jest równe, wobec którego narody są niczym (por. Iz 40,15), tego zdradził za trzydzieści srebrników. Chciwość jest ciężkim zniewoleniem, okazuje się okrutna, gdy zawładnie duszą. Nie w takim stopniu ktoś staje się szaleńcem przez pijaństwo jak z powodu chciwości. Nie przez szal i obłąd, lecz przez miłość do pieniędzy.

Dlaczego, powiedz mi [Judaszu], zdradziłeś Chrystusa? Powołał ciebie, człowieka nieznanego i nieznaczącego i uczynił jednym z dwunastu. Podzielił się z tobą swoją nauką, obiecał ci tysiąc dobrych rzeczy, uzdolnił do czynienia cudów, jadał z tobą przy tym samym stole. Pokonywaliście te same drogi, żyliście w tej samej wspólnotcie i współdzieliliście resztę spraw. Czy te wszystkie rzeczy nie były wystarczające, aby cię powstrzymać? Z jakiego powodu go zdradziłeś? Mając to wszystko, dlaczego go oskarżyłeś, niegodziwco? Czego dobrego nie otrzymałeś z jego rąk? On znał twoje zamiary i nie powstrzymał cię przed ich wykonaniem. Wielokrotnie mówił: „Jeden z was mnie zdradzi” (Mt 26,21). Często cię ganił, jednak nie odtrącił; chociaż wiedział, że to ty go zdradzisz, nie wyłączył cię z grona swych uczniów. Wciąż zabierał cię ze sobą, ciągle uważał za ucznia, za jednego z dwunastu, tak bardzo cię kochał i szanował. Wreszcie, niegodziwco, zabrawszy prześcieradło, umył swoimi czystymi rękoma twe brudne stopy, i nawet to cię nie powstrzymało. Ukradłeś to, co należało do biednych i abyś nie popełnił większego zła, zniósł także i to. Lecz nic cię nie przekonało. Jeślibyś nawet był dzikim zwierzęciem albo kamieniem, czy nie zmieniłyby cię dobre czyny kierowane ku tobie, te cuda, to nauczanie? I chociaż byłeś niczym dzikie zwierzę, wciąż cię wołał i przez niezwykle uczynki skłaniał ku sobie, ciebie, bardziej niewrażliwego od kamieni.

⁴⁰ Gr. τοῦ ἱεροῦ χοροῦ – dosł. '[z] świętego chóru'.

⁴¹ Podwójną śmiercią, tj. duchową i cielesną.

I żadna z tych rzeczy nie mogła sprawić, abyś stał się lepszy. Być może dziwi was tak wielki obłęd zdrajcy. Stąd lękajcie się tego, co go zraniło: stał się taki z chciwości, z miłości do pieniędzy. Porzuć tę żądzę, ona bowiem rodzi takie choroby, czyni nas bezbożnymi, sprawia, że nie dostrzegamy Boga, choćbyśmy nawet otrzymali od niego dziesięć tysięcy dóbr. Błagam, porzuć ją – nie jest [chciwość] zwykłą chorobą, lecz taką, która wie, jak zrodzić tysiąc okrutnych śmierci. Widzieliśmy cierpienie Judasza. Bójmy się, aby ono nas nie spotkało. Dlatego jest napisane, abyśmy nie doświadczyli tego zła co on. Z tego powodu też wszyscy ewangeliści zwracają uwagę na chciwość Judasza, aby nauczyć nas roztropności. Uciekaj od niej daleko. Chciwość to nie tylko pragnienie posiadania wielu pieniędzy, lecz pragnienie posiadania wyłącznie pieniędzy. To okropna rzecz pragnąć więcej, niż się potrzebuje. Czy to złote talenty przekonały zdrajcę? Nie, było to trzydzieści srebrników – trzydzieści srebrników za zdradę Pana. Czy pamiętacie, jak mówiłem wcześniej, że chciwość ujawnia się nie w żądzy posiadania wielu bogactw, lecz w ciągłym przyjmowaniu tego, co małe? Widzisz bowiem, jak wielkie zło popełnił dla niewielkiej ilości złota – co więcej – nie dla złota, lecz srebra. Nie jest możliwe, naprawdę nie jest możliwe, aby chciwy człowiek kiedykolwiek zobaczył twarz Chrystusa. Jest to jedna z rzeczy, które nigdy się nie staną. Chciwość jest źródłem zła. A zatem jeśli ktoś uległ temu złu, nosząc w sobie jego źródło, to nie dostąpi chwały, w której miał mieć udział? Nie jest możliwe, aby sługa pieniędzy był prawdziwym sługą Chrystusa. Chrystus sam oświadczył, że to niemożliwe: „nie będziesz służył Bogu i mamonie”, a także: „nikt nie może dwom panom służyć” (Mt 6,24). Sprzeczne bowiem są ich [Chrystusa i Mamony] pouczenia. Chrystus powiada: „Miejcie wzgląd na ubogich”, Mamona natomiast: „Nagim zabierz to, co mają”. Chrystus mówi: „Rozdaj, cokolwiek posiadasz”, Mamona zaś: „Zabierz, cokolwiek posiadają”.

Dostrzegasz tę sprzeczność, dostrzegasz tę walkę? Chcielibyście, abym wykazał, jak to możliwe, że człowiek nie może z łatwością być posłuszny obu, tylko należy, aby jedno odrzucił? Czy to naprawdę wymaga wyjaśnienia? Więc jak to możliwe? Czyż nie dostrzegamy, że pogardzając Chrystusem, czcimy mamonę? Czy nie rozumiecie, jak te słowa są bolesne? A tym samym o ile bardziej bolesny jest sam czyn? Wprawdzie, skoro jesteśmy owładnięci chorobą, czyni te w rzeczywistości nie wydają nam się aż tak bolesne. Teraz bowiem, kiedy dusza nie jest całkowicie czysta z powodu choroby, to dopóki się nie oczyści, nie może oceniać właściwie. Kiedy bowiem [dusza] odchodzi [od Chrystusa] i zostaje opanowana przez gorączkę oraz samą przyjemność rzeczy, nie może postrzegać w sposób czysty ani też osądzać pokornie. Chrystus mówi: „Tak więc nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem”

(Łk 14,33). Mamona mówi: „Zabierz chleb ubogim”, Chrystus powiada: „Przyodziej nagich”, ta rzecze: „Rozbierz nagich”, Chrystus: „Nie odwracaj się od swoich bliźnich” (por. Iz 58,7). Mamona powie: „Nie lituj się nad swoimi bliźnimi, lecz jeśli widzisz matkę swoją czy ojca [w niedostatku], pogardź nimi”. Dlaczego mówię „matkę czy ojca”? Zniszcz nawet swoją własną duszę. I [człowiek] jest jej posłuszny. Niestety! Ten, który rozkazuje w sposób srogi i okrutny, zostaje usłuchany bardziej niż ten, który czyni to w sposób łagodny i zbawienny. Z tego ma swój początek piekło, z tego ogień, z tego rzeka ognia, z tego wiecznie żyjący robak.

Wiem, że kiedy o tym wspominam, jest wielu słuchaczy, którym [mowa ta] nie sprawia przyjemności. Także i dla mnie te słowa nie są przyjemne. Lecz po co należy o tym mówić? Chciałbym móc zawsze opowiadać o tym, co dotyczy Królestwa: o odpoczynku, o wodach przynoszących spokój, o zielonych pastwiskach, bo [Pan]: „Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach, prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć” (Ps 23,2). Chciałbym mówić o tym miejscu, gdzie nie ma bólu, choroby, lęku. Chciałbym opowiadać o przyjemności, jaka wypływa ze wspólnoty z Chrystusem, która przewyższa każde słowo i każde poznanie. Chciałbym mówić o tym z całych sił. Lecz co mam zrobić? Nie jest możliwe mówić o Królestwie temu, który źle się ma i gorączkuje. Wówczas należy mówić o zdrowiu. Nie jest możliwe, aby mówić o honorze wobec tego, który stoi przed sądem i którego pragnieniem jest, aby został uwolniony od kary i wyroku. Jeśli to się nie dokona, jak może dokonać się tamto?⁴² Dlatego nieustannie mówię o tych rzeczach, abyśmy szybciej mogli przejść do kolejnych. Z tego powodu Bóg groził piekłem, aby nikt tam się nie dostał i abyśmy podążali w stronę królestwa. Dlatego też i ja wciąż wspominam o piekle, aby was pobudzić do podążania w kierunku Królestwa, aby przestrzec wasze uśpione umysły i przygotować was, abyście postępowali w sposób godny królestwa.

Nie bądźcie zrozpaczeni z powodu srogości tych słów, ponieważ ich srogość oddala od naszych lekkich dusz ciężar grzechów. Bo żelazo jest ciężkie i młot jest ciężki, ale oba tworzą złote oraz srebrne przydatne naczynia, a także prostują te, które są krzywe. Jeśli nie byłyby ciężkie, nie mogłyby służyć do prostowania rzeczy, które są skrzywione. Podobnie i nasze słowa porządkują duszę swoją siłą. Obyśmy nie uciekali przed ciężarem tych słów ani przed ich uderzeniami. Ponieważ są nie po to, aby załamać czy rozerwać naszą duszę, lecz aby ją wyprostować. Wiem, jak z łaski Bożej uderzyć i jak duży zadać cios, aby nie rozkruszyć, lecz wygładzić, odbudować i oddać Bogu, aby nas uzdrowił i uczynił przygoto-

⁴² Gr. τοῦτο ('to') ἐκεῖνο ('tamto') – zdaje się, że Chryzostom wskazywał tu na różnicę pomiędzy uzdrowieniem fizycznym (to), a uzdrowieniem duchowym (tamto).

wanymi na ten dzień, kiedy nadejdzie rzeka ognia. Obyśmy nie wystawili się na ten ogień, bo nieuchronnie spłonimy, „dzień Pański bowiem ukaże się ogniu” (1Kor 3,13). Lepiej jest, abyście pozwolili poparzyć się przez moje słowa, niż abyście na zawsze płonęli w tym ogniu. I tak rzeczywiście będzie – często dawałem wam ku temu dowody, których nie możecie kwestionować. Już same Pisma powinny was w tym utwierdzić, lecz ponieważ wiele z nich jest spornych, należy, abyśmy niektóre racje podparli rozumem. Nic nie stoi na przeszkodzie, abyśmy i teraz je przedstawili. Zatem jakie były? „Bóg jest sprawiedliwy”: wszyscy to uznają zarówno Grecy, jak i Żydzi, heretycy i chrześcijanie. Lecz wielu z grzeszników odeszło od tej racji bezkarnie, wielu żyjących cnotliwie natomiast zwątpiło dopiero po przeżyciu tysiąca ciężkich doświadczeń. Więc jeśli Bóg jest sprawiedliwy, gdzie będzie nagradzał, a gdzie wyznaczał pokutę, jeśli nie ma piekła ani nie ma zmartwychwstania?

Tę [rację] powtarzajcie im i sobie nawzajem nieustannie, a to nie pozwoli wam na niewiarę w zmartwychwstanie. Bo kto nie wątpi w zmartwychwstanie, ten będzie z troską i gorliwością dbał o swoje życie, tak aby otrzymać wieczne szczęście, w którym obyśmy wszyscy mieli udział, dzięki łasce i dobroci Pana naszego Jezusa Chrystusa, któremu wraz z Ojcem i Duchem Świętym chwała i cześć, teraz i zawsze, na wieki wieków. Amen.

Z języka greckiego przełożyła
oraz opatrzyła wstępem i komentarzem
Zofia Latawiec⁴³

⁴³ Doktorantka w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Filologii Klasycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego, e-mail: zo.latawiec@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6643-8062.

Św. Izydor z Sewilli, *O rzekach*

(*Etymologiae*, XIII, 21: *De fluminibus*, CPL 1186)

1. Wstęp

Izydor z Sewilli (ok. 560-636) zapisał się na kartach historii jako biskup, wybitny uczony, znawca łacińskiej literatury pogańskiej i chrześcijańskiej, wszechstronny pisarz, autor pism teologicznych, historycznych i dydaktycznych, twórca drobnych utworów poetyckich, wreszcie epistolograf¹. Nieprzemijającą sławę przyniosło Izydorowi dzieło pt. *Etymologiae sive Origines* (napisane w latach 624-636)², rodzaj encyklopedii w dwudziestu księgach, stanowiącej nieocenione kompendium ówczesnej wiedzy z zakresu sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), nadto religii, prawa, historii, medycyny, zoologii, agronomii, geografii, etnologii czy architektury. Księga XIII tego interdyscyplinarnego traktatu, zatytułowana *De mundo et partibus*, została poświęcona zagadnieniom dotyczącym wszechświata i jego części. Biskup Sewilli podaje w niej ogólne informacje na temat m.in. wszechświata i jego budowy, nieba i jego części (np. pięciu kręgów nieba, atmosfery), zjawisk meteorologicznych (np. tęczy, chmur, wiatrów, grzmotów, błyskawic), wody i różnych jej rodzajów (np. mórz, oceanów, zatok morskich, cieśnin, jezior, stawów, rzek). Należy w tym miejscu odnotować, że zasadnicze kwestie związane z kosmogonią i historią naturalną poruszył Izydor już wcześniej, bo w roku 613, w innym dziele noszącym tytuł *De natura rerum*³.

Spośród bogactwa treści zawartych w XIII księdze *Etymologii* naszą szczególną uwagę zwrócił obszerny rozdział dwudziesty pierwszy (*De fluminibus*), traktujący o najważniejszych rzekach starożytnego świata.

¹ Por. T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.

² Por. A.V. Canale, *Quadro storico*, w: Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, t. 1, red. A.V. Canale, Novara 2014, 26.

³ Por. Św. Izydor z Sewilli, *O naturze rzeczy (rozdz. IX-XXVIII)*. *De natura rerum*, CPL 1188, tł. P. Skowroński, VoxP 36 (2016) t. 65, 835-857.

Bardzo ogólny wykład na ten sam temat zawarł Sewilczyk w trzeciej i ostatecznej edycji wspomnianego pisma *De natura rerum*, w geograficzno-etymologicznym apendyksie *De nominibus maris et fluminibus* (rozdz. XLVIII)⁴.

Hydrografią starożytnego świata zajmowali się zarówno wielcy poeci, jak i wybitni pisarze o szerokich zainteresowaniach. Już Hezjod, najśłynniejszy poeta beocki, zamieścił w *Teogonii* krótki katalog znanych mu rzek⁵. Prozaiczne traktaty o rzekach świata antycznego napisali m.in. Kallimach z Cyreny, Warron, a Pliniusz Starszy poświęcił im sporo uwagi w swojej encyklopedii zatytułowanej *Naturalis historia*. Bliżej nieznanymi pisarz rzymski Wibiusz Sekwester stworzył alfabetyczny katalog rzek, źródeł i jezior występujących w rzymskiej literaturze pięknej (*Vibii Sequestri de fluminibus, fontibus, lacubus, nemoribus, paludibus, montibus, gentibus per literras libellus*)⁶. W literaturze greckiej zachowało się analogiczne dzieło noszące tytuł *Περὶ ποταμῶν*, które tradycja rękopiśmienna przypisała słynnemu pisarzowi greckiemu Plutarchowi z Cheronei⁷. Nie były to jedyne próby opisanie antycznych hydronimów, gdyż autor traktatu *Περὶ ποταμῶν* odwołuje się do niezachowanych dzieł swoich poprzedników, między innymi Agatoklesa z Miletu, Agatona z Samos, Archelaosa, Arystonima, Arystotelesa, Chrysermosa, Ktezjasza z Knidos, Demaratos, Demostratos z Apamei, Leona z Bizancjum, Nikanora z Samos, Sostratos z Nysy, Timagorasa, Timoteosa. Widzimy zatem, że zainteresowanie rzekami było do tego stopnia powszechne, że biskup Sewilli nie omieszkiał podążyć drogą dłuższej, bo wywodzącej się od Hezjoda, tradycji.

W ustępie dotyczącym rzek antycznej ekumeny Izydor z Sewilli omówił w pierwszej kolejności terminy hydrograficzne, starając się – zgodnie z tytułem dzieła – wyjaśnić ich etymologię i pochodzenie. Następna partia, poświęcona biblijnym nazwom rzek, zaczyna się od wyliczenia czterech rajszych cieków. Autor podążył w swym opisie za Księgą Rodzaju (2,10-14), która przynosi następujące wiadomości:

⁴ Por. J. Fontaine, *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Traité de la nature, suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, red. J. Fontaine, Bibliothèque de l'École des hautes études hispaniques 28, Bordeaux 1960, 82. Zob. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, s. 57.

⁵ Por. Hezjod, *Theogonia*, 337-345, tł. J. Łanowski, w: Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza*, Warszawa 1999, 41.

⁶ Por. Vibius Sequester, *De fluminibus, fontibus, lacubus, nemoribus, paludibus, montibus, gentibus per literras libellus*, red. R. Gelsomino, Lipsiae 1967.

⁷ Por. Plutarc, *Fiumi e monti, introduzione, testo critico, traduzione e commento*, red. E. Calderón – A. De Lazzer – E. Pellizer, Napoli 2003. Zob. także: Plutarc, *Vidas de los diez oradores. Sobre la astucia de los animales. Sobre los ríos*, oprac. I. Rodríguez Moreno, Madrid 2005.

Z Edenu zaś wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom. Nazwa pierwszej – Pizon; jest to ta, która okrąża cały kraj Chawila, gdzie się znajduje złoto. A złoto owej krainy jest wyborne; jest tam także wonna żywica i onyks. Nazwa drugiej rzeki – Gichon; okrąża ona cały kraj Kusz. Nazwa rzeki trzeciej – Chiddekel; płynie ona na wschód od Aszszuru. Rzeka czwarta to Perat⁷⁸.

W przekonaniu Izydora cztery rzeki noszące nazwy Pizon, Gichon, Chiddekel oraz Perat wypływają z Edenu i następnie toczą swoje wody po Ziemi. Autor *Etymologii* kojarzy je z czterema potężnymi i sławnymi rzekami: Gangesem, Nilem, Tygrysem i Eufratem. Następnie Sewilczyk wylicza inne rzeki płynące w Azji, włącznie z Tanaisem (Donem), który jego zdaniem oddziela Azję od Europy. Nadchodzi teraz kolej na największe lub najbardziej znane ciekі europejskie wyliczone w kolejności geograficznej ze wschodu na zachód, co sprawia, że w końcowej partii omówione zostają główne rzeki Hiszpanii (noszące miano *Iberus*, *Mineus*, *Durius*, *Tagus*, *Baetis*), które prawdopodobnie znał (lub mógł znać) Izydor z autopsji. Ważnym elementem opisu hydrografii świata antycznego jest objaśnienie nazw wodnych bazujące na ówczesnej wiedzy geograficznej dobrze wykształconego mieszkańca zachodniej Europy.

Biskup Sewilli w opisie rzek przywołuje *nominatim* Hieronima, Lukana, Marcialisa, Owidiusza, Pakuwiusza, Sallustiusza oraz Wergiliusza (dwukrotnie), cytując w większości przypadków fragmenty ich dzieł. Nie ulega jednak wątpliwości, że do opracowania passusu poświęconego starożytnej hydronimii wykorzystał on też inne źródła zarówno chrześcijańskie (m.in. dzieła św. Ambrożego, św. Hieronima, Laktancjusza), jak i pogańskie (m.in. gramatyczno-etymologiczne dzieło *O języku łacińskim* Warrona, komentarze Serwiusza Maurusa, wybitnego rzymskiego gramatyka, scholiasty pieśni Wergiliusza, *Historię naturalną* Pliniusza Starszego, *Zbiór rzeczy godnych pamięci* Solinusa).

Rozdział *De fluminibus* z uwagi na swój kompendialny i interdyscyplinarny charakter stanowi ponadczasową, ciekawą lekturę, obfitującą w wiele cennych uwag z zakresu językoznawstwa (etymologii), geografii, historii i mitologii. Za sprawą Izydorowego opracowania antyczny czytelnik, żądny uporządkowanej wiedzy, otrzymuje w przystępnej formie podstawowe informacje o najważniejszych rzekach, z którymi zetknęła się grecko-rzymska cywilizacja. Prezentowany poniżej przekład daje ogólne wy-

⁸ Cytat za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000.

obrażenie o stanie wiedzy wielu pokoleń Europejczyków korzystających z encyklopedycznego dzieła biskupa Sewilli.

2. Bibliografia

2.1. Wydania tekstu

Migne J.P., Parisii 1878, PL 82, 489-494.

Lindsay W.M., *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX*, t. 1-2, Oxonii 1911.

2.2. Przekłady nowożytne

Angielski:

Barney S.A. – Lewis W.J. – Beach J.A. – Berghof O., *The Etymologies of Isidore of Seville*, Cambridge 2006.

Włoski:

Valastro Canale A., *Isidoro di Siviglia, Etimologie o Origini*, t. 1-2, Novara 2014.

2.3. Opracowania

Агеева Р.А., *Происхождение имен рек и озер*, Москва 1985.

Albaigès J.M., *Enciclopedia de los topónimos españoles*, Barcelona 1998.

Beekes R., *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden – Boston 2010.

Bijak U., *Nazwy wodne dorzecza Wisły. Potamonimy odapelatywne*, Kraków 2013.

Carnoy A., *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Louvain 1957.

Δάρμος Κ.Π., *Οι αρχαίοι ποταμοί της Πελοποννήσου*, Αθήνα 2007.

Dizionario di toponomastica. Storia e significato dei nomi geografici italiani, red. G. Gaspari, Queirazza et alii, Torino 2005.

Faure Sabater R., *Diccionario de nombres geográficos y étnicos del mundo*, Madrid 2004.

Félice R. de, *Les noms de nos rivières. Leur origine. Leur signification*, Paris 1906.

Ferrari A., *Dizionario del luoghi del mito. Geografia reale e immaginaria del mondo classico*, Milano 2011.

García Alonso J.L., *La Península Ibérica en la Geografía de Claudio Ptolomeo*, Vitoria 2003.

- Georgiev V., *Die altgriechischen Flussnamen*, Sofia 1958.
- Kaczyńska E., *Glosy obcojęzyczne w dziele Pseudo-Plutarcha De fluviis*, „Meander” 68 (2013) 56-71.
- Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze Etymologii Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.
- Krynicka T., *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.
- Lexikon der indogermanischen Verben*, red. H. Rix, Wiesbaden 2001.
- Marcato C., *Nomi di persona, nomi di luogo. Introduzione all'onomastica italiana*, Bologna 2009.
- Μπίρης Κ.Η., *Αι τοπωνυμίας της πόλεως και των περιοχών των Αθηνών*, Αθήνα 2006.
- Pellegrini G.B., *Toponomastica italiana. 10000 nomi di città, paesi, frazioni, regioni, contrade, fiumi, monti spiegati nella loro origine e storia*, Milano 2008.
- Pokorny J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern – München 1959.
- Pomponiusza Meli Chorografia czyli Opis kręgu ziemi*, tł. M. Golias, Piotrków Trybunalski 2011.
- Renzo A., *Nomi d'Italia. Origine e significato dei nomi geografici e di tutti i comuni*, Novara 2009.
- Rosól R., *Frühe semitische Lehnwörter im Griechischen*, Frankfurt am Main 2013.
- Rozwadowski J., *Studia nad nazwami wód słowiańskich*, Kraków 1948.
- Sobotka P., *Etymologizowanie i etymologia. Od semantyki ontologicznej do etymologii hermeneutycznej*, Warszawa 2015.
- Staszewski J., *Mały słownik. Pochodzenie i znaczenie nazw geograficznych*, Warszawa 1968.
- Tischler J., *Kleinasiatische Hydronymie. Semantische und morphologische Analyse der griechischen Gewässernamen*, Wiesbaden 1977.
- Tronina A. – Walewski P., *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne. Słownik etymologiczny*, Częstochowa 2009.
- Vaan M. de, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden – Boston 2008.
- Witczak K.T., *The Latin Origin of the River Name Tiberis*, „Latomus: Revue d'études latines” 73 (2014) z. 1, 3-10.

3. Przekład⁹

1. Rzeka (*fluuius*) to nieprzerwany wypływ wody; została tak nazwana, ponieważ ciągle płynie (*a fluendo perpetim*)¹⁰. Ściśle zaś mówiąc, wyrazem

⁹ Przekładu dokonano na podstawie dwujęzycznego wydania: A. Valastro Canale, *Isidoro di Siviglia, Etimologie o Origini*, t. 2, Novara 2014, 150-161.

¹⁰ Podana etymologia jest poprawna. Zob. rdzeń pie. *bhleuH- ('płynąć'; por. *Lexikon der indogermanischen Verben*, red. H. Rix, Wiesbaden 2001, 90), skąd łac. *fluō*

flumen określa się samą wodę, a wyrazem *fluvius* – jej bieg¹¹. Słowo *flumen* jest wcześniejsze niż *fluvius*, jako że woda poprzedza swój bieg. Można wyróżnić dwa rodzaje wody płynącej: wodę rwącą (*torrens*) oraz wodę biejącą (*flumen vivum*). O tej ostatniej mówi Wergiliusz: *Donec me flumine vivo abluero* (‘Dopóki świeżą wodą się nie obmyję’)¹².

2. Potok (*torrens*) to woda płynąca z impetem. Został tak nazwany, ponieważ przybiera podczas deszczu, z powodu zaś suszy „jest przypiekany” (*torrescit*), to znaczy wysycha¹³. O nim mówi Pakuwiusz: *Flammeo vapore torrens torret* (‘Potok praży gorącą parą’)¹⁴. Jego nazwę Grecy utworzyli od zimy (*ab hieme*)¹⁵, my natomiast – od lata (*ab aestate*)¹⁶. Tamci nazwali go od pory roku, w której się tworzy, my – od pory roku, w której wysycha.

3. Wyrazem *amnis* określa się rzekę płynącą w gaju, wśród zieleni; zawdzięcza nazwę pięknemu otoczeniu (*ex amoenitate*)¹⁷.

(‘płynąć, ociekać, wypływać, rozlewać się’), gr. att. φλέω (‘wytryskać, obfitować’), φλύω (‘przelewać się, wytryskać, wrzeć, burzyć się’), stpol. *bluję, blwać* (‘wymiotować’).

¹¹ Definicję apelatywów *fluvius* i *flumen* wprowadził jako pierwszy M. Terencjusz Warron (*Ling.* V, 27): *fluvius, quod fluit, item flumen [...]; flumen quod fluit continue*.

¹² Por. Vergilius, *Aeneis*, II, 719 (tł. własne). Zob. Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, tł. T. Karyłowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1980, 65: „póki żywe tonie nie obmyją mnie”.

¹³ Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros*, II, 305: „Torrens fluvius qui aestate siccatur, unde et nomen accepit”.

¹⁴ Trzy pierwsze wyrazy tego cytatu, pochodzące z tragedii Pakuwiusza pt. *Antiopa*, stanowią część dłuższego passusu (frg. 12-14 Ribb.): „[...] sol si perpetuo siet, / flammeo vapore torrens terrae fetum exusserit. / Omnia nocti ni interveniat sol pruina obriguerint” (‘Jeśliby słońce nieprzerwanie świeciło, gorącą parą potok spaliłby plody ziemi. Wszystko zdrętwiałoby od szronu, jeśliby słońce nie stanęło nocy na przeszkodzie’).

¹⁵ Chodzi o grecki termin hydrograficzny χειμάρροος (att. χειμάρρους m.) (‘potok wezbrany w porze zimowej, rwący potok, rzeka, strumień’), por. ap. χειμών m. (‘zima’) i czas. ρέω (‘płynąć’). Zob. Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros*, II, 305: „Cui [sc. torrenti] Graeci per contrarium dedere vocabulum; nam χειμάρροον dixerunt a tempore quo crescit”.

¹⁶ Por. Izydorową etymologię łac. *aestas* (*Etym.* V, 35, 4): „aestas dicitur ab aestu, id est a calore” (‘Przyjmuje się, że wyraz *aestas* pochodzi od *aestus*, tj. od ciepła’). Rzymianom znana była poprawna etymologia wyrazu za sprawą Warrona (*Ling.* VI, 9), który dopuszczał zestawienie łacińskiego apelatywu z greckim czasownikiem αἶθω (‘zapalać, rozpalać, płonąć’; < pie. **h₂eidh-* ‘ts.’). Por. też łac. *aedes* (‘dom, świątynia’; pierwotnie ‘ognisko domowe, ogień sakralny’).

¹⁷ Łaciński apelatyw *amnis* wywodzi się z pie. **h₂eb-n-* (‘rzeka’). Por. stirl. *ab, aub*, także *abann* f. (‘rzeka’), wal. *aŋon* f. (‘rzeka’; < pracelt. **abonā*); het. *ħapaš* c. (‘rzeka’), palajskie *ħapaš* ‘ts.’ (< praanat. **h₂eb-*). Zob. M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden – Boston 2008, 39. W starożytności popular-

4. *Decursus* ('spad') jest to właściwie koniec biegu wody albo jakiegokolwiek innej rzeczy. Kanały (*rivi*) zostały tak nazwane, ponieważ wykorzystywane są do odprowadzania wody (*deriventur*)¹⁸ do irygacji (*ad inrigandum*), tj. do zaopatrywania pól w wodę (*ad inducendum aquas in agris*). Słowo *inrigare* ('nawadniać') znaczy bowiem to samo co *inducere* ('doprowadzać [wodę]').

5. Wir (*gurges*) jest to, ściśle mówiąc, głęboki punkt w rzece. Studnia (*puteus*) to wydrążone miejsce, z którego czerpie się wodę; nazwana tak od picia (*a potatione*)¹⁹. Źródło (*fons*) jako początek wypływającej wody [podziemnej] zwie się tak z tego powodu, że wylewa wody (*fundans aquas*)²⁰.

6. Niektóre rzeki otrzymały nazwy z powodu swych charakterystycznych właściwości. Warte odnotowania są zwłaszcza te, które często pojawiają się w dziełach historycznych.

7. Geon²¹ to rzeka wypływająca z Edenu (*Paradisus*) i opasująca całą Etiopię²², która zawdzięcza nazwę temu, że wskutek podnoszenia stanu

ne było objaśnienie wyrazu *amnis* za pomocą czasownika *ambire* ('obchodzić, opływać, otaczać') bądź jego synonimów. Zob. Varro, *Ling.* V, 28; Fest, *De verborum significatione* 16 (Müller).

¹⁸ Rzeczownik *rīvus* m. ('mały strumień, potok, kanał'), poprawnie zestawiony z czasownikiem *derivare* ('odprowadzać wodę, kierować w inną stronę, odwracać bieg płynącej wody'), pozostaje w związku z skt. *rīyate* ('płynąć gwałtownie [powodując wiry], wirować'), skt. *rītī-* f. ('strumień, ruch'), gr. ῥίπνω ('wzburzać, poruszać'; < pie. **h₃reiH-* – 'falować, wrzeć, kipieć, wirować, kręcić się'). Zob. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern – München 1959, 330-331; Rix, *Lexikon*, s. 305.

¹⁹ Objaśnienie Izidora niewątpliwie należy do kategorii etymologii fantastycznych. Trzeba jednak przyznać, że źródłosłów apelatywu *puteus* nie został jak dotąd wskazany. Wyraz najczęściej jest zestawiany z łacińskim czasownikiem *putare* ('oczyszczać, przycinać'), por. też miasto w pobliżu Neapolu zwane *Puteoli* m. pl. (dosł. 'studzienki'). Niektórzy językoznawcy uważają łaciński wyraz za zapożyczenie. Zob. de Vaan, *Etymological Dictionary*, s. 502.

²⁰ Termin hydrograficzny *fons* wywodzi się z pie. **dhonh₂-ti-* ('płynący'). Por. skt. *dhani* ('biec, płynąć'; < ie. **dhéh₂-*), awest. *dānu-* ('rzeka'), oset. *don* ('woda, rzeka'; < prair. **dānu-*). Zob. Pokorny, *Indogermanisches*, s. 249; Rix, *Lexikon*, s. 144; de Vaan, *Etymological Dictionary*, s. 231. Wyraz *fons* nie ma nic wspólnego z czas. *fundere* ('lać, wylewać'; < ie. **ǵhu-n-d-*), który zresztą jest sabinizmem (łacińska forma brzmiałaby **hundere*).

²¹ Pod nazwą Geon kryje się zapewne biblijny Gichon (hebr. גִּיחֹן), jedna z czterech rajszych rzek (Rdz 2,13). Por. hebr. *gichon* ('kpiel'). Zob. A. Tronina – P. Walewski, *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne. Słownik etymologiczny*, Częstochowa 2009, 126.

²² W starożytności pod nazwą Etiopii rozumiano ogólnie obszar położony na południu Ziemi, którego mieszkańcy wystawieni byli na silne działanie promieni słonecznych. Por. gr. etnonim Αἰθίοπες ('Etiopczycy') < gr. αἶθω ('rozpalać') < pie. **h₂eidh-* 'ts.?

swojej wody nawadnia ziemię Egiptu; grecki bowiem wyraz γῆ oznacza po łacinie ‘ziemię’. Tę rzekę Egipcjanie nazywają Nilem²³ z powodu nanieśionego przez nią mułu, który użyźnia glebę; stąd rzeka nosi nazwę Nil, to znaczy νέα ἰλύς (‘nowy muł’)²⁴, albowiem Nil dawniej po łacinie był nazywany *Melo*²⁵. Rzeka bierze początek w Jeziorze Nilowym²⁶, skąd kieruje się na południe, a następnie ku Egiptowi, gdzie smagana podmuchami Akwilonu, wiejącego z północy, stawia gwałtowny opór, a wzbierając, zalewa Egipt²⁷.

8. Rzeka Ganges²⁸, którą Pismo Święte nazywa Piszon (*Phison*), wypływa z Edenu (*Paradisus*) i zmierza w kierunku Indii. [Ganges] nosi nazwę

Autorzy okresu klasycznego nazwą *Aethiopia* (gr. Αἰθιοπία) określali kraj położony w górnym biegu Nilu (poniżej Egiptu), rozciągający się pomiędzy pierwszą kataraktą (dzis. Aswān w Egipcie) a czwartą (dzis. Meroe w północnym Sudanie), zwany też Nubią. Egipcjanie początkowo tylko Górną Nubię, z czasem cały kraj, nazywali Kuszem (egip. *Kwś*) wzmiankowanym w kontekście rajskiej rzeki w Rdz 2,13: „Nazwa drugiej rzeki – Gichon; okrąża ona cały kraj – Kusz”.

²³ Nil (gr. Νεῖλος, łac. *Nilus*, dzis. Nahr an-Nil) – najdłuższa rzeka świata (o długości 6695 km), formująca się z dwóch rzek źródłowych Nilu Niebieskiego i Nilu Białego (zw. w górnym biegu Kagerą), wypływających odpowiednio z Jeziora Tana (w Etiopii) i Jeziora Wiktorii (w Ugandzie). Obie odnogi łączą się w okolicach Chartumu w Sudanie. Nil uchodzi do Morza Śródziemnego rozległą deltą (por. Catul. XI, 7-8: „septemgeminus [...] Nilus” – ‘Nil mający siedem ujść’). Por. Hieronymus, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum liber*, 215, PL 23, 945: „Geon, fluvius, qui apud Aegyptios Nilus vocatur, in paradiso oriens, et universam Aethiopiam circumiens”.

²⁴ Por. Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros*, IX, 30: „Nilus dictus est quasi νέαν ἰλύν, hoc est novum limum trahens”.

²⁵ Por. Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatione*, 124 (Müller): „Melo nomine alio Nilus vocatur”; Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros*, IV, 246: „Nilus [sc. Latine dicitur] Melo”.

²⁶ Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, XXXII, 3: „[sc. Nilus] lacum efficit, quem Nilidem dicunt”. Pod łacińską nazwą *Nilis lacus* (< gr. *Νειλίς λίμνη) kryje się zapewne Jezioro Wiktorii (ok. 69 km² powierzchni), największy zbiornik wodny w Afryce.

²⁷ Por. Ambrosius, *Hexaameron*, II, 3, 12, PL 14, 163: „Nilus effuso Aegyptum stagnans flumine” (‘Nil występuje z brzegów, zalewając Egipt’). Zob. Św. Ambroży, *Hexaameron*, tł. W. Szolński, Warszawa 1969, 69.

²⁸ Ganges (gr. Γάγγης) – rzeka w południowej Azji (o długości 2700 km lub 10 000 stadiów według Strabona, *Geogr.* XV 689) ze źródłami w Himalajach (stgr. Ἡμωδὰ ὄρη), przepływa przez Indie i Bangladesz. Tworząc wraz z rzeką Brahmaputrą największą na świecie deltę (,pięcioramienną” według Ptolemeusza, *Geogr.* VII, 1, 18), uchodzi do Zatoki Bengalskiej (stgr. Γαγγητικὸς κόλπος). M. Monier-Williams (*A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi 1999, 341) objaśnia nazwę Gangesu jako „swift-goer” (‘prędko idący, tj. płynący’). Nazwa rzeki z czasem uległa apelatyzacji i przybrała znaczenie hy-

Piszon, co znaczy ‘zbiorowisko’ (*caterva*)²⁹, ponieważ przyjmuje dziesięć dużych dopływów, które tworzą tę jedną rzekę. Ganges zawdzięcza nazwę Gangarowi³⁰, królowi Indii. Opowiadają, że wzbiera jak Nil³¹ i rozlewa się na ziemię Orientu.

9. Tygrys (*Tigris*)³² to rzeka w Mezopotamii, która wypływa z Edenu (*Paradisus*)³³ i zmierza w kierunku asyryjskich granic; po zakreśleniu wielu zakoli wpada do Morza Martwego. [Rzeka] została tak nazwana z powodu jej wartkiego nurtu jakby na podobieństwo do tygrysa (*tigris*), dzikiego zwierzęcia, które potrafi w biegu osiągnąć ogromną prędkość³⁴.

drograficzne (‘rzeka’). Por. syng. *gaṅgā* f. (‘rzeka’), asam. *gāṅg* f. (‘Ganges; rzeka’), beng. *gāṅ* (‘rzeka, zwł. Ganges’), hi. *mar-gāṅ* m. (‘suchorzecze, suche koryto rzeki’). Zob. R.L. Turner, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, London 1966, 211. Najbardziej znanym polskim przykładem terminu hydrograficznego, powstałego w wyniku apelatyzacji nazwy rzecznej, jest wyraz „dunaj” (‘głęboka woda, głębina, rzeka, strumień, woda’; < n. rz. Dunaj). Zob. U. Bijak, *Nazwy wodne dorzecza Wisły. Potamonimy odapelatywne*, Kraków 2013, 61.

²⁹ Nazwa rajskiej rzeki Piszon (hebr. פִּישׁוֹן), kojarzonej z Gangesem, oznacza (‘rzekę) tryskającą’. Zob. Tronina – Walewski, *Biblijne nazwy*, s. 218 (Rdz 2,11; Syr 24,25). Por. Hieronimus, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum liber*, 211, PL 23, 943: „Fison, quod interpretatur, caterva: fluvius quem nostri (Graeci) Gangen vocant, de paradiso exiens, et pergens ad Indiae regiones, post quas erumpit in pelagus”.

³⁰ Gangarydami (łac. *Gangaridae*) nazywano ludy mieszkające po obu stronach Gangesu (Serv. *Sch. in Georg.* III, 27).

³¹ Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, LII, 6: „Gangen quidam [...] Nili modo exultare contendunt”.

³² Tygrys (gr. Τύγρις || Τίγρις, dzis. Nahr Dijlah) – rzeka o długości 1950 km biorąca początek w Taurusie Armeńskim (górach wznoszących się we wschodniej Turcji), ok. 25 km na pd. wsch. od miasta Elâzığ. Tygrys stanowi granicę pomiędzy Turcją i Syrią na odcinku 44 km. Płynie przez Irak Niziną Mezopotamską, w środkowym biegu mija Bagdad. Łączy się z Eufratem, z którym, tworząc rzekę Szatt al-Arab (o długości ok. 150 km), wpada do Zatoki Perskiej.

³³ Z pewnością chodzi tu o Chidekkel (hebr. חִידְקֵל), rajska rzekę identyfikowaną z Tygrysem. Zob. Tronina – Walewski, *Biblijne nazwy*, s. 268 (Rdz 2,14; Tb 6,1-2.; Jdt 1,6; Syr 24,25; Dn 10,4).

³⁴ Izydor z Sewilli w innym miejscu swoich *Etymologii* (XII, 2, 7) podaje *explicite*, że hydronim *Tigris* wywodzi się od wyrazu *tigris* (‘tygrys’), który w języku perskim i medyjskim oznacza ‘strzałę’: „tigris vocata propter volucrum fugam; ita enim nominant Persae et Medi sagittam. [...] ex cuius nomine flumen Tigris appellatur, quod is rapidissimus sit omnium fluviorum” (‘tygrys został tak nazwany z powodu szybkiego biegu; tym bowiem wyrazem Persowie i Medowie określają strzałę. Od tego wyrazu nazwano rzekę Tygrys, ponieważ jest ona najszybsza ze wszystkich rzek’). Taki wywód nazwy zwierzęcia i rzeki podał już wcześniej Warron z Reate (I wiek p.n.e.), który jednak apelatyw *tigris* wywodził z języka ormiańskiego (*Ling.* V, 100): „tigris [...] vocabulum e lingua Armenia,

10. Eufrat³⁵ jest rzeką w Mezopotamii, wypływającą z Edenu (*Paradisus*)³⁶, bogatą w kamienie szlachetne³⁷. Przepływa przez Babilonię³⁸. [Eufrat] wziął swoją nazwę od plonów lub od urodzaju, ponieważ *Ephrata*

nam ibi et sagitta et quod vehementissimum flumen dicitur Tigris”. Uznanie hydronimu *Tigris*, a co za tym idzie apelatywu *tigris* (‘strzała’), za perski zawdzięczamy żyjącemu w I wieku p.n.e. rzymskiemu historykowi Kurcjuszowi Rufusowi (*Hist. Alex. Magn.* IV, 9, 16: „Itaque, a celeritate qua defluit, Tigri nomen est inditum, quia Persica lingua Tigrim sagittam appellant”). Por. aw. *tigri-* m. (‘strzała’), aw. *tiyra-* adi. (‘spiczasty, ostry’), stpers. *tigra-* adi. (‘spiczasty, ostry’), skt. *tigmá-* ‘ts.’ oraz gr. czas. *στιζω* (‘tatuować, piętnować’). Zob. Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904, 651. Popularne w starożytności objaśnienie rzeki Tygrys uważa się powszechnie za błędne. Zob. R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden – Boston 2010, 1481-1482. Należy podkreślić, że pierwotna nazwa rzeki była pochodzenia sumeryjskiego. Została ona zarejestrowana w napisach klinowych w formie *Idigna* (dosł. ‘biegnąca rzeka’, tj. szybko płynąca – running river), skąd akad. *Idiqlat*, *Diqlat*, syr. *Deqlat*, arab. *Diğla*, orm. *Dklat*, osm.-tur. *Dicle*. Zob. W.F. Albright, *The Evidence of Language*, w: *The Cambridge Ancient History*, t. 1, cz. 1, red. J. Boardman *et alii*, Cambridge 1976, 148. Rozpowszechniona w świecie zachodnim nazwa Tygrysu (łac. *Tigris* < gr. *Τίγρις*, *Τίγρις*) powstała pod wpływem staroperskiej postaci *Tigrā*, stanowiącej adaptację akadyjskiej nazwy rzecznej (pierwotnie sumeryjskiej).

³⁵ Eufrat (gr. att. *Εὐφράτης*, joń. *Εὐφρήτης*, dzis. arab. Nahr al-Furāt, tur. Fırat) – wielka rzeka zach. Azji (o długości 2760 km), tworzy się we wschodniej Turcji (na Wyzynie Armeńskiej) z dwóch rzek źródłowych Kara Su (dosł. ‘czarna woda’ = ant. *Axius* w Armenii), zw. też Eufratem Zachodnim, oraz Murat Su (= ant. *Pactolus* lub *Arsanias* w Armenii), zw. też Eufratem Wschodnim. Oba ciekі łączą się w regionie Elaziğ, niedaleko miasta Malatya (ant. *Μελιτηνή*). Eufrat płynie przez Syrię i Irak, łączy się z Tygrysem w pobliżu miasteczka al-Qurnah, formując rzekę Szatt al-Arab, która wpada do Zatoki Perskiej. W starożytności sądzono, że rzeka Eufrat uchodziła do morza osobnym korytem (np. Herodot, *Hist.* I 180).

³⁶ Z Eufratem identyfikowano Perat (hebr. פרת), jedną z czterech rzek biblijnego Edenu. Zob. Tronina – Walewski, *Biblijne nazwy*, s. 115 (Rdz 2,14; Syr 24,26). Por. Hieronimus, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum liber*, 202, PL 23, 939: „Euphrates, fluvius Mesopotamiae, in paradiso oriens”.

³⁷ Z traktatu *De fluviis* (XX, 2) Pseudo-Plutarcha dowiadujemy się, że w wodach Eufratu występował kamień o nazwie *ἀετίτης* (‘orli kamień’), który akuszerki w czasie ciężkich porodów kładły na brzuchu rodzącej kobiety dla uśmierzania bólów. Szlachetne kamienie, podobne do sardonyksu (odmiany chalcedonu o naprzemianległych białych i brunatnoszarych warstwach), występowały z kolei na pobliskiej górze Drimyllon. Miały one zdobić królewskie diademy. Por. Ps.-Plutarchus, *De fluviis*, XX, 4.

³⁸ Babilonia – potężne państwo przeżywające swój rozkwit w czasach panowania Hammurabiego (1792-1750 p.n.e.), zajmowało rozległą równinę Mezopotamii, rozciągającą się pomiędzy dolnymi biegami rzek Eufratu i Tygrysu. Babilonia zawdzięczała nazwę leżącemu nad Eufratem miastu Babilon.

po hebrajsku oznacza żyzność (*fertilitas*)³⁹. W niektórych miejscach Eufrat nawadnia Mezopotamię tak samo jak Nil Aleksandrię. Sallustiusz, pisarz godny zaufania, twierdzi⁴⁰, że Tygrys i Eufrat biorą początek z tego samego źródła w Armenii, dalej zaś płyną oddzielnie w różnych kierunkach, tworząc między sobą przestrzeń o ogromnej powierzchni. Ten właśnie obszar, który jest przez nie opływany, nosi nazwę Mezopotamii⁴¹. Na tej podstawie Hieronim⁴² wydał osąd, iż powinno się przyjąć inną interpretację odnośnie do rzek wypływających z Edenu.

11. Indus⁴³ to rzeka na Wschodzie, która wpada do Morza Czerwonego (*Mare Rubrum*)⁴⁴.

³⁹ Częste wylewy rzeki użyźniały w starożytności tereny leżące w jej dolinie, stąd też u św. Hieronima (*De nom. Hebr.* 48, PL 23, 854) rzeka Eufrat określana jest przydawką *frugifer* ('żyzny, płodny'). Należy jednak zaznaczyć, że pierwotna nazwa rzeki była sumeryjskiego pochodzenia i brzmiała *Buranuna*, skąd akad. *Purattu*, het. *Puranti*, elam. *Upratu*, stpers. *Ufrātu*, hebr. *Pərāt*, arab. *Furāt*, tur. *Firat*. Zob. J. Tischler, *Kleinasiatische Hydronymie. Semantische und morphologische Analyse der griechischen Gewässernamen*, Wiesbaden 1977, 53. Rzeka otrzymała nazwę od czynności „płynięcia”. Zob. J. Staszewski, *Mały słownik. Pochodzenie i znaczenie nazw geograficznych*, Warszawa 1968, 133.

⁴⁰ Por. Sallustius, *Historiae (fr.)*, IV, 77.

⁴¹ Mezopotamia – starożytna kraina leżąca w dorzeczu rzek Eufratu i Tygrysu, była kolebką cywilizacji sumeryjskiej i babilońsko-asyryjskiej (ob. Irak). Jej grecka nazwa Μεσοποταμία (łac. *Mesopotamia*), po raz pierwszy użyta przez Arriana (*Anab.* III, 7, 3; VII, 7, 3), oznacza 'międzyrzecze'. Por. gr. μέσος adi. ('środkowy, położony pomiędzy') i ap. ποταμός m. ('rzeka') oraz wyrażenia aram. *beyn nahrīn* ('pomiędzy rzekami'), akad. *māt birūt nārīm* 'ts.', określające rejon pomiędzy zakolem Eufratu a jego dwoma dopływami (dzis. Balīḥ oraz Ḥabur).

⁴² Por. Hieronimus, *De situ et nominibus locorum Hebraicorum liber*, 202, PL 23, 939.

⁴³ Indus – najważniejsza rzeka pd.-wsch. Azji (o długości 3180 km), wypływająca z podnóży góry Kajlas w Transhimalajach. Płynie przez zachodni Tybet (Chiny), Indie i Pakistan, uchodzi rozległą deltą do Morza Arabskiego na pd. wsch. od miasta Karaczi. W starożytności główna rzeka Persji. Nazwa perska *Hindu-*, skąd na skutek psylozy gr. Ἰνδός (> łac. *Indus*), wywodzi się od skt. ap. *sindhu-* m. / f. ('rzeka'). Por. *Sindus* u Plin. *Nat. hist.* VI, 71. Temu hydronimowi zawdzięczają swą nazwę Indie, kraj w pd. Azji położony nad Oceanem Indyjskim.

⁴⁴ Terminem *Mare Rubrum* (gr. Ἐρυθρὰ θάλασσα) w starożytności nazywano nie tylko dzisiejsze Morze Czerwone, ale też zachodnie rejony Oceanu Indyjskiego. Izydor (*Etym.* XIII, 17, 4) podaje, że Morze Czerwone dzieli się na dwie zatoki: Perską i Arabską („Hoc mare [sc. Rubrum] in duos sinus scinditur. Ex his, qui ab oriente est, Persicus appellatur, quia ora illius Persae inhabitant. Alter vero Arabicus dicitur, quod sit circa Arabiam”).

12. Hystaspes⁴⁵ był pradawnym królem Medów⁴⁶, od którego przejęła miano rzeka na Wschodzie, nosząca teraz nazwę Hydaspes⁴⁷. O tej rzece pisze Lukan⁴⁸ [...]. Choć jest to perska rzeka, niemniej jednak pojawiają się głosy, że płynie ona jeszcze bardziej na wschód [poza Persję].

⁴⁵ Już u Laktancjusza (III/IV wiek n.e.) znajdujemy wywód hydronimu *Hydaspes* od imienia króla Hystaspesa (*Div. inst.* VII, 15, 19): „Hystaspes [...] Medorum rex [...], a quo amnis nomen accepit, qui nunc Hydaspes dicitur”. Chodzi tu zapewne o Hystaspesa (stpers. *Vištāspa* ‘[mający] gotowe konie’), legendarnego króla z rodu Kejanidów, ukazanego w *Aweście*, zwolennika i protektora Zaratusztry, proroka i twórcy religii zw. zaratusztrianizmem. Od epoki hellenistycznej pod imieniem Hystaspesa krążył zbiór proctw pt. *Oracula*, z którego korzystali m.in. Laktancjusz, Justyn Męczennik, Klemens Aleksandryjski. Historyk rzymski z IV wieku n.e. Ammianus Marcellinus (*Res gest.* XXIII, 6, 32) zidentyfikował Hystaspesa, patrona Zaratusztry, z innym Hystaspesem (VI wiek p.n.e.) z perskiej dynastii Achemenidów, satrapą Partii, ojcem Dariusza I Wielkiego, władcy Persji. Ten drugi Hystaspes nigdy nie sprawował władzy królewskiej.

⁴⁶ Pod etnonimem „Medowie” (gr. *Μῆδοι*, łac. *Mēdi*) należy rozumieć starożytny lud irański spokrewniony z Persami. Media, kraina geograficzna położona na pd. wsch. od Armenii, została przyłączona do Persji ok. 550 r. p.n.e. przez króla perskiego Cyrusa II Wielkiego (panującego w latach 559-529 p.n.e.). Potomkami Medów są współcześni Kurdowie.

⁴⁷ Hydaspes (gr. *Υδάσπης*, u Ptolemeusza *Βιδάσπης*, wed. *Vitāstā*, dzis. Jhelum w Pakistanie) to rzeka (o długości 725 km) mająca źródło w masywie Pir Panjal na południowych zboczach Himalajów, prawy dopływ rzeki Chenab (stgr. *Ἀκεσίνης*), uchodzącej do Indusu. Nad jej brzegami dla uczczenia zwycięstw odniesionych w roku 326 p.n.e. Aleksander Wielki założył miasta Nikaję (stgr. *Νικαία*) i Bukefalię (stgr. *Βουκεφαλία*), nazwaną tak na cześć Bucefała, dzielnego konia Macedończyka. W literaturze rzymskiej używano nazwy rzeki Hydaspes na określenie całej Indii. Por. Horatius, *Carmina*, I, 22, 8.

⁴⁸ Lukan dwukrotnie wspomina rzekę Hydaspes w swoim dziele pt. *Wojna domowa*. W jednym fragmencie poeta odnotowuje rzekę Hydaspes jako dopływ Indusu (*Bell. civ.* III, 236): „Indus aquis mixtum non sentit Hydaspen” („Indus [...] Przy obfitości wód własnych Hydaspesa dopływu nie czuje”). Zob. Marek Anneusz Lukan, *Wojna domowa*, tł. i oprac. M. Brożek, Kraków 1994, 59. W drugim fragmencie zaś (VIII, 227) Lukan obdarza rzekę epitetem *Nysaeus* (‘nysejski’), utworzonym od nazwy miasta Nysa leżącego nad Indusem.

13. Arar (*Araris*) to rzeka na Wschodzie⁴⁹, o której pisze Wergiliusz⁵⁰: *Aut Ararim Parthus bibet* (‘Albo Part będzie pić wodę z Araru’)⁵¹. Płyynie bowiem przez Partię i Asyrię⁵².

14. Twierdzi się, że Baktros (*Bactrus*)⁵³, rzeka płynąca na Wschodzie, została nazwana od króla Baktrosa, który użył swego imienia również Baktrianom i ich miastu⁵⁴.

⁴⁹ Arar był w rzeczywistości rzeką Galii, identyfikowaną z dzis. Saoną (fr. Saône), rzeką południowej części Francji, mającą początek w Wogezach. Saona uchodzi do Rodanu w okolicach Lyonu. Zob. R. de Félice, *Les noms de nos rivières. Leur origine. Leur signification*, Paris 1906, 91-93; E. Kaczyńska, *Glosy obcojęzyczne w dziele Pseudo-Plutarcha De Fluviis*, „Meander” 68 (2013) 56. Prawidłową lokalizację rzeki podaje: Vibius Sequester, *De fluminibus, fontibus, lacubus, nemoribus, paludibus, montibus, gentibus per literras libellus*, 2: „Arar, Germaniae, e Vogeso monte. miscetur Rhodano. ita lene decurrit, ut vix intellegi possit decursus eius”.

⁵⁰ Por. Vergilius, *Eclogae*, I, 62.

⁵¹ Cytowany fragment Wergiliusza pochodzi z dłuższego passusu zawierającego figurę retoryczną zw. adynaton (rodzaj hiperboli), która polega na wyliczeniu rzeczy niemożliwych (*adynata*) dla wzmocnienia stawianej w porównaniach tezy (*Ecl.* I, 59-63): „Ante leves ergo pascentur in aethere cervi / et freta destituent nudos in litore pisces, / ante pererratis amborum finibus exsul / aut Ararim Parthus bibet aut Germania Tigrim, / quam nostro illius labatur pectore vultus” (‘Wpierw więc chyże jelenie w obłokach będą się pasły, / Ryby zaś morza toń opuszczone na brzegu zostawi, / Wpierw po cudzych dziedzinach błakając się, z dala od własnych, / Party pić będą z Araru, Germany zaś z nurtów Tygrysu, / Niżby się w moim sercu zaćmiło jego oblicze’). Zob. Wergiliusz, *Bukoliki i Georgiki* (wybór), tł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1953, 7.

⁵² Izidor z Sewilli na skutek błędnej interpretacji Wergiliuszowej frazy zlokalizował rzekę Arar na terytorium Partii i sąsiadującej Asyrii. Nie można jednak wykluczyć, że biskup z Sewilli powielił błąd zawarty w jakimś nieznanym nam źródle, z którego korzystał.

⁵³ Baktros (gr. Βάκτρος, dzis. Balḥāb) – lewy dopływ rzeki Oksos (gr. Ὠξός, dzis. Amu-daria), mający źródła na górze Paropamisos (dzis. Hindukusz). Rzeka identyfikowana przez Arystotelesa (*Mete.* I, 13, 16) i Pseudo-Plutarcha (*De fluv.* XXIII, 1) z Araksem, kończącym swój bieg w Morzu Kaspijskim.

⁵⁴ Chodzi o miasto *Bactra* (dzis. Balkh), znane wcześniej pod nazwą Zariaspa, leżące w Baktrii na Jedwabnym Szlaku, drodze handlowej łączącej Daleki Wschód z Morzem Śródziemnym. Św. Izidor w innym miejscu *Etymologii* (XV, 1, 11) mówi o odhydronimicznym pochodzeniu ojkonimu: „Bactrum oppidum Bactriani condiderunt, ex proprio amne eum cognominantes, qui Bactros vocatur”. Ten sam wywód znajdujemy u Kurcjusza Rufusa (*Hist. Alex. Magn.* VII, 4, 31), Pliniusza Starszego (*Nat. hist.* VI, 48) i Solinusa (*Coll.* XLIX, 1).

15. Choaspes (*Choaspis*)⁵⁵ jest rzeką Persów, która w ich języku została tak nazwana ze względu na niezwykłą słodycz wody. Z tego powodu królowie perscy domagali się kubków z wodą z tej właśnie rzeki pod warunkiem, że płynęła ona jeszcze w granicach Persji⁵⁶. Zdaniem niektórych, z tego ciekę bierze swój początek Kydnos, rzeka Cylicji⁵⁷.

16. Arakses (*Araxis*)⁵⁸ to rzeka w Armenii, która bierze początek na tej samej górze co Eufrat, ale w przeciwieństwie do niego płynie innym podziemnym kanałem. Rzeka została nazwana Arakses, ponieważ z powodu gwałtowności (*rapacitate*)⁵⁹ wszystko niszczy. Stąd gdy Aleksander Wielki chciał się przez nią przeprowadzić i nakazał zbudować most, ta tak gwałtownie podniosła stan wody, że go zerwała. Arakses tworzy się w niewielkiej odległości od źródła Eufratu i stamtąd wpada do Morza Kaspijskiego⁶⁰.

⁵⁵ Choaspes (gr. Χοάσπης, dzis. Karkheh a. Karkhen w Iranie) – lewy dopływ Tygrysu, płynący przez perską prowincję Suzjanę. Na jej wschodnim brzegu leżały Suzy, stolica państwa perskiego, założona przez króla Dariusza I. Rzeka słynęła z czystej, krystalicznej wody. Herodot (Hist. I 188) informuje, że król Cyrus II Wielki na wszystkie wyprawy wojenne woził ze sobą w srebrnych naczyniach przegotowaną wodę z rzeki Choaspes. Również Kserkses pił wodę wyłącznie z rzeki Choaspes (Aelianus, *Varia historia* XII 40). Postać Χοάσπης jest grecką adaptacją perskiego hydronimu urobionego od przymiotnika złożonego *hvaspā-* f. ‘(mający) dobrą wodę’. Por. *hu-* (‘dobry’) i *aspā-* (‘woda’) oraz łac. *aqua* f. ‘ts.’. Zob. J. Rozwadowski, *Studia nad nazwami wód słowiańskich*, Kraków 1948, 179.

⁵⁶ Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, XXXVIII, 4.

⁵⁷ Informacja błędna, zob. przyp. 67. Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, XXXVIII, 4: „Hunc Cydnum alii praecipitari Tauro, alii derivari ex alveo Choaspi tradiderunt”.

⁵⁸ Arakses (gr. Ἀράξης || Ἄραξις, dzis. tur. Araz) – rzeka (o długości 1072 km) w Armenii (obecnie w Turcji, Armenii, Iranie i Azerbejdżanie), uchodzi do Morza Kaspijskiego. Arakses wypływa z gór Bingöl Dağları (dosł. ‘góry tysiąca jezior’) w Turcji, z których bierze początek również potok źródłowy Eufratu Murat Nehri (a. Murat Su). Ciek stanowi obecnie prawy dopływ rzeki Kury (łac. *Cyrus*, gr. Κῦρος), która w starożytności wpadała do morza osobną deltą. Współcześni badacze akceptują starożytną etymologię hydronimu nawiązującą do gr. czas. ἀράσσω (att. ἀράττω < **arakjō* – ‘bić, uderzać coś z hałasem’; St. Byz., s.v. Ἀράξης, [...] ἐκαλεῖτο ἐκ τοῦ ἀράξαι). Zob. V. Georgiev, *Die altgriechischen Flussnamen*, Sofia 1958, 8-9. Tischler (*Kleinasiatische Hydronymie*, s. 31) uważa ten wywód za rzadki przykład poprawnej etymologii antycznej.

⁵⁹ Izidor błędnie kojarzy nazwę rzeki *Araxis* z łacińskim apelatywem *rapacitas* f. (‘skłonność do porywania, zagarniania’) < *rapax* adi. (‘gwałtownie chwytający, porywający’) < czas. *rapere* (‘chwycić i unosić ze sobą, porywać, zabierać’).

⁶⁰ Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, 86, 4-5: „Araxes brevibus intervallis ab Euphratis ortu caput tollit ac deinde in Caspium fertur mare”.

17. Syryjska rzeka o nazwie Orontes⁶¹ płynie w pobliżu murów Antiochii; wypływa na wschodzie (*a solis ortu oriens*), następnie wpada do morza [Śródziemnego] niedaleko miasta. Starożytni po łacinie nazwali rzekę *Orontes* od miejsca jej pochodzenia (*de originis suae tractu*)⁶². Całe miasto [tj. Antiochię] niemal bez przerwy orzeźwia wiejący od zachodu wiatr oraz strumienie chłodnego powietrza znad szybko płynącej rzeki.

18. Jordan⁶³ (*Jordanis*), rzeka w Judei, zawdzięcza swe miano dwu źródłom, z których jedno nosi nazwę Jor, drugie zaś – Dan⁶⁴. Po połączeniu

⁶¹ Orontes (gr. Ὀρόντης) – główna rzeka Syrii (dzis. arab. Nahr Urunt a. Nahr al-‘Âṣī, dosł. ‘rzeka drapieżna, zdolna do porywania’, tur. Asi Nehri), mająca swe źródła na górze Liban, niedaleko Heliopolis (dzis. Baalbek). Rzeka (o długości 450 km) płynie doliną Celisyrią (dzis. Bekaa) pomiędzy Libanem i Antylibanem, mija Emesę (dzis. Ĥimṣ w Syrii), Epifaneję (dzis. Hamāh w Syrii) i Antiochię (dzis. Antakya w Turcji), stolicę hellenistycznego państwa Seleucydów. Uchodzi do Morza Śródziemnego na pd. od pieryjskiej Seleucji (dzis. Çevlik, koło miasta Samandağ), portu Antiochii, leżącej od niej w odległości 25 km. Rzeka płynie obecnie przez Liban, Syrię i Turcję.

⁶² Rzeka Orontes już w IX wieku p.n.e. jest znana Asyryjczykom pod nazwą Arantu. Egipcjanie z kolei używali miana Araunti. Wydaje się wielce prawdopodobne, że nazwa Ὀρόντης (łac. *Orontes*) stanowi zhellenizowaną (a następnie zlatynizowaną) postać asyryjskiego hydronimu. Biskup Sewilli wiąże nazwę rzeki *Orontes* z łacińskimi wyrazami *oriri* (‘podnieść się, powstać, wschodzić, pochodzić, zaczynać się’) i *solis ortus* (‘wschód słońca’), wskazującymi na rejon występowania analizowanego ciek. Należy odnotować, że nazwa wodna *Orontes* nie doczekała się przekonującego objaśnienia. Zob. Tischler, *Kleinasiatische Hydronymie*, s. 110; R. Faure Sabater, *Diccionario de nombres geográficos y étnicos del mundo*, Madrid 2004, 448.

⁶³ Jordan (gr. Ἰορδάνης) – rzeka na Bliskim Wschodzie (dzis. hebr. ha-Yardēn, arab. al-Urdun lub aš-Sarī‘at al-Kabīrah, dosł. ‘wielki wodopój’), tworząca się z połączenia czterech potoków źródłowych (Hasbani, Baniās, Dan, Ajun) na pd. zboczach Antylibanu (ze szczytem Hermon – 2814 m). Obecnie płynie przez Liban, Syrię, Izrael oraz Jordanię. Rzeka (o długości 251 km) przepływa przez dolinę Hula (wyschnięte biblijne Jezioro Semechonitis), Jezioro Tyberiadzkie (bibl. Jezioro Galilejskie lub Genezaret), silnie meandruje w dolnym biegu, wreszcie uchodzi deltą do Morza Martwego (ant. Jezioro Asfaltowe, łac. *lacus Asphaltites*), słonego jeziora położonego 394 metry poniżej poziomu morza. Nazwę rzeki językoznawcy-semitolodzy wywodzą od rdzenia czasownikowego aram. *rdy* (‘schodzić, płynąć’) lub hebr. *yrd* ‘ts.’. Zob. K. Bieberstein, *Jordanes*, w: *Brill’s New Pauly: Encyclopedia of Ancient World*, vol. 6, red. H. Cancik – H. Schneider – M. Landfester, Leiden – Boston 2005, 918-919. Istnieje również hipoteza badawcza zakładająca indoeuropejskie pochodzenie potamonimu. Por. apelatyw ie. **dānu-* (‘rzeka’), poświadczony w takich nazwach wodnych jak *Dunaj* (łac. *Danubius*), *Rodan*, *Don*, *Eridanos* etc. Zob. Faure Sabater, *Diccionario*, s. 331. Nie można wykluczyć, że palestyński hydronim Ἰορδάνης jest spokrewniony z kreteńską nazwą rzeczną Ἰαρδάνης (a. Ἰαρδανός), wspomnianą już przez Homera (*Od.* III, 292). Nazwa biblijnej rzeki mogła być przeniesiona z Krety przez Filistynów, którzy wedle źródeł hebrajskich pochodzili z wyspy Kaftor (tj. Krety). W przypadku kreteńskiej nazwy przyjmuje się, że początkowy człon Ἰαρ- kontynuuje indoeuropejski przymiotnik **isəros* (‘silny, szybki’). Por. stind. *iširáh* adi. ‘ts.’, także gr. att. ἰερός, dor. ἰαρός (‘ruchliwy, żwawy, aktywny, świeży, rzeński, pełen boskiej mocy, święty, poświęcony’). Zob. Georgiev, *Die altgriechischen Flussnamen*, s. 8.

⁶⁴ O dwóch źródłach Jordanu pisał wcześniej św. Hieronim (*Comm. in Matth.* III, 16, 121-122, PL 26, 114-115): „Jordanis [...] habet duos fontes, unum nomine Ior et alterum Dan, qui simul mixti Iordanis nomen efficient”. Blisko źródeł Jordanu znajdowało się

w jednym korycie dwu źródeł, które wytryskują w pewnym oddaleniu od siebie, rzeka przybiera nazwę *Jordan*. [Ciek] bierze początek u podnóża Góry Libańskiej⁶⁵, płynie pomiędzy Judeą i Arabią, po zakreśleniu wielu zakoli uchodzi do Morza Martwego w pobliżu Jerycha.

19. *Eusis*⁶⁶ wypływa z gór Kaukazu i z kilkoma innymi rzekami uchodzi do Morza Euksyńskiego (*in Eusinum* zam. *Euxinum*)⁶⁷, któremu zresztą zawdzięcza swą nazwę.

20. *Kydnos* (*Cydnus*)⁶⁸ to rzeka w Cylicji, wypływająca z góry Tauros, której wody charakteryzuje nadzwyczajna słodycz. Nosi taką nazwę, po-

miasto o nazwie Dan, stolica plemienia Izraelitów, wywodzącego się od biblijnego Dana, syna Jakuba (Izraela) i Bilhy.

⁶⁵ Góra Libańska lub Liban (łac. *mons Libanus*, por. aram. *laban* – ‘biały’) to wysokie pasmo górskie (3083 m) oddzielone żyzną doliną Celesyrią (dzis. Bekaa) od Antylibanu, z którego początek bierze rzeka Jordan. Liban słynął w starożytności z lasów cedrowych.

⁶⁶ Ponieważ w starożytnych źródłach trudno znaleźć jakkolwiek informację o rzece *Eusis*, możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa założyć, że św. Izydora w rzeczywistości mówił o Fasis (łac. *Phasis*, gr. Φῆσις), kolchidzkiej rzece (o długości 327 km) znanej z wyprawy Argonautów po złote runo (dzis. Rioni w zachodniej Gruzji). Por. Ambrosius, *Hexaameron*, II 3, 12, PL 14, 163: „itemque de septentrionali parte Phasis Caucaseis montibus fusus cum pluribus aliis in Euxinum se praecipitans mare” (‘Również ze stron północnych z gór Kaukazu płynie rzeka Fasis i z wielu innymi wpada do Euxinu [Morza Czarnego]’). Zob. Św. Ambroży, *Hexaameron*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1969, 69). Źródła rzeki Fasis znajdują się w pd.-zach. części Kaukazu w regionie Racha. Ciek uchodzi do Morza Czarnego na pn. od miasta Poti (w pobliżu ant. *Phasis*). Do odkształcenia nazwy rzecznej doszło zapewne pod wpływem talasonimu (w wersji zacytowanej przez św. Izydora): *Eusinum* [scil. *mare*] > *Eusis*.

⁶⁷ Grecka (jońska) nazwa Εὐξεινος Πόντος (dosł. ‘morze gościnne’, por. att. εὐξενός – ‘gościnny’) jest eufemistycznym określeniem Morza Czarnego, które w językach irańskich nazywano „ciemnym, niebieskim”. Por. aw. *axšaēna-* (‘ciemnego koloru, ciemny’), stpers. *axšaina* (‘błękitny, modry, siny’) < iran. **axšaina-* (‘błękitny, modry, niebieski, zielony, szaroniebieski’). Grecy błędnie zinterpretowali irańską nazwę jako Ἄξεινος Πόντος (dosł. ‘morze niegościnne’, por. joń. ἄξεινος – ‘niegościnny’, att. ἄξενος ‘ts.’). Zob. I. Fylias – Ch. Katsikadeli, *Toponyms*, w: *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, t. 3, red. G.K. Giannakis, Leiden – Boston 2014, 416-417; P. Sobotka, *Etymologizowanie i etymologia. Od semantyki ontologicznej do etymologii hermeneutycznej*, Warszawa 2015, 173-175. Pomponiusz Mela tak wyjaśnia tę zmianę nazwy (*Chor.* I, 102): „Niegdyś nazwano je [tj. Morze Czarne] *Aksejnos* od dzikiego charakteru ludów nad nim mieszkających; otrzymała zaś nazwę *Euksejnos*, gdy wskutek stosunków handlowych charakter ten nieco się zmienił”. Zob. *Pomponiusza Mela Chorografia czyli Opis kręgu ziemi*, tł. M. Golias, Piotrków Trybunalski 2011, 71.

⁶⁸ *Kydnos* (gr. Κύδνος, dzis. Tarsus Çayı a. Berdan Çayı w Turcji) – rzeka w Cylicji (o długości 124 km) ze źródłami w górach Taurus (dzis. Toros Dağları), pierwotnie płynąca przez miasto Tarsos. Po wielkiej powodzi, która dotknęła Tarsos, cesarz bizantyń-

nieważ wszystko, co jest białe, Syryjczycy nazywają w swoim rodzimym języku *cydnus*. Stąd też takie miano zostało nadane tej rzece, gdyż przybiera ona latem, kiedy topnieją śniegi; w pozostałych porach roku jest niewielka i spokojna⁶⁹.

21. Hylas⁷⁰, rzeka w Azji. Paktolos (*Pactolus*)⁷¹, rzeka w Azji, niosąca złotonośne piaski, o której Wergiliusz [pisze]⁷²: *Pactolusque inrigat auro* ('I Paktolos nawadnia złotem'). Rzeka z uwagi na jej złoty nurt jest też nazywana *Chrysorrhoas* (dosł. 'tocząca złoto')⁷³.

ski Justynian I (527-565) nakazał przesunąć koryto rzeki na wschód od miasta. Rzeka przed ujściem do morza tworzyła lagunę zwaną Πήγμα ('otchłań'), służącą za port Tarsos. Współcześni etymolodzy akceptują starożytny wywód od greckiego przymiotnika κύνδος ('sławny, znakomity') z charakterystyczną dla nazw własnych opozycją akcentu. Zob. Tischler, *Kleinasiatische Hydronymie*, s. 86. Wydaje się jednak, że hydronim Κύδος pozostaje w związku z dialektalem apelatywem κύδος ('łabędź'; Hesych. κ-4420: κύδος· κύκνος, por. łac. *cygnus* || *cygnus* m. 'ts.'). Takie zestawienie mogłoby uprawdopodobnić informację podaną przez św. Izydora z Sewilli, że nazwa wodna kryje w sobie nawiązanie do koloru białego (zob. też Solin, *Coll.* XXXVIII 5: „quidquid candidum est, cydnium gentili lingua Siri dicunt: unde amni huic [sc. Cydno] nomen datum”). W hydronimii europejskiej spotykamy wiele nazw wodnych związanych z białym kolorem. Por. stgr. Ἀλφειός ('biała [rzeka]'), ngr. Ἀσπρος Ποταμός ('biała rzeka'), pol. *Biała Rzeka*, *Biała Struga*, *Biała Woda*, hiszp. *Guadalquivir* (< arab. *wādī al-abyad*, dosł. 'rzeka biała').

⁶⁹ Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, XXXVIII, 5: „Cydnus [...] tumet vere cum nives solvuntur, reliqua anni tenuis et quietus”.

⁷⁰ Hylas (gr. Ὑλας) – rzeka w Lidii (dzis. Kum Çayı, dosł. 'piaszczysta rzeka'), mająca źródła na górze Temnos (dzis. Simav Dağları). Uchodzi do rz. Hermos (dzis. Gediz Nehri) na pn.-wsch. od miasta Magnezja (dzis. Manisa), leżącego u stóp góry Sipylos (dzis. Spil Dağı). W starożytności rzeka obfitowała w ryby. Nazwę Ὑλας uważa się za derywat urobiony sufiksem nazwotwórczym -ᾱς (m.) od gr. ap. ὕλη f. ('szlam, muł, il, błoto'). Por. ὕλωδης adi. ('o rzece mętny, zamulony'). Zob. Tischler, *Kleinasiatische Hydronymie*, s. 64-65. W antycznych źródłach Hylas funkcjonuje też pod postacią Ὑλλος (Il. XX, 392; Plin. *Nat. hist.* V, 119: *Hyllum*) lub Φρύγιος (dosł. 'frygijska sc. rzeka'; Strabon, *Geogr.* XIII 4, 5).

⁷¹ Paktolos (gr. Πακτωλός) – niewielka rzeka w Lidii o długości 25 km, lewy dopływ rz. Hermos (dzis. Gediz Nehri). Bierze początek w górach Tmolos (dzis. Bozdağ). Rzeka przepływała przez Sardes (gr. Σάρδεις), dawną stolicę królestwa Lidii. Obecnie płynie w Turcji i nosi nazwę Sart Çayı, utworzoną od ojkonimu Sart (< ant. Sardes). W starożytności ciek obfitował w złote okruchy (wyeksportowane w I wieku p.n.e.), którym lidyjscy królowie z rodu Mermaidów (od Gygesa po Krezusa) zawdzięczali swoje legendarne bogactwo. Antyczny hydronim pozostaje w związku z czas. πήγνυμι ('wbijać, mocować, utwierdzać').

⁷² Por. Vergilius, *Aeneis*, X, 142.

⁷³ Por. Ps.-Plutarch, *De fluviis*, VII, 1: „Πακτωλὸς ποταμὸς [...] ἐκαλεῖτο δὲ πρότερον Χρυσορροάς” ('Rzeka Paktolos dawniej nazywała się Chrysorrhoas'). Alternatywną nazwą rzeki przytaczają też Pliniusz (*Nat. hist.* V, 110) i Solinus (*Coll.* XL, 10).

22. Hermos (*Hermus*)⁷⁴ to rzeka w Azji, która przecina równinę smyrneńską⁷⁵. Jej fale toczą złotodajny piasek⁷⁶. Hermosowi swoją nazwę zawdzięcza Smyrna⁷⁷.

23. Meander⁷⁸ to kręta rzeka, płynąca w Azji, która czyniąc zakola pomiędzy Karią i Jonią, wpada do zatoki oddzielającej Milet i Priene⁷⁹.

⁷⁴ Hermos (gr. Ἑρμος), dzis. Gediz Nehri (a. Gediz Çayı) – druga co do wielkości rzeka w Anatolii (o długości 401 km). Wypływa z gór Murat Dağı (ant. Dindymon, poświęcone frygijskiej bogini Kybele), płynie przez tureckie prowincje Kütahya i İzmir, uchodzi deltą do Zatoki Izmirskiej (ant. Zatoka Smyrneńska) na pd. zach. od wsi Maltepe (ok. 30 km na pn. zach. od Smyrny, dzis. İzmir). W starożytności państwo lidyjskie obejmowało całe dorzecze Hermosu. Uważa się, że hydronim, zapewne frygijskiego pochodzenia, powstał w wyniku derywacji dezintegralnej i paradygmatycznej od gr. ap. ἔρμα, -ατος n. ('podmorska skała, rafa, ławica piaskowa, mielizna'). Zob. Tischler, *Kleinasiatische Hydronymie*, s. 61-62. Etymologię tę potwierdza epitet πολυψήφιος ('mający wiele kamyków, żwirowaty'), którym Herodot (*Hist.* I 55, 2) określa rzekę Hermos („Hermos żwirowośny”).

⁷⁵ Na równinny teren występowania dorzecza Hermosu zwracają uwagę Pliniusz (*Nat. hist.* V, 119: „A Zmyrna Hermus amnis campos secat”) oraz Solinus (*Coll.* XL, 15: „Zmyrnaeos vero campos Hermus secat”).

⁷⁶ Wergiliusz mówi o „Hermusie mętnym od złota” (*Georg.* II, 137: „auro turbidus Hermus”). Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, XL, 15.

⁷⁷ Objasnienie ojkonimu, przytoczone przez św. Izydora, należy uznać za błędne (zob. też Isid. *Etym.* XV, 1, 39: „vocata Smyrna quod eius campos Ermus fluvius secat”). Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, XL, 16. Warto odnotować, że nazwę Smyrny w starożytności wywodzono, na zasadzie tzw. etymologii ludowej, od apelatywu σμύρνα (= μύρρα) f. ('mirra, drzewo balsamowe'), stanowiącego pożyczkę semicką. Zob. R. Rosół, *Frühe semitische Lehnwörter im Griechischen*, Frankfurt am Main 2013, 71-72.

⁷⁸ Meander (gr. Μαίανδρος) – rzeka (o długości 584 km) w antycznej Frygii Większej, Karii i Jonii, wypływająca z okolic frygijskiego miasta Kelajnaj (dzis. Dinar). Obecnie płynie w pd.-zach. Turcji i nosi nazwę Büyük Menderes Nehri lub Büyük Menderes Irmağı ('Wielki Menderes' dla odróżnienia od Küçük Menderes Nehri – 'Mały Menderes'; ant. Kaystros w Lidii). Zob. D.J. Georgacas, *The Names for the Asia Minor Peninsula and a Register of Surviving Anatolian Pre-Turkish Placenames*, Heidelberg 1971, 116. Nazwa rzeczna jak dotąd nie doczekała się przekonującego objaśnienia. Zob. Tischler, *Kleinasiatische Hydronymie*, s. 93-94. Część badaczy uważa hydronim za zhellenizowaną formę nazwy karyjskiej, lidyjskiej (obie pochodzenia anatolijskiego) lub frygijskiej, przywołując strukturalne podobieństwo nazwy *Maiandros* do obserwowanych na obszarze występowania tych trzech języków licznych ojkonimów z sufiksem *-anda*, np. *Millawanda*, *Wijanawanda*. Nie brakuje głosów mówiących o semickiej genezie nazwy rzecznej (< hebr. *mayim* pl. – 'wody', także *me'yim* – 'jelita, łono'). Niektórzy onomaści uważają za przekonujące zestawienie pierwszego komponentu hydronimu Μαίανδρος z nazwą etniczną Μαίονες ('Meonowie'; < gr. Μαίονια f. – 'Meonia', dawna nazwa Lidii), zaproponowane przez V. Georgieva (*Zur altkleinasiatischen Hydronymie*, „Beiträge zur Namenforschung” 8 (1957) 158-159; V. Georgiev, *Исследования по сравнительно-историческому языкознанию*, Москва 1958, 171). Uważa się za nieprawdopodobne greckie pochodzenie potamonimu (teren, na którym płynie rzeka, nigdy nie był zamieszkaný przez użytkowników języka greckiego). Rzeka według Pseudo-Plutarcha (*De fluv.* IX, 1) wcześniej nazywała się Ἀναβαίων (< gr. ἀναβαίωω – 'iść pod górę, wzebrać, wznosić się').

⁷⁹ Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, XL, 8: „Meander [...] praecipitat in sinum, qui Miletum dividit et Prienam”. W starożytności rzeka uchodziła do Zatoki

Meander został tak nazwany, ponieważ jest kręty i nigdy nie płynie w linii prostej⁸⁰. O nim [pisze] Owidiusz: *Curvis ludit Maeander in undis*⁸¹ ('Meander, wśród krętej igrający drogi')⁸².

24. Twierdzi się, że rzeka Tanais⁸³ zawdzięcza nazwę Tanusowi, pierwszemu królowi Scytów. Tanais wypływa z Lasu Ryfajskiego⁸⁴, oddziela Europę od Azji, płynąc pośrodku, pomiędzy dwiema częściami świata⁸⁵, i wpływa do Pontu (tj. Morza Czarnego)⁸⁶.

Latmijskiej (Morze Ikaryjskie), dziś już nieistniejącej. Rzeka wpada obecnie do Morza Egejskiego niedaleko ruin antycznego Miletu.

⁸⁰ Nazwa własna *Meander* już w starożytności uległa apelatyzacji, stając się rzeczownikiem pospolitym oznaczającym 'zakręt rzeki, zakole' lub 'ornament geometryczny'. Zob. F. Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2003, 1217.

⁸¹ Zacytowany przez Izidora fragment *Metamorfoz* Owidiusza (II, 246) różni się nieco od wersji przekazanej nam przez kodeksy: „[...] recurvatis ludit Maeandro in undis”. Zob. P. Ovidi Nasonis, *Metamorphoses*, red. R.J. Tarrant, Oxford 2004.

⁸² Zob. Owidiusz, *Przemiany*, tł. B. Kiciński, Wrocław 1953, 37.

⁸³ Tanais (gr. *Τάναϊς*), dzis. Don – rzeka o długości 1970 km, stanowiąca w starożytności naturalną granicę pomiędzy Scytią a Sarmacją (Herodot, *Hist.* IV 21). Antyczna (sarmacko-scytyjska) nazwa rzeki jest zestawiana z awest. ap. *dānu-* f. ('rzeka, strumień'), skt. *dānu* f. n. ('ciecz kapiąca, kropla, rosa, mgła'), oset. *don* ('woda, rzeka') > n. w. *Don*. Zob. P.A. Агеева, *Происхождение имен рек и озер*, Москва 1985, 85. Spółgłoska bezdźwięczna *t-* w nagłosie hydronimu (zamiast *d-*) zdaniem badacza wskazuje na zapożyczenie nazwy *Τάναϊς* od ludu indoeuropejskiego, w języku którego zachodziło ubezdźwięcznienie spółgłoski przedniojęzykowej *d > t*. Zob. Rozwadowski, *Studia*, s. 244.

⁸⁴ Nie mamy żadnych informacji na temat Lasu Ryfajskiego (*Riphaeae silvae*). Znamy jednak z tego rejonu Góry Rypajskie lub Ryfajskie (łac. *montes R(h)ip(h)aei*, rzadziej *mons R(h)ip(h)aeus*), określające pierwotnie mityczny łańcuch górski, wznoszący się gdzieś na dalekiej północy. Od wieku I n.e. zaczęto identyfikować Góry Rypajskie z górami Scytii (dzis. Ural), położonymi u źródeł rzeki Rha (dzis. Wołga). Maurus Serwiusz (*Schol. in Georg.* III, 382) wywodzi nazwę scytyjskich gór „od ciągłych podmuchów wiatrów” („a perpetuo ventorum flatu [...] nam ῥιφή Graece impetus et ὀρμή dicitur ἀπὸ τοῦ ῥίπτειν”). Źródła Tanais na Górze Rifajskiej błędnie lokalizuje Pomponiusz Mela (*Chor.* I, 115: „ipse Tanais ex Riphaeo monte deiectus”). W rzeczywistości rzeka wypływa z Wyżyny Środkoworosyjskiej na pd. od Moskwy.

⁸⁵ Pomponiusz Mela (*Chor.* I, 15) w opisie Europy wskazuje rzekę Tanais jako wschodnią granicę kontynentu europejskiego.

⁸⁶ Rzeka w rzeczywistości uchodziła od pn.-wsch. strony do Jeziora Meockiego (dzis. Morze Azowskie), oddzielonego od Morza Czarnego cieśniną zwaną Bosforem Kimeryjskim (dzis. Cieśnina Kerczeńska).

25. Inachos⁸⁷ jest rzeką w Achai⁸⁸, nawadniającą równiny argolidzkie⁸⁹, którą król Inachos⁹⁰, protoplasta ludu argińskiego, nazwał swoim imieniem. Tam (tj. w Achai) znajduje się także Erymant⁹¹, wypływający z Góry Erymanckiej⁹².

⁸⁷ Chodzi o rzekę okresową płynącą w Argolidzie, krainie położonej w pn.-wsch. części Półwyspu Peloponeskiego, zwaną obecnie Πάνιτσα || Μπάνιτσα (< scs. баня – ‘łaźnia’) lub Ίναχος. Zob. K.Π. Δάρμος, *Οι αρχαίοι ποταμοί της Πελοποννήσου*, Αθήνα 2007, 11-20. Inachos wypływa z góry Lirkio (1755 m), mija miasto Argos od wschodu, kończy bieg w Zatoce Argolidzkiej (Morze Egejskie), na zach. od miasta portowego Náfplio. Zimą rzeka często wylewa, podczas gdy latem całkowicie wysycha. Rzeką Inachos pojawia się po raz pierwszy w tragediach Eurypidesa (*El.* 1; *Suppl.* 645, 890; *Phoen.* 574). Pseudo-Plutarch (*De fluv.* XVIII, 1) informuje, że rzeka Inachos nosiła wcześniej nazwy Καρμάνωρ i Ἀλλάκμων. Zob. Plutarco, *Fiumi e monti, introduzione, testo critico, traduzione e commento*, red. E. Calderón – A. De Lazzer – E. Pellizer, Napoli 2003, 179-181, 240 (przyp. 144). Według językoznawców antyczny hydronim Ίναχος jest nazwą pelazgijską (przedgrecką), stanowiącą formację złożoną o znaczeniu ‘tryskająca woda / eau jaillissante’ lub ‘szybka woda / schnelles Wasser’. Por. skt. *iṣṇāti* (‘porusza się szybko’), gr. *iváω* || *ivéō* (‘przeczystyczać, wypróżniać’) i ie. **akwā* (‘woda’, z końcówką -oś w nazwie wodnej pod wpływem apelatylu ποταμός m. – ‘rzeka’). Zob. Georgiev, *Die altgriechischen Flussnamen*, s. 24; V. Georgiev, *Die Herkunft der Namen der grössten Flüsse der Balkanhalbinsel und ihre Bedeutung zur Ethnogenese der Balkanvölker*, „Linguistique Balkanique” 1 (1959) 8. Warto odnotować, że inna rzeka o tej samej nazwie (dopływ Sperchejosu), płynąca w pd. Tesalii (dzis. jednostka regionalna Ftiotydy), nosi obecnie słowiańskie miano Βυστρίτσα (por. pol. *Bystrzyca*). Zob. M. Vasmer, *Die Slaven in Griechenland*, Leipzig 1970, 103.

⁸⁸ Nazwą *Achaja* (łac. *Achaea*) określano prowincję rzymską utworzoną po podboju Grecji przez Rzymian w roku 146 p.n.e. Z czasem (tj. od 26 p.n.e.) Achaja stała się odrębną prowincją z ośrodkiem administracyjnym w Koryncie.

⁸⁹ Chodzi o dzisiejszą równinę Αργοναυπλιακό Πεδιάδα, nazwaną tak od dwóch miast Argos i Náfplio, obecnej stolicy jednostki regionalnej Argolidy.

⁹⁰ Por. Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, VII, 10: „Inachus Achaiae amnis [...], quem rex Inachus a se nominavit”; Hieronymus, *Chronica*, II (*ab Abrah.* 161), PL 27, 267-268: „a patre Inacho Inachus fluvius apud Argos [...] nuncupatur”. Według wersji przekazanej przez Pseudo-Plutarcha (*De fluv.* XVIII, 1), Inachos był synem Okeanosa, ojcem Io, argińskiej kapłanki, uwiedzionej przez Dzeusa. Dotknięty zniewagą ojciec obrzucił obelgami najwyższego boga, za co spotkała go surowa kara. Inachos opętany przez Tisifonę, jedną z Erynii, którą nashał nań Dzeus, zakończył żywot w nurtach rzeki Haliakmon, nazywanej odąd na jego cześć Inachosem.

⁹¹ Formę Ερύμανθος po raz pierwszy poświadcza Kallimach z Cyreny (*Iov.* 18-19: Ερύμανθος, / λευκότατος ποταμών). W starożytnych źródłach nazwa rzeki jest udokumentowana także w formie derywatu przymiotnikowego ὁ Ερυμάνθιος (*Schol. Ap. Rh.* I, 127) oraz w postaci zestawienia syntaktycznego Ερυμάνθιον ὕδωρ (*Anthologia Palatina* VI 111). Współczesny Erymant (zw. też Ντόανα || Δογάνα), o długości 60 km, jest prawym dopływem Alfejosu, największej rzeki (120 km) Półwyspu Peloponeskiego. Zob. K.Π. Δάρμος, *Οι αρχαίοι ποταμοί*, s. 114-117. Rzeką stanowi naturalną granicę pomiędzy dzisiejszymi regionami Peloponezu i Grecji Zachodniej. Bierze początek na pd.-wsch. zboczach góry Erymant (gdzie nosi odcinkową nazwę Νουσαίτικο Ποτάμι), w górnym biegu przyjmuje strumienie Aroánios (ngr. Αροάνιος) i Siréos (ngr. Σειραίος), wpada do Alfejosu nieco na zachód od innej słynnej rzeki Ladon (stgr. Λάδων, ngr. Λάδωνας). Hydronim Ερύμανθος stanowi przykład jednostki onimicznej ponowionej z nazwy góry.

⁹² Masyw górski wznoszący się w Arkadii na granicy z Elidą (obecnie na granicy dwu jednostek regionalnych Achai i Elei), znany dzisiaj pod starożytną nazwą

26. Pad⁹³ to rzeka w Italii, która spływa urwistymi zboczami Alp, biorąc swój początek z trzech źródeł. Jedno z nich, określane nazwą *Padus*, rozlewa się, tworząc rodzaj jeziora, skąd niczym z łona wypływa rzeka. Temu właśnie źródłu Pad zawdzięcza swoją nazwę⁹⁴. Grecy określali rze-

Ερύμανθος lub nowożytną Ωλονός || Ωλενός (określającą najwyższy szczyt – 2224 m). Najwcześniejsze atestacje nazwy góry sięgają epoki mykeńskiej. Oronim pojawia się na tabliczkach pylijskich, zapisanych pismem linearnym B, w formie *o-ru-ma-to* (PY Cn 3.6) = *Ορύμανθος (klas. Έρύμανθος) oraz w postaci etnikonu *o-ru-ma-si-ja-jo* (PY An 519.12) = *Ορυμανσιαῖος, derywowanego od **o-ru-ma-si-ja* (sc. χώρα) – ‘region O.’, utworzonego z kolei od toponimu *o-ru-ma-to*. Zob. F. Aura Jorro, *Diccionario Micénico*, t. 2, Madrid 1993, 50-51. Vladimir Georgiev (*Die altgriechische Flussnamen*, s. 21) uważa nazwę góry Όρύμανθος za pelazgijską i wywodzi od ie. **uru-monto-s* (‘rozległa góra / Breitberg’). Por. skt. *uru-* (‘szeroki’), gr. εὐρύς ‘ts.’ i łac. *mōns, montis* (< **montis*) m. (‘góra’). Wedle starogreckich wierzeń w okolicach Erymantu grasował olbrzymi dzik erymancki, którego pojmanie żywcem stanowiło jedną z dwunastu prac Heraklesa.

⁹³ Pad (wł. Po) – największa rzeka we Włoszech (o długości 652 km), bierze swój początek w prowincji Cuneo w Alpach Kotyjskich (w Piemontcie) w miejscu zw. Pian del Re (2020 m). Płynie m.in. przez Turyn, Piacenzę, Cremonę, uchodzi do Morza Adriatyckiego szeroką deltą (złożoną z 5 głównych ramion) na pd. od Chioggio. Za główne ujście uważa się ramię wpadające na wsch. od miejscowości Pila, zwane Po della Pila.

⁹⁴ Pliniusz Starszy (*Nat. hist.* III, 122), powołując się na Metrodora ze Skepsis, podaje, że rzeka Pad została nazwana od sosen rosnących u jej źródła, które w języku Gallów nazywają się *padi* (pl.). Zob. K.T. Witzak, *Gaulish pados ‘pitch-pine’ and Lithuanian kadagys ‘juniper’*, „Studia Indogermanica Lodziensia” 2 (1998) 171. Por. Gajusz Pliniusz Sekundus, *Historia naturalna*, t. 1: *Kosmologia i Geografia. Księgi II-VI*, tł. I. Mikołajczyk *et alii*, Toruń 2017, 259. Rzymski encyklopedysta nie omieszczał też przytoczyć niezwykle cenną informację, że Ligurowie, mieszkańcy górnego biegu rzeki, określali Pad rodzimym mianem *Bodincus*, co po łacinie miało znaczyć *fundo carens* (‘pozbawiona dna’, tj. głęboka). Zob. Plin. *Nat. hist.* III, 122. Antyczne objaśnienie potwierdzają nowożytni badacze, którzy uznają nazwę *Bodincus* za formację derywowaną „liguryjskim” sufiksem *-inko* od rdzenia ie. **bhedh-* (‘kłuć, żgać, ryć, kopać’). Por. łac. *fodio* (‘kopać, kłuć’) oraz łac. *fundus* m. (‘dno, głębina, grunt’), gr. πυθμήν m. (‘dno, podstawa, fundament’), skt. *budhná-* m. / n. (‘grunt, dno’), niem. *Boden* m. (‘gleba, ziemia, grunt, dno’). Zob. C. Marcato, *Po*, w: *Dizionario di toponomastica. Storia e significato dei nomi geografici italiani*, red. G. Gasca Queirazza *et alii*, Torino 2005, 501. Istnieje hipoteza, jak dotąd słabo uargumentowana, zakładająca związek łac. *Padus* z liguryjskim hydronimem *Bodincus*. Zob. A. Renzo, *Nomi d’Italia. Origine e significato dei nomi geografici e di tutti i comuni*, Novara 2009, 296-297. Zdaniem niektórych językoznawców z hydronimem *Padus* spokrewniona jest nazwa Padwy (wł. Padova, łac. *Patavium*), miasta w pn.-wsch. Włoszech. Zob. G.B. Pellegrini, *Toponomastica italiana. 10000 nomi di città, paesi, frazioni, regioni, contrade, fiumi, monti spiegati nella loro origine e storia*, Milano 2008, 138-142; A. Ferrari, *Dizionario dei luoghi del mito. Geografia reale e immaginaria del mondo classico*, Milano 2011, 726.

kę Pad mianem Eridanos (*Eridanus*)⁹⁵, utworzonym od Eridanosa, syna Słońca, którego nazywano też Faetonem⁹⁶. Ten, rażony piorunem, spadł do tej właśnie rzeki i utonął⁹⁷. Wraz ze wschodem „Psiej Gwiazdy”⁹⁸ [rzeka] od topniejącego śniegu przybiera, a po przyjęciu trzydziestu innych rzek⁹⁹ wpływa do Morza Adriatyckiego w pobliżu Rawenny¹⁰⁰.

27. Tyber (*Tiberis*)¹⁰¹, rzeka w Italii, podobno otrzymała nazwę po Tyberinie, królu Albańczyków, który w niej utonął [podczas przeprawy]¹⁰².

⁹⁵ Największa we Włoszech rzeka znana była w starożytnej Grecji pod nazwą Ἐριδανός. Zob. np. Polib., *Hist.* II 16 oraz Verg. *Georg.* IV, 366-373; Hyg. *Fab.* 154; Plin. *Nat. hist.* III, 117; Solin. *Coll.* II, 25. Hezjod (VIII/VII wiek p.n.e.) w *Teogonii* wśród bóstw rzecznych, będących dziećmi pary tytanów Okeanosa i Tetydy, wymienia „Erydana o wirach głębokich” (*Th.* 338: Ἐριδανόν βαθυδίνην). Starożytni próbowali zidentyfikować mityczny ciek z jakąś rzeczywistą rzeką, płynącą gdzieś na Zachodzie. Znalezione są próby zestawienia Eridanu z Renem, Rodanem, wreszcie Padem. Z terenu Grecji znamy słynny strumień o tej samej nazwie, prawy dopływ rzeki Ilissos, przepływający przez dzielnicę Keramejkos w Atenach. Zob. K.H. Μπίρης, *Αι τοπωνυμιαί της πόλεως και των περιοχών των Αθηνών*, Αθήνα 2006, 42. Według Alberta Carnoy (*Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Louvain 1957, 53) grecka nazwa rzeczna Ἐριδανός jest formacją złożoną z gr. ep. ἦρι adv. (‘rano, wcześniej’) i indoeuropejskiego rdzenia hydrograficznego *danu-, poświadczonego chociażby w awestyjskim ap. *dānu-* f. (‘rzeka, strumień’). Należy podkreślić, że hydronim Ἐριδανός pozostaje w etymologicznym związku z takimi nazwami rzek, jak: *Rodan*, *Dunaj*, *Dniepr*, *Dniestr*, *Don*, *Jordan*. Zob. Faure Sabater, *Diccionario*, s. 199, 476.

⁹⁶ Por. też Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidos libros*, VI, 659: „Eridanus Solis filius [...] fulminatus in Italiae fluvium cecidit: at tunc a luce ardoris sui Phaethon appellatus est, et pristinum nomen fluvio dedit”.

⁹⁷ Historię brawurowej jazdy Faetona rydwanem Heliosa opowiada obszernie m.in. Owidiusz (*Met.* II, 150-328).

⁹⁸ Terminem „Psia Gwiazda” określa się Kanikulę, tj. Syriusza, najjaśniejszą gwiazdę w konstelacji Wielkiego Psa (łac. *Canis Maior*), zwiastującą letnie upały (22 VI-23 VIII).

⁹⁹ Informację tę podaje już Pliniusz Starszy (*Nat. hist.* III, 118). W rzeczywistości Pad posiada ponad 140 dopływów.

¹⁰⁰ Wody Padu w starożytności doprowadzone były do Rawenny tzw. kanałem Augusta (*Augusta fossa*). Ten ujściowy odcinek rzeki nosił nazwę *Padusa* (wcześniej *Messanicus*). Warto odnotować, że Rawenna leży ok. 60 km poniżej południowego krańca rozległej delty rzeki Pad.

¹⁰¹ Tyber (wł. Tevere) – niewątpliwie najsłynniejsza rzeka Włoch (o długości 405 km), wypływa ze zboczy góry Fumaiolo (leżącej w Apeninach Toskańskich), przepływa przez Rzym, wpada do Morza Tyrreńskiego w pobliżu Ostii i Fiumicino. Niektórzy badacze uważają, że rzeka w starożytności nosiła etruską nazwę *Rumon*, od której z dużym prawdopodobieństwem mógł zostać urobiony ojkonim *Roma*. Zob. Faure Sabater, *Diccionario*, s. 505, 569; C. Marcato, *Nomi di persona, nomi di luogo. Introduzione all'onomastica italiana*, Bologna 2009, 109.

¹⁰² Por. Varro, *De lingua Latina*, V, 30: *Tiberinus, qui [...] nomen flumini dedit* (Liv. I, 3, 8; Ov. *Met.* XIV, 614; Ov. *Fast.* IV, 47). Zob. też Ferrari, *Dizionario del luoghi del*

Przed tym zdarzeniem rzeka nosiła starożytne miano *Albula*¹⁰³, utworzone od koloru, ponieważ [czasami] jest ona biała od śniegu¹⁰⁴. Niekiedy rzeka *Tiberis* nazywana jest *Tibris*. [Trzeba jednak wiedzieć, że] w języku potocznym używa się nazwy *Tiberis*, forma *Tibris* pojawia się jedynie w poezji¹⁰⁵.

28. Rzeka *Danubius* (Dunaj)¹⁰⁶, wedle powszechnego mniemania, zawdzięcza nazwę olbrzymim pokładom śniegu (*copia nivium*)¹⁰⁷, dzięki którym jeszcze bardziej przybiera. Dunaj spośród wszystkich rzek Europy cieszy się największą sławą. Znany jest też pod alternatywnym mianem *Ister*¹⁰⁸, ponieważ zmienia swą nazwę z uwagi na fakt, iż biegnie przez

mito, 919-921. Objaśnienia nazw geograficznych od eponimicznych bohaterów lub bogów było niezwykle popularne w antycznej kreacji nazwotwórczej. Współcześnie nazwę Tybru wywodzi się od apelatywu ie. **tībhos*. Por. gr. τῖφος n. ('woda stojąca, bagno, staw'). Zob. K.T. Witzczak, *The Latin Origin of the River Name Tiberis*, „Latomus: Revue d'études latines” 73 (2014) z. 1, 3-10.

¹⁰³ Por. Varro, *De lingua Latina*, V, 30: „sunt qui Tiberim priscum nomen Latinum Albulam vocitatum litteris tradiderint”; Vergilius, *Aeneis*, VIII, 330-332: „tum reges asperque immani corpore Thybris, / a quo post Itali fluvium cognomine Thybrim / diximus; amisit verum vetus Albula nomen”; Livius, *Ab Urbe condita*, I, 3, 8: „fluvius Albula, quem nunc Tiberim vocant”; Plinius, *Naturalis historia*, III, 53: „Tiberis, antea Thybris appellatus et prius Albula”.

¹⁰⁴ Starożytni przeważnie wiązali hydronim *Albula* z kolorem wody. Zob. Sextus Pompeius Festus, *De verborum significatione*, 4 (Müller): „Albula Tiberis fluvius dictus est ab albo aquae colore”.

¹⁰⁵ W postaci synkopowanej jest poświędzona jedynie forma *Thybris*, użyta m.in. przez Wergiliusza (*Aen.* VIII, 330-332: „Thybris, / a quo post Itali fluvium cognomine Thybrim / diximus”), a także przez Pliniusza Starszego (*Nat. hist.* III, 53: „Tiberis, antea Thybris appellatus”).

¹⁰⁶ Rzeka Dunaj (o długości 2888 km) wypływa z gór Schwarzwald (6 km na pn. zach. od Furtwangen), przepływa przez 10 krajów europejskich (Niemcy, Austrię, Słowację, Węgry, Chorwację, Serbię, Bułgarię, Rumunię, Mołdawię i Ukrainę), uchodzi do Morza Czarnego trzema głównymi ramionami: Kilia (od nazwy ukr. miasta Кілія < gr. biz. κελλία n. pl. – ‘spichlerze’), Sulina (tur. < rum. *salina* – ‘miejsce pozyskiwania soli’) i Sfântu Gheorghe (‘Święty Jerzy’).

¹⁰⁷ Kolejny przykład etymologii ludowej: *Danubius* < *nivium copia*. Obecnie nazwę Dunaju wywodzi się od pie. rdzenia **dhenH-* (‘płynąć’), poświęconego w awestyjskim apelatywie *dānu-* (‘rzeka, strumień’). Zob. Georgiev, *Die Herkunft der Namen*, s. 5; Faure Sabater, *Diccionario*, s. 199-200.

¹⁰⁸ Dunaj w dolnym biegu nosił nazwę *Hister*, *Ister* (gr. Ἰστρος). Por. Hesiodus, *Theogonia*, 339: Ἰστρον καλλιπέεθρον. Rozwadowski (*Studia*, s. 111-115) wywodzi tracki hydronim Ἰστρος, podobnie jak i nazwę *Istra*, określającą cztery rzeki Europy Środkowowschodniej, od rdzenia pie. **eish*₁-, rozszerzonego sufiksem *-*ro-* lub jego żeńską formą *-*rā-*. W nazwach tych (po zaniku laryngalnej **h*₁) pojawia się epentetyczna

niezliczone kraje; płynąc zaś coraz dalej, rozszerza się od naporu wody. Rzeka bierze początek w górach Germanii i w zachodnich rejonach, zamieszkałych przez barbarzyńców¹⁰⁹, płynie następnie w kierunku wschodnim, przyjmując sześćdziesiąt dopływów, wreszcie uchodzi do Pontu (tj. Morza Czarnego) siedmioma ujściami (tj. rozbudowaną deltą).

29. Rodan (*Rhodanus*)¹¹⁰, rzeka w Galli, nazwana tak od miasta Rodos, założonego przez kolonistów rodyjskich¹¹¹. Płynąc gwałtownym nurtem, przecina wody Morza Tyrreńskiego¹¹². To zmieszanie się wody rzecznej z falami słonego morza stwarza często niemałe zagrożenie dla żeglarzy¹¹³.

spółgłoska *-t-*. Pokrewne nazwy, aczkolwiek nienotujące epentezy, pojawiają się w hydronimii zachodniej i północno-wschodniej Europy, np. gal. *Isara*, fr. *Isère*, niem. *Iser* (< celt. **Isarā*), lit. *Eisrā* itd. Identyczną etymologię podaje Georgiev (*Die altgriechischen Flussnamen*, s. 24), a także Pokorny (*Indogermanisches*, s. 299-301). Obydwaj językoznawcy wywodzą tracką nazwę Ἰστρος od praformy **Is-ro-s* < pie. **isə́rós* ('szybki, silny'). Por. att. ἰερός, joń., hom. ἰρός, dor. ἰαρός ('ruchliwy, żwawy, aktywny, świeży, rzeński, pełen boskiej mocy, święty, poświęcony').

¹⁰⁹ Por. Ambrosius, *Hexaameron*, II, 3, 12, PL 14, 163: „Danubius de occidentalibus partibus Barbarorum atque Romanorum intersecans populos, donec Ponto ipse condatur” ('Dunaj, płynąc z zachodu, przecina ziemie barbarzyńców i Rzymian i kryje się dopiero w Poncie (Morzu Czarnym)’. Zob. Św. Ambroży, *Hexaameron*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1969, 69.

¹¹⁰ Rodan (fr. Rhône) – rzeka o długości 812 km, bierze początek w Alpach Urneńskich (Szwajcaria), przepływa przez Jezioro Genewskie, biegnie dalej w kierunku południowym, wreszcie rozległą deltą uchodzi do Zatoki Lwiej (Morze Śródziemne) na zach. od Marsylii.

¹¹¹ O pochodzeniu Rodanu od ojkonimu informuje już Pliniusz Starszy (*Nat. hist.* III, 33: „ubi Rhoda Rhodiorum fuit, unde dictum [...] Rhodanus amnis”). Por. też Hieronymus, *Commentaria in epistolam ad Galatas*, II, 3, 425-426, PL 26, 354: „oppidum Rhoda, coloni Rhodiorum locaverunt: unde amnis Rhodanus nomen accepit”. Nazwę miejscową *Rhodus* (wzgl. *Rhoda*) utożsamia się z *Rhodanusia* (gr. Ῥοδανουσία), kolonią założoną ok. 400 p.n.e. przez mieszkańców Massalii (dzis. Marsylia). Zob. Sid. Apoll. *Epist.* I, 5, 2; Steph. Biz., s.v. Ῥοδανουσία, πόλις Μασσαλίας. Miasto jest lokalizowane w okolicach dzisiejszej miejscowości gminnej Saint-Montan (w departamencie Ardèche). Zob. F. Haug, *Rhoda*, w: *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 2/1, red. W. Kroll – K. Witte, Stuttgart 1914, 759. Nie ma wątpliwości, że nazwa miejscowa została urobiona od nazwy rzecznej i nie ma nic wspólnego z miastem *Rhodus*, rzekomo założonym przez kolonistów pochodzących z wyspy Rodos. Według onomastów hydronim *Rhodanus* (gr. Ῥοδανός) jest pochodzenia galijskiego (**Rodanos* < **Roth_ēnos* '[rzeka] płynąca stale') i wywodzi się od rdzenia ie. **ret-* ('biec, toczyć'). Zob. Pokorny, *Indogermanisches*, s. 866; Rix, *Lexikon*, s. 507.

¹¹² Biskup z Sewilli w innym miejscu *Etymologii* (XIII, 16, 2) podaje *explicite*, że mianem Morza Tyrreńskiego określa się tę część Morza Śródziemnego, która rozciąga się pomiędzy Zatoką Liguryjską (*sinus Ligusticus*) a zachodnimi wybrzeżami Italii. Oznacza to, że Rodan – wykorzystując Izydorową nomenklaturę – wpada nie do Morza Tyrreńskiego, lecz do Zatoki Galijskiej (*sinus Gallicus*), przylegającej do prowincji narboneńskiej (*Narbonensis provincia*).

¹¹³ Por. Ambrosius, *Hexaameron*, II, 3, 12, PL 14, 163: „Rhodanus rapido concitus cursu Thyrrheni aequoris freta scindens, in quo non mediocre fertur navigantium pericu-

30. Ren (*Rhenus*)¹¹⁴ miał zostać tak nazwany przez związek z Rodanem, ponieważ wypływa z tej samej co on prowincji¹¹⁵. Ren to rzeka Germanii, którą zalicza się do trzech największych cieków Europy¹¹⁶. Toczy swe wody od szczytów Alp aż do głębin Oceanu (tj. Morza Północnego)¹¹⁷.

31. Rzeka *Iberus*¹¹⁸ w dawnych czasach dała nazwę całej Hiszpanii¹¹⁹.

lum, dum inter se maris fluctus et amnis fluenta decertant” (‘Rodan rozdziera szybkim biegiem fale morza Tyrreńskiego, a z powodu walki, jaką toczą ze sobą fale morskie, grozi na nim niemałe niebezpieczeństwo dla żeglarzy’). Zob. Św. Ambroży, *Hexaameron*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1969, 69.

¹¹⁴ Ren (niem. Rhein, fr. Rhin, hol. Rijn) wypływa ze źródeł wytryskających w masywie San Gotardo (Alpy Szwajcarskie), przepływa przez Jezioro Bodeńskie, tworzy naturalną granicę między Francją i Niemcami. Deltą Renu i Mozy uchodzi do Morza Północnego na zachód od Rotterdamu.

¹¹⁵ Objaśnienie Izydora, stawiające w związku etymologicznym nazwy *Rhenus* i *Rhodanus*, polega na podobieństwie dźwiękowym obu nazw wodnych. Współcześni językoznawcy zgodnie przypisują galijską genezę hydronimowi łac. *Rhēnus* (< gr. Ῥῆνος). Jego postać praceltycka miała brzmieć **Reinos* i wywodzić się od rdzenia pie. **h₃reiH-* (‘falować, wrzeć, kipieć, wirować, kręcić się’). Zob. przyp. 17.

¹¹⁶ Ren jest rzeczywiście trzecią po Wodrze i Dunaju najdłuższą rzeką Europy (1326 km).

¹¹⁷ Por. Ambrosius, *Hexaameron*, II, 3, 12, PL 14, 163: „Rhenus de iugo Alpium usque in Oceani profunda cursus suos dirigens, Romani memorandus adversus feras gentes murus imperii” (‘Ren płynie ze szczytów Alp i kieruje swój bieg ku głębi oceanu i stanowi mur ochronny cesarstwa przeciw dzikim ludom’). Zob. Św. Ambroży, *Hexaameron*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1969, 69.

¹¹⁸ Łac. *Iberus* a. *Hiberus*, obecnie Ebro, druga co do wielkości rzeka Półwyspu Iberyjskiego ze źródłami w okolicach Pico Tres Mares (na granicy dwóch prowincji: Cantabria i Burgos), przepływa m.in. przez Logroño i Saragossę, wpada deltą do Morza Śródziemnego w prowincji Tarragona. Hydronim posiada obfitą atestację antyczną, np. Ἰβηρ, Ἰβηρος (np. Polib., *Hist.* II 35, 2; Strabon, *Geogr.* III 3, 8), *Hiberus* || *Iberus* (np. Caes. *Civ.* I, 60; Plin. *Nat. hist.* III, 21). Zob. Faure Sabater, *Diccionario*, s. 215. Uczeni zestawiają nazwę rzeki z baskijskim apelatywem *ibai*, *hibai* (‘rzeka’) i pokrewnym z nim wyrazem *ibar* (‘dolina, żyzny teren pomiędzy górami, szeroka równina porośnięta trawą’). Zob. J.M. Albaigès, *Enciclopedia de los topónimos españoles*, Barcelona 1998, 238-239; J.L. García Alonso, *La Península Ibérica en la Geografía de Claudio Ptolomeo*, Vitoria 2003, 173; R.L. Trask, *Etymological Dictionary of Basque*, Sussex 2008, 217.

¹¹⁹ Hiszpania w starożytności nosiła alternatywną nazwę *Iberia* || *Hiberia*, utworzoną od hydronimu *Iberus* || *Hiberus*. Zob. m.in. Isid. *Etym.* XIV, 4, 28: „Hispania prius ab Ibero amne Iberia nuncupata”; Iust. *Epit.* XLIV, 1, 2: „Hispaniam veteres ab Hiberio amne primum Hiberiam [...] cognominaverunt”; Amm. *Res gest.* XXIII, 6, 21: „Hiberia ex Hiberio, nunc Hispania”; F. Villar, *Gli indoeuropei e le origini dell’Europa*, Bologna 1997, 503.

32. *Mineus*¹²⁰, rzeka w Galicji¹²¹, wzięła nazwę od koloru pigmentu, który występuje w niej w dużej ilości¹²².

33. Rzeka *Durius*¹²³ została tak nazwana przez Greków, jak gdyby miała związek z greckim wyrazem „dorycki” (*Doricus*)¹²⁴. Rzeka Tag (*Tagus*)¹²⁵

¹²⁰ Rzeka w źródłach łacińskich funkcjonowała pod nazwą *Minius* (Plin. *Nat. hist.* IV, 112; Mela, *Chor.* III, 10). Obecnie nosi nazwę Miño (po hiszpańsku), Minho (po portugalsku). Rzeka (o długości 350 km) wypływa z Laguna de Fuente Miña, przepływa przez miasta Lugo, Orense i Tuy, kończy bieg w Oceanie Atlantyckim, tworząc estuarium pomiędzy La Guardia i Caminha. Ciek w dolnym biegu stanowi granicę Hiszpanii i Portugalii (o długości 75 km).

¹²¹ Galicja (łac. *Gallicia, Gallaecia* || *Callaecia*), obecnie autonomiczny region Hiszpanii (w pn.-zach. części Półwyspu Iberyjskiego) z głównym miastem Santiago de Compostela.

¹²² Hydronim *Minius* z łac. apelatywem *minium* n. (‘cynober, czerwony pigment, jasna czerwień, minia, czerwień ołowiu’) zestawiał już historyk rzymski Pompejusz Trogus (I p.n.e./I n.e.). Zob. Iust. *Epit.* XLIV, 3, 4: „Regio Gallicia [...] uberrima [...] minio, quod etiam vicino flumini nomen dedit”. Izydor w innym miejscu swoich *Etymologii* powtarza tę samą informację (XIX, 17, 7): „Minium primi Graeci in Ephesiorum solo invenisse traduntur. Cuius pigmenti Hispania ceteris regionibus plus abundat; unde etiam nomen proprio flumini dedit”. Zob. Albaigès, *Enciclopedia*, s. 390. W większości współczesnych opracowań nazwę rzeki uznaje się za przedromańską i zalicza do szeregu europejskich hydronimów, zawierających substratowy (przedindoeuropejski) rdzeń *m-n*, którego semantyka nie została jak dotąd sprecyzowana. Por. Main (Niemcy), Maine (Francja), Mień, Mianka, Mienia, Minina (Polska) etc. Zob. Staszewski, *Mały słownik*, s. 280; Faure Sabater, *Diccionario*, s. 37, 403. Za indoeuropejskim pochodzeniem rzeki optują liczni onomaści, którzy wywodzą hydronim od ie. rdzenia **mei-* (‘zmieniać, zamieniać’). Zob. Pokorny, *Indogermanisches*, s. 710; Rix, *Lexikon*, s. 426; J. Udolph, *Die Stellung der Gewässernamen Polens innerhalb der alteuropäischen Hydronymie*, Heidelberg 1990, 159-164; Z. Babik, *Najstarsza warstwa nazewnictwa na ziemiach polskich w granicach wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny*, Kraków 2001, 173-174; E. Bascuas López, *La hidronimia de Galicia: Tres estratos. Paleoeuropeo, celta y latino*, „Estudios Mindonienses” 24 (2008) 534.

¹²³ Obecnie Duero (hiszp.), Duoro (port.). Trzecia pod względem długości rzeka (897 km) na Półwyspie Iberyjskim, wypływająca w Hiszpanii w okolicach la Peña de Urbión na granicy prowincji Rioja i Soria, uchodzi do Oceanu Atlantyckiego w portugalskim mieście Oporto. Hydronim jest dobrze udokumentowany w źródłach greckich (Δούριος, Δόριος) i łacińskich (*Durius*). Nazwę rzeki wywodzi się od celtyckiego rdzenia hydrograficznego **dur-* (‘woda, rzeka, nurt wody’), poświadczonego w nazwach wielu europejskich rzek, np. hiszp. *Duruelo* (demin. < n. w. *Duero*), *Dore* (dwie rzeki w Piemontcie = łac. *Duria*), *Thur* (rzeka w pn.-wsch. Szwajcarii). Zob. Albaigès, *Enciclopedia*, s. 236. Morfem leksykalny **dur* || **tur* jest niekiedy zestawiany z baskijskim wyrazem *iturri* (‘źródło’). Zob. Staszewski, *Mały słownik*, s. 122; Faure Sabater, *Diccionario*, s. 210-211. Portugalczycy wierzą, że nazwa rzeki Duoro powstała ze skrócenia uprzedniej postaci *rio de Ouro* (= hiszp. *rio de oro*, dosł. ‘złota rzeka’). Zob. Faure Sabater, *Diccionario*, s. 211.

¹²⁴ Na skojarzenie hydronimu *Durius* z odetnicznym przymiotnikiem „dorycki” (*Doricus*) wpłynęło zapewne brzmieniowe podobieństwo łac. formy *Dorius* (< gr. Δόριος ‘ts.’).

¹²⁵ Tag (hiszp. Tajo, port. Tejo) jest najdłuższą rzeką Półwyspu Iberyjskiego (1007 km). Bierze początek w prowincji Teruel w pobliżu miasta Alcantara, przepływa przez

zawdzięcza swą nazwę hiszpańskiej Kartaginie (*Cartago*)¹²⁶, w okolicach której bierze początek¹²⁷; obfituje w złotoonośne piaski¹²⁸ i z tego powodu jest przedkładana nad pozostałe rzeki [obu] Hiszpanii¹²⁹.

34. Rzeka Betis (*Baetus*)¹³⁰ dała nazwę prowincji *Baetica*¹³¹. O cieku mówi Marcjalis: „*Baetis olivifera crinem redimite corona, / aurea qui ni-*

prowincje Guadalajara, Cuenca, Toledo, Madrid y Cáceres, kończy bieg w Oceanie Atlantyckim w pobliżu Lizbony, tworząc wielkie rozlewisko zw. estuarium.

¹²⁶ Chodzi o Nową Kartaginę (łac. *Carthago Nova*, dzis. hiszp. Cartagena w Murcji), kolonię kartagińską (zw. po fenicku Qart Hadasht, dosł. ‘nowe miasto’), założoną w 228 p.n.e. przez Hazdrubala. Powiązanie nazwy rzecznej *Tagus* z ojkonimem *Cartago* (zam. *Carthago*) jest klasycznym przykładem tzw. etymologii ludowej (naiwnej). W starożytności chętnie wiązano nazwę Tagu z gr. ap. τὰγός m. (‘dowódca, wódz, naczelnik’). W czasach nowożytnych próbowano wywodzić hydronim od fen. *dag* (‘ryba’; por. hebr. *dāg* m. – ‘ryba’, ugaryckie *dg* coll. – ‘ryby’) lub od fenickiego teonimu *Dagon*. Zob. Faure Sabater, *Diccionario*, s. 554-555. Kastylijska etymologia ludowa wiąże nazwę Tagu (hiszp. *Tajo*) z urwiskami (hiszp. *tajo*), z powodu których rzeka często zwęza swój nurt. Zob. Albaigès, *Enciclopedia*, s. 580. Współcześnie łączy się nazwę rzeki z przedromańskim (tj. nieindoeuropejskim) rdzeniem oronimicznym **tag-* o niesprecyzowanym znaczeniu, poświadczonym w takich nazwach, jak *Taga* (Lérida), *Tagamanent*, *Tagast* (Barcelona), *Tagomago* (Ibiza) etc. Zob. Faure Sabater, *Diccionario*, s. 554-555. Za (wodną) indoeuropejską genezę Tagu opowiadał się J. Leite de Vasconcellos, który wywodził hydronim z celt. **stago-s* < ie. **stag-* (‘kapać’; > gr. στῆζω ‘ts.’). Por. bret. *Ster* (‘rzeka, potok’; < **stag-rā*). Zob. García Alonso, *La Peninsula Ibérica*, s. 90.

¹²⁷ Źródła Tagu, wytryskające na zboczach góry Sierra de Albarracín (na wysokości 1593 m) w paśmie Montes Universales (Góry Iberyjskie), znajdują się w rzeczywistości w dużej odległości od Cartageny (ponad 300 km w linii prostej).

¹²⁸ O złotoonośnych (złotodajnych) piaskach Tagu pisał już Pliniusz Starszy (*Nat. hist.* IV, 115: „*Tagus auriferis harenis celebratur*”). Autorzy łacińscy najczęściej określają Tag poetyckim epitetem *aurifer* (‘złotoonośny’): Catul., *Carm.* 29, 19: „*amnis aurifer Tagus*”; Mart. *Ep.* X, 96, 3: „*auriferumque Tagum*”.

¹²⁹ Izydor ma zapewne na myśli dwie części antycznej Hiszpanii: Hiszpanię Blższą (*Hispania citerior*), zwaną od czasów Augusta *H. Tarraconensis*, z głównym ośrodkiem w *Carthago Nova*, i Hiszpanię Dalszą (*Hispania ulterior*) z miastem *Corduba*. Zob. Isidorus, *Etymologiae* XIV 4, 30: „*Duae sunt autem Hispaniae: Citerior, quae in septentrionis plagam a Pyrenaeo usque ad Carthaginem porrigitur; Ulterior, quae in meridiem Celtiberis usque ad Gaditanum fretum extenditur*”.

¹³⁰ Obecnie Guadalquivir (< arab. *wādī al-kabīr*, dosł. ‘rzeka wielka’). Zob. Faure Sabater, *Diccionario*, s. 274; Albaigès, *Enciclopedia*, s. 294. Pięta co do wielkości rzeka Półwyspu Iberyjskiego (657 km) wypływa z gór Sierra de Cazorla (Jaén), przepływa przez słynne miasta Sewillę i Kordobę, uchodzi do Zatoki Kadyksu (Ocean Atlantycki) przy miejscowości Sanlúcar de Barrameda.

¹³¹ Rzymska prowincja *Hispania Baetica*, stanowiąca część *H. ulterior*, w dużej mierze pokrywała się z terytorium dzisiejszej Andaluzji.

tidis vellera tingis aquis” (‘Betisie, mający włosy uwieńczone wieńcem oliwnym, / który przejrzystymi wody ozłacasz runo’)¹³². Rzeczywiście, wełna owcza zanurzona w jej wodach przybiera ładną barwę. Rzeka otrzymała nazwę Betis, ponieważ spływa obniżonym terenem: Grecy bowiem na określenie czegoś położonego w dole lub zagłębionego używają wyrazu †*bitin*†¹³³.

35. Podczas powodzi niektóre rzeki są blokowane przez zwałiska osuniętej ziemi. W tym czasie mogą też tworzyć się nowe rzeki, które podziemnymi szczelinami wypływają obficie na powierzchnię¹³⁴.

Z języka łacińskiego przełożyła
oraz wstępem i komentarzem opatrzyła
Elwira Kaczyńska¹³⁵

¹³² Martialis, *Epigrammata* XII 98, 1-2.

¹³³ Zarejestrowany w kodeksach zapis †*bitin*† (zapewne acc. sg. neutrius generis) jest niewątpliwie łacińskim odpowiednikiem średniogreckiej formy *βύθιν (< stgr. βύθιον). Z łacińskich objaśnień tego wyrazu („*bitin enim Graeci humile vel mersum vocant*”) niedwuznacznie wynika, że hydronim ten łączono w starożytności z greckim apelatywem βύθιος adi. (‘zanurzony w głębinie, głęboki’). Współcześni badacze uważają nazwę rzeki *Baetis* za przedromańską, wywodząc ją od hipotetycznej bazy iberyjskiej (a więc przedindoeuropejskiej) **bai-*, spokrewnionej z baskijskim apelatywem *ibai* (‘rzeka’). Zob. Faure Sabater, *Diccionario*, s. 97; García Alonso, *La Península Ibérica*, s. 33.

¹³⁴ Fragment ten jest zapowiedzią następnego rozdziału poświęconego powodziom (*Etym.* XIII, 22: *De diluviis*).

¹³⁵ Dr hab. Elwira Kaczyńska, profesor nadzwyczajny w Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego, e-mail: elwira.kaczynska@uni.lodz.pl; aradaina@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4545-1927.

Św. Jan z Damaszku, *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina*

(Joannes Damascenus, *Disputatio Christiani et Saraceni*,
CPG 8075)

1. Wstęp

Drugim pismem Jana Damasceńskiego po rozdziale 100/101 *De haeresibus*¹, które dotyczy islamu, jest dialog, a w zasadzie rozprawa (διάλεξις) pomiędzy chrześcijaninem a Saracenenem (Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ). Podobnie jak *De haeresibus 100/101* i tu nie mamy całkowitej pewności co do autorstwa traktatu. Istnieją bowiem dwie redakcje tej dysputy: Lequina i Galendssa. Obie redakcje różnią się kolejnością poruszanych problemów. Według Lequina ostatnia część dysputy została poddana redakcji przez Teodora Abu Qurra. I w tym miejscu uwidacznia się problem autorstwa, ponieważ trudno jest stwierdzić, czy jest to oryginalne dzieło sporządzone przez Jana z Damaszku czy streszczenie dyskusji, które Jan prowadził z saracenami, a dokonane przez Abu Qurrę i błędnie przypisywane Janowi z Damaszku². Nawet pomijając kwestię autorstwa, jest to ciekawe, a zarazem trudne dzieło do poznania wczesnej teologii

¹ Odnośnie do numeracji rozdziału *O herezji Izmaelitów* jako 100/101 należy wiedzieć, że jest ona przyjęta za sugestią D.J. Sahasa, który wykazał w swojej monografii, że w tradycji manuskryptycznej oryginalnie zawartych było 100 herezji. Z numerem 101 pojawia się herezja Izmaelitów u Lequina (M. Lequin, *Sancti Patris Nostri Joannes Damasceni Monachi et Presbyteri Hierosolymitani. Opera Omniaqueextant*, Apud Johannem Baptistam Delessine, Parisiis 1712 – edycja ta zawiera fragmenty greckie) oraz u Migne’a (PG 94, 677-780). Sahas w konkluzji stwierdza, że jeden rozdział *O herezji Izmaelitów* (Islamie) został dodany później. Por. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites”*, Brill, Leiden 1972, 51-58. Mając na uwadze te spostrzeżenia, we wprowadzeniu i dalej w tekście stosowana jest numeracja podwójna, czyli 100/101.

² Por. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972, Brill, 99-102; P. Schalder, *The Dialogue between a Saracen and a Christian*,

muzułmańskiej. Na podstawie prowadzonej dysputy można bowiem spróbować śledzić wczesnomuzułmańskie szkoły teologiczne. Niestety, tekst nie zaprezentuje nam w pełni obiektywnie wiadomości, ponieważ jest on autorstwa chrześcijanina, a odpowiedzi Saracena są tylko tłem do jego obszernych wywodów teologicznych.

Sam tekst i przebieg dysputy, a w zasadzie dysput, jest dość skomplikowany. Pozornie jest to jedna dyskusja, jednakże czytający ją odbiorca ma wrażenie pewnego chaosu i nieciągłości myślowej. Zauważalny jest przeskok po pozornie niezwiązanych ze sobą tematach. Miejscami, jak np. w punkcie 1.1., po pytaniu zadany przez Saracena nie pada od razu odpowiedź, ale następuje wyjaśnienie w formie narracyjnej instrukcji – pouczenia, że takie pytanie jest podstępem i należy odpowiedzieć na nie w taki sposób. Sekcja *Boża sprawiedliwość* (1.1) natomiast w swoim przekazie wprowadza zaburzenie tekstu – przejście z formy dialogu do opisu. Powodem tego stanu jest forma narracji odbiegająca od konwencji tekstu. Przyjęcie formy narracyjnej jest prawdopodobnie zabiegiem redaktora tekstu i ma na celu wyjaśnić lub streścić pewne zawiłości pojawiające się w toku dyskusji obu oponentów. Ogólnie forma pozwala przypuszczać, że sam tekst, o ile może naprawdę zawierać w sobie dużą dozę realizmu zaczerpniętego z prawdziwych dysput, też jest bardziej formą instrukcji dla przyszłych potencjalnych potyczek teologiczno-filozoficznych pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami.

Warto zwrócić również uwagę na fakt, że tematy poruszane w trakcie dyskusji szczególnie mają swoje odpowiedniki w dziele Jana z Damaszku, jakim jest *Wykład Wiary Prawdziwej*. Dlatego też czytając *Rozprawę*, warto mieć ten tekst jako kontekst pokazujący spójność myśli teologicznej Jana.

Inną kwestią jest słownictwo, które pozornie wydaje się być powszechnie zrozumiałe. Jednakże przy dogłębszej analizie tekstu oryginalnego można zauważyć pewną niedogodność oraz dwuznaczności wypowiedzi Jana. Taka sytuacja, jak można by przypuszczać, jest spowodowana kwestią terminologiczną. Jeśli przyjmie się, że oryginalnym językiem dysput teologicznych pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami był język arabski, to zrozumiałe staje się, dlaczego słownictwo tekstu greckiego jest wieloznaczne. Wynika to z potrzeby dopasowania chrześcijańskiej teologicznej terminologii arabskiej³, która w czasie życia Jana z Damaszku praktycznie nie istniała, a dopiero stopniowo się rodziła, do ugruntowanej terminolo-

w: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, t. 1, red. T.R. Thomas – B. Roggema et alii, Laiden – Boston 2009, 295-300.

³ Szerzej na ten temat, por. R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologies arabes 705-1050*, Paris 1985; A. Louth, *St. John Damascene, Tradition and originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.

gii greckiej. Aby lepiej można było zrozumieć głębię teologicznych niuansów, tam gdzie zachodzi taka potrzeba, podane są słowa greckie wraz z ich możliwymi arabskimi odpowiednikami bazującymi na terminologii Koranu, który w ówczesnym czasie mógł być jedynym miarodajnym odnośnikiem do niektórych terminów teologicznych rozumiałych dla obu stron dyskusji.

2. Struktura

W *Rozprawie Saracena i Chrześcijanina* można wyróżnić następujące tematy: (1) pochodzenie zła, (1.1) Boża sprawiedliwość, (1.2) kreacja a prokreacja, (1.3) zrodzenie Syna przez Ojca, (2) chrzest i zbawienie, (3) wola i tolerancja, (4) Chrystus Bogiem, (5) słowa a komunikacja, (6) wcielenie, (7) unia hipostatyczna, (8) zaśnięcie Maryi, (9) kompletność aktu stworzenia, (10) wyższość Chrystusa nad Janem Chrzcicielem.

Tytuły poruszanych tematów, oznaczane cyfrą rzymską, zostały dodane do tekstu w nawiasach kwadratowych. Podział strukturalny tekstu oryginalnego, oznaczany cyfrą arabską, został zachowany według wydania krytycznego oryginału greckiego.

3. Treść

Sama dyskusja rozpoczyna się od kwestii pochodzenia dobra i zła: „Chrześcijanin został zapytany przez Saracena: Kogo uważasz za sprawcę dobra i zła?”. Chrześcijanin, rozpoczynając swoją odpowiedź, mówi, że każdy z natury jest dobry, a nikomu nie zarzuca się zła. Saracen, nie dając za wygraną, stara się zgłębiać temat, zadając kolejne pytanie o sprawcę zła. Na to chrześcijanin odpowiada, że najrozsądniej byłoby wskazać na diabła i samych ludzi. Od tego momentu spirala dyskusji zostaje rozkręcona, ponieważ muzułmanie i chrześcijanie mają przeciwne poglądy na ten temat. Została tu przywołana kwestia wolnej woli człowieka, którą uznają chrześcijanie, lub też predestynacji forsowanej przez muzułmanów. Saracen pyta się więc, czy jeśli człowiek chce czynić zło, to czy to robi? Według chrześcijanina to sam człowiek kształtuje obie natury (tę dobrą i tę złą). Dobro jest nauką Boga jak modlitwa, zło zaś jego zdaniem jest podobne do kradzieży. Chrześcijanin odrzuca naukę, którą głosi księga saracena. Jest

w nim bowiem jego zdaniem zawarta teza, że to Bóg nakazuje wszelkie dobre i złe uczynki⁴.

Następnie Saracen zbacza pozornie na kwestię stworzenia świata i człowieka. Jest to sprytny wybieg, ponieważ chrześcijanin, wypowiadając się o stworzeniu świata i człowieka, będzie musiał przyznać, że to jednak Bóg jest odpowiedzialny za ludzkie postęпки. Zostaje to przez chrześcijanina zauważone i na pytanie Saracena o to, kto przyczynia się do powstania dziecka w łonie matki, udziela wymijającej odpowiedzi. Chrześcijanin bowiem odwołuje się do znanego z Pisma Starego Testamentu aktu stworzenia świata w ciągu siedmiu dni. Roztacza obraz stworzenia człowieka oraz genealogię ludzkości od Adama. Stara się przez to uzmysłowić, że człowiek tylko raz został stworzony, każde następne pokolenie zaś jest zradzane przez poprzednie. W zradzaniu tym Bóg ma udział, ale jest to udział duchowy. Daje to kontrast do materialnego rozumowania muzułmanów na temat stworzenia człowieka. Według muzułmanów Bóg, tworząc człowieka, od razu przeznacza go do określonej roli. Dyskusja teraz przechodzi na kwestię chrztu, który według chrześcijan jest najważniejszym kryterium zbawienia. Chrześcijanin udowadnia, że każde pokolenie, począwszy od Adama, przechodziło pewien rodzaj chrztu. Nawet Jezus został ochrzczony przez Jana Chrzciciela, mimo że jest Synem Bożym.

W tym momencie rozmowa ponownie schodzi na kwestię woli Bożej. Według rozumowania Saracena bowiem nawet Chrystus musiał być ochrzczony oraz został ukrzyżowany, ponieważ taka była wola Boga. Chrześcijanin jednak zbywa takie rozumowanie, nazywając to Bożą wyrozumiałością. Ta Boża wyrozumiałość pozostawia wolną wolę człowiekowi. Jednak nawet boska cierpliwość według chrześcijanina ma swe granice, a przykładem przez niego przytoczonym jest klęska i wygnanie żydów oraz zburzenie Świątyni przez Tytusa. To rozumowanie chrześcijanina jest dobrym punktem do przedstawienia doktryny muzułmańskich kadrytów⁵ i ich poglądów na wolę Boga oraz wolną wolę człowieka. Zwolennicy

⁴ W kontekście posłannictwa prorockiego Mahometa Koran tak mówi o pochodzeniu dobra i zła: Koran IV 79-80.

⁵ Termin „kadryci” nie określał początkowo żadnego muzułmańskiego ugrupowania. Było to określenie mające charakter wyzwiska, którym określano swoich przeciwników. I tak zwolennicy wolnej woli nazywali kadrytatami deterministów i na odwrót. Żadne ugrupowanie nie odnosiło tego terminu konkretnie do siebie, wszystkie one natomiast brały udział w dyskusji na temat wolnej woli. Mianem kadrytów określa się obecnie ugrupowanie zwolenników wolnej woli, a za ich protoplastę uważa się Ma'bada al.-Ĝuhanniego (VIII wiek). Popularny w VIII wieku i w następnych stuleciach ruch został wchłonięty przez nurt mutazylizmu. Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 2002, 182-189.

doktryny negującej wolność człowieka głosili, że Bóg stwarza wszystko w człowieku, dając mu jednak wolę i zdolność do wykonania jakiejś rzeczy. Jednak to Bóg wykonuje tę rzecz za pośrednictwem człowieka. Rezultat tej wykonywanej pracy jest nieznanym przez Boga, ponieważ nie ma on wiedzy o przyszłości, dopóki nie przystąpi do pracy, a więc nie jest to predestynacja⁶. Na tym gruncie wyrosła doktryna zwolenników wolnej woli. Ruch ten zwany kadrytami rozwijał się od początków VIII do IX wieku. Początkowo zajmował się problematyką polityczną, a mianowicie kwestią postępowania z władcą, który sprzeniewierzył się woli Bożej. Stworzenie koncepcji natychmiastowego usunięcia złego władcy przyczyniło się do wykiełkowania innej myśli dotyczącej grzesznika. Grzesznik nie postępuje zgodnie z boskimi zaleceniami, zatem grozi mu piekło. Może on jednak się przed nim uchronić, wracając na właściwą drogę postępowania⁷.

Dalsza rozmowa schodzi na tematykę Słowa i Ducha Bożego. Dysputa zaczyna się dotyczyć kwestii, jak rozumieć Słowo Boże. Dla chrześcijanina Słowo jest tożsame z Jezusem. Saracen natomiast pod pojęciem Słowa rozumie Koran (arab. *Kalimat Allāh*), to on jest jedynym Słowem Bożym objawionym Mahometowi, aby ten przekazał za jego pośrednictwem prawdę ludziom⁸. Powstaje problem relacji Słowo Boże–człowiek. Chrześcijanin, broniąc nauki o wcieleniu Słowa, mówi, że słowo przekazane przez Koran jest tylko metaforą, którą przedstawiał Mahomet tak, aby było zrozumiałe, co z kolei prowadzi do zagadania rozumienia dosłownego i przenośnego Pisma. Dalej następuje wyjaśnienie, że jest to taki zwyczaj proroków, aby podawali w przenośni ostrzeżenia dla ludzi. Następuje wykład o wcieleniu na podstawie zarówno Ewangelii, jak i Koranu. Chrześcijanin musi

⁶ Doktrynę tę ukuł Abu Muhriza Ğahma, od którego ten kierunek teologii muzułmańskiej nazywano džahmijja. Doktryna ta stała się celem ataków ortodoksji muzułmańskiej. Por. Danecki, *Podstawowe wiadomości*, s. 183-184.

⁷ Na temat koncepcji woli człowieka w ujęciu różnych doktryn muzułmańskich, por. Danecki, *Podstawowe wiadomości*, s. 182-189.

⁸ Kwestia rozgraniczenia Słowa Bożego na Słowo *Logos* i Słowa jako „wersety” Koranu sprawia wrażenie dyskusji trzech osób: ortodoksyjnego chrześcijanina, ortodoksyjnego muzułmanina i muzułmanina o poglądach heretyckich zbliżonego do kadrytów i mutazylitów. Obrazuje to wczesne stadium rozwoju teologii muzułmańskiej. Podobnie jak w przypadku chrześcijaństwa rozwój teologii był odpowiedzią na pojawiające się prądy heretyckie. Fragment dotyczący Słowa Bożego pokazuje nam stan wiedzy Jana z Damasku na temat islamu we współczesnych mu czasach, w których nie rozróżniano jeszcze Słowa „przedwiecznego” od słów koranicznych jako zapisków. Wczesna teologia islamu nie potrafiła rozgraniczyć, gdzie kończy się „Boskość Słowa” a zaczyna wersety obrazujące. W późniejszej teologii muzułmańskiej Koran jest uznawany za przedwieczny do momentu spisania, spisany zaś uznawany jest jako słowo stworzone. Por. Sahs, *John of Damaskus*, s. 116-117.

w toku dysputy wyjaśnić różnicę pomiędzy metaforą a dosłownością, która odsłania również obraz pojmowania zwiastowania Marii. U muzułmanów jawi się ono materialistycznie, podczas gdy pojmowanie chrześcijańskie jest bardziej duchowe. Saracen nie daje za wygraną i docieka, w jaki sposób Jezus, będąc Bogiem, może jeść i pić jak zwykły śmiertelnik. Chrześcijanin przedstawia całą trynitarną doktrynę wypracowaną przez Kościół w toku soborów. W tym miejscu należy wspomnieć o muzułmańskiej szkole jachamickiej, której zwolennicy próbowali kwestię zstąpienia Słowa w Marię i jego wcielenia porównać do zstąpienia Słowa Bożego w gorejący krzew. Za takie poglądy byli krytykowani przez ortodoksyjnych sunnitów⁹. Tym można wytłumaczyć dociekanie Saracena na temat wcielenia Słowa Jezusa.

Dyskusja kończy się wymianą poglądów dotyczących chrztu. Saracen, chcąc zmienić niekorzystny dla niego kierunek rozmowy, zadaje trudne pytanie dotyczące otrzymanego przez Jezusa chrztu od Jana Chrzciciela. Kto w tym wypadku jest znaczniejszą osobą: Jezus, Syn Boży, który otrzymuje chrzest, czy Jan Chrzciciel, który tego chrztu udziela? Chrześcijanin odpowiada prostą anegdotką o niewolniku i jego panu. Niewolnik kąpiący i namaszczaający swego pana pozostaje tylko sługą nabytym za pieniądze.

4. Najważniejsze wydania krytyczne

Obok rozdziału 100/101 *De haeresibus* wśród pism o islamie przypisywanych Janowi z Damaszku istnieje jeszcze dialog lub też poprawniej rozprawa pomiędzy muzułmaninem a chrześcijaninem. Tekst doczekał się na przestrzeni lat kilku wydań krytycznych. Do najważniejszych należą przekład łaciński R. Grosseteste z 1546, na którym bazuje wydanie łacińskie Michael Lequin (*Sancti Patris Nostri Joannis Damasceni Monachi et Presbyteri Hierosolymitani, Opera Omniaque extant, Parisiis 1712, Apud Johannem Baptistam Delessine*). Edycja Lequina zawiera jedynie fragmenty greckie. Grecki tekst całościowo został opublikowany w edycji Gallanda jako *S. Joannis Damasceni, Disputatio Saraceni et Christiani* (Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Διαλέξις Σαρακηνουῦ καὶ Χριστιανουῦ), *Bibliotheca Veterum Patrum XIII*, Venise 1779, 272-276. Edycja Migne'a zawiera dwie edycje. Łaciński tekst Lequina wraz z fragmentami, które są zawarte w *Opuscula* Teodora Abu Qurra¹⁰ (PG 94, 1585-1598), oraz tekst Gallanda

⁹ Sahas, *John of Damascus*, s. 118.

¹⁰ Na ten temat szerzej D.J. Sahas wskazuje na džahmici (Dżahimijja) i wczesnych mutazylitów. Sahas, *John of Damascus on Islam*, s. 99-102; Th. Khoury, *Les Theologiens*

(PG 96, 1335-1548). Wspomnieć jeszcze należy o edycji B. Kottera (*Die Überlieferung des Pege Gnoseosdes hl. Johannes von Damaskos*, Patristische Texte und Studien 22, Berlin – New York 1963, 427-428) oraz R. Gleia i A. Th. Khoury (*Johannes Damascenos und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam*, Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca 3, Würzburg 1995, 168-183 – tekst grecki oparty na edycji Kottera wraz z przekładem niemieckim). Obok tych wydań tekstowych istnieje szereg edycji bazujących na tekstach Migne'a, jak w przypadku tekstu dołączonego do monografii D.J. Sahasa (*John of Damascus on Islam. The 'Heresy of the Ishmaelites'*, Leiden 1972 – tekst z przekładem angielskim). Warty odnotowania jest jeszcze przekład angielski Johna W. Voorhisa (*The Discussion of a Christian and a Saracen*, „The Muslim World” 24 (1935) 391-398). Podstawą do poniższego przekładu jest następujące wydanie krytyczne: R. Le Coz, *Jean Damascène, Écrits sur l'Islam, Présentation, Commentaries et Traduction*, SCh 383, Cerf, Paris 1992, 209-227.

5. Transkrypcja arabska

ا – ā; ب – b; ت – t; ث – ṭ; ج – ğ; ح – ḥ; خ – ḫ; د – d; ذ – ḍ; ر – r; ز – z; س – s; ش – š; ص – ṣ; ض – ḍ; ط – ṭ; ظ – ẓ; ع – ʿ; غ – ğ; ف – f; ق – q; ك – k; ل – l; م – m; ن – n; ه – h; و – w (ū); ي – y (ī).

6. Bibliografia

6.1. Teksty źródłowe

- Jan Damascęński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, tł. B. Wojkowski, Warszawa 1969.
 Bielawski J., *Koran*, PIW, Warszawa 1986.
 Theodorus Abu curacarum episcopus, *Opusculum XXXV*, PG 97, 1587-1591.
 Taqi-ud-Din Al-Hilali M. – Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Qur'an, in English language*, Madinah 2008.
The polemical works of 'Alī al-Ṭabarī, The history o Christian-Muslim relation, t. 27, red. R. Ebied – D. Thomas, Leiden – Boston 2016.
 Kotter P.B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, v. 4, PTS 22, De Gruyter, Berlin 1981.

Byzantins et Islam, Textes et Auteurs (VIII-XIII), t. 1, Louvain 1969.

6.2. Opracowania i słowniki

- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999, 226-261.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Warszawa 2002.
- Gaufrey-Demombynes M., *Narodziny islamu*, tł. H. Olędzka, Warszawa 1988.
- Lampe G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Jurewicz O., *Słownik Grecko-Polski*, t. 1-2, Warszawa 2001.
- Wehr H., *A dictionary of modern written Arabic*, New York 1960.
- Khoury A.Th., *Les Theologiens Byzantins et Islam, Textes et Auteurs (VIII-XIII)*, t. 1, Louvain 1969.
- Badawi E.M., Haleem M.A., *Arabic-English dictionary of Qur'anic usage*, Brill, Leiden – Boston 2008.
- The Dialogue between a Saracen and a Christian*, w: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, red. T.R. Thomas – B. Roggema et alii, t. 1, Laiden – Boston 2009, 295-300.
- Haddad R., *La Trinité divine chez les théologues arabes 705-1050*, Paryż 1985.
- Louth A., *St. John Damascene, Tradition and originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.
- Maszkowski R., *Obraz Jezusa w Koranie i wczesnej tradycji muzułmańskiej, na podstawie literatury niemieckiej*, Lublin 2009.

7. Przekład¹¹

(1) [Pochodzenie zła]

Chrześcijanin został zapytany przez Saracena: „Kto, według ciebie, jest przyczyną dobra i zła?”

Chrześcijanin: [My] mówimy: któż jest przyczyną całego dobra, jeśli nie Bóg, ale [nie jest On przyczyną] zła.

Saracen: (Odpowiada:) kogo [więc] nazwiesz przyczyną zła?

Chrześcijanin: Oczywiście [zło] pochodzi z usposobienia diabła i nas, ludzi.

¹¹ Podstawą przekładu jest wydanie krytyczne: R. Le Coz, Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam, Présentation, Commentaries et Traduction par Raymund Le Coz*, SCH383, Paris 1992, Cerf, 228-251.

Saracen: Dlaczego tak jest?

Chrześcijanin: Z powodu posiadania wolnej woli¹².

Saracen: Cóż zatem, jeśli posiadasz wolną wolę¹³, to czy możesz spełnić każde pragnienie i czy czynisz to?

Chrześcijanin: Jedynie [to] drugie, ponieważ zostałem ukształtowany z wolnej woli przez Boga.

Saracen: Jak to?

Chrześcijanin: Czynić zło i czynić dobro to znaczy [czynić rzecz] dobrą i [popępniać] grzech. [W konsekwencji] jeśli czynię zło, podlegam karze [jak wynika z] prawa Bożego, jeśli czynię dobro, nie boję się prawa. Lecz zarówno fakt, że mamy wyznaczoną karę, jak i to, że otrzymujemy zmiłowanie, [pochodzą] od Boga. W ten sam sposób i diabeł przed ludźmi został ukształtowany przez Boga jako posiadający wolną wolę, zgrzeszył i został

¹² Zagadnienie to Jan Damasceński omawia w rozdziale XIX ks. IV swojego dzieła *Wykład Wiary Prawdziwej* (tł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, 245-247). Jan, komentując pochodzenie zła, mówi, że dopuszcza pochodzenie zła: „Właściwe więc jest Pismu Świętemu tak mówić o tym, co Bóg tylko dopuszcza, jak gdyby on sam to sprawiał i jak gdyby Jego dziełem było to, co dopuścił” (Jan Damasceński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 246). Komentuje ten fakt, powołując się na Pismo Święte: „Lecz nawet wtedy, gdy mówi, że «Bóg stworzył zło» (Iz 45,7), albo: «Nie było w mieście takiego zła, którego by Pan nie uczynił» (Am 3,6), nie dla tego tak mówi, że uważa Boga za sprawcę zła, lecz dlatego, że w Piśmie świętym wyraz „zło” nie jest jednoznaczny, bo występuje w dwu znaczeniach (ἀλλ' ἐπειδὴ δις ἐμφατον τὸ τῆς κακίας ὄνομα, δύο): czasem oznacza on zło istotne (κακὸν καὶ ἐπίπονον), mianowicie coś co jest przeciwstawne cnocie i woli Boga, kiedy indziej zaś coś, co jest złe i przykre w naszym odczuciu, jak cierpienia i klęski. Są one z pozoru czymś złym, gdyż dotkliwie je odczuwamy, w rzeczywistości stanowią dla nas prawdziwe dobro, gdyż przyczyniają się u ludzi myślących do opamiętania i pomagają do zbawienia. Takiego rodzaju zło jest według Pisma Świętego dziełem Boga” (Jan Damasceński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 246). Dalej autor wspomina jeszcze o fakcie pochodzenia zła wynikającym z działania człowieka: „Trzeba jednak pamiętać o tym, że raczej my sami jesteśmy też sprawcami i takiego zła. Bo takie zło nie chciane wypływa ze zła, którego chcieliśmy” (Jan Damasceński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 247). Muzułmańscy zwolennicy doktryny kadarytów również stawiali sobie pytanie na temat pochodzenia zła wynikającego z wolnej woli człowieka. Al-Ḥasan z Basry (zm. 728) twierdził, że Bóg z góry wyznaczył czas śmierci człowieka, posiadany majątek, jego nieszczęścia i dobre uczynki. A jeśli chodzi o grzech, to za jego popełnianie odpowiedzialny jest sam człowiek, ewentualnie Szatan. Wynika z tego, że Bóg stworzył jedynie dobro, zło zaś jest wynikiem działalności człowieka lub Szatana. Sam człowiek ma wolny wybór pomiędzy dobrem a złem, a Bóg wie, co człowiek wybierze i jak postąpi. Na temat kadaru, patrz: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, Wraszawa 2002, 184-189.

¹³ Αὐτεξούσιος (*auteksúsios*).

przez Boga pozbawiony właściwego jemu stanu¹⁴. Lecz ty prawdopodobnie szybko prześledzisz [ten] temat, sprzeciwiając się mi¹⁵ [i powiesz]: „co jest tym, co nazywasz dobrą [rzeczą], a co grzechem? Patrz, oto słońce, księżyc i gwiazdy są [rzeczami] dobrymi. Takimi zostały uczynione!” W tym sensie nie rozmawiałem z tobą wcześniej; [nie] odnosiłem się do ludzi czyniących dobro i zło. Jakikolwiek dobro jest uwielbieniem Boga i modlitwą, i miłosierdziem, i temu podobnymi; zło zaś – cudzołóstwem, kradzieżą i temu podobnymi.

(1.1) [Boża sprawiedliwość]

Skoro jeśli ty w ten sposób twierdzisz, że dobro i zło pochodzą od Boga, to Bóg okazuje się według ciebie być niesprawiedliwy. Nie jest [to prawdą]. Od kiedy bowiem Bóg polecił cudzołożnikowi cudzołożyć, złodziejowi kraść, zabójcy mordować? Jeśli byłoby tak, jak ty twierdzisz, ludzie

¹⁴ Na temat pochodzenia Szatana Jan Chryzostom w *Wykładzie Wiary Prawdziwej* mówi tak: „Jeden spośród aniołów stał na czele owych zastępów, którym została powierzona strefa dookoła ziemi, i na zlecenie Boga sprawował nadzór nad ziemią. Nie jest prawdą, że był on zły z natury, przeciwnie, Bóg stworzył go dobrym i dla dobra, tak że nawet cienia zła nie miał on w sobie od Stwórcy. Nie zdołał jednak znieść tego światła [...], podniósł się na stwórcę swego, Boga, by mu wypowiedzieć posłuszeństwo. I tak pierwszy [ze stworzeń] odpadł od Boga i stał się złym. [...] Choć więc stworzył go Bóg, jako światło i dobro [...] on z własnej woli stał się ciemnością” (Jan Damasceński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 68).

¹⁵ Koran w surze II, 34 ujmuje bunt, upadek Szatana – Iblīsa (إبليس / *iblis*) w następujący sposób: „A kiedy powiedzieliśmy do aniołów: «Oddajecie pokłon Adamowi!», oni oddali pokłon z wyjątkiem Iblīsa. On odmówił, wbił się w pychę (أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ / *abā wa-is'takbara*) i znalazł się wśród niewiernych”. Przekład Koranu na język polski za: J. Bielawski, *Koran*, Warszawa 1986, PIW. Tekst arabski: M. Taqi-ud-Din Al-Hilali, Muhammad Muhsin Khan, *The Noble Qur'an, in English language*, Madinah 2008. „Teologia” muzułmańska zakłada kompromis pomiędzy możliwością a niemożliwością buntu aniołów przeciw rozkazom Boga. Hādīthy przekazują natomiast różnice pomiędzy aniołami a dżinami. Iblīs, nie będąc aniołem tylko dżinem, miał wślizgnąć się do raju pomiędzy aniołów, gdzie nie wytrzymał próby, jaką postawił przed nim Bóg, aby wyeliminować jego arogancję i uzurpację. Nauka muzułmańska jest niekonsekwentna w odniesieniu do Iblīsa i pochodzenia zła. Jednak to jego można utożsamić ze złem osobowym sprządzającym człowieka ku złym wyborom. Szczegółowo ten temat w: K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje Szatana w kontekście oddziaływań religii starożytnych*, Kraków 1999, 226-261.

ci zasługiwaliby na szacunek za okazywanie posłuszeństwa woli Bożej¹⁶.

¹⁶ W Koranie niektóre istoty i niektórzy ludzie mają z góry wyznaczony los przez Boga (sura VII, 178-179): „A kogo prowadzi Bóg drogą prostą, ten idzie drogą prostą; a kogo on sprowadzi z drogi, to tacy są straceni. Stworzyliśmy dla Gehenny wielu spośród dzinów i ludzi: Oni mają serca, którymi nie pojmują; oni mają oczy, którymi nie widzą; oni mają uszy, którymi nie słyszą! Oni są podobni do bydła, a nawet jeszcze bardziej zabłąkani! Tacy są całkowicie beztroscy!”. Werset nr 179 jest uważany za wystarczający dowód na obronę twierdzenia o przeznaczeniu niektórych ludzi do raju lub piekła. Szerzej w: M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tł. H. Olędzka, Warszawa 1988, 259-263. Kadarycy głosili ideę, że nie jest prawdą, jakoby Bóg określał z góry, co dzieje się w życiu człowieka (tzw. indeterminizm). Bóg nie określa odgórnie ludzkich działań, jedynie podaje zalecenia, nie przekreślając z góry losu grzesznika. W rozumieniu kadarytów grzesznik winien być traktowany jako hipokryta, któremu groziło piekło. Jednak może się on od niego uchronić, jeśli będzie postępował zgodnie z boskimi zaleceniami. Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, s. 188. Doktryna kadarytów jest przeciwstawna innemu muzułmańskiemu nurtowi – dżahimijja, który negował wszelką wolność wyboru (wolną wolę) człowieka. Zdaniem twórcy tego kierunku myślenia, Abū Muhriza Ġahma Ibn Šafwāna, Bóg stwarza wszystko, co istnieje na świecie. Dotyczy to również wszystkiego, co człowiek czyni. Człowiekowi wydaje się jedynie, że coś czyni, a w rzeczywistości wszystko pochodzi od Boga. Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, s. 183-184. *Wykład Wiary Prawdziwej* wydaje się najlepszym punktem odniesienia do treści odpowiedzi udzielanej przez chrześcijanina. Jan Damasczeński stawia tezę: „W sprawie wolnej woli, czyli samostanowienia, nasuwa się pytanie, czy w ogóle możemy w czymkolwiek stanowić sami o sobie, [...]” (Jan Damasczeński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 115). Jan podejmuje się tu odparcia twierdzeń gnostyków i manichejczyków odnośnie do determinizmu, wykorzystując następnie zebrane doświadczenie w polemice z islamem. Przedstawia a następnie zbija argumenty przyczynowe postępowania człowieka: „Przyczyną sprawczą wszystkiego, co się staje, jest – twierdzą – Bóg, albo konieczność (*ananke*), albo przeznaczenie (*heimarmene*), albo natura, albo los (*tyche*), albo przypadek” (Jan Damasczeński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 116). Podsumowuje to stwierdzeniem, że człowiek używa rozumu (namysłu) jako przedmiot swego działania. Jan definiuje wolną wolę i podejmowane przez człowieka uczynki (ks. II, rozdz. XXVI, 117-118) jako częściowo zależne, a częściowo niezależne od człowieka. Wyboru dokonuje rozum i on jest zasadą wolnego działania. Z wolnej woli wynika możliwość poruszania się lub nieporuszania się, dokonywania lub niedokonywania napadu albo wybór zawodu (sztuki), jaki chcemy wykonywać. Jednocześnie rozważania te podsumowuje tak: „Należy jednak zauważyć, że jakkolwiek zawsze możemy uczynić wybór jakiegokolwiek działania, to przecież często wykonanie go uniemożliwi w jakiś sposób Boska Opatrzność (*ἀρχιπράξιος*)” (Jan Damasczeński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 118). W ks. II, rozdz. XXVII rozwija to zagadnienie głębiej. W rozdziale XXX Jan wyjaśnia, że Bóg zna konsekwencje ludzkich wyborów, jednak nie ustala niczego z góry: „Najpierw trzeba przyznać, że chociaż Bóg wie naprzód wszystko, to jednak nie wszystko z góry ustala. Wie naprzód, jakie będą nasze wolne czyny, ale ich przez to nie ustala. Nie chce, by działo się zło, ale

W ten sposób okaże się, że twoi prawodawcy [są] kłamcami, twoje pisma [są] fałszywe, ponieważ polecają oni obdzierać ze skóry cudzołożnika¹⁷ i złodzieja¹⁸ za to, że okazują posłuszeństwo Bogu i [nakazują] zabić¹⁹ mordercę²⁰, którego należałoby szanować za to, że spełnił wolę Boga.

(1.2) [Kreacja a prokreacja]

Saracen: Kto zatem – mówi [dalej] – kształtuje dzieci w macicach kobiet? Saraceni wysuwają ten [zarzut], ponieważ chcą pod [pozorem tej] kwestii dowieść, że Bóg jest sprawcą zła. Jeśli bowiem odpowiesz, że Bóg kształtuje dzieci w macicach kobiet, Saracen oznajmi: „Oto Bóg jest tym, który współpracuje w rozwiązłości i cudzołóstwie!”²¹.

przecież nie zmusza nas siłą do cnoty. Cokolwiek zatem ustala z góry, czyni to w oparciu o swoją boską wiedzę, wyprzedzającą zdarzenia” (Jan Damasceński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 124).

¹⁷ Do cudzołóstwa Koran odnosi się np. w surze XXIV, 2-10: „Cudzołożnicy i cudzołożnikowi wymierzcie po sto batów, każdemu z nich obojga! W imię religii Boga, jeśli wierzycie w Boga i w Dzień Ostatni, niech nie powstrzyma was żadna względem nich pobłażliwość. I niech pewna grupa wiernych będzie obecna przy ich karze. Cudzołożnik pojmie za żonę tylko cudzołożnicę lub bałwochwalczynię; a cudzołożnicę może pojąć za żonę tylko cudzołożnik lub bałwochwalcza. To wszystko jest zabronione tym, którzy wierzą. A tym, którzy oskarżają kobiety godne, a nie mogą przyprowadzić czterech świadków, wymierzcie osiemdziesiąt batów i nie przyjmujcie od nich nigdy świadectwa. To są ludzie szerczący zgorzenie [...]”.

¹⁸ Sura V, 38: „Złodziejowi i złodziejce obcinajcie ręce w zapłatę za to, co oni popełnili. To jest przykładowa kara od Boga. Bóg jest potężny, mądry!”.

¹⁹ Ten fragment: „[...] ἐπειδὴ προστάττουσι τὸν πόρνον καὶ κλέπτην δέρεσθαι πξήσαντας τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ [...]” jest stosunkowo niejednoznaczny w swojej wymowie z powodu użytego terminu δέρεσθαι / δέρω (‘odzierać ze skóry, *ściągać skórę*, dać w skórę, zbić, oćwiczyć, uderzyć’). W słowniku Lampe posiada jeszcze znaczenie ‘wiązać, zgiać, skrępować ręce’. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 [dalej Lampe]. Być może w tej konfiguracji termin ἡ πορνεία należy zrozumieć bardziej radykalnie.

²⁰ Odnośnie do morderstwa Koran odwołuje się do prawa talionu: sury II, 178-179; II, 194; IV, 92; V, 45; XVI, 126; XVII, 33; XXII, 60.

²¹ Ta część dialogu ma swój odpowiednik w: Teodor Abu Qurra, *Opusculum* 35, PG 97, 1587-1591. W Koranie (sura LXXX, 17-22) znajduje się fragment, który może łączyć akt stworzenia ze sprawiedliwością Bożą i przeznaczeniem człowieka: „Niech zginie człowiek! Jakże on jest niewdzięczny! Z czego On go stworzył? On go stworzył z kropli spermy i wyznaczył jego los (مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ) / *min nuṭṭaṭin khalaqahu faqaddarhu*);

Chrześcijanin (względem tego [pytania] odpowiada:) W żaden sposób nie znajdujemy potwierdzenia w Piśmie Świętym, że Bóg kształtuje albo tworzy coś po pierwszych siedmiu dniach [istnienia] świata. Jeśli masz wątpliwości na ten temat, to pokaż jakkolwiek istotę stworzoną albo ukształtowaną po pierwszych siedmiu dniach [istnienia] świata, lecz żadnej nie jesteś w stanie wskazać, wszystko bowiem widzialne zostało stworzone w pierwszych siedmiu dniach²². Bóg bowiem ukształtował człowieka w pierwszych siedmiu dniach i rozkazał mu, aby był płodny i rozmnażał się, mówiąc: „Rozwijajcie się i mnożcie, i napełniajcie ziemię”²³. Ponieważ człowiek był istotą żywą²⁴ posiadającą nasienie²⁵, [które] zasiane, wzrastało [dalej] w jego własnej żonie. A zatem człowiek rodzi człowieka, jak mówi pismo Boże: „Adam bowiem zrodził Seta, Set zrodził Enosza, Enosz zrodził Kenana, Kenan zrodził Mahalaeela, Mahalaeel zrodził Jereda, Jered zrodził Henoha”²⁶. I nie mówi: Bóg ukształtował Seta albo Enosza, albo któregoś innego. Stąd wiemy, że Adam był jedynym ukształtowanym przez Boga, pozostali zaś zostali spłodzeni, a następnie rodzą się aż do dzisiaj. I w ten sposób dzięki łasce Bożej świat jest ustalony, skoro i każde ziele, i roślina na rozkaz Boga rodzi się i jest zradzane [aż do dzisiaj]. Bóg bowiem mówi: „Niech ziemia wyda ziele pastwisk”²⁷. Na Jego rozkaz wyrosło każde drzewo i wszystkie gatunki roślin i ziół, [które] mają w sobie zdolność²⁸ [wzrastania] z nasion. Nasienie każdej rośliny i zioła jest

następnie uczynił jego drogę łatwą. Potem On sprowadza jego śmierć i każe go pochować w grobie. Potem On wskrzesi go kiedy zechce”.

²² Koran, opowiadając o akcie stworzenia człowieka, wskazuje również, że nie tylko Adam został bezpośrednio stworzony przez Boga, który ingeruje również w akt stwórczy potomstwa Adama (sura XXXII, 7-8): „On jest Tym, który doskonale stworzył każdą rzecz, On zaczął stwarzanie człowieka z gliny (وَبَدَأَ خَلْقَ إِنْسَانٍ مِّنَ طِينٍ / *wabad-a khalqa l-insāni min ṭīnin*), potem uczynił jego potomstwo (نَسَلَهُ / *naslahu*) z ekstraktu (سُلَالَةٍ / *sulālatin*) nędznej wody (مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ / *min māin mahīnin*)”. Podobnie z uwzględnieniem etapu zarodkowego ciąży mówi sura XXIII, 12-14: „Stworzyliśmy człowieka z ekstraktu gliny. Następnie umieściliśmy go – jako kroplę nasienia (نُطْفَةٍ / *nuṭʿatan*) – w naczyniu solidnym. Następnie stworzyliśmy z nasienia grudkę krwi zakrzepłej załążek ciała; a z tego załążka stworzyliśmy kości; wtedy oblekliśmy te kości ciałem; następnie uczyniliśmy go innym stworzeniem. Niech będzie błogosławiony Bóg, najlepszy ze stwórców”.

²³ Rdz 1,28.

²⁴ ἔμψυχος (‘żyjący, ożywiony, żywy’).

²⁵ Τὸ σπέρμα (nasienie, zarodek, załążek, zarzewie, sperma’).

²⁶ Rdz 5,3-20. Por. również: Teodor Abu Qurra, *Opusculum* 35, PG 97, 1591.

²⁷ Rdz 1,11.

²⁸ Δύναμιν / ἡ δύναμις (‘moc, potęga, siła, zdolność, możność, umiejętność, właściwość, cud’). O. Jurewicz, *Słownik Grecko-Polski*, t. 1-2, Warszawa 2001 [dalej Jurewicz].

[bowiem] żywe. Każde z nich, upadłszy na ziemię lub zostawszy zasianym, wzrasta. Nie jest kształtowane przez kogoś, lecz jest posłuszne pierwotnemu nakazowi Boga. Oto i ja, jak powiedziałem wcześniej, posiadając wolną wolę, w tej jedynej dziedzinie, o której mówiłem, jeśli złożę moje nasienie we własnej żonie albo jakiejś innej [kobiecie], przestrzegając pierwotnego porządku Boga, to będzie ono wzrastało. Nie dlatego, że i teraz znowu każdego dnia [Bóg] kształtuje i dokonuje dzieło [stworzenia], skoro w pierwszych siedmiu dniach „Bóg uczynił niebo i ziemię, i cały świat i siódmego dnia odpoczął od wszystkich zajęć, które uczynił swoim działaniem”²⁹.

(1.3) [Zrodzenie Syna przez Ojca]

Saracen: I dlaczego Bóg mówi do Jeremiasza: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię i uświęciłem cię?”³⁰.

Chrześcijanin: Począwszy od Adama, którego potomków Bóg obdarował mocą przekazywania życia poprzez zapłodnienie, kształtuje każdego człowieka w łonie jako istotę żyjącą. Adam bowiem mający w [swoim] łonie Seta, zrodził go zgodnie z przepowiednią; Set [zrodził] Enosza i [w ten sposób] każdy człowiek mający pierwaj we własnym łonie swego syna rodzi go i tak rodzą się kolejni potomkowie aż do naszych czasów. [Słowa]: „od łona uświęciłem cię” zrozum [w tym znaczeniu], że łono w rzeczywistości rodzi Boże dzieci, według świadectwa świętej Ewangelii: „Wszyscy, którzy Je³¹ przyjęli – powiada – wszystkim, którzy wierzą w Jego imię, dało moc, aby stali się dziećmi Bożymi”. [Dalej Ewangelia] mówi: „ci nie zrodzili się ani z krwi, ani z woli człowieka, ani z woli ciała, lecz z Boga”³², to znaczy przez chrzest.

(2) [Chrzest i zbawienie]

Oponent³³: Ale czy był chrzest przed Chrystusem? Jeremiasz bowiem narodził się przed Chrystusem.

²⁹ Rdz 2,1-3.

³⁰ Jr 1,5.

³¹ Chodzi o Słowo Boże – Logos.

³² J 1,12-13.

³³ W tym miejscu występuje zmiana rozmówcy. W tekście greckim oznaczone jest to terminem ὁ ἐναντίος / ἐναντίος (‘przeciwny, przeciwległy, znajdujący się naprzeciw, stojący naprzeciw w boju, przeszkadzający’). Zob. Jurewicz.

Chrześcijanin: Według świadectwa świętego Apostoła, [który] mówi o tym, było tak: „Jedni ochrzczeni byli w obłoku, drudzy w morzu”³⁴. I Pan w Ewangeliach mówi: „Jeśli ktoś nie narodził się z wody i Ducha, nie wejdzie do Królestwa Niebieskiego”³⁵. Również Abraham, Izaak, Jakub i pozostali święci poprzedzający Chrystusa, którzy weszli do Królestwa Niebieskiego, ochrzcili się wcześniej, jeśli by się nie ochrzcili, nie doznaliby zbawienia. Zaświadcza o tym Duch Święty, kiedy mówi: „Od łona występni oddzielili się”³⁶, to znaczy chrztu. Dlatego wyznajemy, że wszyscy zbawieni zostali ocaleni przez chrzest i zbawieni łaską Boga³⁷.

(3) [Wola i tolerancja]

Saracen: Powiedz mi, ten, kto czyni wolę³⁸ Boga, jest dobry czy zły?

Chrześcijanin (poznawszy jego podstęp, odpowiada:) Wiem, co chcesz powiedzieć.

Saracen: Wyjaśnij mi to!

Chrześcijanin: Chcesz mnie zapytać, czy Chrystus chciał cierpieć czy też nie?³⁹ Jeśli odpowiem tobie: „Chciał cierpieć”, abyś ty mógł powiedzieć: „Dalej, idźcie, pokłońcie się Żydom, ponieważ oni wykonali wolę Boga”.

Saracen: To właśnie jest to, co chciałem ci powiedzieć. Jeśli możesz mi na to odpowiedzieć, zrób to!

Chrześcijanin: To, co ty nazywasz „wolą”, ja nazywam „pobłażliwością” i „wielkodusznością”.

Saracen: Jak możesz to udowodnić?

Chrześcijanin: Rozpocznę od odwołania się do prostych czynności. Otóż kiedy siedzimy albo stoimy, [to czy] jeden z nas może się podnieść albo poruszyć bez woli i władzy Boga?

Saracen: Nie.

³⁴ 1 Kor 10,2.

³⁵ J 3,5.

³⁶ Ps 58,4.

³⁷ Odnośnie do „chrztu” przed Chrystusem, zob. Jan Damasceński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 206: „Już na początku bowiem «Duch Boży unosił się nad wodami» (Rdz 1,2) i od początku, jak poświadcza Pismo, woda miała moc oczyszczania (Kpł 15,10). Przez wodę zmył Bóg za czasów Noego grzech świata (Rdz 6,13.17). Przez wodę oczyszczał się każdy nieczysty w myśl nakazu Prawa [...]”.

³⁸ Τό θέλημα (‘wola, pragnienie, upodobanie’). Zob. Jurewicz.

³⁹ Jan wyjaśnia to zagadnienie w kontekście modlitwy Jezusa w Ogrójcu w: Jan Damasceński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 189-190.

Chrześcijanin: Skoro Bóg powiedział: „Nie kradnij! Nie cudzołóż! Nie morduj!”, to czy chce, abyśmy kradli, dopuszczali się cudzołóstwa i mordowali?

Saracen: Nie. Jeśli bowiem chciałby [abyśmy to robili], nie powiedziałby: „Nie kradnij! Nie cudzołóż! Nie morduj!”.

Chrześcijanin: Chwała niech będzie Bogu, zgadzasz się z tym, co powiedziałem. Oto zgodziłeś się ze mną, że nikt z nas bez Boga nie może stanąć lub poruszać się i że Bóg nie chce, abyśmy kradli lub cudzołożyli. Jeśli [teraz] powstawszy, dopuszczę się kradzieży albo cudzołóstwa, stosownie [do tego] wstałem i ukradłem [coś] albo cudzołożyłem, co z tego nazwiesz „woła” Boga albo „zgoda”, albo „cierpliwością”, albo „wielkoduszością”?⁴⁰

Saracen, zrozumiawszy to wszystko, wyraził swój podziw, mówiąc: Doprawdy, tak jest.

Chrześcijanin: Pomyśl i o tym, że chociaż Bóg mógł uderzyć [swoich wrogów], zaniechał tego, to znaczy był wielkoduszny względem grzechu. Lecz jeśli zechce, abym żałował [za grzech], zapłaci mi w ten sam sposób, jak uczynił to Żydom. Jakiś czas po tym, wzbudził przeciwko nim Tytusa i Wespazjana oraz Greków i rozproszył ich arogancję.

(4) [Chrystus Bogiem]

Jeśli **Saracen** zapyta cię, „kim jest Chrystus”⁴¹. Odpowiedz mu: „Słowem Boga”. Pismo Święte nie zwodzi nikogo, skoro nazywa [Chrystusa] „Słowem”⁴² i „Mądrością”⁴³, i „Ramieniem”⁴⁴, i „Mocą”⁴⁵, i innymi tego

⁴⁰ Rozwinięcie tej myśli: „Zatem ów tekst na wstępie – jak i ten: «Zatwardził Bóg wszystkich w nieposłuszeństwie» (Rz 11,32) i «Dał im Bóg ducha zamroczenia, oczy nie widzące, i uszy nie słyszające» (Rz 11,8; Iz 6,10; 29,10) należy rozumieć nie o Bożym działaniu sprawczym, lecz jedynie o dopuszczeniu Bożym, zakładając naszą wolną wolę. Bo dobra nie można wymusić (ἀβίαστον γὰρ τὸ καλόν). Nie oznacza to, że pozwolenie implikuje współdziałanie Boga w złych uczynkach człowieka, nawet jeśli je wypacza” (Jan Damasceniński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 246). Por. J. Damascène, *Écrits*, s. 157-158. W dialogu przeciw Manichejczykom autor stwierdza: „Προγινώσκει δὲ πολλά, ἃ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ἀρεστά, καὶ οὐκ αὐτὸς αἴτιος τούτων” (‘Przewiduje On wiele rzeczy, które mu się nie podobają, ale nie jest On tym, który je powoduje’). P.B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, PTS 22, Berlin 1981, De Gruyter, 394.

⁴¹ W tekście oryginalnym: Λόγον Θεοῦ.

⁴² ὁ λόγος.

⁴³ ἡ σοφία. Por. 1 Kor 1,24.

⁴⁴ ἡ βραχίον. Por. Łk 1,51.

⁴⁵ ἡ δύναμις (‘moc, potęga, znaczenie’). Zob. Jurewicz.

typu [imionami], ponieważ [Chrystus] ma wiele imion. Ty z kolei zwróć się do niego z następującym pytaniem: „Jak nazywany jest Chrystus w twoim Piśmie?”. A jeśli będzie próbował wykręcić się od odpowiedzi, stawiając inne pytanie, nie odpowiadaj mu, dopóki wpiery nie odpowie na twoje. W ten sposób zmusisz go do następującej odpowiedzi: „Zgodnie z moim Pismem, Chrystus jest nazywany Duchem i Słowem Boga”⁴⁶. I jeśli ci odpowie w ten sposób, [zapytaj] ponownie: „Czy według twojego Pisma Duch Boży i Słowo są niestworzone czy też stworzone?”. A jeśli ci odpowie, że niestworzone, powiedz mu: „Tak samo mówi moje Pismo”, są bowiem niestworzone przez nikogo, lecz Bóg je wydał⁴⁷. Jeśli zaś z całkowitym przekonaniem odpowie, że są stworzone, powiedz mu: „Zatem kto stworzył Ducha i Słowo Boga?”. I jeśli z zaniepokojenia powie, że sam Bóg je stworzył, odpowiedz mu: „Przed chwilą powiedziałaś, że są niestworzone, a teraz mówisz, że Bóg je stworzył. Jeśli więc powiedziałem ci to samo, co i ty mi powiedziałaś, to sprzeniewierzyłeś się swojemu świadectwu, stąd cokolwiek [powiesz], już ci nie uwierzę. Mimo wszystko pytam się raz jeszcze: Czy przed stworzeniem Ducha i Słowa Bóg był bez Ducha i Słowa?”. I ucieknie od ciebie, nie mając ci nic do powiedzenia. Ci bowiem, którzy mówią takie rzeczy, są przez Saracenów uważani za heretyków i są odrzucani, i znienawidzeni. A jeśli zechcesz wydać go pozostałym Saracenom, będzie się ciebie bał⁴⁸.

⁴⁶ W orginalie: Παρὰ τῆς γραφῆς μου πνεῦμα καὶ λόγος θεοῦ λέγεται Χριστός. Koran nazywa Jezusa Słowem Boga. W surze III, 45: „Oto powiedzieli aniołowie: «O Mario! Bóg zwiastuje ci radosną wieść o Słowie (بِكَلِمَةٍ / *bi-kalomatīn*) pochodzącym od Niego, którego imię Mesjasz Jezus, syn Marii [...]». Grecki termin ὁ λόγος odpowiada arabskiemu كلمة (*kalima*), który oznacza ‘słowo, przemówienie, wypowiedź, uwagę, znaczenie, świadectwo, powagę, autorytet’. H. Wehr, *A dictionary of modern written Arabic*, Nowy York 1960. Odnośnie do określeń Jezusa jako Słowa i Ducha Boga to w surze IV, 171 czyłtamy: „[...] Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem (وَكَلِمَتُهُ / *wa-kalimatuhu*), które złożył Marii; i Duchem (وَرُوحٌ / *wa-rūḥun*) pochodzącym od Niego [...]». Grecki termin πνεῦμα, który wskazuje Jan, jest odpowiednikiem arabskiego terminu رُوحٌ (*rūḥ*). Na ten temat, por. R. Maszkowski, *Obraz Jezusa w Koranie i wczesnej tradycji muzułmańskiej, na podstawie literatury niemieckiej*, Lublin 2009, 142-146.

⁴⁷ Test orginalny: [...] καὶ γὰρ τὸ μὴ κτισθὲν ὑπὸ τινοῦ, ἀλλὰ κτίζων θεὸς ἔστιν.

⁴⁸ Ten fragment wydaje się być aluzją do jakiejś „heretyckiej” grupy w łonie islamu. D.J. Sahas wskazuje na dżahmitów (Dżahimijja) i wczesnych mutazylitów. D.J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the „Heresy of the Ishmaelites”*, Leiden 1972, Brill, 114. Dżahmici głosili, że Bóg jest niepoznawalny i jako absolut jest przeciwieństwem człowieka. Twierdząc, że Bóg nie posiada żadnych cech, odrzucali tym samym wszystkie atrybuty Boga. Takie twierdzenie stało się celem ataków ze strony ortodoksyjnych muzułmanów. Szerzej w: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, s. 183-186.

(5) [Słowa a komunikacja]

A jeśli **Saracen** zada tobie pytanie: „Czy słowa (*Lógia*)⁴⁹ Boga są stworzone czy niestworzone?”, [Saraceni] zadając nam [chrześcijanom] to pytanie, chcą dowieść, że „Słowo⁵⁰ (*Lógos*)” Boga jest stworzone, co nie jest prawdą. Jeśli zaś powiesz, że nie jest stworzone, on ci odpowie, że w ten sam sposób mówisz o stworzonym „Słowie⁵¹ (*Lógos*)” Boga. Jeśli zaś odpowiesz, niestworzone, odpowie, że w ten sam sposób wszystkie istniejące „słowa (*Lógia*)⁵²” Boga są niestworzone, jednak nie są bogami. Zgadzasz się zatem ze mną, że Chrystus, który jest „Słowem” Boga, nie jest Bogiem. Dlatego nie odpowiadasz ani stworzony, ani niestworzony, ale odpowiadasz mu w ten sposób: „Ja wyznaję jednego Boga, który jest «Słowem» w jednej «hipostazie»⁵³ i jest niestworzony, jak również ty to przyznałeś. [Dlatego też] nie nazywam mojego Pisma „Słowem (*Lógos*)” lecz „językiem komunikacji⁵⁴ (*rhēma*)”⁵⁵.

Jeśli **Saracen** powie: „Dlaczego Dawid powiedział: «Słowa (*Lógia*) Pana [są] słowami (*Lógia*) świętymi», a nie «język komunikacji (*rhēma*) jest święty?»”, powiedz mu, że prorok mówił to w sensie alegorycznym⁵⁶, a nie w sensie literalnym⁵⁷.

⁴⁹ Τόλογιον (‘wypowiedź, powiedzenie’). Zob. Lampe.

⁵⁰ ὁ λόγος.

⁵¹ ὁ λόγος.

⁵² λόγια.

⁵³ ἐνυπόστατον / ἐνυπόστατος (‘samoistny, istotowy, istniejący’). Zob. Lampe.

⁵⁴ Termin τὸ ῥῆμα jest bardzo trudny do oddania w języku polskim w takim znaczeniu, w jakim używa go Jan z Damaszku. Słownik Jurewicza podaje następujące znaczenia: ‘słowo, wyraz, powiedzenie, język, rozmowa, wiersz, linia, temat rozmowy, wydarzenie, czasownik’. Słownik Lampe’go posiada bardziej adekwatne znaczenie opisowe, jakim jest: ‘to, co zostało powiedziane, wypowiedziane’.

⁵⁵ Rozróżnienie i podział w terminologii na λόγια i ῥῆμα świadczy o zadawaniu sobie, w czasach Jana z Damaszku, przez muzułmanów pytania o wieczność Słowa Bożego (Koranu) w kontekście chrześcijańskiej doktryny o odwiecznym Słowie Boga (Chrystusie), której wpływ nie jest do końca jasny. Muzułmanie zaczęli zadawać sobie pytanie, czy jeśli Bóg posiada rozum, to logiczne wydawało się stwierdzenie, że posiada również słowo (mowę). Słowo Boga zatem jest wieczne, a jest nim Koran. W Koranie Chrystus jest zarówno Słowem Bożym, jak i stworzonym przez Słowo Boże, ale z pełną stanowczością zaprzeczone jest określenie, że Chrystus jest Synem Boga. Z tego powodu nie może być uznawany za prawdziwe Słowo Boga, jakim jest Koran. Por. A.Th. Khoury, *Les Theologiens Byzantins et Islam, Textes et Auteurs (VIII-XIII s.)*, t. 1, Louvain 1969, 78, przyp. 25.

⁵⁶ Τροπολογικῶς (‘alegorycznie, mistycznie’). Zob. Lampe.

⁵⁷ Κυριολογικῶς (‘przez dosłowne użycie słowa’). Zob. Lampe. Zagadnienie dosłownego i przenośnego mówienia o Bogu Jan Damasceński wyjaśnia następująco:

(6) [Wcielenie]

Jeśli **Saracen** zapyta cię: „W jaki sposób Bóg zstąpił do łona kobiety?”, odpowiedz: „Wykorzystajmy twoje i moje Pismo! W twoim Piśmie czytamy, że Bóg oczyścił zawczasu⁵⁸ z wszelkiej kobiecej cielesności, zstąpił do niej Duch i Słowo Boga; i moja Ewangelia mówi: «Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego okryje cię⁵⁹». Widzisz, jedno i drugie [Pismo] ma to samo słownictwo i to samo znaczenie. Wiedz i to, że jest to osobliwe znaczenie słów naszych Pism o zstąpieniu i wejściu Boga na sposób alegoryczny, a nie dosłowny. W sensie dosłownym bowiem zstąpił i wstąpił w odniesieniu do ciała, zgodnie z tym, co naucza filozofia, podczas gdy Bóg obejmuje wszystko, a sam nie jest niczym objęty. Jeden z proroków mówi tak: «Któż zmierzy swą dłonią wodę morską i niebo razem z jego rozpiętością i całą ziemię obejmie w dłoni?»⁶⁰. [To znaczy –] wszystkie wody są w ręku Boga, całe niebo wraz z jego rozpiętością i cała ziemia w jego dłoni. W jaki sposób można przyjąć do siebie tego, który własną ręką trzyma wszystko, co się wznosi i zstępuje?».

(7) [Unia hipostatyczna]

A gdy zapyta cię **Saracen**: „Jeśli Chrystus jest Bogiem, to jakże to było możliwe, że jadł, pił, spał i [czynił te] pozostałe rzeczy?”, powiedz

„W Piśmie Świętym często napotykamy zwroty, w których symbolicznie przypisywane są Bogu cechy cielesne. Otóż, trzeba wiedzieć, że będąc ludźmi spowitymi w to grube nasze ciało, nie jesteśmy w stanie myśleć czy mówić inaczej o wielkich i niematerialnych sprawach Bożych, jak przez uciekanie się do obrazów, przerośni i symbolów, czerpanych z naszego własnego życia. [...] Usta i mowa to u Boga objawienie jego woli, ponieważ właśnie my ustami i mową wyjawiamy zamysły naszego serca” (Jan Damasceński, *Wykład Wiary Prawdziwej*, s. 49-51). Obiekcja muzułmanina związana jest z brakiem rozróżnienia pomiędzy sensem dosłownym a przerośnym. Wyjaśnienie lingwistyczne w rozumieniu dosłownym i przerośnym Koranu pojawi się dopiero w następnym pokoleniu, po Janie z Damaszku. Będzie to odpowiedź na potrzebę wyjaśnienia antropomorficznych przedstawień w Koranie. Por. Le Coz, *Jean Damascène*, s. 165-166.

⁵⁸ Tekst grecki: προεκάθηνεν / προεκαθαίρω (‘oczyścić zawczasu’). Zob. Lampe. Sura III, 42: „I oto powiedzieli aniołowie: «O Mario! Zaprawdę, Bóg wybrał ciebie i uczynił cię czystą (وَطَهَّرَكَ / waṭahharaki)» [...] طَهَّرَ (ṭahhara – ‘być czystym’). E.M. Badawi – M.A. Haleem, *Arabic-English dictionary of Qur’anic usage*, Leiden – Boston 2008, Brill, 573.

⁵⁹ Łk 1,35.

⁶⁰ Iz 40,12.

mu: „Odwieczne⁶¹ Słowo (*Lógos*) Boga, przez które wszystko zostało stworzone, według świadectwa mojego i twojego Pisma, spłodził⁶² człowieka ze świętego ciała Maryi dziewicy, posiadającego duszę rozumną⁶³ i intelekt⁶⁴. Ten [człowiek] jadł, pił i spał. Słowo Boga zaś ani nie jadło, ani nie piło, ani nie spało. [Również] nie zostało ukrzyżowane ani nie umarło. Ale święte ciało, które zostało przyjęte ze świętej dziewicy, [to] ono zostało ukrzyżowane. Widzisz zatem, że Chrystus ma podwójną naturę⁶⁵, ale jedną osobę⁶⁶. W rzeczywistości jedynie odwieczne Słowo Boga po przyjęciu ciała [było] osobą, a nie naturą. [Dlatego] czwarta osoba⁶⁷ nie została dodana do Trójcy Świętej po niewysłowionym zjednoczeniu [Słowa] z ciałem”.

(8) [Zaśnięcie Maryi]

I gdy zapyta cię **Saracen**: „Ta, którą nazywacie Matką Boga⁶⁸, umarła czy żyje?”, odpowiedz mu: „Ona nie umarła, mając na uwadze to, co podaje Pismo. W świetle wiary, o czym dowodzi Pismo, nie umarła: «Przyszła i na nią naturalna śmierć ludzi, ale nie przez osobiste ograniczenie lub zniewolenie, jak na nas»⁶⁹. Bynajmniej daleko od tego! Ale

⁶¹ Προαιώνιος (‘przed wiekami, wieczne’). Zob. Lampe.

⁶² ἔκτισεν / κτίζω (‘wydać, spłodzić, zrobić, uczynić’). Zob. Jurewicz.

⁶³ ἔμψυχος (‘mający rozumną duszę’). Zob. Lampe.

⁶⁴ ἔννοος (‘posiadać umysł, intelekt’). Zob. Lampe.

⁶⁵ ἡ φύσις (‘natura’). Zob. Lampe.

⁶⁶ ἡ ὑπόστασις (‘materia, substancja, natura, konsystencja, byt, rzeczywistość, istota’). Zob. Jurewicz.

⁶⁷ Fragment ten jest świadectwem, że muzułmanie jako czwartą osobę liczyli ludzką naturę Chrystusa. Mówi o tym At-Tabari (IX/X wiek) w swojej polemice antychrześcijańskiej, które z pozycji muzułmańskiego „teologa” wygląda na wielobóstwo. Por. *The polemical works of ‘Alī al-Ṭabarī, The history of Christian -Muslim relation*, t. 27, red. R. Ebied – D. Thomas, Leiden – Boston 2016, 68: „Pierwsze pytanie, które powoduje [ich] milczenie: Pytamy [bowiem] chrześcijan o kwestię jedności (توحيد / *tawhīd*) Boga, którą [już] wyjaśniłem, i wiarę, którą już opisałem – czy jest to prawda czy pomyłka? Jeśli powiedzą, jest prawdą (*aqqaḥ* / *حَقٌّ*), to są w błędzie, ponieważ wierzą w trzech (ثلاثة / *bi-ṭalāta*) lub nawet czterech (بأربعة / *bi-‘arba‘a*) bogów (آلهة / *‘āliha*): Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz wiecznego (أزلي / *‘azaliyy*) człowieka, którym jest Jezus Chrystus (przekład autora).

⁶⁸ Tekst grecki: „[...] ἢν λέγετε θεοτόκον [...]”.

⁶⁹ Śmierć Dziewicy Maryi nie jest wzmiankowana w Ewangeliach. Zagadnienie zaśnięcia Maryi porusza w swojej homilii XII Andrzej z Krety: *In dormitionem sanctissimae Deiparae Dominae nostrae* (Εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου),

jak się to mówi: „Pierwszego człowieka pochwylił sen i żebro zostało mu usunięte⁷⁰»”.

(9) [Kompletność aktu stwarzania]

Jeżeli **Saracen** zapyta ciebie: „Oto otrzymałem cios w jakieś miejsce na moim ciele i uderzenie spowodowało ranę, i w ranie narodził się robak. [Powiedz mi,] kto go ukształtował”, odpowiedz mu: „Już to wyjaśniliśmy [wcześniej], że po upływie pierwszych siedmiu dni tworzenia świata nie widzimy niczego takiego, co byłoby stworzone lub ukształtowane przez Boga, ale to na polecenie Boga, który wydał w pierwszych siedmiu dniach, rodzi się to, co jest zrodzone. Po [grzesznym] nieposłuszeństwie ziemia została skazana na [rodzenie] cierni i ostów. I do tej pory, nawet bez zasiania, rodzi ciernie i osty⁷¹. Dlatego też i nasze ciało zostało skazane i do tej pory rodzi wszy i robaki⁷²”.

(10) [Wyższość Chrystusa nad Janem Chrzcicielem]

Saracen zadaje wciąż pytania chrześcijaninowi: „Kto jest według ciebie bardziej znaczący: ten, który uświęca, czy ten, który jest uświęcany?”. Chrześcijanin, znając wrogość⁷³ tego pytania, odpowiada: „Wiem co chcesz powiedzieć”.

Saracen: Jeśli wiesz, oznajmij mi to!

PG 97, 1046-1072. Jan preferuje opowieść o zaślęciu Marii prawdopodobnie dlatego, że widzi różnicę pomiędzy śmiercią sług Boga (proroków) a Matki Boga (Dziewicy Maryi), przez co chce podkreślić, że śmierć została pokonana. Jan Damasceński podważa zatem śmierć Maryi, ignorując podstawowe prawdy natury jak śmierć ciała i jego rozkład. Wierzy, że Maryja musi w pewien sposób „naśladować” swojego zmartwychwstałego Syna. Le Coze sugeruje, że Jan w swojej interpretacji idzie za daleko, zrównując teksty biblijne z tekstami Ojców Kościoła – tekstem Andrzeja z Krety. Por. Le Coz, *Jean Damascène*, s. 177-178.

⁷⁰ Rdz 2,21.

⁷¹ Rdz 3,18.

⁷² Cały ten punkt jest uzupełnieniem do punktu 1.1 („Kreacja a prokreacja”).

⁷³ Tekst grecki: ἔνοπλον od ἐνοπλος (‘uzbrojony, zbrojny, zawierający zbrojnych żołnierzy, wojowników’). Zob. Jurewicz. Termin w tekście greckim ma konotacje wojskowe, trudne do dosłownego oddania w języku polskim w taki sposób, aby zdanie posiadało sens. Ten sam motyw poruszany jest przez Teodora Abu Qurra w *Opusculum* (XXXVIII, PG 97, 1593-1596).

Chrześcijanin mówi: „Jeśli powiem tobie, że ten, który uświęca, jest większy od tego, który jest uświęcany”, ty mi powiesz: „Odejdź adorować Jana Chrzciciela, ponieważ ochrzcił i uświęcił twój Chrystusa!”.

Saracen: To jest to – mówi – co ja chciałem ci powiedzieć.

Chrześcijanin powiedział do Saracena w zagadkowy⁷⁴ sposób: „Kiedy pójdziesz do łaźni w towarzystwie swojego sługi i jesteś przez niego myty i oczyszczany, o którym powiesz, że jest większy: ten skromny sługa, nabyty za srebro, czy ty, który zostałeś przez niego oczyszczony i który jesteś jego mistrzem?”.

Saracen odpowiada chrześcijaninowi: „Mówię, że ja sam, nabywający, jestem większy od tego, którego nabyłem”.

Chrześcijanin odpowiedział: „Raduję się w Bogu! W ten sposób i ja sądzę o Janie jako o słudze, który pomagał Chrystusowi w Jordanie, usługując mu w czasie chrztu, zmiążdżył głowy złych demonów, które czaiły się tam”.

Saracen bardzo zaskoczony i zmieszany, nie mając nic więcej do powiedzenia, odszedł, niczego już nie kwestionując.

Z języka greckiego przełożył
oraz wstępem i komentarzem opatrzył
Łukasz Karczewski⁷⁵

⁷⁴ αἰνιγματωδῶς.

⁷⁵ Doktorant w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW, e-mail: karczewski-lukasz@wp.pl, ORCID: 0000-0001-5654-040X.

Raban Maur, Poezje (wybór)

(*Hrabani Mauri carmina*)

1. Wstęp

Zajmujący się poezją średniowieczną nie potrafi ogarnąć jej ogromu, choćby wkładał w to wiele trudu. Musiałby przeczytać – jak wylicza ks. M. Starowieyski – 55 tomów *Analecta hymnica*, fragmenty poetyckie rozrzucone po 217 tomach Patrologii Łacińskiej Migne’a i 5 tomach Suplementu do jej pierwszych 96 tomów, dalej 9 tomów poezji wydanej w serii poetów *Monumenta Germaniae Historica* oraz dziesiątki wydań poszczególnych autorów, wydań czy zbiory inskrypcji¹. Niewiele jest utworów wydanych krytycznie, a wciąż pozostają dzieła jeszcze niewydane². Te zniechęcające (czy może przeciwnie – mimo wszystko zachęcające) uwagi M. Starowieyskiego każą nam w tym miejscu przyrzeć się choćby trochę poezji Rabana Maura, któremu (wprawdzie tylko tradycyjnie) przypisuje się autorstwo hymnu *Veni Creator*.

Urodzony ok. 780 roku w Moguncji i doskonale wykształcony Raban Maur był wpływową postacią okresu odnowy karolińskiej. Już jako dziecko przygotowywał się do życia monastycznego w klasztorze w Fuldzie, wiedzę teologiczną i *artes liberales* pogłębił pod kierunkiem Alkuina, który dał mu przydomek Maurus (noszony przez ulubionego ucznia św. Benedykta). W 814 roku Raban otrzymał święcenia kapłańskie, w 822 roku został opatem klasztoru w Fuldzie, a 847 – arcybiskupem Moguncji. Zmarł w 856 roku. Był egzegetą, filozofem i poetą. W bogactwie dorobku teologicznego Rabana Maura znaczące miejsce zajmują wyjaśnienia egzegetyczne prawie wszystkich ksiąg Starego i Nowego Testamentu³. Jego twórczość poetycka zaś, wydana w *Monumenta Germaniae Historica*, obejmuje 97 utworów napisanych głównie heksametrem

¹ Wstęp, w: *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV w.)*, opr. M. Starowieyski, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, XII.

² Wstęp, s. XXIV.

³ F.W. Bautz, *Hrabanus Maurus*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, t. 2, Hamm 1990, 1090-1093.

lub metrum elegijnym. Są to utwory o rozmaitej tematyce, przede wszystkim okolicznościowe, dedykowane różnym adresatom, dalej opisy inskrypcji znajdujących się w kościołach oraz epitafia. Tuż za nimi w *Monumenta Germaniae Historica* znajduje się zawierający 19 utworów *Appendix hymnorum incertae originis* włączonych jednak do utworów Rabana pod takim samym tytułem jak poprzednie 97 – *Hrabani Mauri carmina*.

Niniejsze opracowanie zawiera pierwszy polski przekład szesnastu utworów spośród 97 autentycznych wierszy Rabana i czterech utworów *incertae originis* o tematyce ściśle liturgicznej, przypisanych wszakże temuż poecie. Przełożonych tu więc zostało stosunkowo dużo utworów, ale są one krótkie, wręcz bardzo krótkie, jak większość utworów karolińskiego poety. W ten sposób – sędzę – czytelnik nieznający tej twórczości zyska jakies wyobrażenie o całości poezji Rabana Maura.

Wybrane utwory napisane zostały w różnych metrach starożytnych: jambicznym, trocheicznym, w heksametrze, w metrum elegijnym, wreszcie w asklepiadejskim mniejszym. Tłumacząc je na język polski, czynię to na różne sposoby, próbując znaleźć w ramach systemu polskiej wersyfikacji odpowiedniki ekwimetryczne. Dystych elegijny, a w tym metrum mamy tu dziesięć wierszy, to metrum niemające – jak wiadomo – polskiego odpowiednika ze względu na trudność oddawania pentametru. Ponieważ jednak przełożone utwory są bardzo krótkie, zdecydowałem się zastosować technikę, której nie można stosować absolutnie przy dłuższych wierszach ze względu na językową sztuczność przekładu, w którym zarówno przed średniówką, jak i na końcu wersu stawiałoby się wyraz jednosylabowy. Tak jednak tu uczyniłem, ufając, że krótkość przełożonych pomimo tej obiekcji wierszy nie zdąży podczas lektury zmęczyć ucha czytelnika, co stałoby się w przypadku wierszy dłuższych. Z całą pewnością chciałem tego w stopniu maksymalnie możliwym uniknąć.

2. Wydania tekstu

Migne J.P., Parisiis 1862: PL 112, 1583D-1650B (*Carmina de diversis*); PL 112, 1649C-1670A (*Hymni*); PL 112, 1669-1676B (*Epitaphia*).

Hrabanus Maurus, *Carmina*, MGH Antiquitates. Poetae Latini medii aevi 2: *Poetae Latini aevi Carolini*, Berolini 1884, 154-258.

Analecta hymnica medii aevi. L. Hymographi Latini. Lateinische Hymnendichter des Mittelalters, red. G.M. Dreves – C. Blume, Leipzig 1907 (tylko niektóre utwory Rabana Maura).

2.1. Przekłady nowożytne

Brak

3. Bibliografia

- Bautz F.W., *Hrabanus Maurus*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, t. 2, Hamm 1990, 1090-1093.
- Starowieyski M., *Wstęp*, w: *Muza łacinska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III-XIV/XV w.)*, opr. M. Starowieyski, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, XI-CIV.

4. Przekład

[Oratio ad Deum]⁴

O Deus aeternae, mundi sanctissime Rector,
 Te mea mens ambit, animaeque ac vivida virtus,
 Laus, amor atque decus, cordis tu lumen honestum.
 Membrorum gestum, tu oculorum reddis et usum,
 Auribus auditum, manibus opus indis amatum.
 Quidquid tellus habet, pontus atque aethera claudunt,
 Et quidquid sentit, sapit, est, et vivit ubique.
 Omnia nempe tua sapientia condita fulsit
 Vivificat, servat, valido et regit omnia nutu.
 Fac me, summe pius, toto te corde fateri
 Te sermone loqui, te discere dogmate recto,
 Quaerere te manibus, pura te et mente precari.
 Tu via, tu virtus, tu vita et ianua vitae,
 Tu merces operis, tu factor, tu quoque doctor.
 Da mihi nunc veniam misero, et mea crimina laxa:
 Fac me velle bonum, scire actu, et rite probare,
 Sicque tuum laetum tribuas tunc cernere vultum,
 Perpetuo, et vera me gaudia carpere fructu.

[Modlitwa do Boga]

O Boże wieczny, co jesteś rządcą wszechświata
 najświętszym,
 Do Ciebie dążą me myśli i siła żywotna duszy.
 Chwało, miłości i piękno, Tyś serca światłem
 szlachetnym,
 Ty moim członkom ruch dajesz i oczom moim widzenie,
 Mym uszom zdolność słyszenia, ręce me wprawiasz do pracy,
 Cokolwiek żyje na ziemi, mieści powietrze i morze,
 Cokolwiek czuje, rozumie, istnieje i wszędzie żyje,
 Wszystko to Twoja mądrość swym blaskiem opromieniła,
 Ożywia to, zachowuje i rządzi mocnym skinieniem.
 O daj, najłaskawszy Boże, całym Cię sercem wyznawać,
 O Tobie mówić słowami i Ciebie uczyć się szczerze,
 I Ciebie rękami szukać, i czystą prosić Cię duszą.
 Ty jesteś życiem, Tyś mocą, Tyś życiem i bramą życia,
 Ty jesteś za trud nagrodą, mym stwórcą, nauczycielem.

⁴ Utwór napisany heksametrem. Przekład na podstawie: *Hrabanus Mauri carmina XII*, MGH *Antiquitates. Poetae Latini medii aevi*, 2: *Poetae Latini aevi Carolini*, Berolini 1884, 174-175 (dalej: *Poetae Latini*).

O, daj mi swe przebaczenie i odpuść mi moje winy,
Spraw, abym dobra pragnął, poznał je i go doświadczył,
W ten sposób zobaczył kiedyś Twoje pogodne oblicze
Oraz kosztował na wieki moich prawdziwych radości.

De cruce⁵

Vexillum Domini qui vicit tartara Christi,
En rubet hic pictum luce micando nova.
Quisquis hanc cernis, laetus tu dicito Christo
Semper in aeternum gloria magna Deo.

O krzyżu

To sztandar Chrystusa Pana, co moc Tartaru pokonał.
Spójrz! Zdobi go szkarłat krwi, nowy lśni na nim blask.
Ty, spoglądając na niego, mów do Chrystusa radośnie:
„Bogu wielkiemu cześć niechaj na wieki brzmi”.

Item⁶

Crux veneranda Dei solis haec fulget ab ortu,
Mitigat haec Austri minitiantia flabra procellas.
Haec Zephyri nimbos et flumina pellit ab aede,
Haec Boreae gelidos compescit frigora flatus.
Christe pius Dominus, visum cor dirige dextra,
Verba Deus famulo redde probata tuo.

Utwór na ten sam temat

Boży krzyż tak czcigodny jaśnieje od wschodu słońca.
Uśmierza on groźne burze, które gna Auster z południa.
Odpędza on od świątyni chmury Zefiru z ulewą,
On Boreasza poskramia i jego mroźne poddmuchy.
Chryste, nasz Panie łaskawy, prawicą swą sercem mym kieruj,
I za modlitwę mą słowem odpląc mi swym.

De cruce⁷

Crux micat alma Dei, divino munere plena,
Sanguine quam Christus consecrat ipse suo.
Quam precor astantes cuncti cunctique sedentes,
Condigna laude semper amate piam.

Utwór na ten sam temat

Lśni blaskiem krzyż życiodajny, co Bożej łaski jest pełen,
Bo Chrystus uświęca go strugami własnej swej krwi.
Wszystkich stojących wokół i wszystkich siedzących proszę,
Zawsze kochajcie krzyż, godny niosąc mu hold.

⁵ Utwór w metrum elegijnym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* LXII, w: *Poetae Latini*, 222.

⁶ Utwór napisany heksametrem, ostatni wers – pentametrem. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* LXII, w: *Poetae Latini*, 222.

⁷ Utwór w metrum elegijnym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* LXIV, w: *Poetae Latini*, 223.

Item⁸

Qui cruce confixus praestavit dona salutis,
 Vos corde et carne protegat atque regat.
 Consilium prudens tribuat atque utile verbum,
 Actum pacificum, tempus et omne bonum.

Utwór na ten sam temat

Chrystus przybity do krzyża, co przyniósł dary
 zbawienia,
 Waszych niech strzeże serc i niech prowadzi was.
 Niech da wam radę roztropną i słowo da wam
 przydatne,
 By spokojny był trud, by szczęśliwy był czas.

Item⁹

Qui cruce confixus renovavit sanguine mundum,
 Per crucis hoc signum hanc dicet ipse domum.

Utwór na ten sam temat

Chrystus przybity do krzyża świat cały krwią
 swą odnowił,
 Niech przez krzyża ten znak On uświęci ten dom.

Item¹⁰

Crux haec sancta Dei consignet munera mensae,
 Divino dono pocula cum dapibus.
 Et pater ipse sedens expenso munere largus
 Sis inopi, semper hospitis esto memor.

Utwór na ten sam temat

Te oto dary na stole krzyż Boży niechaj naznaczy,
 Błogosławieństwem niech swym uświęci każde
 z tych dań.
 Ty, ojcze, gdy przy nim siedzisz, bądź hojnym
 dla ubogiego,
 I zawsze pomnij, by gość pod dach twój stale
 mógł wejść.

Item¹¹

En crux alma Dei venerando fulget amictu,
 Quae Salvatoris tincta cruore fuit.
 Hanc, precor, orate submissi, dicite laudes,
 A Christo domino poscite lucis opem.

Utwór na ten sam temat

Oto krzyż tak hojny życiem łśni wspaniale ozdo-
 biony –
 Krzyż skąpany kiedyś w krwi, co płynęła z Pań-
 skich ran.
 Przed nim módlcie się więc kornie, jego chwałę
 ogłaszajcie,
 Proście, aby Chrystus Pan swej światłości dał
 wam dar.

⁸ Utwór w metrum elegijnym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* LXIV, w: *Poetae Latini*, 223.

⁹ Utwór w metrum elegijnym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* LXIV, w: *Poetae Latini*, 223.

¹⁰ Utwór w metrum elegijnym. Przekładu dokonano na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* LXIV, w: *Poetae Latini*, 223.

¹¹ Utwór w metrum elegijnym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* LXIV, w: *Poetae Latini*, 223.

Ad crucem erga altare positam¹²

Pars crucis hic domini est, qua Christus secla be-
avit,
Portio sudarii chlamydis atque sacrae.
Papa en Gregorius, Martinus praesul et almus,
Ambrosius doctor atque Medardus ovant.
Maximinus adest, Germanus, hicque Remigius
Virgine cum insigni et martyre Anastasia.

Do krzyża umieszczonego przy ołtarzu

Tu oto jest częśćka krzyża, przez krzyż Pan świat
uszcześliwił,
Chusty grobowej część i część ze świętych szat.
Tu także jest papież Grzegorz i Marcin, biskup
pobożny,
Mądry Ambroży jest tu, z Medardem ciesząc się
wraz.
Jest tu Maksymin i German i jest tu także Re-
migiusz
I Anastazja wraz z nim – dziewic męczennic
wzór.

Ad crucem in medio ecclesiae¹³

Pars crucis hic domini est, qui summus regnat in
arce
Sanguine qui fuso saecla beavit ovans.
Hic Michael gaudet, simul et Baptista Joannes,
Insignesque viri martyrio placiti.
Hic sanctus Stephanus, Fabianus cum Cyriaco
Atque Sebastiano martyrio rutilant.
Hic Benedictus ovant, hic papa Gregorius astat
Suscipiunt vota atque Deo referunt.

Do krzyża na środku kościoła

Tu oto jest częśćka krzyża Pana, co w niebie kró-
luje,
On to, przelawszy swą krew, chciał uszcześliwić
ten świat.
Tutaj raduje się Michał pospołu z Janem Chrzc-
cielem
I święci mężowie są tu, i męczenników jest chór.
Jest święty Szczepan i Fabian z Cyriakiem oraz
Sebastian –
O jak wspaniale lśni złoty męczeństwa złoty blask!
Tutaj się cieszy Benedykt i papież Grzegorz tu stoi,
Modlitw słuchając i próśb, przed Boży niosą je
próg.

¹² Utwór w metrum elegijnym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* LXXVII, w: *Poetae Latini*, 230. Treścią utworu jest napis znajdujący się w kościele św. Wigberta Wyznawcy we wschodniej absydzie, gdzie spoczywa ciało świętego. Por. *Hrabani Mauri carmina* LXXVII, w: *Poetae Latini*, 228. W przypisie do wydania oryginału zob. komentarz mówiący o tym, że kościół ten został poświęcony przez Rabana, arcybiskupa Moguncji 28 X 850 roku.

¹³ Utwór w metrum elegijnym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* LXXX, w: *Poetae Latini*, 232-233.

Versus isti sunt scripti in ara capellae¹⁴

Expansis manibus sic totum amplectitur orbem
 In cruce confixus Christus in arce Deus.
 Exstinxit mortem, confregit sceptrum tyranni
 Aeternam requiem reddidit ipse suis.

Wersety napisane na ołtarzu kaplicy

Oto ręce wyciągnięte, co świat cały obejmują –
 Tu na krzyżu wisi Ten, który tron swój w niebie ma.
 On śmierć samą unicestwił, On tyrańską berło zламаł
 I każdemu z wiernych swych pokój wieczny ra-
 czył dać.

Epitaphium Hlotharii Imperatoris¹⁵

Continet hic tumulus memorandi Caesaris ossa,
 Hlotharii magni, principis atque pii.
 Qui Francis, Italis, Romanis praefuit ipsis,
 Omnia sed spreuit, pauper et hinc abiit.
 Nam bis tricenos monachus sic attigit annos,
 Et se mutavit, ac bene post obit.

II Kal. Octob¹⁶

Epitafium cesarza Lotara

Leży tu niezapomniany, wielki i łaskawy Cezar –
 Oto kości, oto grób, tu na wieki spoczął już.
 Chociaż Frankom on przewodził i Italom, i Rzy-
 mianom,
 On to wszystko za nic miał i ubogi odszedł stąd.
 Został mnichem i w tym stanie dożył tu lat sześć-
 dziesięciu,
 Wraz ze stanem zmienił strój i pobożnie zaraz
 zgasł.

w przeddzień kalend październikowych

**Ymnus de natali Domini metro trochaico
tetrametro scriptus¹⁷**

Lumen clarum rite fulget
 orto magno sydere,
 quod per totum splendet orbem,

**Hymn o Narodzeniu Pańskim tetrame-
trem trochaicznym napisany**

Jasne światło łśni dostojnie,
 Oto wielkiej gwiazdy wschód,
 Blask jej spowił całą ziemię

¹⁴ Utwór w metrum elegijnym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* LXXX, w: *Poetae Latini*, 234. Treścią utworu jest napis z kościoła św. Saturnina. Por. *Hrabani Mauri carmina* LXXX, w: *Poetae Latini*, 232.

¹⁵ Utwór w metrum elegijnym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina* XCI, w: *Poetae Latini*, 241.

¹⁶ Lotar I (795-855), najstarszy syn Ludwika I Pobożnego, król Franków, święty cesarz rzymski. Przed śmiercią podzielił państwo między trzech synów: Ludwika II, Lotara II i Karola z Prowansji, po czym wstąpił do opactwa benedyktyńskiego w Prüm, gdzie bardzo szybko zmarł. Por. McKitterick, *Królestwa Karolingów 751-987. Władza – konflikty – kultura*, PWN, Warszawa 2016, *passim*.

¹⁷ Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina. Hymni incertae originis* II, w: *Poetae Latini*, 245-246.

umbras noctis aufugans.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Dux de Iuda, quem propheta
olim iam praedixerat,
laetus nobis esse venit,
Bethlem nascens inclyta.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Hunc regalis virgo mater,
partu gaudens edidit.
quem Gabrihel nuntiavit,
salvatorem gentium.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Cum pastores excubantes
cura mordet nam gregis,
Clarus ipsos ad laetandum,
exhortatur nuntius.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Concinebat angelorum,
turba laeta laudibus.
terrae pacem praedicantes,
caelo reddunt gloriam.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

O stupendum mirandumque
sacramentum gloriae,
quod tonantem supra cuncta,
virgo gestat parvula.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Factor caeli, terrae factor
vulva est clausus feminae,
auctor summus angelorum,
fit praesepe conditus.

I rozprasza nocy mrok.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

To wódz z Judy – o Nim prorok
Już tak dawno głosił wieść,
Idzie, by nas rozradować,
I z Betlejem Jego ród.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Matka – Panna Go zrodziła,
A królewski jest Jej szczep.
Jako pogan Zbawiciela
Gabriel Go zwiastował sam.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Gdy pasterze straż trzymają,
Śpiąc tej nocy wśród swych stad,
Oto zwiastun promienisty
Wielką radość głosi im.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

I pochwalny hymn radośnie
Chór aniołów śpiewał tam,
Ziemi pokój ogłaszając,
Wznosząc chwałę w nieba strop.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Niepojęta i przedziwna
Tajemnica chwały jest:
Skromne Dziewczę nosi Tego,
Który ciska w ziemię grom.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Stwórca nieba, ziemi Stwórca
W ludzkie łono wstąpił chciał
I choć Panem jest aniołów,
Mieści Go niewielki żłób.

Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Palmo caelum qui metitur,
terram claudit pugili,
pannis paucis obvolutus,
infans vagit parvulus.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Quae divisit lucem ab umbris,
summi primum dextera,
matris mammas ecce tractat,
lactis potum quaesitans.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Os praeclarum Conditoris,
quod formavit saeculum,
en admotum nunc libenter
sugit matris ubera.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

O beata mater Christi,
David stirpis femina,
tu laus orbis et regina,
laeta virgo Maria.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Votis adsis tu piorum,
omne servans saeculum.
patriarchis et prophetis
laus corona gloriae.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Ecce sperant laetabunda,
angelorum agmina.
Christi plebem quod gubernes,

Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Ten, co dłonią mierzy niebo,
Ziemię chowa w garści swej,
Pieluszkami jest spowity
I niemowlę małe lka.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

On prawicą swą oddzielił
Od światłości ciemny mrok –
Dziś dotyka piersi Matki,
Bo się napić mleka chce.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Te przesławne usta Stwórcy,
Co nadały światu kształt,
Przytulone są do Matki
I skwapliwie ssą Jej piers.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Szczęсна Matko Chrystusowa,
Dawidowy jest Twój ród,
Świata chlubno i królowo,
Panno Mario, ciesz się, ciesz.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Przyjdź z pomocą swoim wiernym,
Ocalając cały świat,
Patriarchów i proroków
Wszystkich chwala wieńczy Twa.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Ucieszeni aniołowie
W Tobie mają ufność swą,
Że Ty ludem Pana rządysz,

archanorum conscia.

Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Nam te, virgo caelebs nupta,
sexus omnis appetit.

Tu parentes atque natos
deprecando protege.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Gaudet caelum cum supernis
angelorum milibus,
omnis terrae plenitudo,
pontus, astra, flumina.
Christo nato Rege magno,
totus orbis gaudeat.

Znając Boga tak jak nikt.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Ciebie, Panno poślubiona,
Prosi kornie wszelki stan:
Chroń rodziców oraz dzieci,
Wspieraj ich modlitwą swą.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Już się cieszy z tysiącami
Anielskimi nieba dwór,
Ziemia wraz z jej mieszkańcami,
Morze, rzeki, gwiazdny rój.
Ciesz się, ciesz się, ziemio cała,
Bo się rodzi Chrystus Król.

Hymnus de Epiphania¹⁸

En caeli rutilant lumina splendida¹⁹
testantur dominum nascere parvulum,
qui format minima et creat ardua,
regni sceptrum tenens, est deus atque homo.

Duxit stella magos mystica quaerere,
Regis pacifici rite cunabula.
Quem Iudaea tenens orbis in ultima,
Diffusus radiis nunciat incluta.

Herodes capiens impius auribus,
quod Rex hic fuerat natus in uribus
Iudaeae, hunc citius quaerere praecipit
tristis, moxque neci tradere destinat.

Hymn o Epifanii

Już złocą się światła promienne na niebie,
To znak, że się rodzi nasz Pan malusieńki.
On rzeczy najmniejsze i wielkie kształtuje,
Ma berło królestwa – jest Bogiem-człowiekiem.

Gwiazda tajemnicza prowadziła mędrców,
By Króla kołyski właściwie szukali,
A On na świat przyszedł w dalekiej Judei,
Co blaskiem skąpana tę nowinę głosi.

Gdy Herod bezbożny posłyszał wieść o tym,
Że w mieście judejskim ów Król się narodził,
Zgnębiony rozkazał, by szukać Go prędko
I wnet wydał wyrok, na śmierć Go skazując.

¹⁸ Utwór w metrum asklepiadejskim mniejszym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina. Hymni incertae originis IV*, w: *Poetae Latini*, 247.

¹⁹ *Lumina splendida* – w tym miejscu, wbrew lekcji *lumine splendida* zamieszczonej w MGH, idę za lekcją znajdującą się w: *Analecta hymnica aevi. L. Hymnographi Latini. Lateinische Hymnendichter des Mittelalters*, red. G.M. Dreves – C. Blume, Leipzig 1907, 189.

Inventus dominus indice sidere est,
in Bethleem pariter cumque parentibus
cui mox ergo magi munera deferunt,
thus, myrrham, aurum ab Ophir, regi, homini, deo.

Huic, trux ipse licet saeviat horride,
Herodes iubeat caedere parvulos,
regnum rite suum firmiter undique,
Servatur, domino corruiat invidus.

En est ista dies munere nobilis,
baptismo haec domini nobilis exstitit
quod vinum dominus fecerat ex aqua,
commendat placide haec sacra dogmata.

Gaudemus pariter mentibus en precor,
quod nobis dominus hic pius advenit,
quod nostra voluit munera sumere,
quod baptisma dedit, pocula contulit.

Nam rex Christus adest orbis et arbiter,
lux de luce pia, et Pater omnium.
qui nos ad patriam ducit et optimam,
et vitae faciat gaudia metere.

Hymnus in Epiphania²⁰

Venit Deus factus homo,
exsultet omnis natio.
caelum dedit sidus novum,
apparet auctor omnium.

Magi ferebant munera,
primi legati gentium,
quae cum sacro mysterio
signant latentis gloriam.

Aurum potentis regmina,
numen sacrum thus indicat,
carnemque myrrha mortuam,
mundi piantem machinam.

Pan zaś dał się znaleźć za gwiazdy przewodem
W Betlejem, a wraz z Nim i Jego rodzice,
Mędrcy niosą dary – kadzidło i mirrę,
I złoto z Ofiru – to Bóg, król i człowiek.

Choć Herod się sroży na Niego straszliwie
I wydaje rozkaz, by zabijać dzieci,
To Jego królestwo zostanie nietknięte,
A władca zawistny ulegnie przed Panem.

Dzień ten jest oto darami przesławny –
Bo Pan w tym dniu właśnie zechciał być ochrzczony,
Także wodę w wino w tym dniu Pan przemienił,
Święte tajemnice ten dzień przypomina.

Cieszymy się wspólnie, weselą się dusze,
Bo przybywa tutaj do nas Pan łaskawy,
Bo On naszych darów nie wzbraniał się przyjąć,
Bo chrzest nam zostawił i dał stągwie wina.

Bo Chrystus jest królem i sędzią jest świata,
Światłością z światłości i Ojcem wszechzeczy,
Niech nas do ojczyzny prowadzi najlepszej,
Niech życia wiecznego radości da zbierać.

Hymn na Epifanię

Bóg-człowiek do nas przychodzi,
Niech wszystkie ludy się cieszą,
Na niebie nowa lśni gwiazda,
Zjawia się Stwórca wszechzeczy.

Nieśli Mu dary magowie –
Ci pierwsi pogan posłańcy,
A dary te tajemniczo
Chwałę ukrytą wskazują.

Złoto to władza królewska,
Kadzidło to świętość bóstwa,
Mirra to ciało śmiertelne,
Co świata ogrom odkupi.

²⁰ Utwór napisany dymetrem jambicznym akatalektycznym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina. Hymni incertae originis V, w: Poetae Latini, 248.*

Herodes, hostis invidus,
ignorat haec trucissimus,
Christus saluti gentium,
quae sic ministrat providus.

Iesu precamur optime,
tu nos benignus dirige.
prompti feramus quod tibi
laudis sacrata munera.

Herod zawistny, straszliwy,
Wróg groźny – nic nie wie o tym,
Że dla ludzkiego zbawienia
Chrystus przychodzi na ziemię.

Prosimy Cię, Jezu drogi,
Ty nami kieruj łaskawie,
Chcemy ochoczo nieść Tobie
Dar święty ku Twojej chwale.

Item alius²¹

Christus Redemptor plebium
baptisma consecrat novum.
venite cuncti criminum:
lavare sordes omnium.

Iordanis amnem dedicat
salvator undas expians,
fontes abyssi flumina,
consecrat orbis artifex.

Fletus amarus fundite,
mentis secreta pandite,
salsae per ora lacrymae
dulcem salutem praeparent.

Fex nulla nos coinquinet,
mortis vetustae portio.
sed lucis alma mansio
vitam perennem conferat.

Inny utwór na ten sam temat

Chrystus, co lud chce odkupić,
Chrzest nowy dziś ustanawia.
Przyjdźcie, o wszyscy grzesznicy,
By z wszelkich brudów się obmyć.

Uświęca wody Jordanu,
Moc zbawczą dając ich falom,
Źródła i rzeki głębokie
Uświęca Stworzyciel świata.

Porzućcie gorzkie szlochania,
Otwórzcie serc waszych głębie,
Niech strugi słonych łez płyną,
Słodkie zbawienie gotując.

Niech żaden brud nas nie plami –
Śmierci pradawnej następstwo,
Lecz światłość błoga w nas mieszka
I w wieczne życie wprowadzi.

Z języka łacińskiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Tadeusz Gacia²²

²¹ Utwór napisany dymetrem jambicznym akatalektycznym. Przekład na podstawie: *Hrabani Mauri carmina. Hymni incertae originis VI*, w: *Poetae Latini*, 248.

²² Ks. dr hab. Tadeusz Gacia, prof. KUL, kierownik Katedry Filologii Łacińskiej w Instytucie Studiów Klasycznych i Orientalnych na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, dyrektor Instytutu; e-mail: tadeusz.gacia@kul.lublin.pl, ORCID: 0000-0002-1836-9506.

Table of contents

| | |
|--|----|
| 1. The Congratulatory Letter from Most Rev. Stanisław Gądecki, Archbishop of Poznań | 9 |
| 2. The Congratulatory Letter from Rev. Prof. Bogdan Czyżewski..... | 11 |
| 3. Tabula gratulatoria..... | 13 |
| 4. Antoni Swoboda. Curriculum vitae – Rev. Paweł Wygralak..... | 15 |
| 5. Bibliography of Rev. Prof. Antoni Swoboda – Rev. Paweł Wygralak | 17 |

Articles

| | |
|---|-----|
| 6. The Principle of Translation according to Jeromein Theory and Practice – Tatiana Bachniak | 25 |
| 7. The Seven Maccabean Brothers from <i>The Fourth Book of Maccabees</i> as Type of Christ. An Attempt of Applying Typological Exegesis to the Text <i>4 Macc.</i> – Rev. Grzegorz M. Baran | 43 |
| 8. Bede the Venerable on Early Gregorian Chant in England (<i>Historia ecclesiastica</i> IV 24) – Dominika Budzanowska-Weglenda | 69 |
| 9. The idea <i>compassio fraterna</i> in Paraenetic Instruction of Dhuoda from Septimania († c. 843) – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn | 87 |
| 10. Light in the Egeria’s <i>Itinerary</i> – Rev. Bogdan Czyżewski | 115 |
| 11. Unclassified Manuscripts of St. Jerome’s <i>Vita S. Pauli Monachi Thebaei</i> – Bazyli Degórski O.S.P.P.E. | 131 |

| | |
|--|-----|
| 12. Reason as a Natural Way to Faith – Forgotten Concept of Theodoret of Cyrus – Wojciech Dobosz | 155 |
| 13. Anathema in Latin Inscriptions – Ulrike Ehmig, Konrad F. Zawadzki | 185 |
| 14. Saint Joseph as a Protector of Jesus and Husband of Mary according to Origen – Rev. Józef Grzywaczewski | 209 |
| 15. The Stages of Spiritual Life: Joseph Ḥazzāyā and the Greek Spiritual Legacy – S. Ihnatia Havrylyk OSBM, STL | 233 |
| 16. Elihu as a Sage in the History of Exegesis of the Book of Job on the Example of Anonymous <i>Commentarii in Job</i> – Magdalena Józwiak | 255 |
| 17. The Genesis of Heresy and the Attitude towards Heretics on the Basis of The Apostolic Constitutions – Rev. Michał Kieling | 271 |
| 18. The Vignette of the Lighthouse in La Coruña on the Map of Beatus from Burgo de Osma in the Context of Early Christian Symbolics – Piotr Kochanek | 291 |
| 19. The Economic-Social Life in Cloisters in Northern Africa in the Light of Chosen Writings of St. Augustine – Rev. Tadeusz Kołosowski | 327 |
| 20. From One Gospel of Christ to Four Gospels of the Church – Rev. Janusz Królikowski | 351 |
| 21. Medical Metaphors in Augustine’s Letters – Bernard Jarosław Marciniak | 373 |
| 22. Development of the Communities of Domestic Church in the Gospel according to St. Mark in the Light of <i>Tractatus in Marci Evangelium</i> by Jerome from Stridon – Rev. Leszek Mateja | 389 |
| 23. Traces of Origen’s Exegesis in Nilus of Ancyra’s „De monastica exercitatione” – Rev. Leon Nieścior | 407 |
| 24. Between Rome and Anti-Chalcedonian Opposition. The Main Directions of Religious Policy of Emperor Leon I (457-474) – Katarzyna Sadurska | 423 |
| 25. Lucian’s <i>Toxaris, or Friendship</i> – Ideal or Parody? – Joanna Sowa | 447 |

| | |
|--|-----|
| 26. The Image of Heretics in <i>Moralia in Iob</i> of Gregory the Great – Rev. Mariusz Szram | 475 |
| 27. Karl Holl (1866-1926) – a Lutheran Researcher of the Patristic Sources – Rev. Norbert Widok | 501 |
| 28. Christ and His Salvific Work in the Baptismal Preaching of St. Ildefonsus of Toledo – Rev. Paweł Wygralak | 531 |
| 29. The Truth about God the Creator, Creation and Its Renewal, according to <i>Confessions</i> of St. Augustine – Stanisław T. Zarzycki SAC | 543 |

Translations

| | |
|---|-----|
| 30. Aphrahat, <i>Demonstratio XVI: De Gentibus quae Loco Populi Suffectae Sunt</i> | |
| a. Introduction and Commentary – Rev. Andrzej Uciecha | 575 |
| b. Translation – Rev. Andrzej Uciecha..... | 583 |
| 31. Zeno of Verona, Tractatus I, 39 [II, 18]: <i>De natali sancti Archadii qui habet natale pridie Id. Ian. in civitate Cesarea Mauritaniae</i> | |
| a. Introduction and Commentary – Rev. Arkadiusz Nocoń..... | 593 |
| b. Translation – Rev. Arkadiusz Nocoń | 604 |
| 32. John Chrysostom, <i>In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae 7</i> | |
| a. Introduction and Commentary – Zofia Latawiec | 611 |
| b. Translation – Zofia Latawiec..... | 618 |
| 33. Isidore of Seville, <i>Etymologiae</i> , XIII, 21: <i>De fluminibus</i> | |
| a. Introduction and Commentary – Elwira Kaczyńska..... | 631 |
| b. Translation – Elwira Kaczyńska | 635 |
| 34. John of Damascus, <i>Dsiputatio Christiani et Saraceni</i> | |
| a. Introduction and Commentary – Łukasz Karczewski..... | 659 |
| b. Translation – Łukasz Karczewski | 666 |

35. Rabanus Maurus, *Hrabani Mauri carmina*

| | |
|--|-----|
| a. Introduction and Commentary – Rev. Tadeusz Gacia..... | 681 |
| b. Translation – Rev. Tadeusz Gacia | 683 |

Spis treści

| | |
|---|----|
| 1. List gratulacyjny J.E. Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego..... | 9 |
| 2. List gratulacyjny ks. prof. dr. hab. Bogdana Czyżewskiego..... | 11 |
| 3. Tabuła gratulatoria..... | 13 |
| 4. Książd dr hab. Antoni Swoboda. Curriculum vitae – ks. Paweł Wygralak | 15 |
| 5. Bibliografia Ks. dr. hab. Antoniego Swobody, prof. UAM – ks. Paweł Wygralak | 17 |

Artykuły

| | |
|--|-----|
| 6. Die Regel der Übersetzung nach Hieronymus in der Theorie und Praxis – Tatiana Bachniak | 25 |
| 7. Siedmiu braci machabejskich z <i>Czwartej Księgi Machabejskiej</i> jako typ Chrystusa. Próba zastosowania egzegezy typologicznej do tekstu <i>Czwartej Księgi Machabejskiej</i> – ks. Grzegorz M. Baran | 43 |
| 8. Beda Czcigodny o wczesnym chorale gregoriańskim w Anglii (<i>Historia ecclesiastica</i> IV 24) – Dominika Budzanowska-Weglenda | 69 |
| 9. Idea <i>compassio fraterna</i> w parenetycznej instrukcji Dhuody z Septymanii († ok. 843) – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn . | 87 |
| 10. <i>Itinerarium</i> Egerii na temat światła – ks. Bogdan Czyżewski | 115 |
| 11. Manoscritti inclassificabili della <i>Vita S. Pauli Monachi Thebaei</i> di san Girolamo – Bazyli Degórski O.S.P.P.E. | 131 |

| | |
|---|-----|
| 12. Rozum jako naturalna droga do wiary – zapomniana koncepcja Teodoreta z Cyru – Wojciech Dobosz | 155 |
| 13. Anathema in lateinischen Inschriften – Ulrike Ehmgig, Konrad F. Zawadzki .. | 185 |
| 14. Święty Józef jako opiekun Jezusa i małżonek Maryi według Orygenesesa – ks. Józef Grzywaczewski | 209 |
| 15. Le tappe della vita spirituale: Giuseppe Hazzāyā e l’eredità ascetica greca – s. Ihnattia Havrylyk OSBM | 233 |
| 16. Elihu jako mędrzec w historii egzegezy Księgi Hioba na przykładzie anonimowego <i>Commentarii in Job</i> – Magdalena Józwiak | 255 |
| 17. Geneza herezji i postawa wobec heretyków na podstawie <i>Konstytucji apostolskich</i> – ks. Michał Kieling | 271 |
| 18. Winieta latarni morskiej w La Coruña na mapie Beatusa z Burgo de Osmaw kontekście symboliki wczesnochrześcijańskiej – Piotr Kochanek | 291 |
| 19. Życie gospodarczo-społeczne w klasztorach północnoafrykańskich w świetle wybranych pism św. Augustyna – ks. Tadeusz Kołosowski | 327 |
| 20. Od jednej Ewangelii Chrystusa do czterech Ewangelii Kościoła – ks. Janusz Królikowski | 351 |
| 21. Medical metaphors in Augustine’s letters – o. Bernard Jarosław Marciniak OFM | 373 |
| 22. Rozwój wspólnot domowego Kościoła w Ewangelii według św. Marka w świetle <i>Tractatus in Marci Evangelium</i> Hieronima ze Strydonu – ks. Leszek Mateja | 389 |
| 23. Ślady Orygenesowej egzegezy w <i>De monastica exercitatione</i> Nila z Ancyry – ks. Leon Nieścior | 407 |
| 24. Między Rzymem a opozycją antychalcedońską. Zasadnicze kierunki polityki religijnej cesarza Leona I (457-474) – Katarzyna Sadurska | 423 |
| 25. <i>Toksaris</i> albo <i>O przyjaźni</i> Lukiana z Samosat – ideał czy parodia? – Joanna Sowa | 447 |

| | |
|---|-----|
| 26. Obraz heretyków w <i>Moralia in Iob</i> Grzegorza Wielkiego – ks. Mariusz Szram | 475 |
| 27. Karl Holl (1866-1926) – luterkański badacz źródeł patrystycznych – ks. Norbert Widok | 501 |
| 28. Chrystus i Jego dzieło zbawcze w chrzcielnym nauczaniu Ildefonsa z Toledo – ks. Paweł Wygralak | 531 |
| 29. Prawda o Bogu Stwórcy, stworzeniu i jego odnowie według <i>Wyznań</i> św. Augustyna – Stanisław T. Zarzycki SAC | 543 |

Przekłady

| | |
|---|-----|
| 30. Afrahat, Mowa XVI – <i>O narodach, które zastąpiły naród (Demonstratio XVI: De Gentibus quae Loco Populi Suffectae Sunt, PSyr 1, 760-784)</i> | |
| a. Wstęp i komentarz – ks. Andrzej Uciecha | 575 |
| b. Tłumaczenie – ks. Andrzej Uciecha..... | 583 |
| 31. Zenon z Werony, Mowa I, 39 (II, 18) – <i>Na dzień św. Arkadiusza, który narodził się dla nieba 12 stycznia, w mieście Cezarea Mauretańska (Tractatus I, 39 [II, 18]: De natali sancti Archadii qui habet natale pridie Id. Ian. in civitate Cesarea Mauritaniae, CPL 208)</i> | |
| a. Wstęp i komentarz – ks. Arkadiusz Nocoń | 593 |
| b. Tłumaczenie – ks. Arkadiusz Nocoń | 604 |
| 32. Św. Jan Chryzostom, <i>VII Homilia w cyklu Homilii do Listu do Filipian (In epistulam ad Philippenses argumentum et homiliae 7, CPG 4432)</i> | |
| a. Wstęp i komentarz – Zofia Latawiec | 611 |
| b. Tłumaczenie – Zofia Latawiec | 618 |
| 33. Św. Izydora z Sewilli, <i>O rzekach (Etymologiae, XIII, 21: De fluminibus, CPL 1186)</i> | |
| a. Wstęp i komentarz – Elwira Kaczyńska | 631 |
| b. Tłumaczenie – Elwira Kaczyńska..... | 635 |

34. Św. Jan z Damaszku, *Rozprawa Saracena i Chrześcijanina* (Joannes Damascenus, *Dsiputatio Christiani et Saraceni*, CPG 8075)
- a. Wstęp i komentarz – Łukasz Karczewski 659
 - b. Tłumaczenie – Łukasz Karczewski 666
35. Raban Maur, Poezje (wybór) (*Hrabani Mauri carmina*)
- a. Wstęp i komentarz – ks. Tadeusz Gacia 681
 - b. Tłumaczenie – ks. Tadeusz Gacia 683