

VOX PATRUM

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

Sekcja 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)

Komitety Redakcyjny

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

prof. Geoffrey D. Dunn (zastępca redaktora naczelnego)

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, prof. KUL (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: voxpatrum@kul.lublin.pl; www.voxpatrum.pl

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

VOX PATRUM

ANTYK CHRZEŚCIJAŃSKI

Wydawnictwo KUL

73
2020

Wykaz recenzentów zamieszczany jest raz w roku na stronie internetowej czasopisma

Wersja drukowana czasopisma jest wersją podstawową

Część zadań związanych z procesem edytorskim czasopisma „Vox Patrum”
finansowana jest w ramach programu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego
„Wsparcie dla czasopism naukowych”
na podstawie umowy nr 125/WCN/2019/1

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 2020

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

Artykuły

Ks. Janusz Królikowski¹

Geneza „dwóch Testamentów” Pisma Świętego

W naszym dzisiejszym języku religijnym i teologicznym przychodzi nam bardzo łatwo posługiwać się tak nam bliskimi, niemal naturalnymi określeniami, jak „Stary” i „Nowy Testament”. Jest to coś tak oczywistego, że na ogół nie zastanawiamy się nad tym, jaka jest geneza tych określeń i jakie jest ich właściwe znaczenie, a tym samym także nad tym, jakie przesłanie teologiczne jest w nich zawarte i jaka towarzyszy im nośność eklezjalna. W tym miejscu zamierzamy zatem pokazać, w jaki sposób doszło do utrwalenia się tych określeń w pierwotnym języku chrześcijańskim oraz przynajmniej ogólnie wskazać, jakie w tym utrwaleniu byłoby zawarte przesłanie teologiczno-eklezjalne, na które także dzisiaj należałoby zwrócić uwagę.

W czasach św. Ireneusza, ok. 180 roku cztery Ewangelie i listy św. Pawła stanowiły już podstawę literacką chrześcijańskiej części Pism (*Scripturae*)², wyraźnie wpisując się w życie wspólnoty kościelnej jako nieodłączny punkt odniesienia określający jej tożsamość i jej przesłanie w relacji do Boga i do świata, ale także w świadomość ówczesnego społeczeństwa, które zdawało sobie sprawę z pojawienia się nowego typu pism, które w znacznej mierze dotyczyły właśnie spraw obyczajowych, a zatem także społecznych. Ewangelie zostały podniesione do tej rangi stosunkowo późno, jeśli patrzymy na początkowy rozwój i kształtowanie się całości pism chrześcijańskich. Ich znaczenie jednak polegało na otwieraniu drogi do coraz bardziej właściwego odczytania, a tym samym także zweryfikowania teologiczno-krytycznego innych pism: ksiąg, listów, opowiadań czy nawet fantastycznych przekazów, które pretendo-

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. J. Królikowski, *Od jednej Ewangelii Chrystusa do czterech Ewangelii Kościoła*, VoxP 71 (2019) s. 351-372.

wały wraz z nimi do konstytuowania „Nowego Testamentu”. To określenie miało poniekąd charakter syntetyczny, to znaczy zamierzano za jego pomocą uporządkować całość pojawiających się zagadnień odnośnie do najważniejszych pism chrześcijańskich, chociaż przyjęcie tej całości nie oznaczało wprost jakiegoś uporządkowania hierarchicznego różnych jednostek literackich. W pewnym przynajmniej sensie Ewangelie już pod koniec II wieku zaczynały stanowić dla Nowego Testamentu to, czym było Prawo Mojżeszowe dla Starego Testamentu w rozumieniu tradycji żydowskiej. Stopniowo Nowy Testament zaczął przybierać strukturę dzisiejszą (Ewangelie, listy i inne pisma). W pierwszych latach III wieku w basenie Morza Śródziemnego, od Kartaginy i Rzymu na Zachodzie do Aleksandrii i innych znaczących ośrodków na Wschodzie, na pewno istniał już, przynajmniej w sensie ogólnym, „Nowy Testament” jako pewna odrębna rzeczywistość literacka określana tym właśnie mianem. Rodziła się w pełnym znaczeniu tego słowa Biblia chrześcijańska, chociaż nie była jeszcze nazywana „Biblią”, co dokona się stosunkowo późno, bo dopiero pod koniec średniowiecza. Używano najczęściej określeń „Pismo – Pisma” (*Scriptura – Scripturae*) lub „święte Pismo – święte Pisma” bądź też „księgi święte”. Pojawiały się też inne określenia, niekiedy nawet bardzo sugestywne, ale nie uzyskały one takiego samego znaczenia³. Trzeba będzie jednak jeszcze dłuższego czasu, aby ta całość literacka zyskała rangę oficjalną i została skodyfikowana doktrynalnie właśnie jako całość. Nastąpi to dopiero pod koniec IV wieku, gdy pojawi się już skodyfikowany „kanon Pism”, na którego powstanie zwraca się szczególną uwagę w aktualnych badaniach historyczno-biblijnych⁴. Jest to zagadnienie bardzo ważne także dla teologii, dlatego szerzej zwrócimy na nie w najbliższym czasie uwagę.

W tym miejscu zamierzamy omówić jeden z czynników, który wydatnie przyczynił się do wspomnianego skodyfikowania Pism chrześcijańskich oraz wyraźnie wpłynął na określenie ich tożsamości w relacji do Pism żydowskich, zachowując zarazem z nimi teologiczną jedność i ciągłość. Tym czynnikiem jest użycie w odniesieniu do Pism chrześcijańskich miana „Testamentu”. Samo zagadnienie jedności teologicznej wszystkich ksiąg biblijnych oraz jej przesłanie teologiczne zasługuje na osobną uwagę, dlatego należałoby się nim szerzej zająć zarówno z historycznego, jak i teologiczno-systematycznego punktu widzenia.

³ Por. A. Paul, *Les diverses dénominations de la Bible*, „Recherches de Science Religieuse” 83 (1995) s. 373-402.

⁴ Por. A. Le Boulluec, *Le problème de l’extension du Canon des Écritures aux premiers siècles*, „Recherches de Science Religieuse” 92 (2004) s. 45-87.

1. Pojęcie „testamentu” w literaturze starożytnej

Określenia „Stary Testament” (gr. *palala diathēkē*) i „Nowy Testament” (gr. *kainē diathēkē*) pojawiły się w II wieku na oznaczenie dwóch grup świętych pism tworzących korpus literacki, który pewnego dnia – jak już zostało wyżej zaznaczone – zostanie nazwany „Biblią”. Pojawienie się tych pism, a następnie ich utrwalenie, dokonało się w łonie starożytnej wspólnoty kościelnej i w jej ramach nabrało właściwego oraz specyficznego znaczenia, przy czym jest jasne, że wspólnota kościelna czerpała inspiracje także z kulturowych i semantycznych dziejów greckiego słowa *diathēkē*⁵, w odniesieniu do którego kształtowała się jej świadomość i tożsamość. Tak było niemal zawsze i dlatego musimy na tę kwestię stale zwracać uwagę, mając na celu przede wszystkim pokazanie oryginalności chrześcijaństwa w stosunku do wcześniejszych doświadczeń kulturowych, filozoficznych czy prawnych oraz jego ogromnego wysiłku intelektualnego zachowującego swoje znaczenie do dnia dzisiejszego, nawet jeśli bywa to coraz szerzej deprecjonowane⁶.

Demokryt i Arystofanes (V-IV wiek przed Chrystusem) stosują rzeczownik *diathēkē* w sensie decyzji woli lub testamentu. Pochodzi on od czasownika *diatithēmi* oznaczającego ‘posiadać władzę nad osobami i rzeczami’, a ściślej rzecz ujmując, na podstawie dokumentów prywatnych o znaczeniu prawnym (np. papirusy) można określić jego znaczenie jako ‘dysponować za pośrednictwem swojej woli’. Chodzi o decyzję nieodwołalną lub o jednostronny akt osoby w odniesieniu do jakiejś sprawy czy spraw. *Diathēkē* różni się od pokrewnego pojęcia *synthēkē*, którego użycie było zarezerwowane dla określania „porozumienia” lub „przymierza/paktu” między dwoma partnerami. Słowo oznacza dokument prawny, który określa następowanie po sobie faktów (testament w sensie ścisłym) i zajmuje wiele miejsca już w starożytnym prawie prywatnym. Żydowski historyk Józef Flawiusz, który pisze (lub dyktuje) po grecku, jako pierwszy odwołuje się do pojęcia *diathēkē*. Odnosi je do „testamentu” królowej Kleopatry (69-30 przed Chrystusem)⁷. W swoim dziele Józef Flawiusz posługuje się tym słowem jeszcze piętnaście razy, zawsze w sensie dyspozycji testamentowej.

⁵ Por. J. Behm, διαθήκη, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, red. G. Kittel – G. Friedrich, Stuttgart 1935, s. 106-137.

⁶ Por. np. Ch. Freeman, *La fine del pensiero occidentale. Il sorgere della fede e il crollo della ragione*, Milano 2016 (tytuł oryginału: *The closing of the Western Mind*). Autor w sposób całkowicie kuriozalny próbuje dowieść, że pojawienie się chrześcijaństwa doprowadziło do zakwestionowania rozumu.

⁷ Flavius Iosephus, *Antiquitates Judaicae* 13, 1, tł. Z. Kubiak – J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Judaicae*, Poznań – Warszawa – Lublin 1962, s. 640.

Diathēkē stanie się stopniowo specyficznym gatunkiem literackim. Znamy bardzo starożytnych świadków pierwotnych przemian zachodzących w rozumieniu tego słowa, choć nie są oni zbyt liczni. Mamy więc do dyspozycji „testamenty” (*diathēkai*) filozoficzne Platona, Arystotelesa, Teofrasta, Epikura i kilku innych. Reprezentują one szczególnie gatunek literacki, który jest studiowany i opisywany przez filozofów, ponieważ pozwala ich bliżej poznać, także dlatego że pojawiają się w testamentach kwestie filozoficzne, ale mimo to te wypowiedzi nie oddalają się w jakiś zasadniczy sposób od struktury i sensu tego gatunku literackiego. Pierwszy znak faktycznej zmiany pojęcia *diathēkē*, w którym znaczenie prawne pojęcia przechodzi w znaczenie literackie, odnotowujemy w *diathēkai* filozofa cynika Menipposa z syryjskiej Gadary (koniec IV lub początek III wieku przed Chrystusem)⁸. Kilka wieków później pojawiają się *diathēkai* słynnego kaznodziei i cudotwórcy współczesnego Jezusowi Apoloniusza z Tiany. Flawiusz Filostratos dokonał ich streszczenia w *Żywocie Apoloniusza* na końcu II wieku⁹.

Forma testamentu literackiego była stosowana także przez pisarzy żydowskich posługujących językiem greckim¹⁰. Prawdopodobnie w II wieku przed Chrystusem, być może w Aleksandrii, powstało dzieło zatytułowane *Testament Orfeusza*. Chodzi o tekst posiadający rysy żydowskie, choć wskazuje się także na jego podobieństwo do *diathēkai* Menipposa z Gadary. W ostatnich latach II wieku Klemens z Aleksandrii, tym razem należący do tradycji chrześcijańskiej¹¹, stwierdza, że *diathēkē* na ogół oznacza pewną całość tekstów, na przykład autorstwa filozofów. Wielki Aleksandryjczyk zapisał: „Filozofia została dana Hellenom [...] jako zapis testamentowy”¹².

2. Tradycja biblijna i jej dojrzewanie

Przywołane przykłady prawnego i literackiego stosowania pojęcia *diathēkē* wystarczająco ilustrują jego użycie w tradycji helleńskiej. Bardzo

⁸ Por. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum* 6, 99-101, tł. I. Krońska – K. Leśniak – W. Olszewski – B. Kupis, Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968, s. 363-364.

⁹ Filostratus, *Vita Apollonii*, tł. I. Kania, Flawiusz Filostratos, *Żywot Apoloniusza z Tiany*, Kraków 1997.

¹⁰ Por. J.H. Charlesworth, *Pseudoepigrafy*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1028-1029.

¹¹ Por. G.I. Gargano, *Clemente e Origene nella Chiesa cristiana alessandrina. Estaraneità, dialogo o inculturazione?*, Cinisello Balsamo 2011.

¹² Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 6, 8, 67, 1.

wcześnie, bo jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, weszło ono także do greckiego języka biblijnego. Septuaginta posłużyła się tym pojęciem w tłumaczeniu hebrajskiego *bərît* (‘przymierze’)¹³. Bardzo rzadko pojawia się w tym tłumaczeniu słowo *synthēkē*, które oznacza ‘pakt/przymierze’ lub ‘traktat’. Można by tymczasem oczekiwać, że w tłumaczeniu zostanie zastosowane to drugie pojęcie, tym bardziej, że często posługuje się nim Józef Flawiusz w swoich parafrazach biblijnych zawartych w *Dawnych dziejach Izraela (Antiquitates Iudaicae)*. Nowy Testament przyjmuje rozwiązanie zastosowane w Septuagincie, otwarcie opowiadając się za *kainē diathēkē* (‘nowe przymierze’) zapowiedzianym przez proroka Jeremiasza (Jr 31,31)¹⁴, a nawet opierając się na nim jako swoim „fundamencie”¹⁵.

W greckiej wersji Starego Testamentu nierzadko możemy znaleźć znaki stopniowego ewoluowania pojęcia *diathēkē* w kierunku znaczenia literackiego. W Księdze Wyjścia czytamy na przykład, że Mojżesz „wziął Księgę Przymierza i czytał ją głośno ludowi” (Wj 24,7). W języku hebrajskim mamy tutaj *seper habbərît*, a w języku greckim – *biblion tēs diathēkēs*. Ma tutaj miejsce utożsamienie przymierza z tekstem. Podobna wypowiedź znajduje się w Drugiej Księdze Królewskiej, wskazując prawdopodobnie na Księgę Powtórzonego Prawa (2Krl 23,2.21). Nieco wcześniej jest ona nazwana „księgą Prawa” (2Krl 22,8). W późniejszym okresie, pod koniec II wieku przed Chrystusem, określenie *biblion diathēkēs* (‘Księga Przymierza’) powróci w Pierwszej Księdze Machabejskiej, wskazując na „Prawo Mojżesza” (1Mch 1,57). Septuaginta zdanie z Księgi Daniela „to, co zostało zapisane w *tôrāh* Mojżesza” tłumaczy przez „to, co zostało zapisane w *diathēkē* Mojżesza” (Dn 9,13). Jest to tym bardziej znaczące, że inny, późniejszy tłumacz Pism żydowskich na język grecki, Teodocjon z Efezu, oddał tekst hebrajski za pośrednictwem słowa *nomos* (‘prawo’).

Geneza literackiego rozumienia i stosowania pojęcia *diathēkē* może być szukana jednak także na innej drodze, która pokazuje poszerzenie się jego pola semantycznego. W tradycji biblijnej znajdujemy więc teksty, które nawet jeśli nie są wprost nazywane „testamentami”, to jednak swoją treścią i sformułowaniem przesłaniem wyraźnie odsyłają do tego gatunku literackiego. Teksty tego typu w samej Biblii i w komentarzach redakcyjnych na ogół są nazywane „błogosławieństwami”, którego udzielali umierający ojcowie swoim rodzinom lub po prostu „mowami pożegnalnymi”. Można tutaj przywołać postacie Izaaka (Rdz 27), Jakuba (Rdz 48–49), Mojżesza

¹³ Por. A. Malina, *Czy Nowy Testament mógłby powstać bez Septuaginty?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35/1 (2016) s. 149-151.

¹⁴ Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Kraków 1997.

¹⁵ Por. O. Becker, *Alleanza*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard, Bologna 1989, s. 67.

(Pwt 33), Jozuego (Joz 23–24), Samuela (1Sm 12), Dawida (1 Krl 2), Tobiasza (Tb 14) i Matatiasza (1Mch 2,49-70). Ich odejście z tego świata jest wyraźnie związane z przekazywanym osobistym przesłaniem mającym formę ostatniej woli, czyli testamentu. To przesłanie, niekiedy bardzo konkretne, wskazuje między innymi sposoby korzystania z otrzymanego dziedzictwa.

Ta forma literacka znajduje się w pseudoepigrafach Starego Testamentu, w tekstach o charakterze mocno apokaliptycznym. Na końcu I wieku *Apokalipsa Barucha* mogła być czytana jako zbiór testamentów¹⁶. Powstała w tym samym czasie *Czwarta Księga Ezdrasza*, składająca się z siedmiu wielkich wizji, w ostatniej z nich jest testamentem¹⁷. Określenie „Testament” służące za tytuł (*subscriptio*) w późniejszym okresie zostanie nadany licznym nawiązującym w sensie literackim do Biblii księgom napisanym przez żydów zarówno w ich ojczyźnie, jak i w diasporze w ciągu dwóch lub trzech wieków poprzedzających pojawienie się chrześcijaństwa. Z niewielkimi wyjątkami, na przykład dotyczy to Biblii ormiańskiej lub Biblii etiopskiej, które uwzględniają *Księgę Henocha* lub *Księgę Jubileuszów*, Kościoły chrześcijańskie, tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie nie uwzględniły ich w kanonie biblijnym. W tradycji katolickiej są one najczęściej nazywane apokryfami¹⁸.

Także w Nowym Testamencie spotykamy analogiczne zjawisko literackie. Św. Paweł w Milecie wygłasza mowę pożegnalną do Efezjan (Dz 20,14-35). Przemawia jako ten, który spodziewa się, że już nie będzie miał okazji do kolejnego spotkania: „Już mnie nie ujrzycie” (Dz 20,25). Mowa św. Pawła posiada więc wyraźne cechy testamentu¹⁹. Nie można także zapomnieć o zakończeniach Ewangelii św. Mateusza (28,16-20) i św. Łukasza (24,26-53; por. Dz 1,3-9). Na szczególną jednak uwagę zasługuje długa i nośna teologicznie mowa pożegnalna wypowiedziana przez samego Jezusa w Wieczerniku na progu opowiadania o Jego męce w Ewangelii św. Jana (J 13–17).

Spotykamy więc różne rodzaje wykorzystania testamentów. Testamenty stanowią część większych jednostek literackich bądź też same są samodzielnymi jednostkami literackimi, czyli księgami we właściwym znaczeniu

¹⁶ Por. *Liber Apocalypseos Baruch*, tł. J. Woźniak, *Apokalipsa Barucha*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 407-442.

¹⁷ Por. *IV Esdras*, tł. S. Mędała, *Czwarta Księga Ezdrasza*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 402-403.

¹⁸ Por. J. Królikowski, *Jak powstała Wulgata i któremu tekstowi Pisma Świętego przysługuje to miano?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 36/1 (2017) s. 10.

¹⁹ Por. J. Dupont, *Le Discours de Millet. Testament pastoral de Saint Paul*, Paris 1962.

tego słowa. Najpierw posługiwali się nimi Żydzi, a potem wykorzystali je także chrześcijanie. Tytułem przykładu można przywołać *Testamenty dwunastu Patriarchów*²⁰, *Testament Mojżesza*²¹, *Testament Abrahama*²² i *Testament Hioba*²³ – wszystkie te pisma są współczesne pismom Nowego Testamentu. Niektóre z tych tekstów zostały zredagowane w języku hebrajskim lub aramejskim, a potem zostały przetłumaczone na język grecki, łaciński i na inne języki. Niektóre zostały napisane wprost po grecku. Chodzi o dzieła bardzo ważne, gdyż miały one potem wielki wpływ na ukonstytuowanie się pierwszych tekstów chrześcijańskich. Dzięki chrześcijanom nie uległy one zapomnieniu, a nawet można zasadnie twierdzić, że chrześcijanie uchronili je przed zniszczeniem, razem z pismami Filona Aleksandryjskiego i Józefa Flawiusza, o których istnieniu Żydzi dowiedzieli się dopiero po wynalezieniu druku.

3. „Testament” u św. Pawła

Pojęcie *diathēkē* rozpatrywane w perspektywie biblijnej jest wyraźnie naznaczone pewną wieloznacznością. Znaki następującego przejścia od religijnego znaczenia przymierza do literackiego sensu testamentu są wyraźnie widoczne w Biblii, chociaż przesunięcie akcentów dokonywało się bardzo powoli, w znacznym stopniu zależąc od potrzeb religijnych i okoliczności historycznych. Ta wieloznaczność, nigdy nieusunięta i nigdy niezwalczana, weszła do dziedzictwa pozostawionego przez Żydów chrześcijanom, którzy ze swej strony podjęli jednak szerszą refleksję zmierzającą do rozróżnienia i sprecyzowania dwóch sensów, które niesie z sobą *diathēkē*.

Pierwszym wielkim świadkiem podjęcia tej refleksji jest już św. Paweł Apostoł, który wyprowadził z niej także bardzo określone wnioski, co szczególnie jest widoczne w Drugim Liście do Koryntian:

On [Bóg] też sprawił, że mogliśmy stać się sługami Nowego Przymierza (*diathēkē*), przymierza nie litery, lecz Ducha, litera bowiem zabija, Duch zaś

²⁰ Por. *Testamenta XII Patriarcharum*, tł. A. Paciorek, *Testament dwunastu Patriarchów*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 43-81.

²¹ Por. *Testamentum Mosis*, w: M. Parchem, *Testament Mojżesza. Wprowadzenie oraz przekład z objaśnieniami*, „Collectanea Theologica” 76/2 (2006) s. 79-103.

²² Por. *Testamentum Abrahæ*, tł. M. Wittlieb, *Testament Abrahama*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 82-100.

²³ Por. *Testamentum Jobi*, tł. A. Tronina, *Testament Joba*, w: *Zmartwychwstał prawdziwie*, red. A. Paciorek – A. Tronina – P. Łabuda, Tarnów 2010, s. 519-548.

ożywia. Ale jeśli posługiwanie śmierci, utrwalone literami w kamieniu, dokonywało się w chwale, tak iż synowie Izraela nie mogli spoglądać na oblicze Mojżesza z powodu blasku jego oblicza, który miał przeminać, to o ileż pełne chwały będzie posługiwanie Ducha? [...] Ale stępały ich umysły. I tak aż do dnia dzisiejszego, gdy czytają Stare Przymierze (*palaiā diathēkē*), pozostaje nad nimi ta sama zasłona, bo odsłania się ona w Chrystusie (2Kor 3,6-8.14)²⁴.

Dobrze będzie zauważyć użycie literackie słowa *diathēkē* w tym tekście w epoce jego redakcji, nawet jeśli jest ono także naznaczone pewną dwuznacznością semantyczną. Nie wydaje się ani przesadą, ani nie razi ahistoryzmem przetłumaczenie go raczej jako ‘testament’ niż jako ‘przymierze’, przynajmniej w drugim przypadku, ponieważ jest jasne, że św. Paweł odnosi się do czegoś, co jest przeznaczone do czytania, czyli do tekstu²⁵. W tym czasie pojawiają się już chrześcijańskie pojęcia Starego i Nowego Testamentu, chociaż wówczas nie było jeszcze kompletnego zestawu ani tekstów, ani ksiąg, które mogłyby być określone jako Nowy Testament. Ścisłe literackie znaczenie tego określenia jest jeszcze w fazie zarodkowej – jest to pewien model, który jeszcze czeka na urzeczywistnienie. W stwierdzeniach św. Pawła jest jednak zawarte coś profetycznego. Następująca ewolucja pojęcia *diathēkē* osiągnie pełną dojrzałość właściwie pod jednym warunkiem, a mianowicie dojdzie do niej w tym momencie, gdy zostanie opracowany korpus literacki wystarczająco organiczny, różniący się od dziedzictwa żydowskiego, który będzie mógł zostać uznany za „Pismo Testament”. Taki korpus został rzeczywiście wypracowany w późniejszym okresie, już po św. Pawle, i uznany za Pismo przez wspólnotę chrześcijańską. Jako niedawny i odrębny w swoim pochodzeniu stał się on w pełnym znaczeniu tego słowa „nowym” korpusem literackim. Na zasadzie kontrastu wynikającego z chronologicznego usytuowania dwóch rzeczywistości te „nowe” Pisma sprawiły, że wcześniejsze Pisma żydowskie stały się po prostu „stare” i taką też otrzymały nazwę. Ukształtowanie się Nowego Testamentu doprowadziło więc na zasadzie bezpośredniej konsekwencji historyczno-logicznej do pojawienia się także „Starego Testamentu”. Dla chrześcijan był ważny przede wszystkim Jezus Chrystus i to zainteresowanie Nim doprowadziło w późniejszym okresie do postawienia pytań o Jego związek z tradycją żydowską, w tym z należącymi do niej pismami. Dla zdecydowanej większości chrześcijan nie ulegało jednak wątpliwości,

²⁴ Tłumaczenie według piątego wydania Biblii Tysiąclecia. Por. A. Paciorek, *Drugi List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2017, s. 180-191 i 205-207.

²⁵ W języku polskim oddaje ten fakt tylko tłumaczenie ks. Jakuba Wujka.

że Pisma żydowskie są także ich Pismami i mówią one o Bogu, w którego oni wierzą i o którym mówią, a zwłaszcza mówią o Jezusie Chrystusie, w którym wypełniły się Pisma²⁶. Zapoczątkowali oni to, co w późniejszych wiekach stanie się argumentem *ex prophetia* w apologetyce kościelnej wykorzystywanym głównie w chrystologii, ale także w innych działach teologii.

4. Świadomość pierwotnej wspólnoty kościelnej

Między końcem II i początkiem III wieku autorzy kościelni potwierdzają, że dokonano się już znaczące przejście semantyczne w odniesieniu do *diathēkē*. „Testament” osiągnął definitywne znaczenie literackie, chociaż nie było to jeszcze wyłączne znaczenie tego słowa²⁷. Zawdzięczamy św. Ireneuszowi kluczowy rozwój doktryny dotyczącej dwóch „przymierzy”. Antyteza między „starym” i „nowym” przymierzem pochodziła prawdopodobnie z Azji Mniejszej, gdzie urodził się także ten wielki teolog. Kwestia przez dłuższy czas pozostawała kwestią religijną (doktrynalną), ale nie przeszkodziło to w konsekwentnym następowaniu ewolucji znaczeniowej zmierzającej do ujęcia problematyki w sensie literackim, tym bardziej, że w tym samym czasie konstytuowały się i utrwały pisma chrześcijańskie, które były uznawane za księgi „nowego przymierza” (*kainē diathēkē*). Ireneusz zestawia Prawo Mojżeszowe z nową *diathēkē* i dokonuje pogłębionego opisanie „różnic pomiędzy Testamentami, a także tego, co je łączy i w czym ze sobą współbrzmia”²⁸. Odnosi się wyraźnie wrażenie, że w prowadzonej analizie ma on na myśli raczej „przedmiot” literacki niż przymierze jako rzeczywistość wydarzeniową. W każdym jednak razie, łącząc ze sobą dwa korpusy literackie, stary i nowy, oraz widząc ich wewnętrzną ciągłość i jedność jako dwóch dopełniających się Testamentów, Ireneusz rozwija koncepcję doktrynalną wypełnienia prawa (*diathēkē*) Mojżeszowego przez prawo Ewangelii, które również jest *diathēkē*. Mimo

²⁶ Por. P. Tremolada, „*Bisogna che si compiono tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei profeti e nei Salmi*” (Lc 24,44). *Il compimento „canonistico-cristologico” delle Scritture in Lc-At*, w: *Rivisitare il compimento. Le Scritture d’Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento. Atti del VI Seminario biblico di Teologia del Libro, 22 marzo 2005, Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale*, red. S. Romanello – R. Vignolo, Milano 2006, s. 41-73.

²⁷ Por. W. Kinzig, *Καὴν διαθήκη. The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries*, „*Journal of Theological Studies*” 45 (1994) s. 519-544.

²⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* 3, 12, 12.

jasnej wizji teologicznej, którą sformułował Ireneusz, zwłaszcza w odniesieniu do powszechnej rekapitulacji w Jezusie Chrystusie, wydaje się, że zastosowanie przez niego pojęcia *diathēkē* w sensie „testamentu” nie jest jeszcze jednoznaczne i określone treściowo.

Klemens Aleksandryjski jest innym świadkiem posuniętej jeszcze dalej dojrzałości chrześcijańskiego rozumienia pojęcia *diathēkē* w sensie literackim, chociaż i on nie wypowiada się definitywnie na ten temat²⁹. Klemens jest młodszy od Ireneusza i zna jego dzieła. Wielokrotnie w dziele Klemensa *palaiā diathēkē* ma znaczenie „starego testamentu”, a *nea diathēkē* – znaczenie „nowego testamentu”, przy czym stanowią one dla niego jedność religijną. Pisze on na przykład: „Czyż nie to samo przykazuje Pan w Starym Testamencie?”³⁰. Klemens podkreśla bardzo mocno, że nowe Pisma narodziły się w odpowiedzi na praktyczne wyzwania, przed którymi stała pierwotna wspólnota chrześcijańska i jako wynik podejmowanej wówczas refleksji. W tym czasie te nowe Pisma stanowiły już prawdziwy i właściwy korpus przyjęty i wykorzystywany w Kościele. Mimo to dla Klemensa pojęcie *diathēkē* nie tylko miało znaczenie „testamentu”, lecz także wskazywało na „przymierze” Boga z ludzkością – przymierze, które ogłosił Jezus Chrystus i które osobowo urzeczywistnił w sobie, w związku z czym musiało być ono „nowe” i jako takie jest przyjmowane przez Kościół. Klemens stwierdza jednoznacznie: „A normą Kościoła jest zbieżność i zgodność Prawa i proroków z Nowym Przymierzem zawartym w czasie obecności Pana”³¹.

Ostatecznie jednak trzeba powiedzieć o Klemensie to samo, co zostało powiedziane o Ireneuszu z Lyonu, który zapewne był dla niego źródłem natchnienia i ukierunkował jego refleksję, a mianowicie że jeśli odnosimy się do Pism, które zostają uznane przez niego za „nowe”, to jeszcze nie da się u niego w sposób ścisły wyznaczyć granicy między użyciem pojęcia *diathēkē* w sensie literackim i w sensie wydarzeniowym. Granica pozostaje jeszcze nieokreślona i domaga się dalszego sprecyzowania, będąc na nie wyraźnie otwarta.

Po raz pierwszy *diathēkē* zostało zastosowane w sensie technicznym i ściśle literackim do ksiąg biblijnych w pismach Melitona z Sardes (zm. przed 190 rokiem)³². Należał do tego samego środowiska, z którego wywodził się św. Ireneusz. Euzebiusz z Cezarei tak o nim pisze:

²⁹ Por. A. Le Boulluec, *De l'usage de titres „néotestamentaires” chez Clément d'Alexandrie*, w: *La formation des canons scripturaires*, ed. M. Tardieu, Paris 1993, s. 191-202.

³⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3, 6, 54, 4.

³¹ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 6, 15, 125, 3-4.

³² Por. R.M. Leszczyński, *Meliton z Sardes*, EK XII 505-506.

We wstępie do swych *Wypisów* (*Eclogae*) ten sam autor [Meliton] umieszcza katalog (*katalogos*) powszechnie uznawanych pism Starego Testamentu. Podanie go tutaj jest konieczne. Oto jego słowa: „Meliton pozdrawia brata Onesimosa. Ponieważ powodowany żarliwością w odnoszeniu się do słowa Bożego często wyrażałeś życzenie, że chcesz znać dokładną liczbę i porządek ksiąg Starego Testamentu (*ta palaiā biblia*), postarałem się to zrobić. [...] Zatem byłem na Wschodzie i dotarłem do miejsca, gdzie to wszystko było głoszone i gdzie się działo; tam poznałem dokładnie księgi Starego Testamentu (*ta tes palaias diathēkēs biblia*), posyłam ci ich zestawienie”³³.

Wypowiedź jest bardzo jasna i zawarte w niej przesłanie będzie stopniowo, nie budząc żadnych kontrowersji, utrwałać się we wspólnocie kościelnej. Określenie „księgi Starego Testamentu” koresponduje z określeniem „Stary Testament”, które szybko zdobędzie pierwszeństwo w języku kościelnym. Sens literacki „testamentu” narzuci się już raz na zawsze, a dokona się to bez większych trudności. Bardzo szybko pojawi się także przymiotnik *endiathēkos* – spotykamy go u Orygena i wielokrotnie odwołuje się do niego Euzebiusz z Cezarei³⁴ – który oznacza ‘należący do ksiąg Testamentu’. Można by próbować go przetłumaczyć jako ‘utestamentowiony’, choć nie brzmi to dobrze. W sposób pośredni korpus literacki uznany przez chrześcijan za „święty” połączył się z zestawem znanych w starożytności testamentów literackich, zyskując tym samym także lepsze rozumienie w starożytnym środowisku kulturowym.

Rozszerzenie się kulturowe Kościoła o język łaciński, oczywiście w ścisłej łączności z językiem greckim i jego osiągnięciami w dziedzinie teologii, było kolejnym etapem, który przyczynił się do dalszego utrwalenia znaczenia pojęcia *diathēkē* w sensie „testamentu” oraz nadania mu zdecydowanego pierwszeństwa w języku chrześcijańskim. Około 200 roku Tertulian jest świadkiem użycia formuły *vetus et novum testamentum*, chociaż rzadko się do niej odwołuje, opowiadając się raczej za formułą *vetus et novum instrumentum*. Dokonując przeglądu wypowiedzi Tertuliana, wydaje się, że kluczową sprawą było dla niego raczej ukazanie teologicznej „nowości” i specyfiki pism chrześcijańskich niż zastanawianie się nad tym, jak je nazwać³⁵. Samo pojęcie testamentu wydaje się być zwykłą konsekwencją dostrzeżenia, że to, co nowe, różni się od tego, co wcześniejsze w dziedzinie posiadania, przy czym to, co wcześniejsze, jest otrzymanym dziedzictwem, jak w prawie spadkowym. Pojęcia *testamentum* i *instrumentum* były używane w prawie rzymskim. Pierwsze wskazywało na akt ostat-

³³ Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* 4, 26, 13-14.

³⁴ Por. Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* 3, 3, 1 i 3; 3, 25, 6; 6, 25, 1.

³⁵ Tertullianus, *Adversus Marcionem* 4, 1.

niej woli, drugie natomiast oznaczało spisany kontrakt lub porozumienie. Po Tertulianie chrześcijańscy autorzy łacińscy, mówiąc o swoich Pismach, będą stopniowo przyznawać pierwszeństwo określeniu *testamentum*, czyniąc z niego ważny element tożsamości chrześcijańskiej, chociaż na pewno jeszcze długo będą korzystać z określenia *instrumentum*³⁶. Właściwe i powszechne przyjęcie określeń Stary i Nowy Testament dokona się w połowie IV wieku, przechodząc w późniejszym okresie do wszystkich języków europejskich. Wydaje się, że najbardziej konsekwentny w stosowaniu formuły „Stary i Nowy Testament” jest św. Augustyn, dla którego posiadała ona wyjątkowe znaczenie teologiczne³⁷, a za nim szybko potem poszedł krąg jego uczniów i zwolenników. Na pewno sprzyjały temu także tendencje kulturowe i intelektualne kładące coraz większy nacisk na zasadnicze znaczenie tego, co spisane i utrwalone na sposób literacki³⁸.

5. Zakończenie: nowość chrześcijańska

Ruch religijno-intelektualny, który doprowadził Kościół do uznania za „nowe” tych Pism, których on sam był twórcą, a za „stare” Pism żydowskich, których stawał się dziedzicem, odznacza się całkowicie szczególną dynamiką teologiczną nastawioną na określenie tożsamości, którą manifestował on w swoim działaniu oraz kierowaniem się zasadami hermeneutyczno-teologicznymi, które stopniowo odkrywał, formułował i stosował praktycznie. Przymiotnik „stare” odniesiony do Pism żydowskich nie ma bynajmniej sensu deprecjonującego, ale zwraca na nie uwagę jako pewne źródło religijne, z którego czerpią chrześcijanie jako podstawowe świadectwo minionych dziejów, w których Bóg rzeczywiście wyszedł naprzeciw człowiekowi, jako pierwotne dziedzictwo, z którego nie można zrezygnować, jeśli chce się zachować wierność wobec samego Boga. Kościół nigdy nie kwestionował, że także stare Pisma zawierają wezwanie, które zwraca się do chrześcijan oraz stanowi ich bogactwo religijne i zaplecze duchowe. Nie ma w podkreślaniu nowości tego, co chrześcijańskie, żadnego pomniejszania tego, co w historii zbawienia

³⁶ Por. Rufinus, *Apologia contra Hieronymum* 2, 32, PL 21, 611.

³⁷ Por. J. Ratzinger, *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii ojców Kościoła*, tł. W. Szymona, Lublin 2014, s. 360-372.

³⁸ Por. V.A. Sirago, *L'uomo del IV secolo*, Napoli 1989; M. Caltabiano, *Litterarum lumen. Ambienti culturali e libri tra il IV e il V secolo*, Roma 1996; G. Vigini, *Il libro cristiano nella storia della cultura*, t. 1, Milano 2015.

działo się wcześniej, a teraz stało się starsze, gdyż nastąpiło wypełnienie tego, co kiedyś było zapowiadane, noszące wyraźne znamiona nowości teologicznej. Chodzi w tym przypadku o stwierdzenie pewnego zakończonego procesu przekroczenia i poszerzenia opartego na interpretacji, którego analogiczne przykłady możemy znaleźć w niektórych pismach z Qumran, zwłaszcza w *Zwoju Świątynnym* (11QT)³⁹. Ukonstytuowanie się dwóch Testamentów, które stają niejako naprzeciw siebie, przyczyniło się do jasnego określenia różnicy zachodzącej między chrześcijaństwem a judaizmem, różnicy zarówno literackiej, jak i doktrynalnej. Dzięki dokonującemu się procesowi o charakterze literackim wspólnota chrześcijańska wydatnie postąpiła naprzód w dziedzinie rozpoznania swojej tożsamości religijnej, a tym samym doszła także do określenia zasad nowego stylu życia dotyczących kluczowych jego dziedzin, takich jak liturgia, nauczanie, a w sensie szerszym także aktywnego uczestniczenia w kulturze i w jej rozmaitych przejawach⁴⁰.

Warto tutaj jeszcze zwrócić uwagę, że w tym samym czasie także rabini usiłowali odnowić żydowską tożsamość religijną za pośrednictwem kreowania analogicznego procesu. W pewnym momencie podjęli więc oni wysiłki, aby dopełnić Testament nazywany starym innym testamentem nazywanym nowym, poszerzającym Torę przekazaną Mojżeszowi na Synaju. Ten nowy korpus miał składać się z dwóch koniecznych elementów: starej Tory „spisanej”, czyli *miqra* (‘pismo’), i Tory „ustnej” z jej „nowymi” wytworami literackimi, którymi są Miszana i Talmud. Tora, stanowiąca dla żydów pełne objawienie, posiadała więc podwójną formę, to znaczy spisana i ustna. Tora spisana przywołuje więc jako swoje konieczne dopełnienie Torę ustną, a tym samym dowartościowuje dokonujący się proces interpretacji religijnej i egzystencjalnej. Zwraca się dzisiaj uwagę, że możemy w tym przypadku mieć do czynienia z nawiązaniem do tradycji chrześcijańskiej, dla której słowo Boże objawione w swojej doskonałości przez Jezusa Chrystusa przyjęło podwójną rzeczywistość – Stary i Nowy Testament, dzięki czemu Stary Testament staje się spójny i w pełni zrozumiały tylko pod warunkiem, że jest *in Novo receptum*⁴¹. Należy ponadto zauwa-

³⁹ Por. E. Dąbrowa, *Czy Statuty Królewskie (11QTemple) zawierają aluzje historyczne?*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym i Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel – A. Piwowar, Lublin 2009, s. 105-114.

⁴⁰ Por. S. Morlet, *Les chrétiens et la culture. Conversion d'un concept (I^{er}-VI^e siècle)*, Paris 2016.

⁴¹ Por. M. Sæbø, *Church and Synagogue as the Respective Matrix of the Development of an Authoritative Bible Interpretation. An Epilogue*, w: *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, t. 1/1, ed. M. Sæbø, Göttingen 1996, s. 731-745.

żyć, że ten proces na pewno przyczynił się także do zamknięcia kanonu Starego Testamentu⁴², na co także warto by zwrócić uwagę, ponieważ oznacza to, że także chrześcijanie w pewnym momencie wnieśli wkład w ukształtowanie się tożsamości judaistycznej i przynajmniej pośrednio ukierunkowali jej dalszy rozwój.

The Origins of the „Two Testaments” of the Holy Bible

(summary)

In the everyday Christian language as well as in theology the two parts of the Holy Bible are referred to as the Old and the New Testament. This terminology has its origins in the Bible, but it was gradually shaped on reflection in the times of the Early Church. It resulted from the process of crystallization of the identity of the Christian community, but also from the fact, that “new” Writings appeared and started to become a part of this identity. Therefore, a need arose for determining their relation to the Jewish Writings and for defining their character which was oriented towards fulfilling the old rules. The article is intended to explain how, in the times of the Early Church, the concept of the “two Testaments” was born.

Keywords: Covenant; Bible; Old Testament; New Testament

Geneza „dwóch Testamentów” Pisma Świętego

(streszczenie)

W codziennym języku chrześcijańskim i w teologii posługujemy się określeniami Stary i Nowy Testament w odniesieniu do dwóch części Pisma Świętego. Język ten posiada źródła biblijne, ale ukształtował się stopniowo w refleksji pierwotnego Kościoła. Wynikało to zarówno z poszukiwania przez wspólnotę chrześcijańską własnej tożsamości, jak i z faktu, że częścią tej tożsamości stawały się „nowe” Pisma. Zachodziła więc potrzeba określenia ich relacji do pism żydowskich oraz ich specyfiki, która pozostawała pod znakiem wypełnienia tego, co stare. Artykuł zamierza pokazać, w jaki sposób narodziła się koncepcja „dwóch Testamentów” w pierwotnym Kościele.

Słowa kluczowe: przymierze; Pismo; Stary Testament; Nowy Testament

⁴² Por. G. Dorival, *L'apport des pères de l'Église à la clôture du Canon de l'Ancient Testament*, w: *The Biblical Canons*, ed. J.-M. Auwers – H.J. de Jonge, Leuven 2003, s. 81-110.

Bibliografia

Źródła

- IV Esdras*, w: L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras (IV Esdras)*, t. 1-2, Paris 1938, tł. S. Mędała, *IV Księga Ezdrasza*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 375-406.
- Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, PG 8, 685-1380, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- Diogenes Laërtius, *Vitae philosophorum*, ed. M. Marcovich, Stuttgart – Lipsia 1999–2002, tł. I. Krońska – K. Leśniak – W. Olszewski – B. Kupis, Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1968.
- Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica*, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Kraków 2013.
- Filostratus, *Vita Apollonii*, w: Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, t. 1-2, ed. Ch.P. Jones, Loeb Classical Library 16-17, Cambridge 2005, tł. I. Kania, Flawiusz Filostratos, *Żywot Apoloniusza z Tiany*, Kraków 1997.
- Flavius Iosephus, *Antiquitates Judaicae*, w: Josephus, *Jewish Antiquities, Books XII-XIV, with an English Translations by R. Marcus*, Cambridge 1957, tł. Z. Kubiak – J. Radożycki, Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Iudaicae*, Poznań – Warszawa – Lublin 1962.
- Irenaeus, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, SCh 211, Paris 1974, tł. J. Brylowski, Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Pelplin 2018.
- Liber Apocalypseos Baruch*, w: S. Dederding, *Apocalypse of Baruch*, w: *The Old Testament in Syriac*, t. 4/3, Leiden 1973, s. 1-50, tł. J. Woźniak, *Apokalipsa Barucha*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 407-442.
- Rufinus, *Apologia contra Hieronymum*, PL 21, 541-624.
- Tertullianus, *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnholti 1954, s. 441-726, tł. S. Ryznar, Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, PSP 58, Warszawa 1994.
- Testamenta XII Patriarcharum*, w: R. Sinker, *Testamenta XII Patriarcharum*, Cambridge 1869, tł. A. Paciorek, *Testament dwunastu Patriarchów*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 43-81.
- Testamentum Abrahae*, w: M. Stone, *The Testament of Abraham. The Greek Recensions*, Missoula 1972, tł. M. Wittlieb, *Testament Abrahama*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 82-100.
- Testamentum Jobi*, w: *Testamentum Jobi*, ed. J.-C. Picard – S.P. Brock, Pseudoepigrapha Veteris Testamenti Graecae 2, Leiden 1967, tł. A. Tronina, w: *Zmartwychwstał prawdziwie*, red. A. Paciorek – A. Tronina – P. Łabuda, Tarnów 2010, s. 519-548.

Testamentum Mosis, w: J. Tromp, *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary*, Leiden 1993.

Opracowania

- Becker O., *Alleanza*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard, Bologna 1989, s. 66-72.
- Behm J., διαθήκη, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, red. G. Kittel – G. Friedrich, Stuttgart 1935, s. 106-137.
- Boulluc A. Le, *De l'usage de titres „néotestamentaires” chez Clément d'Alexandrie*, w: *La formation des canons scripturaires*, ed. M. Tardieu, Paris 1993, s. 191-202.
- Boulluc A. Le, *Le problème de l'extension du Canon des Écritures aux premiers siècles*, „Recherches de Science Religieuse” 92 (2004) s. 45-87.
- Caltabiano M., *Litterarum lumen. Ambienti culturali e libri tra il IV e il V secolo*, Roma 1996.
- Charlesworth J.H., *Pseudoepigraphy*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 1028-1029.
- Dąbrowa E., *Czy Statuty Królewskie (11QTemple) zawierają aluzje historyczne?*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym i Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel – A. Piwowar, Lublin 2009, s. 105-114.
- Dorival G., *L'apport des pères de l'Église à la clôture du Canon de l'Ancient Testament*, w: *The Biblical Canons*, ed. J.-M. Auwers – H.J. de Jonge, Leuven 2003, s. 81-110.
- Dupont J., *Le Discours de Millet. Testament pastoral de Saint Paul*, Paris 1962.
- Freeman Ch., *La fine del pensiero occidentale. Il sorgere della fede e il crollo della ragione*, Milano 2016.
- Gargano G.I., *Clemente e Origene nella Chiesa cristiana alessandrina. Estaraneità, dialogo o inculturazione?*, Cinisello Balsamo 2011.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Kraków 1997.
- Kinzig W., Κατὴ διαθήκη. *The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries*, „Journal of Theological Studies” 45 (1994) s. 519-544.
- Królikowski J., *Jak powstała Wulgata i któremu tekstowi Pisma Świętego przysługuje to miano?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 36/1 (2017) s. 5-20.
- Królikowski J., *Od jednej Ewangelii Chrystusa do czterech Ewangelii Kościoła*, VoxP 71 (2019) s. 351-372.
- Leszczyński R.M., *Meliton z Sardes*, EK XII 505-506.
- Malina A., *Czy Nowy Testament mógłby powstać bez Septuaginty?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35/1 (2016) s. 147-170.
- Morlet S., *Les chrétiens et la culture. Conversion d'un concept (I^{er}-VI^e siècle)*, Paris 2016.
- Paciorek A., *Drugi List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2017.

- Parchem M., *Testament Mojżesza. Wprowadzenie oraz przekład z objaśnieniami*, „Collectanea Theologica” 76/2 (2006) s. 79-103.
- Paul A., *Les diverses dénominations de la Bible*, „Recherches de Science Religieuse” 83 (1995) s. 373-402.
- Ratzinger J., *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii ojców Kościoła*, tł. W. Szymona, Lublin 2014.
- Sæbø M., *Church and Synagogue as the Respective Matrix of the Development of an Authoritative Bible Interpretation. An Epilogue*, w: *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, t. 1/1, ed. M. Sæbø, Göttingen 1996, s. 731-745.
- Sirago V.A., *L'uomo del IV secolo*, Napoli 1989.
- Tremolada P., „Bisogna che si compiono tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei profeti e nei Salmi” (Lc 24,44). *Il compimento „canonistico-cristologico” delle Scritture in Lc-At*, w: *Rivisitare il compimento. Le Scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento. Atti del VI Seminario biblico di Teologia del Libro, 22 marzo 2005, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*, red. S. Romanello – R. Vignolo, Milano 2006, s. 41-73.
- Vigini G., *Il libro cristiano nella storia della cultura*, t. 1 Milano 2015.

Daria Jędrzejewska¹

Chryścianizacja i romanizacja elit w rzymskiej Edessie

Edessa, zwana przez lokalną ludność Orhaj², była najważniejszym ośrodkiem krainy Osroene w północnej Mezopotamii rządzonej przez dynastię Abgarydów. Miasto to zachowało znaczną rangę także po włączeniu w strukturę Cesarstwa Rzymskiego. Historia Edessy wyróżnia się różnorodnością zachowanych źródeł, do których należą zarówno wzmianki autorów zachodnich, jak i tradycja lokalna, uzupełniona przez niewielki zasób papiirusów i inskrypcji. Dają one wgląd w kluczowe dla regionu procesy przemian kulturowych, uchwytnie szczególnie od drugiej połowy II wieku po Chrystusie i trwające jeszcze długo po ostatecznej utracie niezależności około 242 roku³. Dokumentują one coraz silniejsze zespolenie z administracją i kulturą Rzymu oraz postępującą chryścianizację, która zdefiniowała późnoantyczny wizerunek tego syryjskiego ośrodka.

Przekształcenie królestwa w prowincję nastąpiło w przypadku Osroene w niemal pokojowy sposób. Posiadamy co prawda wzmianki o dwóch epizodach zamieszek⁴, jednak po konflikcie na początku panowania

¹ Daria Jędrzejewska, doktorantka w Pracowni Historii Bizancjum na Wydziale Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; e-mail: darolb@amu.edu.pl; ORCID: 0000-0001-9684-9743.

² Była to nazwa aramejska, starsza od greckiej nadanej przez macedońskich kolonistów.

³ W sprawie prawdopodobnej data utraty tronu przez ostatniego Abgara, zob. S. Ross, *Roman Edessa. Politics and culture on the eastern fringes of the Roman Empire, 114-242 CE*, London 2001, s. 75. W kwestii szerszych okoliczności politycznych, por. P. Edwell, *Between Rome and Persia: the middle Euphrates, Mesopotamia and Palmyra under Roman control*, New York 2008.

⁴ Pierwsze po śmierci Abgara Wielkiego, drugie wspomniane są tylko przez Michała Starszego (Michael Syrus, *Chronicon* V 5, 77-78, tł. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, t. 1, Paris 1899, s. 120) i być może znajdują odbicie w krótkich rządach ostatniego Abgara i tymczasowym po-

Septymiusza Sewera Edessa nie wystąpiła już militarnie przeciw rzymskiej władzy. By scalić Osroene z Cesarstwem, zarówno Rzymianie, jak i współpracujący z nimi ostatni Abgarydzi musieli uzyskać poparcie grupy społecznej, której rola w podobnych procesach była kluczowa, czyli lokalnych elit. Ich rola została dostrzeżona przez badaczy regionu – już Judah Segal (*Edessa, The Blessed City*, London 1970, s. 21) użył dla otoczenia króla Edessy określenia „wolni ludzie” (*free men*) oraz stwierdził, że wielu z nich musiało współpracować z Rzymem i otrzymać obywatelstwo. W tym kontekście należy także przywołać książkę Stevena Rossa o romanizacji Edessy do 242 roku⁵.

Co najmniej jeden ród używał nazwiska *Aurelius* już w latach siedemdziesiątych II wieku⁶. Również w papirusach z połowy III wieku obecne są liczne rodzime imiona urzędników z rzymskim *nomen gentile*⁷,

rzuceniu rzymskich tytułów oraz statusu kolonii w papirusie znad Eufratu z 242 roku. J. Teixidor, *Deux documents syriaques du III siècle après J.-C., provenant du Moyen Euphrate*, „Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 134/1 (1990) s. 144-166.

⁵ Por. Ross, *Roman Edessa*, s. 46-83. We wcześniejszym artykule (S. Ross, *The Last King of Edessa: New Evidence from the Middle Euphrates*, ZPE 97 (1993) s. 198) autor stwierdza: „Edessa had a local aristocracy ready and able to step in and assume leadership in the renewed colonia after Abgars’ removal”.

⁶ Według Michała Starszego (Syryjczyka). Michael Syrus, *Chronicon* V 5, 78, *Chronique de Michel le Syrien*, s. 120. Rzymianie po wygnaniu planującego rebelię króla Abgara ustanowili w jego miejsce namiestnika Aurelianusa syna Ḥabesaia. W tym zniekształconym imieniu można rozpoznać Aureliusza Hafsaia z rodu od kilku pokoleń obecnego w elitach Edessy. Potwierdza to dokument DP 28, który dla 243 roku wymienia jako stratega Marka Aureliusza Abgara, syna Hafsaia. Niejaki Chapsai jest możliwym na dworze króla Abgara w Nauce Addaja. Pierwszy Aureliusz Hafsai jest znany z inskrypcji z Sumatar Harabesi i uznaje się go za wczesnego przedstawiciela prorzymskiego stronnictwa z lat sześćdziesiątych I wieku po Chrystusie. Dzięki temu można powiedzieć z dużą dozą pewności, że po usunięciu króla najwyższe stanowisko otrzymał lokalny arystokrata z klanu od dawna przychylnego Rzymianom. Najpełniejsze omówienie tego wątku, zob. Ross, *The Last King of Edessa*, s. 191-193.

⁷ Była to praktyka częsta w pierwszych dziesięcioleciach po *Constitutio Antoniniana*, szczególnie w Azji Mniejszej i Syrii. Por. A. Blanco-Pérez, *Nomenclature and Dating in Roman Asia Minor: (M.) Aurelius/a and the 3rd Century AD*, ZPE 199 (2016) 271-293. W zachowanych rzymskich materiałach epigraficznych częściej występuje sam *Aurelius*, w Edessie natomiast dominuje forma *Marcus Aurelius/Marcia Aurelia*. Istnieje teza (za: D. Hagedorn, „*Marci Aurelii*” in *Ägypten nach der Constitutio Antoniniana*, „Bulletin of the American Society of Papyrologists” 16 (1979) s. 48), że Marci Aurelii to obywatele, którzy otrzymali tę godność przed *Constitutio Antoniniana*. Hagedorn („*Marci Aurelii*”, s. 59) badający papirusy egipskie nie potwierdza tego, lecz zauważa wyższy sta-

co świadczy o dalszym udziale lokalnej ludności w zarządzaniu Osroene⁸. Klasyczny model romanizacji, który zakłada dobrowolne przyjmowanie przez lokalne elity rzymskich wzorców kulturowych traktowanych jako prestiżowe⁹, wydaje się być tu dobrze uchwytny. Należy jednak zastanowić się, czy oznacza to, że wyższe warstwy Edessy zostały poddane podobnemu procesowi akulturacji, jak elity wcześniej podbitych ośrodków rzymskiego Wschodu¹⁰. Romanizacja Edessy nie prowadzi bowiem do odrzucenia własnej tożsamości, która w kolejnych wiekach wręcz rozkwita. Sytuacja jest tym szczególniejsza, że równoległe z ugruntowywaniem się rzymskiej władzy w regionie postępowała chrystianizacja zakorzeniona w rodzimej tradycji – jej legendarnym początkiem miało być nawrócenie króla Abgara i jego dworu.

Biorąc pod uwagę ważną rolę, jaką odgrywały lokalne elity w czasach królewskich i w pierwszych dziesięcioleciach integracji z Rzymem, zastanawiający jest fakt, że pojawiają się one bardzo rzadko w późniejszych źródłach dotyczących Osroene. Jaka była tego przyczyna? Czy edesseńska arystokracja została rzeczywiście wcześniej schrystianizowana i uczestniczyła w religijnym rozwoju miasta? Czy zanikła pod rzymską władzą, czy też zachowała pewną odrębność zwyczajów, która definiowała jej status w czasach królewskich? Wzmianki na ten temat są nieliczne, jednak pozwalają dojść do interesujących wniosków, które pragnę poniżej sformułować.

tus i pozycję społeczną osób tytułujących się Marci Aurelii. Tymczasem w Edessie przedstawiciel ważnego rodu o przydomku Hafsai, którego przodek tytułował się Aureliuszem już w latach siedemdziesiątych II wieku, nie używa imienia Marcus.

⁸ Papirus DP 28 znaleziony w Dura Europos, napisany w Edessie, daje interesujący wgląd w kwestię romanizacji miejscowej ludności w 243 roku. Marek Aurelius Antiochus syn Belszy, w którego rezydencji napisano dokument, nosi tytuł *equus romanus*, podobnie jak strateg Marek Aureliusz Abgar, syn Ma'nū, wnuk Aggi. Drugim strategiem jest Abgar syn Hafsai, niewolnicę sprzedaje Marcja Aurelia, wnuczka Abgara, jej mężem jest Aureliusz Hafsai, syn Szamaszjabha, edesseńczyk z XII trybu. Występuje jeszcze kilka syryjskich imion z rzymskim *nomen gentile*, w tym Aureliusz Mannus, nadzorca świątyni i miejskich archiwów. *The Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report V, Part I. The Parchments and Papyri*, red. C. Welles et al., New Haven 1959, s. 142-149.

⁹ W teorii Haverfielda i Milletta, patrz: J. Webster, *Creolizing the Roman Provinces*, „American Journal of Archaeology” 105/2 (2001) s. 213.

¹⁰ Zob. J.-B. Yon, *La romanisation de Palmyre et des villes de l'Euphrate*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales” 59/2 (2004) s. 313-336; M. Konrad, *The client kings of Emesa: a study of local identities in the Roman East*, „Syria” 94 (2017) s. 261-295.

1. Elity Edessy w czasach panowania Abgarydów

Jeszcze w II wieku po Chrystusie kraina Osroene była tradycyjnie związana z władcami partyjskimi, choć w trudnych warunkach politycznych elity szukały także porozumienia z Rzymem¹¹. Trwały współpracę przyniosła dopiero wyprawa Lucjusza Werusa, kiedy zawarto sojusz z przedstawicielem lokalnej dynastii w Edessie – jak wynika z inskrypcji w Sumatar Harabesi i danych numizmatycznych, około 165 roku prorzymski Abgar zastąpił propartyjskiego króla Waela¹². Jego państwo pozostało jednak w dużej mierze niezależne. Gdy w 194 roku w Mezopotamii wybuchło antyrzymskie powstanie, Edessa sprzymierzyła się z wiernym Arszakidom Adiabene przeciw Nisibis. Mimo to gdy Septymiusz Sewer zdobył i podporządkował sobie Osroene, pozostawił króla Abgara VIII u władzy. W czasie wyprawy Sewera przeciw Partom Edessa była już lojalnym sojusznikiem cesarza. Panowanie Abgara VIII zwanego Wielkim zostało zapamiętane jako czas rozkwitu Edessy, mimo iż miasto musiało odbudować się po ciężkiej powodzi z 201 roku – lokalna kronika wymienia wśród zniszczonych wtedy budynków także kościół chrześcijan¹³.

Król zmarł prawdopodobnie w 212 roku. Jego następcą miał być kolejny Abgar, którego Karakalla uwięził w Rzymie. Miejscowe źródła wspominają o zamieszkach za panowania niegodziwego syna starego władcy. Jak wynika z emisji monetarnych, w 214 roku Edessa posiadała status kolonii i otrzymała nazwę *Aurelia Antonina*. Dynastia Abgarydów nie została jednak zupełnie usunięta. Lista edesseńskich władców mówi o 26-letnim panowaniu Ma'nū, syna Abgara¹⁴ – był to niewątpliwie znany z innych źródeł następca tronu o tytule *pašgrībā*, ojciec ostatniego króla Edessy¹⁵.

¹¹ Najpełniejsze opracowanie: Ross, *Roman Edessa*. Patrz także klasyczna monografia J. Segala (*Edessa, The Blessed City*, London 1970).

¹² Ross, *Roman Edessa*, s. 36.

¹³ Segal, *Edessa*, s. 13-15.

¹⁴ A. von Gudschmid, *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroëne*, St. Petersburg 1887, s. 6 (tł. listy królów: T. Nöldeke).

¹⁵ *Pašgrībā* Ma'nū wymieniany jest na inskrypcji jednej z dwóch kolumn stojących do dziś na cytadeli Edessy: „dla Šalmat, królowej, córki Ma'nū, pšgryb”. As 1 (D27) *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene, Texts, Translations and Commentary*, ed. H.J.W. Drijvers – J.F. Healey, Leiden 1999, s. 45-47. Także ostatnie słowo legendy na monetach Edessy (ΑΒΓΑΡΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΜΑΝΝΟΣ ΠΑΙΣ) było skrótem od pašgrībā (D. Harnack, *Partische Titel, vornehmlich in den Inschriften aus Hatra. Ein Beitrag zur Kenntniss des parthischen Staates*, w: *Geschichte Mittelasiens in Altertum*, red. F. Altheim – R. Stiehl, Berlin 1970, s. 516) i tytułem tego samego księcia Ma'nū. Jest to syryjskie zapożyczenie ze średnioperskiego pašāgrīw (T. Gnolli, *The Interplay of Roman and Iranian Titles in the Roman East, 1st– 3rd Century A.D.*, Wien 2007, s. 115), podobnego w zna-

Najwyraźniej nie otrzymał on królewskiej tiary, lecz zachował jakiś zakres władzy w Osroene. Enigmatyczne rządy ostatniego Abgara były potwierdzone tylko przez monety do czasu odkrycia papirusów znad Eufratu z lat czterdziestych III wieku¹⁶. Ukazują one wyraźnie, że Abgar syn Ma'nū był królem za panowania Gordiana i został usunięty (zmarł?) ok. 242 roku¹⁷. Późny przekaz Michała Starszego (Syryjczyka) podaje, że królestwo Edessy zostało ostatecznie zlikwidowane w piątym roku panowania Filipa (249)¹⁸, w świetle danych ze wspomnianych papirusów większość badaczy przyjmuje jednak wcześniejszą chronologię.

Ważnym aspektem tożsamości edesseńskich elit jest fakt, iż przez cały ten okres, mimo rosnącej zależności od Rzymu, ich kulturowym wzorcem pozostawał dwór partyjskiego króla królów. Do końca istnienia dynastii Abgarydzi nosili się na sposób irański, znakiem ich władzy zaś była przewiązana wstęgą diademem tiara. Rola tego atrybutu znajduje potwierdzenie zarówno w ikonografii, jak i w źródłach pisanych – w *Nauce Addaja*¹⁹ Aggai, który tworzył tiary, odmawia jej wykonania dla nowego władcy po śmierci Abgara Wielkiego²⁰. Jeszcze na monetach wybijanych za panowania Gordiana stojący przed cesarzem ostatni król Edessy występuje w orientalnym stroju – tiarze, tunice i szerokich spodniach, z długim mieczem u lewego boku. Podobny ubiór nosili także arystokraci przedstawieni na licznie zachowanych mozaikach grobowych oraz posągach tego okresu. Chrześcijanin z Palestyny i grecki pisarz Juliusz Afrykański, który odwiedził Edessę za panowania Abgara Wielkiego, podaje kilka informacji o rozrywkach praktykowanych na dworze tego władcy²¹. Był świadkiem, jak królewski syn Mannos (Ma'nū) powalił na polowaniu dzika i jak arystokrata Bar Daisan chwalił się umiejętnościami strzelania z łuku. Były to

czeniu do greckiego δάδοχος (Harnack, *Partische Titel*, s. 519). W Hatrze występuje w ośmiu inskrypcjach w kilku nieco różniących się wersjach i odnosi się do dwóch książąt o imieniu Abdsamia: pierwszy był synem Sanatruka I, kolejny – niedoszłym królem Hatry, następcą Sanatruka II (Gnolli, *The Interplay of Roman and Iranian Titles*, s. 116-117). Użycie tego tytułu w Edessie potwierdza wpływy irańskie w dynastii Abgarydów, a także podobieństwo zwyczajów rodziny panującej Hatry.

¹⁶ Teixidor, *Deux documents syriaques du III siècle après J.-C., provenant du Moyen Euphrate*, s. 144-166.

¹⁷ Więcej na ten temat: Ross, *The Last King of Edessa*; Ross, *Roman Edessa*, s. 73-82.

¹⁸ Ross, *The Last King of Edessa*, s. 191; Michael Syrus, *Chronicon* V 5, 77-78, s. 120.

¹⁹ Tytuł za polskim przekładem: W. Witakowski, *Nauka Apostoła Addaja: wstęp, przekład z języka syryjskiego, komentarz*, STV 22/2 (1984) s. 181-213.

²⁰ *Doctrina Addai* 49, tł. G. Howard, *The Teaching of Addai, Text and Translation*, Ann Arbor 1981, s. 103.

²¹ Julius Africanus, *Cesti* F12.20.25-59 (Cestus 7), tł. W. Adler, *Cesti. The Exant Fragments*, Berlin – Boston 2012, s. 101-103.

typowe zajęcia wyższych sfer irańskich, które najwyraźniej zastępowały w Edessie helleńskie wychowanie jeszcze pod koniec II wieku²².

Przekaz Juliusza Afrykańskiego jest cenny ze względu na swoją wiarygodność – to jedyna zachowana bezpośrednia relacja z dworu króla Abgara. Wspomniany wyżej Bar Daisan był postacią niezwykle ciekawą i ważnym przedstawicielem arystokracji Edessy. Z innych źródeł wiemy, że on sam lub jego rodzice przybyli ze wschodu (bywał nazywany Partem), lecz wychował się razem z królem Abgarem, został później mędrcem i, co ważne, chrześcijaninem przez kolejne pokolenia coraz silniej oskarżanym o herezję. Zachowała się spisana przez jego ucznia *Księga Praw Krain*²³ – traktat omawiający wpływ fatum na losy człowieka, opisujący w tym kontekście zwyczaje ludów Wschodu i Zachodu świata z perspektywy rzymsko-irańskiego pogranicza.

Jednak najpełniejszym opisem dworu króla Edessy pozostaje *Doctrina Addai*, w polskim przekładzie Witolda Witakowskiego znana jako *Nauka Apostoła Addaja*. Ten syryjski tekst zachowany jest w wersji z V wieku, czerpie jednak z dużo wcześniejszej tradycji i przedstawia początki chrześcijaństwa w Edessie wkrótce po śmierci Chrystusa²⁴. Dotknięty chorobą król Abgar Ukkama (Czarny) miał wysłać posła Channana²⁵ do Jerozolimy i uzyskać od samego Jezusa obietnicę uleczenia oraz wyjątkowe słowa błogosławieństwa i ochrony przed wrogami dla Edessy. Później na dwór Abgara przybywa apostoł Addaj, który uzdrawia króla i nawraca na chrześcijaństwo elity, następnie także pozostałych mieszkańców.

Nauka Addaja mimo późnego czasu powstania zaskakująco trafnie opisuje edesseńskie elity okresu królewskiego, określa stanowiska i hierarchię możnych. Channan, wyprawiony jako poseł, pełnił też funkcję za-

²² Segal (*Edessa*, s. 31) uważa, że możni Edessy wysyłali swoich synów na wykształcenie do cesarstwa Rzymskiego już w czasach królewskich. Może to potwierdzać *Hymn o Perle*, jeśli rzeczywiście powstał w Edessie (*Hymnus Margaritae, The Hymn of the Pearl. The Syriac and Greek Texts with Introduction, Translations and Notes*, ed. J. Ferreira, Sydney 2002). Są to jednak tylko domysły – żadne wiarygodne źródło, ani ze strony edesseńskiej, ani rzymskiej, nie przekazuje takiego obrazu.

²³ Bardesanes, *Liber Legum Regionum*, tł. H.J.W. Drijvers, *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Piscataway 2006.

²⁴ Według J.W. Drijversa (*The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa*, VigCh 51/3 (1997) s. 301-302) *Nauka Addaja* mogła powstać w końcu III wieku, ostateczny kształt zaś osiągnęła po dodaniu kolejnych elementów w V wieku. Podobnie S. Brock (*Eusebius and Syriac Christianity*, w: *Eusebius, Christianity, and Judaism*, red. H.W. Attridge – G. Hata, Detroit 1992, s. 227) zauważa zbieżność z Addą, misjonarzem Maniego.

²⁵ Polska wersja imion za: Witakowski, *Nauka Apostoła Addaja*.

rządcy archiwum²⁶. Abdu syn Abdu był jednym z tych, którzy „siedzą ze skrzyżowanymi nogami” przed Abgarem, czyli członkiem rady²⁷. Gdy całe miasto zebrało się, by słuchać nauk Addaja na rozkaz króla, przybyli również liczni wymienieni z imienia dostojnicy (Awida, Lebbu, Chafsaj, Bar Kalba, Labbuna, Szamszygram), a także „inni podobni im możnowładcy, dygnitarze królewscy, dowódcy, wszyscy żołnierze”²⁸. Z nich Awida i Bar Kalba, „księżęta i dowódcy”, posiadali królewskie diademy²⁹. Gdy Addaj umarł, miał zostać pochowany w bogato zdobionym grobowcu królewskim rodu Arju, opłakiwał go zaś sam Abgar „wraz z dostojnikami swego królestwa”³⁰. *Nauka Addaja* twierdzi, że dokumenty o tych wydarzeniach zostały złożone w archiwum, gdzie zbierano zapisy wszystkiego, co wypowiedziano przed królem, oraz wszelkie rozkazy i statuty³¹. Archiwum w Edessie zostało później przejęte przez rzymską administrację i w III wieku, jak poświadczają papirusy, składano tam także akta kupna i sprzedaży³².

O ile treść dokumentu jest niewątpliwie apokryficzna, wydaje się, że realia królewskiego dworu odpowiadają nie tyle epoce Abgara Ukkamy z pierwszego wieku po Chrystusie, lecz Abgara Wielkiego³³. Dwór króla Edessy w *Nauce Addaja* jest przedstawiony w sposób spójny i wiarygodny, z godnym uwagi zrozumieniem panujących na nim praw i zwyczajów. Jest prawdopodobne, iż autor *Nauki Addaja* korzystał z zasobów archiwów Edessy, wymienieni w niej możni zaś są postaciami autentycznymi. Co więcej, obraz królewskiego dworu, jaki wyłania się z *Nauki Addaja*, współgra z tym, co wiemy o elitach innych podobnych do Osroene ośrodków przełomu II i III wieku po Chrystusie. Przede wszystkim należy tu przywołać inskrypcje i posągi z Hatry, gdzie rządziła lokalna dynastia pochodzenia arabskiego, oraz przekazy o dworze Arsakidów z Armenii i z samego Iranu³⁴.

²⁶ *Doctrina Addai* 3, tł. Howard, *The Teaching of Addai*, s. 3.

²⁷ *Doctrina Addai* 6, tł. Howard, *The Teaching of Addai*, s. 3.

²⁸ *Doctrina Addai* 18 (cyt. za: Witakowski, *Nauka Apostoła Addaja*, s. 194).

²⁹ *Doctrina Addai* 17-18 (cyt. za: Witakowski, *Nauka Apostoła Addaja*, s. 202-203).

³⁰ *Doctrina Addai* 46 (cyt. za: Witakowski, *Nauka Apostoła Addaja*, s. 211).

³¹ *Doctrina Addai* 50, tł. Howard, *The Teaching of Addai*, s. 105-106.

³² Jak poświadcza papirus DP 28 z Dura Europos, jedna kopia kontraktu składana była w miejskich archiwach już pod rzymską władzą, druga pozostawała w posiadaniu nabywcy. Zob. C. Welles *et al.*, *The Excavations at Dura-Europos, The Parchments and Papyri*, s. 142-149.

³³ S. Brock (*Eusebius and Syriac Christianity*, s. 227) wątpi w fakt konwersji Abgara Wielkiego.

³⁴ Najszerszych danych dostarcza ikonografia: posągi i inne przedstawienia lokalnych elit, ich strój i uzbrojenie będące przedmiotem badań Sylvii Winkelmann. Zob.

Z *Nauki Addaja*, ale i z wzmianek u Juliusza Afrykańskiego wynika, że elity Edessy u progu rzymskiego panowania były wyraźnie ukształtowane. Trzon stanowiła lokalna arystokracja: członkowie rodziny panującej, doradcy króla, dowódcy straży, wyżsi urzędnicy dworscy i przedstawiciele bogatych rodów. Ich zwyczaje były silnie przesiąknięte kulturą irańską³⁵, wzajemne związki zaś cementowało wspólne wychowanie na dworze króla i uczestnictwo w aktywnościach charakterystycznych dla orientalnych dworów, do których należały polowania i strzelanie z łuku³⁶.

2. Arystokracja chrześcijańska?³⁷

Nawet jeśli przyjmiemy, że realia *Nauki Apostoła Addaja* odpowiadają przełomowi II i III wieku po Chrystusie, wiarygodność tego przekazu w kwestii konwersji króla Abgara i jego dworu na chrześcijaństwo (w tej wersji byłby to Abgar Wielki, nie Ukkama) pozostaje przedmiotem wielu

S. Winkelmann, *Katalog der parthischen Waffen und Waffenträger aus Hatra*, Halle 2004; S. Winkelmann, *Waffen und Waffenträger auf Partischen Münzen*, „Parthica” 8 (2006) s. 131-152; S. Winkelmann, *Partherzeitliche Waffenträger in Edessa und Umgebung*, w: *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West; Beiträge des Internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14. - 17. Juli 2005*, red. J. Tubach – C. Rammelt – L. Greisiger, Würzburg 2009.

³⁵ Tego ważnego aspektu wydaje się nie dostrzegać S. Ross (*Roman Edessa*, s. 116), który konsekwentnie unika określenia „irański” wobec edesseńskich elit. Warstwa ta według niego uległa daleko posuniętej romanizacji i hellenizacji, mimo iż Edessa pozostała przez wiele lat miastem „mezopotamskim”.

³⁶ W Persji zwyczaj te przetrwały do epoki sasanidzkiej. Jeszcze na dworze Chosroesa II Mar Qardagh późniejszy męczennik „has proven his excellence in three of the most cherished pursuits of the Sasanian Aristocracy — archery, polo and hunt” (J. Walker, *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley 2006, s. 121).

³⁷ Omawiając kwestię chrześcijaństwa i edesseńskiej arystokracji, nie sposób nie wspomnieć artykułu W. Adlera przywołującego owo zagadnienie już w tytule (*The Kingdom of Edessa and the Creation of a Christian Aristocracy*, w: *Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, red. N.B. Dorhman – A. Yoshiko Reed, Philadelphia 2013, s. 43-62). Tezy w nim zawarte są jednak ryzykowne. Autor skupia się na postaci Bar Daisana i, co mocno zaskakujące, Juliusza Afrykańskiego, uznając go na podstawie pobytu w Edessie za „Palestinian Christian, edessene courtier” (Adler, *The Kingdom of Edessa and the Creation of a Christian Aristocracy*, s. 60). Tymczasem Juliusz Afrykański jest raczej tylko gościem i obserwatorem na dworze Abgara. Treść *Nauki Addaja* nie jest w ogóle przywoływana.

polemik³⁸. Jeśli chodzi o samego władcę, tezę tę może potwierdzać jedynie określenie króla jako „świętego męża” u Juliusza Afrykańskiego oraz wzmianka o „dojściu do wiary” Abgara w *Księdze Praw Krain*³⁹. Ta ostatnia jest uważana przez część badaczy za interpolację ze względu na brak tych słów u Euzebiusza z Cezarei – opisuje on zakaz kastracji wydany przez króla Abgara w kontekście podporządkowania się raczej rzymskim niż chrześcijańskim prawom⁴⁰. Brakuje też chrześcijańskiej symboliki w grobach edesseńskich moźnych, mozaikach i posągach III wieku⁴¹. Należy jednak zaznaczyć, że chrześcijanie Mezopotamii nie zostawili jeszcze w tym wczesnym okresie śladu w kulturze, w której wzrastali. Jak dowodzą akta męczenników perskich, jeszcze w IV wieku możni na dworze króla Szapura II – między innymi wpływowy potomek Rzymian, Pusaj – praktykowali chrześcijaństwo w ukryciu, podczas gdy irańscy towarzysze uważali ich za wyznawców zoroastryzmu⁴². Na ten sam problem zwraca uwagę Afrahat, który oskarża wręcz wiernych z Ktezyfontu o kolaborację z władzą⁴³. Nie rozpoznalibyśmy chrześcijanina w dostojniku Bar Daisanie z opisu Juliusza Afrykańskiego, dlatego też nie należy całkowicie odrzucać możliwości nawrócenia się króla Abgara. Sytuacja, w której władca nieoczekiwanie przyjmuje inną wiarę, nie byłaby wyjątkiem w starożytnym świecie. Stulecie później miał miejsce lepiej udokumentowany przypadek konwersji arsakidzkiego króla w Armenii, wreszcie wcale nieoczywisty przykład rzymskiego cesarza Konstantyna, który ochrzcił się na łożu śmierci⁴⁴.

³⁸ Por. Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*, s. 221. Dwa główne stanowiska badaczy zostały zapoczątkowane przez F. Burkitta (nawrócił się Abgar Wielki, lecz legenda została dopasowana do czasów Jezusa, gdy panował Abgar Ukkama) oraz W. Bauera (legenda nie jest odbiciem autentycznych wydarzeń z czasów królewskich). Oba obozy zgadzają się, że pierwsza wersja *Nauki Addaja* powstała najwcześniej ok. 300 roku.

³⁹ Bardesanes, *Liber Legum Regionum*, tł. Drijvers, *The Book of the Laws of Countries*, s. 59: „what shall we say of the new people of us Christians, that the Messiah has caused to arise in every place and in all climates”.

⁴⁰ Eusebius Caesariensis, *Praeparatio Evangelica* VI 10, 44, tł. E.H. Gifford, *Evangelicae Praeparationis Libri XV*, London 1903, s. 189; Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*, s. 223.

⁴¹ Od 2015 roku odkrywano kolejne starożytne grobowce na przedmieściach Edessy i nowe struktury w samej Cytadeli, co może powiększyć zasób źródeł.

⁴² *Acta Martyrum Persarum: Acta S. Pusai*, w: *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer*, red. O. Braun, Kempten – München 1915, s. 64.

⁴³ A. Uciecha, *Wątki polemiczne w pismach Afrahata i św. Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Kraków 2006, s. 117.

⁴⁴ K. Ilski, *Chrzest Konstantyna Wielkiego*, w: *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, red. A. Wyrwa – J. Górecki, Poznań 2015, s. 148.

Najczytelniejszym dowodem na istnienie wpływów chrześcijaństwa na dworze Abgara Wielkiego pozostaje postać Bar Daisana, bliskiego towarzysza króla. Bar Daisan nigdy nie był ukazywany w roli „apostoła” Edessy, jednak niezależnie od tego, czy uznamy go za Euzebiuszem z Cezarei za nawróconego z herezji czy też wzorem późniejszych pisarzy kościelnych – za chrześcijanina, który w herezję popadł, źródła zgadzają się co do faktu, że miał on naśladowców. Można podejrzewać, że należeli do nich ludzie z kręgów Bar Daisana, czyli z elit Edessy. Także poświadczeni w *Księdze Praw Krain* jego uczniowie byli dobrze wykształconymi, bogatymi młodymi ludźmi. Wzmianki o elitach Edessy oraz naukach Bar Daisana zasługują na interesujący sposób w późniejszej historii miasta, chociaż sami przedstawiciele lokalnej arystokracji są wspomniani niezwykle rzadko. Interesujący jest również fakt, że poza *Nauką Addaja* żadne źródło dotyczące Edessy nie podkreśla chrześcijańskości jej elit. Kwestia ta jest traktowana bardzo oględnie, mimo iż samo miasto zdobywa sobie miano błogosławionego i wiernego Bogu.

3. Tradycja akt Szmony, Gurii i Habbiba

Druga połowa III wieku po Chrystusie to jeden z najuboższych w źródła okresów w dziejach miasta. Wiadomo jednak, że chrześcijan Edessy nie ominęły wówczas prześladowania, które zostały opisane w *Aktach Szmony i Gurii* oraz w *Aktach Habbiba* przez niejakiego Teofilusa w pierwszej połowie IV wieku. Szmona, Guria i Habbib stali się w tradycji Edessy jej najważniejszymi męczennikami, miejsce ich śmierci zaś zostało zamienione w sławne martyrium. Należy nadmienić, że z Edessy znane są także akta Szarbela, które mają opisywać prześladowania z czasów Trajana, są one jednak najprawdopodobniej fikcyjne⁴⁵. W przypadku Szmony i Gurii wzmianki wykraczające poza zwyczajowy schemat akt i brak egzaltacji w opisach męczeństwa świadczą na korzyść ich autentyczności⁴⁶.

W aktach Szmony i Gurii w sposób oczywisty zaznaczona jest obecność sprawców prześladowań – pogańskich Rzymian. „W czternastym roku panowania Dioklecjana”⁴⁷ w Edessie stacjonują rzymscy żołnierze. Miastem rządzi namiestnik Mysianus utrzymujący ścisłe kontakty z Antiochią⁴⁸, jed-

⁴⁵ Brock, *Eusebius and Syriac Christianity*, s. 223.

⁴⁶ Przyjęta powszechnie propozycja F. Burkitta. Zob. *Martyrium SS. Guriae, Samonae et Abibi*, tł. F. Burkitt, *Euphemia and the Goth*, London 1913.

⁴⁷ *Shmona* 1, tł. Burkitt, s. 90: „and that is in the 14th year of the reign of Diocletian”.

⁴⁸ *Shmona* 6; 16, tł. Burkitt, s. 92, 94.

nak niższymi urzędnikami są nieznanymi z innych źródeł Abgar syn Zo'ory i Abba – uwagę zwracają ich rodzime imiona⁴⁹. Szmona i Guria nie pochodzili z samego miasta, lecz z okolicznych wiosek, gdzie chrześcijaństwo było już rozprzestrzenione⁵⁰. Zostali uwięzieni za swoją aktywność z „wieloma innymi”⁵¹, lecz w ich pogrzebie mógł uczestniczyć tłum ludzi, najwyraźniej nienękany przez Rzymian. Mieszkańcy Edessy przynoszą cenne szaty i wonności, by okryć ciała zmarłych i składają ich w jednej trumnie, która znalazła się potem w martyrium⁵². Autor akt – Teofilus – pisze, że Szmona i Guria wyrzekli się spuścizny pogaństwa swoich ojców⁵³, w innym miejscu używa tego określenia wobec siebie samego⁵⁴. Są to ciekawe wzmianki. Często zwracano uwagę na to, czy ktoś pochodził z już chrześcijańskiej rodziny (jak wspomniany wyżej Pusaj w Persji) czy też był neofitą. Chrystianizacja Osroene dopiero więc postępowała, pokolenie połowy III wieku zaś musiało być w przeważającej mierze pogańskie, co nie potwierdza przekazu *Nauki Apostoła Addaja* o przejściu na nową wiarę całego miasta.

Niewiele więcej informacji podają akta Habbiba oprócz tego, że prześladowania w Edessie trwały długo – jeszcze za panowania Licyniusza (po 313 roku). Habbib również nie pochodził z Edessy, lecz z wioski Tel-ṣhē⁵⁵. Jego działalność rzuca światło na chrystianizację regionu – Habbib odwiedza kościoły w wioskach i potajemnie czyta pisma. Edessa jest określona jako twierdza, w której rezyduje namiestnik Auzoniusz. Ma on na prowincji informatorów, którzy donoszą o zachowaniu Habbiba⁵⁶, co może odzwierciedlać rzeczywiste próby rzymskiego przeciwdziałania rozpowszechnianiu się chrześcijaństwa w Osroene. Jedyna wzmianka o przedstawicielu wyższych sfer dotyczy założyciela cmentarza, Abszelama syna Abgara⁵⁷.

Akta Szmony, Gurii i Habbiba marginesowo potwierdzają dalsze istnienie lokalnej arystokracji, a także zachowanie przez nią ważnych stanowisk w rzymskiej administracji. Jej przedstawiciele w ogóle jednak nie uczestniczą w narracji, nie są też w żaden sposób przywołani w kontekście krzewienia się chrześcijaństwa. Przyczyn może być kilka: elity miasta po-

⁴⁹ *Shmona* 1, tł. Burkitt, s. 90.

⁵⁰ *Shmona* 3, tł. Burkitt, s. 91.

⁵¹ *Shmona* 4, tł. Burkitt, s. 91.

⁵² *Shmona* 66-67, tł. Burkitt, s. 107-108.

⁵³ *Shmona* 69, tł. Burkitt, s. 109. W tłumaczeniu Burkitta: „who renounced the evil inheritance of the paganism of their fathers”.

⁵⁴ *Habbib* 40, s. 127.

⁵⁵ *Habbib* 1-2, s. 112.

⁵⁶ *Habbib* 3, s. 113. W tłumaczeniu Burkitta: „The city Informers”.

⁵⁷ *Habbib* 35, s. 124-125.

zostawały wówczas pogańskie, podporządkowały się nakazowi złożenia ofiar, rzymska administracja nie objęła ich represjami lub też zamiarem autora akt Szmony i Gurii nie było podkreślanie ich roli. Do tej ostatniej opcji przychylił się Sebastian Brock (*Eusebius and Syriac Christianity*, s. 228), który widzi w postaciach Szmony, Gurii i Habbiba „kamienie węgielne” innej tradycji niż ta obecna w *Nauce Addaja*: męczennicy pochodzili spoza miasta i akta wydają się sugerować, że właśnie okoliczne wioski, nie Edessa, były ośrodkami najintensywniejszej chrystianizacji. Niemniej należy zaznaczyć, że cała spuścizna męczeństwa Szmony i Gurii – święte martyrium, cuda dokonane za ich wstawiennictwem – jest już nierozdzielnie związana z samą Edessą, nie z wioskami, z których mieli oni pochodzić. Mówiąc dzisiejszym językiem, Szmona, Guria i Habbib stali się patronami Edessy.

4. Euzebiusz z Cezarei i Euzebiusz z Emesy

Po raz pierwszy w rzymskim świecie rozszła Edesę Euzebiusz z Cezarei, który w swojej *Historii Kościelnej* przytoczył list Jezusa do króla Abgara i ukazał miasto w bardzo pochlebny sposób⁵⁸: oto sam Chrystus miał uznać króla Edessy za godnego, by odpowiedzieć na jego prośbę i uzdrowić go⁵⁹. Jak twierdzi Euzebiusz, „od tego czasu aż do teraz” całe miasto edesseńczyków pozostało oddane imieniu Chrystusa⁶⁰. Jest to najwcześniejsze zewnętrzne źródło, które – dość nieoczekiwanie – ukazuje Edesę jako wybitnie chrześcijańskie miasto.

Po raz pierwszy także poświadczona jest istnienie tradycji nawrócenia króla w szerszej wersji zachowane w *Nauce Apostoła Addaja*. Pojawia się tu pytanie, czy Euzebiusz z Cezarei streszcza pełniejszy opis, pomijając szczegóły nieistotne dla czytelnika greckiego, czy też tradycja *Nauki Addaja* w wersji z IV wieku nie zawierała jeszcze elementów dodanych później. Dla niniejszego wywodu istotny jest jeden aspekt tego problemu – Euzebiusz skupia się na nawróceniu króla Abgara, *Nauka Apostoła Addaja* dużo więcej uwagi poświęca także edesseńskim elitom. Jednak i u Euzebiusza obecność możnych jest zaznaczona (I 13, 13 – gdy nadchodzi „Tadeusz”, odpowiednik Addaja, możni są obecni i stoją przy królu; I 13, 17 – Abdu syn Abdu zostaje uleczoney; Euzebiusz nie określa rangi

⁵⁸ Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* I 13, 2, tł. A. Caba, Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Poznań 2013, s. 67.

⁵⁹ Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* I 13, 3, tł. A. Caba, s. 67.

⁶⁰ Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* II 1, 7, tł. A. Caba, s. 81.

tego człowieka, w *Nauce Addaja* jest on jednym z najważniejszych możnych). Przekaz Euzebiusza, szczegółowy w początkowych akapitach dotyczących kontaktu Abgara z Jezusem, w opisie aktywności „Tadeusza” jest względem *Nauk Addaja* bardzo lakoniczny i zapewne źródło, z którego korzystał, obszerniej opisywało scenę nauczania i reakcję mieszkańców. Skąd jednak pochodziło źródło Euzebiusza z Cezarei i w jaki sposób mógł on zainteresować się tym tematem? Edessa była wówczas niezbyt istotnym miastem, niewsławionym jeszcze obroną przed atakami Szapura II. Wątpliwe, by legenda o uzdrowieniu jej króla była już rozpowszechniona na rzymskim Wschodzie. Co więcej, Euzebiusz twierdzi, że miał dostęp do przetłumaczonych dokumentów z archiwum Edessy⁶¹.

W tym kontekście należy przywołać postać innego Euzebiusza, późniejszego biskupa Emesy, który działał w pierwszej połowie IV wieku po Chrystusie. Jego postać jest wciąż słabo zbadana, lecz nawet dość skąpe informacje, jakie przekazują o nim starożytni historycy, są arcyciekawe. Warto przytoczyć ustęp u Sokratesa Scholastyka⁶², który pisał za Jerzym z Laodycei:

Powiada bowiem w napisanej przez siebie biografii Euzebiusza, że pochodził on [Euzebiusz] z arystokratycznego rodu miasta Edessy w Mezopotamii; od lat chłopięcych uczył się Pisma Świętego; później otrzymał wykształcenie helleńskie od przebywającego w tym czasie w Edessie nauczyciela; na koniec Pismo Święte tłumaczył mu Patrofil i Euzebiusz, z których jeden stał na czele Kościoła w Cezarei, drugi zaś w Scytopolis.

Z przekazu Sokratesa wynika, że Euzebiusz był wychowanym w chrześcijaństwie przedstawicielem lokalnej arystokracji edesseńskiej. Co więcej, jego pochodzenie potwierdza fakt, że część elit (z pokolenia rodziców Euzebiusza) wyznawała chrześcijaństwo już w II połowie III wieku

⁶¹ Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* I 13, 5, tł. A. Caba, s. 67: „Mamy pisemne świadectwo tych zdarzeń pochodzące z archiwów Edessy [...] będzie jednak najlepiej posłuchać samych listów wyjętych z archiwów i dosłownie przetłumaczonych z języka syryjskiego”; Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* I 13, 22, tł. A. Caba, s. 73: „Ufam, że nie bez pożytku przytoczyłem tutaj dosłownie to tłumaczenie z języka syryjskiego”.

⁶² Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* II 9, tł. S.J. Kazikowski, *Sokrates Scholastyk. Historia Kościoła*, Warszawa 1986, s. 163-164. Podobnie: Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* III 6, tł. S. Kazikowski, *Hermiasz Sozomen, Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 158-161; Robert Winn (*Eusebius of Emesa. Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, Washington 2011, s. 1 oraz 21-25) sądzi, że Euzebiusz mógł pochodzić od uczniów Paluta.

po Chrystusie, czyli w okresie prześladowań, w których zgładzeni zostali Szmona i Guria. Młody Euzebiusz miał uczyć się u Euzebiusza z Cezarei i wydaje się bardzo prawdopodobne, że to on zainteresował swego mentora Edesą i przekazał treść legendy o nawróceniu Abgara.

Intrygujący jest fakt, że Euzebiusz z Cezarei mógł pochwalić się także sporą wiedzą o Bar Daisanie, którego opisuje w pochlebny sposób. Kilkukrotnie chwali jego mądrość, chociaż zauważa, że ów „nie do końca zmył z siebie piętno herezji”⁶³, zna też treść *Księgi Praw Krain*, którą przytacza niemal dosłownie⁶⁴. Jest bardzo możliwe, że również tu widoczny jest wpływ Euzebiusza emeseńskiego. Można zastanowić się, czy wyjątkowo pozytywne przedstawienie postaci Bar Daisana u historyka z Cezarei nie jest odbiciem poglądów późniejszego biskupa Emesy.

Euzebiusz emeseński jest pierwszym przedstawicielem elit Edessy od czasów Abgara Wielkiego, o którym posiadamy więcej informacji i warto poszukać w jego działalności ewentualnej spuścizny, jaką mógł wynieść z rodzinnego miasta. Inaczej niż przed wiekiem edesseńskie elity w czasach Euzebiusza kształciły swoich synów w duchu paidei. Ciekawą wskazówką jest informacja również przekazana przez Sokratesa Scholastyka, iż biskup Emesy miał towarzyszyć Konstantynowi II w wyprawie przeciw Persom⁶⁵. Ze względu na swe pochodzenie Euzebiusz emeseński mógł posiadać znaczącą wiedzę o kulturze czy nawet języku Iranu – pozostaje to jednak w ramach spekulacji. Najbardziej intrygujące są jednak powiązania Euzebiusza z nauką Bar Daisana.

Autor biografii Euzebiusza, Robert Winn (Eusebius of Emesa, s. 29) stwierdza, że podobieństwa w wykształceniu nie świadczą o tym, by Euzebiusz był od Bar Daisana zależny. Ze źródeł zdaje się jednak wynikać coś wręcz przeciwnego. Tak jak Bar Daisan, Euzebiusz emeseński był aktywnym przeciwnikiem marcjonitów i manichejczyków⁶⁶. Zaraz po tym, gdy został wybrany biskupem Emesy, mieszkańcy oskarżyli go o przywiązanie do astrologii⁶⁷. Był to zarzut poważny, który przyczynił się do niepowodzeń biskupa w działalności na tamtym terenie. Sama Emesa, syryjskie miasto, miała długą tradycję przywiązania do kultów solarnych i badań nieba. Tamtejsi gorliwi chrześcijanie musieli być szczególnie wyczuleni na podobne praktyki. W pogańskiej Edessie astralne kultury były również

⁶³ Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica* IV 30, 1-3, tł. Caba, s. 289.

⁶⁴ Eusebius Caesariensis, *Praeparatio Evangelica* VI 10, tł. Gifford, s. 185-189.

⁶⁵ Winn, *Eusebius of Emesa*, s. 2; Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* II 9, tł. Kazikowski, s. 164.

⁶⁶ Winn, *Eusebius of Emesa*, 26-28.

⁶⁷ Winn, *Eusebius of Emesa*, s. 42; Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica* II 9, 8, tł. Kazikowski, s. 164.

rozpowszechnione, jednak cała *Księga Praw Krain* stara się umieścić pochodzące z gwiazd fatum w ramach chrześcijaństwa, inne źródła zaś często podkreślają fakt studiów Bar Daisana nad astrologią. Zachowane kazania Euzebiusza emeseńskiego nie są jeszcze dobrze opracowane. Opisy naturalnego świata i jego hierarchii względem Boga wydają się być w interesujący sposób zbieżne z treścią *Księgi Praw Krain* i z pewnością aspekt ten warty jest dalszych badań i szerszej uwagi w świecie naukowym.

Euzebiusz z Cezarei poznał i opisał dwie ważne tradycje wywodzące się z Edessy, w tym „dokumenty” o nawróceniu jej władcy oraz naukę Bar Daisana. Jeśli uznamy rolę Euzebiusza emeseńskiego w ich przekazaniu, widać jeszcze wyraźniej, że te dwie tradycje nawiązujące do czasów przedrzymskiej niezależności dotyczą kręgu wyższych sfer Edessy oraz przechowywane były przez elity miasta. Bardzo istotne jest, że biskup Cezarei nie uważa treści nauk Bar Daisana i przytoczonej przez siebie *Księgi Praw Krain* za groźne dla ortodoksji. Miało się to zmienić w następnych dziesięcioleciach, gdy za heretyckie uznano nie tylko dzieła Bar Daisana, ale i jego następców. Co więcej, wzmianki o elitach miasta pojawiają się zastawiająco często w kontekście walki z sektą bardesanitów.

5. Elity miasta i bardesanici w czasach Efrema i Rabbuli

O tym, że wyznawcy Bar Daisana rozwijali się w Edessie prężnie, najlepiej świadczy działalność Efrema z Nisibis w latach 363-373 i ostre, zaciekle słowa, z jakimi zwalczał on tego mędrca. Nie była to polemika z martwą nauką, lecz z wciąż rozkrzewionym w Edessie wyznaniem. Efrema, chociaż sam pochodził z bogatej i być może pogańskiej rodziny z Nisibis, silnie dystansował się od ziemskiego życia i jego pokus – znał jednak dobrze żywot i poglądy Bar Daisana. W jednym z hymnów czyni aluzję do jego ziemskiego bogactwa, przywołując bogate szaty i szlachetne kamienie⁶⁸, co ówczesnym musiało kojarzyć się z charakterystycznym strojem orientalnych arystokratów, być może wciąż noszonym przez elity miasta. Mimo wysiłków Efrema zwalczane przez niego teorie były bardzo kuszące. Jego uczniowie Paulonas i Aranad mieli stać się heretykami. *Liber de Scriptoribus Ecclesiasticus* z drugiej połowy V wieku wymienia zapewne identycznego z powyższym Paulinusa ucznia Efrema jako „nowe-

⁶⁸ Ephraem Syrus, *Hymni contra haereses* I 12, tł. D. Cerbelaud, *texte critique du CSCO*, E. Beck, *Hymnes contre les hérésies; Hymnes contre Julien vol I: Hymnes contre les hérésies I-XXIX*, Paris 2017, s. 67.

go Bar Daisana”⁶⁹. Niestety, zupełnie nieznane są szczegóły jego odstępstwa od ortodoksji.

Interesujący obraz Edessy czasów Efrema wyłania się z jego syryjskiego *Żywotu*, mimo iż jest to późny, półlegendarny przekaz (według którego święty miał spędzić w Edessie większość życia od młodości, co jest dalekie od prawdy). Zachowały się tu dalsze echa kontaktu Efrema z bardesanitami. Według *Żywotu* odzyskał on od siostry Bar Daisana skażoną przez heretyka ewangelię, za co ta chciała wymóc korzyści seksualne⁷⁰. *Żywot* wymienia także kilkakrotnie możnych Edessy, lecz jedynym przedstawionym z imienia jest Abraham Kidunaja, który pod wpływem Efrema został ascetą i nawracał pogan ze wsi Kiduna. Efrem przekonuje bogaczy i elity miasta do pomocy ubogim w czasie głodu. Ci czynią to początkowo bardzo niechętnie, mimo iż – podkreśla *Żywot* – również są chrześcijanami⁷¹. Istnieje wyraźna przepaść między naśladowcami Efrema a zamożnymi mieszkańcami miasta, która wydaje się wykraczać poza zwykły konflikt między ascezą a bogactwem.

W *Żywocie* widać wyraźnie jeszcze jeden dysonans, który tak trapił Efrema. Z jednej strony Edessa zgodnie z opinią, którą miała już wówczas w niemal całym rzymskim świecie, jest wierna, mądra (jak to potwierdza rozmowa Efrema z kobietą na brzegu rzeki Daisan), otoczona klasztorami. Nieoczekiwanie jednak miasto w czasie przybycia Efrema zostaje opisane jako w przeważającej części pogańskie⁷². Młody (!) Efrem najmuje się do łaźni, stary mnich zaś pyta go, dlaczego ów brata się z poganami i czy wyraża chęć pozostania w świecie⁷³. By poświęcić się Bogu, Efrem musi wyjść z Edessy.

Kolejne źródła wzmiankujące elity Edessy dotyczą dopiero episkopatu Rabbuli (412-435) i w dalszym ciągu dalekie są od przychylności. Rabbula, gorliwy biskup Edessy urodzony w Chalkis, podążając za tradycją ascezy, nawołuje do odrzucania ziemskiego majątku: „niech nie odciągają od Boga lśniące szaty i ornamenty”, co podobnie jak w hymnie Efrema wydaje się być aluzją do stroju bogaczy⁷⁴. *Żywot Rabbuli* wspomina możnych miasta i dość enigmatycznie tych, którzy szukają ucieczki w domach arystokra-

⁶⁹ Za: J.P. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, CSCO 630, Lovanni 2011, s. XXIII.

⁷⁰ Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, s. XXVIII.

⁷¹ *Vita Ephraemi* 41A, tł. J.P. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, CSCO 630, Lovanni 2011, s. 96-98.

⁷² *Vita Ephraemi* 12, tł. J.P. Amar, s. 25 (wersje P i V; milczy o tym L).

⁷³ *Vita Ephraemi* 13, tł. J.P. Amar, s. 26-27.

⁷⁴ *Vita Rabbulae* 20, *The Rabbula Corpus: Comprising „The Life of Rabbula”, His Correspondence, A Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*,

tów. Kolejny fragment wzmiankuje „tych mających władzę”, pokonanych przez prawdomówność Rabbuli⁷⁵. Te zawołane stwierdzenia pozwalają domyślać się nie tylko ziemskich grzechów, lecz jakichś podejrzanym zgromadzeń i skłonności ku herezji w bogatych domach. Jak słusznie uważa autor opracowania o Rabbuli, Robert Doran (*Stewards of the Poor. The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo 2006, s. xvii), biskup traktował możnych Edessy nieufnie. *Żywot Rabbuli* pokazuje, że ta niechęć była obopólna – wielu edesseńczykom nie podobały się ascetyczne idee ich duchowego zwierzchnika. Potwierdza się to, gdy Rabbula chce sprzedać złote i srebrne narzędzia liturgiczne. Mieszkańcy miasta proszą go, by tego zaniechał, gdyż należały one do ich przodków⁷⁶. Należy w tym kontekście przypomnieć, że, jak dowodzi relacja pątniczki Egerii z końca IV wieku⁷⁷, edesseńczycy zachowali dla zwiedzających pielgrzymów pałac Abgara i jego ogrody, posąg tego króla i jego syna Ma'nū, wreszcie – treść listu Jezusa w miejskich archiwach. Wszystkie te „zabytki” związane były z elitami miasta, podobnie jak wspomniane wyżej drogocenne naczynia, najwidoczniej również taktowane jako rodzaj pamiątki po bogatych, pobożnych przodkach.

Wreszcie *Żywot Rabbuli* dostarcza nam chyba najciekawszej wzmianki mogącej wyjaśnić przyczyny milczenia źródeł o lokalnych elitach miasta: otóż podaje on, że nauka Bar Daisana kwitła wciąż w Edessie, dopóki Rabbula (działający prawie półtora wieku po Efremie) jej nie zwyciężył. Jest wprost powiedziane, że Bar Daisan „zwałił możnych miasta swoimi pieśniami i chronił się nimi jak mocnymi ścianami”. Miał nadzieję, że potęga jego zwolenników pozwoli ugruntować mu herezję⁷⁸. Trudno o wyraźniejsze potwierdzenie, że chrześcijaństwo Edessy jeszcze w pierwszej połowie V wieku było silnie

ed. R. Phenix – C.B. Horn, Atlanta 2017, s. 33: „Let not shining garments or polished ornaments weigh down the honor of your chastity”.

⁷⁵ *Vita Rabbulae* 36, *The Rabbula Corpus*, s. 53: „For who among the great ones of his city, or from among those who used to take refuge in the noble houses of those holding power in order to do evil, raised his head and uttered shrill sounds in [his] pomp and was not at once crushed by the heel of [Rabbula's] truthfulness so that he should regret that he was presumptuous?”.

⁷⁶ *Vita Rabbulae* 19, *The Rabbula Corpus*, s. 31: „at the request of many he was prevented from doing any of this, since these were offerings of their forefathers”.

⁷⁷ *Itinerarium Egeriae* 19, 1-8, tł. M. McClure – C. Feltoe, *The Pilgrimage of Etheria*, London 1919, s. 30.

⁷⁸ *Vita Rabbulae* 40, *The Rabbula Corpus*, s. 59: „thus he also found the whole land of the house of the Edessenes entirely overgrown in the thickets of sin. For the evil doctrine of Bardaisan bloomed in Edessa prolifically until it was condemned by him and was conquered. Cursed by his cunning, Bardaisan first seized by the sweetness of his songs all the nobles of the city, to be protected by them as though by strong walls”.

naznaczone naukami Bar Daisana. Nie wiemy jednak w jakim stopniu – być może przychylniejszy elitom biskup nie widziałby w nich heretyków.

Robert Doran (*Stewards of the Poor*, s. xvi) sądzi, że biskup Ibas (Hiba), który zastąpił Rabbulę, był bliższy poglądom elit. W przeciwieństwie do Rabbuli był to człowiek wykształcony w Edessie i prawdopodobnie z niej pochodzący, skoro w mieście mieszkał jego brat Euzebiusz⁷⁹. Możliwe więc, że Ibas, podobnie jak Euzebiusz emeseński, był duchownym przedstawicielem lokalnych elit. Z pewnością natomiast nie był mnichem i to właśnie mnisi i asceci z okolic miasta wystąpili przeciw niemu najmocniej⁸⁰. Potwierdza to, że chrześcijaństwo rozwijające się w Osroene wciąż pozostawało wyraźnie podzielone, nawet jeśli oficjalnych zarzutów herezji nie wyrażano wobec samej Edessy, a jedynie wobec enigmatycznych grup wewnątrz. Ascetyczne założenia syryjskiego chrześcijaństwa nie mogły być odleglejsze nie tylko od ziemskich przywiązań Bar Daisana, ale od całej kultury zarówno lokalnych, jak i rzymskich elit, kupców i uczonych północnej Mezopotamii. Mimo to związane z Kościołem źródła spoza Edessy postrzegają mnichów i mieszkańców miasta jako uzupełniającą się całość, co w wielu sytuacjach było dalekie od prawdy.

6. Arystokracja Edessy a legenda o nauczaniu Addaja

Należy teraz wrócić do najważniejszego ogniwa pamięci o lokalnych elitach Edessy, czyli do legendy o nawróceniu miasta. Bardzo prawdopodobną interpretację treści *Nauki Apostoła Addaja* przedstawił S. Brock (*Eusebius and Syriac Christianity*, s. 228)⁸¹ w ustępie, który warto tu przytoczyć w całości:

Drugim szczególnym obiektem zainteresowania *Nauk Addaja* są moiżni Edessy, z których kilku wymieniono jako pierwszych konwertytów, którzy odpowiedzieli na nauczanie Addaja [...] wygląda to, jakby autorzy [...] starali się propagować pogląd, że ich pogańscy przodkowie przeszli na chrześcijaństwo znacznie wcześniej niż miało to miejsce w rzeczywistości, a wyższe klasy Edessy wydały męczennika i wyznawcę na długo przed (historycznymi) męczeństwami Szmony, Gurii i Habbiba, którzy przybyli z okolicznych wiosek⁸².

⁷⁹ Doran, *Stewards of the Poor*, s. XVI.

⁸⁰ Doran, *Stewards of the Poor*, s. XVIII.

⁸¹ Do tezy przychyliła się także R. Doran (*Stewards of the Poor*, s. XVII).

⁸² „A second special interest of the Teaching of Addai concerns the nobility of Edessa, several of whom are named as being the first converts to respond to Addai’s preaching. [...]

Nie należy jednak zapominać, że sama tradycja tego przekazu w wersji podanej przez Euzebiusza z Cezarei istniała wcześniej, już w pierwszych dziesięcioleciach IV wieku. Szybko została zaakceptowana przez ogół chrześcijańskiej ludności Edessy, weszła do historii kościelnej i dotarła nawet do odległych zakątków rzymskiego świata. Znała ją przybyła prawdopodobnie z Galii Egeria, która odwiedziła Edesę w 384 roku. Nie zauważyła ona w mieście oznak podziału – treść listu Jezusa była wyryta we wjazdowej bramie, po pamiątkach po Abgarze zaś oprowadzał ją sam biskup⁸³. A jednak główni beneficjenci legendy, którzy prawdopodobnie redagują nową jej wersję jeszcze w V wieku po Chrystusie, lokalne elity, są jeszcze za episkopatu Rabbuli oskarżane o kultywowanie herezji Bar Daisana.

Nie jest moim zadaniem w tym miejscu odtwarzanie nauki Bar Daisana i stopnia jej odstępstwa od ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Ważniejszy dla rozważań pozostaje fakt, iż Bar Daisan był arystokratą na królewskim dworze zainteresowanym tradycjami astrologii i nauką, które to sfery były niejako oddzielone od samych praktyk wiary. Postawa taka, akceptowalna przed wielkimi prześladowaniami, była od czasów Konstantina piętnowana coraz mocniej szczególnie na syryjskim Wschodzie, gdzie pojawiły się silne tendencje ascetyczne. Chrześcijaństwo w wersji Bar Daisana do tych założeń nie pasowało.

Nauka Addaja również jest daleka od ducha syryjskiego chrześcijaństwa Efrema i Rabbuli. Nawet w swojej wersji z V wieku w czasie, gdy wokół Edessy rozkwitają ascetyczne zgromadzenia i klasztory, *Nauka Apostoła Addaja* ukazuje w bardzo pozytywny sposób króla Abgara (który zostaje uzdrowiony, lecz nie rozdaje majątku, nie pości), arystokratów nawróconych, lecz wciąż bogatych. Dlaczego pobożni mnisi i pustelnicy, którzy w dodatku wrogo odnosili się do ówczesnych miejskich elit, zaakceptowali tę tradycję jako własną? Dlaczego nie atakował jej Efrema ani Rabbula?

Być może przyczyną była siła jej oddziaływania. Niewątpliwie już w IV wieku nikt nie podważał autentyczności konwersji Abgara za czasów Chrystusa. Starożytna świętość Edessy była tak oczywista, że Żywot Efrema tuszuje pamięć o pogańskich elementach obecnych w mieście. Bardzo możliwe, że legenda Addaja zyskała popularność i skonsolidowała mieszkańców miasta w czasie najazdów Szapura II, gdy Edessa kilkakrotnie musiała opierać się wrogim wojskom. Przed tymi wojnami Euzebiusz

It looks as if the authors [...] were seeking to promote the view that their pagan ancestors had converted to Christianity at a much earlier date than was in fact the case, and that the upper classes of Edessa had produced a martyr and a confessor long before the (historical) martyrdoms of Shmona, Guria and Ḥabbib, who all came from surrounding villages”.

⁸³ *Itinerarium Egeriae* 19, 1-8, tł. M. McClure – C. Feltoe, s. 30.

z Cezarei nie wzmiankuje jeszcze błogosławieństwa Jezusa dla miasta, wie o nim już Egeria, wyraźnie jest ono zapisane w *Nauce Apostoła Addaja*.

Podsumowując, można stwierdzić, że spuścizną dworu Abgarydów, która przetrwała upadek królestwa i była wciąż żywa w rzymskiej Edessie, były nauki Bar Daisana, pierwsze wpływy chrześcijaństwa w Edessie oraz przetrwanie części tradycji lokalnej arystokracji. Wydaje się, że te trzy elementy zazębiają się mocniej, niż to jest zazwyczaj przedstawiane, gdy patrzy się na każdy z nich oddzielnie. Elity miasta prawdopodobnie uległy znacznej romanizacji, jednak zachowały pamięć o królewskiej przeszłości miasta i aktywnie modelowały przekaz o swoich chrześcijańskich korzeniach. Jak ukazuje *Żywot Rabbuli*, także wpływy Bar Daisana musiały przetrwać w tych kręgach aż do V wieku. Nie można oczywiście wykluczyć, że pewne grupy bardesanitów zeszły na drogę kultywowania astrologii lub nawet silnie zwalczanego przez Efrema manicheizmu. Nie należy ich utożsamiać z całą warstwą możliwych, gdyż brak na to dowodów oprócz rzucanych co jakiś czas oskarżeń kolejnych biskupów, że miejskie elity oddaliły się od ortodoksji. Już od czasów Efrema Bar Daisan był uważany za ciężkiego heretyka – sama znajomość jego nauk i kultywowanie podobnego stylu życia musiało budzić znaczne podejrzenia w oczach dążących do oczyszczenia wiary ascetycznych duchownych.

Paradoksalnie mimo znikomej obecności lokalnych elit w zachowanych źródłach, rozgłos, jaki Edessa zyskała w rzymskim świecie, zawdzięcza właśnie tej grupie bardziej niż Efrenowi, Rabbuli czy syryjskim mnichom z pustyni. Legenda Addaja dała bowiem Edessie szczególnie miejsce wśród innych miast późnego Cesarstwa w dwóch aspektach: prestiżu religijnego i reputacji niezdojbytej przez Persów twierdzy, chronionej obietnicą daną przez Chrystusa. Do tej samej tradycji należy także sławny potem w Bizancjum Mandylion. Być może przyczyną tak niejasnego pojawiania się kolejnych elementów opowieści o Addaju i Abgarze należy upatrywać właśnie w tym, że przechowywane były w kręgach traktowanych podejrzliwie przez inne nurty religijne Edessy, które w pewnym momencie zdobyły decydujący wpływ na narrację historyczną o mieście. Siła arystokratycznych chrześcijańskich tradycji była jednak tak duża, że zostały rozpowszechnione niejako ponad twórczością samego kręgu, z którego pochodziły. Dlatego należy zastanowić się, czy chrześcijańskie korzenie Edessy nie zostały zdefiniowane przez tych samych ludzi, których Efrema i Rabbula oskarżali o kultywowanie nauki Bar Daisana.

Christianization and Romanization of Elites in Roman Edessa

(summary)

In the pre-Roman history of Edessa and Osrhoene, the role of the local elites gathered around the royal court, was clearly visible. By this time Edesseean upper classes were strongly influenced with Iranian culture. In the process of incorporation of Osrhoene into Roman Empire, the elites of Edessa took over some Roman cultural models, and their representatives were part of the local administration already after the fall of the Abgarid dynasty in 242 AD. This article aims to trace references to the local aristocracy in sources concerning the history of Roman Edessa. Apparently this group continued to play a role after the transformation of the kingdom into a province, but remained in the shadow of dynamically developing ascetic Syrian Christianity. The elites of Edessa are associated with the figure of Bar Daisan, whose teachings survived at least until the 5th century cultivated in a sect of Bardesanites. Although the sources mention the elites of Edessa occasionally and reluctantly, the most important tradition associated with them – the legend of the conversion of the city, preserved most detailed in *Doctrina Addai* – became the factor that made Edessa famous in the Roman world.

Keywords: Edessa; Christianization; local elites; Syriac culture; Bar Daisan

Chrysztyanizacja i romanizacja elit w rzymskiej Edessie

(streszczenie)

W przedrzymskiej historii Edessy i Osroene wyraźnie rysowała się rola lokalnej arystokracji skupionej wokół królewskiego dworu. Jej zwyczaje były silnie przesiąknięte kulturą irańską. Wraz ze stopniową utratą niepodległości elity miasta przejmowały do pewnego stopnia rzymskie wzorce kulturowe. Przedstawiciele ważnych edesseeńskich rodów piastowali stanowiska w lokalnej administracji już po upadku dynastii Abgarydów w 242 roku po Chrystusie. Niniejszy artykuł ma na celu prześledzenie wzmianek na temat lokalnej arystokracji w źródłach dotyczących historii rzymskiej Edessy. Wskazują one, że warstwa ta nadal odgrywała pewną rolę po zamianie królestwa w prowincję, pozostając jednak w cieniu coraz prężniej rozwijającego się ascetycznego nurtu syryjskiego chrześcijaństwa. Z elitami Edessy związana jest postać Bar Daisana, którego nauki i sekta zwana bardesanitami przetrwały co najmniej do V wieku. Mimo iż zachowane źródła wzmiankują elity Edessy niechętnie i zdawkowo, najważniejsza z tradycji związanych z tym kręgiem – legenda o nawróceniu miasta przekazana w najpełniejszej formie w *Doctrina Addai* – stała się czynnikiem, który rozślawił Edesę w rzymskim świecie.

Słowa kluczowe: Edessa; chrysztyanizacja; lokalne elity; kultura syryjska; Bar Daisan

Bibliografia

Źródła

- Acta Martyrum Persarum*, red. von O. Braun, *Ausgewählte Akten Persischer Märtyrer*, Kempten – München 1915.
- Bardesanes, *Liber legum regionum*, tł. H.J.W. Drijvers, *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, Piscataway 2006.
- Doctrina Addai, tł. G. Howard, *The Teaching of Addai, Text and Translation*, Ann Arbor 1981, tł. W. Witakowski, *Nauka Apostoła Addaja: wstęp, przekład z języka syryjskiego, komentarz*, STV 22/2 (1984) s. 181-213.
- Egeria, *Itinerarium Egeriae*, tł. M. McClure – C. Feltoe, *The Pilgrimage of Etheria*, London 1919.
- Ephraem Syrus, *Hymni contra haereses*, tł. D. Cerbelaud, *texte critique du CSCO*, E. Beck, *Hymnes contre les hérésies; Hymnes contre Julien vol I: Hymnes contre les hérésies I-XXIX*, Paris 2017.
- Euphrates Papyri*, tł. J. Teixidor, *Deux documents syriaques du III siècle après J.-C., provenant du Moyen Euphrate*, „Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 134/1 (1990) s. 144-166.
- Eusebius Caesariensis, *Evangelicae Praeparationis Libri XV*, tł. E.H. Gifford, London 1903, reprint Jacksonville Florida 2005.
- Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*, tł. K. Lake, Loeb Classical Library 153, Cambridge 1926, tł. A. Caba, *Euzebiusz z Cezarei, Historia kościelna*, Kraków 2013.
- Hymnus Margaritae, The Hymn of the Pearl. The Syriac and Greek Texts with Introduction, Translations and Notes*, tł. J. Ferreira, Sydney 2002.
- Julius Africanus, *Cesti*, tł. W. Adler, *Cesti: The Exant Fragments*, Berlin – Boston 2012.
- Martyrium SS. Guriae, Samonae et Abibi*, tł. F. Burkitt, *Euphemia and the Goth*, London 1913.
- Michael Syrus, *Chronicon*, tł. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199). Éditée pour la première fois et traduite en français I-IV*, Paris 1899-1901-1905-1910.
- Socrates Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, tł. S. Kazikowski, *Sokrates Scholastyk. Historia Kościoła*, Warszawa 1972.
- Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, tł. S. Kazikowski, *Hermiasz Sozomen, Historia Kościoła*, Warszawa 1989.
- Vita Ephraemi*, tł. J.P. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, CSCO 630, Lovanni 2011.
- Vita Rabbulae*, tł. *The Rabbula Corpus: Comprising „The Life of Rabbula”, His Correspondence, A Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*, ed. R. Phenix – C.B. Horn, Atlanta 2017.

Opracowania

- Adler W., *The Kingdom of Edessa and the Creation of a Christian Aristocracy*, w: *Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, red. N.B. Dohman – A. Yoshiko Reed, Philadelphia 2013, s. 43-62.
- Blanco-Pérez A., *Nomenclature and Dating in Roman Asia Minor: (M.) Aurelius/a and the 3rd Century AD*, ZPE 199 (2016) s. 271-293.
- Brock S., *Eusebius and Syriac Christianity*, w: *Eusebius, Christianity, and Judaism*, red. H.W. Attridge – G. Hata, Detroit 1992, s. 212-234.
- Doran R., *Stewards of the Poor. The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo 2006.
- Drijvers H.J.W. – Healey J.F., *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osroene, Texts, Translations and Commentary*, Leiden 1999.
- Drijvers J.W., *The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa*, VigCh 51/3 (1997) s. 298-315.
- Edwell P., *Between Rome and Persia: the middle Euphrates, Mesopotamia and Palmyra under Roman control*, New York 2008.
- Gnolli T., *The Interplay of Roman and Iranian Titles in the Roman East, 1st– 3rd Century A.D.*, Wien 2007.
- von Gudchmid A., *Untersuchungen über die Geschichte des Königreichs Osroëne*, St. Petersburg 1887.
- Hagedorn D., „*Marci Aurelii*” in Ägypten nach der *Constitutio Antoniniana*, „Bulletin of the American Society of Papyrologists” 16 (1979) s. 47-59.
- Harnack D., *Partische Titel, vornehmlich in den Inschriften aus Hatra. Ein Beitrag zur Kenntniss des parthischen Staates*, w: *Geschichte Mittelasiens in Altertum*, red. F. Altheim – R. Stiehl, Berlin 1970, s. 492-549.
- Ilski K., *Chrzest Konstantyna Wielkiego*, w: *Teologia i liturgia chrztu od starożytności chrześcijańskiej do czasów nowożytnych*, red. A. Wyrwa – J. Górecki, Poznań 2015, s. 137-152.
- Konrad M., *The Client Kings of Emesa. A Study of Local Identities in the Roman East*, „Syria” 94 (2017) s. 261-295.
- Ross S.K., *The Last King of Edessa: New Evidence from the Middle Euphrates*, ZPE 97 (1993) s. 187-206.
- Ross S.K., *Roman Edessa. Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 CE*, London 2001.
- Segal J., *Edessa, The Blessed City*, London 1970.
- Segal J., *Abgar*, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. I/2, red. E. Yarshater, London 1982, s. 210-213.
- Sommer M., *Roms orientalische Steppengrenze: Palmyra, Edessa, Dura-Europos, Hatra. Eine Kulturgeschichte von Pompeius bis Diocletian*, Stuttgart 2005.

- Teixidor J., *Deux documents syriaques du III siècle après J.-C., provenant du Moyen Euphrate*, „Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres” 134/1 (1990) s. 144-166.
- The Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report V, Part I. The Parchments and Papyri*, red. Welles C. – Fink R. – Gilliam J., New Haven 1959.
- Uciecha A., *Wątki polemiczne w pismach Afrahata i św. Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, Kraków 2006, s. 114-126.
- Walker J., *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley 2006.
- Webster J., *Creolizing the Roman Provinces*, „American Journal of Archaeology” 105/2 (2001) s. 209-225.
- Winn R.E., *Eusebius of Emesa. Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, Washington 2011.
- Winkelmann S., *Materialen des SFB „Differenz und Integration” Heft IV, Katalog der parthischen Waffen und Waffenträger aus Hatra*, Halle 2004.
- Winkelmann S., *Waffen und Waffenträger auf Partischen Münzen*, „Parthica” 8 (2006) s. 131-152.
- Winkelmann S., *Partherzeitliche Waffenträger in Edessa und Umgebung*, w: *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West; Beiträge des Internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14. - 17. Juli 2005*, red. J. Tubach – C. Rammelt – L. Greisiger, Würzburg 2009, s. 313-366.
- Yon J.-B., *La romanisation de Palmyre et des villes de l'Euphrate*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales” 59/2 (2004) s. 313-336.

Dawid Mielnik¹

Filozoficzna apologia monofizytyzmu w *Rozjemcy* Jana Gramatyka

1. Wprowadzenie

W starożytności chrześcijańskiej spory dotyczące relacji względem siebie Ojca, Syna i Ducha Świętego, Ich statusu ontycznego czy relacji natur drugiej osoby Trójcy Świętej były bardzo napięte i prowadziły do zaostrzonych sporów². Warto jednak mieć świadomość tego, że powstające na gruncie owych sporów podziały nie zawsze wynikały z faktycznych różnic, ale mogły być spowodowane stosowaniem różnej terminologii wobec tych samych pojęć³. Do żywszych dyskusji z pewnością można zaliczyć kontrowersję związaną z próbą określenia ilości natur w Synu Bożym. Wielkie umysły ówczesnego świata zabierały głos w tej sprawie i starały się uzasadniać swoje własne stanowiska. Problem teoretycznie został zamknięty w 451 roku na czwartym

¹ Dr Dawid Mielnik, doktorant i student na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, redaktor czasopisma „Vox Patrum”; e-mail: mielnikdawid@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2701-4889.

² Trzeba pamiętać, że współcześnie, dzięki szerszemu dostępowi do źródeł starożytnych i bardziej szczegółowym badaniom, poglądy teologiczne wielu starożytnych myślicieli są lepiej znane, co pozwala niekiedy na „rehabilitację” ortodoksji niektórych osób. Dotyczy to również Nestoriusza, któremu przypisuje się autorstwo jednej z bardziej znanych herezji, a którego nauczanie ostatnimi czasy jest ponownie rewidowane. Zob. R. Kosiński, *Dzieje Nestoriusza, biskupa konstantynopola w latach 428–431*, „Studia Źródłoznawcze” 7 (2008) s. 30-31.

³ Zob. P. Sielużycki, *Chrystologia Nestoriusza w rozwoju badań ubiegłego wieku*, „Salvatoris Mater” 3/4 (2001) s. 151-158; S. Bralewski, *Sobór w Chalcedonie w polityce wewnętrznej cesarza Marcjana*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica” 44 (1992) s. 72.

soborze powszechnym ogłoszeniem ugody chalcedońskiej, niemniej nawet sto lat później zdarzali się myśliciele kwestionujący postanowienia soborowe. Jednym z nich był chrześcijański filozof Jan Gramatyk, znany również jako Filopon. Solidnie wykształcony Aleksandryjczyk podjął się dosyć kontrowersyjnej próby obrony stanowiska odrzuconego przez zgromadzonych na soborze ojców, a więc doktryny monofizycznej. Postać tego filozofa jest jednak o tyle ważna, że próbował on uzasadnić monofizytyzm nie w oparciu o źródła objawione, ale o namysł filozoficzny, co czyni jego wykład niezwykle ciekawy i zasługujący na uważniejszą analizę.

Celem niniejszego opracowania będzie próba przedstawienia filozoficznej argumentacji wykorzystanej przez Filopona dla obrony doktryny monofizycznej. Osiągnięcie celu pracy będzie możliwe dzięki analizie argumentów wykorzystanych przez Jana Gramatyka. Materiałem źródłowym pracy będzie najważniejsze dzieło filozofa poświęcone tej problematyce, a więc *Rozjemca*⁴. Opracowanie zostanie usystematyzowane w trzech głównych częściach. Najpierw będzie miała miejsce krótka prezentacja wspomnianego utworu Filopona. W części drugiej w sposób systematyczny zostanie przedstawiona argumentacja obecna w *Rozjemcy*. Wreszcie w części trzeciej zostaną podane najważniejsze cechy argumentacji Jana Gramatyka na rzecz doktryny monofizycznej.

2. Charakterystyka dzieła Filopona

Powstałego krótko przed II soborem konstantynopolitańskim *Rozjemcą*, zwanego również niekiedy *Arbitrem*⁵, można zaliczyć do najważniejszych pism teologicznych chrześcijańskiego myśliciela⁶. Posiada ono zdecydo-

⁴ Zob. Ch. Wildberg, *Philoponus*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, London 1998, s. 375; R. Sorabji, *Philoponus John*, w: *The Oxford Classical Dictionary*, red. S. Hornblower – A. Spawforth, Oxford 2012, s. 1135; B. Merry, *Encyclopedia of Modern Greek Literature*, London 2004, s. 56.

⁵ W języku greckim utwór ten nosi tytuł *Diaitētēs*, na gruncie literatury anglojęzycznej natomiast funkcjonuje pod określeniem *Arbiter*, czasem *Arbitrator*. Por. Philoponus, *On Aristotle Physics 3*, ed. M.J. Edwards, New Delhi 1994, s. 189. Nie zostało jeszcze dokonane tłumaczenie dzieła filozofa na język polski. Podstawą dla analiz zawartych w niniejszym opracowaniu było wydanie zawarte w: John Philoponus, *Arbiter*, w: *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter*, ed. U.M. Lang, Leuven 2001, s. 173-217.

⁶ Zob. U.M. Lang, *Nicetas Chroniates, a Neglected Witness to the Greek Text of John Philoponus' Arbiter*, JOTS 48/2 (1997) s. 540; Y. Shayegan, *The transmission*

wanie promonofizycki oraz antychalcedoński charakter⁷. Zapewne z tego powodu stało się ono przedmiotem ostrego ataku ze strony niektórych teologów prochalcedońskich⁸. Chociaż oryginalnie to ważne dzieło Filopona zostało napisane, tak jak pozostałe jego pisma, w języku greckim, to jednak do dzisiejszych czasów w tym języku przetrwało jedynie w niewielkich fragmentach. Zasadniczą bazę dla odtworzenia zawartej w *Rozjemcy* argumentacji Jana Gramatyka stanowi przekład syryjski, który z oczywistych względów pozbawia czytelnika możliwości weryfikacji oryginalnych słów użytych przez autora w prowadzonej przez niego polemice⁹. Jest to o tyle istotny mankament, że chrystologiczne spory z pierwszych wieków istnienia Kościoła nierzadko dotyczyły właśnie wykorzystywanych słów i ich określonego zakresu znaczeniowego.

Sam autor podzielił swój traktat na dziesięć różnej wielkości rozdziałów, przy czym granice poszczególnych rozdziałów zostały dość wyraźnie zaznaczone przez filozofa¹⁰. Z punktu widzenia treści utworu zasadne wydaje się ustrukturyzowanie dzieła Filopona w pięciu głównych częściach. Traktat otwiera prolog, w którym autor podaje cel pisanego przez siebie dzieła – jest nim próba rozwiązania chrystologicznego problemu dotyczącego relacji natur w Chrystusie, a zwłaszcza sporu dotyczącego ich ilości po akcie zjednoczenia Logosu z ludzką naturą. Wstęp traktatu zasługuje zresztą na szczególną uwagę pod kątem zawartej w niej świadomości metodologicznej autora oraz wykazania się przez niego dobrym rozumieniem prowadzonych przez chrześcijan sporów chrystologicznych. Co więcej, część ta zawiera swoistego rodzaju wprowadzenie do traktatu na poziomie wstępnych rozważań relacji Logosu i ludzkiego ciała.

Drugą część traktatu stanowi cykl rozdziałów od pierwszego do szóstego. W tej części dzieła Jan Gramatyk podaje systematyczny wykład przyjmowanego przez siebie rozwiązania, a więc doktryny monofizyckiej¹¹.

of Greek philosophy to the Islamic world, w: *History of Islamic Philosophy*, red. S.H. Nasr – O. Leaman, London 1996, s. 95. Por. jednak: P. Cumin, *Christ at the Cruc: The Mediation of God and Creation in Christological Perspective*, Eugene 2014, s. 56.

⁷ Zob. E.J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006, s. 249.

⁸ Por. A. Rigolio, *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford 2019, s. 231; A. Grillmeier – T. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, t. 2, Oxford 2013, s. 278.

⁹ Zob. J.C. Plott, *Global History of Philosophy*, t. 3, Delhi 1980, s. 500.

¹⁰ Por. J.E. McKenna, *The Setting in Life for The Arbitrator of John Philoponos, Sixth Century Alexandrian Scientist*, Eugene 1997, s. 21.

¹¹ Zob. U.M. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator*, Leuven 2001, s. 41.

Zasadniczo każdy rozdział poświęcony został oddzielnemu argumentowi na rzecz uznawanej tezy, przy czym należy podkreślić ścisłą łączność poszczególnych argumentacji i ich wzajemną komplementarność¹². Na trzecią część traktatu Filopona składają się rozdziały od siódmego do dziewiątego. Właściwym celem tego etapu prowadzonych przez autora analiz jest próba odparcia stanowiska przyjętego na soborze chalcedońskim, a więc rozwiązania, według którego w jednej hipostazie Syna Bożego zostały zjednoczone dwie różne natury nie na podstawie ich złączenia przez naturę, ale przez hipostazę. Część ta ma zatem charakter ściśle polemiczny. Czwartą część traktatu stanowi rodzaj dość rozbudowanego apendyksu, w którym filozof mierzy się z zarzutami stawianymi wyznawanej przez niego doktrynie monofizycznej. Wreszcie dzieło wieńczy krótkie podsumowanie¹³.

3. Schemat argumentacji Jana Gramatyka

Jak już zostało zauważone na wcześniejszym etapie analiz, zasadniczo w drugiej części traktatu podzielonej przez filozofa na sześć rozdziałów Filopon teoretycznie podaje sześć niezależnych argumentów mających przemawiać za doktryną monofizyczną. W tym kontekście warto jednak zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, należy podkreślić dość wyraźną dysproporcję objętościową pomiędzy poszczególnymi rozdziałami. Ostatnie rozdziały pierwszej części traktatu są wyraźnie krótsze od poprzednich. Po drugie, argumenty stosowane przez Jana Gramatyka w mniejszym bądź większym stopniu pokrywają się, a założenia kolejnych bardzo wyraźnie bazują na tym, co chrześcijański myśliciel napisał poprzednio. W związku z tym kolejne argumenty można niekiedy rozumieć jako rozwinięcie już poprzednio wyrażonych myśli.

W świetle przeprowadzonej analizy zasadne wydaje się zatem dokonanie pewnych połączeń i sprowadzenie sześciu rozdziałów do reprezentatywnych argumentacji Filopona. Dwoma wyraźnie wiodącymi argumentami filozofa są te, które zostały sformułowane w dwóch pierwszych rozdziałach, kolejne natomiast w jakiś sposób opierają się na założeniach wynikających właśnie z tych dwóch passusów traktatu¹⁴. W świetle tych

¹² Ten problem zostanie nieco rozwinięty na dalszym etapie analiz.

¹³ Z punktu widzenia obranego celu badawczego autora niniejszego opracowania będzie interesować przede wszystkim druga część traktatu Filopona, gdyż tam zawarta została systematyczna prezentacja oraz uzasadnienie doktryny monofizycznej.

¹⁴ Z drugiej strony należy być świadomym tego, że również te dwie pierwsze argumentacje w jakiś sposób pokrywają się.

ustaleń w niniejszej części zostaną zaprezentowane dwa argumenty Jana Gramatyka z dwóch pierwszych rozdziałów traktatu, które następnie zostaną rozwinięte o jego dowodzenia z kolejnych rozdziałów traktatu¹⁵.

Rozdział pierwszy poświęcony został próbie wykazania zasadności monofizytyzmu przez pokazanie adekwatności bądź nie nazwy „Chrystus” odnoszonej do jednej zmieszanej lub dwóch różnych natur wcielonego Logosu. Filopon rozpoczyna całą argumentację od postawienia tezy, że koniecznym warunkiem zjednoczenia dwóch odrębnych natur jest powstanie w wyniku tego procesu jednego bytu¹⁶. Jednocześnie filozof pokazuje niezasadność opowiedzenia się za innym rozwiązaniem. Jego zdaniem gdyby końcowym efektem zjednoczenia natur nie było powstanie jednego bytu, w takim przypadku zasadne byłoby podważenie faktu zjednoczenia, co w przypadku Syna Bożego nie może mieć miejsca. Za autentycznością zjednoczenia nie przemawia jednak przyjęcie przez Logos jedynie właściwości przyjmowanej natury na wzór ciała przyjmującego właściwości ciepła, ale faktycznie stanie się czymś jednym z jednoczoną rzeczą. W tym przypadku przyjęcie właściwości tej rzeczy oczywiście ma miejsce, niemniej jest tylko jednym z elementów, i to wcale nie najważniejszym, tego zjednoczenia¹⁷.

Wychodząc od analizy samego procesu i przechodząc na jego efekt końcowy, Filopon zauważa, że o rezultacie dokonanego zjednoczenia można mówić na dwóch płaszczyznach: albo na poziomie nazwy, albo na poziomie natury. Opowiedzenie się za pierwszym rozwiązaniem w zasadzie nie dopuszcza zdaniem filozofa możliwości przyjęcia rzeczywistości dokonanego zjednoczenia, gdyż ono, pozostając jedynie na poziomie nazwy, nie jest rzeczywiste¹⁸. Ponieważ w przypadku Jezusa chrześcijanie wierzą w realność zjednoczenia natur, pozostaje im jedynie możliwość opowiedzenia się za drugą ewentualnością. W takim przypadku chrześcijański myśliciel do-

¹⁵ Warto zauważyć, że i inni autorzy nie traktują poszczególnych rozdziałów tej części *Rozjemcy* jako odrębnych argumentacji. Tak czyni choćby Lang, który wyróżnia jedynie pięć argumentów zamiast spodziewanych sześciu.

¹⁶ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 7, Lang, s. 178. Por. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon*, s. 48.

¹⁷ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 7, Lang, s. 179.

¹⁸ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 8, Lang, s. 179. Odwołując się do współczesnego kontekstu, można zilustrować tę myśl Filopona choćby sposobem stosowania określenia „Bóg” wobec Jezusa w nauczaniu świadków Jehowy czy Ariusza. Dla przedstawicieli tych nurtów termin „Bóg” odniesiony do Syna Bożego przyjmuje inne znaczenie niż odniesiony do Jego Ojca. O ile w przypadku Ojca słowo to wskazuje na prawdziwe bóstwo osoby, której dotyczy, o tyle w przypadku Jezusa określa jedynie pewne właściwości „podobne” do tych, które posiada Ojciec.

puszcza możliwość opowiedzenia się za dwoma rozwiązaniami. Pierwszym z nich jest przyjęcie zjednoczenia na płaszczyźnie przypadłości, drugim natomiast przyjęcie zjednoczenia na płaszczyźnie substancji¹⁹. Pierwszą ewentualność filozof odrzuca, ponieważ jego zdaniem w przypadku zjednoczenia tylko na poziomie przypadłości niezasadne jest mówienie o realnym zjednoczeniu. Jeżeli zaś następuje zjednoczenie substancji, za czym chrześcijanie się opowiadają, które jest jedynym możliwym do przyjęcia wyjaśnieniem zjednoczenia natur w Chrystusie, to według Filopona rezultatem tego procesu musi być powstanie jednej złożonej natury²⁰.

Po tych rozważaniach chrześcijański myśliciel podejmuje temat desygnatów, na które wskazuje nazwa „Chrystus”²¹. W świetle dotychczasowych rozważań Filopon próbował pokazać, że jedynym możliwym do zaakceptowania przez chrześcijan rozwiązaniem jest opowiedzenie się za zjednoczeniem natur w Synu Bożym na poziomie substancji. W związku z tym, że Jezus ma naturę ludzką i boską, to konsekwentnie określenie „Chrystus” może być rozumiane dwojako. Pierwszą ewentualnością jest odnoszenie go do jednej natury, drugą natomiast jest nazywanie nim obu natur²². W zakresie tej drugiej możliwości Filopon dopuszcza jeszcze dwa inne rozwiązania. Wspomniane określenie może być odnoszone albo do każdej natury oddzielnie, albo do obu, ale ujętych razem. W przypadku przyjęcia takiego rozwiązania, że określenie „Chrystus” przysługuje każdej naturze oddzielnie, należałoby przyjąć istnienie dwóch Chrystusów uczestniczących w jednym imieniu, lecz różniących się naturą, co jest dla chrześcijan nie do przyjęcia²³. Druga ewentualność, to znaczy taka, gdzie kluczowe określenie jest odnoszone do obu natur, ale ujętych razem, również według starożytnego myśliciela jest problematyczna. Jednoczesne ujęcie natur broni co prawda tożsamości co do natury, ale powoduje odrębność numeryczną, gdyż wskazuje na różnych przedstawicieli tego samego gatunku²⁴. W konsekwencji zatem i tak to rozwiązanie zmusza do przyjęcia istnienia dwóch Chrystusów, a zatem stawia chrześcijan

¹⁹ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 8, Lang, s. 179-180.

²⁰ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 8, Lang, s. 180.

²¹ Zob. *Nicetae Choniatae ex libro IX thesauri orthodoxae fidei*, PG 140, 56.

²² Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 9, Lang, s. 180-181.

²³ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 9, Lang, s. 181. Przykładem na gruncie języka polskiego ilustrującym tok rozumowania Filopona jest choćby nazwa kot, która może się odnosić albo do zwierzęcia domowego, albo do studenta pierwszego roku. Choć obydwaj przedstawiciele dzielą tą samą nazwę, to jednak posiadają zupełnie inne natury, co ostatecznie przekłada się na to, że są to dwa zupełnie różne byty.

²⁴ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 9, Lang, s. 181. Sam filozof przywołuje przykład Piotra i Pawła. Obydwaj posiadają tę samą naturę (człowiek), co sprawia,

w takiej samej sytuacji jak poprzednie rozwiązanie. W związku z tym jedynym możliwym rozwiązaniem jest odniesienie określenia „Chrystus” tylko do jednej natury²⁵.

Ta myśl zostaje rozwinięta przez filozofa na dalszym etapie prowadzonych analiz w rozdziale trzecim swojego traktatu. Jan Gramatyk zauważa, że nazwa wskazuje na konkretną naturę nawet w przypadku, gdy jest możliwe poświadczenie większej ilości egzemplarzy posiadających daną naturę. Dla przykładu, określenie „koń” przysługuje wszystkim przedstawicielom tego gatunku. Kiedy jednak ktoś stosuje tę nazwę w odniesieniu do ściśle określonego konia, a więc wybranego przedstawiciela całego gatunku, wskazuje on na naturę zindywidualizowaną właśnie w tej konkretnej jednostce²⁶. Istotą tych rozważań jest próba dostarczenia dodatkowego argumentu za tym, że w każdym przypadku nazwa odnosi do jednej natury, a zatem zwolennicy unii hipostatycznej konsekwentnie musieliby uznać istnienie dwóch różnych Chrystusów.

Czwarty rozdział traktatu Filopona²⁷ jest w zasadzie bezpośrednią kontynuacją myśli filozofa zawartych w części poprzedzającej. Istotą tego fragmentu utworu Jana Gramatyka jest dostarczenie kolejnych przykładów mających obrazować słuszność rozumowania proponowaną przez starożytnego myśliciela. Filopon odwołuje się do dwóch istotnych przykładów. Pierwszym z nich jest obraz relacji pomiędzy ideą statku a jego konkretyzacją, drugim natomiast jest obraz zjednoczonych w ciele członków²⁸. W pierwszym z przywołanych przykładów filozof kreśli obraz konstruktora okrętów. Jan Gramatyk stwierdza, że jeszcze przed wyprodukowaniem jakiegokolwiek okrętu w umyśle danego konstruktora istnieje ściśle określony projekt statku, a więc jego forma, który następnie zostaje uzewnętrzniony i skonkretyzowany w konkretnym egzemplarzu²⁹. Zauważa on dalej, że jedna i ta sama forma statku z umysłu konstruktora może zostać skonkretyzowana nie tylko w jednym egzemplarzu, ale w kilku. W takim przypadku jedna natura, choć konkretyzuje się w kilku egzemplarzach, to jednak w każdym z nich istnieje w sposób całkowity³⁰. W tym kontekście

że to samo określenie (człowiek) przysługuje każdemu z nich, ale ze względu na różnicę ilościową są odrębnymi bytami.

²⁵ Zob. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon*, s. 51.

²⁶ Dla zrozumienia myśli Filopona istotna jest znajomość podziału na naturę pojedynczą i wspólną, który został wprowadzony na dalszych stronicach traktatu wychodzących poza zakres tematyczny niniejszego opracowania.

²⁷ Zob. *Nicetae Choniatae ex libro IX thesauri orthodoxae fidei*, PG 140, 57.

²⁸ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 16, Lang, s. 187.

²⁹ Zob. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon*, s. 56.

³⁰ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 16, Lang, s. 187.

zdaniem Jana Gramatyka na zasadzie analogii konsekwentnie należałoby przyjąć, że, skoro Chrystus miałby posiadać dwie natury, jak tego chcą zwolennicy dogmatu chalcedońskiego, to również w sposób konieczny egzemplifikowałby się w dwóch różnych egzemplarzach (jednym czerpiącym swą tożsamość z natury boskiej i w drugim czerpiącym swą tożsamość z natury ludzkiej), co oczywiście jest nie do przyjęcia, jako że chrześcijanie wykluczają możliwość istnienia dwóch Chrystusów³¹.

Drugi z przywołanych przykładów związany jest z obrazem ciała i relacji poszczególnych członków względem całości. Filopon zauważa, że poszczególne części ciała, dzięki temu, że są zjednoczone, tworzą odrębną całość, jaką jest dany byt. Skomponowanie całości jest zatem możliwe przez to, że poszczególne członki nie są traktowane oddzielnie jako ręka, noga czy głowa³², ale jako ściśle związane i skorelowane ze sobą elementy. Gdyby takie połączenie nie zaistniało, poszczególne członki byłyby podzielone. Ten obraz zostaje następnie odniesiony do Chrystusa. Jeżeli w Synu Bożym nie doszłoby do złączenia natur przez jedną zasadę złączenia, którą jest ukonstytuowanie się jednej tylko natury, to w takim przypadku nie można byłoby mówić o jedności Chrystusa, ale sam Syn Boży byłby podzielony na naturę boską i ludzką, co sprzeciwiałoby się uznawanej przez chrześcijan jedności³³.

Te rozważania zostają uzupełnione w szóstym rozdziale traktatu filozofa, gdzie Jan Gramatyk podejmuje problem relacji pomiędzy definicją a jej desygnatem³⁴. Rozpoczynając swój wywód od pojęcia definicji, zauważa on, że definiowanie jakiegoś bytu polega na podaniu tego, co jest naturą danego bytu. W związku z tym powstała w wyniku definiowania definicja zawsze będzie wskazywać na pojedynczą naturę konkretnego bytu, ponieważ właśnie taką naturę on posiada³⁵. Owo utożsamienie pozwala Filoponowi na przejście do kolejnego etapu argumentacji. Skoro każda definicja jest wskazaniem na pojedynczą naturę konkretnego bytu, to konsekwentnie adherenci rozwiązania soboru chalcedońskiego powinni przyjąć istnienie dwóch różnych definicji odnoszonych do Chrystusa³⁶. W sposób konieczny wynika to z przyjęcia istnienia dwóch odrębnych natur w Synu Bożym³⁷. Co więcej,

³¹ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 17, Lang, s. 187-188; Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon*, s. 58.

³² Takie odróżnianie jest oczywiście możliwe, ale jest to podział funkcyjny i czysto teoretyczny. Nie przekłada się on w żaden sposób na poziom ontologiczny.

³³ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 18, Lang, s. 188-189.

³⁴ Zob. *Nicetae Choniatae ex libro IX thesauri orthodoxae fidei*, PG 140, 60.

³⁵ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 20, Lang, s. 189.

³⁶ Zob. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon*, s. 59.

³⁷ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 20, Lang, s. 189-190.

owe definicje, jako że odnosić się będą do dwóch różnych natur, nie będą wskazywać na ten sam desygnat, co z kolei zmuszałoby do zaakceptowania stanowiska niemożliwego do przyjęcia przez chrześcijan, że jest dwóch różnych Chrystusów.

Filozof podejmuje również przy tej okazji wątek dotyczący ewentualnej możliwości stosowania określenia „Chrystus” wobec Logosu jeszcze przed jego zjednoczeniem z ciałem. Jego zdaniem takie użycie wspomnianego słowa byłoby niepoprawne. Argumentując opowiadanie się za takim rozwiązaniem, Filopon przywołuje przykład domu i materiałów użytych do jego stworzenia. Filozof zauważa, że poszczególnym materiałom (kamieniom, drewnu itd.) nie przysługuje określenie „dom” tak długo, dopóki nie zostaną one odpowiednio uporządkowane i nie zostanie im nadana odpowiednia forma³⁸. Podobnie zatem słowo wskazujące na posiadającego jedną złożoną naturę Syna Bożego nie może być wobec Niego używane wtedy, kiedy nie wyraża ono zjednoczenia Logosu z naturą ludzką³⁹.

Ostatnią odsłoną podejmowanej w ramach pierwszego rozdziału refleksji, pozostającej w ścisłym związku z dotychczasowymi badaniami, jest analiza określenia „Chrystus” odniesionego jednak nie do substancjalnego wymiaru Syna Bożego, ale do Jego strony akcydentalnej. Filopon, przytaczając opinie niektórych osób, zauważa, że kluczowe określenie może w pewnych przypadkach wskazywać na właściwości posiadane przez jakąś substancję, a nie na samą substancję⁴⁰. W tym kontekście może zatem wystąpić nieścisłość w zakresie stosowania danej nomenklatury względem Syna Bożego. Filozof uważa jednak, że nawet takie rozwiązanie nie musi wprowadzać żadnego zamieszania w jego dotychczasowe rozważania. Dzieje się tak dlatego, że nawet akcydentalne użycie danego terminu, oprócz wskazania na jakieś właściwości, może równocześnie odnosić się do samej substancji, czyli przyjmować znaczenie właściwe.

Rozdział drugi traktatu Jana Gramatyka poświęcony został przedstawieniu drugiej rozbudowanej argumentacji na rzecz monofizytyzmu. Po raz kolejny Filopon próbuje dowieść, że określenie „Chrystus” może być odnoszone tylko do pojedynczej natury Syna Bożego, a nie do dwóch odrębnych względem siebie natur. Argument ten jest zatem pochodną rozważań filozofa z poprzedniej części jego utworu. Swój schemat dowodze-

³⁸ Zob. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon*, s. 49.

³⁹ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 14, Lang, s. 184-185.

⁴⁰ Jako przykład Filopon przytacza dosłowne rozumienie greckiego terminu *christos* jako kogoś namaszczonego (olejem). Przy takiej interpretacji każda osoba posiadająca specjalną funkcję w Izraelu (kapłan, prorok, król) była „chrystusem” w tym sensie, że została naznaczona olejem podczas wymaganego obrzędu. Zob. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon*, s. 48-49.

niowy rozpoczyna od pytania, czy po zjednoczeniu Logosu z ludzką naturą określenie „Chrystus” jest tożsame z tym, co jest wyrażane przez poszczególne natury Syna Bożego, czy też jest czymś odrębnym względem nich⁴¹. Filopon zauważa, że opowiedzenie się za drugim rozwiązaniem wprowadza istotny problem. Jeżeli jakiś byt istniałby jako ktoś inny od swojej własnej natury, byłby różny od samego siebie, co jest niemożliwe⁴². W oparciu o tę obserwację filozof stwierdza, że gdyby pod określeniem „Chrystus” rozumiano coś odrębnego od poszczególnych natur Syna Bożego, należałoby konsekwentnie przyjąć, że Chrystus jest kimś nietożsamym z samym sobą. Właściwym rozwiązaniem jest zatem przyjęcie, że po akcie zjednoczenia Logos jest tożsamy ze swoją własną naturą. W związku z tym Jan Gramatyk dostrzega istotny problem dla rozwiązania proponowanego przez zwolenników unii hipostatycznej. Skoro każdy byt jest tożsamy ze swoją własną naturą, a Chrystus miałby być złożony z dwóch natur, jak chcą adherenci dogmatu chalcedońskiego, w związku z tym konsekwentnie należałoby przyjąć, że są dwa Chrystusy: jeden tożsamy z naturą boską i drugi tożsamy z naturą ludzką, co oczywiście jest nie do przyjęcia przez chrześcijan⁴³.

Swój tok rozumowania Filopon usiłuje zilustrować przez odwołanie się do obrazu słońca i posiadanych przez niego właściwości⁴⁴. Nazywając to ciało niebieskie terminem „słońce”, jednocześnie wskazuje się na naturę, którą posiada największe z ciał niebieskich⁴⁵. O słońcu orzeka się właściwości, które ono posiada, a więc np. jasność, ciepło czy ruch po okręgu⁴⁶. Starożytny myśliciel zauważa jednak, że z tego w żaden sposób nie wynika konieczność utożsamiania każdej wymienionej właściwości z odrębną naturą⁴⁷. Mało tego, każdy z poszczególnych atrybutów słońca może być poświadczony w jakichś innych bytach⁴⁸. Podobnie jest i z Chrystusem. Chociaż Syn Boży posiada właściwości natury ludzkiej, jak również atrybuty natury boskiej, to jednak są one pochodnymi jednego bytu konstytu-

⁴¹ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 12, Lang, s. 183.

⁴² Jako zilustrowanie myśli filozofa przytoczyć można przykład człowieka, który z samej swojej natury jest istotą rozumną, co sprawia, że określenie „człowiek” jest z rozumnością związane w sposób nierozdzielny. Gdyby dany człowiek nie był bytem rozumnym, byłby kimś innym, niż jest, co pozostaje w sprzeczności z zasadą tożsamości.

⁴³ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 12, Lang, s. 183.

⁴⁴ Zob. *Nicetae Choniatae ex libro IX thesauri orthodoxae fidei*, PG 140, 57.

⁴⁵ Zob. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon*, s. 51.

⁴⁶ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 13, Lang, s. 183-184.

⁴⁷ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 13, Lang, s. 184.

⁴⁸ Dla przykładu przysługujące słońcu jasność czy ciepło pojawiają się w ogniu, a ruch po okręgu – choćby w gwiazdach.

owanego przez jedną ściśle określoną naturę posiadającą zbiór poszczególnych właściwości, które, rozpatrzone oddzielnie, przysługują Bogu i człowiekowi⁴⁹.

4. Główne cechy systematycznego dowodzenia doktryny monofizycznej

Przeprowadzone w poprzednich częściach opracowania analizy schematów argumentacji Jana Gramatyka ukazały ścisłą łączność poszczególnych argumentów wykorzystywanych przez filozofa. Mimo że sam Filopon dopatrywał się we własnym traktacie większej ilości odrębnych schematów argumentacji, za czym przemawia m.in. obecność w jego *Rozjemcy* kilku odrębnych rozdziałów, to jednak faktycznie poszczególne argumenty są od siebie zależne i zasadnicza baza dla całego systematycznego wywodu chrześcijańskiego myśliciela zawarta została w dwóch pierwszych argumentacjach. Za takim rozwiązaniem przemawia również pośrednio objętość poszczególnych rozdziałów analizowanego traktatu – najobszerniej przedstawione są właśnie pierwsze schematy argumentacji, podczas gdy pozostałe rozdziały są ewidentnie krótsze, ponieważ bazują na tym, co zostało przekazane wcześniej⁵⁰. Taki sposób rozłożenia materiału pokazuje, że Filopon dążył do przeniesienia punktu ciężkości na początek wykorzystanej argumentacji, a dalsze schematy argumentacji służyły mu jedynie za rodzaj uzupełnienia wcześniejszych myśli.

Kolejnym istotnym elementem argumentacji Jana Gramatyka jest dokonanie zauważalnego w jego traktacie utożsamienia natury z substancją⁵¹. Jest rzeczą bardzo znamioną, że czytając poszczególne argumenty Filopona, wręcz rzuca się w oczy pozorna nieobecność terminu „substancja”. Nie oznacza to jednak, że filozof z tej kategorii nie korzysta. Czyni to, ale w kontekście posługiwania się pojęciem „natura”. To utożsamienie sprawiło, że w jego opinii doktryna chalcedońska głosiła sprzeczność w samą w sobie. Według rozwiązania przyjętego w 451 roku bowiem w Jezusie Chrystusie doszło do zjednoczenia natur w jednej hipostazie, a więc substancji. Skoro Filopon przyjmował tożsamość natury i substancji, dla niego

⁴⁹ Zob. Joannes Philoponus, *Arbiter sive de unione* 13, Lang, s. 184.

⁵⁰ Piąty oraz szósty argument składają się zaledwie z jednego paragrafu.

⁵¹ Zob. R.Y. Ebied – A. van Roey – L.R. Wickham, *Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier*, Leuven 1981, s. 25-26. Por. Joannes Philoponus, *On Aristotle Physics 2*, ed. A.R. Lacey, New Delhi 1993, s. 26.

oznaczałoby to przyjęcie konieczności podstawienia tych samych terminów po obu stronach równania, co oczywiście w sposób oczywisty jawiło mu się jako absurdalne.

5. Podsumowanie

Celem niniejszej pracy była próba prezentacji filozoficznego schematu argumentacji użytego przez Jana Gramatyka w jego reprezentatywnym dziele *Rozjemca* dla obrony monofizytyzmu. Osiągnięcie celu pracy było możliwe dzięki analizie wykorzystanych przez Filopona argumentów w najważniejszej części jego traktatu. Materiałem źródłowym niniejszych analiz było sześć pierwszych rozdziałów wspomnianego utworu, w których zawarty jest systematyczny wykład filozofa odnośnie do tej problematyki. Całość pracy została ustrukturyzowana w trzech głównych częściach. Najpierw przybliżono charakterystykę analizowanego utworu. W kolejnej, objętościowo największej, części pracy skupiono się na analizie wykorzystanych przez Jana Gramatyka argumentów broniących doktryny monofizycznej. Wreszcie w części trzeciej wskazano na najważniejsze cechy argumentacji Filopona.

W świetle przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że istotnym akcjomatem wykorzystywanych przez Filopona argumentów jest przyjęcie utożsamienia pojęć „natura” oraz „substancja” do tego stopnia, że w traktacie filozofa nierzadko są one przedstawiane obok siebie jako synonimy. Co więcej, charakterystyczną cechą metodologii *Rozjemcy* jest posługiwanie się różnymi przykładami mającymi pokazywać brak koherencji pomiędzy wnioskiem wynikającym z przedstawionego obrazu a doktryną chalcedońską. Dodatkowo warto również zwrócić uwagę na sukcesywność argumentacji Jana Gramatyka, która wyraża się w ścisłej łączności poszczególnych jego argumentów oraz w budowaniu kolejnych schematów dowodzeniowych na poprzednio wyciągniętych wnioskach.

The Philosophical Apology of Monophysitism in John the Grammarian's *Arbiter*

(summary)

The main purpose of the paper is an attempt of presentation of philosophical argumentation used by ancient philosopher John Philoponus for justifying the condemned by Council of Chalcedon monophysical doctrine. The purpose realization was possible thanks to analysis of arguments used by Philoponus which arguments were presented in six chapters

of his *Arbiter*. The paper was divided into three parts. In the first one the profile of *Arbiter* was presented. In the second one, which was longer in relation to volume, the philosopher's systematic teaching was analyzed. In the last one the most important features of Philoponus' argumentation were presented. On the basis of the analysis it could be claimed that John Philoponus used the terms "nature" and "substance" interchangeably. What's more, he used different examples for showing the legitimacy of his reasoning and he also builds next arguments on the ground of beforehand conclusions.

Keywords: Philoponus; *Arbiter*; monophysitism; doctrinal debates; nature

Filozoficzna apologia monofizytyzmu w *Rozjemcy* Jana Gramatyka

(streszczenie)

Celem niniejszego opracowania jest próba przedstawienia filozoficznej argumentacji wykorzystanej przez starożytnego filozofa Filopona do uzasadnienia potępionej na soborze chalcedońskim doktryny monofizyckiej. Osiągnięcie celu pracy jest możliwe dzięki przebadaniu użytych przez Jana Gramatyka argumentów w sześciu rozdziałach traktatu *Rozjemca*. Opracowanie składa się z trzech części. Najpierw ma miejsce krótka charakterystyka analizowanego utworu. Następnie w objętościowo największej części pracy zostaje przeanalizowany systematyczny wykład filozofa pod kątem postawionego problemu badawczego. Wreszcie w części trzeciej wskazano na najważniejsze cechy argumentacji Jana Gramatyka. W świetle przeprowadzonych zestawień można zauważyć wyraźną tendencję Filopona do zamiennego stosowania takich pojęć, jak natura i substancja. Co więcej, autor traktatu chętnie sięga po różne przykłady mające wykazać zasadność jego rozumowania oraz wyraźnie buduje kolejne argumenty na podstawie uprzednio wyciągniętych wniosków.

Słowa kluczowe: Filopon; *Rozjemca*; monofizytyzm; spory doktrynalne; natura

Bibliografia

Źródła

Ioannes Philoponus, *Arbiter sive de unione*, w: *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter*, ed. U.M. Lang, Leuven 2001, s. 173-217.

Opracowania

Bralewski S., *Sobór w Chalcedonie w polityce wewnętrznej cesarza Marcjana*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica” 44 (1992) s. 53-74.

Cumin P., *Christ at the Cruc: The Mediation of God and Creation in Christological Perspective*, Eugene 2014.

- Ebied R.Y. – Roey A. van – Wickham L.R., *Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier*, Leuven 1981.
- Grillmeier A. – Hainthaler T., *Christ in Christian Tradition*, t. 2, Oxford 2013.
- Kosiński R., *Dzieje Nestoriusza, biskupa konstantynopola w latach 428–431*, „U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze” 7 (2008) s. 30-63.
- Lang U.M., *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter*, Leuven 2001.
- Lang U.M., *Nicetas Chroniates, a Neglected Witness to the Greek Text of John Philoponus' Arbiter*, JOTS 48/2 (1997) s. 540-548.
- McKenna J.E., *The Setting in Life for The Arbiter of John Philoponos, Sixth Century Alexandrian Scientist*, Eugene 1997.
- Merry B., *Encyclopedia of Modern Greek Literature*, London 2004.
- Nicetae Choniatae ex libro IX thesauri orthodoxae fidei*, PG 140, 37-68.
- Philoponus, *On Aristotle Physics 2*, ed. A.R. Lacey, New Delhi 1993.
- Philoponus, *On Aristotle Physics 3*, ed. M.J. Edwards, New Delhi 1994.
- Plott J.C., *Global History of Philosophy*, t. 3, Delhi 1980.
- Rigolio A., *Christians in Conversation: A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac*, Oxford 2019.
- Shayegan Y., *The transmission of Greek philosophy to the Islamic world*, w: *History of Islamic Philosophy*, red. S.H. Nasr – O. Leaman, London 1996, s. 89-104.
- Sielużycki P., *Chrystologia Nestoriusza w rozwoju badań ubiegłego wieku*, „Salvatoris Mater” 3/4 (2001) s. 151-158.
- Sorabji R., *Philoponus John*, w: *The Oxford Classical Dictionary*, red. S. Hornblower – A. Spawforth, Oxford 2012, s. 1135.
- Watts E.J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006.
- Wildberg Ch., *Philoponus*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, London 1998, s. 371-378.

Leszek Wojciechowski¹

Wspólne cechy zwierząt i ludzi w dwunastej księdze *Etymologii* Izydora z Sewilli

„Koń głupi” – „Nie koń” – „Osieł” – „Nie osieł, mój bracie”
– „Któreż więc zwierzę od nich głupsze jeszcze znacie?”
– „Człowiek” – „A, już to nadto!” – „Nie nadto, lecz mało,
Gdyby się razem głupstwo człowiecze zebrało,
Poszedłby w rodzaj muszłów albo wśród ślimaki.
Słuchaj tylko cierpliwie: któryż zwierz jest taki,
Iżby wiedząc, co czynić, nie czynił, co trzeba?
Zwierzom instynkt, nam, ludziom, rozum dały nieba,
Przecież patrząc, co czyniem my, rozumem dumni,
Zda się, że ludzie głupi, zwierzęta rozumni”

(Ignacy Krasicki, *Człowiek i zwierz*, w. 1-10)

Rozważania nad problemem, czy zwierzęta posiadają i w jakim stopniu posiadają cechy specyficznie ludzkie ze sfer, by tak to określić, cielesnej, psychiczno-umysłowej i moralnej oraz społecznej, stanowiące istotne wyznaczniki ludzkiej tożsamości (i wyjątkowości) w świecie, były obecne w filozofii przyrody, przyrodoznawstwie i encyklopedyzmie antycznym. Hasłowo ujął jeden z aspektów problemu Jean-François Lhermitte w tytule swej pracy, która ukazała się kilka lat temu².

¹ Prof. dr hab. Leszek Wojciechowski, kierownik Katedry Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; e-mail: leszek.wojciechowski@kul.pl; ORCID: 0000-0001-6024-0127.

² J.-F. Lhermitte, *L'Animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale*, Kaïnon – Anthropologie de la Pensée Ancienne 2, Paris 2015. Różne aspekty tej problematyki zostały przedstawione w zbiorze *L'Animal dans l'Antiquité*, red. B. Cassin – J.-L. Labarrière – G. Romeyer Dherbey, Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série, Paris 1997.

Perspektywę tych rozważań, sprowadzających się w zasadzie do rozważań nad podobieństwami i różnicami między człowiekiem a zwierzęciem (nad przenikaniem się ich „zakresów”), rozważań będących niejako głosami w dyskusji antropologicznej, ukazał i „uporządkował” Arystoteles w wypowiedzi zawartej w *Zoologii*, a dotyczącej zasady ciągłości w naturze³. Tę perspektywę wyraziście ujmują od „rzymskiej strony” stwierdzenia Pliniusza Starszego charakteryzujące słonia⁴. W innym wymiarze (w wymiarze wyobraźni – inwencji literackiej – tradycyjnych, „ludowych” przekonań w jakimś stopniu przetwarzających potoczną obserwację świata) przedstawiały cechy ludzkie zwierząt antyczne (a także, oczywiście, tworzone w średniowieczu oraz w późniejszych czasach) utwory

³ Arystoteles, *Historia animalium* VIII 1, 588 a, tł. P. Siwek, Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 524: „Uległość, i krnąbrność, łagodność i szorstkość, dzielność i tchórzostwo, ostrożność i zuchwalstwo, gwałtowność i podstęp, rysy inteligencji zdradzającej rozumowanie – to wszystko dowodzi podobieństwa zwierząt z człowiekiem. Spotyka się je u wielu zwierząt, jak się spotyka u nich podobieństwo, o którym mówiliśmy, gdy była mowa o częściach ciała. Pewne bowiem zwierzęta różnią się od człowieka stopniem wyższym lub niższym. To samo należy powiedzieć o człowieku gdy go porównujemy z wieloma zwierzętami: w rzeczy samej pewne właściwości psychiczne, dopiero co wymienione znajdują się w wyższym stopniu u człowieka, inne, przeciwnie, są w wyższym stopniu u zwierząt, inne wreszcie pozostają do siebie w stosunku analogii: temu, co u człowieka nazywamy sztuką, mądrością i wiedzą, odpowiada u niektórych zwierząt specjalna zdolność naturalna tego samego rzędu [...]. Toteż nie powiemy nic niedorzecznego, gdy oświadczymy, że niektóre z cech psychicznych są identyczne u człowieka i u innych zwierząt, drugie do nich zbliżone, inne wreszcie pozostają do siebie w stosunku analogicznym”. Warto w tym kontekście przywołać stwierdzenie, które wypowiedział na temat tego dzieła François Nuyen: „En effet, un examen attentif de l'*Histoire des Animaux* nous a convaincu qu'un des **thèmes principaux** [podkr. L.W.] de ce livre est la biologie comparée de l'homme et de l'animal” (F. Nuyen, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Aristote. Traduction et Études, Louvain 1973, s. 150). Zob. Nuyen, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, *passim*.

⁴ Plinius Maior, *Naturalis historia* VIII 1, tł. A. Ernout, Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris 2003, s. 23: „Ad reliqua transeamus animalia et primum terrestria. Maximum est elephans proximunque humanis sensibus, quippe intellectus illis sermonis patrii et ineriorum oboedientia, officiorum quae didicere memoria, amoris et gloriae uoluptas, immo uero, quae etiam in homine rara, probitas, prudentia, aequitas, religio quoque siderum, Solisque ac Lunae ueneratio”. Zaznaczyć trzeba, że księga ósma Pliniuszowej *Historii naturalnej*, inaugurująca opis świata zwierząt, następuje po księdze przedstawiającej człowieka (od strony cielesnej, moralnej, umysłowej). Tłumaczenie powyższego fragmentu na polski w: Pliniusz, *Historia naturalna* (wybór), tł. J. Zawadzka – T. Zawadzki, Biblioteka Narodowa II/128, Wrocław – Kraków 1961, s. 90.

literackie (bajki, eposy, powieści). Spostrzeżenia zawarte we wspomnianym antycznym piśmiennictwie naukowym, dotyczące zasygnalizowanego tematu, zostały zaadoptowane przez autorów wczesnochrześcijańskich między innymi dla potrzeb opracowywanych przez nich tekstów z zakresu „heksameronalnego” (przede wszystkim w komentarzach do szóstego dnia stworzenia)⁵. Problematyka podobieństwa ludzkich cech do cech zwierząt (problematyka cech wspólnych tych stworzeń) pojawia się także („przewija się”) w dwunastej księdze *Etymologii* Izzydora z Sewilli (ok. 560-636), encyklopedii z okresu późnej patrystyki, a zarazem z czasów wczesnego średniowiecza. Sewilczyk określa pewien (podstawowy?) rodzaj relacji między cechami człowieka a zwierząt jako *communio*. Czytamy przeto: „in naturalibus bonis, quae nobis et inrationalibus animantibus uidemus esse communia, uiuacitate quadam sensus serpens excellit”⁶. W *Sentencjach*, zapewne swym ostatnim dziele (po 633)⁷, Izydor stwierdza natomiast: „Communem hominis animaliumque esse memoriam”⁸. Owa wspólność, *communio*, niejako wynika z przynależności człowieka i zwierząt do świata natury ożywionej (*animantia*);

⁵ Wykaz (niepełny) dzieł komentujących opis stworzenia świata zawarty w Księdze Rodzaju przedstawił niegdyś: F.E. Robins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912, s. 93-104 (36-72 omówienie tekstów wczesnochrześcijańskich). Zob. też listę, którą sporządził Yves Congar (Y.-M.J. Congar, *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, w: *L'Homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, t. 1, Paris 1963, s. 215-222). Katalog i analityczną charakterystykę zwierząt występujących w dziele Bazylego z Cezarei (330-379), które zyskało bardzo duże znaczenie w piśmiennictwie „heksameronalnym”, przedstawił Piotr Kochanek (*La fisiologia dell' „Esamerone” di San Basilio*, Roma 1992, s. 121-310). Zob. Kochanek, *La fisiologia dell' „Esamerone” di San Basilio*, s. 36-37 – o zagadnieniu źródeł, na których oparł się Bazyl. Na tekście św. Bazylego bazował, jak wiadomo, Ambroży z Mediolanu (ok. 339-397) w swych homiliach poświęconych sześciu dniom stworzenia: Ambrosius, *Exameron*, ed. C. Schenkl, tł. G. Banterle, Mediolani – Romae 1979, s. 431-436 (wykaz fragmentów zaczerpniętych przez Ambrożego z dzieła Bazylego).

⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 4, 42, ed. i tł. J. André, Paris 2012, s. 165. Jest to drugie wydanie tej książki *Etymologii* (pierwsze ukazało się w Paryżu w 1986) w ramach wskazanej serii (zob. przyp. 18).

⁷ Zob. uwagi, jakie zamieścił Pierre Cazier w: Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, ed. P. Cazier, CCL 111, Turnholti 1998, s. XIV-XIX. Zob. też: T. Krynicka, *Wprowadzenie*, w: Izydor z Sewilli, *Sentencje*, tł. T. Krynicka, ŻMT 66, Kraków 2012, s. 25.

⁸ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* I 13, 9, CCL 111, s. 46; Izydor z Sewilli, *Sentencje*, ŻMT 66, s. 53: „Pamięć posiadają nie tylko ludzie, lecz wszystkie istoty żyjące”. O pamięci zob. też: Isidorus Hispalensis, *Sententiae* I 13, 7a; 13, 7b; 13, 8a; 13, 8b; 13, 9.

istnieje też wspólność, by tak rzec, bardziej ogólna: między człowiekiem a całą naturą⁹. Wspólność nie oznacza jednak równości co do jakości takiej czy innej cechy posiadanej zarazem przez ludzi oraz przez zwierzęta. Aspekt porównawczy w tym zakresie wyraża określenie *similitudo*¹⁰. Znaczenie dzieła biskupa Sewilli dla kultury średniowiecznej, jak również znaczenie w tejże kulturze „tematyki zwierzęcej” skłania do opracowania niniejszego artykułu. Należy przy tym zaznaczyć, że zostaną uwzględnione te wypowiedzi encyklopedysty, w których wprost stwierdza albo wyraźnie sugeruje, że jakaś cecha prezentowanego zwierzęcia odpowiada cesze ludzkiej (przyjęcie takiego kryterium pozwoli uniknąć arbitralności doboru materiału źródłowego).

Izydora *Etymologie* oraz wcześniej przez niego ułożony *Liber de natura rerum* nawiązywały do antycznego piśmiennictwa encyklopedycznego i z niego niemało czerpały¹¹. Inaugurowały one średniowieczny nurt tego

⁹ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* I 11, 1b, CCL 111, s. 38: „Communia homini omnia naturalia esse cum omnibus rebus quae constat, et in homine omnia contineri; atque in eo omnium rerum naturalium consistere”, Izydor z Sewilli, *Sentencje*, *ŻMT* 66, s. 49: „Wszystko, co w człowieku jest naturalne, ma on wspólne ze wszystkimi rzeczami, które istnieją; w człowieku wszystko się zawiera, w nim trwa natura wszystkich rzeczy”.

¹⁰ W tym kontekście istotne jest następujące stwierdzenie Izydora (*Sententiae* I 11, 1a, CCL 111, s. 38): „Omnia sub caelo propter hominem facta sunt, homo autem propter seipsum. Inde et omnia per figuram ad eius similitudinem referuntur”, Izydor z Sewilli, *Sentencje*, *ŻMT* 66, s. 49: „Wszystko pod niebem zostało stworzone ze względu na człowieka, człowiek natomiast – ze względu na niego samego. Dlatego też wszystko w sposób przenośny jest oceniane według tego, jak bardzo jest podobne do człowieka”. Por. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* I 5, 6 bis. Zob. też: Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 373 (528), ed. i tł. C. Condoñer, Paris 2012, s. 252: „Inter similitudinem et figuram. Similitudo est cum secundum aliquam speciem uisam imago uel pingitur uel formatur. Figura est cum impressione formae alicuius imago exprimitur, ueluti si cera ex annulo effigiem sumat, aut si figulus in argillam manum uultumque aliquem imprimat et fingendo figuram faciat”.

¹¹ Encyklopedyzm rzymski (łaciński) reprezentowały dzieła takich autorów, jak Katon Starszy (234-149; *Praecepta ad filium*), Warron (116-27; *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* oraz *Disciplinarum libri* dochowały się do czasów Izydora jedynie we fragmentach zawartych w pismach innych autorów, m.in. św. Augustyna), Pliniusz Starszy (ok. 23-79; *Historia naturalis*), Solinus (III wiek; *Collectanea rerum memorabilium*), Marcjusz Kapella (pierwsza połowa V wieku; *De nuptiis Phillogiae et Mercurii*), Makrobiusz (IV/V wiek; *Commentarii in somnium Scipionis*), wreszcie Kasjodor (ok. 490-ok. 583; *Institutiones*) działający u schyłku czasów antycznych i u początku średniowiecza. Obraz antycznego encyklopedyzmu został ukazany m.in. w artykułach zawartych w pracy *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, red. J. König – G. Woolf, Cambridge 2013. W części 1 dzieła (*Classical encyclopaedism*;

rodzaju piśmiennictwa, stając się wzorcem i źródłem dla dzieł o podobnym charakterze (encyklopedycznym), zyskując, zwłaszcza jeśli chodzi o *Etymologie*, duże znaczenie, jak wspomniano, w kulturze swej epoki¹². Należy przy tym podkreślić wkład pism Izydora, a szczególnie wyżej wymienionych, w proces dostosowywania wiedzy antycznej (pogańskiej) dla potrzeb myśli chrześcijańskiej¹³.

Encyklopedie pełniły w średniowieczu – co warto przypomnieć – bardzo ważną rolę w rozpowszechnianiu (popularyzowaniu) i utrwalaniu wiedzy opartej w większym czy mniejszym stopniu na dorobku antyku i na Biblii. Twórcy dzieł encyklopedycznych podawali w skróconej formie, kierując się zasadą zwięzłości (*brevitas*), materiał, który znajdowali w pracach autorów cieszących się autorytetem (*auctoritas*). Będąc kompilatorami, wyrażali rzadko własne zdanie na omawiane zagadnienie. W procesie tworzenia encyklopedii istotne było, aby ułożyć dzieło według planu, który ujmowałby główne aspekty wizji rzeczywistości, wizji, jaką pragnął przekazać autor (kompilator) dzieła. Treści zawarte w encyklopediach miały dawać odbiorcom przede wszystkim możliwość, mówiąc ogólnie, rozumienia porządku i funkcjonowania świata stworzonego przez Boga, a także rozumienia oraz, by tak rzec, rozumnego (i etycznego) kształtowania swego miejsca w świecie, Kościele i społeczeństwie. Miały przy tym wzbudzać w czytelniku (odbiorcy) podziw dla ukazanego porządku

s. 21-215) różne aspekty tego zagadnienia opracowali Jason König i Greg Woolf (*Encyclopaedism in the Roman empire*, s. 23-63), Myrto Hatzimichali (*Encyclopaedism in the Alexandrian library*, s. 64-83), Mary Beagon (*Labores pro bono publico: the burdensome mission of Pliny's Natural History*, s. 84-107), Teresa Morgan (*Encyclopaedias of virtue? Collections of sayings and stores about wise men in Greek*, s. 108-128), Katerina Oikonompoulou (*Plutarch's corpus of quaestiones in the tradition of imperial Greek encyclopaedism*, s. 129-153), Daniel Harris-McCoy (*Artemidorus' Oneirocritica as fragmentary encyclopaedia*, s. 154-177) i Marco Formisano (*Late Latin encyclopaedism: towards a new paradigm of practical knowlege*, s. 197-215). Zob. też: V. Naas, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Collection de l'École Française de Rome 303, Rome 2002, s. 23-67.

¹² Zob. J. Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigots*, Turnhout 2000, s. 401-416. Wpływ Izydoriańskich *Etymologii* na kulturę średniowieczną został w formie swoistego podsumowania zagadnienia przedstawiony we wstępie do tłumaczenia tego dzieła na angielski: *Introduction*, w: Isidore of Seville, *The Etymologies*, tł. S.A. Barney – W.J. Lewis – J.A. Beach – O. Berghof – M. Hall, Cambridge 2006, s. 24-26.

¹³ Miejsce Izydora w tym procesie zasygnalizował Hervé Ingelbert (*Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, historie) dans l'Antiquité chrétienne, 30-630 après J.C.*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 166, Paris 2001, *passim*).

oraz różnorodności rzeczy stworzonych¹⁴. Zaznaczyć przy tym trzeba, że tak scharakteryzowane średniowieczne (i nie tylko średniowieczne) dzieła encyklopedyczne różniły się między sobą co do swej zawartości i kompozycji. Warto także dodać, iż w niektórych z nich zagadnienia znajdujące się w poszczególnych partiach (księgach, rozdziałach) były ułożone według klucza alfabetycznego¹⁵. W każdym z tych dzieł znajdowała się prezentacja wiedzy z zakresu kosmografii oraz meteorologii – w rozumieniu arystotelesowskiej *Meteorologii*¹⁶. Te dziedziny są oczywiście obecne na kartach wspomnianych prac Izydora. Jego *Liber de natura rerum*, składający się z czterdziestu ośmiu rozdziałów i ukończony w 613 roku, przedstawia kolejno tematykę podziału czasu (rozdziały 1-8) oraz problematykę kosmograficzną (9-27) i meteorologiczną (28-48)¹⁷. Bardziej rozbudowany jest układ *Etymologii*¹⁸, dzieła, które biskup Sewilli tworzył w kilkunastolet-

¹⁴ Charakterystykę średniowiecznych encyklopedii przedstawił m.in. B. Ribémont, *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales*, Orleans 1995, s. 11-106, zwłaszcza s. 33-37 (o różnicy między średniowieczną encyklopedią a summą). Zob. też: B. Ribémont, *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, Paris 2001, s. 7-11.

¹⁵ Układ średniowiecznych encyklopedii przedstawił Robert Collison (*Encyclopaedias: their History throughout the Ages*, New York – London 1964, s. 34-77).

¹⁶ Aristoteles, *Meteorologica* 338a-339a, tł. A. Paciorek, Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 440: „Rozpatruje ona [meteorologia] zjawiska ukazujące się wprawdzie zgodnie z naturą, ale już nie tak regularnie jak w strefie pierwszego żywiołu. Są to zjawiska występujące najbliżej orbit gwiazdnych, a mianowicie Droga Mleczna, komety, meteory, gwiazdy spadające, a także i te zjawiska, które uważamy za wspólne dla wody i powietrza, a wreszcie dotyczące części Ziemi, jej kształtów i właściwości. Dzięki temu dowiemy się o przyczynach wiatrów, trzęsieniu ziemi oraz innych zjawiskach uzależnionych od tego rodzaju poruszeń. Niektóre są dla nas niezrozumiałe, inne częściowo pojmujemy. Zajmiemy się także uderzeniami piorunów, trąbami powietrznymi, wirami i innymi jeszcze zjawiskami powtarzającymi się w odpowiednich odstępach czasu, a wywołanymi zagęszczeniem powstałym w nich samych”.

¹⁷ Isidore de Séville, *Traité de la nature*, ed. i tł. J. Fontaine, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques 28, Bordeaux 1960. O czasie powstania i kompozycji dzieła, zob. Fontaine, *Introduction*, w: Isidore de Séville, *Traité de la nature*, s. 1-7.

¹⁸ O tytule dzieła, zob. M.C. Díaz y Díaz, *Introducción general*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. 1, ed. i tł. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Cosquero, Madrid 1982, s. 170-172; Fontaine, *Isidore de Séville*, s. 284-286. O metodzie „etymologicznej” Izydora – Fontaine, *Isidore de Séville*, s. 283-296. Podstawowe wydania tekstu *Etymologii*: Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX*, PL 82, Lutetiae Parisiorum 1850, s. 73-728; Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, t. 1-2, ed. W.M. Lindsay, Oxford 1911. Na podstawie edycji, którą przygotował Wallace M. Lindsay (1858-1937), powstały tłumaczenia na języki narodowe. Ukazało się m.in. tłumaczenie na hiszpański (bilingwa):

nim, końcowym okresie swego życia (od 621?)¹⁹. Tytuł odnosi się do metody „rozpoznawania” istoty „rzeczy”, którą to metodą posłużył się biskup w tym dziele. Jej podstawą było wskazanie, mówiąc ogólnie, dlaczego dana „rzecz” otrzymała taką, a nie inną nazwę – „odślonięcie”, jakie znaczenie (znaczenia) ta nazwa w sobie zawiera. „Odślonięcie” znaczenia nazwy „rzeczy” zarazem „odślania” podstawową charakterystykę tej „rzeczy”²⁰. Materiał zawarty w dwudziestu księgach, powstałych dzięki „wysiłkowi kompilatorskiemu” Izydora²¹, można podzielić na kilka grup: sztuki wyzwolone oraz medycyna, prawo i podział czasu wraz z chronologią sześciu wieków świata (księgi 1-5), zagadnienia dotyczące Pisma Świętego, wie-

San Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (drugie wydanie: Madrid 1993). Opublikowano także tłumaczenie na angielski: Isidore of Seville, *The Etymologies*, tł. S.A. Barney *et al.* (zob. przyp. 12). Dodajmy, że wyszło również tłumaczenie na język czeski (bilingwa), opracowane przez różnych badaczy: Isidor ze Seville, *Etymologiae. Etymologie*, t. 1-14, Knihovna Středověké Tradice, Praha 1998-2010. Tłumaczenie na język włoski (bilingwa, tł. A. Valstro Canale, t. 1-2) zostało opublikowane w Turynie w roku 2004. Nie ukończone pozostaje krytyczne wydanie *Etymologii*, które od 1981 roku ukazuje się w ramach serii *Auteurs latins du Moyen Âge* (wydawnictwo *Les Belles Lettres*, Paris). Jacques André opublikował wtedy siedemnastą księgę dzieła Izydora. Do roku 2013 ukazało się – w różnej kolejności – łącznie 15 ksiąg, każda w osobnym tomie. Tekst łaciński został opracowany bądź przez badacza francuskiego, bądź hiszpańskiego lub włoskiego. Tekstowi towarzyszy wstęp, komentarz i równoległe tłumaczenie dokonane przez tegoż badacza w jego rodzimym języku. Poza wspomnianą serią ukazała się piętnasta księga *Etymologii* (Presses Universitaires de France, Comté 2004). Na edycję czekają (2018 rok) księgi pierwsza, czwarta, ósma i dziesiąta.

¹⁹ Zob. m.in. *Introduction*, w: Isidore of Seville, *The Etymologies*, s. 10, gdzie syntetyzująco zostało ujęte zagadnienie chronologii powstania dzieła. Czytamy tam: „Presumably he [Izydor] began work on it before the death of Sisebut early in 621, and the left it unfinished at his death in 636”. Zagadnienie to referuje także Anna Ledzińska (*Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli, origo et fundamentum liberalium litterarum*, Kraków 2014, s. 90-94).

²⁰ Zob. m.in. Fontaine, *Isidore de Séville*, s. 283-296.

²¹ Zagadnienie źródeł, które wykorzystał Izydor, tworząc *Etymologię*, zostało w odniesieniu do całego tekstu dzieła podsumowane ostatnio we wstępie do tłumaczenia na angielski: *Introduction*, w: Isidore of Seville, *The Etymologies*, s. 10-17. Ważny aspekt tego zagadnienia przedstawił m.in. Marek Starowieyski (*Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izydora z Sewilli*, „Meander” 30/1 (1975) 19-35). Teksty, na których oparł się Izydor, rejestrują w odniesieniu do poszczególnych ksiąg *Etymologii* autorzy wydania krytycznego, publikowanego w serii *Les Belles Lettres* (por. przyp. 18). O metodzie pracy kompilatorskiej Izydora, zob. m.in. Fontaine, *Isidore de Séville*, s. 329-344; Ribémont, *Les origines des encyclopédies médiévales*, s. 39-78; T. Krynicka, *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji: organizacja materiału w „Etymologiach” na przykładzie XVII księgi „De agricultura”*, *VoxP* 49 (2006) s. 319-333.

dzy o Bogu i aniołach oraz Kościoła i wiary religijnej (6-8), terminy odnoszące się do człowieka usytuowanego w społeczeństwie (9-10), człowiek „wewnętrzny” i „zewewnętrzny” („cielesny” – głównie anatomia) oraz *portenta*, a następnie zwierzęta (11-12), kosmografia, meteorologia i geografia (13-14), zagadnienia związane niejako z ludzką aktywnością wobec ziemi (budowle i pola, kamienie szlachetne i metale, rolnictwo z wyszczególnieniem roślin; 15-17), zagadnienia odnoszące się do umiejętności ludzkich („rzemiosł”) związanych, mówiąc ogólnie, z różnymi aspektami utwierdzenia bytowania człowieka w kontekście społecznym (wojna i „rozrywki”, statki, elementy ubiorów i ich wytwarzanie, pożywienie i naczynia z tym związane, narzędzia używane w różnych rzemiosłach; 18-20)²². Kolejność prezentacji poszczególnych zagadnień wydaje się niezbyt przejrzysta (czy nieco chaotyczna). Posiada jednak, jak można sądzić, wewnętrzną spójność – określa aktywną postawę (poznawczą i praktyczną) człowieka wobec zasadniczych aspektów jego istnienia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym²³.

W układzie *Etymologii* można wskazać – w ramach wyżej nakreślonego podziału – partię poświęconą przyrodzie ożywionej i nieożywionej, obejmującą księgi od 11-17. Należy przy tym zaznaczyć, że w prezentacji materiału w obrębie każdej z tych, a także pozostałych, ksiąg dzieła dostrzegamy w mniejszym lub większym stopniu tendencję do ujęć wieloaspektowych. W odniesieniu do księgi siedemnastej ukazała to Tatiana

²² Tytuły poszczególnych ksiąg według edycji W.M. Lindsay’a: 1. *De grammatica*; 2. *De rhetorica et dialectica*; 3. *De mathematica*; 4. *De medicina*; 5. *De legibus et temporibus*; 6. *De libris et officiis ecclesiasticis*; 7. *De deo, angelis et sanctis*; 8. *De ecclesia et sectis*; 9. *De linguis, gentibus, regnis, militia, civibus, affinitatibus*; 10. *De vocabulis*; 11. *De homine et portentis*; 12. *De animalibus*; 13. *De mundo et partibus*; 14. *De terra et partibus*; 15. *De aedificis et agris*; 16. *De lapidibus et metallis*; 17. *De rebus rusticis*; 18. *De bello et ludis*; 19. *De navibus aedificiis et vestibus*; 20. [bez tytułu; *Provisions and various implements*]. Brak tytułu księgi dwudziestej wynika z tego, że w najwcześniejszych rękopisach *Etymologii* tytuł ten nie występuje. W edycji wydawnictwa Les Belles Lettres (por. przyp. 18) księga dwudziesta nosi tytuł *De penu et instrumentis domesticis et rusticis*.

²³ Problem kompozycji *Etymologii* przedstawili m.in. Fontaine, *Isidore de Séville*, s. 176-181; Ribémont, *Les origines*, s. 146-149. Zob. też: Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych*, s. 90-95 i 153-162; P. Majewski, *Struktura „Etymologii” Izydora z Sewilli*, w: P. Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia*, Warszawa 2015, s. 205-225. Należy zaznaczyć, że wpływ na układ dzieła miał jego redaktor, Braulio z Saragossy, uczeń Izydora, m.in. autor tekstu *Renotatio librorum domini Isidori*. Zob. *Scripta de Vita Isidori Hispalensis Episcopi*, ed. J.C. Martín, CCL 113 B, Turnhout 2006, s. 15-274; Fontaine, *Isidore de Séville*, s. 355-358 i 431-435.

Krynicka²⁴. Izydor wyodrębnił w *Etymologiach*, jako pierwszy spośród encyklopedystów piszących po Pliniuszu, księgi przedstawiające anatomię człowieka, a następnie świat zwierząt (11, 12), osobne księgi poświęcił także kamieniom i metalom (16) oraz roślinom (17). Ukazał zatem w kolejnych odsłonach trzy królestwa istniejące w świecie przyrody: zwierząt, minerałów i roślin²⁵. Zaznaczyć trzeba, że księgi odnoszące się do człowieka i do zwierząt następują nieprzypadkowo po sobie. Zostały bowiem poświęcone jestestwom ożywionym (*animantia*), wyższego i niższego rzędu. Ich status wywodzi się z aktu stworzenia (szósty dzień – Rdz 1,2-31). Wtedy została też ustanowiona, jak zgodnie z Księgą Rodzaju sygnalizuje Izydor, zasadnicza różnica między człowiekiem a zwierzętami. Jest to, by się tak wyrazić, różnica powołania wynikająca ze „sposobu” stworzenia. Człowiek został przez Stwórcę „podniesiony”, ukształtowany z ziemi, *de limo terrae* (Rdz 2,7; por. Rdz 1,26-27). Został też powołany do tego, mówi Izydor, aby mając wyprostowaną („podniesioną”) postawę, patrzeć, jako *homo erectus*, w niebo, czyli poszukiwać Boga, na którego podobieństwo został stworzony. Zwierzęta, jakie wydała – zgodnie z tym, co rzekł Bóg – ziemia (Rdz 1,24; por. Rdz 2,19), są natomiast nachylone do ziemi (ku dołowi), aby poszukiwać pożywienia. Zatem różnica między człowiekiem a zwierzęciem to niejako różnica dążeń wynikających z powołania: ku górze (ku Bogu) – ku dołowi (ku ziemi)²⁶. W tym zestawieniu pobrzmiewa

²⁴ T. Krynicka, *Świat roślin w XVII księdze Etymologii Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, s. 175: „[...] pisząc XVII księgę *Etymologii*, Izydor usiłuje stworzyć całościowy i wieloaspektowy obraz świata roślin. W jednej zwartej księdze łączy wiedzę botaniczną, rolniczą, kulinarną, literacką, historyczną, medyczną, teologiczną oraz etnograficzną – przechodzi z płaszczyzny przyrodniczej do sfery kultury”.

²⁵ Zob. André, *Introduction*, w: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, s. 7. Por. przyp. 6.

²⁶ Jedenastą księgę *Etymologii* poświęconą człowiekowi rozpoczyna *passus* objaśniający trzy istotne dla dalszego ciągu prezentacji określenia: *natura, genus, vita*. Czytamy (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI: *De homine et portentis* 1, 1-3, ed. i tł. F. Gasti, Paris 2010, s. 3-7): „Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat: gigendi enim et faciendi potens est. Hanc quidam Deum esse dixerunt, a quo omnia creata sunt et existunt. Genus a gignendo dictum cui diriuatum nomen a terra, ex qua omnia gignuntur; *ge* enim Graece terra dicitur. Vita dicta propter uigorem, uel quod uim teneat nascendi atque crescendi: unde et arbores, uitam habere dicuntur, quia gignuntur et crescunt”. Dalej przedstawione zostały określenia dotyczące człowieka jako „części” natury: „homo dictus, quia ex humo est factus, sicut in Genesi dicitur: «et creauit Deus hominem de humo terrae». Abusiue autem pronuntiat ex utraque substantia totus homo, id est ex societate animae et corporis: nam proprie homo ab humo. Graeci autem hominem *antropum appellauerunt*, eo quod sursum spectet subleuatus ab humo contemplationem artificis sui. Quod Ouidius poeta designat, cum dicit: [... – Met. 1, 84-86]. Qui ideo erectus caelum aspicit, ut Deum quaerat,

echo stwierdzeń św. Ambrożego zawartych w jego *Heksameronie*²⁷. Dzieło biskupa Mediolanu było, zaznaczmy, jednym z głównych źródeł, na których oparł się Izydor, tworząc dwunastą księgę *Etymologii*²⁸. Oczywista różnica między człowiekiem a zwierzętami to także „współbrzmiająca” z wyżej wskazaną różnica między rozumnym a bezrozumnym (*rationalis – inrationalis*)²⁹: „nullum autem animalis inrationalis intellectum inesse, nisi homini tantum praedito ratione”³⁰.

Człowiek i zwierzęta mają niewątpliwie, by tak to określić, wspólny zakres istnienia w porządku natury, jako jestestwa, które ożywia *anima*. Izydor wskazuje na różne formy, w jakich *anima* niejako przejawia się w człowieku, stanowiące niezbywalne elementy człowieczej – człowieka „wewnętrznego” (*homo interior*) – tożsamości³¹.

non ut terram intendat ueluti pecora, quae natura prona et uentri oboedientia finxit. Duplex est autem homo, interior et exterior: interior homo anima, exterior homo corpus” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 1, 4-6, ed. i tł. Gasti, s. 5 i 7). Zob. też przyp. 27. Nie będzie chyba nadużyciem interpretacyjnym to, że przedstawione wyżej uwagi odnośnie do kierunków góra – dół, ujętych w tekście *Etymologii*, zestawia się – zaznaczmy na marginesie – z rozważaniami, które zawarł Romano Guardini w swej pracy *Świat i osoba*. Zob. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tł. Z. Włodkowska – M. Turowicz – J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 110-133 (rozdział *Bieguny przestrzeni istnienia*).

²⁷ Por. Ambrosius, *Exameron* 6-10. Por. przyp. 5. Zob. Ambroży, *Hexaameron*, tł. W. Szoldrski, PSP 4, Warszawa 1969, s. 191-192.

²⁸ André, *Introduction*, w: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, s. 16. Zob. też: T. Krynicka, „Hexaameron” Ambrożego z Mediolanu jako źródło do XVII księgi „Etymologii” Izydora z Sewilli, *VoxP* 48 (2005) s. 125-138.

²⁹ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 4, 42, ed. André. Por. przyp. 6.

³⁰ Isidorus Hispalensis, *Sententiae* I 13, 9, CCL 111, s. 46. Dalej czytamy: „Ceteris enim in ipsa qualitate considerationis suae, sensus carnis, non intellegentia mentis est”. Izydor z Sewilli, *Sentencje*, s. 53: „zaś zdolności pojmowania przeciwnie, nierozumne istoty nie mają wcale, jedynie człowiek został obdarzony rozumem. Pozostałym zaś stworzeniom nawet do poznawania siebie samych służą zmysły ciała, a nie rozum obdarzony zdolnością pojmowania”. Por. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* I 13, 1, CCL 111, s. 43: „Non uirtute, non sensu corporis, sed ratione mentis excellimus animalibus ceteris”. Izydor z Sewilli, *Sentencje*, tł. Krynicka, s. 52: „Przewyższamy pozostałe żyjące istoty nie dzięki odwadze czy zmysłom ciała, lecz dzięki rozumności umysłu”. Izydor określa ratio jako „mentis motus in his quae dicuntur discernere uel connectere ualens”. Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 157, ed. Condoñer, s. 164.

³¹ W dalszym ciągu partii wstępnej księgi jedenastej (por. przyp. 25) Izydor niejako rozwija rozróżnienie na *homo interior* i *homo exterior*, wskazując na etymologię określeń wiążących się z człowiekiem wewnętrznym i człowiekiem zewnętrznym. Objaśnia zatem sens słów *anima* i *spiritus*, zaznaczając: „Sed anima dicta propter quod uiuit: spiritus

Jednak, dodajmy, pomiędzy „strefą ludzi” a „strefą zwierząt” istnieje „strefa pośrednia”. Należą do niej przedstawione przy końcu jedenastej księgi *portenta* (oraz *monstra*), stwory w niniejszym lub większym stopniu podobne w swym kształcie albo do człowieka albo do któregoś ze zwierząt. Encyklopedysta uważa *portenta* (i *monstra*) ludzkie, te mianowicie, o których można sądzić, że rzeczywiście istniały czy istnieją, za przynależne do rodzaju ludzkiego³². Idzie w tym osądzie za myślą

autem uel pro spiritali natura, uel pro eo quod inspiret in corpore”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 1, 10, ed. i tł. Gasti, s. 9. Rozróżnia treść związaną ze słowem *anima* i ze słowem *animus*: „Item animum idem esse quod animam; sed anima uitae est, animus consilii”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 1, 11, ed. i tł. Gasti, s. 9 i 11. Wskazuje, jakie znaczenie zawiera słowo *mens*: „mens autem uocata, quod emineat in anima, uel quo meminit”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 1, 12, ed. i tł. Gasti, s. 11. Podsumowuje tę część prezentacji: „Dum ergo uiuificat corpus, anima est; dum uult, animus est; dum scit, mens est, dum recolit, memoria est; dum rectum iudicat, ratio est; dum spirat, spiritus est; dum aliquid sentit, sensus est”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 1, 13, ed. i tł. Gasti, s. 13. Por. Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 370 (37), ed. Condoñer, s. 250 i 393. W kolejnym fragmencie znajdujemy objaśnienia znaczenia słów *corpus* i *caro*. Izydor wskazuje na różnicę: „Caro autem et corpus diuersa significant: in carne semper corpus est, non semper in corpore caro. Nam caro est quae uiuit, idem et corpus; corpus quod non uiuit, idem non caro. Nam corpus dicti aut quod post uitam est mortuum, aut sine uita est conditum. Interdum et cum uita corpus et non caro, ut herba et lignum”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 1, 17, ed. i tł. Gasti, s. 15. Por. Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 371 (116), ed. Condoñer, s. 250 i 393. Czytamy następnie o pięciu zmysłach, w które wyposażone jest corpus. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 1, 18-24, ed. i tł. Gasti, s. 17, 19 i 21. W dalszej, głównej części, księgi mieszczą się objaśnienia określeń ukazujących anatomię człowieka: „Prima pars corporis caput [...]”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 1, 25-147. Źródła, z których czerpał Izydor, tworząc jedenastą księgę *Etymologii*, jak wskazał F. Gasti (*Introduzione*, w: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI s. XXIII-XXXII). On też dał komentarz do cytowanych wyżej fragmentów.

³² W trzeciej części dziewiątej księgi zostały najpierw omówione rozróżnienia określeń *portenta*, *ostenta*, *prodigia* i *monstra* oraz zaprezentowane *portenta* i *monstra* ludzkie. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 3, 1-27. Dalej (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 3, 28-32) opisane są „alia hominum fabulosa portenta, quae non sunt sed ficta in causis rerum interpretatem, ut Gerionem Spaniae regem triplici forma proditum”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 3, 28, ed. i tł. Gasti, s. 149. Następnie (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 3, 33-39) zostały przedstawione „monstra quaedam inrationabilium animantium, ut Cerberum inferorum canem tria capita habentem”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 3, 33, ed. i tł. Gasti, s. 153. W krótkiej czwartej części księgi czytamy „de transformatis” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 4, 1-3): „Scribuntur autem et quaedam monstrosae hominum transformationes et commutationes in bestiis, sicut de illa magna famosissima Circe, quae socios quoque Vlixis mutasse fertur in bestias”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 4, 1, ed. i tł. Gasti, s. 161. Warto przytoczyć rozróżnienie

św. Augustyna (Izydor przejął z *Państwa Bożego* fragmenty mówiące o portentach i monstrach)³³.

Wspomniane następstwo ksiąg zostało także dodatkowo uzasadnione na początku księgi dwunastej, gdzie Izydor wzmiankuje o nadawaniu zwierzętom przez człowieka Adama nazw określających cechy istotne każdego z nich (Rdz 2,19-20)³⁴. Wzmianka wskazuje zarazem na różnicę między człowiekiem a zwierzętami ukazaną wyraźnie na początku księgi jedenastej³⁵.

zawarte w Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 395 (457), ed. Condoñer, s. 262: „Inter portentum et monstrum. Portentum est quo ex formis diuersis proponitur, monstrum quo extra naturam nascitur, uel nimis grande uel nimis breue”. Zob. też: Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 396 (458): portentum – portentuosum. Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 397 (459): portentum – ostentum.

³³ W *De civitate Dei* Augustyna *monstra, prodigia* i stwory podobnego rodzaju zostały omówione zwłaszcza w XVI 8 oraz w XXI 8. W dziele Augustyna czytamy m.in. „Verum quisquis uspiam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostris inustitam sensibus gerat corporis formam seu colorem sive motum sive sonum sive qualibet vi, qualibet parte, qualibet qualitate naturam, ex illo uno protoplasto originem ducere nullus fidelium dubitauerit. Apparet tamen quid in pluribus natura obtinuerit et quid sit ipsa raritate mirabile” (Augustinus, *De civitate Dei* XVI 8, ed. E. Hoffmann, CSEL 40/2, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1900, 139, 19-25). Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 2, tł. W. Kornatowski, Warszawa 2003, s. 327: „W każdym razie, gdziekolwiek by się narodził jakiś człowiek, to jest rozumna śmiertelna istota, choćby nie wiem jak dziwaczny wydawał się naszym zmysłom kształt jej ciała albo barwa, albo ruchy, albo głos, choćby się wyróżniała nie wiem jaką siłą, nie wiem jakimi częściami lub właściwościami swojej natury – żaden z wiernych nie będzie wątpił, że owa istota wzięła swój początek z tamtego, stworzonego przez Boga pierwszego człowieka. Dobrze widać jednakże, co u większości ludzi wynika z ich natury, a co przez swoją rzadkość jest zadziwiające”. Teksty, do których sięgnął Izydor (m.in. wyżej wskazane rozdziały z ksiąg XVI i XXI dzieła Augustyna), układając część księgi XI dotyczącą wspomnianych stworów, odnotował J. André w komentarzu do tejże księgi.

³⁴ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 1, 1, s. 37, 39: „Omnibus animantibus Adam primum uocabula indidit, appellans unicuique nomen ex praesenti institutione iuxta condicionem naturae cui seruiret”. Zob. też: Isidorus Hispalensis, *Sententiae* I 11, 1d-2.

³⁵ Zob. André, *Introduction*, w: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, ed. i tł. André, s. 28: „Malgré leurs traits communs, l’opposition de l’homme et de l’animal est une donnée philosophique de l’antiquité, et la supériorité humaine est affirmée dès la première phrase du livre reprenant Gen. 2, 19: c’est l’homme qui a imposé leur nom à tous les animaux”. Autor zaznacza następnie: „Il n’était pas dans le propos d’Isidore d’étudier ou même simplement de citer, le cas échéant, les affinités réciproques ou l’hostilité de l’homme et des animaux; il l’a fait brièvement pour signaler certains comportements, non par principe [André, *Introduction*, w: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, ed. i tł. André, s. 29] mais parce qu’ils lui paraissaient dignes de curiosité, mais d’une curiosité bien banale: ainsi des

Należy dodać, że opis człowieka i opis świata zwierzęcego następują po sobie także w Pliniuszowej *Historii naturalnej*, zajmując księgi siódmą oraz od ósmej do jedenastej dzieła. Prezentacja człowieka ma jednak w tym przypadku inne akcenty niż w jedenastej księdze *Etymologii*³⁶. Układ niejako wynika z uwagi Pliniusza zamieszczonej na początku księgi siódmej. Autor mianowicie sygnalizuje, że będzie omawiał jestestwa ożywione (*animantia*), a najpierw człowieka „cuius causa uidetur cuncta alia genuisse natura”³⁷. Kontynuacja tematyki rozpoczyna się od księgi ósmej: „Ad reliqua transeamus animalia et primum terrestria”³⁸. Niewykluczone, że Izydor, przedstawiając zagadnienia dotyczące człowieka oraz zwierząt w dwóch następujących po sobie księgach, wzorował się na porządku istniejącym w *Historii naturalnej* i wziął przy tym pod uwagę uzasadnienia takiego układu podane przez Pliniusza³⁹.

W dwunastej księdze *Etymologii* Sewilczyk wyodrębnił osiem grup zwierząt. Zasady klasyfikacji nie są jednolite. Jednym z istotnych kryteriów stanowiących podstawę do rozróżnień jest stosunek zwierząt do człowieka niejako wyrażający się w kilku kategoriach: bliskość (oswojenie) – oddalenie (obcość, dzikość); przydatność dla jego potrzeb gospodarczych (w pracach nad zapewnieniem pożywienia, w transporcie) – nieprzydatność; niezagrażające mu usposobienie – „wrogość” wobec niego. Na podział na zwierzęta „gospodarskie” (bydło) i juczne oraz, z drugiej strony, dzikie nakłada się podział według budowy „cielesnej” zwierząt (morfologia) odnoszący się zwłaszcza do liczby nóg, z wyróżnieniem zatem

rapports affectifs du cheval et de son cavalier habituel (12, 1, 43), du chien et de son maître (12, 2, 26)”.

³⁶ Naas, *Le projet encyclopédique de Pline l’Ancien*, s. 293-326.

³⁷ Plinius Maior, *Naturalis historia* VII 2, ed. i tł. R. Schilling, Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l’Association Guillaume Budé, Paris 2003, s. 36. Polskie tłumaczenie w: Pliniusz, *Historia naturalna* (wybór), s. 49.

³⁸ Zob. przyp. 4.

³⁹ Tworząc *Etymologie*, Izydor korzystał z *Historii naturalnej*, zapożyczenia znajdują się m.in. w księdze dwunastej. Sewilczyk opierał się m.in. także na dziele Solinusa. Solinus w *Collectanea rerum memorabilium* zawarł materiał oparty w dużej mierze na *Historii naturalnej*, ułożył go jednak według klucza geograficznego. Teksty wykorzystane przez Izydora w XII księdze *Etymologii* zarejestrował: J. André, *Introduction*, w: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, ed. i tł. André, s. 13-21. Odnośnie do dzieła Solinusa, zob. m.in. H. Walter, *Die „Collectanea rerum memorabilium” des C. Julius Solinus. Ihre Entstehung und die Echtheit ihrer Zweitfassung*, Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie. Einzelschriften 22, Wiesbaden 1969, s. 1-35. Zob. też: K. Morta, *Świat egzotycznych zwierząt u Solinusa*, Wrocław 2004, s. 9-26; K. Morta, *Z badań nad źródłami opisów zwierząt u Solinusa*, w: *Classica Wratislaviensia*, t. 27, red. L. Stankiewicz, Acta Universitatis Wratislaviensis 2972, Wrocław 2007, s. 78-88 (zwłaszcza s. 86-87).

czworonogów, zwierząt „beznogich” i dwunogich. W klasyfikacji ważne jest też kryterium wielkości zwierzęcia (wielkich rozmiarów – małych rozmiarów) oraz kryterium głównego środowiska życia (zwierzęta lądowe, wodne, ptaki)⁴⁰. Wewnątrz grup wydzielonych według wspomnianych i „nakładających się” na siebie kryteriów zostało niekiedy również dokonane zróżnicowanie ze względu na charakterystyczne cechy „psychiczne” mające swe odpowiedniki w cechach ludzkich oraz m.in. ze względu na specyficzne sposoby zachowania w stosunku do człowieka⁴¹. Można zatem stwierdzić, że podział świata zwierzęcego przedstawiony w dwunastej księdze *Etymologii* jest „antropocentryzujący”. Ilustracją tego stwierdzenia jest swoista definicja grupy zwierząt określanej jako *pecus* (bydło): „*Pecus dicimus omne quod humana lingua et effigie caret*”⁴². W dwunastej księdze czytamy zatem o następujących grupach zwierząt. 1. *De pecoribus et iumentis*; 2. *De bestiis*; 3. *De minutibus animantibus*; 4. *De serpentibus*; 5. *De uermibus*; 6. *De piscibus*; 7. *De auibus*; 8. *De minutis uolatilibus*⁴³.

⁴⁰ Zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 1, 4-8; 2, 1-2; 4, 3; 5, 1; 6, 1-6 (zwłaszcza 6, 4-6); 7, 3-4.

⁴¹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 1-3, ed. i tł. André, s. 223: „Vnum nomen auium, sed genus diuersum. Nam sicut specie sibi differunt, ita et naturae diuersitate. Nam [s. 225] aliae simplices sunt, ut columbae, aliae astutae, ut perdrix; aliae ad manum se subiciunt, ut accipiter, aliae reformidant, ut garamantes; aliae hominum conuersatione delectantur, ut erundo, aliae in desertis secretam uitam diligunt, ut turtur; aliae solo semine reperto pascuntur, ut anser, aliae carnes edunt et rapinis intendunt, ut miluus; aliae enchoriae, quae manent in locis semper, ut struthio; aliae aduenticiae, quae propriis temporibus reuertuntur, ut ciconiae, erundines; aliae congregatae id est gregatim uolantes, ut sturni et coturnices, aliae soliuagae, id est solitariae propter insidias depraedandi, ut aquila, accipiter et quaecumque ita sunt; aliae uocibus strepunt, ut erundo, aliae cantus edunt dulcissimos, ut cignus et merula, aliae uerba et uoces hominum imitantur, ut psittacus et pica”.

⁴² Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 1, 5, ed. i tł. André, s. 39. Źródła tej definicji, zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 1, 5, ed. i tł. André, s. 39-40. Por. też: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, XII 1, 7, ed. i tł. André, s. 41: „Iumenta nomina inde traxerunt quod nostrum laborem uel onus suo adiutorio subuectando uel arando iuuent [...] Vnde et iumenta appellantur ab eo quod iuuent homines”.

⁴³ Zob. uwagi, jakie na temat tego podziału przedstawił J. André (*Introduction*, w: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, s. 7-13). Autor na początku tej części wstępu stwierdza: „Le plan du livre 12 est fondé sur un classement élémentaire des différentes catégories animales, qu’il était difficile à l’Antiquité de préciser et d’affiner” (s. 7). J. André wskazuje tamże na podobieństwa między klasyfikacją zastosowaną w omawianej księdze *Etymologii* a klasyfikacją świata zwierzęcego w Pliniusza *Historii naturalnej*. Podkreśla również różnicę tego ujęcia z ujęciem Arystotelesowskim: „Une étude ainsi présentée [podział świata zwierzęcego w *Etymologiach*] souffre sans doute de la comparaison avec Aristote, où les animaux sont envisagés sous l’angle rationnel de leurs particu-

Różnice między zwierzętami a człowiekiem wskazane w wyżej cytowanym zdaniu (to bowiem, co odnosi się do bydła, można rozszerzyć na cały świat zwierzęcy) stanowią też oczywiście nieprzekraczalną granicę, by tak rzec, cielesną między tymi rodzajami stworzeń. Niektóre zwierzęta, jak sygnalizuje dwunasta księga, znajdują się jednak blisko tej granicy.

Zaznaczmy przy tym, że w niniejszym artykule nie podejmujemy zagadnienia bliższej identyfikacji zwierząt, których nazwy podaje Izidor (szczegóły przedstawia Jacques André w przypisach zamieszczonych w krytycznej edycji XII księgi).

Izidor, co prawda, nie opisuje mantychory o ludzkiej twarzy (*facie hominis*), zwierzęcia fantastycznego, przedstawianego w antycznym przyrodoznawstwie greckim (Arystoteles, Elian) i łacińskim (Pliniusz, Solinus)⁴⁴, lecz niewystępującego w piśmiennictwie „heksameronalnym” (Bazyli, Ambroży), wzmiankuje za to o centaurach, prezentując zwierzęta służące potrzebom człowieka, żyjące w bliskości z nim (*de pecoribus et iumentis*). Wzmianka mieści się we fragmencie, najobszerniejszym w XII księdze, opisującym konie (*equi*), a zwłaszcza ich zachowania, i pełni rolę swoistego potwierdzenia informacji o tym, że konie i ludzie posiadają wspólną cechę o charakterze, by tak rzec, uczuciowym. Wskazując na przykłady bliskich związków koni z ludźmi – ujawniających się w bitwach – mówi Izidor także o zażyłości między koniem a jego właścicielem (panem). Koń bowiem rozpoznaje swego pana, przywiązuje się do niego tak mocno, że wylewa wiele łez, gdy pan poniesie śmierć. Encyklopedysta podsumowuje: „solum enim equum propter hominem lacrimare et doloris affectum sentire”. Wspomniana cecha odróżnia konie od innych zwierząt i jest (wylewanie łez i uczucie smutku) tak bliskie temu, co odczuwają ludzie, gdy umrze ktoś im drogi. Tego rodzaju wspólność znajduje swoje „uosobienie” i potwierdzenie w postaciach centaurów: „Vnde et in Centauris equorum et hominum natura permixta est” (rozpoczynający cytowane zdanie przysłówki *vnde* ma walor „uzasadniający” poprzednio podaną informację o łzach konia). Centaury „wyrażają” związek między końmi i ludźmi nie tylko na poziomie dozna-

larités physiologiques, organe par organe, fonction par fonction, en differents chapitres. Cette méthode est absolument étrangère à Isidore, qui propose une simple énumération comportant certains groupement, suivant en cela le système plinien qui distinguait quatre classes: quadrupèdes domestiques et sauvages (l. 8), animaux aquatiques (l. 9), oiseaux (l. 10) et insectes (l. 11) et versait dans ce cadre large les données autrement réparties que lui fournissait Aristote” (André, *Introduction*, w: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, s. 8). O klasyfikacji świata zwierzęcego dokonanej przez Arystotelesa, zob. opracowanie, które opublikował Arnaud Zucker (*Aristote et les classifications zoologiques*, Aristote. Traduction et Études, Louvain-la-Neuve 2005, s. 106-238).

⁴⁴ Zob. m.in. Morta, *Świat egzotycznych zwierząt*, s. 153-156.

wanych uczuć, ale także na poziomie kształtu cielesnego. Izidor jednak wyeksponował (nieprzypadkowo, zob. niżej) wspólność uczuciową – wspólną cechę natury konia i człowieka⁴⁵. Informację o końskich łzach zaczerpnął z Serwiuszowego komentarza do *Eneidy*⁴⁶. Jako swoisty komentarz do tej wiadomości natomiast dodał od siebie wzmiankę o centaurach mającą uwydatnić (i potwierdzić) podaną informację⁴⁷. Szerszą wiadomość o centaurach zamieścił encyklopedysta w jedenastej księdze *Etymologii*, wyjaśniając, że te monstra w rzeczywistości nie istniały, a zrodziła je wyobraźnia tych, co obserwowali jeźdźców tesalskich w bitwie, ściśle zespolonych ze swymi wierzchowcami⁴⁸. Racjonalne wytłumaczenie „pochodzenia” centaurów (zanegowanie ich realności) nie osłabia argumentacji podanej we fragmencie mówiącym o łzach końskich. Przeciwnie, zdaje się bardziej podkreślać więź konia z człowiekiem, jeźdźcem, szczególnie widoczną, jak zaznaczono, w bitewnych zmaganiach.

Z tematyką uczuć żywionych „w ludzki sposób” przez zwierzęta łączy się – choć nie tak wyraźnie jak w omówionym wyżej przypadku – opis zachowań wołu (*bos*). Oto wzajemne uczuciowe przywiązanie do siebie wołów chodzących razem w jarzmie jest bardzo głębokie. Gdy z jakichś powodów zabraknie towarzysza (*socius*), to drugi poprzez częste ryczenie dobitnie wyraża swoje uczucie, poszukując (i przywołując) nieobecnego. Relacje między wołami są powodowane, jak można odczytać, uczuciem

⁴⁵ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 1, 43, ed. i tł. André, s. 69.

⁴⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 1, 43, ed. i tł. André, s. 68, przyp. 68. W *Eneidzie* czytamy (XI 89-90): „post bellator equus positus insignibus Aethon // it lacrimans guttisque umectat grandibus ora”. Serwiusz komentuje: „Plinius solum equum praeter hominem lacrimare et doloris adfectum sentire dicit” (Servius Grammaticus, *In Vergilii Carmina Commentarii*, t. 2. *Aeneidos librorum VI-XII commentarii* XI 89, ed. G. Thilo, Lipsiae 1884, s. 487). W cytowanym fragmencie Serwiusz wskazuje na Pliniusza *Historię naturalną* (VIII 157).

⁴⁷ Po wzmiance o centaurach Izidor zamieścił jeszcze jedną uwagę – po zdaniu cytowanym wyżej w przypisie 44 – wyjętą z komentarza Serwiusza do *Eneidy*: „Sollent etiam ex equorum uel maestitia uel alacritate euentum futurum dimicatori colligere” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 43 = Servius, *In Vergilii*, t. 2. *Aeneidos* XII 82, ed. Thilo, s. 583). Informacja o centaurach znajduje się zatem w końcowym fragmencie (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 43) między zdaniami zaczerpniętymi z Serwiusza. Zaznaczyć warto, że w Ambrożego *Heksameronie* są jedynie sporadyczne wzmianki odnoszące się do koni (V 18 – wół i koń, zob. przyp. 50; V 34 – pęd konia; VI 10 – końska żarłoczność). Obszerniejsze informacje dał natomiast Bazyl w swym *Heksameronie*. Zob. Kochanek, *La fisiologia dell' „Esameroné”*, s. 276-279.

⁴⁸ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI 3, 37, zaczerpnięte z Orozjusza (Orosius, *Historia adversus paganos* I 13, 4). Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XI, ed. i tł. Gasti, s. 156-157, przyp. 349.

wzajemnej, troskliwej i czulej przyjaźni powstałej, by tak rzec, na podłożu wspólnie dzielonego trudu ciągnięcia tego samego pług⁴⁹. Przekaz przyjęty został przez Izydora z dzieła św. Ambrożego poświęconego pamięci Satyra (brata Ambrożego). Sewilczyk zaopatrzył zapożyczony fragment w swego rodzaju zdanie wprowadzające („Boum in sociis eximia pietas”), uwypuklając tym samym jego „uczuciową wymowę”⁵⁰. Izydor nie odnosi opisaney sytuacji wprost do tego, co odczuwają ludzie, jednakże użyte słownictwo (*eximia pietas* – wyrażenie uwydatniające użyte przez Ambrożego słowa *pius affectus*, zawarte w zapożyczonym przez Izydora *passusie*) pozwala na stwierdzenie, że przedstawione zachowania wołów są podobne do zachowań ludzi-przyjaciół⁵¹.

Więcej odniesień do wspólnych cech zwierząt i ludzi znajdujemy w części traktującej *de bestiis*. Izydor przypisał je lwom, słoniom i psom. W tym kontekście można rozważać informacje dotyczące także lisów i małp. Lwy, jak czytamy, srożą się jedynie wtedy, gdy zostaną zranione, a zatem tylko w przypadkach zagrażających ich życiu. Informację przepisaną zapewne ze wspomnianego już komentarza do *Eneidy* (XII 6) ułożonego przez Serwiusza poprzedził Sewilczyk wprowadzeniem wskazującym, że takie zachowanie lwów to cecha zbliżona do ludzkiej: „Circa

⁴⁹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 1, 30, ed. i tł. André, s. 61: „Boum in sociis eximia pietas; nam alter alterum inquirat, cum quo ducere collo aratra consuevit, et frequenti mugitum pium testatur affectum si forte defeceris”.

⁵⁰ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 1, 30, ed. i tł. André, s. 48 i 60; J. André wskazuje, że opis zachowań wołów (por. przyp. 49) został powtórzony za Ambrożym (*De excessu fratris Satyri* 1, 8): „Bos bouem requirit seque non totum putat et *frequenti mugitu pium testatur affectum, si forte defecerit cum quo ducere collo aratra consuevit, et egote, frater, non requiram*” (drukem pochylonym wyróżniono za J. André miejsca przejęte przez Izydora, por. przyp. 49). Zob. Ambroży, *O życiu brata Satyra*, w: Ambroży, *Mowy*, tł. J. Czuj, POK 31, Poznań 1939, s. 109: „teraz zaś, Bracie, dokąd się ruszę, gdzie się obrócić?”, a dalej: „Wół wołu szuka, nie uważa się za całego, częstym rykiem miłosne zdradza przywiązanie, jeśliby przypadkiem nie dopisał temu, z którym przyzwyczał się ciągnąć w jarzmie pługi”. W *Heksameronie* mówi Ambroży o podobnej przyjaźni wołu i konia. Ambrosius, *Exameron* V 18, ed. Schenkl, tł. Banterle, s. 260: „Comparem suum et bos requirit et equus diligit et, si mutetur alius, tamen trahere iugum nescit compar alterius et se non totum putat” (to w kontekście omawiania zagadnień dotyczących wierności małżeńskiej); Ambroży, *Heksameron*, PSP 4, s. 149: „I wół szuka dla siebie towarzysza, a koń go miłuje, jeśli się go zmieni nie chce jako jego towarzysz nieść jarzma z innymi i nie czuje się dobrze”.

⁵¹ Por. Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 24 (419), ed. Condoñer, s. 98: „Inter pietatem et affectionem. Pietas inter deiunctos sanguine exibetur, affectio inter extraneos; Isidorus Hispalensis, *De differentiis*, I 47 (2), ed. Condoñer, s. 108: „Inter amicum et socium. Amicus constat affectu, socius requia consortio constat”.

hominem leonum natura est ut nisi laesi nequeant irasci”⁵². W innych sytuacjach również przejawia się, jak określa to dalej Izydor, *miser cordia* lwów. W każdym razie jedynie cierpiąc wielki głód, lwy zabijają ludzi. Nacechowany miłosierdziem sposób postępowania tych zwierząt ukazał encyklopedysta, idąc zapewne w ślad za treścią wyczytaną z kolei w dziele Solinusa (który oparł się na *Historii naturalnej*). Jednak w porównaniu ze źródłem bardziej „złagodził” charakter lwów i chyba ściślej „związał” go z cechą charakteru człowieka (*miser cordia*)⁵³. Izydorowi był znany – trudno wątpić – także inny obraz lwa: pysznego i okrutnego (*superbus, ferox*) zawarty w Ambrożego *Heksameronie* (VI 14)⁵⁴. W *Etymologiach* przedstawił jednak odmienną wizję postępowania zwierzęcia.

W stosunkowo krótkim opisie dotyczącym słoni, krótszym niż można by się spodziewać, zważywszy na obszerne informacje o tych zwierzętach zamieszczone w tekstach, z których Sewilczyk korzystał⁵⁵, zostało wspomniane, że [*elephant*es] „intellectu autem et memoria multa uigent”. Zdanie ułożone prawdopodobnie na podstawie tekstu Solinusa wymienia dwie cechy, które posiadają słonie i które przede wszystkim posiadają ludzie⁵⁶.

⁵² Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 5, ed. i tł. André, s. 91, 90, przyp. 118 – wskazanie na tekst (komentarz Serwiusza do Eneidy), z którego fraza została przejęta.

⁵³ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 6, ed. i tł. André, s. 91: „Patet eorum misericordia exemplis assiduis: prostratis enim parcunt; captiuos obuio repatriare permittunt; hominem non nisi in magna fame interimunt”. Fragment oparty na tekście Solinusa (27, 15). Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 6, ed. i tł. André, s. 90-91, przyp. 119. U Solinusa czytamy: „Nam clementiae indicia multa sunt: *prostratis parcunt*; in uiros potius quam in feminas saeuunt; infantes *nonnisi in magna fame* perimunt. Nec a misericordia separantur; *assiduis* denique *exemplis patet* eos pepercisse cum multi *captiuorum* aliquot leonibus *obuii* intacti *repatriauerunt*” (drukami pochyłonym zaznaczono za J. André miejsca paralelne w tekście Izydora). O przekazie dotyczącym lwów u Solinusa, opartym na *Historii naturalnej* (VIII 42-58), zob. Morta, *Świat egzotycznych zwierząt*, s. 58-66 (zwłaszcza s. 60). Por. też Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 25 (350), ed. Condoñer, s. 98: „Nam misericordia affectus tantum cordis est quo compellimur ut miseris subueniamus”. Zob. również Seneki *De clementia* I 3, 2; 5, 2.

⁵⁴ Takiego lwa przedstawił również św. Bazyli. Por. Kochanek, *La fisiologia dell' „Esamerone”*, s. 284-288.

⁵⁵ Obszerne informacje odnoszące się do słoni znajdujemy w Pliniusza *Historia naturalis* (VIII 1-32; zob. też przyp. 3) i w Solinusa *Collectanea rerum memorabilium* (25, 1-15). Zob. Morta, *Świat egzotycznych zwierząt*, s. 98-109. O słoniach szerzej mówi Ambroży w *Heksameronie* (VI 31-35). Por. też Kochanek, *La fisiologia dell' „Esamerone”*, s. 269-272.

⁵⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 15, ed. i tł. André, s. 99. Odpowiedni fragment z dzieła Solinusa brzmi (Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* 25, 2, ed. T. Mommsen, Berolini 1958, 125, 2-3): „Igitur elephanti iuxta sensum huma-

Pamięć *memoria* to, jak stwierdził Izydor w *Sentenciach*, cecha wspólna jestestw ożywionych⁵⁷. Słonie charakteryzuje także *intellectus* (inteligencja, zdolność pojmowania, pojętność), powiązany nie wprost w cytowanej wypowiedzi z pamięcią. *Intellectus*, jak również czytamy w *Sentenciach*, przynależy głównie (jedynie?) człowiekowi⁵⁸. Biskup nie zestawił jednak inteligencji słoni z ludzką, tak jak uczynił to Solinus⁵⁹. Można jednak wnioskować, że według osądu Izydora *intellectus* słoni jest jakimś „odblaskiem” ludzkiego⁶⁰. Wyżej cytowane zdanie, jak się wydaje, „streszcza” informacje dotyczące zachowań słoni nie opisanych przez encyklopedystę, ale przedstawionych w dziełach, z których korzystał (słonie szybko się uczą, organizacja ich stad przypomina organizację ludzkich społeczności, posiadają swoją religię związaną z kultem księżyca i słońca)⁶¹.

Wśród zwierząt, które w *Etymologiach* zostały zaliczone do grupy określonej jako *bestiae*, występuje również pies, *canis*. Psy, informuje Izydor, mające bardzo czuły węch są też najbardziej przenikliwe (sposstrzegawcze) ze zwierząt: „nihil autem sagacius canibus; plus enim sensui ceteris animalibus habent”⁶². Przejawia się to w tym, że jako jedyne (spośród zwierząt) rozpoznają swoje – nadane im przez człowieka – imię: „Namque soli sua nomina recognoscunt”. Izydor podkreśla, tak jak w przypadku koni, ich oddanie swemu panu⁶³. Psy zresztą nie mogą żyć bez towarzy-

num intellectus habent, memoria pollent”. Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, ed. i tł. André, s. 99, przyp. 140.

⁵⁷ Por. przyp. 8.

⁵⁸ Por. przyp. 30. W Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 18 (497), ed. Condoñer, s. 94 czytamy: „Inter sensum et intellectum. Sensus ad naturam refertur, intellectus ad artem”.

⁵⁹ Por. przyp. 56.

⁶⁰ Por. przyp. 10.

⁶¹ Por. przyp. 55. Por. też m.in. G.C. Druce, *The Elephant in Medieval Legend and Art*, „The Archeological Journal” 76 (1919) s. 1-73 (zwłaszcza s. 1-4 i 25-30).

⁶² Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 25, ed. i tł. André, s. 111. J. André tłumaczy: „Rien n’a plus de flair que les chiens, car ils sont les plus intelligents de tous les animaux” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 25, ed. i tł. André, s. 110). André wskazuje, że początkowa część wypowiedzi Izydora („Nihil autem sagacius canibus”) jest podobna do frazy występującej w Hieronimowym komentarzu do Księgi Izajasza (Iz 1,3): „Canibus, quod sagacissimum genus animantium est” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, ed. i tł. André, s. 110, przyp. 164). Druga część tej wypowiedzi („plus enim sensui ceteris animalibus habent”) to, jak możemy sądzić, stwierdzenie samego encyklopedysty.

⁶³ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 26, ed. i tł. André, s. 111. Przejęte z Solinusa (15, 11) – Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, XII 2, 26, ed. i tł. André, s. 111, przyp. 165. Pliniusz w *Historii naturalnej* (Plinius Maior, *Naturalis historia* VIII 142,

stwa ludzi: „Quorum postremo naturae est extra homines esse non posse”⁶⁴. O psiej wierności pisali zarówno Ambroży (i Bazyle), jak i Solinus, a wcześniej Pliniusz. Biskup Mediolanu utrwalił w swym *Heksameronie* (bazując na *Heksameronie* Bazylego) także sugestywny obraz psa posługującego się swoistym wnioskowaniem sylogistycznym przy tropieniu. Choć zwierzę pozbawione jest rozumu, to posiada przenikliwość (*sensus*), która może uchodzić za „wytwór” rozumowania nabytego w szkolnej ławie⁶⁵. Można przypuszczać, że wzmianka Sewilczyka o przenikliwości psów jest jak-

ed. i tł. A. Ernout, s. 72) stwierdził: „Ex his quoque animalibus, quae nobiscum degunt, fidelissimumque ante omnia homini canis atque equos”.

⁶⁴ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 26, ed. i tł. André, s. 111.

⁶⁵ Ambrosius, *Exameron* VI 23, ed. Schenkl, tł. Banterle, s. 364: „Exortem rationis canem esse nemo dubitauerit; tamen si sensus eius uigorem consideres, censes eum sentiendi sagacitate uim sibi rationis asciscere. Denique quo pauci in gymnasiis constituti, qui totam in discendo uitae longinquitatem contriuerint, uix potuerunt cognoscere, ut syllogismorum coniunctiones contexerent, hoc naturali canis eruditione comprehendere facile poterit aestimari. Nam ubi leporis ceruiue repperit atque ad diuerticulum semitae uenerit et quoddam uiarum conpitem, quod partes in plurimas scinditur, obiens singularum semitarum exordia tacitus secum ipse pertractat uelut syllogisticam uocem sagacitate colligendi odoris emittens. ‘Aut in hanc partem’ inquit ‘deflexit aut in illam, aut certe in hunc se anfractum contulit, sed nec in istam nec in illam ingressus est uiam. Superest igitur, ut in istam se partem sine dubitatione contulerit’. Quod homines uix prolixa compositae artis meditatione componunt, hoc canibus ex natura subpetit, ut ante mendacium deprehendant et postea falsitate repudiata inueniat ueritatem”. Ambroży, *Hexameron*, PSP 4, s. 197-198: „Nikt nie wątpi, że pies nie posiada rozumu. Jeśli jednak zastanawiasz się nad jego przenikliwością to sądzisz, że przywłaszcza sobie przy tropieniu siłę rozumu. Niewielu, którzy uczyli się w szkołach i całe długie życie spędzili na uczeniu, ledwie zdoła coś połączyć sylogizmami. Pies rozoznaje na mocy swego naturalnego instynktu, jak to zresztą łatwo zauważyć. Gdy spostrzeże ślad zająca lub łani a stanie na rozstaju ścieżki, gdzie drogi rozbiegają się w różne strony, to najpierw obiega początek każdej z nich, milcząc zastanawia się. Potem niejako z tego, co wywęszył wyprowadza sylogistyczny wniosek. Pobiegł to na tę, to na drugą, to znów na inne skrzyżowanie, lecz nie brał ani pierwszej ani drugiej, dopóki wyzbywszy się wątpliwości pobiegł tą ostatnią. To co udaje się ludziom po długiej rozwadze, psy mają z natury. Najpierw przekonują się, że coś nie jest prawdziwe, potem odrzuciwszy fałsz, znajdują prawdę”. Dalej czytamy o wierności psów. O przenikliwości psów i ich wierności wobec swych panów czytamy w dziele Bazylego. Zob. Kochanek, *La fisiologia dell’ „Esameron”*, s. 281. Zob. też: Eustathius, *Ancienne version latine des neuf homélies sur l’Hexameron du Basile de Cesarée* 9, 4, 11-15, ed. E. Amand de Mendieta – S.Y. Rudberg, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 66, Berlin 1958, s. 119-120. O wierności psów, o ich pamięci oraz o przydatności w bitwie i na polowaniu mówi także Solinus w *Collectanea rerum memorabiliom* 15, 8-12. W dziele nie znajdujemy przekazu o psie „sylogiście”. Nie mówi o tej umiejętności psa Pliniusz w *Historii naturalnej*. Por. Plinius Maior, *Naturalis historia* VIII 142-153.

by echem Hieronimowego opisu ukazującego, jak te zwierzęta „posługują się” sylogizmem⁶⁶.

Pewne cechy nieobce człowiekowi zostały przypisane w *Etymologiach* także lisowi (*vulpes*): przebiegłość i używanie podstępów. Izydor nie odniósł jednak tej charakterystyki do ludzi⁶⁷. Z cechami ludzkimi nie łączy wyraźnie encyklopedysta także zachowań małp. Zastanawia przy tym, iż nie mówi wprost o podobieństwie cielesnym (co do „kształtu” postaci) małp do ludzi. Wywodzi nazwę zwierzęcia, *simia*, od greckiego słowa wskazującego na szczególnie wyglądu twarzy – spłaszczony nos (twarze małp są, jak czytamy, szkaradne i oszpecone zmarszczkami). Odrzuca pogląd o pochodzeniu nazwy od łacińskiego *similitudo*, co miałoby nawiązywać nie do podobieństwa „postaciowego”, ale sygnalizować, że w umiejętnościach, jakie posiadają małpy, można dopatrzeć się podobieństwa do ludzkich umiejętności (*simiae – similitudo rationis humanae*). Negując łacińskojęzyczną podstawę etymologii wyrazu *simia*, Izydor ukazuje jednak pewne cechy zwierzęcia, dostrzeżenie których mogło stanowić uzasadnienie odrzuconego przez niego wywodu. Oto małpy „wyczuwające” żywioły (*elementorum sagaces*) rozpoznają fazy księżyca i cieszą się, podskakując, gdy jest w pełni, a smućą, gdy się umniejsza. Odznaczają się przeto pewną formą religijności oraz łączącymi się z nią uczuciowymi reakcjami. Zachowanie małp powodowane uczuciami widoczne jest także w stosunku tych zwierząt do swego małego potomstwa⁶⁸. Fragment poświęcony małpom ułożył Izydor głównie na podstawie dzieła Solinusa (Ambroży i Bazylu nie mówią w *Hekameronie* o małpie). Za Solinusem wymienił też pięć „odmian”

⁶⁶ Jak wyżej wspomniano (przyp. 62) informacja o przenikliwości psów została sformułowana prawdopodobnie przez samego Izydora (nie została wprost przejęta z innego tekstu).

⁶⁷ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 29, ed. i tł. André, s. 113: „Vulpis dicta, quasi uolupis. Est enim uolubilis pedibus et nunquam rectis itineribus, sed tortuosus anfractibus currit, frandulentum animal insidiisque decipiens. Nam dum non habuerit escam, fingit mortem, sicque descendentes quasi ad cadauer aues rapit et deurat”. O źródłach tej informacji, zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 29, ed. i tł. André, s. 113-114, przyp. 170 i 171. O podstępach lisa wspomina Ambroży w *Heksameronie* (VI 12; VI 19) oraz Bazylu. Zob. Kochanek, *La fisiologia dell' „Esamerone”*, s. 256-259. O przebiegłości lisa mówi Pliniusz (VIII 103); Solinus (11, 11) jedynie ogólnie napomyka o zwierzęciu.

⁶⁸ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 30, ed. i tł. André, s. 115: „Simiae Graecum est nomen, id est pressis naribus; unde et simias dicimus, quod suppressis naribus sint et facie foeda, rugis turpiter follicantibus, licet et capellarum sit pressum habere nasum. Alii simias Latino sermone uocatos arbitrantur, eo quod multa in eis similitudo rationis humanae sentitur; sed falsum est. [2, 31] Hi elementorum sagaces noua luna exultant, media et caua tristantur. Fetus quos amant ante se gestant; neglecti circa matrem haerent”.

małp, w tym psiogłowych (*cinocefali*) i satyrów (*satyri*)⁶⁹. Pomiął informację Solinusa, którą ten powtórzył za *Historią naturalną* (8, 215) o podstępnie stosowanym w polowaniach na małpy, a wykorzystującym ich skłonność do naśladowania bezwiednego („bezmyślnego”) czynności ludzkich. W obrazie zachowań małp nakreślonym w *Etymologiach* została niejako zaakcentowana na skutek tego opuszczenia wspomniana wyżej „religijność”. Izydor, bazując na tekście Solinusa, nie wspomniał tym samym, jak już zaznaczono, o podobieństwie „postaciowym” małp do ludzi. Podkreślił je Pliniusz (VIII 215; „Simiarum [...] genera [...]. Hominis figurae proxima”), lecz Solinus – a w konsekwencji także Izydor – nie uwzględnił tego stwierdzenia⁷⁰.

W części poświęconej grupie „mniejszych zwierząt” („de minutis animantibus”) nie dostrzegamy wyrażonych wprost odniesień ich zachowań do cech ludzkich. Niemniej jednak czytamy, że jeź, *iricius*, posiada swego rodzaju roztropność. Jego *prudentia* przejawia się w sposobie pozyskiwania pożywienia dla swoich małych: wspina się na krzew winny, odgryza grono i zszedłszy na ziemię, tarza się po strąconym łupie, nabijając na nastroszone igły poszczególne owoce, a potem zanoszi je potomstwu⁷¹. Takie zachowanie jeża ukazywał m.in. *Fizjolog* oraz Pliniusz w *Historii naturalnej*. W dostępnych Izydorowi tekstach wskazane postępowanie jeża nie zostało jednak określone jako przejaw roztropności⁷². Prawdopodobnie

⁶⁹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 2, 30-33, ed. i tł. André, s. 114-116, przyp. 172-179.

⁷⁰ Zob. Morta, *Świat egzotycznych zwierząt*, s. 82-86. Podstęp stosowany w polowaniach na małpy przedstawia Solinus w ślad za Pliniuszem (VIII 215). Powiada zatem Solinus (27, 55-56, ed. Mommsen, s. 142, 16-143, 5): „Omne autem latifundium quod inter Aegyptum Aethiopiam Libyamque diffunditur, quacumque lucis opacum est, varium implevit simiarum genus. [...] plebes simiarum in his est quas passim videmus non sine ingenio aemulandi, quo facilius in manus veniunt: nam dum avide venantium gestus adfectant, relicta consulto visci unguilla, quod mendacio factum vident, oculos suos oblinunt: ita visu obducto primum eas corripit. Exultant nova luna [...]”. Krzysztof Morta tłumaczy fragment o podstępnie następująco: „Te, które bez zastanowienia skłonne są do naśladowania, łatwiej dają się złapać. Bardzo chętnie naśladują ruchy myśliwych. Toteż zamazują oczy maścią z jemioly specjalnie pozostawioną przez polujących, co jest wyraźnym podstępem. W ten sposób straciwszy chwilowo wzrok łatwiej pozwalają się ująć” (Morta, *Świat egzotycznych zwierząt*, s. 82).

⁷¹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 3, 7, ed. i tł. André, s. 129-130: „Huius prudentia quaedam est; nam dum absconderit uam de uite, supinus sese uolutat super eam, et sic eam exhibet natis suis”.

⁷² Zob. np. *Physiologus latinus. Editions préliminaires. Versio B*, 13, ed. F.J. Carmody, Paris 1939, s. 26-27; *Physiologus latinus versio Y*, 16, ed. F.J. Carmody, Berkeley 1941, s. 114. O sposobie pozyskiwania winnych gron przez jeża wspo-

sam encyklopedysta tak je nazwał. W *De differentiis*, zaznaczmy, *prudentia* to istotny, by tak powiedzieć, przymiot intelektualny człowieka⁷³. Można zatem uznać, że *prudentia*, jaką odznacza się jeź, jest podobna do tej, jaką wykazuje człowiek, odnosi się jednak ona w tym przypadku do swego rodzaju umiejętności w zdobywaniu pokarmu. Tą umiejętnością charakteryzuje się również mrówka, *formica*, zaliczona do grupy „mniejszych” zwierząt. Posiada cechę, którą Izydor określa jako *sollertia* – ‘prze-myślność’ (‘przezorność’?), ‘biegłość’ w zabezpieczaniu sobie pokarmu na przyszłość (w lecie na czas zimy) oraz w wybieraniu właściwych, dobrych do spożycia ziaren pszenicy w czasie zbiorów (mrówka wybiera pszenicę, pomija ziarna jęczmienia, porzuca ziarna zawilgocone podczas deszczu)⁷⁴. *Sollertia* mrówek przedstawiona przez encyklopedystę ma, jak można zauważyć, niejako znamiona roztrpności (a zatem ma znamiona jednej z ludzkich – czy raczej miewanych przez ludzi – cnót). Zachowanie mrówek opisane przez Izydora zostało także ukazane w tekstach, z których korzystał, nie wskazywały one jednak, że jest to *sollertia*⁷⁵.

Wyraźne odniesienie do wspólnych cech zwierząt i ludzi znajduje się natomiast w części prezentującej węże (*De serpentibus*). Izydor zamieścił stosunkowo obszerny opis węża (*serpens*) rozpoczynający się od informa-

mina *Historia naturalna* (VIII 133). Zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, ed. i tł. André, s. 130, przyp. 206. Informacji na temat zwierzęcia nie zawiera natomiast dzieło Solinusa. Nie wzmiankuje o jeżu również Ambroży w *Heksameronie*. Św. Bazyli mówi o jeżu, ale nie opisuje wspomnianego sposobu. Zob. Kochanek, *La fisiologia dell' „Esamerone”*, s. 274.

⁷³ Isidorus Hispalensis, *De differentiis* I 19 (417), ed. Condoñer, s. 94: „Inter prudentiam et sapientiam. Prudentia in humanis rebus, sapientia in diuinis tribuitur”. Por. Isidorus Hispalensis, *Sententiae* II 1, 10; 1, 13.

⁷⁴ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 3, 9, ed. i tł. André, s. 131: „Formica dicta ab eo quod ferat micas farris cuius sollertia multa: prouidet enim in futurum et praeparat aestate quod hieme comedat; in messe autem eligit triticum, hordeum non tangit; dum pluit ei super frumentum, totum eicit” (dalej o zasłyszanej pogłosce, że w Etiopii żyją mrówki podobne do psa, które wydobywają łapami złoty piasek; ta informacja jest zaczerpnięta z Solinusa – Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 3, 9, ed. i tł. André, s. 131, przyp. 209). Zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 3, 9, ed. i tł. André, s. 130-131, przyp. 208 i 209.

⁷⁵ Przedstawione przez Izydora zachowanie mrówek prezentuje Ambroży w *Heksameronie* (VI 16; VI 20). Informacje podane przez biskupa Mediolanu zostały w tym zakresie oparte na dziele Bazylego. Por. Kochanek, *La fisiologia dell' „Esamerone”*, s. 289-295. O zabezpieczaniu przez mrówki pokarmu w postaci odpowiednich ziaren mówi Pliniusz w *Historii naturalnej*, wspomina także o „zachowaniu społecznym” mrówek (XI 108-110; XI 111 – o mrówkach indyjskich). O mrówkach etiopskich wzmiankuje Solinus (30, 23; por. przyp. 74). Zob. Morta, *Świat egzotycznych zwierząt*, s. 142-146.

cji już wyżej przytoczonej: „uiuacitate quadam sensus serpens excellit”⁷⁶. Następne zdanie odnoszące się do węża, a odwołujące się do Księgi Rodzaju (Rdz 3,1) pozwala na stwierdzenie, że wąż charakteryzuje się, bardziej niż inne zwierzęta, jakąś bystrością pojmowania (jakąś bystrą inteligencją)⁷⁷. Wywiedziona z przekazu biblijnego cecha węża zyskuje jakby naturalistyczne uzasadnienie w wiadomości podanej w zakończeniu opisu zwierzęcia. Izydor powtarza tam frazę z Owidiuszowych *Metamorfoz* o tym, że ze szpiku kręgosłupa zmarłego człowieka powstaje w grobie wąż. Encyklopedysta dodaje, podkreślając swoisty związek węża z człowiekiem, że tak jak wąż jest przyczyną śmierci człowieka (w sensie biblijnym oraz w sensie naturalistycznym przez ukąszenie), tak i śmierć człowieka przyczynia się do powstania węża. Kończąca wywód informacja o wężu, który nie dotknie nagiego (oczywiście żywego) człowieka, zdaje się odsyłać do okoliczności upadku (Rdz 3,1-11)⁷⁸.

⁷⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 4, 42, ed. i tł. André, s. 165. J. André tłumaczy: „le serpent l'emporte par une certaine vivacité de l'intelligence” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 4, 42, ed. i tł. André, s. 164). W tłumaczeniu na angielski: „the snake excels in a certain quickness of sense”. Isidore of Seville, *The Etymologies*, tł. S.A. Barney *et al.*, s. 258.

⁷⁷ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 4, 43, ed. i tł. André, s. 165: „Vnde et legitur in Genesi: Serpens autem erat sapientior omnibus pecoribus terrae”. Warto zwrócić uwagę na użyte określenie *sapientior*. Wulgata podaje: „sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae”, co Jakub Wujek tłumaczy: „Ale i wąż był chytrzy nad inne wszystkie zwierzęta ziemne” (*Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, ed. J. Frankowski, Warszawa 1999, s. 34). J. André w komentarzu przywołuje słowa Augustyna: „Cf. Aug. gen. ad litt. 11, 2: „serpens prudentissimus uel sicut plures latini codices habent, sapientissimus” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, s. 164 przyp. 277). Por. Mt 10,16 („Estote ergo prudentes sicut serpentes”); 2Kor 11,3 („timeo autem ne sicut serpens Evam seduxit astutia sua ita corrumpantur sensus vestri”). Swoistą ilustracją inteligentnego zachowania zwierząt zaliczonych przez Izydora do grupy węży jest opis reakcji węża o nazwie *aspic*. Gdy *aspic* zaledwie usłyszy dźwięki, którymi zaklinacz zamierza go wywabić z nory, to przykładą jedno ucho do ziemi, drugie zakrywa ogonem i w ten sposób czyni się jakby głuchym na te dźwięki i pozostaje bezpieczny (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 4, 12). Zob. też: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, s. 142-143, przyp. 235.

⁷⁸ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 4, 48, ed. i tł. André, s. 169: „Pythagoras dicit de medulla hominis mortui, quae in spina est, serpentem creari; quod etiam Ouidius in Metamorphoseorum libris commemorat dicens: «Sunt qui, cum clauso putrefacta est spina sepulchro, // mutari credant humanas angue medullas» [*Met.*, 15, 398-400]. Quod si creditur, merito euenit ut, sicut per serpentem mors hominis, ita et hominis morte serpens. Fertur autem quod serpens hominem nudum non sit ausus contingere”. Fragment mówiący o Pitagorasie został zaczerpnięty z komentarza Serwiusza do Eneidy (V 95; zob. V 84-96). Zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, s. 168, przyp. 286. Wzmianka

Opisując grupę nazwaną *pisces* (tu w zasadzie stworzenia, których głównym środowiskiem życia jest woda), Sewilczyk wspomniał również o cesze, którą można przypisać ludziom. Oto, jak się dowiadujemy, delfiny, *delfines* (zaliczone do grupy *pisces*), płyną za głosem ludzkim albo też gromadzą się na dźwięk muzyki, posiadają zatem – zaryzykujemy sformułowanie – swego rodzaju wrażliwość artystyczną⁷⁹.

Innego rodzaju podobieństwa zostały ukazane w opisach ptaków (*De avibus*). Mówiąc o papudze, sroce oraz o przepiórcie, Izydor informuje o pewnych cechach, nazwijmy je ogólnie, cielesnych, które one posiadają, a które to cechy są podobne do ludzkich i „powodują” efekty „niecielesne”, również podobne do cech ludzkich.

Czytamy zatem, że żyjąca w Indiach papuga, *psittacus*, mając znacznie większy i szerszy język niż inne ptaki (posiada przeto język, który można porównać do ludzkiego), potrafi wydawać zrozumiałe, tak jak

o wężu i nagim człowieku zawarta w *Fizjologu* – Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, s. 168-169, przyp. 288.

⁷⁹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 6, 11, ed. i tł. André, s. 189: „Delfines certum habent uocabulum, quod uoces hominum sequantur uel quod ad symphoniam gregatim conueniunt”. J. André wskazuje, że Izydor oparł się na przekazie Solinusa (12, 5-6; to za *Historią naturalną* IX 23-24) przedstawiającym delfina. Sygnalizuje również nieco opaczoną interpretację tego przekazu dokonaną przez encyklopedystę – Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, s. 188-189, przyp. 343. W każdym razie Sewilczyk ukazał za Solinusem „wrażliwość” delfinów na muzykę. Dodajmy, że niektóre zachowania stworzeń wodnych (*pisces*), określane przez Izydora jako *ingenium*, można – w szerokim zakresie – traktować jako podobne do uzdolnień wykazywanych przez ludzi znajdujących się w specyficznych sytuacjach: zagrożenia życia oraz potrzeby zdobycia pokarmu. *Lupus* drąży dziurę w piachu i w niej się kryje, unikając zagarnięcia przez sieć. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 6, 24 (s. 196, przyp. 363; s. 185, przyp. 330, identyfikacja – *Dicentrarchus labrax*). *Escarus*, który dostał się do więcierza, potrafi zeń ujsć samodzielnie, uderzając wielokrotnie ogonem w otwór pułapki i w ten sposób poszerzając go. Gdy inny *escarus*, będący na zewnątrz więcierza, dostrzeże uwięzionego, to pomaga towarzyszowi, chwytając zębami jego ogon i uwalniając z opresji. Por. Publiusz Ouidius Neso, *Halieutica*, tł. A.W. Mikołajczak, Gniezno 1997, s. 62-65; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 6, 30 (s. 199, przyp. 199, identyfikacja – *Scarus cretensis*, rodzina *Scaridae*, papugoryby). *Cancer* (tu krab) zdobywa z podziwu godną przemyślnością (*miro ingenio*) mięso ostrygi (*ostrea*). Nie mogąc własnymi siłami otworzyć jej muszel, oczekuje na moment, gdy sama je uchyli. Wtedy *cancer* wkłada kamyczek między nie, tak że ostryga nie może ich zewrzeć i łowca wybiera z środka mięso. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, XII 6, 51. Informacja przejęta z *Heksameronu* Ambrożego (V 8, 22). W. Szolński tłumaczy *cancer* przez ‘rak’ (Ambroży, *Hexaameron*, s. 152). Zob. też: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 6, 44 (*polippus* – ośmiornica). W przekazach, z których Izydor korzystał, przedstawione zachowania nie są określone jako *ingenium*.

to czynią ludzie, dźwięki. Informacji zaczerpniętej z tekstu Solinusa⁸⁰ biskup Sewilli przydał obrazową interpretację. Wspomnił mianowicie, że gdyby ktoś nie widział ptaka, a słyszał jedynie jego głos, to sądziłby, że to mówi człowiek. Papuga, jak się dowiadujemy, może „sama z siebie”, *ex natura*, wypowiadać słowa pozdrowienia po łacinie i po grecku (*haue, chaire*). Poza tym można ją nauczyć innych słów. Izydor niejako podsumował wywód, cytując jeden z epigramów Marcjalisa⁸¹. Dźwięki (skrzeczenia) podobne do ludzkich wydają także sroki, *picae*. Izydor nawet skojarzył nazwę ptaków z poezją: „*picae quasi poeticae [...]*”. Sroka nie posiada jednak na tyle sprawnego („zwinnego”) języka, by rozmawiać jak człowiek. Encyklopedysta również i w tym opisie przytoczył epigram Marcjalisa, inny niż wyżej wspomniany, jednakże przekazujący w formie poetyckiej to, o czym czytamy w odniesieniu do papugi: gdyby ptak nie był widoczny, słuchacz sądziłby, że pozdrawia go człowiek. Sewilczyk, tworząc opis sroki, oparł się na *Historii naturalnej* (X 118-119). W dziele Solinusa, zaznaczymy, a także w Ambrożego *Heksameronie* (i w *Heksameronie* Bazylego) nie znajdujemy informacji na temat sroki⁸². Izydor wyeksponował, w porównaniu do przekazów, na których się opierał, cechę papugi i sroki zbliżoną do cechy ludzkiej. Przedstawione w *Etymologiach* umiejętności jednego i drugiego ptaka były jakby wynikiem, powtórzmy, szczególnej budowy ich języka przypominającego w swym kształcie język człowieka. Epigram Marcjalisa, raz sparafrazowany w formie prozaicznej przez Izydora, a drugi raz przezeń zacytowa-

⁸⁰ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, s. 242, przyp. 48 (wskazanie na fragmenty z dzieła Solinusa: 52, 43; 52, 45). Zob. też: Morta, *Świat egzotycznych zwierząt*, s. 127-129. Zostają tam wskazane odpowiednie passusy z *Historii naturalnej* (X 117 i 119), na których oparł się Solinus.

⁸¹ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 24, ed. i tł. André, s. 243: „Psittacus in Indiae litoribus gignitur, colore uiridi, torque puniceo, grandi lingua et ceteris auibus latiore. Vnde et articulata uerba exprimit, ita ut, si eam non uideris, hominem loqui putes. Ex natura autem salutatur dicens: «haue» uel «χ α ἰ p ε». Cetera nomina institutione discit. Hinc est illiud: «Psittacus a uobis aliorum nomina discam; | hoc didici per me dicere: «Caesar, hau»» (Martialis, XIV 73). Zob. też Morta, *Świat egzotycznych zwierząt*, s. 129.

⁸² Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 46, ed. i tł. André, s. 259, 261: „Picae quasi poeticae, quod uerba in discrimine uocis exprimant, ut homo. Per ramos enim arborum pendulae inportuna garrulitate sonantes, etsi linguas in sermone nequeunt explicare, sonum tamen humanae uocis imitantur. De qua congrue quidam ait: «Pica loquax certa dominum te uoce saluto: | si me non uideas, esse negabis auem»» (Martialis, XIV 76). Zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 46, ed. i tł. André, s. 259-260, przyp. 521. *Pica salutatrix* wspomniana w innym epigramie Marcjalisa (VII 87, 6).

ny⁸³, podkreśla, że dźwięki wydawane przez papugę i srokę wywołują wrażenie obecności człowieka⁸⁴.

Inną wspólną z człowiekiem cechą posiada przepiórka, *coturnix*. Izydor informuje, w ślad za Solinusem, że przepiórka to jedyne zwierzę, które tak jak człowiek jest podatne na epilepsję. Nie mamy pewności, czy ta dolegliwość jest konsekwencją tego, że ptak spożywa ziarna trujących roślin (o czym encyklopedysta mówi bezpośrednio wyżej) czy też jest wynikiem podobnych jak w przypadku człowieka uwarunkowań⁸⁵.

Prezentując ptaki, Izydor wspomniał ponadto o charakterystycznych zachowaniach niektórych z nich, używając określeń sugerujących, że można by je zaliczyć do kategorii zachowań społecznych podobnych do zachowań ludzkich. Bociany, *ciconiae*, są bardzo towarzyskie, a w locie przybierają szyk jak wojsko, na czele z przewodnikami (rolę tę pełnią wrony)⁸⁶. Encyklopedysta streścił w tym przypadku przekaz Ambrazjańskiego *Heksameronu* mówiący o tych ptakach (o ich „wojskowej” organizacji), a umieszczony w kontekście rozważań biskupa Mediolanu nad „ptasimi wzorcami” dla organizacji społeczeństwa (państwa) ludzkiego⁸⁷. Innymi

⁸³ Warto przytoczyć po raz kolejny odpowiednie fragmenty. Czytamy o papudze (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 24; zob. przyp. 36): „Vnde et articulata uerba exprimit, ita ut, si non eam uideris, hominem loqui putes. Ex natura autem salutat dicens: «hauē» [...]”. Por. epigram zamieszczony przy końcu opisu sroki (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 46; zob. przyp. 82): „Pica loquax certa dominum te uoce saluto: I si me non uideas, esse negabis autem”.

⁸⁴ Luźno łączy się z omawianym zagadnieniem przypadek ptaka *ulula* (sówka? puszczyk?), którego głos przypomina płacz i zawodzenie (człowieka): „cum enim clamat, aut fletum imitatur aut gemitum”. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 38, ed. i tł. André, s. 253.

⁸⁵ Opis przepiórki: Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 64-65. Przy końcu czytamy (XII 7, 65, ed. i tł. André, s. 275): „Cibos gratissimos habent semina uenenorum; quam ob causam eas ueteres uesci interdixerunt. Solum enim hoc animal, sicut et homo, caducum patitur morbum”. Zob. też uwagi wydawcy. Przekaz dotyczący przepiórki oparty został na dziele Solinusa (11, 20-23). Solinus korzystał z kolei z *Historii naturalnej* (X 69). Należy zaznaczyć, że o przepiórce nie wspomina Ambroży w *Heksameronie*. Wzmiankę o ptaku zamieścił natomiast w swym dziele Bazyl. Informuje ona jedynie o spożywaniu przez ptaka trującej rośliny. Zob. Kochanek, *La Fisiologia, dell' „Esamerone”*, s. 217-218.

⁸⁶ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 16, ed. i tł. André, s. 235: „Ciconiae [...] societatis comites, serpentium hostes, maria transuolant, in Asiam collecto agmine pergunt. Cornices duces eas praecedunt, et ipsae quasi exercitus prosequuntur”. Zob. uwagi, jakie zamieścił J. André (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 16, ed. i tł. André, s. 235, przyp. 463).

⁸⁷ Ambroży zamieszcza w *Heksameronie* (V 53) stosunkowo obszerny wywód o bocianach będący swoistą ilustracją jego rozważań na temat tego, jak organizacja spo-

zachowaniami wyróżniają się ptaki Diomedesa, *Diomedias aues*, które rozróżniają swych „współobywateli” ludzkich od „cudzoziemców”. Jeśli to Grek, (a zatem człowiek pochodzący z terenów, z których się te ptaki wywodzą), to przybliżają się do niego i przymilają. Cudzoziemca atakują i wydają przy tym płaczliwe głosy, wyrażając żal na wspomnienie swego dawnego stanu, gdy były jeszcze ludźmi (nim zostały przemienione w ptaki; mówi o tym Owidiusz w *Metamorfozach* XIV 482-510), czy też na wspomnienie swego zabitego króla Diomedesa⁸⁸. Informacje odnoszące się do tego rodzaju reakcji ptaków Diomedesa zaczerpnął Izydor z dzieła Solinusa⁸⁹.

Wyraźniejsze odniesienia do organizacji społecznej zwierząt, odzwierciedlającej organizację ludzkiej społeczności, znajdujemy w opisie pszczół, *apes*, zamieszczonym na początku prezentacji mniejszych stworzeń skrzydlatych (*de minutis uolatilibus*). Izydor, korzystając w tym przypadku z kilku źródeł, zaznaczył między innymi, że pszczoły (a właściwie rój pszczół) wykazują się biegłością, przemyślnością (*sollertia*; por. wyżej o mrówkach) w wytwarzaniu miodu. Wznoszą z nieopisaną umiejętnością swe domostwa, posiadają wojsko i króla, toczą także wojny. Encyklopedysta streścił w tych słowach bogatą dotychczasową tradycję piśmienniczą odnoszącą się do cech roju pszczelego (szczególną pozycję zajmowała w niej czwarta księga Wergiliuszowych *Georgik*)⁹⁰. Odniesienia do „cech organizacyjnych” ludzkiej społeczności są w przytoczonej charakterystyce dość czytelne.

łeczeństwa niektórych ptaków stanowi przykład do naśladowania dla ludzkiego społeczeństwa (V 50-55). O bocianach mówi Bazyl w swym dziele (Kochanek, *La fisiologia dell' „Esamerone”*, s. 218-220), jednakże nie skupia się na ich wojskowej organizacji. Nie opisuje jej Pliniusz w *Historii naturalnej*, przedstawia obszernie szlaki ich wędrówki (X 60-63, X 77-78 i X 111). Informacje Pliniusza streszcza Solinius (40, 25-27).

⁸⁸ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 28-29, ed. i tł. André, s. 247: „Diomedias aues a sociis Diomediis appellatas, quos ferunt fabulae in eadem uolucres fuisse conuersos [...] Sunt autem circa Apuliam in insula Diomedia inter scopulos litorum et saxa uolitantes. Iudicant inter suos et aduenas; nam si Graecus est, proprius accedunt et blandiunt; si alienigena, morsu inpugnant et uulnerant, lacrimosis quasi uocibus dolentes uel suam mutationem uel regis interitum. Nam Diomedes ab Illyriis interemptus est”. J. André wskazuje, że „Diomedias aues” to tracze: „Sans doute un harle (genre Mergus)” (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 7, 28-29, s. 246, przyp. 487).

⁸⁹ Solinus mówi o ptakach Diomedesa w obszernym fragmencie swego dzieła (2, 45-50), wspomina przy tym o ich stosunku do Greków i do cudzoziemców (2, 49). Zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, s. 246, przyp. 488-489. Tam też są wskazane odpowiednie fragmenty *Historii naturalnej* (XVIII 126-127) i Augustyna *Państwa Bożego* (XVIII 16).

⁹⁰ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII, 8, 1, ed. i tł. André, s. 287: „Apes [...] Haec sollertes in generandi mellis officio adsignatas incolunt sedes, domicilia inenarrabili

Autor *Etymologii*, opierając się na wcześniej powstałych przekazach dotyczących zwierząt potrafił – trzeba podkreślić – wydobyć z nich elementy najbardziej istotne dla charakterystyki takiego czy innego stworzenia. Dwunasta księga dzieła (a można to stwierdzenie odnieść także do innych ksiąg) niejako podsumowuje długotrwałe (antyczo-wczesnochrześcijańskie) poglądy na, w tym przypadku, przyrodzone, by tak rzec, kształty cielesne oraz sposoby zachowania i reagowania zwierząt. W prezentacji poszczególnych stworzeń Izydor wyraźnie wzmacniał czy preferował te ich cechy, zanotowane w dostępnych mu przekazach, które w jego interpretacji były wspólne dla zwierząt i dla ludzi czy też posiadały podobieństwo do ludzkich cech. Eksponował cechy ze sfer psychiczno-umysłowej i moralnej, w mniejszym stopniu ze sfer społecznej i cielesnej. Takie podejście stanowi, jak sądzimy, ważny element jego spojrzenia na świat zwierzęcy i jest, w szerszej perspektywie, jednym ze szczególnych rysów jego antropologii. Warto przy tym, przy bardziej pogłębionych badaniach nad Izydoriańską antropologią, uwzględnić aspekt porównawczy ujęty m.in. we wspomnianej już pracy J.-F. Lhermitte⁹¹.

Common Features of Animals and People in the Twelfth Book of the *Etymologies* of Isidore of Seville

(summary)

The twelfth book of the *Etymologies* is, as we know, devoted to the descriptions of animals (divided into eight groups), Isidore of Seville, basing on previous accounts, drew from these sources the most important elements characterizing individual creatures. The twelfth book summarizes the long – lasting (ancient and early Christian) views on the innate corporeal shapes and ways of behaviour and reactions of animals. In the presentation of some animals, the bishop of Seville clearly strengthened (preferred) their features – presented in the sources available to him – which in his interpretation were common to animals and to people, or bore resemblance to human characteristics. He demonstrated features from the psycho-mental and moral spheres (*equus, bos, leo, elephantus, canis, simia, iricius, formica, serpens, delfinus*). To a lesser degree, he pointed to bodily features (birds, *aves: psittacus, pica, coturnix*) and social (*ciconia, apis*). Mention of common (or similar) traits of animals and humans does not occur only in part of the book saying *de vermibus* (other groups of animals have their „representatives” in this regard). Paying attention to the common features of animals and people is, we think, an important aspect of Isidore’s view of the animal world. It is also one of the special features of his anthropology.

arte componunt, ex uariis floribus fauum condunt, textisque ceris innumera prole castre repulcent, exercitum et reges habent, proelia mouent, fumum figunt, tumultu exasperantur”. O tekstach, które mógł wykorzystać Izydor, opisując pszczoły, zob. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XII 8, 1, ed. i tł. André, s. 285-288, przyp. 592-596.

⁹¹ Zob. Lhermitte, *L’Animal vertueux*, s. 479-485.

Keywords: Isidore of Seville; medieval Encyclopaedism; animals; Middle Age; *the Etymologies*; Ambrose; Solinus

Wspólne cechy zwierząt i ludzi w dwunastej księdze *Etymologii* Izydora z Sewilli

(streszczenie)

Dwunasta księga *Etymologii* jest, jak wiemy, poświęcona opisom zwierząt (podzielonych na osiem grup). Izydor z Sewilli, opierając się na wcześniejszych relacjach, czerpał z tych źródeł najważniejsze elementy charakteryzujące poszczególne stworzenia. Dwunasta księga zbiera i niejako kumuluje starożytne i wczesnochrześcijańskie poglądy na temat naturalnych kształtów ciała, sposobów zachowania i reakcji zwierząt. Podczas prezentacji niektórych z nich biskup Sewilli wyraźnie wyakcentował te ich cechy – przedstawione w dostępnych mu źródłach – które w jego interpretacji były bądź wspólne dla ludzi i zwierząt, bądź też były podobne do cech ludzkich. Izydor pokazał w ten sposób wiele cech ze sfery psycho-mentalnej i moralnej u takich zwierząt, jak: *bos*, *canis*, *delfinus*, *elephantus*, *equus*, *formica*, *iricius*, *leo*, *serpens* i *simia*. W mniejszym stopniu zaś wskazywał na podobieństwo cech somatycznych u ludzi i ptaków (*coturnix*, *pica*, *psittacus*) oraz na analogie w życiu „społecznym” ludzi, owadów i ptaków (*apis*, *ciconia*). Wydaje się, że zwracanie uwagi na cechy wspólne zwierząt, owadów i ludzi było ważnym elementem w Izydorowym postrzeganiu świata zwierząt. Jest to również jedna ze szczególnych cech jego szeroko rozumianej antropologii.

Słowa kluczowe: Izydor z Sewilli; średniowieczna encyklopedia; zwierzęta; średniowiecze; *Etymologie*; Ambroży; Solinus

Bibliografia

Źródła

- Ambrosius Mediolanensis, *Exameron*, ed. C. Schenkl, tł. G. Banterle, Mediolani – Romae 1979, tł. W. Szoldrski, Ambroży, *Hexameron*, PSP 4, Warszawa 1969.
- Ambrosius Mediolanensis, *De excessu fratris Satyri*, ed. O. Faller, CSEL 73, Vindobonae 1955, s. 209-325, tł. J. Czuj, Ambroży, *O życiu brata Satyra*, w: Ambroży, *Mowy*, POK 31, Poznań 1939, s. 106-138.
- Aristoteles, *Meteorologica*, tł. A. Paciorek, Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 425-554.
- Aristoteles, *Historia animalium*, tł. P. Siwek, Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, s. 323-614.
- Augustinus Hipponensis, *De civitate Dei*, tł. W. Kornatowski, Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 2, Warszawa 2003.

- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, ed. J. Frankowski, Warszawa 1999.
- Basilius Caesariensis, *Homiliae in hexaemeron*, versio latina, w: Eustathius, *Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaémeron du Basile de Cesarée*, ed. E. Amand de Mendieta – S.Y. Rudberg, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 66, Berlin 1958.
- Gaius Plinius, *Naturalis historia*, tł. J. Zawadzka – T. Zawadzki, Pliniusz, *Historia naturalna (wybór)*, Biblioteka Narodowa II/128, Wrocław – Kraków 1961; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre VIII*, ed. i tł. A. Ernout, *Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé*, Paris 2003; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre VII*, ed. i tł. R. Schilling, *Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé*, Paris 2003.
- Isidorus Hispalensis, *De Differentiis*; Isidoro de Sevilla, *Differentias*, ed. i tł. C. Condoñer, *Auteurs latins du Moyen Âge. Les Belles Lettres*, Paris 2012.
- Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*; Isidore de Séville, *Traité de la nature*, ed. i tł. J. Fontaine, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques* 28, Bordeaux 1960.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum*, tł. S.A. Barney – W.J. Lewis – J.A. Beach – O. Berghof – M. Hall, *Isidore of Seville, The Etymologies*, Cambridge 2006; Isidoro de Sevilla, *Etimologias*, ed. i tł. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Cosquero, t. 1-2, Madrid 1982; Isidor z Sevilly, *Etymologie*, t. 1-14, *Knihovna Středověké Tradice*, Praha 1998-2010; Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, t. 1-2, ed. W.M. Lindsay, Oxford 1911.
- Isidorus Hispalensis, *Sententiae*, ed. P. Cazier, CCL 111, Turnholti 1998, tł. T. Krynicka, *Izydor z Sewilli, Sentencje*, *ŻMT* 66, Kraków 2012.
- Marcus Valerius Martialis, *Epigrammaton*; Martial, *Épigrammes*, t. 1 i 3, ed. i tł. H.-J. Izaac, Paris 2012.
- Physiologus latinus. Editions préliminaires. Versio B*, ed. F.J. Carmody, Paris 1939; *Physiologus latinus versio Y*, ed. F.J. Carmody, Berkeley 1941.
- Servius Gramaticus, *In Vergilii carmina commentarii*, t. 2, ed. G. Thilo, Lipsiae 1884.
- Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, ed. T. Mommsen, Berolini 1958.

Opracowania

- Collison R., *Encyclopaedias: their History throughout the Ages*, New York – London 1964.
- Congar Y.-M.J., *Le thème de Dieu – Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, w: *L'Homme devant Dieu. Melanges H. de Lubac*, t. 1, Paris 1963, s. 215-222.
- Druce G.C., *The Elephant in Medieval Legend and Art*, „*The Archeological Journal*” 76 (1919) s. 1-73.
- Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, red. J. König – G. Woolf, Cambridge 2013.

- Fontaine J., *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigots*, Turnhout 2000.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tł. Z. Włodkowska – M. Turowicz – J. Bronowicz, Kraków 1969.
- Ingelbert H., *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne, 30-630 après J.C.*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 166, Paris 2001.
- Kochanek P., *La fisiologia dell' „Esamerone” di San Basilio*, Roma 1992.
- Krynicka T., „Hexaameron” Ambrożego z Mediolanu jako źródło do XVII księgi „Etymologii” Izydora z Sewilli, *VoxP* 48 (2005) s. 125-138.
- Krynicka T., *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji: organizacja materiału w „Etymologiach” na przykładzie XVII księgi „De agricultura”*, *VoxP* 49 (2006) s. 319-333.
- Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.
- L'Animal dans l'Antiquité*, red. B. Cassin – J.-L. Labarrière – G. Romeyer Dherbey, Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle serie, Paris 1997.
- Ledzińska A., *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli, origo et fundamentum liberalium litterarum*, Kraków 2014.
- Lhermitte J.-F., *L'Animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale*, Kaïnon – Anthropologie de la Pensée Ancienne 2, Paris 2015.
- Majewski P., *Struktura „Etymologii” Izydora z Sewilli*, w: P. Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia*, Warszawa 2015, s. 205-225.
- Morta K., *Świat egzotycznych zwierząt u Solinusa*, Wrocław 2004.
- Morta K., *Z badań nad źródłami opisów zwierząt u Solinusa*, w: *Classica Wratislaviensia*, t. 27, red. L. Stankiewicz, Acta Universitatis Wratislaviensis 2972, Wrocław 2007.
- Naas V., *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Collection de l'École Française de Rome 303, Rome 2002.
- Nuyen F., *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Aristote. Traduction et Études, Louvain 1973.
- Ribémont B., *De natura rerum. Études sur les encyclopédies médiévales*, Orleans 1995.
- Ribémont B., *Les origines des encyclopédies médiévales. D'Isidore de Séville aux Carolingiens*, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, Paris 2001.
- Robins F.E., *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912.
- Starowieyski M., *Obraz literatury klasycznej pogańskiej w dziełach Izydora z Sewilli*, „Meander” 30/1 (1975) s. 19-35.
- Walter H., *Die „Collectanea rerum memorabilium” des C. Julius Solinus. Ihre Entstehung und die Echtheit ihrer Zweitfassung*, Hermes. Einzelschriften 22, Wiesbaden 1969.
- Zucker A., *Aristote et les classifications zoologiques*, Aristote. Traduction et Études, Louvain-La-Neuve 2005.

Tatiana Krynicka¹

Izydora z Sewilli *O narodzinach i śmierci świętych ojców*²: kompozycja traktatu

Wielki nauczyciel łacińskiego średniowiecza Izydor z Sewilli (560-636) zyskał uznanie i wdzięczność potomnych przede wszystkim jako autor *Etymologii* (*Etymologiae*), pierwszej średniowiecznej encyklopedii, w której przekazał swemu czytelnikowi summariusz antycznej wiedzy o Bogu, człowieku i świecie³. Bogatą spuścizną Sewilczyka tworzą również inne pisma o tematyce teologicznej (doktrynalnej, egzegetycznej, liturgicznej, ascetycznej) i świeckiej (gramatycznej, historycznej, przyrodniczej)⁴. *O narodzinach i śmierci świętych oj-*

¹ Dr hab. Tatiana Krynicka, profesor w Katedrze Filologii Klasycznej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Gdańskiego; e-mail: tatianatko@yahoo.es, ORCID: 0000-0002-0538-4205.

² W poprzednich pracach tłumaczyłam tytuł inaczej. Por. T. Krynicka, *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007, s. 36: „O narodzinach i zgonach patriarchów”; T. Krynicka, *Sylwetki kobiet w traktacie „O narodzinach i zgonach świętych ojców” Izydora z Sewilli*, VoxP 66 (2016) s. 197-217. Jednak przygotowywany przeze mnie przekład pisma ukaże się pod powyższym tytułem, który zostanie uzasadniony we wstępie do wydania tegoż przekładu.

³ E.R. Curtius nazywa *Etymologie* „podstawowym dziełem” średniowiecza. Por. *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. A. Borowski, Kraków 1998, s. 28.

⁴ O życiu i spuściznie pisarskiej Sewilczyka, por. M.C. Díaz y Díaz, *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas*, t. 1, red. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos 433-434, Madrid 1982, s. 1-257; J. Fontaine, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001; M. Starowieyski, *Izydor z Sewilli (560?-636)*, „Meander” 22 (1967) s. 452-466; Krynicka, *Izydor*; A. Ledzińska, *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum”*, Kraków 2014, s. 25-101; M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Izydor z Sewilli*, NSWP 493-499.

ców (De ortu et obitu patrum) niewątpliwie nie należy do najsłynniejszych pism Izydora. César Chaparro Gómez, autor wydania traktatu, na podstawie którego analizujemy i cytujemy jego tekst⁵, przyznaje, że to niewielkie (27 kolumn w edycji Jacques-Paula Migne'a⁶) piśmiennictwo biograficzno-egzegetyczne na pierwszy rzut oka nie wyróżnia się niczym zasługującym na uwagę, toteż nie cieszy się specjalnym zainteresowaniem uczonych. Bardziej wnikliwa lektura pisma sprawia jednak, że w czytelniku budzi ono pełne zdziwienia, a nawet wzruszenia zainteresowanie⁷. Celem obecnego opracowania jest przeprowadzenie analizy kompozycji traktatu, a także, w podsumowaniu artykułu, scharakteryzowanie świata w nim przedstawionego dzięki zastosowaniu przez autora takich, a nie innych zasad kompozycji.

1. Tytuł traktatu

W rękopisach utwór został zaopatrzony w dwa tytuły. Pierwszy, poprzedzający całość tekstu, wygląda następująco: „Isidori Hispalensis Episcopi Vita vel obitus sanctorum qui in Domino praecesserunt”, czyli ‘Izydora, biskupa Sewilli, traktat o życiu i śmierci świętych, którzy przed nami odeszli do Pana’⁸. Drugi znajduje się po spisie rozdziałów, przed rozdziałem pierwszym, a brzmi tak: „Incipit ortus, vita vel obitus sanctorum patrum, qui in scripturarum laudibus efferuntur”, to jest ‘Zaczyna się [traktat o] narodzinach, życiu, jak też o śmierci świętych ojców, których w słowach pełnych uznania rozślawiają Pisma’.

Tytuł *De ortu et obitu patrum* powstał najprawdopodobniej w wyniku połączenia elementów obu przytoczonych tytułów. Poświadcza go Braulion z Saragossy w swym *Wykazie dzieł Izydora (Renotatio librorum divi Isidori)*⁹. Pod tym tytułem pismo funkcjonuje również w literaturze naukowej¹⁰. Zauważmy, że być może został on ukuty na modłę *De ortu et obitu prophetarum et apostolorum* – tytułu łacińskiego tłumaczenia

⁵ Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, ed. C. Chaparro Gómez, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985.

⁶ Por. PL 83, 129-156.

⁷ C. Chaparro Gómez, *Introducción*, w: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, ed. C. Chaparro Gómez, Paris 1985, s. 1-2.

⁸ Tu i dalej tłumaczenia tekstów obcojęzycznych, o ile nie zostanie podane inaczej, pochodzą ode mnie.

⁹ Braulionis Caesaraugustanis, *Renotatio librorum Divi Isidori* 15-17.

¹⁰ E. Dekkers, *Clavis patrum latinorum*, Steenbrugis 1995, nr 1191, 401.

greckiego apokryfu, z którego Sewilczyk obficie czerpie wiadomości, tworząc analizowany traktat¹¹.

2. Układ treści

W 85 rozdziałach utworu Izydor ukazuje szereg sławnych biblijnych bohaterów od prarodzica ludzkości Adama (1) do Tytusa, ucznia apostoła Pawła (85). Warto zaznaczyć, że podobnie jak inni starożytni czytelnicy nie zastanawia się on nad istnieniem w obrębie Pisma różnych gatunków literackich: Hiob jest dla niego potomkiem Izaaka, nie zaś postacią-symboliem z legendy¹²; bohaterki noweli historycznych Estera i Judyta¹³ oraz Tobiasz są w jego odczuciu równie realni co bohaterowie ksiąg historycznych¹⁴. W traktacie wyróżnić zatem możemy następujące bloki tematyczne:

I okres starotestamentalny:

1. biblijna prehistoria: od Adama do Noego (1-4);
2. dzieje patriarchów: od Abrahama do Manassesesa (5-23);
3. dzieje Hioba (24);
4. historia wybawienia narodu wybranego z egipskiej niewoli: Mojżesz, Aaron, Jozue (25-27);
5. historia zdobywania Ziemi Obiecanej: dzieje Pinchasa, sędziów (Gedeona, Jeftego, Samsona) oraz sędziego-proroka Samuela (28-32);
6. dzieje królów Dawida i Salomona (33-34);
7. dzieje proroków: Eliasza i Elizeusza (35-36), Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela i Daniela (37-40), Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza (41-52), a także Natana, Achiasza, Jaddo, Azariasza oraz Zachariasza, syna Jojady (53-57);
8. dzieje wybitnych mężów żyjących w okresie niewoli (Tobiasz i trzej młodzieńcy) oraz przywódców ludu po repatriacji (Ezdrasz, a także Zorobabel i Nehemiasz) (58-61);
9. dzieje Estery i Judyty (62-63).

¹¹ Por. F. Dolbeau, *Deux opuscules latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville*, „Revue d’Histoire des Textes” 16 (1986) s. 105-108, 131.

¹² Dziś bibliści zastrzegają, że mógł on być „postacią tylko legendarną”. Por. P.C. Bosak, *Postacie Biblii. Słownik i konkordancja*, t. 4, Pelplin 1999-2014, s. 94-95.

¹³ Por. T. Jelonek, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Kraków 2006, s. 183.

¹⁴ Por. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1977, s. 31-32.

II Okres nowotestamentalny:

1. dzieje Zachariasza i Elżbiety (64) oraz Jana Chrzciciela (65);
2. dzieje Marii, Matki Jezusa (66);
3. dzieje apostołów (67-80);
4. dzieje ewangelistów Łukasza i Marka (81-82);
5. dzieje współpracowników apostołów: Barnaby, Tymoteusza i Tytusa (83-85).

Jak widzimy, układ treści opiera się przede wszystkim na chronologii wydarzeń, a niekiedy na układzie ksiąg biblijnych w znanym Izydorowi kanonie¹⁵. Hioba, potomka Ezawa w czwartym pokoleniu, Sewilczyk prezentuje po patriarchach, a przed Mojżeszem (24), nie zaś po prorokach wbrew znanemu mu kanonowi Pisma Świętego. Jednak opowiadając o prorokach, najpierw kreśli sylwetki Eliasza i Elizeusza, następnie ukazuje 16 autorów biblijnych ksiąg prorockich (zgodnie z kanonem, w którym kolejność ksiąg wyznacza nie tylko chronologia wydarzeń, lecz także podobieństwo tematyki¹⁶), po czym prezentuje tych, którzy nie pozostawili po sobie żadnych pism: działających za Dawida i Salomona (Natan i Achiasz), a także po podziale państwa za Jeroboama (Jaddo to według znanego Izydorowi apokryfu¹⁷ imię proroka, który upomniał króla, gdy wykonał on złote cielce w Dan i Betel – 1Krl 13), za Asy (Azariasz, syn Odeda) i za Joasza (Zachariasz, syn Jojady). Zauważmy, że taki porządek prezentowania postaci pochodzi od samego Sewilczyka, gdyż odbiega zarówno od układu ksiąg biblijnych, jak też od rozwiązania przyjętego przez autora apokryfu, który ukazuje proroków w następującej kolejności: czterej wielcy (Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel, Daniel), dwunastu mniejszych (Ozeasz, Micheasz, Amos, Joel, Abdiasz, Jonasz, Nahum, Habakuk, Sofoniasz, Aggeusz, Zachariasz, Malachiasz), a także Natan, Achiasz, Jaddo, Azariasz, Eliasz, Elizeusz, Zachariasz (syn Jojady)¹⁸.

¹⁵ Kanon ksiąg biblijnych przedstawia Izydor w *Etymologiach* (VI 1), w traktacie *O powinnościach kościelnych* (*De ecclesiasticis officiis* I 11-12) oraz w przedmowie *Wstępów do ksiąg Starego i Nowego Testamentu* (*In libros Veteri et Novi Testamenti proemia*, prologus, 1-11). Por. S.M. Zarb, *Sancti Isidori cultus erga Sacras Litteras*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, Romae 1936, s. 94-109.

¹⁶ Por. T. Jelonek, *Historia literacka Biblii*, Kraków 2009, s. 86-88; T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007, s. 62.

¹⁷ Podają je autorzy anonimowych żywotów proroków greckich (por. m.in. *De prophetarum vita et obitu*, w: *Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata*, ed. T. Schermann, Lipsiae 1907, s. 54) oraz wykorzystywanych przez Izydora łacińskich (*De ortu et obitu prophetarum et apostolorum*, ed. F. Dolbeau, „Revue d’Histoire des Textes” 16 (1986) s. 133).

¹⁸ *De ortu et obitu prophetarum et apostolorum*, s. 131-134.

Podjęmowane przez Izydora decyzje co do kolejności poszczególnych relacji zdradzają nam jego intencje autorskie, świadomość teologiczną, spojrzenie na świat. Ludźmi uczestniczącymi w *sacrum* na zasadzie szczególnej wyłączeniowości w Biblii są przede wszystkim kapłani¹⁹. Prawdopodobnie właśnie przeświadczenie o wybitnej godności kapłaństwa każe Sewilczykowi umieścić przed opowiadaniem o Abrahamie (6), któremu Melchizedek pobłogosławił (Rdz 14,19), życiorys tego króla-kapłana (5) traktowanego w epoce Nowego Testamentu z wyjątkową czcią²⁰, gdyż do jego ofiary nawiązał w przeddzień swojej męki sam Chrystus, będący – na wzór króla Szalemu – „kapłanem na wieki” (Hbr 6,20). Również szereg relacji o wybitnych postaciach z okresu zdobywania ziemi Kanaan otwiera życiorys kapłana Pinchasa (28), w opowiadaniu o królach Izraela zaś zabrakło Saula (1Sm 9–31), którego upadek rozpoczął się w chwili, gdy uzurpował władzę kapłańską i własnoręcznie złożył ofiarę całopalną (1Sm 13,13), mimo że był on niewątpliwie osobowością wybitną i twórcą polityczno-wojskowych podwalin królestwa²¹. Zauważmy jednak, że powodem nieobecności w *Narodzinach* władcy, który zmarnował swoje powołanie i został przez Boga odrzucony²², może być również fakt, iż bliżej mu do bohaterów greckiej tragedii niż do postaci, które – mimo ich słabości i wad – powinien naśladować czytelnik traktatu, skądinąd mającego służyć nie tylko pouczeniu, lecz również zbudowaniu odbiorców²³. O Esterze i Judycie uczonego biskupa opowiada w dwóch ostatnich spośród rozdziałów dotyczących starotestamentalnych wydarzeń, niejako „po” opowiadaniu o żyjących i działających wówczas świętych mężach (62–63), chociaż, jak sam twierdzi, przewyższały one tych ostatnich dzielnością²⁴. Jak się wydaje, może to wynikać z przekonania Sewilczyka, że za wszystko, również za kobietę, przed Bogiem odpowiada mężczyzna²⁵. Zatem w *Narodzinach* zabrakło miejsca m.in. dla Debory, charzmatycznej prorokini i narodowej bohaterki Izraela (Sdz 4,4–5,31)²⁶, dla prababki króla Dawida Rut, której imieniem w Piśmie została zatytułowana cała księga (Rt)²⁷, co w przypadku erudyty Izydora niewątpliwie powinno

¹⁹ Por. T. Jelonek, *Biblijne pojęcie „sacrum”*, Kraków 2008, s. 23.

²⁰ Por. Läßle, *Od Księgi*, s. 178-179.

²¹ Por. Läßle, *Od Księgi*, s. 269-276.

²² Por. T. Jelonek, *Wędrówki biblijne*, Kraków 2003, s. 99-102.

²³ Por. Fontaine, *Isidore*, s. 193-194; T. Krynicka, *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”*: kompendium biblijnej wiedzy oraz wademekum postępowania chrześcijanina, „Biografistyka pedagogiczna” 4 (2019) (w druku).

²⁴ *De ortu et obitu patrum* 63: „viorum praestantior” (o Judycie).

²⁵ Por. Krynicka, *Sylwetki kobiet*.

²⁶ Por. Läßle, *Od Księgi*, s. 253-254.

²⁷ Por. T. Jelonek, *Małżeństwo i rodzina w Piśmie świętym*, Kraków 2007, s. 84-94.

było przemówić na jej korzyść, dla Samarytanki, której świadectwo przyciągnęło do Pana jej współplemienników (J 4,1-42)²⁸, czy dla Magdaleny, apostołki apostołów, która towarzyszyła Jezusowi na Golgocie i spotkała Go w poranek wielkanocny, a następnie złożyła wyjątkowo ważne świadectwo zmartwychwstania Chrystusa (J 19,25; 20,1-18)²⁹. Gwoli sprawiedliwości zaznaczmy, że nieobecność w *Narodzinach* dzielnych bohaterów ksiąg Machabeuszy, walczących czynnie i biernie przez cierpienie i męczeństwo, o wiarę ojców³⁰ pozwala nam przypuszczać, iż traktat mógł pozostać nieukończony, a Sewilczyk mógł zamierzać napisać również o tych wspaniałych niewiastach. Wspomina on o 30 kobietach, ale osobny rozdział – poza wspomnianymi dwiema – poświęca tylko Marii, Matce Jezusa (65); matkę Jana Chrzciciela Elżbietę prezentuje w rozdziale 64. wraz z Zachariaszem. Zauważmy, że w utworze znajdujemy jeszcze dwa rozdziały, które Izydor poświęca kilku wybitnie ze sobą związanym bohaterom: trzem młodzieńcom w piecu ognistym (59) oraz Zorobabelowi i Nehemiaszawi (61). Ponadto opowiadając o Ablu, ukazuje Kaina, aby dzięki zestawieniu najbardziej niewinnego spośród śmiertelników z najbardziej niegodziwym, bo pierwszym w dziejach świata, mordercą podkreślić wyjątkową prawość tego pierwszego:

Abel, syn Adama i pasterz owiec, za życia nieskazitelny, w śmierci cierpliwy, po śmierci niemilczący, w męczeństwie pierwszy, w posłuszeństwie najdoskonalszy, dzięki swoim ofiarom Bogu miły, dzięki swoim zasługom bratu niemiły; Kain, złoczyńca i pierwszy morderca, gwałtowną zawiścią podżegany, zgładził go, niewinnego, mieczem, krwią dotąd niezbrukany, ponieważ wcześniej żelazo, nieskalane krwią ludzką, nie było obarczone zbrodnią (2).

Oprócz tego w rozdziale 23. Izydor nie tylko zwięźle kreśli postać Manassesę, ale rekapitułuje opowieść o wszystkich synach Jakuba przedstawionych w rozdziałach 11-23; rozdział 80. stanowi podsumowanie relacji o dwunastu apostołach, których przybliżają odbiorcy rozdziały 67-79. Jednak znakomita większość spośród 85 rozdziałów traktatu jest poświęcona jednemu biblijnemu bohaterowi.

²⁸ Por. J. Górka, *Jezus i Samarytanka (J 4, 1-42): historia i inicjacja*, Kraków 2008, s. 188.

²⁹ Por. H. Langkammer, *Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej*, Lublin 1975, s. 107; P.C. Bosak, *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015, s. 1031.

³⁰ Por. Jelonek, *Księgi*, s. 126-127.

6. Zawartość poszczególnych życiorysów

Tłumacząc, czego dotyczy przekazywane czytelnikom pismo oraz w jakim celu podejmuje się jego napisania, w przedmowie do traktatu Izydor podaje, co następuje:

W tej książeczce zostały przedstawione narodziny, jak również czyny wraz z rodowodami niektórych świętych i znakomitych mężów; ponadto ze zwięzłością cechującą sentencje opisano piastowane przez nich godności, ich śmierć oraz pogrzeb. Wprawdzie są to rzeczy znane osobom podejmującym się lektury Pisma w całej jego rozciągłości, jednak łatwiej zapadają w pamięć, gdy czytamy je [zebrane] w krótkiej opowieści³¹.

Niezależnie od długości poszczególnych relacji zawierają one następujące, zapowiedziane w tytułach pisma oraz w przytoczonej wyżej przedmowie, elementy:

- *ortus*: pochodzenie bohatera, jego przyjście na świat;
- *vita*: właściwy opis przebiegu życia bohatera od narodzin do śmierci ze szczególnym uwzględnieniem wspaniałych dokonań, niezwykłych cnót, nadprzyrodzonych zdolności oraz wyjątkowych boskich interwencji w jego losy;
- *obitus*: okoliczności śmierci i pogrzebu bohatera.

Ilustrującym powyższe twierdzenie przykładem może posłużyć następujący życiorys:

Izaak, syn Abrahama, zrodzony zgodnie z obietnicą w ziemi Kanaan, nazywany „wiecznym potomstwem”, wsławiony wstrzeźliwością w życiu małżeńskim, skory do wdzięczności, skłonny do przebaczenia, który odrzucających go zwyciężył nie orężem, lecz cierpliwością, a skruszonych przyjął łaskawie; który przez wzgląd na bojaźń Bożą okazał rodzicowi tak wielki szacunek, że dobrowolnie przystąpił do ołtarza, gdzie miał być złożony w ofierze, i niejako zapowiadając [dzieło] Chrystusa, nie wzbraniał się przed śmiercią. Zmarł w wieku 180 lat i został pochowany przy swoim ojcu (7).

Prawdopodobnie w wyniku niedopracowania utworu czy w związku z brakiem potrzebnych wiadomości w pismach źródłowych Sewilczyka niektóre relacje stanowią odstępstwa od zauważonej prawidłowości. Zatem w życiorysie Ezdrasza nie znajdujemy jakichkolwiek informacji o jego pochodzeniu³²:

³¹ Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*, Praefatio.

³² Podobnie w relacjach o Zachariaszu i Elżbiecie (64).

Ezdrasz, autor świętej historii i drugi, po Mojżeszu, prawodawca; on po niewoli odnowił prawo, które zostało przez pogan spalone, oraz wynalazł litery hebrajskiego alfabetu. On z powrotem sprowadził Izrael i sprawił, że odbudowano Jerozolimę. Zmarł i został pochowany wraz ze swymi ojcami w Jerozolimie (60).

W opowiadaniu o Pinchasie zabrakło wzmianek o okolicznościach jego zgonu:

Kapłan Pinchas, syn Eleazara, z miłości do Pana uderzył włócznią bezwstydnego [męża] oraz towarzyszącą mu Madianitkę i dostąpił przyznania na wieczne czasy jemu oraz jego potomkom kapłańskich odznak oraz korzyści płynących z udziału w zabijaniu zwierząt ofiarnych, ponieważ rozpalony żarem Bożej miłości uśmierzył gniew Pana, zadając uderzenie (28).

W relacji o Locie brak powyższego wątku Izydor rekompensuje malowniczym opisem okolicy, w której bratanek patriarchy zamieszkał po opuszczeniu ojczystej Sodomy. Zauważmy, że brzmia w nim odgłosy lektury Hieronimowego pisma *Położenie i nazwy miejscowości hebrajskich* (*De situ et nominibus locorum hebraicorum*) będącego swobodnym tłumaczeniem *Onomastikonu* Euzebiusza z Cezarei³³, a także powstałego pod koniec IV wieku przekładu *Wojny żydowskiej* Józefa Flawiusza, zatytułowanego *Hegezyp, czyli o wojnie żydowskiej* (*Hegezippus sive de bello iudaico*)³⁴, którego anonimowy autor, prawdopodobnie Żyd z pochodzenia, lubuje się w opisywaniu piękna swej ojczyzny³⁵, między innymi opowiadając o drzewach różanych, z których pozyskiwano balsam³⁶, a także o niewysłowionym uroku galilejskich gajów daktylowych³⁷. Zauważmy, że biskup erudyta korzystał z obu pism, pisząc o drzewie różanym³⁸ oraz

³³ Por. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 314, 519-525.

³⁴ Por. J. Radożycki, *Józef Flawiusz – jego życie i dzieło*, w: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tł. J. Radożycki, Warszawa 1991, s. 35-39.

³⁵ Por. C. Mras, *Praefatio*, w: *Hegesippi qui dicitur historiae libri V*, t. 2, ed. V. Ussani – C. Mras, Vindobonae 1932-1960, s. XXXIV.

³⁶ Por. *Hegesippi qui dicitur historiae libri VI* 15, 3; I 32, 2; IV 17.

³⁷ Por. *Hegesippi qui dicitur historiae libri V*, III 6, 3: „nie do opowiedzenia, jakże piękne są rzędy palm, gdy pod dotykiem wiatru szeleszczą i rozsiewają jeszcze słodsza niż zwykle woń daktyli”.

³⁸ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XVII 8, 14: „balsami arbor”. Sewilczyk opisuje *Commiphora Opobalsamum* Engl., balsamowiec właściwy/drzewo różane. Jest to krzew czy niewielkie drzewo z rodziny osoczynowatych. Z jego zestalonej i wysuszo-

o daktylowcach³⁹ w poświęconej roślinom XVII księdze *Etymologii*⁴⁰. Możemy więc pokusić się o stwierdzenie, że owe opisy należały do jego ulubionych passusów:

Lot, syn Harana, krewny Abrahama, ojciec Moaba i Ammona, urodzony w kraju Chaldeczyków, człowiek sprawiedliwy [i] gościnny, w Sodomie, wśród ludu zbrodniczego pędził żywot pobożny i wolny od zmayı; on, wyłącznie świadcząc powinność gościnności, stał się opiekunem aniołów; uszedł siarkowej zagładzie i sodomskiej pożodze, następnie zamieszkał w mieście Soar, położonym nad Morzem Martwym, gdzie drzewa dają olejek balsamowy oraz wielką ilość daktyli (9).

Domyślać się, kim był Joel, czytelnikowi pozwala jedynie umieszczenie go wśród innych proroków: Izydor wspomina wyłącznie o przyjściu na świat oraz śmierci bohatera⁴¹, korzystając przy tym z apokryfów⁴², mimo iż z reguły w pierwszej kolejności dąży do czerpania wiadomości z Biblii oraz pism ortodoksyjnych pisarzy⁴³: „Joel, ten był z plemienia Rubena,

nej żywicy otrzymuje się mirrę – aromatyczną masę, od czasów starożytnych używaną w lecznictwie, perfumerii jako kadzidło. Por. J. André, *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris 1956, s. 51; B. Zemanek, *Balsamowiec właściwy*, w: *Encyklopedia Biologii*, t. 1, red. Z. Otałęga, Kraków 1998, s. 255.

³⁹ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XVII 7, 1: „palma [...] fructus [...] eius dactyl”. Chodzi o owoc Phoenix dactylifera L. (rodzina palmy), drzewa do 20–30 m wysokości, uprawianego ze względu na wyjątkowo pożywne owoce w północnej Afryce, południowo-zachodniej Azji, Hiszpanii, na wyspach greckich, sadzonego też jako roślina ozdobna. Zob. André, *Lexique*, s. 235; Z. Podbielkowski, *Słownik roślin użytkowych: polski, łaciński, angielski, francuski, niemiecki, rosyjski*, Warszawa 1985, s. 74-75. Izraelici cenili daktylowiec dla jego owoców, a także postrzegali go jako symbol zwycięstwa, sprawiedliwości, triumfu. Por. Z. Włodarczyk, *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011, s. 160-162: gałązki palmowe rzucono pod nogi wjeżdżającemu do Jerozolimy w przededniu swej męki Chrystusowi, do czego Kościół od wieków nawiązuje w liturgii Niedzieli Palmowej. Por. D. Brzeziński, *Niedziela Palmowa Męki Pańskiej: tradycje i współczesność*, „Studia Płockie” 35 (2007) s. 53-59.

⁴⁰ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XVII 7, 1; 8, 14 (*Hegesippi qui dicitur historiae libri*); IV 17; Hieronimus, *De situ et nominibus locorum hebraicorum* 878.

⁴¹ Podobnie w relacjach o Nahumie (47) i Habakuku (48).

⁴² Por. *Libellus sancti Epiphanius episcopi priorum prophetarum quis ubi passus sit martyrium et sancta eorum corpora quiescunt*, ed. F. Dolbeau, „Revue d’Histoire des Textes” 16 (1986) s. 20.

⁴³ Por. J. Carracedo Fraga, *Los apócrifos en la biblioteca de Isidoro de Sevilla. El testimonio del tratado De ortu et obitu patrum*, „Euphrosyne” 22 (1994) s. 151. M. Starowieyski, *Izydor z Sewilli i apokryfy*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia” 27/254 (1992) s. 151-157.

urodził się na polu Bet-Meon, gdzie również zmarł w pokoju i został pochowany” (42).

Najkrócej, z reguły w kilku wyrazach, Izydor referuje początki bohaterów:

Jeftę, pochodzący z pokolenia Gada⁴⁴, szczęśny w bojach, wierny w słowach, pokonujący uczucie ojcowskiej miłości wytrzymałością umysłu; on ślubował był Bogu, że złoży w ofierze tego, kto jako pierwszy wyjdzie mu naprzeciw, gdy będzie powracał po odniesionym zwycięstwie. Otóż wracając z wrogiej krainy jako ten, kto pokonał Ammonitów, aby nie skalać się hańbą krzywo-przysięstwa, wypełnił przyrzeczoną obietnicę i córkę, która jako pierwsza wyszła zwycięzcy naprzeciw, złożył w ofierze. Był sędzią w Izraelu przez 6 lat, zmarł i został pochowany w Galaadzie, swoim mieście, położonym w środku [ziem] pokolenia Manasses (30).

bądź:

Prorok Natan, z Gabaonitów, który króla Dawida uczył Prawa Bożego i wyrzucił mu, że zgrzeszy [sic!]⁴⁵, uwodząc Batszebę; on też przepowiedział, że Dawid nie zbuduje Panu świątyni; on Salomona namaścił i wyświęcił na króla. Odszedł zaś w starości do swej ziemi i został godnie pochowany (53).

bądź:

Zorobabel i Nehemiasz, z pokolenia Judy, za panowania Dariusza wznoszą świątynię Pana, odbudowują mury Jerozolimy i doprowadzają Izrael do dawnego stanu; odnawiają też rytuały kultu oraz prawo kapłanów, czyli lewitów; również oni spoczywają, pochowani w Jerozolimie (56).

⁴⁴ Jeftę był synem Gileada z pokolenia Manasses (por. Sdz 11–12,7). Z plemienia Gada pochodził inny Gilead wspomniany w 1Krn 5,11.14–17. Por. Bosak, *Leksykon*, s. 698–699, 536–537.

⁴⁵ Natan upomniął Dawida po tym, jak ów zgrzeszył, zabijając Uriasza i uwodząc jego żonę (2Sm 12,1–14). Opowiadający o tym Izydor z niezrozumiałych powodów posługuje się jednak koniugacją omowną czynną z koniunktywem czasu przeszłego niedokonanego, to jest konstrukcją zastępującą nieistniejący koniunktywus czasu przyszłego, a wskazującą na to, że w zdaniu podrzędnym chodzi o wydarzenie późniejsze w stosunku do zdania nadrzędnego: „Nathan propheta [...] qui David regem legem Dei docuit et peccatum quod **esset** in Bersabee **praevaricatorus** manifestavit” (53). W wersji PL znajdujemy formę strony biernej koniunktywu czasu zaprzeszłego („esset [...] praevaricatus”), jednakże C. Chaparro Gómez nie zamieszcza jej w aparacie krytycznym.

Wyjątki stanowią nieliczne życiorysy, w których Sewilczyk opisuje wydarzenia towarzyszące narodzinom bohaterów, np. śmierć matki Beniamina przy porodzie (21), cudowne ryknięcie jałówki, wydane przy urodzeniu Eliasza (36,1), a także ich ojczyste strony. Tak więc dowiadujemy się, że Achiasz wywodził się „z Szilo, miasta kapłana Helego, gdzie na początku znajdowały się namiot i arka Pana” (54), Jeremiasz urodził się „w miejscowości Anatot, leżącej w 3 milach od Jerozolimy” (38,1), Amos zaś „pasterz, rolnik i zbieracz owoców sykomory, prorok nie z urodzenia, lecz z powołania” pochodził z miasta Tekoa, leżącego w 6 milach na południe od Betlejem, na granicy z rozległą pustynią, która „rozciąga się aż do Morza Czerwonego i kraju Indów”. Całkowicie niezamieszкана znana jest tylko pasterzom oraz przemierzającym ją wzdłuż i wszerz bydłtom (43,1), toteż Sewilczyk nazywa ją „pasterską krainą” (43,2).

Dzięki naprzemiennemu występowaniu wzmianek o pochodzeniu oraz życiu prezentowanych postaci opowieść o *ortus* często płynnie przechodzi w referowanie kolei ich losów:

Józef, książę egipski, syn Jakuba i Racheli, urodzony w ziemi Kanaan, który otrzymał błogosławieństwo Izraela [przysługujące] pierworodnemu i nabył prawo pierwszeństwa Rubena; ulubieniec ojca i jedyny, dalece wyprzedzający wszystkich innych dziedzic ojcowskich posiadłości (10,1)

bądź:

Paweł, który wcześniej był Szawłem, apostoł narodów, obrońca Żydów, powołany przez Chrystusa z nieba, na ziemię obalony; który upadł, widząc na oczy, powstał, oślepiiony; z prześladowcy uczyniony naczyniem zbawienia, z wilka – owcą; wśród apostołów ostatni pod względem powołania, pod względem przepowiadania pierwszy, uczeń Gamaliela w Prawie, w Ewangelii sługa Chrystusa; jego ojczyzną była Judea, ród z pokolenia Judy (68,1).

7. Kompozycja życiorysów: *ortus* i *vita* bohaterów

Zatem poszczególne relacje są zbudowane według tegoż wzorca kompozycyjnego, który można sprowadzić do:

- opowiadania o początkach (*ortus*) i przebiegu życia (*vita*) biblijnego bohatera;
- opowiadania o jego zgonie i pochówku (*obitus*).

Zauważmy, że część pierwsza życiorysów jest z reguły utrzymana w laudacyjnym nastroju i odwzorowuje znane starożytnym biografom, naśladowanym przez autorów żywotów⁴⁶, do których nawiązuje Sewilczyk⁴⁷, zalecenia retorów dotyczące tego, że ludzi należy chwalić, uwzględniając:

1) okoliczności, które zaistniały przed nimi, a mianowicie ze względu na ich ojczyznę, przodków, rodziców:

Melchizedek, król Szalemu, pierwszy kapłan Najwyższego i ofiarodawca prawdziwej ofiary, którego pochodzenie jest nieznane. Hebrajczycy utożsamiają go z Semem, pierwotnym Noego, przodkiem Abrahama; on bowiem jest ojcem ojców, prarodzicem proroków i apostołów; on dzięki błogosławieństwu pobożnego ojca zasłużył na to, by być panem swego brata, on, krocząc do tyłu, osłonił przyrodzenie ojca i nie wyśmiał [go,] upitego, jak syn zły i zuchwały, lecz jak wstydlivy, przykrył (5,1);

2) okoliczności, które zaszły podczas ich życia, to jest ze względu na towarzyszące ich narodzinom cudowne znaki:

Elizeusz, uczeń Eliasza, z miasta Abel-Mechola, z pokolenia Rubena, przy jego urodzinach złota jałówka ryknęła w Gilgal, a jej ryknięcie rozległo się w Jerozolimie; wówczas pewien kapłan-prorok przepowiedział: „Dziś urodził się w Jerozolimie prorok, który zniszczy całe ich bałwochwalstwo” (36,1),

jak też ze względu na ich cnoty, czyny i wypowiedzi, czy to wymieniając rodzaje cnót, czy to wyliczając czyny, których dokonali:

On [Elizeusz] wślawił się dzięki temu, że miał podwójny udział w duchu Eliasza i zajaśniał wielkimi, pełnymi mocy cudami: fale Jordanu, który rozdzielił przy przejściu, powstrzymał, a następnie przywrócił im ich bieg; użył niepłodne wody Jerycha, zanurzając w nich małe naczynie; rzucił przekleństwo na ubliżające mu dzieci, a natychmiast pożarły je dzikie zwierzęta; sprawił, że dla uśmiercenia wrogów popłynęły krwawe wody. Równocześnie czyni płodną bezpłodną niewiastę oraz wskrzesza jej syna, gdy umiera; łagodzi gorycz pożywienia; w końcu karmi lud dziesięcioma chlebami i zbiera ich resztki. Namana też oczyścił z plam trądu w kąpeli Jordanu, a złorzeczącego ucznia trądem zboczył; wrzucając kawałek drewna do wód Jordanu, sprawił, że siekiera, której żelazne ostrze było zanurzone, unosiła się na powierzchni; wrogiemu Syryjczyka dotknął ślepotą, przepowiedział śmierć niedowiarkowi,

⁴⁶ Por. I. Velásquez, *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, León 2007, s. 86-87.

⁴⁷ Por. Chaparro Gómez, *Introducción*, s. 41-42.

przepędził wroga za pomocą huku rydwanów, rozproszył oblegających, odpędził głód [...] (36,2-3);

ze względu na towarzyszące ich czynom Boże interwencje: „Jak twierdzą, Żydzi nazywali go Malachiaszem, to jest aniołem Pana, dlatego, że cokolwiek przepowiadał, nastychmiast potwierdzał to przybywający z nieba anioł” (52) oraz:

Oni [trzej młodzieńcy] dzięki sile, którą daje cnota, wzgardzili śmiercią, nie złożyli czci bożkowi, okrutnego króla mocą wiary pokonali, nadto płomienie gorejącego pieca ugasili, a wśród przerażającego ognia i gęstego dymu doniosłym głosem hymn odśpiewali (59,2),

a także ze względu na dokonywane przez nich cuda:

On [Piotr] w Galacji, Poncie, Kapadocji, Bitynii, Azji oraz Italii głosił Ewangelię i zabłysnął następującymi pełnymi mocy znakami: wzburzone morze niepewnym krokiem podeptał; przechodząc, ożywił zmarłych cieniem, chromym przywracał dawną sprawność, rozluźnione członki paralityków doprowadzał do właściwego stanu. Ponadto wskrzesił umarłą wdowę; skazał na karę śmierci winnych przebiegłości Ananiasza i Safirę, jak też zrzucił na ziemię Szymona, wstępującego do nieba za pomocą magicznych sztuczek [...] (67, 3-4);

ze względu na dobra zewnętrzne, które otrzymali od Boga:

Zabulon, władca wielkiego morza i wybrzeży, potężny we wszystkich miastach Sydonu. Issachar, staranny w pracy na roli, władający w Galilei, z jej darów, którymi się cieszy, podarunki królom ofiaruje (15-16). Aser, ozdobiony bogactwem, dostarczający rozkoszy książętom. Neftali, opływający w wyjątkowe dostatki oraz obfitujący w znajomość prawa (19-20),

a także na wytrwałość wobec ich utraty:

Hiob, syn Zeracha z Bosry, król Idumejczyków, czwarty po Ezawie, następcy Beli, syna Beora, poganin, w wierze wytrwały, w pokorze najdoskonalszy, w gościnności przodujący, w sposobie życia łagodny, w dawaniu jałmużny szczodry, zasobny w majątek, majątku nagle pozbawiony, bogaty w dzieci, znienacka osierocony; wydany na pokuszenie, lecz przeciwko pokuszeniu uzbrojony w bogobojną wiarę, okrył się chwałą w walce, w bólu zachował równowagę ducha; straćę dóbr zniósł, nad zgonem dzieci bolał, rany cielesne cierpliwie przyjął, a wśród

udręk zawsze Boga wychwalał; ponadto żonę, gdy mu źle doradzała, mądrze powściągnął, w rozmowach z przyjaciółmi dzięki rozumowi wziął górę; za tak wielką cnotę cierpliwości na końcu został pocieszony podwójną nagrodą, otrzymując po utracie dóbr znakomitą mnogość darów (24,1),

cierpliwość w znoszeniu ich braku:

[...] cechowała go [Izajasza] tak wyjątkowa świętość życia, że posiadał, jak mówią, jedną tylko szatę z grubo tkanej koziej wełny, którą zresztą z powodu występku ludu zrzucił i okrył członki zgrzebnym przyodziewkiem, uszytym z woru, lecz ostatecznie również go zdjął zgodnie z nakazem Pana i wziął udział w ludowym zgromadzeniu nagi i bosi. Tak też przetrzymał letni skwar, zimowe mrozy i potężne deszcze, aby posłusznie wykonać rozkazy Pana i opłakać występki ludu [...] (37,1-2)

oraz: „[...] ubraniem mu [Janowi Chrzcicielowi] była wielbłądzia wełna, mieszkaniem – pustynia, pożywieniem – miód i szarańcza – pokarmem (65,1)”, rzadziej, głównie wówczas, gdy przymioty te pomagają bohaterowi w wypełnieniu woli Boga, również ze względu na teżyżnę fizyczną:

Samson, syn obietnicy, zrodzony z ojca Manoacha, z pokolenia Dana, zwany nazirejczykiem, bohaterski wyzwoliciel Izraela i wszystkich [innych]. On zabił ryczącego lwa i z jego pyska wy dobył plaster miodu, ponadto rygiel drzwi uniósł na barkach i umieścił na szczycie góry; podpaliwszy związane ogony lisów, wypełnił ogniem cały kraj Filistynów; wreszcie związany, rozerwawszy sznury, zgładził tysiąc mężów osłą szczęką, a powrozy siłą mięśni rozrwał, jak gdyby były wełnianymi nićmi. Następnie zwiedziony przez chciwą, powabną kobietę, ściąwszy włosy, utracił swą siłę i moc; natychmiast wyłupiono mu oczy, on zaś zachwiał kolumny świątyni i zginął wraz z wrogiem, przygnieciony przez jej gruzy (31,1-2)

oraz piękno ciała:

Estera, królowa, córka brata Mardocheusza, z rodu Beniamina, została więta do niewoli i uprowadzona z Jerozolimy do miasta Suzy oraz – z powodu swego pięknego wyglądu i znakomitej wspaniałości dziewictwa – poślubiona królowi Persów; ona, aby wyzwolić swój lud od niebezpieczeństwa, ofiarowała się na śmierć i namówiła króla, aby przyjaciela, który namawiał go do niegodziwości wobec ludu Bożego, wydał na ukrzyżowanie; naród wolny od zagłady uwolniła i z niewoli oswobodziła. Leży pochowana w Suzie, mieście w Medii, w którym też królowała (52)

bądź: „Malachiasz [...] mąż sprawiedliwy i przystojny” (52);

3) okoliczności, które nastąpiły po ich życiu, czyli ze względu na wydane przez nich potomstwo:

Juda, znakomity potomek królewskiego rodu, któremu powierzono naczelną władzę wojskową i panowanie w Izraelu, swoim imieniem nazwał lud, na którego czele był postawiony, by jak lew sprawował rządy, sławny blaśkiem potęgi, którego też władza wśród następnych pokoleń nie ustała, zanim niczym młody lew, pochodzący z jego pokolenia, zaświtał Chrystus i zajaśniała zrodzona na świat z dziewiczego łona Nadzieja ludów (11),

założone miasta, wprowadzone prawa, przekazane obyczaje i sposób postępowania:

[Mąż] ten [Melchizedek] pobłogosławił Abrahama powracającego po [odniesionym] zwycięstwie; on też po raz pierwszy złożył Bogu w ofierze z plonów ziemi chleb i wino jako zapowiedź prawdziwej ofiary, gdyż, zanim urząd kapłana zaczął sprawować Aaron, godność kapłańska i królewska słusznie należały się pierworodnym. Tenże [mąż] jako pierwszy spośród wszystkich po potopie założył miasto Szalem, w którym też panował, później nazywano je Jebus czy Solima, a teraz imieniem pochodzącym [od tamtych] – Jerozolima (5,2),

jak też ze względu na sąd potomnych, osiągniętą pośmiertną chwałę oraz cuda dokonane za ich pośrednictwem⁴⁸: „[...] Następnie, już po śmierci, [Elizeusz] ożywił zwłoki, w których już nie było oddechu; w mieście Sebaste jeszcze dziś pokazują jego grobowiec otoczony wyjątkowym szacunkiem i darzony wielką czcią” (36,3)

bądź:

[...] nawet Egipcjanie otaczają go [Jeremiasza] wyjątkową czcią oraz niezwykłym szacunkiem i aż do dzisiaj czczą miejsce jego pochówku, odprawiając wyjątkowe ceremonie, ponieważ swymi modlitwami przepędził z tego miejsca jadowite węże i wybawił Egipcjan od ukąszeń groźnych żmij (38,2).

Zauważmy, że jedyny z opisywanych bohaterów, zasługujący na ujemny sąd potomnych, to Adam, który sprzeniewierzył się otrzymanym przez Boga darom. Barwnemu, obszernemu opisowi ich wspaniałości Izydor przeciwstawia gorzkie słowa o upadku prarodzica:

⁴⁸ Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 137-139.

Adam, protoplasta [ludzkości] i dzierzawca (*colonus*) rajskiego ogrodu, ojciec rodzaju ludzkiego oraz grzechu, na obraz Boży uczyniony, na czele świata postawiony, który nadał stworzeniom imiona i otrzymał moc do panowania nad nimi. To właśnie on, osiedlony wśród rozkoszy kwitnącego rajskiego ogrodu, pośród tchnących wonnościami lasów i umajonych kwieciami pól, mieszkał, niczego nieświadomy, radośnie pędząc nowo otrzymane życie tam, gdzie żyzna ziemia zieleni się dzięki nieznającej końca wiosnie, tam, gdzie szybko mknący źródłany potok rozlewa się rzeką o czterech strumieniach wód. Lecz po tym, jak zwiedziony przez węża, skalany niewieścim językiem, dotykając drzewa, znieważył szczęśliwość [tego] miejsca, wyrzucony z rajskiego ogrodu, ziemię najeżoną cierniami, jęczący wyrobnik, uprawiał. A ponieważ utracił nieśmiertelność, w proch, z którego wziął początek według ciała, po upływie 930 lat powrócił. Odtąd też potomni gorzko boleją nad tym, że z powodu przewinienia tego prarodzica zostali wygnani z rajskiego ogrodu oraz poddani mozołowi i śmierci (1, 1-2).

Jak widzimy, mimo podobieństwa tematyki każda ze skomponowanych przez Izydora relacji jest inna dzięki temu, że sięga on po różne motywy, łączy je w nieco odmiennie kolejności, posługuje się urozmaiconym słownictwem.

8. Kompozycja życiorysów: *obitus*

Również opisując okoliczności śmierci i pochówku (*obitus*) biblijnych bohaterów, Izydor podejmuje zasługujące na uznanie próby urozmaicenia poświęconych im relacji, dzięki czemu lektura końcowych ustępów nie nuży czytelnika mimo powtarzalności tematyki i mogącego z niej wynikać podobieństwa słownictwa. Z reguły informuje o wieku bohatera w chwili odejścia ze świata (podając liczbę lat życia czy pełnionej posługi, jak też posługując się ogólnymi określeniami wieku), a także o miejscu i formie pochówku:

[...] przeżywszy 147 lat, zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy, dokonał dni (8,2; Jakub).

Był sędzią w Izraelu przez 40 lat, zmarł w starości i został pochowany w grobowcu swego ojca Joasza w Efracie, w ziemi rodu Abiezera (29; Gedeon).

[...] królował przez 40 lat, żył lat 52, po czym skończył panowanie i życie oraz został pochowany w Betlejem, mieście swego ojca (34,2; Salomon).

[...] żył zaś przez 110 lat, aż do czasów króla Persów Dariusza, [umarł jako]

starzec [i] został pochowany w królewskiej jaskini, samotny jeniec, okryty chwałą (40,2; Daniel).

On zaś umiera bardzo młodo i zostaje pochowany na własnym polu (52; Malachiasz).

Zdarza się, że opisuje lokalizację miejsca pochówku: „Był sędzią w Izraelu przez 20 lat, został pochowany w grobowcu swego ojca w mieście Esztaol, położonym w pokoleniu Judy, w odległości 10 mil na północ od Eleuteropolis, przy drodze prowadzącej do Nikopolis” (31,2; Samson); niekiedy wyjaśnia nazwy miejscowości oraz wspomina o ważnych wydarzeniach, jakie miały miejsce w pobliżu, a także o innych pochowanych tam sławnych postaciach. Na przykład Adam:

[...] w proch, z którego wziął początek według ciała, po upływie 930 lat powrócił. [...] Został pochowany w miejscowości Arba, która wzięła swoją nazwę od liczby cztery, dlatego że w tym właśnie miejscu pochowani są trzej patriarchowie⁴⁹ oraz, jako czwarty, wspomniany Adam. Jest to mianowicie Hebron, stolica Filistynów, w której, jak powiadają, mieszkali niegdyś giganci, gdzie też Dawid został namaszczonej na króla. A jest to miasto w pokoleniu Judy, przydzielone kapłanom, znajdujące się w odległości 22 mil na południe od Jerozolimy (1,2-3),

a król Dawid:

[...] w czterdziestym roku królowania i siedemdziesiątym roku od urodzenia zakończył ostatni dzień życia i został pochowany w Betlejem, swoim mieście, inaczej zwanym Efrata, gdzie urodził się według ciała również nasz Pan Jezus Chrystus; zmarła tam także Rachela, która zrodziła Beniamina; tam też pokazują grobowiec Jessego, ojca Dawida. A leży ta miejscowość w pokoleniu Judy, w odległości 6 mil na południe od Jerozolimy, przy drodze, którą się idzie do Hebronu (33,3).

Wspomina o dwukrotnym pochówku Józefa:

Panował w Egipcie przez 80 lat. Przeżywszy 110 lat, doznawszy szczęśliwości długiego życia z dala od spraw państwowych, zamknął oczy po raz

⁴⁹ Są to Abraham (6,3) oraz Izaak (7,2), a także, o czym nie wspomina Izidor, Sara (por. Rdz 23,1-20). Najstarsza nazwa tej miejscowości to Kiriath-Arba, czyli „czteroczęściowe miasto”. Być może nawiązuje ona do faktu, że miasto powstało z czterech osobnych osad. Por. P.C. Bosak, *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik i konkordancja*, Kraków 2017, s. 1209.

ostatni. Został pochowany w Egipcie; jego kości synowie Izraela przenieśli do Sychemu, rodzinnej [miejscowości] jego ojca Jakuba, którą Grecy nazywają Sycymą; jest to zaś dzisiejsze Neapolis, miasto samarytańskie, gdzie wciąż oglądać można jego grobowiec (10,3).

Relacjonuje okoliczności męczeńskiej śmierci proroków i apostołów.
Na przykład Izajasza

[...] Manasses kazał rozciągnąć i rozciąć na dwie części od góry przez środek i uśmiercił go, umęczonego tymi okrutnymi katuszami. Żydzi podają też, że Izajasz został zabity z dwóch powodów: najpierw dlatego, że nazwał ich „pierwszymi wśród Sodomitów” i „ludem Gomory”; po drugie dlatego, że wbrew świadectwu Pana, który powiedział Mojżeszowi: „nie będziesz mógł zobaczyć Mego oblicza”, ośmielił się zawołać: „Widziałem Pana, siedzącego na wyniosłym tronie”, a Izraelici o zaślepionych umysłach nie zauważyli, że w następnych słowach opowiedział o serafinach, osłaniających Boże oblicze i stopy oraz że pisze, iż widział tylko Jego środkową część. Leży pod dębem Rogel, przy strumieniach wód, które król Judy Ezechiasz, zbudowawszy tamę, zatrzymał (37,2-3),

Jeremiasz zaś „[...] był krępowany, więziony, rzucony do zbiornika na wodę, a w końcu ukamienowany przez lud w pobliżu Tafnes w Egipcie. Został pochowany w miejscu, w którym mieszkał faraon, władca Egiptu” (38,1-2). Amosowi

[...] król Amazjasz często wyrządzał krzywdy, a ostatecznie jego syn Ozjasz zgładził go okrutną śmiercią, przebijając przez skronie prętem. Po tym, półmartwy, został wywieziony do swej ziemi i po kilku dniach z powodu zbyt silnego bólu, który zadawała mu rana, wyzionął ociągającą się duszę. Został pochowany wraz ze swymi ojcami (43,2),

tymczasem Jan Chrzciciel, który

powstrzymywał Heroda przed pogwałceniem małżeństwa brata, został poddany więziennym ciemnościom; córka króla w czasie zabawy zażądała od ojca w nagrodę jego głowy, ów zaś, mimo niegodziwości prośby, pijany, między jednym kielichem a drugim, dał ją, ściętą, córce. Pochowany został w Sebaste, palestyńskim mieście, niegdyś zwanym Samarią, które Herod, król Judei, syn Antypatra, ku czci Cesarza Augusta nazwał greckim słowem Augusta (65,2).

Apostoła Piotra

W 36 lat po męce Pana cesarz Neron ukrzyżował głową do dołu, jak on sam chciał; w ten sposób po zasłudze apostołstwa został uwieńczony również męczeństwem. Pochowany w Rzymie, na Watykanie, przy Drodze Triumfów, w odległości 3 mil od miasta na wschód (67,5)

w tym samym dniu, na rozkaz tegoż władcy został święty mieczem Paweł „tak bowiem wypadło, aby ci, którzy wspólnie wyznali wiarę, w jednym dniu zostali ukoronowani” (68,5).

W kilku wypadkach Izydor urozmaica relacje opisem okolicy pochówku:

W roku zaś czterdziestym po wyjściu synów Izraela z ziemi egipskiej, w wieku 123 lat, zmarł, zgodnie z przepowiednią Pana, na górze Hor, która znajduje się niedaleko Petry, wspaniałego miasta w Arabii; tam też leży pogrzebana jego siostra Maria, [w okolicy,] gdzie jeszcze dziś pokazują skałę, którą Mojżesz uderzył, aby zapewnić spragnionemu ludowi wodę. Miejsce to znajduje się natomiast na kresach Idumei (26,2; Aaron),

a nawet wspomina autorów źródeł, z których korzysta, cytując ich jako anonimowych „Żydów” (5; 24), „starodawnych [pisarzy]” (3) czy imię, jak w życiorysie Abrahama:

Zmarł w wieku 705 lat i został pochowany na polu Efrona, w podwójnej pieczarze; w jej wewnętrznej komorze, jak podają, pochowano Adama, w zewnętrznej zaś Abrahama. Miejsce to, jak informuje Józef, leży w odległości 7 stadiów od miasta Hebron, tam też, jak poświadcza, znajduje się przepiękny grobowiec Abrahama i jego syna, wyłożony marmurem i wyjątkowo wytwornie wykończony. Twierdzi ponadto, że w tymże miejscu rosło od początku świata wielkie drzewo pistacjowe⁵⁰. Hieronim pisze, że przetrwało ono aż do panowania cesarza Konstancjusza. Chodzi mianowicie o dąb Amoryty Mamre, który był przyjacielem Abrahama. Drzewo to poganie otaczali tak wielką czcią, że ogrodzili je dookoła murem, składali mu uroczyste, nabożne hołdy (6,3).

⁵⁰ Pistacia vera L., rodzina nanerczowate, drzewo osiągające do 10 m wysokości, długowieczne (do 300 lat). Występuje w Syrii i Mezopotamii, jest uprawiane w krajach śródziemnomorskich. Z drewna otrzymuje się używaną w lakiernictwie żywicę. Nasiona zwane orzeszkami pistacjowymi są jadalne, wykorzystywane w cukiernictwie, do wytłaczania oleju jako namiastka kawy. Por. André, *Lexique*, s. 311; Podbielkowski, *Słownik*, s. 282-283.

Zasługuje na uwagę, że źródłem Sewilczyka po raz kolejny jest traktat Strydonity *Położenie i nazwy miejscowości hebrajskich*⁵¹. Znajomość tego miejsca Izydor zdradza również, sporządzając niezwykle interesujący opis dębu (*quercus*) we wspomnianej wyżej księdze XVII *Etymologii*⁵². Kompilowane w encyklopedii informacje pochodzą zarówno z dziedziny mitologii pogańskiej, jak też z historii biblijnej oraz z przyrodniczej wiedzy antycznej. Wyjaśniając pochodzenie nazwy *quercus* od *querere*, Izydor nawiązuje do świętego dębu w Dodonie, ze szmeru liści którego kapłani Zeusa objaśniali ludziom wolę bóstwa⁵³. Mówiąc o długowieczności drzewa, wspomina o opisanym przez Hieronima dębie z Mamre, pod którym mieszkał Abraham, a który dotrwał aż do czasów cesarza Konstantego. Wreszcie opisując *onfacitis* i *balanis* (dwa rodzaje żołądźci) oraz ich zastosowanie, wykorzystuje dane pochodzące z nieznanych nam źródeł. Jego przekaz jest najbardziej zbliżony do relacji Dioskoridesa, ale grecki autor nie wspomina, że *onfacitis* jest dzikim żołądziem, nie podaje nazwy *balanis* i nie mówi nic o wykorzystywaniu żołądźci przez człowieka⁵⁴. W znanym nam łacińskim tłumaczeniu jego dzieła brak również wzmianek o lekkości *balanis*, mówi się za to o tym, że *onfacitis* jest ciężki⁵⁵.

Z obszerną opowieścią o pochówku Abrahama kontrastują krótkie relacje, w których Izydor sięga po jeden bądź nieliczne spośród omówionych motywów. Zatem o śmierci Noego czytamy tylko tyle: „[Mąż] ten zmarł w wieku 950 lat” (4,2), a o odejściu Jonasza dowiadujemy się, że „jego grobowiec jest pokazywany w pewnej dzielnicy miast Gat⁵⁶, leżącego w odległości 2 mil od Seforis, przy drodze, którą się idzie do Tyberiady” (45,2). Samuel „został [...] pochowany w Ramie, swej wiosce, leżącej niedaleko Betlejem” (32,2); Natan „odszedł [...] w starości do swej ziemi i został godnie pochowany” (53); Tobiasz „leży w Niniwie, pochowany w pokoju”

⁵¹ Por. Hieronymus, *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, col. 907, 936.

⁵² Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* XVII 7, 38.

⁵³ Izydor mógł dowiedzieć się o tym z Serwiuszowego komentarza do *Georgik* (II 16), który należał do najczęściej wykorzystywanych przez niego pism źródłowych. Por. T. Krynicka, *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007, s. 21. Dąb, potężne drzewo, które gałęziami sięga nieba, a korzeniami świata umarłych, odgrywał szczególnie ważną rolę w rzymskich mitach o początkach świata i ludzkości. Zob. I. Kaczor, *Kult drzew w tradycji mitologicznej i religijnej Greków i Rzymian*, Łódź 2001, s. 65. Stare dęby były czczone jako drzewa święte przez większość pierwotnych ludów białych. Por. M. Nowiński, *Dzieje upraw i roślin leczniczych*, Warszawa 1985, s. 26; J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, London 1992, s. 59.

⁵⁴ Por. Dioscorides, *De materia medica libri quinque* I 107.

⁵⁵ Isidorus Hispalensis, *Étymologies* XVII 7, 38, s. 115, n. 267.

⁵⁶ Gat-ha-Szefer, por. Bosak, *Wszystkie*, s. 1054.

(58); Estera „leży pochowana w Suzie, mieście w Medii, w którym też królowała” (62); Zachariasz i Elżbieta „spoczywają w Jerozolimie” (64).

9. Świat przedstawiony w *Narodzinach i śmierci świętych ojców*

Izydorowy traktat stanowi swoiste kompendium biblijnej historii zbawienia. Rzeczywistość opisywana przez autora jest teocentryczna. Tworzą ją współpracujący z Bogiem ludzie: patriarchowie i prorocy, sędziowie i królowie, apostołowie i uczniowie Pana; w większości mężczyźni, lecz również kobiety, niekiedy przewyższające mężczyzn dzielnością. Uwaga Izydora skupia się głównie na postaciach, które mimo swych słabości i potknięć służą Bogu, aczkolwiek ich historie nie mogą być opowiedziane bez wzmianki o postawionych na ich drodze życia grzesznikach: Ablowi towarzyszy Kain (2), Samsonowi – chciwa, powabna niewiasta (31,2), męczennikom – ich oprawcy (np. 43,2; 65,2). Każdy z życiorysów ukazuje nam nietuzinkową, niepowtarzalną dzięki otrzymanym od Boga darom jednostkę, odmienną od innych zarówno w życiu, jak też w śmierci. Takie wrażenie czytelnik traktatu odnosi dzięki cechującej analizowane relacje różnorodności, która dowodzi pisarskiego kunsztu Sewilczyka oraz jego troski o to, by sprostać zasadzie *variatio delectat*⁵⁷, tworząc przystępny, bogaty w wiadomości, jak również urozmaicony oraz nienużący czytelnika tekst.

Bohaterowie traktatu zamieszkują stworzony przez Boga świat, w którym są piękne gaje daktylowców, góry i morza, ogromne pustynie, przemierzane przez dzikie zwierzęta, a także starodawne miasta i małe wioski oraz łączące je siatki dróg. Lokalizując prezentowane postacie w konkretnych miejscach, których obce nazwy z całą pewnością utrudniały odbiór traktatu, Izydor jako narrator zyskuje pozorny obiektywizm, jak też dokonuje egzotykcji swego dzieła, a zarazem swego rodzaju adaptacji Ziemi Świętej: „przybliża ją” swoim czytelnikom oraz poszczerza w ten sposób granice ich hiszpano-rzymskiego świata. Wyjątkowo rzadko natomiast Sewilczyk wspomina, jak długo i w jakiej epoce trwały opisywane przez niego wydarzenia⁵⁸. Być może w jego odczuciu

⁵⁷ Cechującą Izydora umiejętność komponowania wyjątkowo urozmaiconych relacji można również podziwiać, analizując kompozycję jego encyklopedii. Por. T. Krynicka, *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji. Organizacja materiału w „Etymologiach” na przykładzie XVII księgi „De agricultura”*, VoxP 49 (2006) s. 324, 333.

⁵⁸ Melchizedek „przeżył 600 lat i dotrwał aż do czasu, gdy Izaak ukończył 70 lat” (5, 2); Daniel „żył przez 110 lat, aż do czasów króla Persów Dariusza” (40, 2); Habakuk „odszedł z tego świata na dwa lata przed powrotem synów Izraela z niewoli” (48).

daty nie są istotne: w przedstawionym przez niego świecie wszystko dzieje się w wyznaczonym przez odwieczne Boże wyroki właściwym momencie, w czasie kajrosie wyodrębnionym ze strumienia chronosu – czasu kosmicznego i historycznego – dzięki duchowemu sensowi zachodzących w nim wydarzeń⁵⁹. Sewilczyk prowadzi więc odbiorcę od tej pozaczasowej chwili, której twórczy impuls zapoczątkował czas wraz z zamieszkiwanym przez Adama światem⁶⁰, ku pierwszym dziesięcioleciom czasu Kościoła, do którego, zauważmy, przynależą czytelnicy traktatu, wszyscy bez wyjątku, aż do paruzji⁶¹. Czytając *O narodzinach i śmierci*, kroczymy za jego autorem wzdłuż linii prostej łączącej poszczególne punkty dziejów zbawienia rzucające swój odbłask w wieczność, by nigdy nie przemijać, i wiecznością przeniknięte⁶². Sewilczyk, jak się wydaje, jest świadomy, że jednorazowe i niepowtarzalne Boże interwencje stanowią fragmenty wielkiego Bożego planu zbawienia⁶³, który wciąż jest w trakcie realizacji, w związku z czym każde z ukazywanych wydarzeń nie odchodzi do przeszłości, lecz trwa w innych. Właśnie ta świadomość pozwala mu rozszerzać czas akcji poszczególnych życiorysów, zatrzymując się, by zajrzeć „w przyszłość” czy skierować wzrok „ku przeszłości”: Juda da początek pokoleniu, w którym przyjdzie na świat Jezus, nadzieja narodów (11)⁶⁴; zapowiedź zbawczego dzieła Chrystusa znajdujemy w posłuszeństwie Izaaka (7), a Jego przydomek „Syn Człowieczy” otrzymuje prorok Ezechiel (39). O ukazanym w rozdziale 45 proroku Jonaszu „Hebrajczycy przekazują, że jest synem wdowy, którego Eliasz wskrzesił z martwych”, o czym Izidor opowiadał w rozdziale 35: „wskrzesił zmarłego syna niewiasty, której dzban z mąką – dzięki jego mocy – nie opróżnił się, naczynie z oliwą płynęło niewyczerpanym źródłem” (35,2).

Prorok Natan (53) naucza i karci króla Dawida (23) oraz namaszcza na króla Salomona (24), którego napomina prorok Achiasz (54), a który dzięki darowanej mu przez Boga mądrości „objawia tajemnice Chrystusa i Kościoła” (24,2). Maria oraz Jan spotykają się pod krzyżem, a zawieszony na nim Syn i Mistrz „na mocy podpisanego krwią testamentu” na zawsze łączy ich losy, powierzając matkę uczniowi, by ona miała towarzysza życia (66,1), a on stał się jej dzieckiem, zastępując umierającego Jezusa, i nie zostawał sam w chwili śmierci ukochanego Pana (71,1). Budując nar-

⁵⁹ Por. L.I. Bacilenko, *Kpatkij peligiozno-filocofockij clovap'*, Moskva 2000, s. 93.

⁶⁰ Por. V.N. Losskij, *Očerk mističeskogo bogosloviâ vostočnoj Cerkvi. Dogmatičeskoe bogoslovie*, Moskva 1991, s. 232.

⁶¹ Por. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 2004, s. 19.

⁶² Por. S.N. Bulgakov, *Svet nevečernij. Sozercaniâ i umozreniâ*, Moskva 1994, s. 177.

⁶³ Por. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, s. 7-8, 13-14.

⁶⁴ Podobnie: Dan jest przodkiem Samsona (17).

rację w ten sposób, Izydor nie tylko nawiązuje do omówionych już wydarzeń i zapowiada późniejsze, ale przede wszystkim, jak się wydaje, daje wyraz swego odczuwania czasu zanurzonego w wieczność i stanowiącego jedynie odcinek między Bożym wezwaniem a odpowiedzią człowieka na to wezwanie⁶⁵, a także swego postrzegania niepowtarzalnej ludzkiej jednostki jako części wielkiej wspólnoty wyznawców Boga, dla którego wszyscy żyją (Łk 20,38).

Composition of the Isidore of Seville's Treatise *De ortu et obitu patrum*

(summary)

Isidore's work *On the Lifes and Deaths of the Fathers* contains biographies of outstanding biblical figures from Adam to Titus. According to what has been announced in the titles and in the introduction, the author describes the ancestry (*ortus*), character, virtues and achievements (*vita*), circumstances surrounding the death and burial of the heroes (*obitus*), among which we find patriarchs, judges, kings, prophets, Lord's apostles and pupils. Most of them are men: except for few heroines (Esther, Judit, Mary, Mother of Jesus), Isidore presents biblical women very superficially. His descriptions tend to praise the heroes demonstrating them as persons worthy of being imitated. Sevillian does not design a homogenous and binding all over the treatise model of describing the heroes he presents. Due to this the text is varied and pleasant in perception. Isidore familiarizes his reader with the great biblical figures and broadens his Visigothic audience's world while transferring into it the exotic topography of Holy Land. He seems to be less interested in precise dating of the events he describes. The treatise's time seems to be the space of mankind's redemption and salvation, propitious *kairos*, in which God speaks to a man and a man fulfills His will, collaborating with Lord's grace and supported by brethren's assistance.

Keywords: Isidore of Seville; Bible; *On the Lifes and Deaths of the Fathers*; ancient biography; biblical topography; history of salvation; biblical time

Izydora z Sewilli *O narodzinach i śmierci świętych ojców*: kompozycja traktatu

(streszczenie)

Utwór Izydora *De ortu et obitu patrum* zawiera życiorysy wybitnych biblijnych postaci od Adama do Tytusa. Zgodnie z tym, co Sewilczyk zapowiada w tytułach i przedmowie traktatu, opowiada on o pochodzeniu (*ortus*), charakterze, cnotach i osiągnięciach (*vita*), a także okolicznościach śmierci i pochówku (*obitus*) bohaterów, wśród których czytelnik

⁶⁵ Por. W.I. Postowałowa, *Wriemia i wiecznost' w prawosławnom mirosoziercanii*, „Magister Dixit” 2/2 (2012) s. 31-32.

znajdzie patriarchów, sędziów, królów, proroków, apostołów i uczniów Pana. W większości są to mężczyźni, za wyjątkiem kilku bohaterek (Estery, Judyty, Matki Jezusa Marii), którym Izydor poświęca osobne rozdziały, prezentuje on jednak biblijne niewiasty w sposób bardzo powierzchowny. Charakterystyki bohaterów mają charakter laudacyjny. Biogramy są bardzo różnorodne, dzięki czemu tekst staje się urozmaicony i przyjemny w odbiorze. Izydor poszerza granice świata hiszpano-rzymskich czytelników, zapoznając ich z topografią Ziemi Świętej. Czas traktatu to czas zbawienia, czas Boga, który wkracza w dzieje ludzkości, oraz współpracujących z Nim – i ze sobą nawzajem – jednostek niepowtarzalnych dzięki otrzymanym od Stwórcy darom.

Słowa kluczowe: Izydor z Sewilli; Biblia; *O narodzinach i zgonach świętych ojców*; starożytna biografia; topografia biblijna; historia zbawienia; czas w Biblii

Bibliografia

Źródła

Pismo Święte

Biblia Sacra Vulgata, ed. R. Weber – R. Gryson – B. Fischer – H.I. Frede, Deutsche Bibelgesellschaft, Hardcover 1983.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2008 (Biblia Tysiąclecia).

Pisma autorów starożytnych

Braulio Caesaraugustanis, *Renotatio librorum Divi Isidori*, ed. J.C. Martín-Iglesias, CCL 113B, Turnhout 1998, s.199-206, tł. M. Starowieyski – J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018, s. 493-494.

De ortu et obitu prophetarum et apostolorum, ed. F. Dolbeau: „Revue d’Histoire des Textes” 16 (1986) s. 131-136.

Dioscorides Pedanios, *De materia medica libri quinque*, t. 1-3, ed. M. Wellmann, Berolini 1906-1907.

Hegesippi qui dicitur historiae libri V, t. 1-2, ed. V. Ussani – C. Mras, CSEL 66, Vindobonae 1932-1960.

Hieronimus, *Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum*, PL 23, 859-928.

Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum qui in Scripturis laudibus efferuntur*, PL 83, 129-156; Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, ed. C. Chaparro Gómez, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985.

San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. 1-2, ed. J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos 433-434, Madrid 1982; Isidore de Séville, *Étymologies. Livre XVII. De l’agriculture*, ed. J. André, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1981.

- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, ed. C.M. Lawson, CCL 113, Turnholti 1989.
- Isidorus Hispalensis, *In libros Veteri et Novi Testamenti proemia*, PL 83, 155-180.
- Libellus sancti Epiphani episcopi priorum prophetarum quis ubi passus sit martyrium et sancta eorum corpora quiescunt*, ed. F. Dolbeau, „Revue d’Histoire des Textes” 16 (1986) s. 115-130.
- Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata*, ed. T. Schermann, Bibliotheca Teubneriana, Lipsiae 1907.
- Servius, *In Vergilii carmina commentarii*, t. 1-3, ed. G. Thilo – H. Hagen, Lipsiae 1881-1887.

Opracowania

- André J., *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris 1956.
- Altaner B. – Stuibler A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Bacilenko L.I., *Kpatkij religiozno-filocofckij clovap'*, Mockva 2000.
- Bosak P.C., *Leksykon wszystkich postaci biblijnych*, Kraków 2015.
- Bosak P.C., *Postacie Biblii. Słownik i konkordancja*, t. 1-9, Pelplin 1999-2014.
- Bosak P.C., *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik i konkordancja*, t. 1-2, Kraków 2017.
- Brzeziński D., *Niedziela Palmowa Męki Pańskiej: tradycje i współczesność*, „Studia Płockie” 35 (2007) s. 53-59.
- Bulgakov S.N., *Svet nevečernij. Sozercaniâ i umozreniâ*, Moskva 1994.
- Díaz y Díaz M.C., *Introducción general a San Isidoro de Sevilla*, w: San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, t. 1-2, J. Oroz Reta – M.-A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos 433-434, Madrid 1982.
- Dolbeau F., *Deux opuscules latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville*, „Revue d’Histoire des Textes” 16 (1986) s. 83-139.
- Carracedo Fraga J., *Los apócrifos en la biblioteca de Isidoro de Sevilla. El testimonio del tratado De ortu et obitu patrum*, „Euphrosyne” 22 (1994) s. 147-169.
- Chaparro Gómez C., *Introducción*, w: Isidoro de Sevilla, *De ortu et obitu Patrum. Vida y muerte de los santos*, ed. C. Chaparro Gómez, Collection Auteurs Latins du Moyen Âge, Paris 1985, s. 1-101.
- Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. A. Borowski, Kraków 1998.
- Dekkers E., *Clavis patrum latinorum*, Steenbrugis 1995.
- Fontaine J., *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps de Wisigoths*, Turnhout 2001.
- Górka J., *Jezus i Samarytanka (J 4, 1-42): historia i inicjacja*, Kraków 2008.
- Jelonek T., *Biblijna historia Zbawienia*, Kraków 2004.

- Jelonek T., *Biblijne pojęcie „sacrum”*, Kraków 2008.
- Jelonek T., *Historia literacka Biblii*, Kraków 2009.
- Jelonek T., *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Kraków 2006.
- Jelonek T., *Kultura grecka a Stary Testament*, Kraków 2011.
- Jelonek T., *Małżeństwo i rodzina w Piśmie świętym*, Kraków 2007.
- Jelonek T., *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007.
- Jelonek T., *Wędrówki biblijne*, Kraków 2004.
- Kaczor I., *Kult drzew w tradycji mitologicznej i religijnej Greków i Rzymian*, Folia Litteraria Polonica 3, Łódź 2001.
- Krynicka T., *Izydor z Sewilli*, Kraków 2007.
- Krynicka T., *Izydor z Sewilli jako mistrz kompilacji. Organizacja materiału w „Etymologiach” na przykładzie XVII księgi „De agricultura”*, VoxP 49 (2006) s. 319-333.
- Krynicka T., *Izydora z Sewilli „O narodzinach i śmierci świętych ojców”: kompendium biblijnej wiedzy oraz wademekum postępowania chrześcijanina*, „Biografistyka pedagogiczna” 4 (2019) (w druku).
- Krynicka T., *Sylwetki kobiet w traktacie „O narodzinach i zgonach świętych ojców” Izydora z Sewilli*, VoxP 66 (2016) s. 197-217.
- Krynicka T., *Świat roślin w XVII księdze „Etymologii” Izydora z Sewilli*, Lublin 2007.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Läpple A., *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1977.
- Ledzińska A., *Gramatyka wobec sztuk wyzwolonych w pismach Izydora z Sewilli. „Origo et fundamentum liberalium litterarum”*, Kraków 2014.
- Losskij V.N., *Očerok mističeskogo bogosloviâ vostočnoj Cerkvi. Dogmaticzeskoe bogoslovie*, Moskwa 1991.
- Mras C., *Praefatio*, w: *Hegesippi qui dicitur historiae libri V*, t. 1-2, ed. V. Ussani – C. Mras, CSEL 66, Vindobonae 1932-1960, s. VII-L.
- Nowiński M., *Dzieje upraw i roślin leczniczych*, Warszawa 1985.
- Parandowski J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, London 1992.
- Podbielkowski Z., *Słownik roślin użytkowych: polski, łaciński, angielski, francuski, niemiecki, rosyjski*, Warszawa 1985.
- Postowałowa W.I., *Wriemia i wiecznost' w prawosławnom mirosziercanii*, „Magister Dixit” 2/2 (2012) s. 27-41.
- Radożycki J., *Józef Flawiusz – jego życie i dzieło*, w: *Józef Flawiusz, Wojna żydowska*, tł. J. Radożycki, Warszawa 1991, 9-45.
- Starowieyski M., *Izydor z Sewilli (560?-636)*, „Meander” 22 (1967) s. 452-466.
- Starowieyski M., *Izydor z Sewilli i apokryfy*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia” 27/254 (1992) s. 151-157.
- Starowieyski M. – Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 2018.

-
- Velásquez I., *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, León 2007.
- Włodarczyk Z., *Rośliny biblijne. Leksykon*, Kraków 2011.
- Zarb S.M., *Sancti Isidori cultus erga Sacras Litteras*, w: *Miscellanea Isidoriana. Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte*, Romae 1936, s. 91-134.
- Zemanek B., *Balsamowiec właściwy*, w: *Encyklopedia biologii. Wszystkie dziedziny nauk przyrodniczych*, t. 1, red. Z. Otałęga, Kraków 1998-2000, s. 255.

Lydia Petridou, Christos Terezis¹

‘Aeon’ as an Expression of Metaphysics of Transcendence and Metaphysics of Immanence in John Damascene

1. Introduction – The Words as the main source and proof of the authenticity of the Christian teaching

A particularly interesting question raised by John Damascene (676-749 AD) in his treatise entitled *An exact Exposition of the Orthodox Faith*² is what the precise meaning of ‘aeon’ is, as well as what its ontological meaning is and to which realities one may attribute it. Furthermore, a clear, as far as possible, definition of the concept, a description of its properties and its relation with both the divine reality and the created world can be considered as parts of a holistic approach in a question with many aspects that both Christianity and Neoplatonism faced. Quite remarkable is the fact that throughout the entire reasoning, John Damascene combines really well Cosmology, Eschatology and Henology, and proves, on the one

¹ Dr. Lydia Petridou: Academic Staff-Counsellor of Philosophy, at the School of Humanities, in Hellenic Open University; e-mail: petridou.lydia@ac.eap.gr, ORCID: 0000-0002-0055-5685. Christos Terezis: Professor of Ancient Greek and Byzantine Philosophy, at the Department of Philosophy, in University of Patras in Greece; e-mail: terezis@upatras.gr, ORCID: 0000-0003-4393-5247.

² We have to mention that this is the title of the third part of John Damascene’s trilogy, which in some manuscripts is also titled as Ἐκθεσις or Παράδοσις or Κεφάλαια Δογματικά. The general title of the trilogy, as John Damascene says in the introduction, is Πηγὴ γνώσεως. The title of the first part is Διαλεκτικά; the title of the second part is Περί αἰρέσεων.

hand, the close relation of the entire created world with the divine reality and, on the other, the teleological prospect in which the natural universe develops³. This is actually an ontological connection between the effects and the supreme Cause, which is manifested as a perpetual revelation of the divine providence within the created world and an inherent tendency of the created beings to reach the One-Good. In this context, the fact that *aeon* has many meanings determines the arguments to be exposed and reveals indirectly the moderate conceptual realism followed by Christian thinkers⁴.

³ According to A. Louth, “John prefaces his discussion of the created order with a chapter each on the meaning of *aion* (aeon) and on creation. There are probably two reasons for the preliminary chapter on *aion*. First, in Platonic and Neoplatonic usage *aion* belongs before creation, creation being based on an eternal model (the word *aion* can be translated either ‘eternity’ or ‘age’), time itself being a ‘moving image of eternity’. Against this John asserts the transcendence of the Christian God, ‘who exists before the ages’, and indeed is their creator (*Expos.* 15. 2). Secondly, he comments on the different ways in which *aion* is used, and puts forward what he regards as its true metaphysical meaning. He thus lists some of these ways: of a human life, a millennium, the present age, the age to come being ‘that age without end after the resurrection’ (*Expos.* 15. 8-9). He mentions the notion of the seven ages of the universe, the eighth being that which is to come. But the most important use of *aion* is in distinction from time (*chronos*): the latter is measured by the course of the sun, by days and nights, whereas *aion* is a ‘kind of temporal movement and extension that embraces everlasting (*aīdiois*) beings; what time is for those subject to time, *aion* is for everlasting beings’ (*Expos.* 15. 11-13). This was the ‘time’ before creation, and so God can be called *aīōnios*, but he can also be called *proaīōnios*, ‘pre-eternal’, for he transcends the *aion*, which he created. But *aion* is also the ‘time’ after this age has passed away: it is ‘eschatological time’, the time without end that characterizes the age to come, where there is no measuring of time by days and nights, but ‘rather there is one day without evening where the sun of justice shines brightly on the just, while for sinners there is a deep interminable night’ (*Expos.* 15. 33-5). But the fundamental point that John wants to make is that *aion*, or eternity, belongs to the created order, distinct from time by virtue of being beyond measure, but ‘of all the ages God is the one creator, who fashioned the universe, who exists before the ages’ (*Expos.* 15. 36-8). This teaching on eternity is very similar to that found in earlier Christian theologians, such as Dionysios and Maximos” (*St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002, p. 117-118). On this topic in pseudo-Dionysius the Areopagite, cf. *De divinis nominibus*, PG 3, 937C-940A. In Maximus the Confessor, see *Ambigorum liber*, PG 91, 1164 A-D. It should be mentioned though, as A. Louth mentions, that Maximus tends to preserve the term *aīdios* for God himself. Cf. for instance, *capitulum theologorum et oeconomivorum duae centuriae*, PG 90, 1085 A-B.

⁴ L. Benakis, *To próvlima ton genikón en noión kai o ennoiologikós realismós ton Vyzantinón*, “Filosofía” 8-9 (1978-1979) p. 311-340, who also presents the former Neoplatonic performances on this topic and utilizes all the relevant literature.

Referring to the *Words*⁵, that is, the divinely inspired texts – which are considered to be the sources of the internal cognitive procedures which take place in order human being to exceed pathogenic conditions and to gain great knowledge, which have been eventuated after a long attempt to understand the divine mystery – John Damascene points out that their content results in the renewed and constantly improving dialectic relationship between the two levels, namely, the uncreated and created⁶. Undoubtedly, renewal and improvement are related to initiatives undertaken by the created world, since the divine has been completely expressed from the beginning. It should not escape attention though that the point of view of both the *Words* and John Damascene is anthropocentric, in the sense that human mind is considered to be the factor that has great access to the projection and experience of the divine Revelation. The perspective in which these are included is quite clear: any reference to the biblical texts aims at confirming a particular knowledge of an undeniable reality. In this sense, both the *Words* and the theology inspired by the Holy Spirit – which John Damascene represents – constitute the only demonstrative path that shows the way –as much as possible – to the Unutterable and Unknown that is considered to be the only objectively existing reality. This is an ontological and gnoseological combination that underpins the relation of the apophatic with the affirmative theology.

Referring to the *Words*, John Damascene says the following: ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ,⁷ and δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε⁸. These extracts show the infiniteness of God, who has no beginning or end, but permanently *is*. By using the present tense εἶ (is), God is recognized to be the Supreme Being which, neither ἦν (was) nor ἔσται (will be), but possesses and constantly provides the existing world with the property of being. It should be mentioned that God may not be placed within time, not

⁵ For a systematic research on the Words in Christianity, see R. Roques, *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris 1962.

⁶ Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa libri quattuor* (hereafter *f.o.*), ed. Bon. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, v. 2, Berlin-New York 1973, 15, II 1, 43.2-4: Αὐτὸς τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, πρὸς ὃν φησιν ὁ θεῖος Δαυὶδ· Ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ. Καὶ ὁ θεῖος ἀπόστολος· Δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε. [“He created the ages who himself was before the ages, whom the divine David thus addresses, *From the age to age Thou art*. The divine apostle also says, *Through Whom He created the ages*” (trans. by S.D.F. Salmond, 525)]. This extract is quite typical of a Christian approaching ontologically the fact that God is not just the arranger but also the creator of all things ab initio. So, Cosmology has to be related with Ctiology.

⁷ *Ps.* 89,2.

⁸ *Hbr.* 1,2.

even in the senses of beginning or end, but, since he is considered to be the only Cause, he is the transcendent entity that determines the context, i.e. the terms of the creation and the regulatory rules of the development of the created reality, that is, of the world which includes both the supersensible and the sensible beings. According to the “δι’ οὗ” and the context of the second extract, one could argue that indirectly the divine triadicity arises, which is God’s personal state that manifests in a creative way by means of the Son and Logos. Parenthetically it is to be said that John Damascene will later discuss these points more clearly. By understanding, however, the Christian thinker’s words, both the united theology, which stresses that the divine nature is not subject to space, and the distinct theology, which suggests that the unified substance is shared among the three persons in exactly the same way, arise. That is, he discusses topics that have been already elaborated by pseudo-Dionysius the Areopagite⁹.

Another thing to mention is that God is three-hypostatic because of the paternal beginningless divine “procession”, which reveals – not though in the sense of succession, dependence or determination – the Son and the Holy Spirit. That is to say, the divine “procession” is a somehow starting point, from which any relation or sequence or a priori distinction within God arises; however, these states are set in a self-founding way. Note also that the distinctions – the Father, Son, and Holy Spirit – do not precede the union – namely, the divine substance – since unity is the dominant reality, while distinction just reflects its infinite internal richness. By these remarks, John Damascene actually updates pseudo-Dionysius’ teaching. So, any kind of ontological – or any other kind of – priority of the persons over the substance is not in accordance with the Christian metaphysical theory or John Damascene’s beliefs. On the other hand, realistic ascents are pointed out too, according to which the existence of the supreme Principle is confirmed to be existing independently from other thinking beings, which are able to perceive and understand the truth up to a point. In this perspective, God, as the originally existing being, the provider of being

⁹ Cf. A. Louth, *Denys the Areopagite*, London – New York 2002, p. 88-91. It is to be mentioned that God’s names being, essence and substance do not describe his original unparticipated nature but one of his energies, which are considered to be participated. The fifth chapter of pseudo-Dionysius the Areopagite’s treatise entitled *De divinis nominibus* explains exactly this attribute. Cf. *De divinis nominibus*, PG 3, 820 B: Πάντων οὖν εικότων τῶν ἄλλων ἀρχηγικώτερον, ὡς ὄν, ὁ Θεὸς ἐκ τῆς πρεσβυτέρας τῶν ἄλλων αὐτοῦ δωρεῶν ὑμεῖται. [“Almighty God is celebrated as Being, from the prior of His other gifts” (trans. J. Parker, *Dionysius the Areopagite, Works (1987) by Dionysius the Areopagite*, Ipswich 2004, p. 43)]. Cf. Georgius Pachymeres, *Paraphrasis Ps.-Dionysii “De divinis nominibus” ad loc.*, PG 3, 840 C.

and the only Cause of all other beings, is superior to them. In other parts of his work, John Damascene analyzes that the relation between the Cause and its effects depends on the divine will, which exactly as divine intention excludes the possibility of any productive necessity. Undoubtedly, there is a mutual relationship between the two levels, which participate in it in different terms: provided that we take into consideration the fact that all the effects do not come directly from the divine substance but they are expressions and manifestations of the initiatives of the divine energies.

2. The relation between aeon and the created world and the combination of Cosmology with Eschatology

Under these terms and conditions, John Damascene presents more specific thoughts on the meanings of the concept of 'aeon' by making clear from the beginning that there is a number of them. One could say that this polysemy is due to the investigation of what is possible to be understood by human mind as true. Thus, according to the Christian thinker aeon may be distinguished into created and infinite¹⁰. In this perspective, the Christian thinker points out that the life of every human being may be considered as aeon¹¹. This is a totally intra-world orientation, which is actually related to what is sensibly perceived and, consequently, to which are the terms

¹⁰ It should be mentioned that according to N. Matsoukas, *Dogmatikí kai Symvolikí Theología*, v. B, Thessaloniki 2003, 183-186, all the meanings describe a common representation: duration, movement, space. So, one could argue that when "aeon" is related to God, it means the eternal movement; when it is related to the created beings, it means the relevant movement. The purpose of a clear definition of the createdness of the aeon is to show that creation is first and foremost duration, movement, life, variety, course, and completeness. What is more, although both the intelligible and the sensible aeons come before the creation process, they are associated with the direct presence of the beings. Note also that God, who is eternal, is essentially completely different from the created reality, since he is beyond time and aeons, no matter what their meaning is. So, this is a meaning by analogy, that is, eternity has a different meaning in each level and, therefore, it is important to define each time to which ontological level we refer.

¹¹ Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 43.6-7: Αἰὼν γὰρ λέγεται καὶ ἡ ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων ζωή. ["The life of each man is called an age" (S.D.F. Salmond, 525)]. This is a point of view that shows – at least indirectly – conceptual realism, which explains the "ἐν τοῖς πολλοῖς", so the relation between partial and whole comes to the fore, and approaches the "ἐπὶ τοῖς πολλοῖς", which shows what takes place a posteriori and by abstraction by the sensible genera within human mind, so mentalism is also pointed out.

of the sensible world. In fact, here aeon is identified with one aspect of the secular time, but not with all of it, in the sense that it is a specific part of the development of a living being, which, as an effect within time, is created and corrupted. This circle is associated with the natural law and presents a regular recurrence, since it is a proof of the order that God himself set in terms of repetition in his creation. And precisely this succession defines time as a general state closely related to motion, which shows the interchange-alternating sequence of the time points. As it will be later explained, time is measured by the movement and the orbit of the sun, which is composed by days and nights; this perspective is often found in the Bible as well as other philosophical theories and associates space with time, the two cosmological factors on which sensible beings depend. Special attention is required here, for the secular time is actually identified to the cyclical nature; taking into account the inevitable recurring events, this point may lead to the fundamental law of time, that is, it shows the eternal reversion of the things to the original point¹². So, the fertile engagement of physics with metaphysics comes to the fore, at least on a functional level, which according to the context is related to eschatology.

Remaining at the created level, John Damascene goes further from that initial meaning about a specific period of time from the moment of creation to the natural end of a human life, and explains that ‘aeon’ can also be considered as a period of a thousand years¹³. This is a scientific extension which is related to mental states, language conventions and interpretative codes, in the context of a microcosmic approach of the indefinite macrocosm. The truth about ‘aeon’ here concerns numerical references, which reflect a specific meaning that is based on a certain pragmatological finding quite understandable by human beings. In other words, it is suggested that a meaning connects the reference with the terms of truth and both of them with knowledge, which is based on experience. It is an experience that is evidenced by visible external conditions, not easily predictable, which develop into mental states and linguistic schemata. Actually, taking into account that intellectuality is actually a natural phenomenon, the intra-world orientation – in the sense of the perpetually changing becoming – that John Damascene attempts to show appears much clearer.

¹² For a more systematic approach, cf. *Qo.* 3, 1-8. For a holistic approach of the context of this extract, see Gregory of Nyssa’ *Homilia 6 on Ecclesiasten* (PG 44, 676 A-712 A). In his work, the Cappadocian Father makes an impressive interpretation of the extract, utilizing the method of allegory and attempting to relate the Old Testament with the New Testament; he also uses material from the Greek philosophical tradition.

¹³ Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 43.7: Λέγεται πάλιν αἰὼν καὶ ὁ τῶν χιλίων ἐτῶν χρόνος. [“Again, a period of a thousand years is called an age” (S.D.F. Salmond, 525)].

Introducing some metaphysical aspects, John Damascene combines Cosmology with Eschatology, suggesting that the present life, as well as the future one, which will follow after the expected event of resurrection, may be also called 'aeon'¹⁴. At this point, he speaks about the historical time and its eschatological perspective, in the sense of a transformation that is beyond time. From the first point of view, 'aeon' is the manifestation of the divine economy in history, i.e. unique events which hold a key role to the actualization of the pre-eternal divine will, from which the prospect of the teleological motion of creation is actually proved. This is definitely a qualitative reevaluation of secular time, which shows something totally new: time becomes somehow sacred because of the special meaning that it receives due to the divine will, which activates the "procession" in the sense of an exodus from the state of "remaining", or, in the sense of a theophany and creative action, because of which all the world comes into existence from non-being.

However, there is also another aspect to consider. Specifically, between two interconnected terms, the beginning and the end, history in the sense of the present aeon is formed by the ontological foundations set by the two opposite motions: the "processional" motion of the Good and the opposite of it, the moral fall as a somehow development of evil. Clearly, they are not two equal forces, since the omnipotence of the supreme Principle is undoubtedly inviolable. Furthermore, evil is not an actual fact that could be ontologically similar to the transcendent. So, it could be argued that the whole idea is about how the tendency of the created beings towards the Good can actually be activated, while the tendency towards evil has been already developed, after the evil itself has appeared. First of all, it should be mentioned that the freedom according to image of God is by definition anthropologically ensured. However, there is one condition for this freedom to exist: there should be a clear chance to choose between two opposites. And this is something that somehow shows the moral fall found within the created world, that is, evil appears as a choice against nature. On the other hand, the eschatological perspective of time does not allow present things to consolidate, for it shows the future as the point of the radical termination of the continuity of the present century, i.e. of the world that is subject to corruption and change, and the future eighth century – according to John Damascene – which will start after the resurrection. Special

¹⁴ Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 43.7-9: Πάλιν λέγεται αἰὼν ὄλος ὁ παρῶν βίος, καὶ αἰὼν ὁ μέλλον, ὁ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ὁ ἀτελεύτητος. ["Again, the whole course of the present life is called an age: also the future life, the immortal life after the resurrection, is spoken of as an age" (S.D.F. Salmond, 525)]. It is quite clear that this is not just a difference of the quantity, but also a difference of the quality of the existence.

attention is required here, since one should avoid a simplistic or automatic interpretation of the above-mentioned. So, the most important thing is to understand time as a whole of three points, the present, past, and future, so as the real orientation of its course to emerge. A determining kind of teleology appears here, which makes understandable, at least to a point, the spiritual demands raised in the present aeon so as the completeness of the future one to follow. From the qualitative point of view, teleological-eschatological time is dimensionless.

Insisting on the created world and taking into account the regulatory terms set by Metaphysics, John Damascene relates ‘aeon’ with the ‘eternal’ beings, which, on the one hand, are creatures, and that is why they have a beginning, but, on the other hand, they co-exist together with eternity, since they have received by God the superior property of immortality, so they do not have an end¹⁵. Therefore, the main quality of their existence, which is due to the fact that they participate in aeon, is a perpetual being. However, this is a participation that eliminates any absoluteness and shows that these created beings, as effects, depend on a superior reality and that is why their abilities are limited. A term to mention here is ‘angelic changeability’, provided that this is not about the angels’ essence but about their thought and will, and that we are describing intangible created beings that have come into existence a posteriori. Considering the axiological hierarchy of beings in Christian theory, it becomes clear that the non-sensible angels, since they go beyond the perpetual cycle of genesis and corruption, are believed to be superior to the sensible world. They are not equal to the divine reality, but in the context of a theoretical economy, they receive a name appropriate only for the superior Principle. In this way, the created world comes closer to eternity, while ‘aeon’ becomes the metaphysical measure that shows the overcoming of the terms of becoming; and this concerns both the supersensible beings and God himself. Furthermore, according to John Damascene, ‘aeon’ is for eternal beings what time is for temporary beings, that is, an inherent property of theirs.

This interpretation – together with the fact that John Damascene has already made clear the relation of time with space – shows the paradigmatic

¹⁵ Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 43.9-13: Λέγεται πάλιν αἰὼν, οὐ χρόνος, οὐδὲ χρόνου τι μέρος ἡλίου φορᾶ καὶ δρόμου μετρούμενον, ἤγουν δι’ ἡμερῶν καὶ νυκτῶν συνιστάμενον, ἀλλὰ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα. Ὅπερ γὰρ τοῖς ὑπὸ χρόνον ὁ χρόνος, τοῦτο τοῖς αἰδίοις ἐστὶν αἰὼν. [“Again, the word age is used to denote, not time nor yet a part of time as measured by the movement and course of the sun, that is to say, composed of days and nights, but the sort of temporal motion and interval that is co-extensive with eternity. For age is to things eternal just what time is to things temporal” (S.D.F. Salmond, 525)].

function of a concept over another, which brings us to Plato's *Timaeus*¹⁶. Furthermore, despite the fact that the discussion is not clear, it brings to the fore the eschatological interpretation of time and, by extension, the possibility to overcome the corrupting terms of an endless cyclically repetitive and recycling course of an automatic cosmology. In this sense, time is not just a monad to measure; instead, any motion in its ranks aims at leading beings to perfection¹⁷. The most important thing is once again the gradual realization of the teleological planning, an argument that this time is based on that a sensible being is able to exceed the world of becoming. Furthermore: any development or process that takes place in the sensible world, is a kind of participation to the above-given properties and, in our opinion, this is a movement towards the formation of something ontologically completely new.

Going further, John Damascene makes a critical explanation: 'aeon', despite the fact that has many meanings, when it is related to the created world, is not just one, but seven. By this remark, the Christian thinker shows how the concepts "one-multitude", with the former being associated with the divine reality and the later being related to the created world, are connected with each other. Furthermore, any interpretation made about the created world is different and, since it is no more about God who neither may be expressed in words nor can be understood by human mind, is associated with the concept of "many". In fact, we are speaking about a difference on the ontological nature of the two levels, the created and the uncreated, from which many consequences arise; the principle though of the ascending transition starts from the created world and reaches, as far as possible, God. So, from the moment of creation of heaven and earth to the general end and resurrection of human beings, aeons are according to

¹⁶ Plato, *Timaeus*, 29a.6-29b.2; 37d.7 (*Platon Oeuvres complètes Timee et Critias*, ed. A. Rivaud, Paris 1925). It should be mentioned here that Plato placed eternity outside the sensible world and did not approach it in the sense of a transition from one world to another. It should not, however, escape attention that, although he believed that time was created at the same time with that of the world, he suggested that it is the sensible and movable image of eternity as well. On the matter of time in *Timaeus*, see A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, v. 2, Paris 1990, p. 153-195. See also, E. Brann, *Time in the Timaeus*, in *The Music of the Republic: Essays on Socrates' Conversations and Plato's Writings*, Philadelphia 2004, p. 273-277. On how Neoplatonism deals with the topic of time and eternity, cf. E.R. Dodds, *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1933, p. 227-230.

¹⁷ On the eschatological perspective of time in Christianity, cf. for instance, O. Cullman, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, transl. F.V. Filson, London 1962; L. Benakis, *Chrónos kai Aión*, „Filosofia” 10-11 (1980-1981) p. 398-421; É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1989, p. 63-132.

the Christian thinker seven¹⁸. Therefore, both the space-time of the sensible beings and the intelligible reality of the angels, as well as of any other condition included in the created world, is measured by seven aeons¹⁹.

Special attention is required here, in order not to misinterpret the verb “measure”. Apart from the fact that aeon has nothing to do with what has already been said, it is impossible to be defined by human beings and what they understand or are able to measure, since this would also cause the definition of the end of the present world and, accordingly, would define the starting point of the new, or, according to John Damascene, eighth aeon. It is an eschatological achievement completely impossible by any created being and for Christians it is possible only by God. Actually, the whole discussion here is metaphorical and leads to some parallel thoughts about the weekly time, in which each day symbolizes something. Thus, Sunday is the first day of creation, followed by another five, during which the divine “procession” unfolds, while in the seventh day the creative action of the One comes to an end, for it is completed. Sunday, however, as the day of the dominical resurrection of the God-man is also a type of the future aeon, since it brings closer the created

¹⁸ Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 44.14-16: Λέγονται μὲν οὖν ἑπτὰ αἰῶνες τοῦ κόσμου τούτου, ἤγουν ἀπὸ τῆς οὐρανοῦ καὶ γῆς κτίσεως μέχρι τῆς κοινῆς τῶν ἀνθρώπων συντελείας τε καὶ ἀναστάσεως. [“Seven ages of this world are spoken of, that is, from the creation of the heaven and earth till the general consummation and resurrection of men” (S.D.F. Salmond, 525)].

¹⁹ Henology, both in Christian and Neoplatonic theory, is the highest theological point of the traditional Metaphysics. In Neoplatonism, it has been systematically discussed by Plotinus and elaborated by Proclus and Damascius. God is still the true being, but his greatest name is now the One, the origin of which lies in the Platonic dialogue *Parmenides*, and is also found in Aristotle. For a systematic approach of the topic, cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1991, p. 305-411, where the differences and similarities between Academy and Lyceum are described. Proclus' and Damascius' commentaries on Plato's *Parmenides* show the historical development of the topic. Generally, this is a tradition that is formed by Plato and Aristotle and concerns the theological characteristics of Metaphysics. Plotinus contributes to a further discussion. On this, cf. also, P. Aubin, *Plotin et le Christianisme*, Paris 1992, who explains the relation of the subject matter with the metaphysical and cosmological procedures, taking into account how it is presented during the third century by Neoplatonism and Christianity. On the concept of Henology, cf also, E. Schürmann, *L'hénologie comme dépassement de la métaphysique*, „Les études philosophiques” 3 (1982) p. 331-350; O. Semmelroth, *Die Θεολογία συμβολική des Ps. Dionysius Areopagita*, „Scholastik” 27 (1952) p. 1-11; J. Trouillard, *Proclus, Eléments de Théologie*, Paris 1965, p. 46; E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1933, p. 257-258.

reality to the future eternal life²⁰. If on the first day natural light was created, on the eighth day the transfiguring light was revealed, by which human nature was released from corruption. One could say that this weekly cycle symbolizes the time of human life as well as the time of the entire created world; so, this is actually the course of the created reality from the moment of creation to the end and the beginning of the future – eighth – aeon. Quite remarkable is here the distinction between the general and complete end and, consequently, the general resurrection and the partial end of every created being, namely, individual death, which results from the completion of the cycle of its life²¹. By this remark one is able to distinguish between the terms that apply at the plane of the created world, which falls under change, and those that God, as the omnipotent supreme Principle, imposes – in a positive way – to the created world.

This transfiguring process – which ends when the seventh aeon ends and the eighth new aeon begins – shows that the One is the only Principle of the created beings and the point to which they reverse, since it is the Good and the most desirable being to which all the created beings return after the completion of their evolution. So, on the one hand, God sets a strict regulatory framework in the development of the universe and, since the principles of that framework may change by him whenever it is necessary, lead the created beings to a purpose set by him. This reveals teleology. On the other hand, it seems that the world is not self-reliant and nothing happens accidentally, for the entire world follows a dynamic model. Moreover, the divine providence, which never ends, reveals the relation between the Cause and its effects, which is based on both transcendence and immanence. In this way, God is separated and actually comes before the created beings, while he also exists in those that he has already produced or he is going to produce in future as being the creator and the energy²². This is because in Christianity and its monistic model, anything, even the objective ontological facts of space and time, or the natural laws, for instance movement, depend on the One's will and intention and, more specifically, their

²⁰ According to Basil the Great (*Homilia 2 in hexaemeron*, PG 29b, 52 B), it is also called as “ἀπαρχή τῶν ἡμερῶν” and “ὁμήλικα τοῦ φωτός”. See also S. Giet, *Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron*, Paris 1968, p. 184-187. Cf. *Lev.* 23, 36.

²¹ Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 44. 16-18: “Ἔστι μὲν γὰρ συντέλεια μερικὴ ὁ ἐκάστου θάνατος· ἔστι δὲ καὶ κοινὴ καὶ παντελὴς συντέλεια, ὅτε μέλλει ἢ κοινὴ γίνεσθαι τῶν ἀνθρώπων ἀνάστασις. [“For there is a general and complete consummation, viz., the death of each man: but there is also a general and complete consummation, when the general resurrection of men will come to pass” (S.D.F. Salmond, 525)].

²² On the divine energy in John Damascene, see J.-C. Larchet, *La théologie des énergies divines: Des origines à saint Jean Damascène*, Paris 2010, p. 423-450.

source is placed within the sphere of Metaphysics, in the sense that they are modes in which the divine creative activity is manifested.

3. The relation between aeon and the divine reality and the combination of Henology with Eschatology

From the henological point of view, John Damascene becomes more specific on the meaning of ‘aeon’, pointing out that before the creation of the world, when there was no sun – according to the motion of which day comes after night in an endless cyclical repetition – there was nothing that could be regularly measured, but only “aeon”, which co-exists with the eternal beings – i.e. the angels – and can be somehow considered to be a form of temporal movement. The fact that this “aeon”, which is one, is created is not something to wonder about, for, as it is stressed, it is produced, as any other created being or measure or generally phenomenon, by God and his productive activity²³. However, because of this “aeon” God is named “eternal” and “pre-eternal”²⁴. These are names which are attributed to the supreme Principle and show the endless life and the eternal being, in the sense of an infinite and everlasting self-founding being. Not only does a somehow temporal eternity appear, but also the prospect of overcoming corruption. In a more specific approach, the “eternal” God is beginningless, endless and independent from any limitation or change; but this does not mean that any “eternal” being is also beginningless, since the distinction between God and the angles has been made quite clear. Furthermore, the “eternal” God – as unchangeable – is considered with no

²³ On the createdness of time and eternity and on the occasion of the pseudo-Dionysius’ works, see for instance, O. Semmelroth, *Gottes uberwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps-Dionysius Areopagita*, „Scholastik” 25 (1950) p. 209-234.

²⁴ Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 44.19-22: Πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως, ὅτε οὐδὲ ἥλιος ἦν διαιρῶν ἡμέραν ἀπὸ νυκτός, οὐκ ἦν αἰὼν μετρητός, ἀλλὰ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς αἰδίοις, οἷόν τι χρονικὸν κίνημα καὶ διάστημα· καὶ κατὰ μὲν τοῦτο εἰς αἰὼν ἐστι, καθὼ καὶ λέγεται ὁ Θεὸς αἰώνιος, ἀλλὰ καὶ προαιώνιος. [“Before the world was formed, when there was as yet no sun dividing day from night, there was not an age such as could be measured, but there was the sort of temporal motion and interval that is co-extensive with eternity. And in this sense there is but one age, and God is spoken of as αἰώνιος and προαιώνιος” (S.D.F. Salmond, 526)]. The number of categories or the number of the meanings relies on the principle of analogy. It should be mentioned that the term “διάστημα” should be understood in a metaphorical sense, as a way to exist in time.

existential or ontological deficits, since his nature is stable and complete; these are metaphysical parameters which show that he internally possesses qualities that determine his existence, independently from any external terms. The temporal points may not be applied or interpreted in this level, since the One is the being that eternally exists and has no beginning or end, but it is from any point of view completely uncreated and eternal. So, God is the supreme reality and the model of the created world, who, as he is a true image, is not subject to the corruption found in the created world, which is obviously not everlasting. Theological realism as one of the factors that consistently establish henology is here quite obvious, both in the self-founding conditions and during the projections that cause new ontological states, which occur during the procedure of completeness.

It should be also mentioned that in this context, the concept of “creator” is also emphasized, which explains the name “pre-eternal”, since God produces or is going to produce any being, part, whole, measure, and condition of the created world, even the aeons²⁵. Moreover, as a term of eternal life, God exists before the creation of the world, a part of which is aeon, as an archetypical image, and time, as an intra-world sensible measure. Note though that under no circumstances should one think of the notion “pre-eternal” in the sense of a pre-cosmic temporality, for this would relegate the self-sufficiency of the divine substance and would confine the supreme Principle’s freedom. Consequently, God would manifest himself together with anything that he includes by necessity²⁶. Necessity would then be the feeding source of any active causality. On the contrary, the term “pre-eternal” describes the complete divine transcendence, which is ontologically required so as God to be considered as the only creator, who produces absolutely unconditionally and totally intentionally. The “before multitude” aspect of the conceptual realism of the Christians is here revealed, according to which God’s simple thoughts are found all over the natural world as somehow instruments of his power. This approach shows how the creative divine reasons function, which are considered as Ideas and explain in a Christian way Plato’s theory.

Going further, John Damascene explains a quite important point, which is closely related to henology: when we speak of “God” we mean the three

²⁵ Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 44.22-24: *Καὶ αὐτὸν γὰρ τὸν αἰῶνα αὐτὸς ἐποίησε: μόνος γὰρ ἀναρχος ὢν ὁ Θεὸς πάντων αὐτὸς ἐστὶ ποιητῆς, τῶν τε αἰώνων καὶ πάντων τῶν ὄντων.* [“For God, Who alone is without beginning, is Himself the Creator of all things, whether age or any other existing thing” (S.D.F. Salmond, 526)]. Monism is quite obvious here too.

²⁶ G. Florovsky, *Thémata Orthodoxou theologías*, transl. S. Papalexandropoulou, Athens 1973, p. 9-32.

divine hypostases, the Father, Son and Holy Spirit, which are not considered to be three separated gods, but a single one²⁷. The topic that is actually here introduced is about the relationships developed between God himself and his somehow internally ad extra revelations, with the terms of “union” and “distinction” being used quite intensively. Consequently, it would be more accurate to use the terms of the divine “remaining” and the divine “procession” as a dynamic exodus from the state of “remaining”²⁸. Under the ontological terms set by the united and distinct theology, the Christian thinker underlines the unity of the divine substance and – ontologically – specifies the names of each hypostasis that show the properties owned by one of them and not by the rest²⁹. This is not a contradiction, for, first and foremost, the doctrine of monotheism is confirmed and, secondly, a distinction, not though a hierarchical one, is introduced. So, it becomes clear that he speaks about a methodological suggestion for investigating the divine reality in two cognitive ways, in order to avoid an inflexible conceptual confusion. In this context, the Dionysian tradition, which follows the rules set by Henology, is quite obvious.

Note also that unity does not result in a simplistic monism but a dynamic one, with the emerging consequences not changing at all the original ontological state. Particularity – and, metaphorically speaking, otherness – is a relation that shows a different direction in how God exists. This is actually the unity of the divine nature, which cognitively is totally incomprehensible by human mind. Moreover, this is another way of existing, the Father, the Son and the Holy Spirit. God appears to be both substance and persons. In this sense, there are a priori distinctions within the Holy Trinity. It should be explained, however, that it is not theologically right to suggest that distinctions – and not differentiations – come before unions, for unity is the dominant reality, while distinctions prove its infinite richness. Absolutizing them includes the risk of disproving monism. Or, in other words, considering the persons to be ontologically prior to the substance is not acceptable, since this is a doctrine that had been established since the fourth century by the Cappadocian Fathers, which defended the self-founding equality³⁰.

²⁷ Cf. P. Scazzozo, *La teologia antinomica dello pseudo-Dionigi*, „Aevum” 49 (1975) p. 6.

²⁸ On union and distinction, see for instance, M. Töröner, *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford 2007.

²⁹ Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 44.24-27: Θεὸν δὲ εἰπὼν δῆλον, ὅτι τὸν Πατέρα λέγω καὶ τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱόν, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, καὶ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ τὸ Πανάγιον, τὸν ἕνα Θεὸν ἡμῶν. [“And when I say God, it is evident that I mean the Father and His Only begotten Son, our Lord, Jesus Christ, and His all-holy Spirit, our one God” (S.D.F. Salmond, 526)].

³⁰ It is to be mentioned that the Cappadocian Fathers use more the term “hypostasis” than the term “person”. Extensive use of the term “person” one can only find in Gregory of Nyssa’s treatise entitled Πῶς τρία πρόσωπα λέγοντες ἐν τῇ θεότητι οὐ φαμέν τρεῖς θεοὺς

Therefore, the three persons are undoubtedly originally self-founded and equal to each other, for, otherwise, hierarchy and polytheism would arise³¹. On the other hand, in Christianity the divine substance may not be considered to be the creative or productive cause within God, for this would absolutize it in relation to the persons; moreover, it would be necessary to define which person was firstly produced and which followed. In fact, the right word to describe God's being is "unseparated". That is to say, neither union nor distinction comes first. That is why there is no hierarchy, as already mentioned, or any other kind of succession, which would mean that there is some form of development within the divine reality and God's way to exist. So, it could be argued that God becomes active in himself through his substance by means of the persons and that the way in which he exists may be described as communicative, because of both the triadicity and the union among the divine persons, in the sense that he is a substance that becomes distinct by his hypostatic idioms. This topic (on unions and distinctions) had already been raised since the fifth century by pseudo-Dionysius the Areopagite³² and the Neoplatonist philosophers Proclus³³ and Damascius³⁴.

πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν (*Gregorii Nysseni: Opera Dogmatica Minora*, vol. III/1, ed. F. Mueller, Leiden 1958, 19-39; J.-P. Migne, PG 45, 176-185).

³¹ The above-mentioned result in what could be named as communion. God is one, since there is only one cause and one substance, but he is also three uncreated persons with the same substance, in the sense that they are individuals. The hypostatic idioms "ungenerated", "begotten" and "eternally preceded from the Father" are unshared and unmovable from each hypostasis. The way in which they are possessed is not something known to human. The divine self-founding integrity is permanently preserved. This topic has been thoroughly discussed by the Fathers of the Church. Cf. for instance, Gregory of Nyssa's treatise entitled Περὶ τοῦ μὴ οἶεσθαι λέγειν τρεῖς θεοὺς. Πρὸς Ἀβλάβιον (*Gregorii Nysseni: Opera Dogmatica Minora*, vol. III/1, ed. F. Mueller, Leiden 1958, 37-57; PG 45, 116-136), who also discusses crucial anthropological questions.

³² Note that in the Dionysian corpus the theory on the divine "processions" – energies is systematically elaborated on the basis of the main ontological distinction between unions and distinctions of the supreme Principle, the One-Good. Τὰς μὲν ἐνώσεις τὰς θείας, τὰς τῆς ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος, κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις· τὰς διακρίσεις δὲ, τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας, προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις (*De divinis nominibus*, PG 3, 640 D). ["(The sacred instructors of our theological tradition call) the "Divine Unions" the hidden and unrevealed sublimities of the super-unutterable and super-unknown Isolation; but the "distinctions," the goodly progressions and manifestations of the Godhead" (trans. J. Parker, 16-17)]. The difference between unions and distinctions presented by pseudo-Dionysius is possibly the main topic of the second chapter of his treatise *De divinis nominibus*.

³³ Cf. *In Platonis Parmenidem comentarii*, 742.24-760.17 (*Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, eds. C. Luna – A.Ph. Segonds, Paris 2007).

³⁴ Cf. *De Principiis* III 1.1-46.8 (*Damascius: Traité des premiers principes: De la triade et de l'unifié*, eds. L. G. Westerink – J. Combès, Paris 1989). Cf. for instance, J. Combès, *Damascius lecteur du Parménide*, „Archives de Philosophie" 38 (1975) p. 33-60.

Attempting to discuss any possible meaning, John Damascene investigates two typical phrases, which express more clearly the meaning of “aeon”. He focuses his attention on the phrase “αἰῶνες αἰώνων”, where the plural shows the inclusiveness as a state and comprehensiveness as an endless potentiality. Specifically, he says that the seven aeons of this world include many aeons, namely, many human lives, and each aeon – as a somehow genus – includes all the aeons³⁵. By mentioning exclusively the aeons, everything is placed in the intra-world level. However, when he says the expression “αἰὼν αἰῶνος”, the topic becomes also a metaphysical one, since this phrase combines the present aeon with the future one, i.e. it connects the development of the created world in time with an eschatological prospect, in the context of which time, as a transition from the past to future, will be of no importance. As he points out, the main quality of the future aeon would be the ἀτελεύτητον (never-ending), which is related with both true life and hell³⁶. And that is why one may use the term “eternal” for both these two, which in fact are not just meant in the sense of created and limited places; they basically show relations with God. In this sense, heaven and hell are symbols and images that may be approached according to the theological terms set by a healing – but not juridical – salvation. Here one may see John Damascene’s explanations discussed in his *Dialogue against the Manichees* about how the receptivity of every created being defines the states of heaven and hell; more specifically, in his view heaven is participation in God’s gifts and, metaphorically, happiness, while hell is unparticipation and deprivation of what is desired, therefore, it is actually sorrow³⁷. It becomes clear that the concepts have a special meaning. So, more specifically, heaven is in fact a “reversion” of the rational beings

³⁵ See Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 44.28-30: Λέγονται δὲ αἰῶνες αἰώνων, καθότι καὶ οἱ τοῦ παρόντος κόσμου ἑπτὰ αἰῶνες πολλοὺς αἰῶνας, ἡγουν ζωὰς ἀνθρώπων περιέχουσι, καὶ ὁ αἰὼν ὁ εἷς πάντων τῶν αἰώνων ἐστὶ περιεκτικός. [“But we speak also of ages of ages, inasmuch as the seven ages of the present world include many ages in the sense of lives of men, and the one age embraces all the ages, and the present and the future are spoken of as age of age” (S.D.F. Salmond, 526)].

³⁶ See Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 44.30-32: Καὶ αἰὼν αἰῶνος λέγεται ὁ νῦν καὶ ὁ μέλλον. Αἰώνιος δὲ ζωὴ καὶ αἰώνιος κόλασις τὸ ἀτελεύτητον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος δηλοῖ. [“Further, everlasting life and everlasting punishment prove that the age or aeon to come is unending” (S.D.F. Salmond, 526)].

³⁷ See Joannes Damascenus, *Dialogi contra Manichaeos* 1, 2, PG 94, 1545 D-1548 A: Καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι δεῖ, ὅτι ὁ Θεὸς οὐ κολάζει τινὰ ἐν τῷ μέλλοντι, ἀλλ’ ἕκαστος ἑαυτὸν δεκτικὸν ποιεῖ τῆς μετοχῆς τοῦ Θεοῦ. Ἔστιν δὲ ἡ μὲν μετοχὴ τοῦ Θεοῦ τρυφή, ἡ δὲ ἀνεξικακία αὐτοῦ κόλασις. The concepts used here clearly refer to the fact that human is the only responsible for the quality of his future life according to the choices he made in his intra-cosmic life.

to the completeness of their development and that is why one may speak about a course of perfection, at the end of which persons with a divine form enter the world of God. Note that this state concerns both the sensible and the supersensible (i.e. the angelic) world, which as a created whole move together in a dynamic way towards a future state, following a new ontological course – after the moral failure of man. On the other hand, hell is the state of non-participating in the supreme Principle and the others. With no doubt though, created beings preserve their free will.

In order to emphasize the eternal nature of the above-mentioned relations between the created beings and God, John Damascene makes some metaphorical descriptions, which aim at showing clearer the difference between the concepts when they are placed in the cosmological area and when they are placed in the metaphysical-eschatological field in the light of Henology. So, provided that heaven and hell are eternal states, according to John Damascene, time is definitely an intra-world measure that only matters to the world of becoming, i.e. the place of the created beings, since it is numbered by days and nights. However, after the event of resurrection – which includes both the souls and the bodies – the created world will no longer exist under the present terms. That is why there will be no succession, but time will receive a new meaning and will be re-defined on the basis of an ontological differentiation between it and God, on the basis of the dialectical opposition between heaven and hell. So, the space-time measurement according to the movement of the planets will no longer exist. By extension, there will be no generation and corruption of the created beings, but just the following two states: the incessant day, during which the sun of righteousness will shine brightly only for the righteous people, and the deep and endless night, in which the sinners will be put³⁸. By these metaphorical descriptions and through eternal relational states, John Damascene's purpose is to show from another point of view how close or how far is naturally – depending on which created rational beings we have in mind – God to or from the created beings.

Regarding the eternal night, the descriptions are not about an end of life, since this would take out of God any creative energy that he owns. Instead, he means the permanence and infiniteness of the choices made

³⁸ See Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 44.32-35: Οὐδὲ γὰρ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἡμέραις καὶ νυξὶν ὁ χρόνος ἀριθμηθήσεται· ἔσται δὲ μᾶλλον μία ἡμέρα ἀνέσπερος, τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης τοῖς δικαίοις φαιδρῶς ἐπιλάμποντος, τοῖς δὲ ἁμαρτωλοῖς νυξὶ βαθεῖα ἀπέραντος. [“For time will not be counted by days and nights even after the resurrection, but there will rather be one day with no evening, wherein the Sun of Justice will shine brightly on the just, but for the sinful there will be night profound and limitless” (S.D.F. Salmond, 526)].

by God, given conditions for the Christian teaching, while they also define how human actions will be judged and to what place human will be lead. Moreover, the concepts “righteous” and “sinful” are not just about people who have or have not committed a sin, since denying nature is not something acceptable exactly because of the original sin and, by extension, the weakness of the human nature³⁹. The words here describe a distinction between humans who regret and those who do not but remain impenitently in an unnatural state⁴⁰. This is clearly a choice that every human being is able to make according to their own free will, which is a property provided by God; having in mind that man is made on God’s image, free will could never be raised⁴¹. The axiological question is as follows: do humans use their free will according to the divine planning? In order to give an answer, it is necessary to see how every human being understands the meaning of it and how they utilize it in order to reach God.

So, accepting that temporality is compatible only with the creation, since time was created together with the natural world and follows its evolution, the question that is now raised is how one may measure the period of a thousand years for the restoration that was postulated by Origen⁴². John Damascene’s suggestion is that we should not have in mind a time

³⁹ See Joannes Damascenus, *f.o.*, 26, II 12, 77.37: Ἐποίησε δὲ αὐτὸν φύσιν ἀναμάρτητον καὶ θέλησιν αὐτεξούσιον. [“But God made him by nature sinless, and endowed him with free will” (S.D.F. Salmond, 549)]. For a general approach of the topic, cf. Gilson, *L’esprit de la philosophie médiévale*, 284-303.

⁴⁰ See Joannes Damascenus *f.o.*, 26, II 12, 77.37-43: Ἀναμάρτητον δὲ φημι οὐχ ὡς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν -μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἁμαρτίας ἐστὶν ἀνεπίδεκτον-, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαιρέσει δὲ μᾶλλον, ἤτοι ἐξουσίαν ἔχοντα μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ τῇ θεΐᾳ συνεργούμενον χάριτι, ὡσαύτως καὶ τρέπεσθαι ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἐν τῷ κακῷ γίνεσθαι, τοῦ Θεοῦ παραχωροῦντος διὰ τὸ αὐτεξούσιον. [“By sinless, I mean not that sin could find no place in him (for that is the case with Deity alone), but that sin is the result of the free volition he enjoys rather than an integral part of his nature; that is to say, he has the power to continue and go forward in the path of goodness, by co-operating with the divine grace, and likewise to turn from good and take to wickedness, for God has conceded this by conferring freedom of will upon him” (S.D.F. Salmond, 549)]. For a systematic approach, cf. Gilson, *L’esprit de la philosophie médiévale*, 284-323.

⁴¹ On the concept of “the image of God” in John Damascene and its moral and gno-seological extensions in human, see J.R. Payton, *John of Damascus on Human Cognition: An element in his Apologetic for Icons*, „Church History” 65 (1996) v. 2, p. 173-183.

⁴² See Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 44.35-36: Πῶς τοίνυν ὁ τῶν χιλίων ἐτῶν τῆς ὀριγενιστικῆς ἀποκαταστάσεως ἀριθμηθήσεται χρόνος; [“In what way then will the period of one thousand years be counted which, according to Origen, is required for the complete restoration?” (S.D.F. Salmond, 526)].

sequence or, by extension, measure of time in terms of the created world when speaking of God-related situations, since God is the completely timeless reality. What is more, any temporal definitions, apart from the fact that they are only related with the created world, show the beginning and end, which have no place in the forthcoming eternal states of heaven and hell. In this sense, the distance between the created world and the supreme Principle is not only temporal but basically ontological: God is uncreated, beginningless, endless, completely transcendent and exists before the entire created world; on the other hand, the created world temporally and ontologically follows the Creator and depends on him; it develops according to the principles set by him; the course towards its completion is permanently determined by exactly this goal. Moreover, the future heaven or hell as conditions that will set particular terms of living will be eternal ontological givens. This mainly rhetorical question shows John Damascene's opposition to the millennialism and Origen's restoration of all things⁴³.

Being more specific on the above, the following arise: at first, millennialism was a Christian belief, which was later rejected as heretical. The main position was that there would be a golden age or, else, a worldly heaven, where Jesus Christ would put an end to the evil and, before the final judgment, would reign over the entire world together with the righteous, loving and resurrected people. This period of a thousand years would not be the end of the world, for there would be a final battle with Satan. God would be the winner, and then the final judgment would come. This was a story based on a literal grammatical interpretation of *Apocalypse* 20,1-10. Note, that there were also symbolic interpretations of that extract, considering that the Kingdom of a thousand years (the number was also considered in a symbolic manner) takes place only in mind. Origen suggested this symbolic approach⁴⁴.

One of his main positions was about the final restoration of all things⁴⁵. According to this, everything would turn into their original state, a story

⁴³ According to A. Louth, "John is drawing on a long tradition, going back at least to Origen, in seeing meditation on Scripture as leading to a loving relationship with Christ" (*St. John Damascene: Tradition and originality in Byzantine theology*, p. 45).

⁴⁴ On Origen's views, cf. for instance J. Danielou, *Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; A. Louth, *The origins of the Christian mystical tradition: From Plato to Denys*, Oxford 2007, p. 51-72; I.L.E. Ramelli, *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, „Vigiliae Christianae" 63 (2009) v. 3, p. 217-263.

⁴⁵ This expression is found only once in the *Holy Bible* and, more specifically, in the *Act.* 3,19-21, where it means the kingdom of heaven to come and Jesus Christ is the center of this course, which is gifted and is constantly supported and strengthened

based on the fact that hell is not an eternal state, since fire does not punish but purifies. It is to be mentioned that fire was not for Origen a created material, but showed the difficult state of someone who suffers by compunctions⁴⁶. This was actually a moral orientation by which self-references and reconstructions were made and, therefore, its usage resulted in metaphorical descriptions. In this sense, Origen suggested that the demons would also have eventually the opportunity to save themselves and to come close to God⁴⁷. It was clear for him that through a process of catharsis everything would communicate with God and eventually evil would be totally defeated; so, everything would subject to the supreme Principle and would be restored in order resurrection to follow. This was a way for everything – as spirits that would have reached the final moral perfection and would have been set free from any kind of matter – to reverse to the original state⁴⁸. The end of the world had to be the same with the beginning, in the form of a cycle.

The most important thing arisen from the above was the connection of the concept of restoration with the idea of a life cycle, which was actually more appropriate for a philosophical approach that was rather far from the Christian renovation of the created world that would take place after the future Kingdom of heaven would come. It should be also explained that, by his theory on restoration of all things, Origen attempted to form an ecclesiastical tradition that would put an end to the prospect of hell.

by the Holy Spirit: Μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας, ὅπως ἂν ἔλθῃσι καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ Κυρίου καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστὸν Ἰησοῦν, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὃν ἐλάλησεν ὁ Θεὸς διὰ στόματος πάντων ἁγίων αὐτοῦ προφητῶν ἀπ' αἰῶνος In Apostle Paul's *Eph.* 1,23, we read about τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. These two texts can be included in the same soteriological-eschatological perspective, the Kingdom of heaven. On a systematic approach of the topic, cf. for instance, W. Pannenberg, *Theology and the kingdom of God*, Philadelphia 1969.

⁴⁶ Cf. N. Cohn, *Pursuit of the Millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages*, Oxford 1970, p. 29.

⁴⁷ Origenes, *De principiis*, eds. H. Görgemanns – H. Karpp, *Origenis: De Principiis Libri IV*, Darmstadt 1985, II, 10, 8. According to our view, this explanation is based on the doctrine about Origen's restoration of all things, which should be approached very carefully, since it is still one of the major Christian questions to be answered. On this, see L.R. Holliday, *Will Satan Be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in "Peri Archon"*, „Vigiliae Christianae” 63 (2009) v. 1, p. 1-23.

⁴⁸ On Origen's soteriology in general, see for instance I.L.E. Ramelli, *Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis*, „Vigiliae Christianae” 61 (2007) v. 3, p. 313-356.

The way in which the created beings would somehow face their Creator in order a cosmic renewal to be accomplished was the purification of the souls. Free will, however, as a property provided by God, is constantly a quality of the created beings, including the purified ones. Taking into account the possibility of choice, it becomes clear that the new world suggested by Origen could fall in sin at any time, so a new process for perfection would follow. Although Origen does not suggest something like this, this could be endless. Nevertheless, Origen's theory is different from the Christian Eschatology as it was later formed; furthermore, a literal interpretation of the thousand years of heaven on earth before the last judgment is also not acceptable⁴⁹. Finally, John Damascene also rejects the possibility for hell to be a non-eternal state, since this would change totally the Christian doctrine. He is absolutely clear: heaven will be an incessant day, while the opposite will be an endless night, with the adjectives in both cases showing unchangeable states that remain always exactly as they are.

Precisely this sense of eternity is, according to John Damascene, the way in which God exists: he is the power that created all the worlds and the aeons. Moreover, he is pre-eternal and one, but instead of being the person who imposes heaven or hell, he is the one who defines by his presence

⁴⁹ The thousand years are a symbolic number, which actually means a long period of time, as it is confirmed from many passages in the Scriptures. For instance, 2Ptr. 3,8; Ps. 89,4; Mk. 13,32. On the concept of time in Origen, cf. P. Tzamalikos, *Origen and the Stoic View of Time*, „Journal of the History of Ideas” 52 (1991) v. 4, p. 535-561, who also attempts to compare Origen's views with those of the Stoics. It is to be mentioned that in the *PA* Origen elaborates the εὐεργετική (beneficial) and δημιουργική (creative) power of God, which is complete by virtues and providential for the created beings. Specifically: “Therefore we call this blessed and ἀρχική (that is, sovereign, sustaining all things) «power» the Trinity. This is the good God and benevolent Father of the universe, the δύναμις both εὐεργετική and δημιουργική, that is, the power that does good and creates and provides. It is both absurd and impious to suppose that these powers have been idle at any time even for a moment. Indeed, it is unlawful to entertain the slightest suspicion that these powers, through which primarily God is worthily known, should at any time have ceased from working worthy of him and have become inactive. For neither can it be supposed that these powers which are in God, more, which are God, could have been hindered from without, nor, on the other hand, with nothing obstructing them, can it be believed that they were reluctant or neglected to act and work things worthy of themselves. It is therefore not possible to imagine any moment whatsoever when that beneficent power did not work good. Whence it follows that there always were those for whom it worked good, that is, his works or creatures, and that, doing good by other and desert, God dispensed, in the power of this providence, his benefits upon them. And by this it seems to follow that at no moment was God not creator, nor benefactor, nor provident” (*Origen: On First Principles*, v. 1, ed. J. Behr, Oxford – New York 2017, p. 85 and 87).

the comparative evaluations that result in these two states⁵⁰. In these words, the Christian thinker completes his reasoning on the definition of the concept of aeon, its properties and its relation with both the created world, in the sense of a process, and God, in the sense of a source.

4. Conclusions

According to the former discussion, we could argue that there is a circular structure in the chapter elaborated in this study, which aims to emphasize the reason behind the text, its main idea and conclusion; this is a combination that reveals the unquestionable meaning of the concepts and, by means of this integrity or at least in a special in each case way, the naturally ontological permanent quality of the two levels, that is, the created world and God. However, it should not escape attention how important teleology is for the reduction-ascent of the creation to the supreme Principle, which actually determines and redefines the intentionally and consciously relationship terms, so as the substantial difference between the created beings and God to turn into an approach and a sort of communion. So, the ideas of the divine transcendence and the divine immanence together with the free will of the created beings provided by God show in the context of the divine economy the general course followed by both a timeless and spaceless reality, i.e. God, and the created world, either it is the one that is subject to time and space or it is that which is placed in eternity. It could be said that John Damascene's theory on aeon and time establish an optimist ontological and anthropological model, provided that human makes the right gnoseological and moral choices and performs the right actions in order to deal with what God defines. Furthermore, this optimist model is reinforced by the fact that a concept such as aeon, which refers to a divine transcendent property, describes the way in which the natural beings exist as well⁵¹. Therefore, our study could also have the title "metaphysical and cosmological approaches of the concept of 'aeon'".

⁵⁰ See Joannes Damascenus, *f.o.*, 15, II 1, 44.36-38: Πάντων οὖν τῶν αἰώνων εἷς ποιητὴς ἐστίν, ὁ Θεός, ὁ καὶ τὰ σύμπαντα δημιουργήσας, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων. ["Of all the ages, therefore, the sole creator is God Who hath also created the universe and Who was before the ages" (S.D.F. Salmond, 526)]. In this extract, ontological monism appears to be non-negotiable.

⁵¹ A historian of philosophy would like to detect the similarities of the Christian thought of John Damascene with those arisen from Proclus' Neoplatonic views following his comments on *Timaeus*. Actually, in the second book of this treatise Proclus says

‘Aeon’ as an Expression of Metaphysics of Transcendence and Metaphysics of Immanence in John Damascene

(summary)

In this study, we are discussing the concept of “aeon” in John Damascene. Specifically, relying on his treatise entitled *An exact Exposition of the Orthodox Faith*, we first of all investigate the relation between aeon and the created world, as well as the resulted from it combination of Cosmology with Eschatology. Subsequently, we focus on the relation between aeon and the Holy Trinity, taking into account all the ways in which it is manifested, as well as the combination of Henology with Eschatology. Throughout the entire reasoning, it arises that the Christian thinker utilizes the Words, that is, the divinely inspired texts, as an objective proof for the Christian validity of his arguments. The most important conclusion drawn is that the term “aeon” has many meanings and that each one of them depends on whether it refers to the metaphysical or natural ontological level.

Keywords: John Damascene; *An exact Exposition of the Orthodox Faith*; eternity; aeon; time; Origen

Bibliography

Sources

- Basilii Magnus, *Homilia 2 in hexaemeron*, PG 29b, 27-52.
 Damascius, *De Principiis*, eds. L.G. Westerink – J. Combès, *Damascius: Traité des premiers principes: De la triade et de l'unifié*, Paris 1989.
 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, PG 3, 585-984, trans. J. Parker, *Dionysius the Areopagite, Works (1987) by Dionysius the Areopagite*, Ipswich 2004.
 Gregorius Nyssenens, *Homilia 6 in Ecclesiasten*, PG 44, 1264-1278.
 Gregorius Nyssenens, *Quod non sint tres dii*, PG 45, 116-136; ed. Fridericus Mueller, *Gregorii Nysseni: Opera Dogmatica Monora*, v. III/1, Leiden 1958, p. 37-57.
 Gregorius Nyssenens, *Tractatus adversus Graecos ex communibus notionibus*, PG 45, 176-185; ed. Fridericus Mueller, *Gregorii Nysseni: Opera Dogmatica Minora*, v. III/1, Leiden 1958, p. 19-39.
 Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa libri quattuor*, ed. Bon. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, v. 2, Berlin – New York 1973; Iohannes Damascenus, *An exact Exposition of the Orthodox Faith*, trans. S.D.F. Salmond, Oxford 1898.

that the term “ἄϊδιος” (everlasting) can be used for both the metaphysical and the natural world. Cf. *In Platonis Timaeum comentarii* IV 239.2-6 and III 100.1-15 (*Procli Diadochi In Platonis commentaria*, v. 1-3, ed. E. Diehl, Amsterdam 1965). However, it does not have the same meaning with the term “αἰώνιος” (without beginning or end). The challenge to investigate the two thinkers is great.

- Iohannes Damascenus, *Dialogi contra Manichaeos*, PG 94, 1503-1584.
 Maximus Confessor, *Ambigorum liber*, PG 91, 1031-1418.
 Maximus Confessor, *Capitum theologorum et oeconomivorum duae centuriae*, PG 90, 1083-1462.
 Origenes, *De principiis*, eds. H. Görgemanns – H. Karpp, *Origenis: De Principiis Libri IV*, Darmstadt 1985; Origenes, *Peri Archon*, ed. J. Behr, *Origen: On First Principles*, v. 1, Oxford – New York 2017.
 Plato, *Timaeus*, ed. A. Rivaud, *Platon Oeuvres completes Timee et Critias*, Paris 1925.
 Proclus, *In Platonis Parmenidem comentarii*, eds. C. Luna – A.Ph. Segonds, *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon*, Paris 2007.
 Proclus, *In Platonis Timaeum comentarii*, ed. E. Diehl, *Procli Diadochi In Platonis commentaria*, v. 1-3, Amsterdam 1965.

Studies

- Aubenque P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1991.
 Aubin P., *Plotin et le Christianisme*, Paris 1992.
 Benakis L., *To próvlīma ton genikón en noión kai o ennoiologikós realismós ton Vyzantinón*, „Filosofia” 8-9 (1978-1979) p. 311-340.
 Benakis L., *Chrónos kai Aión* „Filosofia” 10-11 (1980-1981) p. 398-421.
 Brann E., *Time in the Timaeus*, in: *The Music of the Republic: Essays on Socrates' Conversations and Plato's Writings*, Philadelphia 2004, p. 273-278.
 Cohn N., *Pursuit of the Millennium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the middle ages*, Oxford 1970.
 Combès J., *Damascius lecteur du Parménide*, „Archives de Philosophie” 38 (1975) p. 33-60.
 Cullman O., *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*, transl. F.V. Filson, London 1962.
 Danielou J., *Sacramentum futuri: Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.
 Dodds E.R., *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1933.
 Festugière A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, v. 2, Paris 1990.
 Florovsky G., *Thémata Orthodoxou theologías*, transl. S. Papalexandropoulou, Athens 1973.
 Giet S., *Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron*, Paris 1968.
 Gilson É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1989.
 Holliday L.R., *Will Satan Be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in "Peri Archon"*, „Vigiliae Christianae” 63 (2009) v. 1, p. 1-23.
 Larchet J.-C., *La théologie des énergies divines: Des origines à saint Jean Damascène*, Paris 2010.
 Louth A., *Denys the Areopagite*, London – New York 2002.

- Louth A., *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.
- Louth A., *The origins of the Christian mystical tradition: From Plato to Denys*, Oxford 2007.
- Matsoukas N., *Dogmatiki kai Symboliki Theologia*, v. B, Thessaloniki 2003.
- Payton J.R., *John of Damascus on Human Cognition: An element in his Apologetic for Icons*, „Church History” 65 (1996) v. 2, p. 173-183.
- Pannenberg W., *Theology and the kingdom of God*, Philadelphia 1969.
- Ramelli I.L.E., *Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis*, „Vigiliae Christianae” 61 (2007) v. 3, p. 313-356.
- Ramelli I.L.E., *Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism*, „Vigiliae Christianae” 63 (2009) v. 3, p. 217-263.
- Roques R., *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor*, Paris 1962.
- Scazzozo P., *La teologia antinomica dello pseudo-Dionigi*, *Aevum* 49 (1975) p. 1-35.
- Schürmann E., *L' hénologie comme dépassement de la métaphysique*, „Les études philosophiques” 3 (1982) p. 331-350.
- Semmelroth O., *Die Θεολογία συμβολική des Ps. Dionysius Areopagita*, „Scholastik” 27 (1952) p. 1-11.
- Semmelroth O., *Gottes uberwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Ps-Dionysius Areopagita*, „Scholastik” 25 (1950) p. 209-234.
- Töröner M., *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford 2007.
- Trouillard J., *Proclus, Eléments de Théologie*, Paris 1965.
- Tzamalikos P., *Origen and the Stoic View of Time*, „Journal of the History of Ideas” 52 (1991) v. 4, p. 535-561.

Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn¹

Status oraz tradycje wychowawcze frankońskich *matres familias* na przykładzie Herchenefredy (VII wiek) oraz Dhuody z Septymanii (ok. 803-843)

Niniejszy artykuł podejmuje problematykę dotyczącą pozycji rodowej oraz uprawnień wychowawczych, które na drodze wielowiekowej tradycji stały się udziałem frankońskich arystokratek. Owe zacne i poważane matrony, podlegające bezwzględnej władzy swych mężów, a także reprezentujące naturalny *sexus inferior*, posiadały, jak się okazuje, swoistego rodzaju pełnomocnictwo do zabrania otwartego głosu w sprawie moralnego wychowania własnych synów i następców. Kobiety te uzyskały status chrześcijańskich *matres familias*. Nie brakowało im przy tym przekonania o pełnionej dla dobra całego rodu misji. Z okresu państwa frankońskiego zachowały się dwa pisemne świadectwa tzw. macierzyńskich zmagani wychowawczych. Unikatywowe dowody macierzyńskiego trudu, który stawał się ofiarą złożoną Bogu. Reprezentująca początek VII wieku Herchenefreda pozostawiła dla swojego syna Dezyderiusza trzy pouczające listy². Dhuoda z Septymanii, żyjąca w połowie IX wieku, spisała z kolei długi wzorcowy traktat poświęcony prawemu życiu, który zaadresowała do pierworodnego syna Wilhelma.

Zachowane instrukcje wychowawcze Herchenefredy oraz Dhuody poświadczają, jakie były oczekiwania społeczne względem frankońskich matron. Okazuje się, że ponosiły one wielką odpowiedzialność za przekazanie swoim dzieciom moralnych idei oraz praktyk. Tym samym zaj-

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

² Istnieje spore prawdopodobieństwo, że Herchenefreda wysłała więcej listów do Dezyderiusza, z których zachowały się niestety jedynie trzy.

mowały ważną rolę w budowaniu potęgi rodu swoich małżonków. Oba kobiece świadectwa w szczególowy sposób dostarczają nam dzisiaj odpowiedzi na pytania związane ze statusem ówczesnych matek – rodziców merowińskich i karolińskich rodów. W artykule autorka podejmuje próbę przybliżenia definicji frankońskiej *mater familias*, na którą oprócz prาดawnej tradycji plemiennej składała się niewątpliwie także zaadoptowana pedagogia patrystyczna.

1. Koleje życia oraz napominająca twórczość Herchenefredy

Około 630 roku arystokratka Herchenefreda, żona Salwiusza należącego do wielkiego galorzyskiego rodu Syagriusza, napisała niezwykle emocjonalne w swej wymowie listy do ukochanego syna Dezyderiusza (ok. 590-655), który w tym samym roku powołany został na stanowisko biskupa Cahors w akwitańskim rejonie królestwa Merowingów. Życie Herchenefredy przypadło na moment dość przełomowy dla całego państwa Franków. Początek VII wieku przyniósł wreszcie względną stabilizację po trwających prawie sto lat zaciekłych wojnach domowych. W 613 roku władzę w całym królestwie przejął Chlotar II (zm. 629). To wówczas wywodzący się z wpływowej frankońskiej arystokracji Dezyderiusz, najmłodszy syn Herchenefredy, postanowił zbliżyć się do królewskiego dworu. W karierze urzędniczej niewątpliwie dopomogło mu, prócz szlacheckiego pochodzenia, dobre wykształcenie w zakresie literatury oraz prawa rzymskiego, które, jak można założyć, odebrał w rodzinnej Akwitanii³. Rozpoczął od funkcji skarbnika u boku króla Chlotara. Ta sytuacja miała się zmienić około 630 roku, gdy zamordowany został jego brat Syagriusz pełniący urząd zarządcy Marsylii⁴. Dezyderiusz zgodnie z decyzją władcy objął pozostawione przezeń stanowisko. Wkrótce później w wyniku kolejnego brutalnego mordu śmierć poniósł drugi z synów Herchenefredy Rustyk, który w owym czasie był biskupem Cahors. Społeczność miasta uznała, że najlepszym następcą Rustyka będzie ostatni z żyjących braci – Dezyderiusz.

Jeszcze przed 630 rokiem Herchenefreda wysłała do Dezyderiusza trzy adhortacyjne listy. Pierwsze dwa z nich napisała najprawdopodobniej tuż przed śmiercią Rustyka i Syagriusza, w czasie gdy Dezyderiusz realizował się jeszcze w roli doradcy i zarządcy na królewskim dworze. Atmosfera

³ *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 1, red. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov. 4, Hannover 1902, s. 563-564.

⁴ B.W. Hozeski, *Herchenefreda*, w: *An Encyclopedia of Continental Women Writers*, t. 1, red. K.M. Wilson, New York – London 1991, s. 550.

towarzysząca tej korespondencji nie zdradza bowiem jeszcze matczynego cierpienia i lęku o ostatniego żyjącego spadkobiercę. Emocje te dominują z kolei w trzecim wysłanym do syna liście.

Należy zaznaczyć, że omawiane epistolograficzne źródło jest jedynym zachowanym w dobie merowińskiej pismem napisanym przez świecką arystokratkę. Niestety, brakuje nam szczegółowych informacji dotyczących życia oraz pochodzenia Herchenefredy. Kilka drobnych, lecz istotnych wzmianek na jej temat odnajdziemy w powstałym pod koniec VIII wieku życiorysie Dezyderiusza. Czytamy w nim, że matką przyszłego biskupa Cahors była szlachetna i pobożna (*honesta et religiosa*)⁵ Herchenefreda. Nieco dalej autor zamieścił informację, iż starannym wychowaniem, a także kompletnym wykształceniem Dezyderiusza zajęli się oboje rodzice⁶. Zaakcentowana w pewien sposób została tutaj niezastąpiona rola wychowawcza zarówno matki, jak i ojca. Biorąc zaś pod uwagę kompletne wykształcenie samego Dezyderiusza, możemy założyć, że Herchenefreda posiadała wszechstronną wiedzę i odczytanie.

Najprawdopodobniej pochodziła ona z regionu południowo-zachodniej Francji⁷ i tam odebrała wykształcenie typowe dla przedstawicieli wyższych warstw społecznych⁸. Lektura listów dowodzi, że znała i posługiwała się poprawną łaciną. Po zawarciu małżeństwa z Salwiuszem trafiła na akwitański dwór w Obrège, któremu nieobca była kultura klasyczna. W tamtym czasie galo-rzymskie rodziny arystokratyczne wciąż pozostawały w ścisłym kontakcie z rzymską literaturą⁹, retoryką oraz prawem. Dezyderiusz, jak i dwaj jego bracia, odebrał zaawansowane wykształcenie świeckie oraz religijne. Aktywnie zaangażowana w rozwój swoich synów Herchenefreda musiała być zatem kobietą światłą oraz świadomą współczesnej jej kultury i tradycji.

Listy, które arystokratka zdecydowała się napisać do dorosłego już syna Dezyderiusza, wpisują się w nurt komponowanych od V wieku tzw. *litterae exhortatoriae*, czyli listów napominających. Był to szczególnie rodzaj wzorcotwórczej korespondencji, którą duchowni tworzyli przede wszystkim z myślą o władcach. W listach napominających tego okresu

⁵ Por. *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 1, MGH, SS rer. Merov., s. 563.

⁶ Por. *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi* 1, MGH, SS rer. Merov., s. 564: „Desiderius vero summa parentum cura enutritus. Litterarum studiis ad plenum eruditus est”.

⁷ Por. Hozeski, *Herchenefreda*, s. 550.

⁸ Nauczaniem młodych świeckich arystokratów zajmowali się przede wszystkim rodzice, niekiedy uczeni księża lub nauczyciele. Było to kształcenie typowo religijne, które wymagało także rozwinięcia umiejętności pisania i czytania w języku łacińskim.

⁹ Por. P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII w.)*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 202, 204.

odnajdziemy sformułowany w perswazyjnej postaci zarys nauki o cnotach¹⁰, która w rozwiniętej formule znajdzie swoje stałe miejsce w późniejszych zwierciadłach doby karolińskiej¹¹. Trudno ustalić jednak, czy Herchenefreda znała i inspirowała się konkretnymi parenetycznymi listami do merowińskich władców. Równie dobrze mogła podążać nurtem bogatej tradycji epistolograficznej, która w państwie Franków intensywnie rozwijała się już od VI wieku¹².

Pierwsze dwa z listów arystokratki zawierają szereg kaznodziejskich wskazań dotyczących odpowiedniej realizacji chrześcijańskiego życia. Matka Dezyderiusza misję swą nazywała wypełnianiem przyrzeczenia, które dała Bogu. Zachęcała syna, aby nie ustawał w lekturze napisanych z myślą o nim listów. Zależało jej na wyegzekwowaniu od Dezyderiusza, tak korzystnej dla zbawienia jego duszy, pobożnej zachłanności. Wierzyła, że „częste i łapczywe” czytanie jej krótkich, matczynych admonicji skutkuje utrwaleniem ich w sercu i pamięci syna: „Ten list zaś, który przesyłam wam przed czasem, częściej czytajcie i utwalcie w duszy, zagarnijcie z całą zachłannością umysłu, aby wypełniła się moja obietnica u Boga – co do was i poprzez was – słodki synu Dezyderiuszu¹³”.

Zauważamy, że korespondencja wypełniona została związłymi i stanowczymi w swej wymowie napomnieniami. Najwięcej z nich pojawia się w pierwszym z listów. To tutaj, w przemyślanym kompozycyjnie porządku, autorka nakreśliła schemat priorytetów moralnych, którym bezwzględnie powinien być wierny jej syn. Dyktowała, aby nieustannie kierował swe myśli

¹⁰ Por. H.H. Anton, *Fürstenspiegel des frühen und hohen mittelalters*, Stuttgart 2006, s. 11.

¹¹ Do najwcześniejszych przykładów *litterae exhortatoriae* należy napisany ok. 486 roku krótki konsolacyjny list biskupa Reims Remigiusza do Chlodwiga, merowińskiego króla Franków. Por. *Epistolae Austrasicae* 1, red. E. Dümmler, MGH, Epp. 3, Berlin 1892, s. 112. Cechy listu napominającego posiada także pismo biskupa Aureliana, (być może chodzi tutaj o Aureliana biskupa Arles), które powstało około 548 roku. Jego autor, posiłkując się panegirycznymi deklaracjami, zapewniał swojego adresata, króla Teudeberta I (wnuka Chlodwiga I), iż tylko cnotliwe życie może stać się drogą do zbawienia. Por. *Epistolae Austrasicae* 10, s. 125-126.

¹² Autorami znanych wczesnośredniowiecznych zbiorów epistolarnych byli Sydoniusz Apolinary (zm. ok. 489), Ennodiusz z Pawii (zm. 521), Rurycjusz z Limoges (zm. po 549), Awitus z Vienne (zm. ok. 520) i wreszcie także sam Dezyderiusz, syn Herchenefredy.

¹³ *Epistolae Herchenefredae*, w: *Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, MGH, SS rer. Merov., s. 569-570: „Epistolam vero quam ante tempore vobis direxi sepius legite et animo commendate ac tota mentis ambitione tenete, ut promissio mea de vos aput Deum per vos, dulcis filius Desideri, impleatur” (tł. listów Herchenefredy – M. Chudzikowska-Wołoszyn).

do Boga. W drugiej kolejności miał okazywać posłuszeństwo i wierność królowi. Swym towarzyszom winien był zaś zapewnić stałą troskę, pomoc i miłosierdzie. Herchenefreda nie ustawała, aby przestrzegać syna przed złymi uczynkami. Radziła, aby nie tylko sam ich nie czynił, ale również nie wyrażał na nie swojej zgody¹⁴. Drugi z listów zawierał syntetyczny wykład na temat prawych obyczajów oraz cnót. Arystokratka nakłaniała syna, aby kierował się miłosierdziem oraz był obrońcą i orędownikiem czystości. W każdym swym słowie i czynie, jak zaznaczała, powinien zachowywać przezorność, a na wypadek dopuszczenia się winy gorliwie odprawić pokutę¹⁵.

Perswazyjny oraz doniosły ton obecny w moralnej retoryce Herchenefredy potwierdzać może jej świadomą realizację wychowawczych obowiązków, które dyktowane były zapewne oczekiwaniami rodzinnymi i społecznymi. Jest bardzo prawdopodobne, że tzw. nobliwe matrony zdawały sobie sprawę z ciężącej na nich odpowiedzialności za moralne i religijne wychowanie swoich dzieci¹⁶. W podjętym przez nie trudzie, który matka Dezyderiusza nazwała realizacją obietnicy danej Bogu, leżało zbawienie ukochanych potomków. Warto zwrócić uwagę, że Herchenefreda napisała swe instruktażowe listy do prawie czterdziestoletniego syna. Zatem nie uważała ona, ażeby osiągnięcie przez niego samodzielności i dojrzałości miało oznaczać kres jej wychowawczego posłannictwa. Nieprzerwanie odczuwała potrzebę bycia obecną w życiu syna i służenia mu swą niezastąpioną moralną poradą.

¹⁴ Por. *Epistolae Herchenefredae*, s. 569: „Te vero, dulcissimum mihi pignus, moneo, ut assidue Deum cogites, Deum iugiter in mente habeas, mala opera quae Deus odit nec consentias nec facias; regi sis fidelis, contubernaes diligas, Deum semper ames et timeas. Ab omni opere per quod Deus offenditur sollicite te custodi, [...]” – ‘Napominam ciebie zaiste, najśladzszy mi synu, abys bez przerwy myślał o Bogu, ustawicznie w myślach Boga obejmował, abys na złe uczynki, których Bóg nienawidzi, ani się na nie zgadzał, ani ich nie czynił, abys był wierny królowi, abys troszczył się o towarzyszy i zawsze kochał i bał się Boga. Od wszelkiego czynu, poprzez który Bóg jest obrażany, troskliwie strzeż się, [...]’.

¹⁵ Por. *Epistolae Herchenefredae*, s. 569: „[...] et quantum potestis, semper pro animae profectu elaborate, caritatem circa omnes tenete, castitatem supra omnia custodite, cautelam in sermone et in omni opere habete, et si forte aliquid mali actum est, cito emendate” – ‘[...] tak jak możecie, zawsze usilnie pracujcie na rzecz rozwoju duszy, utrzymujcie miłosierdzie wobec wszystkich, strzeżcie ponad wszystko czystości obyczajów, zachowujcie przezorność w słowie i w każdym czynie i jeśli zostanie uczynione cokolwiek złego, szybko naprawcie błędy’.

¹⁶ Por. G.W. Olsen, *One Heart and One Soul (Acts 4:32 and 34) in Dhuoda's Manual*, „Church History. Studies in Christianity and Culture” 61/1 (1992) s. 27; S.F. Wemple, *Women in Frankish Society: Marriage and the Cloister 500 to 900*, Philadelphia 1981, s. 103, 125.

Omawiając korespondencję Herchenefredy, nie sposób pominąć charakterystycznej dla niej głębokiej emocjonalności. Okazuje się, że arystokratka każdorazowo zwracała się do dorosłego już syna słowami pełnymi troskliwości i czułości. Nazywała go „najdroższym, najśłodszym i najukochańszym” (*dulcissimus et amantissimus*)¹⁷, a także „najbardziej upragnionym” (*desiderantissimus*)¹⁸. Dostojnego potomka określała także nietypową formułą *pignus*, którą można interpretować jako dowód wzajemnej miłości małżeńskiej, a także skarb¹⁹.

Komponując swoje pismo, autorka musiała zdawać sobie sprawę, że w kontekście utrwalonego przez tradycję prymatu ojca, jak i mężczyzny należącego do klasy *nobiles et primores*, sam jedynie status niewiasty – przedstawicielki słabszej i podrzędnej płci – nie wystarczy, aby spisane przez nią wskazówki mogły nabrać pożądanej mocy i posłuchu. Odwołała się zatem do rangi i pozycji, którą posiadała jako matka arystokratycznego rodu. Możemy wnioskować więc, że ta podwójna rola (matki oraz wychowawczyni) przydawała frankońskim matronom autorytarne dostojęstwo. W ten sposób osiągały one status chrześcijańskich *matres familias*, które wspólnie z mężczyznami podejmowały formacyjny trud nad wychowaniem swoich szlacheckich dziedziców.

2. Dhuoda z Septymanii i jej intymna instrukcja

Dla rozważań na temat ciągłości frankońskiej tradycji wychowawczych niezwykle znaczenie ma fakt, iż dwieście lat po Herchenefredzie po-

¹⁷ Por. *Epistolae Herchenefredae*, s. 569: „Dulcissimo atque amantissimo filio Desiderio Herchenefreda”. *Epistolae Herchenefredae*, s. 570: „Semper desiderabili et dulcissimo filio Desiderio Herchenefreda misera mater”.

¹⁸ Por. *Epistolae Herchenefredae*, s. 569: „Dulcissimo et desiderantissimo filio Desiderio Herchenefreda”. Matka, nazywając syna najbardziej upragnionym (*desiderantissimus*), nawiązywała poprzez celową grę słowną do znaczenia jego imienia – *Desiderius*.

¹⁹ Por. *Epistolae Herchenefredae*, s. 569: „Te vero, dulcissimum mihi pignus, moneo, [...]” – ‘Napominam ciebie zaiste, najśłodsze mi dziecko [skarbie]’. Por. także: *Epistolae Herchenefredae*, s. 570: „Sed tu, piissime pignus, mihi dulcissime, sic te iugiter precave, [...]” – ‘Lecz ty, najbardziej bogobojne dziecko [skarbie], najdroższe mi, zawsze miej się na baczności, [...]’. Termin *pignus* wywodzi się z łaciny starożytnej i tłumaczyć go można jako ‘zastaw, hipoteka, przedmiot zakładu, zakładnik, rękojmia, znak, dowód, dowody wzajemnej miłości, dzieci, skarby, syn, córka, bliscy, drodzy, krewni, rodzina, miłość do osób bliskich’. Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, red. M. Plezia, Warszawa 1999, s. 162.

jawilo się dzieło, w którym odnajdujemy tę samą silną świadomość matczy-nych obowiązków. Co więcej, pismo to dostarcza nam wielu dodatkowych i cennych informacji na temat statusu i zadań arystokratek, które zostawały matkami. 30 listopada 841 roku w mieście Uzès²⁰, stanowiącym ówczesną stolicę Marchii Hiszpańskiej, frankońska markiza Dhuoda z Septymanii rozpoczęła pisanie swojego dydaktycznego traktatu²¹. Jej dzieło przeszło do historii jako *Liber manualis* – *Podręcznik*. Stanowi ono zupełnie odosobniony przykład kobiecej twórczości, która objawiła się na łonie zdecydowanie męskiej kultury karolińskiej. Dhuoda więc, tak jak dwa wieki wcześniej Herchenefreda, pełni rolę swoistego rodzaju kamienia milowego, który daje historykom szansę na postawienie wielu pytań badawczych z zakresu historii kobiet, ich wykształcenia oraz społecznych ról.

Bez odpowiedzi pozostaje jednak pytanie, czy karolińska arystokratka знаła i czy być może mogła być zainspirowana listami swojej poprzedniczki. Jest to w pewien sposób prawdopodobne, biorąc pod uwagę fakt, że pod koniec VIII wieku w imperium karolińskim powstał oraz został spopularyzowany życiorys Dezyderiusza (*Vita Desiderii*), adresata korespondencji Herchenefredy. Do wspomnianej hagiografii biskupa Cahors zostały wówczas włączone trzy listy, które otrzymał on od matki i przechowywał aż do swojej śmierci.

Choć Dhuoda nie przywołała w *Liber manualis* imienia Herchenefredy, to jednak w wielu miejscach sięgnęła po retorykę oraz zagadnienia tożsame z tymi, które odnajdujemy w listach do Dezyderiusza. Markiza Septymanii pragnęła skomponować uniwersalny podręcznik dla swojego pierworod-

²⁰ Miasto Uzès było rodzinną posiadłością męża Dhuody Bernarda. Leżało w rejonie Septymanii, która stanowiła graniczną krainę z Emiratem Kordoby. Pobyt Dhuody w Uzès przebiegał pod znakiem permanentnej samotności. Markiza zarządzała lennami męża, podczas gdy on realizował swą karierę urzędniczą na cesarskim dworze. Arystokratka samodzielnie wychowywała też starszego syna Wilhelma do ukończenia przezeń 16 roku życia.

²¹ Informacje te poznajemy z rozdziałów *Liber manualis*. Łaciński tekst cytuję za: Dhuoda, *Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum*, w: *Manuel pour mon fils*, red. P. Riché, tł. B. De Vregille – C. Mondésert, SCh 225, Paryż 1997. Por. *Liber manualis* 11, 2, SCh 225, 368-370: „+ Incoatio huius libelli II° anno obitus Ludouici 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, [...]” – ‘Początek tej książeczki sporządziłam w drugim roku po śmierci cesarza Ludwika, dwa dni przed kalendami grudnia [30 listopada 841 rok], w dniu wspomnienia świętego Andrzeja, na początku świętego adwentu Pana. Została zaś ona ukończona z Bożą pomocą na cztery dni przed nonami lutego [2 lutego 843 rok], w święto oczyszczenia Najświętszej Marii Panny’ (tł. fragmentów *Liber manualis* – M. Chudzikowska-Wołoszyn).

nego, szesnastoletniego syna Wilhelma. Jej celem było zredagowanie księgi zawierającej listę matczynych rad, które służyć miały przede wszystkim edukacji duchowej i moralnej młodego arystokraty. Bezpośrednim impulsem do napisania traktatu była samotność, ogromna tęsknota oraz świadomość nieuchronnej śmierci, którą odczuwała karolińska autorka²². Szesnastoletni wówczas Wilhelm przebywał, z woli ojca – wpływowego możnego Bernarda z Septymanii († 844)²³ – w centrum politycznego konfliktu, który wybuchł pomiędzy synami Ludwika Pobożnego (778-840).

²² Por. *Liber manualis, Praefatio*, SCh 225, s. 86: „Sed cum diu, ob absentiam praesentiae vestrae, sub iussione senioris mei, in praedicta, cum agone illius iam gaudens, residerem urbe, ex desiderio utrorumque vestrum hunc codicillum secundum paruitatis meae intelligentiam tibi transcribi et dirigere curavi” – ‘Lecz gdy, z rozkazu mojego pana, we wspomnianym mieście pozostaję już dość długo pozbawiona waszej bliskości, ciesząc się jego sukcesami, postarałam się, z powodu tęsknoty za tobą i za każdym z was, spisać i przekazać tobie tę książeczkę na miarę małości mego rozumu’. *Liber manualis, In nomine Sanctae Trinitatis*, SCh 225, s. 72: „[...] et me Dhuodanam, o fili Wilhelme, a te elongatam conspiciens procul, ob id quasi anxia et utilitatis desiderio plena, [...]” – ‘[...] ja Dhuoda, mój synu Wilhelmie, żyjąc już tak długo w oddali od ciebie i poprzez to będąc przepełniona żałobą i pragnieniem bycia przydatną, [...]’. *Liber manualis* 10, 1, SCh 225, s. 338: „Sed quia tempus resolutionis non tardat me meum, et aegritudo angustiarum corpus undique conterit istum tibi et fratri ut prosit, quod collegi festinans” – ‘Jednak ponieważ czas mego pożegnania nie opóźnia się, a choroba i niedostatek dręczą ze wszystkich stron (me) ciało, ta (książeczka) tobie i bratu, aby była przydatna, którą zebrałam, spiesząc się’.

²³ Bernard z Septymanii z uwagi na bliskie pokrewieństwo z królewskim rodem Pepinidów szybko zbliżył się do cesarskiego dworu Ludwika Pobożnego. W 826 roku odniósł zwycięstwo w starciu z muzułmańskimi wojskami, które zajęły Barcelonę. Sukces ów jeszcze bardziej wzmocnił jego pozycję, zapewnił dobra ziemskie w pasie Marchii Hiszpańskiej oraz lukratywny urząd cesarskiego szambelana. Bernard na stałe związał się z Akwizgranem, odsyłając świeżo poślubioną małżonkę Dhuodę do miasta Uzès w Septymanii, które było siedzibą jego rozległych dóbr. Bernard okazał się jednak nielojalnym sługą swojego seniora Ludwika. Stał się znienawidzonym członkiem dworu przede wszystkim ze względu na swój hańbiący romans z cesarową Judytą. Wkrótce później odstąpił od cesarza i podlegał zwaśnione stronnictwa do wojny domowej. W konflikcie, który rozgorzał pomiędzy synami karolińskiego imperatora, stanął po stronie Pepina II Akwitańskiego (823-864). Niestety, rozstrzygająca bratobójczy spór bitwa pod Fontenay-en-Puisaye (25 VI 841) nie przyniosła dlań korzystnego rozwiązania. Karol Łysy (823-877) oraz Ludwik Niemiecki (806-876), którzy wyszli zwycięsko ze starcia, okazali się być nieprzejednani wobec zdrady Bernarda. On sam, aby móc zyskać dla siebie wolność, powierzył władcom własnego syna Wilhelma jako wasala i zakładnika. W tym czasie powrócił do Uzès i zabrał Dhuodzie drugiego z synów, trzymiesięcznego Bernarda. Wraz z niemowlęciem oraz grupą oddanych sobie towarzyszy zbiegł do Akwitania, którą nadal władał sprzymierzony z nim Pepin Akwitański.

Po bratobójczej walce pod Fontenay-en-Puisaye (841) został przekazany w akcie komendacji zwycięskiemu królowi – Karolowi Łysemu (823-877)²⁴. Los Wilhelma pozostawał niepewny, podobnie jak przyszłość jego matki, która samotnie zarządzała majątkiem tracącego pozycję i honor Bernarda. Okazuje się jednak, że mniej więcej w tym samym czasie Dhuoda została pozbawiona kontaktu nie tylko z pierworodnym Wilhelmem. Jej małżonek, tuż po niekorzystnym dla siebie militarnym sukcesie Karola Łysego, zdecydował się zabrać z Uzès także młodszego z synów, trzymiesięcznego Bernarda²⁵, którego imienia Dhuoda nie poznała niestety aż do swojej śmierci. Zmarła tuż po skończeniu dzieła, czyli jeszcze w 843 roku.

Rozłąka z ukochanymi synami, ale także niepokój o ich przyszłość stały się asumptem do napisania obszernego pisma. Jego znakiem rozpoznawczym są te same silne matczyne emocje, które już wcześniej dały o sobie znać w listach Herchenefredy. Pisma obu autorek z całą pewnością zasadniczo różnią się od siebie pod względem objętościowym. Razem wzięte trzy listy Herchenefredy mogłyby stanowić zaledwie jeden z jedenastu rozdziałów traktatu Dhuody. Mimo wszystko jednak pomiędzy dziełami odnajdujemy wiele znaczących punktów stykowych. Zbliżają się one do siebie przede wszystkim z uwagi na swą emocjonalną wymowę. Narracyjne dzieło markizy Septymanii łączy w sobie elementy pamiętnika, listu oraz testamentu i stąd, w swym osobistym wydzwieku, zbliża się do prywatnej korespondencji Herchenefredy. Istotne jest, że Dhuoda realizowała te same instrukcje, które dwa wieki wcześniej pojawiły się w listach do biskupa Cahors. Znacznie je jednak rozszerzyła i rozbudowała w bardziej drobiazgowy treści. Do swoich licznych wychowawczych wskazówek wprowadziła bogaty materiał egzemplifikacyjny, który pochodził z ksiąg Pisma Świętego oraz dzieł Ojców Kościoła (Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Hieronima oraz Izydora z Sewilli). Nie należy zapominać, że Wilhelm był znacznie młodszy od Dezyderiusza i właśnie z myślą o nim, dopiero wstępującym w dorosłość arystokracie, Dhuoda zredagowała niezwykle obrazowy przewodnik. Księga ta miała w głównej mierze sprawić, ażeby życie Wilhelma zawsze podobało się Bogu i stało się dla niego przepustką do życia wiecznego. Drugoplanowym zamiarem matki było zaznaczenie swojej trwałej obecności w życiu pierworodnego syna. Odwołując się do autorytetu matki i wychowawczyni, Dhuoda odnalazła w sobie siłę, aby

²⁴ Por. *Liber manualis, Praefatio*, Sch 225, s. 86: „Audivi enim quod genitor tuus Bernardus in manus domni te commendavit Karoli regis; admoneo te ut huius negotii dignitatem usque ad perfectum voluntati operam des” – ‘Usłyszałam bowiem, że twój ojciec Bernard oddał cię w ręce króla Karola. Napominam cię, abyś oddał się poważaniu tej sprawy całą [twoją] wolą’.

²⁵ Młodszy syn Dhuody przeszedł do historii jako Bernard Kosmata Stopa (841-886).

stanać w szranki z jedynie męskimi wówczas twórcami literatury. Udało się jej spisać obszerną dydaktyczną księgę, której ponadczasowa wymowa tkwi, tak jak w przypadku listów Herchenefredy, w silnej oraz instynktownej matczynej miłości.

Liber manualis zaliczany jest do popularnego w dobie karolińskiej nurtu piśmiennictwa napominającego i wzorcotwórczego. Tego rodzaju dzieła określone zostały w historii literatury mianem zwierciadeł (*specula*). Osoba adresata oraz skomponowany dla niej program wychowawczy determinowały przynależność do zwierciadeł królewskich albo świeckich. *Podręcznik* Dhuody reprezentuje tzw. zwierciadło laickie, czyli *speculum laicalis*. Pisma Herchenefredy, co zostało już odnotowane, wraz z innymi merowińskimi i wczesno-karolińskimi listami napominającymi (*litterae exhortatoriae*) stanowią ważne i niezbędne preludium, które przyczyniło się do rozwinięcia i ukonstytuowania pełnej formuły zwierciadeł.

Niestety, niewiele wiemy na temat pochodzenia samej Dhuody. W *Podręczniku* spisany dla Wilhelma koncentruje się ona przede wszystkim na rodzinie Bernarda, milczy natomiast na temat własnych przodków i krewnych²⁶. Źródłem informacji dotyczących wykształcenia markizy może stać się oczywiście analiza samego traktatu. Rozpoznamy, że arystokratka posługiwała się ponadprzeciętną znajomością łaciny. Nie do końca była to jednak bezbłędna i czysta składniowo łacina scholarska. Dhuoda korzystała raczej ze zbarbaryzowanej odmiany łaciny ludowej, na bazie której była jednak w stanie konstruować nawet te bardziej skomplikowane rozważania natury teologicznej. Jej formacja intelektualna z pewno-

²⁶ Edouard Bondurand odnotował, że Dhuoda mogła być arystokratką wywodzącą się z Septymanii, prawdopodobnie o wizygockim pochodzeniu. Por. E. Bondurand, *L'éducation carolingienne: Le Manuel de Dhuoda*, Paris 1887, s. 16-17. Zdaniem Joachima Wollascha imię Dhuoda miało pochodzenie germańskie. Por. J. Wollasch, *Eine adlige Familie des früher Mittelalters. Ihr Selbstverständnis und ihre Wirklichkeit*, „Archiv für Kulturgeschichte” 39 (1957) s. 184-185. Spotykane było w północnej Francji w formach Duda, Tota, Thuada i Doda. Ostatnią z wersji imienia (Doda), jak podają roczniki z 853 roku, nosiła konkubina Lotara, syna Ludwika Pobożnego. Por. E. Salin, *La civilisation mérovingienne, d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, t. 2, Paris 1952, s. 86-87. Max Manitius postawił natomiast hipotezę, że Dhuoda prawdopodobnie była córką zamożnego arystokraty z Nimes (miasto w rejonie Septymanii) o imieniu Dadil, który w swoim testamencie z 813 roku wymienił zmarłą córkę o imieniu Dadana. Por. M. Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, München 1959, s. 442. Za pochodzeniem arystokratki z regionu Nimes optował także Franz Brunhölzl. Zob. F. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, Munich 1975, s. 409. Ronald Malan założył z kolei, że korzenie Dhuody mogą sięgać nawet Gaskonii. Zob. R. Malan, *The Ancestry of Dhuoda, Duchess of Septimania*, „The Genealogist” 11/1 (1997) s. 116.

ścią wykraczała poza typową domową edukację, którą możni zapewniali swoim dzieciom. Erudycja Dhuody potwierdza, iż być może kształcona była ona pod okiem jakiegoś duchownego i dzięki niemu korzystała także z zasobów dość dobrze wyposażonej biblioteki. Liczne zapożyczenia z tradycji monastycznej oraz patrystycznej świadczą o jej odczytaniu, a także pragnieniu zdobywania wiedzy. Jest wielce prawdopodobne, że posiadała swój własny księgozbiór. W kilku miejscach pisma dowodziła, jaką wartość miały dla niej księgi²⁷.

3. Status, kompetencje oraz zadania arystokratek frankońskich

Ze względu na niewystarczającą ilość przekazów źródłowych właściwie niemożliwe staje się ukonstytuowanie pewnego osądu na temat dostępności, poziomu i efektywności edukacji świeckich kobiet, które żyły tak w dobie merowińskiej, jak i karolińskiej. Zachowane świadectwo Herchenefredy i Dhuody rzuca jednak pewne światło na kwestię erudycji możnych kobiet. Uczoność obu arystokratek pozwala wnioskować, że na możnowładczych dworach kultura nie stanowiła wcale okazjonalnego czy też sporadycznego zjawiska. Dostęp do starannego wykształcenia miały więc również kobiety. Oczywiście ich zasób wiedzy mógł być najróżniejszy. Zależny zapewne od lokalnych tradycji, osobistych upodobań, zainteresowań i wreszcie także dostępu do dobrego nauczyciela²⁸.

Analiza *Liber manualis* dowodzi, że Dhuoda (analogicznie do Herchenefredy) była w pełni świadoma pozycji, którą pełniła w swojej wspólnocie społecznej oraz rodzinnej. Rola kobiety sytuowała ją oczywiście jedynie na marginesie społeczeństwa. Była całkowicie podporządkowana i zależna od męskiego świata. Doskonale znała i akceptowała ten porządek, który od stuleci obowiązywał w jej germańskim rodzie. W słowach, które kierowała do pierworodnego syna, wielokrotnie dawała wyraz swojej podrzędności. Bez sprzeciwu akceptowała fakt, że nie jest w stanie dorównać mężczyznom w zakresie kompetencji erudycyjnych czy też pisarskich. Często nazywała siebie niegodną, ułomną, pozbawioną zdolności pojmowania oraz słabą²⁹.

²⁷ Por. *Liber manualis*, Prologus, SCh 225, s. 80; 1, 7, SCh 225, s. 114.

²⁸ Por. E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tł. R. Urbański, Kraków 2006, s. 237.

²⁹ Por. *Liber manualis*, *Incipit prologus*, SCh 225, s. 80: „Multis plura patent, mihi tamen latent, meae quoque similes, obscurato sensu, carent intellectu, si minus dicam, plus

W *Podręczniku* nakreśliła wyraźną hierarchię doczesnych dostojęstw. Podkreślała, że cześć należna ojcu jest najważniejszym z obowiązków spoczywających na jego spadkobiercach. Wilhelm powinien jej zdaniem zaraz po Bogu niezłomnie miłować ojca, być mu wiernym i z należyłą bojaźnią akceptować jego decyzje:

Nie mam żadnych oporów, aby oznajmić ci, tak jak tylko to potrafię, że powinienes odczuwać bojaźń, kochać, doradzać, a także być wiernym we wszystkim twojemu panu i ojcu Bernardowi [...] ³⁰. Napominam więc ciebie, mój najukochańszy synu Wilhelmie, abys w pierwszej kolejności kochał Boga, tak jak wyżej masz to odnotowane, następnie kochaj, okazuj bojaźń i czcij ojca twego: uświadom sobie, iż od niego wzięła początek twoja pozycja na tym świecie. Powinienes o tym wiedzieć, ponieważ tak jest już od najdawniejszych czasów, że ci, którzy wielbili ojców i tym szczerze byli oddani, oni właśnie zasłużyli, ażeby odebrać błogosławieństwo od Boga [...] ³¹. Najpierw z całego

ego” – ‘Te liczne sprawy, które są oczywiste dla wielu ludzi, dla mnie wciąż pozostają nieodkryte, także i dla tych, którzy są podobni do mnie, pozbawieni zdolności pojmowania, o zaciemnionym rozeznaniu, ja jednak jestem bardziej [niż oni], o ileż [mi jednak] za mało, abym mogła o tym powiedzieć’. *Liber manualis, Incipit prologus*, SCh 225, s. 80: „Dhuoda quanquam in fragili sensu, inter dignas uiuens indigne, [...]” – ‘Ja, Dhuoda, chociaż jestem słabego umysłu i żyję niegodnie pośród godnych [niewiast]’. *Liber manualis, Praefatio*, SCh 225, s. 86: „[...] hunc codicillum secundum paruitatis meae intelligentiam tibi transcribi et dirigere curauim” – ‘[...] postarałam się spisać i przekazać tobie tę książeczkę na miarę małości mego rozumu’. *Liber manualis* 1, 1, SCh 225, s. 96: „[...] considerans casum humanae fragilitatis meae, me reprehendi indesinenter non cesso, cum sim misera, cinisque et puluis [Rdz 18, 27]. [...] exigua et infimi generis orta” – ‘Znając moją ludzką słabość, nigdy nie zaprzestaję siebie karać, podczas gdy jestem nieszczęśliwa, a także jestem pyłem i prochem. [...] tak mało znacząca i zrodzona w tak niskim gatunku’. *Liber manualis* 1, 4, SCh 225, s. 104: „Adhuc, quanquam fragilis ad umbram, [...]” – ‘I chociaż ciągle słaba jestem niczym cień [...]’. *Liber manualis* 1, 6, SCh 225, s. 110: „Et quid, situla fragilis, dicam?” – ‘Ja, która jestem krucha niczym dzban, cóż mogłabym powiedzieć?’. *Liber manualis* 2, 3, SCh 225, s. 126: „Ego autem Dhuoda tepida et desidiosa fragilisque et declinans semper ad ima, [...]” – ‘Ja natomiast Dhuoda jestem słaba, beczynna i krucha, zawsze też zwracam się ku głębinom’. *Liber manualis* 3, 5, SCh 225, s. 158: „Quid dicam de te, fili, quanquam indigna infelixque atque exigua Dhuoda?” – ‘Cóż miałabym powiedzieć o tobie, synu, ja Dhuoda, która jestem niegodna, nieszczęśliwa i mało znacząca?’.

³⁰ *Liber manualis* 3, 1, SCh 225, s. 134: „Qualiter domno et genitori tuo Bernardo, tam praesens quam absens, timere, amare, atque fidelis in omnibus esse debeas, insinuare, ut valeo, non pigeo”.

³¹ *Liber manualis* 3, 2, SCh 225, s. 140-142: „Ego autem admoneo te, desiderantissime fili Wilhelme, ut in primis diligas Deum sicut supra habes conscriptum; deinde ama,

serca i umysłu miłuj i lękaj się Pana Boga, wszystkimi otwartymi siłami, potem [miłuj] ojca twego we wszystkim [w szczęściu i niepowodzeniu]³².

Jedynie przy wsparciu ojcowskiej siły i znaczenia jego znakomitego rodu można było, jak wskazywała dalej, dotrzeć do urzędów i godności. Dhuoda nie kryła swojej dumy z przynależności do tzw. kasty wybranych, ludzi dobrze urodzonych, którzy byli potężni i skuteczni. To poczucie wartości starała się przekazać także Wilhelmowi. Jednak nie tylko z myślą o nim propagowała potęgę rodu swojego męża i synów. Jej celem było stworzenie dzieła, które z rąk Wilhelma trafiłoby także do innych możnych. Wiedzioną tą myślą nie ustawała, aby wielokrotnie przypominać o w pełni należnym jej synom szlacheństwie i społecznej randze. Przykładem mogą być jej słowa, które zamknęła w trzeciej księdze *Podręcznika*: „Trwa pewna stała i niezmienna prawda – nikt nie może dostąpić godności, o ile nie pochodzi od szlachetnego ojca, bez którego także nie zdoła dotrzeć do innej, bardzo ważnej osoby na wysokości władzy”³³.

Karolińska arystokratka z dumą wymieniała chlubnych protoplastów akwitańskiego rodu Bernarda. Wilhelm odziedziczył swą szlachetną krew po pradziadach wywodzących się z austrazyjskiego rodu Pepinidów³⁴. Matka instruowała syna, aby pamiętał o cyklicznych modlitwach za zmarłych przodków Bernarda, dzięki którym stał się dziedzicem ich szlachetnej krwi, a także mienia³⁵. Przypominała również, iż do obowiązków Wilhelma

time, et dilige patrem tuum; scitoque, ex illo tuus in saeculo processit status. Scias enim quia ab antiquis temporibus qui dilexerunt patres et illis veraciter obedientes fuerunt, benedictionem a Deo ab illis accipere meruerunt”.

³² *Liber manualis* 10, 2, SCh 225, s. 342: „In primis Dominum Deum ex toto corde et mente, totis viribus pansis, time et dirige, genitorem tuum inde per cuncta”.

³³ *Liber manualis* 3, 2, SCh 225, s. 140: „Certa quidem et fixa manet conditio, quod nullus nisi ex genitore procedat, non potest ad aliam et summam personam culmine pervenire senioratus”.

³⁴ Szesnastoletni Wilhelm imię otrzymał po swym dziadku z linii ojca Wilhelmie z Akwitanii (zm. 812) zwanym również Świętym lub Wilhelmem z Gellony. Pod koniec życia pełnił posługę brata świeckiego w klasztorze w Gellone. Wilhelm z Akwitanii był synem Thierrego IV (Theoderic IV, zm. ok. 782) oraz Aldany, córki frankońskiego majordoma Karola Młota (686-741).

³⁵ Por. *Liber manualis* 8, 14, SCh 225, s. 318: „Ora pro parentibus genitoris tui, qui illi res suas in legitima dimiserunt hereditate” – ‘Módl się za przodków twojego ojca, którzy jemu zostawili swoje mienie w zgodnym z prawem spadku’. *Liber manualis* 10, 5, SCh 225, s. 354: „Quos de quosdam praedictis supra praetermisi personis, his breviatos agnosce. Id sunt: Wilhelmus, Chungundis, Garibergera, Vuithburgis, Teddericus, Gothzelmus, Guarnarius, Rothlindis” – ‘Te imiona, które pominęłam powyżej pośród wspomnianych, poznaj w skrócie. Oto są Wilhelm [Wilhelm z Gellony, ojciec Bernarda], Kunegunda

należy uzupełnianie rodzinnej księgi wypominkowej, za pośrednictwem której kolejne pokolenia zachować będą mogły pamięć o zmarłych antecesorach. W *Liber manualis* czytamy:

Ktokolwiek z twojego rodu schodził będzie ze świata, co jest w mocy nie kogoś innego jak tylko Boga, i kiedy on sam to postanowi, podobnie jak to było z panem Heribertem [brat Bernarda z Septymanii], wujem twoim, proszę cię, o ile będziesz wówczas żył, poleć, ażeby imię jego dopisać do imion wymienionych już wcześniej, proszę także o modły za niego³⁶.

Siła rodu męża miała dla Dhuody znaczenie zdecydowanie pierwszoplanowe. Podrzędność względem małżonka nie wymagała jednak od niej tłumienia poczucia posiadania własnej, równie szlacheckiej krwi. Karolińska arystokratka zdawała sobie sprawę, jak ważną rolę odgrywa ona w wywyższeniu rodu Bernarda. Małżeństwo, które zawarła z potomkiem Wilhelmidów, było tzw. „korzystną transakcją”, która pomnażała wpływy obu rodów. Dzięki swojej arystokratycznej proweniencji była w stanie obdarzyć Bernarda prawowitymi spadkobiercami o znakomitej i niezepsutej krwi³⁷. Znaczenie swojego honorowego szlachectwa podkreśliła następującymi słowami: „Wszystko w nas jest zapisane w kalendach [danych] miesięcy³⁸, mianowicie i data, w której ja dołączyłam do twojego

[pierwsza małżonka Wilhelma z Gellony], Gerberga [siostra Bernarda, zakonnica, która zginęła w 834 roku zamknięta w beczce i wrzucona do Saony, stała się ofiarą politycznych błędów brata], Guitberga z Hornbach [druga żona Wilhelma z Gellony], Thierry [najstarszy syn Wilhelma z Gellony, brat Bernarda z Septymanii, ojciec chrzestny Wilhelma], Gocelm [brat Bernarda z Septymanii], Guarnarius, Rotlinda [ostatnie dwa imiona nie zostały jednoznacznie zidentyfikowane, być może byli to dalecy krewni Bernarda]’.

³⁶ *Liber manualis* 10, 5, SCh 225, s. 354: „Quisquis de tua migraverit stirpe, quod non est aliud nisi in potestate Dei, quando iusserit ipse, similiter et de domno Ariberto avunculo tuo, rogo, tu si superstes fueris, nomen illius cum praescriptis personis supra iube transcribi, orando illum”.

³⁷ Należy wziąć pod uwagę fakt, że w epoce karolińskiej wierzono w istnienie tzw. spermy kobiecej, która w równym stopniu z nasieniem męskim miała wpływać na akt poczęcia. Skutkiem stosunku seksualnego było także, jak zakładano, nierozłączne zmieszanie obu krwi. Szlachectwo obu rodziców było więc czynnikiem niezbędnym dla zachowania jakości krwi i przekazania jej bez ryzyka zwyrodnienia. Por. G. Duby, *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, tł. H. Geremek, Warszawa 1986, s. 40-41.

³⁸ Dhuoda nawija tu do daty swojego ślubu z Bernardem i narodzin Wilhelma. Oba wydarzenia związane były z pokrewnym terminem kalend. Ślub Dhuody z Bernardem odbył się trzy dni przed kalendami lipcowymi. Wilhelm zaś przyszedł na świat trzy dni przed kalendami grudniowymi. Por. *Liber manualis, Praefatio*, SCh 225, s. 84: „Anno feliciter propitio, XI, domno nostro Ludouico condam fulgente in imperio, concurrente V,

ojca, albo także i ta, w której z nas obojga początek wzięła twoja pozycja na tym świecie”³⁹.

Matka wielokrotnie zwracała się do Wilhelma, akcentując jego nieskalaną i honorową krew. Nazywała go „szlachetnym synem” oraz „chłopcem” (*nobilis natus*⁴⁰, *nobilis puer*⁴¹), przydawała mu także określenie *optimus*⁴², które zarezerwowane było dla klasy wybranych, czyli najdostojniejszych. Przemawiając do syna, sięgała również po patetyczne apostrofy. Przykładem może być choćby jej przemowa do szlachetnej młodości Wilhelma – *tuam iuventutis nobilitatem*, którą znajdujemy już na początku pierwszej księgi *Podręcznika*⁴³. *Liber manualis* wypełniony został matczyną czułością, która już wcześniej stała się znakiem rozpoznawczym listów Herchenefredy. Szesnastoletni Wilhelm, jak czytamy, był najbardziej upragnionym synem (*desiderantissimus filius*)⁴⁴ mar-

III Kalendarum iulii diem, in Aquisgrani palatio, ad meum dominum tuumque genitorem Bernardum legalis in coniugio accessi uxor. Et iterum in tertio decimo anno regni eius, III Kalendarum decembrium, auxiliante, ut credo, Deo, tua ex me, desiderantissime fili primogenite, in saeculo processit natiuitas” – ‘W jedenastym roku cesarskich rządów naszego pana Ludwika, panującego szczęśliwie z miłosiernym Chrystusem i już pogrzebanego, w roku piątej konkurenty, trzy dni przed kalendami lipcowymi [29 VI 824] w pałacu w Akwizgranie zostałam oddana w małżeństwo jako prawowita żona memu panu i twojemu ojcu Bernardowi. Jeszcze w trzynastym roku jego [Ludwika Pobożnego] panowania, trzy dni przed kalendami grudnia [29 XI 826], z Bożą pomocą, jak wierzę, miało miejsce twoje, z mojego ciała, przyjście na świat, mój najbardziej upragniony pierworodny synu’.

³⁹ *Liber manualis* 10, 1, Sch 225, s. 340: „Tempus namque ex quo ad genitorem tuum perueni, vel tuus ex nobis in saeculo processit status; Kalendis mensarum, cuncta feruntur in nobis”.

⁴⁰ Por. *Liber manualis* 10, 2, Sch 225, s. 344: „En, ut curas habeas, nobilis nate, [...]” – ‘Tak więc skrzętnie poszukuj, szlachetnie urodzony synu’.

⁴¹ Por. *Liber manualis* 4, 7, Sch 225, s. 230: „Quod absit a te, nobilis puer” – ‘Oby to się tobie nie zdarzyło, szlachetny chłopcze’. *Liber manualis* 9, 5, Sch 225, s. 334: „[...] nobilis puer, adsisto in cunctis” – ‘Szlachetny chłopcze, ja jestem przy tobie we wszystkich sprawach’. *Liber manualis* 10, 4, Sch 225, s. 350: „[...] nullum similem tui superstitem relinquo, [...] nobilis puer” – ‘Szlachetny chłopcze [...], nie pozostawiam nikogo podobnego do ciebie’. *Liber manualis* 11, 2, Sch 225, s. 368: „Vale et uige, nobilis puer, semper in Christo” – ‘Bądź silny i zdrow, szlachetny chłopcze, zawsze w Chrystusie’.

⁴² Por. *Liber manualis* 3, 7, Sch 225, s. 164: „Quod tunc in illis, ita oro ut et nunc, cotidie, semper in te crescat, obtime fili” – ‘Modlę się, aby [taka rada, jak była w tych ludziach] teraz wzrastała w was, każdego dnia i zawsze, najdostojniejszy mój synu’.

⁴³ Por. *Liber manualis* 1, 1, Sch 225, s. 96: „Rogo et humiliter suggero tuam iuventutis nobilitatem, [...]” – ‘Proszę i pokornie podpowiadam twojej szlachetnej młodości, [...]’.

⁴⁴ Por. *Liber manualis, Praefatio*, Sch 225, s. 84: „[...] desiderantissime fili primogenite”. *Liber manualis* 3, 2, Sch 225, s. 140: „[...] desiderantissime fili Wilhelme”.

kizy, która z pełną otwartością nazywała go także „najukochańszym” (*amantissimus*)⁴⁵ oraz „pięknym” (*pulcher*)⁴⁶.

Obok wszechobecnego toposu skromności, który autorka budowała w odniesieniu do swoich *stricte* kobiecych kompetencji, w *Podręczniku* dostrzegamy także tak istotny oraz wyraźnie przybierający na sile wychowawczy ton i autorytet matki. Dhuoda pozwala nam dostrzec swoją świadomość społecznych oczekiwań względem zajmowanej przez nią rangi i pozycji. Była chrześcijańską arystokratką, która wydała na świat szlachetnego potomka. Jej naturalnym obowiązkiem stawało się więc zapewnienie mu opiekuńczo-wychowawczej pieczy, której sedno tkwiło w chrześcijańskiej moralności. Już we wstępie do *Liber manualis* matka Wilhelma zademonstrowała silną potrzebę zrealizowania swojego pedagogicznego zadania. Oczekiwano od niej udzielania instrukcji swoim dzieciom, a także dawania im odpowiednich przykładów⁴⁷. Niestety, rozłąka z synami nie ułatwiała wypełnienia przypisanej jej macierzyńskiej misji, o której pisała w następujący sposób:

Zdaję sobie sprawę, że większość [kobiet] raduje się, że jest na tym świecie ze swoimi dziećmi, ale ja, Dhuoda, o mój synu Wilhelmie, jestem od ciebie tak daleko i z tego powodu jestem przygnębiona i przepełniona pragnieniem bycia przydatną dla ciebie. To dziełko więc posyłam napisane w moim imieniu, tak jak zwierciadło, abyś je czytał, niczym wzór dla ciebie. Cieszę się, że nawet wtedy, gdy ja jestem oddalona swym ciałem od ciebie, ta książeczka jest obecna i kiedy ją czytasz, ona przypomina ci, co powinienesz ze względu na mnie robić⁴⁸.

Widzimy więc, że rozdzielenie Dhuody z synem w żaden sposób nie oznaczało dla niej usprawiedliwionego odstąpienia od wypełniania wychowawczych obowiązków. Pragnienie „bycia przydatną” dla Wilhelma okazało się uczuciem dominującym. Wilhelm wkraczał w dorosłość, znalazł

⁴⁵ Por. *Liber manualis* 1, 5, SCh 225, s. 108: „[...] o amantissime fili Wilhelme”.

⁴⁶ Por. *Liber manualis* 1, 2, SCh 225, s. 100: „[...] o pulcher fili Wilhelme”. *Liber manualis* 1, 7, SCh 225, s. 114: „[...] o mi fili Wilhelme pulchre et amabilis”.

⁴⁷ Por. V.L. Garver, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, Ithaca – London 2009, s. 122.

⁴⁸ *Liber manualis*, *In nomine Sanctae Trinitatis*, SCh 225, s. 72: „Cernens plurimas cum suis in saeculo gaudere proles, et me Dhuodanam, o fili Wilhelme, a te elongatam conspiciens procul, ob id quasi anxia et utilitatis desiderio plena, hoc opusculum ex nomine meo scriptum in tuam specietenus formam legendi dirigo, gaudens quod, si absens sum corpore, iste praesens libellus tibi ad mentem reducat quid erga me, cum legeris, debeas agere”.

się nagle w pełnym konfliktów męskim świecie i, co do czego była przekonana Dhuoda, potrzebował podpowiedzi, upomnień i kontroli. Matczyzna opieka, w rozumieniu karolińskiej uczonej, miała dopomóc i dopełnić wykształcenie swoistego rodzaju arystokratycznej kultury, która opierałaby się na prawości, miłosierdziu i szczodrości. Matka czuła się odpowiedzialna za przygotowanie Wilhelma do właściwego wypełniania przypisanej mu z racji urodzenia społecznej funkcji. Status i pozycja, którą posiadał, nie były bowiem wartością samą w sobie, ale misją i zobowiązaniem. Arystokracja wywierała realny wpływ na budowanie społecznego ładu. Dhuoda pragnęła, aby jej pierworodny syn z prawdziwym oddaniem służył swojej chrześcijańskiej wspólnotie. Tylko w ten sposób mógł on osiągnąć doczesne szczęście, a także zbawienie. Wierzyła, że Wilhelm jest w stanie zrealizować ów cel poprzez praktykowanie niezbędnych cnót. Co więcej, w jej opinii to właśnie ona, tak jak nikt inny, posiadała wszelkie niezbędne predyspozycje, aby tę wiedzę najskuteczniej mu przekazać.

Dhuoda pragnęła przybliżyć Wilhelmowi chrześcijańska istotę szlachectwa, dziedziczoną poprzez nieskalaną krew, godność, która w naturalny sposób zobowiązywała do skutecznego i znamienitego działania. Chcąc nakłonić syna do przemyśleń wokół wymiaru i rangi posiadanego przez niego szlachectwa, moralizatorsko pytała i pouczała:

Jakaż korzyść, mój synu, ze szlacheckiej krwi, jeżeli ciało jego zdeprawowane jest przez niesprawiedliwość, i zstępuje w zepsucie, aby płakać na zawsze? Żadnej nie ma korzyści dla siebie, jeśli cały świat zyskuje, a samego siebie traci (Mk 8,36). Albowiem świat i pożądlivość jego przemija (1J 2,17). I chociaż człowiek zabłyśnie złotem, perłami i purpurą, to podąży ku podziemiom jako marny i nagi, niczego nie zabierając ze sobą, chyba, że żył dobrze, pobożnie, czysto i w godny sposób⁴⁹.

4. Wychowawcza misja matek

Szczegółowa analiza listów Herchenefredy, a także zwierciadła Dhuody z Septymanii, pozwala nam zbudować przekonanie, iż obie frankońskie

⁴⁹ *Liber manualis* 4, 8, SCh 225, s. 248: „Quae utilitas, fili, in sanguine nobili, si propter iniustitias corpus corrumpatur suum, descendens ad corruptionem ut luceat semper? Nichil enim illi proficit, si totum lucretur mundum et se perdat. Nam «et mundus transit, et concupiscentia eius». Et licet homo auro, gemisque et purpura nitescat, uilis et nudus ibit ad umbras, nichil tollens secum, nisi quod bene, quod pie, quod caste, quod digne uixerit ipse”.

arystokratki podjęły się odważnego pisarskiego zadania tylko z uwagi na pragnienie jak najlepszego wypełnienia swojej roli. To właśnie godność chrześcijańskiej matki i wychowawczyni musiała stanowić dla tych znacznych frankońskich matron źródło siły w formułowaniu autorytatywnych wskazówek i upomnień. Przybierający na sile perswazyjny ton staje się szczególnie widoczny w następujących po sobie rozdziałach *Podręcznika* dla Wilhelma. Dhuoda kilkakrotnie przypominała synowi o swoim statusie. Z jednej strony widzimy jej wyraźną świadomość własnej, kobiecej niemożności i marności w konfrontacji ze światem mężczyzn, z drugiej zaś zaskakującą odwagę, gdy do głosu dochodziła kwestia tzw. „pożytecznego” wychowania synów dla dobra rodu Bernarda, a także całej wspólnoty chrześcijańskiej. Już w prologu dzieła wyraźnie dała znać, co stanowi o sile jej argumentacji:

Ja, Dhuoda, chociaż jestem słabego umysłu i żyję niegodnie pośród godnych [niewiast], to jednak jestem twoją rodzicielką (*genitrix*), synu mój Wilhelmie i do ciebie teraz słowa mojego podręcznika są kierowane, abyś, [...] jak żywie nadzieję, obciążony ogromem doczesnych i przemijających obowiązków nie zaniedbał, aby często czytać tę niewielką książkę. Ze względu na pamięć o mnie, [i robił z nią to, co niewiasty] ze zwierciadłami, [a dzieci] z grą planszową⁵⁰.

W przywołanym fragmencie zauważalna jest niezwykle silna świadomość kobiecej i matczynej tożsamości, która kierowała Dhuodą. Doskonale знаła ona swoje słabe, ale także i mocne strony. Nie miała więc oporów, aby mówić Wilhelmowi o dręczących ją niewieścich niedoskonałościach. Chciała, żeby wiedział, jak bardzo cierpi, jak jest nieszczęśliwa i słaba. Ponad wszystko jednak pragnęła udowodnić pierworodnemu, że niezłomnie trwa w swym matczynym przeznaczeniu. O wadze wypełnianej przez siebie misji przekonywała takimi oto słowami: „I chociaż ciągle słaba jestem niczym cień, mam dla ciebie, synu Wilhelmie, sprawy, które muszę ci oznajmić, to co zdołasz jeszcze bardziej zrozumieć na temat Boga”⁵¹.

Z uwagi na bliską, a także intymną relację z Wilhelmem karolińska autorka w śmiały sposób przydawała sobie różnorodne nobilitujące mia-

⁵⁰ *Liber manualis, Incipit prologus*, SCh 225, s. 80: „Dhuoda quanquam in fragili sensu, inter dignas uiuens indigne, tamen genitrix tua, fili Wilhelme, ad te nunc sermo dirigitur manualis, ut, [...] ita te obto ut, inter mundanas et saeculares actionum turmas oppressus, hunc libellum a me tibi directum frequenter legere, et, ob, memoriam mei, uelut in speculis atque tabulis ioco, ita non negligas”.

⁵¹ *Liber manualis* 1, 4, SCh 225, s. 104: „Adhuc, quanquam fragilis ad umbram, habeo tibi insinuanda, fili Wilhelme, quid de Deo altius ualeas intelligere”.

na, które wskazywały na zakres pełnionych przez nią zadań i posiadanych kompetencji. Zatem zdając sobie sprawę, że w sferze jej matczynych obowiązków bezsprzecznie leży pokrzepianie syna i dodawanie mu otuchy, skonstruowała dla siebie określenie *ortatrix*, które wywiodła od łacińskiego czasownika *hortor*⁵². Utworzony w ten sposób rzeczownik oznaczał kobietę, która zachęca, napomina i namawia. Formą swą nieprzypadkowo zbliżony był także do znanego i często używanego przez markizę pojęcia *genitrix*. Słowotwórcze eksperymenty autorki były zabiegiem w pełni zamierzonym, chodziło o wyraźne zasygnalizowanie przywilejów i uprawnień rodzicielki. Dhuoda była kochającą całym sercem matką (*genitrix*), co oznaczało także, że pełniła szczególną rolę wspomożycielki swoich dzieci (*ortatrix*):

Dhuoda, twoje wspomnienie (*ortatrix*), jest zawsze obecna, synu, gdyby mnie zabrakło, co zaiste nastąpi, masz na pamiętkę tę książeczkę moralną, [w niej] jak gdyby w odbiciu lustra będziesz mógł mnie zobaczyć, czytając umyłem oraz ciałem i modląc się do Boga. Tutaj znajdziesz w pełni to, co mógłbyś usłyszeć ode mnie. Synu, będziesz miał nauczycieli, którzy będą mogli udzielić ci lepszych i pożyteczniejszych wskazówek, lecz oni nie mają statusu równego mojemu, nie mają w piersi serca bardziej płonącego niż ja, twoja matka (*genitrix*), mój synu pierworodny⁵³.

W innym miejscu *Podręcznika* markiza przedstawiała siebie jako *ordinatrix*, czyli ta, która porządkuje sprawy syna. Można zauważyć, że w dalszym ciągu oscylowała wokół wyjściowego dla niej pojęcia *genitrix*. Status rodzicielki implikował więc bardziej szczegółowe godności. Matka była dla swojego potomstwa wspomożycielką, a także jedynego rodzaju moralną ochmistrzynią:

Tak jak tylko mogłam, niczym ochmistrzyni (*ordinatrix*) starałam się pomagać tobie we wszystkim i uporządkować doczesne wartości, tak abyś mógł stąpać spokojnie i bezpiecznie oraz bez zarzutu, zarówno wtedy, gdy reali-

⁵² *Hortor* – ‘namawiać, zachęcać, pobudzać, napominać, nalegać, krzepić, dodawać otuchy, błagać, usilnie prosić’.

⁵³ *Liber manualis* 1, 7, SCh 225, s. 114-115: „Ortatrix 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 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”.

zujesz się w czynnym wojskowym życiu, albo też wtedy, gdy [oddajesz się] z godnością kontemplacji⁵⁴.

W kontekście rozważań nad pozycją arystokratek frankońskich, a także nad społecznymi oczekiwaniami względem pełnionych przez nie edukacyjnych obowiązków, interesującym okazać się może dyskurs na temat podwójnych narodzin, który Dhuoda umieściła w siódmej księdze swojego dydaktycznego dzieła. Zainspirowana nauką św. Augustyna⁵⁵ zapragnęła wyjaśnić Wilhelmowi znaczenie narodzin cielesnych oraz duchowych, które zachodzą w człowieku. Z dumą podkreślała, że tylko ona jest podwójną rodzicielką Wilhelma, jego ciała w momencie narodzin, a także duszy – poprzez kształtowanie charakteru i poglądów: „Natomiast teraz – jako twoja podwójna rodzicielka, duszy i ciała – nie zaprzestanę pouczać cię w jaki sposób – z Bożą pomocą – masz poprowadzić ku doskonałości służbę względem twojej duszy, tak abyś każdego dnia mógł odradzać się w Chrystusie”⁵⁶.

Narodziny duchowe były, jak wyjaśniała dalej autorka, procesem znacznie doskonalszym i szlachetniejszym aniżeli wydanie na świat samego ciała⁵⁷. A zatem, jak można na tej podstawie wnosić, skutecznie sprawowaną funkcję wychowawczą nad dziećmi rozumiano jako zadanie, które przynosiło niekwestionowany zaszczyt. Tylko matki posiadały przywilej dwukrotnego powołania swoich dzieci do życia. Najpierw je rodząc, a później przysposabiając do służby Bogu oraz innym ludziom. Karolińska autorka zwracała Wilhelmowi uwagę, że ten, kto jest w stanie powtórnie zrodzić dzieci, co częstokroć przebiega przy współudziale bólu odpowiadającego katuszom pierwszego porodu, ów daje im drugie życie. Pozwala bowiem na to, aby ukształtował się w nich Chrystus⁵⁸.

⁵⁴ *Liber manualis* 7, 1, SCh 225, s. 298: „Qualitas temporalium, ut, absque reprehensione, tempore dum vivis in militia actuali, sive dignitatis contemplationum, secure et quiete valeas incedere, prout valui ordinatrix tibi astiti in cunctis”.

⁵⁵ O podwójnych narodzinach pisał Augustyn w *Tractatus in Johannem* (11, 6), a także w *Sermones* (121, 4).

⁵⁶ *Liber manualis* 7, 1, SCh 225, s. 298: „Nunc vero deinceps militiam animae tuae qualiter, auxiliante Deo, ad summum usque perducas, velut genitrix secunda mente et corpore ut in Christo cotidie renascaris ammonere non cesso”.

⁵⁷ Por. *Liber manualis* 7, 1, SCh 225, s. 298: „Secundum dicta namque doctorum, duo natiuitates in uno homine esse noscuntur, una carnalis, altera spiritualis, sed nobilior spiritualis quam carnalis” – ‘Ponieważ stosownie do zdania uczonych w człowieku rozpoznaje się podwójne narodziny, jedno cielesne i drugie duchowe, przy czym duchowe są szlachetniejsze od cielesnych’.

⁵⁸ Por. *Liber manualis* 7, 3, SCh 225, s. 300: „Qualiter homo secundae natiuitatis pluribus possit esse genitor, audi Apostolum: «Filioli mei, quos iterum parturio, donec Christus in uobis firmius formetur» [Ga 4,19]” – ‘Posłuchaj Apostoła, w jaki sposób czło-

Dla Dhuody wzorem idealnych matek, którym z powodzeniem udało się uformować dusze swoich synów, były – znane jej za pośrednictwem licznych hagiografii – rodzicielki męczenników. Namawiała Wilhelma, aby sam czytał o Marcjanilli, matce Celsusa⁵⁹, oraz Auguście, matce Symforiana⁶⁰. Możemy założyć, że wymienione w *Liber manualis* święte matki stanowiły dla Dhuody nie tylko swoistego rodzaju drogowskaz, ale także i cenną podporę, na której budowała swoje nobilitujące miano *mater familias*. Prawdziwie świętą żoną oraz wychowawczynią była oczywiście także Monika, matka świętego Augustyna. Reminiscencję jej niezwykle poświęcenia oraz troski o chrześcijańskie wychowanie syna odnajdujemy najpierw w nauczaniu Herchenefredy, a następnie we wskazówkach udzielanych przez Dhuodę. Przykład cierpliwej, usłużnej, wierzącej i ufającej matki, jaką była Monika⁶¹, miał niewątpliwy wpływ na obie arystokratki, które kontynuowały utrwaloną i długą tradycję matek-nauczycielek.

5. Wzorzec chrześcijańskiej matrony według duchownych karolińskich

Na uwagę zasługuje fakt, że pisma Herchenefredy i Dhuody nie stanowią odosobnionego świadectwa na temat kompetencji frankońskich arystokratek. Dokładna analiza karolińskich źródeł pozwala nam, co istotne, ukonstytuować założenie, że w państwie Franków musiał już od dawna funkcjonować ów pożądany wzorzec chrześcijańskiej matki, który starały się urzeczywistniać w swym życiu wspomniane autorki. Niezwykle istotną wzmiankę na ten temat wnosi spisany pomiędzy 790 a 794 obszerny kapitularz, który znany jest dziejom jako *Libri Carolini* – *Księgi*

wiek może być rodzicem wielu dzieci w [ich] drugim życiu: «Dzieci moje, które w bólach powtórnie rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje» (Ga 4,19)».

⁵⁹ Celsus, Kelsos (zm. ok. 311) wraz z matką nawrócił się na chrześcijaństwo i wraz z nią zginął męczeńską śmiercią w okresie prześladowań Dioklecjana.

⁶⁰ Symforian z Autun (zm. ok. 180), skazany na męczeńską śmierć za obronę wiary chrześcijańskiej. Matka miała pocieszać go w trakcie egzekucji słowami, które weszły do prefacji myszy za zmarłych: *Vita non tollitur, sed mutatur*. Por. *Liber manualis* 7, 3, SCh 225, s. 300-302: „Lege beatam «Marcianillam», matrem pueri Celsi, et beatam Augustam, matrem sancti Simphoriani, Augustodunensium ciuitem, qualiter primae et secundae natiuitatis genitricis in Christo suis extiterunt prolibus”.

⁶¹ Por. H. Majkrzak, *Święta Monika – wzór chrześcijańskiej żony i matki*, „Symposium” 32 (2017) s. 258.

karolińskie. Pismo zredagowane zostało w formie polemicznego traktatu, podejmującego stanowczą i bezpardonową krytykę wobec postanowień soboru nicejskiego II (787). Okazuje się, że na jego łamach nadworni teologowie Karola Wielkiego przywołali – interesującą nas – godność chrześcijańskiej *mater familias*. Ten zaszczytny tytuł pojawił się w rozdziale, w którym dla kontrastu napiętnowano przywódczą rolę bizantyńskiej cesarzowej Ireny (zm. 803). Karolińskie gremium nie miało najmniejszych wątpliwości, że kobiecie nie przysługują żadne kierownicze kompetencje. Cała wspólnota ucierpiałaby, jak czytamy, gdyby prymat nad nią objęła niewiasta. Co znaczące jednak, istniała przestrzeń, w której kobieta mogła śmiało wystąpić w roli mentorki. Chodziło tutaj oczywiście o sprawowanie wychowawczej pieczy nad najbliższymi jej domownikami. W opozycji do skutecznej i roztropnej *mater familias* Frankowie usytuowali władczą oraz ich zdaniem pozbawioną pokory Irenę, która niestety nie wpisywała się w proklamowany przez *Księgi karolińskie* ideał kobiecości:

Czym innym jest bowiem, kiedy *mater familias* wychowuje domowników słowami i przykładami, jeszcze innym, kiedy jakaś [kobieta] – nauczając – jest obecna pośród kapłanów, całego zgromadzenia kościelnego czy też na synodzie powszechnym, podczas gdy zaiste właśnie ta [pierwsza], która zachęca domowników, pragnie uzyskać swój sukces dla ich dobra, ta druga – na zgromadzeniu – zabiega tylko o pragnienie chępliwej sławy i samej jedynie dumy⁶².

Z zacytowanego fragmentu wynika, że w społeczeństwie karolińskim było obecne, opierające się na dawnym rzymskim ideale matrony, miano chrześcijańskiej *mater familias*. Pod pojęciem tym krył się wizerunek bogobojnej świeckiej arystokratki, która – wzorem swych rzymskich poprzedniczek (matron) – pozostawała pod władzą męża i traktowana była w kategoriach piastunki moralności. Do przypisanych jej zadań należało rodzenie dzieci, troska o rodzinę oraz utrzymywanie dobrej reputacji męża⁶³. Jak zauważyła Valerie Garver, świeckie arystokratki musiały zatem aktywnie uczestniczyć w kształtowaniu i utrwalaniu

⁶² Tł. M. Chudzikowska-Wołoszyn. *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, red. A. Freeman – P. Meyvaert, MGH, Conc. 2, Suppl. 1, Hannover 1998, s. 389: „Aliud est enim matrem familias domesticis verbis et exemplis erudire, aliud antestibus sive omni ecclesiastico [ordini] vel etiam publicae synodo quaedam [inutilia] docentem interesse, cum videlicet ista, quae domesticos exhortatur, eorum et suum in commune adipisci cupiat profectum, illa vero in conf[ventu] ventosae tantum laudis et solius arrogantiae ambiat appetitum”.

⁶³ Por. Garver, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, s. 1.

niu postaw, poglądów oraz zwyczajów, które trwale naznaczyły kulturę ziem karolińskich⁶⁴.

Společne oczekiwania względem kształceniowej roli matek potwierdzone zostały także w powstałych w IX wieku zwierciadłach dla świeckich, które skomponowali mężczyźni rówieśnicy Dhuody. Biskup Jonasz z Orleanu (ur. ok. 780), który znany był ze swej czynnej działalności na rzecz imperium karolińskiego, przekazał w 829 roku hrabiemu Matfrydowi wzorcowy traktat *De institutione laicali*. Utwór napisany został na zamówienie samego adresata, który jako świeżo poślubiony mąż skierował do cenionego biskupa prośbę o nakreślenie dlań swoistego rodzaju chrześcijańskiego poradnika małżeńskiego. Jako gorliwy sługa Boży pragnął bowiem uzyskać odpowiedź na ważne pytanie, w jaki sposób można, podobając się oczywiście Bogu, właściwie wieść rodzinne życie⁶⁵.

Druga księga *De institutione laicali* zdominowana została wskazówkami z zakresu etyki małżeńskiej. Jonasz zawarł w niej, istotne dla nas, drobne uwagi dotyczące wzorcowych kobiecych cnót, które mężowie winni byli najbardziej u swych żon cenić. Szczególnie pożądanym kobiecym przymiotem, jak czytamy, była wstydlivość, skromność obyczajów (*pudicitia*)⁶⁶ oraz szlachetność umysłu (*decus mentis*)⁶⁷. Biskup Orleanu, kierując się wcześniejszą nauką Izydora z Sewilli (zm. 636), przywołał także cztery cechy, które od wieków czyniły kobiety upragnionymi w oczach mężczyzn. Należały do nich pochodzenie, roztropność, majątność oraz piękno⁶⁸. Karoliński duchowny z nich wszystkich najbardziej doceniał roztropność, która od wczesnej ery chrześcijańskiej odnosiła się także do tzw. cnoty domowej⁶⁹, czyli między innymi również do odpowiedzialnego wypełniania obowiązków wychowawczych wobec dzieci. Jonasz napominał, aby rodzice pamiętali o pilnym kształceniu swoich

⁶⁴ Garver, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, s. 1.

⁶⁵ Por. *Ionae Aurelianensis episcopi De institutione laicali*, Praefatio, PL 106, 121-123: „Tuae nuper strenuitatis litteras suscepi, quibus meam extremitatem commonefecisti, ut tibi citissime et quam brevissime scriberemus qualiter te caeterosque qui uxorio vinculo ligantur, vitam Deo placitam ducere oporteret”.

⁶⁶ Por. *De institutione laicali* 2, 5, PL 106, 179: „Non sunt igitur in uxoribus divitiae tantum et pulchritudo, sed potius pudicitia, et morum probitas quaerenda”.

⁶⁷ Por. *De institutione laicali* 2, 5, PL 106, 178: „Qui ergo magis pulchritudinem corporis, et desiderium voluptatis quam decorem mentis in uxoribus diligunt, audiant quid praefatus Ambrosius in memorato primo dicat [...]”.

⁶⁸ Por. *De institutione laicali* 2, 12, PL 106, 188-189: „Quatuor quippe sunt, quibus feminae viris appetibiles fiunt, genus, prudentia, divitiae, et pulchritudo”. Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* IX 7, 29.

⁶⁹ Por. Garver, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, s. 1.

pociech. Mieli wychowywać je w bojaźni Bożej, nauczać pobożnego życia, a także instruować, jak czcić Boga i szanować swoich rodziców. Przestrzegał, że zaniedbanie tych zadań ściąga na rodzicieli ogromne niebezpieczeństwo⁷⁰. Grzechy popełnione w dorosłym życiu przez źle wychowane dzieci zostaną, zgodnie z admonicją biskupa Orleanu, przypisane ostatecznie ich rodzicom⁷¹.

Około 859 roku, czyli już po śmierci Dhuody, powstało zwierciadło *De rectoribus christianis* mało znanego najprawdopodobniej iryjskiego uczonego Seduliusza Szkota. Dzieło zadedykowane zostało królowi Lotaryngii Lotarowi II (zm. 869). Na jego łamach znajdujemy, znaczący dla analizowanej kwestii, rozdział poświęcony żonie władcy. Seduliusz znacznie rozwinął w nim wspomnianą u Jonasza cnotę roztropności, której mężczyźni mieli szczególnie pragnąć u swoich żon. Roztropność była bowiem probierzem pożyteczności i splendoru małżonki. Pobożny i mądry władca, według podpowiedzi Seduliusza, powinien mieć małżonkę nie tylko szlachetną, piękną i bogatą, lecz także skromną, roztropną oraz posłuszną świętym cnotom⁷². Roztropność okazywała się umiejętnością, która w doskonały sposób umacniała rodzinną wspólnotę: „[...] pobożna i roztropna kobieta o skromnym wyglądzie i wesołej mowie, umiejętnie skłaniająca się ku pożytecznym sprawom, spokojnie kieruje dziećmi i rodziną [...]”⁷³. Seduliusz Szkot, odnosząc się do idealnego wzorca nobliwej małżonki, wspominał o jej jeszcze jednym ważnym przymiocie. Chodzi tutaj o unikatową rolę mentorki, którą charakteryzował w następujący sposób: „Wypada zaś, żeby ona [małżonka] nie tylko była związana i podporządkowana swojemu mężowi czystym węzłem małżeńskim, ale żeby zawsze przejawiała skłonność ku świętej rozmowie i pobożności oraz żeby była autorką roztropnych rad”⁷⁴.

⁷⁰ Por. *De institutione laicali* 2, 14, PL 106, 192: „Ut parentes liberos suos diligenter in timore Dei erudiant, docentes eos qualiter caste vivere, Deumque colere, et parentibus honorem debeant impendere. Et quale periculum eis immineat qui id facere negligunt”.

⁷¹ Por. *De institutione laicali* 2, 14, PL 106, 193: „[...] quorum peccata parentibus, qui eos in tenera aetate castigare noluerunt, imputari dubium non est”.

⁷² Sedulius Scottus, *De rectoribus christianis* 5, red. R.W. Dyson, Woodbridge 2010, s. 76-78: „Is ergo perspicaciter procuret ut non solum nobilem pulchram ac divitem, sed castam, prudentem quoque atque in sanctis virtutibus morigeram habeat conjugem”.

⁷³ Tł. M. Chudzikowska-Wołoszyn. Por. *De rectoribus christianis* 5, 78: „[...] casta et prudens mulier, utilibus rebus disciplinabiliter intendens humili facie hilarique sermone, pacifice liberos et familiam regit, [...]”.

⁷⁴ *De rectoribus christianis* 5, 78: „Talem autem decet non solum viro suo casta copula esseconnexam et subditam, sed pietatis et sanctae conversationis semper ostendere formam, ac prudentium consiliorum esse repertricem”.

W świetle powyższych uwag wyraźnie zauważamy, jakie były męskie oczekiwania w odniesieniu do zadań oraz ról dobrze urodzonych niewiast. Należy podkreślić, że były to oczekiwania formułowane przez kapłanów, które stanowić miały przede wszystkim narzędzie oddziaływania na najwyższe warstwy laikatu. To karolińskie środowiska kościelne stawały się motorem napędowym idei, zgodnie z którą obowiązkiem roztropnych arystokratek było kształtowanie zachowań i postaw osób znajdujących się w ich najbliższym otoczeniu. Duchowni wierzyli, że arystokratki mogą w pewnym stopniu przyczynić się do uzdrowienia społecznych konfliktów, które osłabiały karolińskie imperium. Wykształcone i świadome swojej szlacheckiej krwi *matres familias* były więc postrzegane jako skuteczne orędowniczki kościelnych reform.

6. Tradycja matek-nauczycielek w pismach Ojców Kościoła

Herchenefreda oraz Dhuoda potwierdzają, że były w pełni świadome stawianych przed nimi oczekiwań. Kompletnie wpisały się też w opiewany wizerunek dobrej i rozropnej matki, która była autorką wychowania moralnego swoich dzieci. Dydaktyczne pisma obu arystokratek stanowią unikatowy przykład kobiecego wkładu w naprawczy program społeczeństwa i państwa. Są one także niewątpliwym świadectwem trwającej od wielu pokoleń instruktazowej tradycji, która spoczywała na nobliwych mężatkach. Jak wiemy, wzorzec matki-nauczycielki pojawił się już w nauczaniu Jana Chryzostoma (zm. 407), który odnosząc się do przestrzeni chrześcijańskiego wychowania, miał nadać matce rodziny pewien rys pogańskiej *mater familias*⁷⁵. W ten sposób wyraźnie zarysował wychowawczą rolę matki, której udział w procesie dorastania i kształcenia dzieci stawał się obligatoryjny i dopełniający. Miała ona – w podobny do swego męża sposób – pozostając oczywiście pod jego władzą, dbać o to, aby zarówno córki, jak i synowie dorastali w cnotliwości i skromności⁷⁶.

⁷⁵ W swoim nauczaniu wprawdzie nie użył klasycznego określenia *mater familias*, jednak przedstawiona przez niego interpretacja roli matki i małżonki w wielu miejscach zbliża się do pogańskiego modelu matrony. Por. J. Jurkiewicz, *Mater familias w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 53-54 (2009) s. 230.

⁷⁶ Por. Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis* 90, SC 188, Paris 1972, s. 196, tł. W. Kania, Św. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, w: Św. Jan Chryzostom, *Wybór pism*, PSP 13, Warszawa 1974, s. 185: „Niech i matka w podobny sposób trzodzi się w wychowaniu swej córki. Przede wszystkim – niech ją oddala od przepychu świata i wszystkiego, za czym gonią hetery. [...] Niech po-

Postrzegana była przy tym w kategorii strażniczki chrześcijańskiej moralności oraz pobożności⁷⁷.

Potrzebę włączenia matek do programu wychowawczego chrześcijańskich rodzin akcentował także św. Hieronim (zm. ok. 420). Uważał on, że dla dobra Kościoła i jego wspólnoty kobiety jak najbardziej powinny partycypować w tzw. pouczeniu i instruowaniu. Nobilitował więc „słabszą płć” i obarczał ją odpowiedzialnością za kształcenie młodych i niewinnych dusz, które miały stać się „świętyniami Pana”. W liście do Lety, Rzymianki pochodzącej z patrycjuszowskiego rodu, dał wyraz swojej duszpasterskiej troski o właściwe wychowanie maleńkich dzieci⁷⁸. Pouczał młodą matkę w jaki sposób, krok po kroku, prowadzić córkę ku świętości⁷⁹. Podobne admonicje słał do pobożnej Salwiny, która po śmierci męża samotnie podjęła wychowawczy trud nad swoim potomstwem. Strydończyk nakazywał wdowie, aby całkowicie oddała się opiece nad dziećmi i zadanie to taktowała jako swoje przeznaczenie i misję⁸⁰.

7. Podsumowanie

Możemy podsumować więc, że wyznaczona przez Ojców Kościoła wychowawcza rola oraz posłannictwo, które spoczęło na chrześcijań-

wstrzymuje matka syna i córkę od zbytku i pijaństwa – to jest najważniejszy środek do zachowania czystości”.

⁷⁷ Por. Joannes Chrysostomos, *De inani gloria* 32, 124, tł. W. Kania, Św. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, s. 168: „Zwróć uwagę i matce, aby dała chłopcu te same nauki, również wychowawcy i służącemu. Niech strzegą i uważają, aby żadne złe słowo nie wymknęło się z ust syna i nie przeszło przez złotą bramę”.

⁷⁸ Por. Hieronimus, *Epistola CVII ad Laetam de institutione filiae*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 3, tł. J. Czuj, Kraków 2011, s. 149-158.

⁷⁹ Por. Hieronimus, *Epistola CVII ad Laetam de institutione filiae* 3, s. 150-151: „[...] miałem zamiar skierować słowa do matki, to jest do ciebie, i pouczyć cię, w jaki sposób powinnaś wychowywać naszą Paulę, która wcześniej była poświęcona Chrystosowi, [...]”. Hieronim wymieniał szereg szczegółowych zadań, które spoczywały na matce-wychowawczynie. Pouczał Letę, aby nieustannie czuwała nad maleńką Paulą, aby ta nie słuchała ani nie mówiła niczego innego jak „tylko to, co należy do bojaźni Bożej. Niech nie rozumie brzydkich słów, niech nie zna pieśni świeckich, język niech od młodości nasycy się słodyczą Psalmów”.

⁸⁰ Por. Hieronimus, *Epistola LXXIX ad Salvinam*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, tł. J. Czuj, Kraków 2010, s. 240: „Masz więc, Salwino, dzieci, które powinnaś wychowywać, i możesz być przekonana, że zastąpią ci nieobecnego małżonka. [...] Niemałą jest zasługą w oczach Boga dobrze wychować dzieci”.

skich *matres familias*, stały się po kilku kolejnych stuleciach udziałem szlachetnej Herchenefredy oraz Dhuody. Żadna z nich jednak, co istotne, nie próbowała budować swojego autorytetu na przykładach zaczerpniętych z pism pierwszych teologów. Nie wiemy więc, czy autorki były świadome tej długiej, trwającej już od pierwszych wieków chrześcijaństwa tradycji czy też może wypełniały ją bardziej z uwagi na istniejące w ich rodach wielopokoleniowe zwyczaje. Z całą pewnością jednak, czemu dowodzą przeanalizowane źródła, obie arystokratki w pełni czuły się predestynowane do bycia „autorkami roztropnych rad”. Ich wychowawczy status był zatem niekwestionowany i niezastąpiony. Każda z nich traktowała swą pozycję jako należne Bogu macierzyńskie posłannictwo, które dawało możliwość służenia swojemu zacnemu rodowi. Dhuoda i Herchenefreda udowodniły, że zadaniem dobrze urodzonych kobiet, które zawierały korzystne małżeństwa, było nie tylko urodzenie spadkobiercy, ale, co ważniejsze, skuteczne uformowanie w nim chrześcijańskiej moralności.

Status and Pedagogical Traditions of the Franconian *matres familias* on the Example of Herchenefreda (7th Century) and Dhuoda of Septimania († c. 843)

(summary)

This article will present the issue of the pedigree position and parental rights, which in the centuries-old tradition have been attended by the Franconian aristocrats. These noble and respectable matrons, though subject to the ruthless power of their husbands, and also representing the natural *sexus inferior*, had, as it turns out, a kind of power of attorney to take an open voice regarding the moral education of their own sons and successors. These women obtained the status of Christian *matres familias*. At the same time, they did not lack the conviction of the mission performed for the good of the entire family. From the Kingdom of the Franks, get through two written testimonies of the so-called maternal educational struggles. Unique evidence of maternal effort that became a sacrifice to God. Representing the seventh-century Herchenefred left three instructive letters for her son Dezyderiusz. Dhuoda from Septymania, living in the middle of the 9th century, wrote a long textbook of right living, which addressed her firstborn Wilhelm. Two aristocratic mothers and two preserved unique female sources, written for sons and successors. These testimonies in a detailed way provide us today with answers to questions related to the status of mothers of that time – the mothers of the Franconian families. What was their strength and allowed for the formulation of courageous and arbitrary admonitions directed to their male heirs? In the article, the author will attempt to approximate the definition of the Franconian *mater familiae*, which, apart from the ancient tribal tradition, also consisted of adopted biblical and patristic pedagogy.

Keywords: Dhuoda of Septimania; Herchenefreda; *Liber manualis*; early medieval parenesis; education in the Frankish state; Christian *mater familias*

Status oraz tradycje wychowawcze frankońskich *matres familias* na przykładzie Herchenefredy (VII wiek) oraz Dhuody z Septymanii (ok. 803-843)

(streszczenie)

Niniejszy artykuł podejmuje problematykę dotyczącą pozycji rodowej oraz uprawnień wychowawczych, które na drodze wielowiekowej tradycji stały się udziałem frankońskich arystokratek. Owe zacne i poważane matrony, podlegające bezwzględnej władzy swych mężów, a także reprezentujące naturalny *sexus inferior*, posiadały, jak się okazuje, swobodę rodzaju pełnomocnictwo do zabrania otwartego głosu w sprawie moralnego wychowania własnych synów i następców. Kobiety te uzyskały status chrześcijańskich *matres familias*. Nie brakowało im przy tym przekonania o pełnionej dla dobra całego rodu misji. Z okresu państwa frankońskiego zachowały się dwa pisemne świadectwa tzw. matczyńskich zmagających wychowawczych. Unikatowe dowody macierzyńskiego trudu, który stawał się ofiarą złożoną Bogu. Reprezentująca początek VII wieku Herchenefreda pozostawiła dla swojego syna Dezyderiusza trzy pouczające listy. Dhuoda z Septymanii, żyjąca w połowie IX wieku, spisała z kolei długi wzorotwórczy traktat poświęcony prawemu życiu, który zaadresowała do pierworodnego syna Wilhelma. Zachowane instrukcje wychowawcze Herchenefredy oraz Dhuody poświadczają, jakie były oczekiwania społeczne względem frankońskich matron. Okazuje się, że ponosiły one wielką odpowiedzialność za przekazanie swoim dzieciom moralnych idei oraz praktyk. Tym samym zajmowały ważną rolę w budowaniu potęgi rodu swoich małżonków. Oba kobiece świadectwa w szczególności sposób dostarczają nam dzisiaj odpowiedzi na pytania związane ze statusem ówczesnych matek – rodzicielek merowińskich i karolińskich rodów. W artykule autorka podejmuje próbę przybliżenia definicji frankońskiej *mater familias*, na którą oprócz pradawnej tradycji plemiennej składała się niewątpliwie także zaadoptowana pedagogia patrystyczna.

Słowa kluczowe: Dhuoda z Septymanii; Herchenefreda; *Liber manualis*; pareneseza wczesnośredniowieczna; wychowanie w państwie Franków; chrześcijańska *mater familias*

Bibliografia

Źródła

Dhuoda, *Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum*, w: *Manuel pour mon fils*, red. P. Riché, tł. B. De Vregille – C. Mondésert, Sch 225, Paryż 1997, s. 66-371.

Epistolae Austrasicae, red. E. Dümmler, MGH, Epp. 3, Berlin 1892, s. 110-153.

- Hieronimus, *Epistola CVII ad Laetam de institutione filiae*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 3, tł. J. Czuj, Kraków 2011, s. 149-158.
- Hieronimus, *Epistola LXXIX ad Salvinam*, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy*, t. 2, tł. J. Czuj, Kraków 2010, s. 235-245.
- Ionae Aurelianensis episcopi De institutione laicali*, PL 106, 121-278.
- Joannes Chrysostomus, *De inani gloria et de educandis liberis*, red. A.-M. Malingrey, SCH 188, Paris 1972, tł. W. Kania, Św. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, w: Św. Jan Chryzostom, *Wybór pism*, PSP 13, Warszawa 1974, s. 157-185.
- Joannes Chrysostomus, *In epistulam I ad Timotheum homilia*, PG 62, 501-600, tł. T. Sinko, Św. Jan Złotousty, *Homilie na Listy Pasterskie św. Pawła i na List do Filemona*, Kraków 1949.
- Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, red. A. Freeman – P. Meyvaert, MGH, Conc. 2, Suppl. 1, Hannover 1998.
- Sedulius Scottus, *De rectoribus christianis*, red. R.W. Dyson, Woodbridge 2010.
- Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, red. B. Krusch, MGH, SS rer. Merov. 4, Hannover 1902, s. 547-602.

Opracowania

- Auerbach E., *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tł. R. Urbański, Kraków 2006.
- Anton H.H., *Fürstenspiegel des frühen und hohen mittelalters*, Stuttgart 2006.
- Bondurand E., *L'éducation carolingienne: Le Manuel de Dhuoda*, Paris 1887.
- Brunhölzl F., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, Munich 1975.
- Duby G., *Rycerz, kobieta i ksiądz. Małżeństwo w feudalnej Francji*, tł. H. Geremek, Warszawa 1986.
- Garver V.L., *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, Ithaca – London 2009.
- Hozeski B.W., *Herchenefreda*, w: *An Encyclopedia of Continental Women Writers*, t. 1, red. K.M. Wilson, New York – London 1991.
- Jurkiewicz J., *Mater familias w nauczaniu św. Jana Chryzostoma*, VoxP 53-54 (2009) s. 223-231.
- Majkrzak H., *Święta Monika – wzór chrześcijańskiej żony i matki*, „Symposium” 32 (2017) s. 253-264.
- Malan R., *The Ancestry of Dhuoda, Duchess of Septimania*, „The Genealogist” 11/1 (1997) s. 116-126.
- Manitius M., *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, München 1959.
- Olsen G.W., *One Heart and One Soul (Acts 4:32 and 34) in Dhuoda's Manual*, „Church History. Studies in Christianity and Culture” 61/1 (1992) s. 23-33.
- Riché P., *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej (VI-VIII w.)*, tł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995.

Salin E., *La civilization mérovingienne, d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, t. 2, Paris 1952.

Słownik łacińsko-polski, t. 4, red. M. Plezia, Warszawa 1999.

Wemple S.F., *Women in Frankish Society: Mariage and the Cloister 500 to 900*, Philadelphia 1981.

Wollasch J., *Eine adlige Familie des früher Mittelalters. Ihr Selbstverständnis und ihre Wirklichkeit*, „Archiv für Kulturgeschichte” 39 (1957) s. 150-188.

Tłumaczenia

Afrahat, Mowa XVII: O Chrystusie, Synu Bożym (*Demonstratio* XVII: *De Christo Dei Filio*, PSyr 1, 785-816)

1. Wstęp

Wykład *De Christo Dei Filio* (ܐܦܪܗܬܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܡܘܨܝܐ ܕܥܝܘܒܐ ܕܥܝܘܒܐ) rozpoczyna się od siedemnastej litery alfabetu syryjskiego *pē*: „Przykład mowy (ܦܥܐ ܕܡܘܨܝܐ)”. Afrahat kontynuuje i rozwija anty-judaistyczne argumenty drugiej części swojego ascetyczno-polemicznego dzieła¹. Już w pierwszym zdaniu mowy autor jednoznacznie formułuje motywy podjęcia tematu i otwarcie wskazuje swego przeciwnika: „Przykład mowy (ܦܥܐ ܕܡܘܨܝܐ) przeciw Żydom, którzy bluźnią przeciw narodowi [poa chodzącemu] z narodów/ludów”². Zamieszczone na wstępie określenie „naród [pochodzący] z narodów” (ܥܘܒܐ ܕܥܘܒܐ) nawiązuje do tytułu i tematyki szesnastej mowy „O narodach, które zastąpiły naród” (ܥܘܒܐ ܕܥܘܒܐ ܕܥܘܒܐ ܕܥܘܒܐ)³. Pers jednak dokonuje tutaj drobnej modyfikacji: w semantycznej inwersji tym razem to nazwa chrześcijan występuje w liczbie pojedynczej. Żydów nazywanych „narodem” zastąpił „kościół” definiowany jako „naród z narodów/ludów”. Tytułowy termin objaśniającego wykładu (ܥܘܒܐ)⁴, pełniący rolę pojęcia technicznego, znajduje tutaj swój synonimiczny ekwiwa-

¹ Por. A. Uciecha, *Afrahat, O obrzezaniu (Demonstratio XI. De circumcissione. Patrologia Syriaca I, 467-504)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 48/2 (2015) s. 344 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

² Aphraates, *Demonstratio* 17, 1, PSyr 785, 1-2.

³ Por. Aphraates, *Demonstratio* 16, PSyr 1, 759-760, Paris 1980; Aphraates, *Demonstratio* 16, 6, PSyr 1, 765, 1-5; Aphraates, *Demonstratio* 12, 4 (512, 13-25), tł. A. Uciecha, *Afrahat, O święcie paschy (Demonstratio XII. De Paschate. PSyr 1, 505-540)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50/1 (2017) s. 23.

⁴ Por. A. Uciecha, *ܥܘܒܐ (taḥwāyṯhā) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 8/1 (2015) s. 68.

lent „mowa” (دخلة)⁵. Przesłanie *De Christo Dei Filio*, podobnie jak wszystkich *Demonstrationes*, skierowane jest do „synów przymierza” (حزب صحابه). Starając się ożywić narrację oraz uwiarygodnić swój apologetyczny przekaz, Afrahat stosuje jako literacką konwencję wyrażenie „mój przyjacielu” (صحبي)⁶. Zgodnie z tytułem *Demonstratio* centralnym punktem dowodzenia jest prawda o bóstwie Mesjasza-Chrystusa, Syna Bożego, w którym wypełniły się prorockie zapowiedzi Starego Testamentu. Perski Mędrzec konsekwentnie odpiera żydowską krytykę, w których chrześcijanie są oskarżani o fałszowanie prorockich zapowiedzi Starego Testamentu i bluźnierstwo przypisywania Chrystusowi boskiej godności. Po wstępnym naświetleniu żydowskich zarzutów przeciw chrześcijańskiej adoracji Syna Bożego jako Boga (1), Pers sygnalizuje biblijne tytuły określające godność Chrystusa (2). Następnie dowodzi, że tytułowanie człowieka imieniem boskim nie powinno być i nie jest niczym nadzwyczajnym w historii narodu wybranego, wystarczy uważnie czytać święte księgi, aby odkryć nieograniczoną hojność Boga względem ludzi wiernych przymierzu i sprawiedliwych (3-6). W dalszym ciągu wykładu Afrahat podejmuje w dłuższym wywodzie refleksję na temat stworzenia pierwszego człowieka. W literaturze syryjskiej znana była idea preegzystencji Adama w Bożej myśli. Człowiek został poczęty w zamyśle Stwórcy przed stworzeniem świata, ale w postaci widzialnej otrzymał cielesną formę dopiero na koniec dzieła stworzenia. Tradycja ta była nieobca myśli rabinicznej⁷. Wprowadzenie tej dwuetapowej koncepcji stworzenia Adama pozwala rozwikłać pozorną sprzeczność, jaką rodzi konfrontacja dwóch tekstów biblijnych: „Panie, Ty byłeś dla nas miejscem/domem zamieszkania” (Ps 90,1) i „I zamieszkać między nimi” (Kpł 26,11). Prawda o przebywaniu człowieka w Bogu nie wyklucza prawdy o obecności Boga wśród ludzi – są to dwa aspekty relacji bosko-ludzkich. Adam jako protoplasta

⁵ Parisot tłumaczy tutaj „sermo” (PSyr 1, 786). Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 2, s. 2110-2111: دخل - „verbum, dictum, causa, ratio”. Inne pojęcia stosowane w terminologii *Demonstrationes*: „krótkie przypomnienie” (مللله) w: Aphraates, *Demonstratio* 16, 8, PSyr 1, 781, 25; „krótkie prześtrogi” (مللله) w: Aphraates, *Demonstratio* 15, 9, PSyr 1, 757, 12. Por. A. Uciecha, (*tahwaythā*) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca, s. 66.

⁶ W liczbie mnogiej صحبي ('moi przyjaciele'). Por. Aphraates, *Demonstratio* 14, 36, PSyr 1, 665, 10, tł. A. Uciecha, *Afrahat. Liść synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria*, PSyr 1, 573-726), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46/1 (2013) s. 39.

⁷ Por. Aphraate le Sage Persan, *Les Exposés*, t. 2, red. M.-J. Pierre, SCh 359, Paris 1989, s. 736, przyp. 15.

rodu ludzkiego najpierw przebywał w zamyśle Stwórcy (7). Do teologicznych wątków imienia Mesjasza Pers wraca w kolejnych punktach mowy (8-10): „W ten sposób niech uparci w głupocie (جَاهِلِيَّة) przekonają się, że tonie jest nic dziwnego, gdy nazywamy Chrystusa Synem Bożym, On bowiem wszystkich ludzi począł i zrodził swoim umysłem (بِعَقْلِ حَيْهَتِهِ). I niech oni także uznają, że imię Boga może być Jego [Syna Bożego], ponieważ to On nadał to imię swoim sprawiedliwym”⁸. Dzieło zbawcze Chrystusa polega na przywróceniu zaślepionej grzechem ludzkości możliwości rozpoznania prawdziwego Boga: „O wiele bardziej to my powinniśmy czcić i wielbić Jezusa, który odwrócił nasze głupie myśli od wszelkiej czci próżnego złudzenia, i nauczył nas (عَلَّمَ), że powinniśmy czcić jedyne Boga jako naszego Ojca i naszego Stwórcę, i to Jemu oddawać chwałę i Jemu służyć”⁹. Syn Boży dokonał soteriologicznej sanacji człowieka, który w konsekwencji nieposłuszeństwa Adama utracił swój wyjątkowy przywilej rozróżniania dobra i zła. Utrata tej zdolności prowadziła do bałwochwalstwa i kultu fałszywych bogów. Afrahat konsekwentnie dobiera i komentuje teksty biblijne, które stanowią fundament jego polemicznej argumentacji. Z tej skrypturystycznej kompilacji wyłania się postać Mesjasza słusznie uważanego za Syna Bożego i Boga, zapowiadanego w psalmach i przez proroków. W chrystologicznie zorientowanej interpretacji wszelkie próby identyfikacji obiecanego, cierpiącego i zabitego Mesjasza z królem Saulem należy uznać za przejaw ignorancji żydowskich nauczycieli¹⁰. W treściwej konkluzji (11) Mędrzec Perski przytacza szeroki wachlarz ewangelicznych imion, którymi sam nazywał się Jezus: „dobry Pasterz” (J 10,11), „Brama” (J 10,7), „Droga” (J 14,6), „Winnny krzew” (J 15,1), „Siewca” (Mt 13,37), „Oblubieniec” (Mt 9,15), „Perła” (Mt 13,46), „Lampa” (J 5,35), „Światło” (J 5,35), „Król” (Mt 2,2; 21,5; 27,11), „Bóg” (J 1,1), „Ożywiciel” (J 5,21), „Zbawiciel” (Łk 2,11)¹¹. Wykład *De Christo Dei Filio* kończy się lapidarną rekapitulacją motywacji podjęcia tematu: „Napisałem Ci to małe dowodzenie/przedłożenie (مِلَّةٌ صَغِيرَةٌ), mój przyjacielu, abyś mógł odpowiedzieć Żydom, ponieważ oni mówią, że Bóg nie ma syna, i ponieważ my nazywamy Go Bogiem i Synem Bożym, Królem i Pierworodnym wszelkiego stworzenia”¹². Relatywnie niewielka objętość tego chrystologicznego przedłożenia może rodzić pytania zwłaszcza w kontekście klasyfikacji pierw-

⁸ Aphraates, *Demonstratio* 17, 8, PSyr 1, 800, 17-23.

⁹ Aphraates, *Demonstratio* 17, 8, PSyr 1, 801, 11-16.

¹⁰ Por. Aphraates, *Demonstratio* 17, 10, PSyr 1, (805, 6-813, 5).

¹¹ Por. Aphraates, *Demonstratio* 17, 11, PSyr 1, (813, 21-24).

¹² Aphraates, *Demonstratio* 17, 12, PSyr 1, 816, 1-7.

szoplanowych argumentów w antyżydowskiej polemice. Możliwe, że Afrahat uświadomił sobie ułomną fragmentaryczność swojego wywodu na temat Chrystusa, Syna Bożego, i łamiąc zasady literackiej konwencji akrostychu, dodał do całości dzieła dwudzieste trzecie bardzo obszerne *Demonstratio de acino*.

Zdaniem Emanuela Fiano w mowie na temat Chrystusa, Syna Bożego widoczny jest wpływ egzegetycznej tradycji Filona Aleksandryjskiego, który w podwójnej relacji stworzenia Adama (por. Rdz 1,26-27 i 2,7) widział dwa etapy jednego procesu powołania do życia człowieka. Pers zaadaptował słynną koncepcję Aleksandryjczyka i ją dopracował, odnosząc do Adama twórczą i teofanią aktywność Logosu. Chrystologiczny wywód *De Christo Dei Filio* stanowi przykład integracji dwóch teologicznych modeli tradycyjnie identyfikowanych z dwoma, często uważanymi za odległe, kręgami kulturowymi (hellenistyczną i semicką)¹³.

2. Wydania tekstu

Parisot J., *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1980, s. 785-816.

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, s. 332-344.

3. Przekłady nowożytne

Łacińskie:

Parisot J., *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1980, s. 786-815.

Francuskie:

Pierre M.-J., *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, t. 2, SCh 359, Paris 1989, s. 730-748.

¹³ Por. E. Fiano, *Adam and the Logos: Aphrahat's Christology in Demonstration 17 and the „Imponderables of Hellenization”*, „Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity” 20/3 (2016) s. 437-468.

Niemieckie:

Bruns P., *Aphrahat, Unterweisungen*, t. 2, FCh 5/2, Freiburg 1991, s. 417-429.

Angielskie:

- Fiano E., *Aphrahat's Christology. A Contextual Reading*, Duke University 2010, s. 82-94, https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/2505/D_Fiano_Emanuel_a_2010.pdf?sequence=1 (25.04.2019).
- Neusner J., *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden 1971, s. 68-75.

4. Bibliografia

- Bardy G., *Aphraate ou Pharhad*, Catholicisme I 686.
- Bruns P., *Aphrahat*, LThK³ I 802-803.
- Bruns P., *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990.
- Chavanis J.M., *Les lettres d'Aphrahat, le sage de la Perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine (Dissertation)*, Lyon – Saint-Etienne 1908.
- 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*, ed. Vahan S. Hovhannessian, New York 2009, s. 23-32.
- Childers J.W., *Humility Begets Wisdom and Discernment. Character and True Knowledge in Aphrahat's*, StPatr 41 (2006) s. 13-22.
- Cody A., *When is the Chosen People called a Goy?*, „Vetus Testamentum” 14 (1964) s. 1-6.
- Fiano E., *Adam and the Logos: Aphrahat's Christology in Demonstration 17 and the „Imponderables of Hellenization”*, „Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity” 20/3 (2016) s. 437-468.
- Fiano E., *Aphrahat's Christology. A Contextual Reading*, Duke University 2010.
- Grosby S.E., *Biblical Ideas of Nationality: Ancient and Modern*, Winona Lake 2002.
- Hausherr I., *Aphraate (Aphrahat)*, DSp I 746-752.
- Kessel G.M. – Pinggéra K., *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, Eastern Christian Studies 11, Leuven – Paris – Walpole 2011.
- LaGrand J., *The Earliest Christian Mission to „all Nations” in the Light of Matthew's Gospel*, Cambridge 1995.
- Lavenant R., *Aphraate (270?-345?)*, NDPAC I 93-96.
- Lizorkin E., *Aphrahat's Demonstrations: A Conversation with the Jews of Mesopotamia*, CSCO 642, Subsidia 129, Lovanii 2012.

- Maude M., „*Who were the B'nai Q'yâmâ?*”, JTS 36 (1935) s. 13-21.
- Ortiz de Urbina I., *Afraate*, LThK² I 687.
- Parisot J., *Aphraates ou Pharhad*, DThC I/2 1457-1463.
- Parisot J., *Praefatio*, w: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. IX-LXXX.
- Petersen W.L., *The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th Demonstration*, „*Vigiliae Christianae*” 46/3 (1992) s. 241-256.
- Petersen W.L., *The Peshitta Its Use in Literature and the Liturgy*, ed. Bas ter Haar Romeny, Leiden – Boston 2006.
- Pierre M.J., *Introduction*, w: *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, t. 1, SCh 349, Paris 1988, s. 33-202.
- 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)*, ed. Ch. Jullien, Cahiers de Studia Iranica 36, Paris 2008, s. 115-128.
- Simon M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948.
- Speiser E.A., *People and nation of Israel*, „*Journal of Biblical Literature*” 79 (1960) s. 157-163.
- Uciecha A., (*tahwāythā*) jako metoda egzegetyczna w pismach *Afradata*, perskiego *Mędrca*, BPTH 8/1 (2015) s. 65-80.
- Uciecha A., *Afrahat, List synodalny (Demonstratio XIV. Exhortatoria*. PSyr 1, 573-726), „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 46/1 (2013) s. 18-51 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat. O miłości (Demonstratio Secunda. De caritate*. PSyr 1, 48-96), „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 39/1 (2006) s. 53-67 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O modlitwie (Demonstratio Quarta. De oratione*. PSyr 1, 137-182), „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 43/1 (2010) s. 31-44 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O obrzezaniu (Demonstratio XI. De circumcissione*. PSyr 1, 467-504), „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 48/2 (2015) s. 344-356 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O ożywieniu umarłych (Demonstratio VIII. De resurrectione mortuorum*. PSyr 1, 361-405), VoxP 61 (2014) s. 503-516 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O pasterzach (Demonstratio X. De pastoribus*. PSyr 1, 444-465), VoxP 62 (2014) s. 593-602 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O pokarmach czystych i nieczystych (Demonstratio XV. De distinctione ciborum*. Patrologia Syriaca I, 728-757), „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 51/2 (2018) s. 345-360 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).

- Uciecha A., *Afrahat, O pokorze (Demonstratio IX. De humilitate*. PSyr 1, 408-441), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 47/2 (2014) s. 256-266 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O pokutujących (Demonstratio Septima. De paenitentibus*. PSyr 1, 313-360), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46/1 (2013) s. 5-17 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat. O poście (Demonstratio Tertia. De ieiunio*. PSyr 1, 97-136), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42/1 (2009) s. 85-96 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O synach przymierza (Demonstratio Sexta. De monachis*. PSyr 1, 240-312), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44/1 (2011) s. 177-197 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O szabacie (Demonstratio XIII. De sabbato*. PSyr 1, 541-572), VoxP 66 (2016) s. 513-526 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O śmierci i czasach ostatecznych (Demonstratio XXII: De morte et novissimis temporibus*, PSyr 1, 992-1049), VoxP 69 (2018) s. 797-815 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O święcie Paschy (Demonstratio XII. De paschate*. PSyr 1, 505-540), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50/1 (2017) s. 5-18 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat. O wierze (Demonstratio Prima. De fide*. PSyr 1, 5-45), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 37/2 (2004) s. 158-170 (tłumaczenie z języka syryjskiego, wstęp i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, O wojnach (Demonstratio Quinta. De bellis*. PSyr 1, 184-237), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43/2 (2010) s. 248-262 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Afrahat, Przeciw Żydom o dziewictwie i świętości (Demonstratio XVIII: Adversus Iudaeos de virginitate et sanctitate*, PSyr 1, 817-844), VoxP 68 (2017) s. 593-604 (tłumaczenie z języka syryjskiego i komentarz).
- Uciecha A., *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3, Katowice 2002.
- Uciecha A., *Egzegeza biblijna w komentarzach syryjskich Afrahata, Efrema, Iszodada z Merw i Teodora bar Koni. Zarys problematyki*, VoxP 67 (2017) s. 673-688.
- 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, s. 526-535.
- Uciecha A., *Rola i znaczenie „córek przymierza” w Kościele Perskim IV i V wieku*, VV 19 (2011) s. 233-246.
- Uciecha A., *Sekrety duchowej walki w mowie „O wojnach” Afrahata, perskiego Mędrca*, VoxP 63 (2015) s. 389-396.

- Uciecha A., „*Sen duszy*” w pismach *Afradata*, *VoxP* 63 (2015) s. 217-226.
- Uciecha A., „*Walka*” *Zlego* z „*synami przymierza*” na podstawie wybranych *Mów Afradata*, *perskiego Mędrca*, *VoxP* 59 (2013) s. 209-223.
- Uciecha A., *Wątki polemiczne w pismach Afradata i świętego Efrema*, w: *Chrześcijaństwo antyczne*, red. J. Drabina, *Studia Religiologica* 39, ZN UJ 1289, Kraków 2006, s. 113-126.
- Uciecha A., *Wiara w pismach Afradata*, *VoxP* 61 (2014) s. 479-492.
- Vööbus A., *Aphrahat*, *JbAC* 3 (1960) s. 152-155.
- Wright W., *Apocryphal Acts of Apostles*, t. 1, London 1871.

5. Przekład¹⁴

1 (785, 1-12)¹⁵. Przykład mowy (ܦܫܘܬܐ ܕܡܘܨܐ) przeciw Żydom, którzy bluźnią przeciw narodowi [pochodzącemu] z narodów (ܕܡܘܨܐ ܕܡܘܨܐ). A mówią oni tak: Oddajecie cześć i służycie zrodzonemu człowiekowi, człowiekowi ukrzyżowanemu. Nazywacie Bogiem człowiekiem, tymczasem Bóg nie ma syna, wy zaś mówicie o Nim, że to Jezus ukrzyżowany jest Synem Bożym. Oni [Żydzi] dowodzą, że Bóg powiedział: „Ja jestem Pan i nie ma innego poza mną” (Pwt 32,39; Iz 44,6) i jeszcze mówił: „Nie będziecie czcili innego Boga” (Wj 34,14). Tak więc, [mówią oni] stajecie przeciwko Bogu, człowieka nazywając Bogiem.

2 (785, 13-788, 11). Na ten temat, mój przyjacielu, jak tylko potrafię i według słabości mojego rozumu, postaram się przedstawić ci dowody (ܕܡܘܨܐ). Otóż nawet jeśli zgadzamy się z nimi, że On jest [tylko] człowiekiem, a my czcimy Go i nazywamy Bogiem oraz Panem, nie ma nic dziwnego w tym, że tak Go nazywamy, nie narzucamy Mu przecież jakiegoś obcego imienia, którego oni nie mogliby wykorzystać. Z pewnością jesteśmy przekonani, że Jezus nasz Pan jest Bogiem, Synem Bożym, Królem, Synem Króla, Światłem ze Światłości, Stwórcą i Doradcą, Przewodnikiem i Drogą, Zbawcą i Pasterzem, tym, który gromadzi, i Bramą, Perłą i Lampą. Ma On wiele imion. Jednak zostawmy je wszystkie i udowodnijmy, że On jest Synem Bożym i że jest Bogiem pochodzącym od Boga¹⁶.

¹⁴ Przekładu dokonano z języka syryjskiego na podstawie wydania krytycznego J. Parisot: *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, PSyr 1, Paris 1894, s. 785-816.

¹⁵ 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.

¹⁶ Por. W.L. Petersen, *The Peshitta Its Use in Literature and the Liturgy*, ed. Baster Haar Romeny, Leiden – Boston 2006, s. 72: „[...] he who comes from God is the

3 (788, 12-26). Otóż nadawano przecież czcigodne imię boskie (𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿) mężom sprawiedliwym, którzy byli godni takiej nazwy. Bóg nazywał mężów, w których sobie upodobał, „moi synowie” i „moi umiłowani” (𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿). Mojżesza, swego najdroższego i swego przyjaciela, [Bóg] nazwał „Bogiem”, gdy go wybrał na przywódcę, nauczyciela i kapłana dla swojego ludu. I tak mu powiedział: „Ja uczynię cię jakby Bogiem dla faraona” (Wj 7,1). I dał mu swojego kapłana jako proroka: Aaron, brat twój, będzie przemawiał za ciebie do faraona, Ty zaś będziesz Bogiem dla niego [Aarona] a on będzie twoim rzecznikiem¹⁷ (por. Wj 7,2; 4,16). Bóg uczynił Mojżesza Bogiem nie tylko z powodu faraona, który był złośliwy/uparty, lecz także z powodu Aarona, świętego kapłana.

4 (789, 1-792, 2). Posłuchaj jeszcze! Na temat tego, że my nazywamy Go synem Bożym, oni twierdzą tak: Bóg przecież nie ma syna, wy zaś tego Jezusa ukrzyżowanego czynicie pierworodnym Synem Bożym. Oto samego Izraela On nazywa „mój syn” i „mój pierworodny”, gdy wysłał słowo do faraona za pośrednictwem Mojżesza: „Synem moim pierworodnym jest Izrael. Powiedziałem ci: Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał; bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, to Ja zabiję twego syna pierworodnego” (Wj 4,22-23). On poświadcza to również przez proroka. On im złorzeczy i mówi do ludu: „Z Egiptu wezwałem syna mego. Gdy ich wezwałem, oni odeszli, aby czcić Baala, i rzeźbionym bożkom palić kadzidło” (Oz 11,1-2). Izajasz powiedział o nich: „Wykarmiłem i wychowałem synów, lecz oni wystąpili przeciw Mnie” (Iz 1,2). Napisano jeszcze: „Wy, synowie Pana, Boga waszego” (Pwt 14,1) i o Salomonie powiedziano: „On będzie Mi synem a Ja będę mu ojcem” (2Sm 7,14; 1Krn 22,10). Podobnie i my nazywamy tego Chrystusa „Syn Boży”, ponieważ dzięki Niemu poznaliśmy Boga, gdy On nazwał Izraela „mój syn pierworodny”, a o Salomonie rzekł: „On będzie dla mnie synem” (1Krn 22,10). Nazywamy Go „Bóg”, jako że Mojżeszowi nadał swoje własne imię (por. Wj 7,1). Także Dawid powiedział o nich: „I rzekłem: «Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego»” (Ps 82,6). A gdy oni nie nawrócili się, powiedział o nich: „wy pomrzecie jak ludzie, poupadacie jak każdy dostojnik” (Ps 82,7).

5 (792, 3-18). W taki sposób imię boskie nadawano jako wielkie wyróżnienie (𐎠𐎡𐎢𐎣𐎤𐎥𐎦𐎧𐎨𐎩𐎪𐎫𐎬𐎭𐎮𐎯𐎰𐎱𐎲𐎳𐎴𐎵𐎶𐎷𐎸𐎹𐎺𐎻𐎼𐎽𐎾𐎿) w tym świecie i Bóg udziela go temu, w kim

Son of God and God”. W.L. Petersen, *The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the 17th Demonstration*, „Vigiliae Christianae” 46/3 (1992) s. 241-256.

¹⁷ Wzmianka na temat Aarona jako rzecznika i tłumacza Mojżesza występuje jedynie w targumie *Onkelos*. Por. tekst hebr. i ang. w: https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Exodus.4?lang=bi (24.04.2019); E. Fiano, *Aphrahat's Christology. A Contextual Reading*, Duke University 2010, s. 74.

sobie upodobał. Oczywiście imiona Boga są liczne i godne czci; te Jego imiona On podał Mojżeszowi, mówiąc: „Jestem Bogiem waszych ojców, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka, Bogiem Jakuba” (Wj 3,6). To jest moje imię na wieki i to jest mój pomnik/pamiętka (?) (יְהוָה) z pokolenia na pokolenia (por. Wj 3,15). I nazwał swoje imię Jestem, który Jestem (Wj 3,14), Wszechmocny (יְהוָה), Pan Zastępów (יְהוָה צְבָאוֹת – Jr 32,18). Tymi to imionami nazwano Boga. Imię boskie jest wielkie i wspaniałe (יְהוָה) a jednak On nie odmawia go sprawiedliwym. On jest potężnym królem, a jednak udzielał tego wielkiego i wspaniałego imienia królowania (יְהוָה מְלִיכָה) bez zazdrości ludziom, którzy są Jego stworzeniem.

6 (792, 19-796, 7). Otóż Nabuchodonozora, który był królem bezbożnym, Bóg nazwał „król królów” ustami swego proroka. Jeremiasz bowiem tak powiedział: Każdy naród i każde królestwo, które nie podda swego karku pod jarzmo Nabuchodonozora, króla królów, mego sługi, nawiedzę ten naród głodem, mieczem i zarazą (por. Jr 27,6.8). On jest wielkim królem, a jednak nie odmawia ludziom imienia królowania. On jest wielkim Bogiem, a nie odmawia imienia boskiego synom ciała. Wszelkie ojcostwo należy do Niego, a nazywa ojcami także synów ludzkich. Tak powiedział do zgromadzenia (יְהוָה): „Miejsce twych ojców zajmą twoi synowie” (Ps 45,17). Wszelka władza należy do Niego, a jednak On daje ludziom władzę jeden nad drugim. Uwielbienie (יְהוָה), znak czci (יְהוָה) Jemu się należy, a jednak On daje każdemu w tym świecie [okazję] do czczenia swego bliźniego jak siebie samego. Nawet jeśli ktoś uniża się przed przestępcami, bezbożnymi i tymi, którzy zaprzeczają Jego dobroci, Bóg nie potępią go. W kwestii uniżania się [w adoracji] On nakazał swojemu ludowi: Nie będziesz czcił ani słońca, ani księżycy, ani żadnych mocy niebieskich. Nie wolno ci oddawać pokłonu żadnemu stworzeniu, które jest na ziemi (por. Pwt 4,19). Zobacz dobroć i czułość naszego dobrego Stwórcy, który nie odmawia ludziom ani imienia boskiego, ani imienia czci, ani imienia królowania, ani imienia panowania. To właśnie On, Ojciec stworzenia, które jest na powierzchni ziemi, spośród wszystkich stworzeń uczcił, wyniósł i wślawił ludzi. On to ich ukształtował swoimi świętymi rękami i tchnął w nich ze swojego ducha (רוּחַ יְהוָה). On stał się dla nich miejscem/domem zamieszkania (יְהוָה) od początku, On przebywa wśród nich i przechadza się między nimi. Tak powiedział przez proroka: I zamieszkać między nimi i będę chodził wśród nich (por. Kpł 26,11-12; 2Kor 6,16). Prorok Jeremiasz zaś rzekł: Świątynią Pana jesteście, jeśli upiększycie (יְהוָה)¹⁸ wasze drogi i wasze czyny (por.

¹⁸ Parisot tłumaczy: „[...] si emendaveritis vias vestras” (PSyr 1, 795). Prawdopodobnie jego wersja pozostaje pod wpływem LXX. Nie można wykluczyć oddziaływania interpretacji zawartej w poleceniu innego proroka, Izajasza: „Przygotujcie

Jr 7,4-5). Dawniej mówił Dawid: Panie, Ty byłeś dla nas miejscem/domem zamieszkania (ܩܘܼܢܘܼܬܐܢܘܼܢܐ) z pokolenia na pokolenie, zanim narodziły się góry i w bólach powstała ziemia, zanim świat został zbudowany, od wieku po wiek Ty jesteś Bogiem (por. Ps 90,1-2).

7 (796, 8-800, 16). Jak zatem powinieneś rozumieć to, że jeden prorok mówi: Panie, Ty byłeś dla nas miejscem/domem zamieszkania (ܩܘܼܢܘܼܬܐܢܘܼܢܐ – por. Ps 90,1), a inny mówi: I zamieszkać między nimi i będę chodził wśród nich (por. Kpł 26,11-12; 2Kor 6,16)? W pierwszym przypadku On jest dla nas miejscem zamieszkania (ܩܘܼܢܘܼܬܐܢܘܼܢܐ), następnie zaś mieszka i chodzi wśród nas. Dla mądrych te dwie sprawy są prawdziwe i wytłumaczalne. Otóż Dawid powiedział: Panie, Ty byłeś dla nas miejscem/domem zamieszkania (ܩܘܼܢܘܼܬܐܢܘܼܢܐ) z pokolenia na pokolenie, zanim narodziły się góry i w bólach powstała ziemia, zanim świat został zbudowany (por. Ps 90,1-2). Wiesz przecież, mój przyjacielu, że wszystkie stworzenia, te w górze i te na dole, zostały najpierw stworzone, na ostatnim zaś miejscu człowiek. Gdy Bóg postanowił stworzyć świat z całą ozdobą, począł (ܐܘܼܪܘܼܚܐ) i uformował najpierw Adama w głębi (ܩܘܼܢܘܼܬܐܢܘܼܢܐ) swojej myśli. Po tym, jak począł (ܐܘܼܪܘܼܚܐ) Adama w swoim umyśle, począł (ܐܘܼܪܘܼܚܐ) stworzenia, jak powiedziano: Zanim poczęły się (ܩܘܼܢܘܼܬܐܢܘܼܢܐ) góry i w bólach rodzenia powstała (ܩܘܼܢܘܼܬܐܢܘܼܢܐ) ziemia (por. Ps 90,2). Bo według Jego zamysłu (ܩܘܼܢܘܼܬܐܢܘܼܢܐ) pierwszy jest człowiek i on poprzedza stworzenia. Co do zrodzenia (ܩܘܼܢܘܼܬܐܢܘܼܢܐ) zaś stworzenia są pierwsze i one poprzedzają Adama.

drogę Panu, dla Niego prośtujcie ścieżki!” (40,3) w sensie „poprawić moralnie, polepszyć duchowo”. Należy jednak zauważyć, że w komentarzu do proroka Jeremiasza (por. Jr 7,4-5) Afrahat stosuje formę Aphel czasownika ܐܘܼܪܘܼܚܐ, która bardziej podkreśla element aktywnego tworzenia piękna i dynamicznego upiększania stylu życia. Por. *Thesaurus Syriacus*, t. 2, ed. R. Payne Smith, Oxonii 1901, s. 4273: „pulcrum fecit, recte fecit”; *Lexicon Syriacum*, ed. C. Brockelmann, Berlin 1895, a. 797: „ornavit, pulchrum, bonum reddidit”. Podobnie w przekładach na języki nowożytny jedni tłumacze kierują się egzegetyczną wykładnią LXX: „if you amend your ways and your actions” (por. E. Fiano, *Aphrahat's Christology. A Contextual Reading*, s. 86), drudzy wnikliwiej analizują semantykę syryjską „si vous embellissez vos chemins et vos actions” (por. M.-J. Pierre, *Aphraate le Sage Persan, Les Exposés*, t. 2, 735).

¹⁹ P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, s. 106: „Aphrahat greift mit seiner scharfen Unterscheidung zwischen gedachter ‘Konzeption’ (*beṭinutā*) und nach außen tretender, schöpfungsmässiger Realisation (*ilidutā*) (Zeugung) ein psychologisierendes Verstehensmodell auf, das bereits von Tatians Logoslehre her bekannt ist”. Por. E. Fiano, *Aphrahat's Christology. A Contextual Reading*, s. 59.

²⁰ Najprawdopodobniej ten dodatkowy termin (ܩܘܼܢܘܼܬܐܢܘܼܢܐ) włączony do cytatu Ps 90,2 jest inwencją Afrahata (*Demonstratio* 17, 7, PSyr 1, 796, 25-26). Na innych miejscach *Demonstrationes* brakuje tego dodatku (17, 6, PSyr 1, 796, 3; 17, 7, PSyr 1, 796, 9; 17, 7, PSyr 1, 796, 15).

Jednak Adam został najpierw poczęty (𐎠𐎡𐎢𐎣) i przebywał w umyśle Boga. Gdy zaś został poczęty (𐎠𐎡𐎢𐎣), Bóg ukrył go w swojej myśli i stworzył wszystkie stworzenia słowem swoich ust. Gdy On dokończył [dzieła stworzenia] i przyozdobił świat, tak że niczego mu nie brakowało, zrodził (𐎠𐎡𐎢𐎣) Adama ze swojej myśli i uformował człowieka swoimi rękami. Adam zobaczył świat tak uporządkowany i Bóg dał mu władzę nad wszystkim, co stworzył. Jak ktoś, kto ma syna i pragnie mu przygotować ucztę weselną: [najpierw] nabywa mu żonę i buduje mu dom, przygotowuje i ozdabia wszystko to, co potrzebne będzie synowi. Następnie wyprawia on ucztę i daje synowi władzę na swoim domem. Gdy Bóg począł Adama i zrodził go, dał mu władzę nad całym stworzeniem. O tym właśnie mówił prorok: Panie, Ty byłeś dla nas miejscem/domem zamieszkania (𐎠𐎡𐎢𐎣) z pokolenia na pokolenie, zanim narodziły się góry i w bólach powstała ziemia, zanim świat został zbudowany, od wieku po wiek Ty jesteś Bogiem (por. Ps 90,1-2). To dlatego, aby nikt nie twierdził, że istnieje inny bóg, czy to na początku, czy później, dlatego rzekł: od wieku po wiek, jak powiedział Izajasz: „Ja jestem pierwszy i Ja ostatni” (Iz 44,6; 48,12). Gdy [Bóg] zrodził Adama ze swego umysłu (𐎠𐎡𐎢𐎣), ukształtował go i tchnął w niego ze swojego Ducha (𐎠𐎡𐎢𐎣), i dał mu wiedzę odróżniania (𐎠𐎡𐎢𐎣), aby [Adam] mógł odróżniać dobro od zła i aby wiedział, że Bóg go stworzył. W tym, który zna swojego stwórcę, Bóg jest ukształtowany i poczęty w głębi umysłu (𐎠𐎡𐎢𐎣) ludzkiego i on staje się świątynią Boga, swego Stwórcy, jak napisano: Świątynią Boga jesteście (por. 1Kor 3,16) i jak On sam powiedział: I zamieszkać między nimi i będę chodził wśród nich (por. Kpł 26,12; 2Kor 6,16). Dla synów zaś Adama, którzy nie znają swojego Stwórcy, On nie jest ukształtowany (𐎠𐎡𐎢𐎣) w ich głębi (𐎠𐎡𐎢𐎣), nie przebywa w nich i nie jest poczęty w ich umyśle (𐎠𐎡𐎢𐎣), lecz są traktowani przed Nim jak bydło (𐎠𐎡𐎢𐎣) i jak pozostałe stworzenia (por. Ps 73,22)²¹.

8 (800, 17-804, 6). W ten sposób niech uparci w głupocie (𐎠𐎡𐎢𐎣) przekonają się, że to nie jest nic dziwnego, gdy nazywamy Chrystusa Synem

²¹ Jest to oryginalna teoria uzasadnienia wpływu moralności na aktywność rozumu. Biblijny Adam został poczęty i zamieszkiwał w umyśle Boga jeszcze przed swoim ziemskim zaistnieniem, tymczasem inne istoty zostały stworzone. Gdy zaś człowiek został stworzony już na ziemi, mógł się cieszyć wyjątkowym przywilejem wiedzy rozpoznania Stwórcy w Bogu i specjalnej zdolności rozróżniania dobra od zła. Dzięki tej wrodzonej predyspozycji człowiek posiadał także możliwość rozpoznawania obecności Boga w sobie i w tym kontekście należy interpretować zaszczytny tytuł „świątynia Boża”. Tych, którzy nie znają swego Stwórcy albo raczej nie chcą Go znać, Afrahat porównuje do bydła i do reszty bezrozumnych stworzeń. Por. A. Uciecha, 𐎠𐎡𐎢𐎣 (*taḥwāyṯā*) jako metoda egzegetyczna w pismach Afrahata, perskiego Mędrca, s. 70-71.

Bożym, On bowiem wszystkich ludzi począł i zrodził swoim umysłem (ܡܘܨܒܘܬܐܢܐ). I niech oni także uznają, że imię Boga może być Jego [Syna Bożego], ponieważ to On nadał to imię swoim sprawiedliwym. My uniżamy się, oddając cześć Jezusowi, dzięki któremu możemy poznać Boga. Oni zaś niech się wstydzą, bo nawet przed bezbożnymi, którzy dzierżą władzę i którzy pochodzą z narodów nieczystych, płaszczą się przed nimi, oddają im cześć i chwałę bez żadnej winy. Bóg bowiem to chwalenie, uniżenie we czci, dał synom Adama, aby w ten sposób wychwalali jeden drugiego oraz tych spośród nich, którzy są przełożonymi i godnymi czci. Jeśli oni czczą i wychwalają grzeszników ze względu/z powodu na cześć, i [czczą] tych, którzy w swojej bezbożności/grzeszności odrzucają nawet imię Boże, nie oddając im czci jako swojemu stwórcy, [ale] tylko dla własnego dobra, to nie zaciągają grzechów²². O wiele bardziej to my powinniśmy czcić i wielbić Jezusa, który odwrócił nasze głupie myśli od wszelkiej czci, próżnego złudzenia i nauczył nas (ܡܘܨܒܘܬܐܢܐ), że powinniśmy czcić jedynego Boga jako naszego Ojca i naszego Stwórcę, i to Jemu oddawać chwałę i Jemu służyć. I nauczył nas (ܡܘܨܒܘܬܐܢܐ), że królowie świata nazywają siebie samych bogami, imieniem wielkiego Boga, chociaż są apostatami/odstępcami (ܡܘܨܒܘܬܐܢܐ) i twórcami odstępców (ܡܘܨܒܘܬܐܢܐ). Oni zaś płaszczą się przed nimi i ich uwielbiają, służą im i czczą jak posągom i bożkom [przekonani], że Prawo ich nigdy nie potępi i że są bez grzechu. Gdy Daniel wielbił Nabuchodonozora, apostatę (ܡܘܨܒܘܬܐܢܐ) i twórcę odstępców (ܡܘܨܒܘܬܐܢܐ), nie został za to potępiony; Józef wielbił faraona i nie zapisano, że w ten sposób popełnił grzech. My jesteśmy przekonani, że Jezus jest Bogiem, Synem Bożym, że w Nim poznajemy Ojca i że On nas oddalił od wszystkich naszych kultów (ܡܘܨܒܘܬܐܢܐ). My nie wynagrodzimy Mu tego, jak wiele wycierpiał dla nas, ale w adoracji (ܡܘܨܒܘܬܐܢܐ) oddajemy Mu cześć [dziękując] za cierpienia, które znosił dla nas.

9 (804, 7-805, 5). Teraz pragniemy udowodnić, że Jezus już dawno temu został zapowiedziany przez proroków i został nazwany Synem Bożym. Dawid powiedział: „Ty jesteś moim Synem i ja dziś zrodziłem Ciebie” (Ps 2,7). I jeszcze mówił: W blasku świętości, z łona, dawno temu,

²² Trudny w interpretacji fragment rozpoczynający się od słów „Jeśli oni czczą i wychwalają grzeszników” (Aphraates, *Demonstratio* 17, 8, PSyr 1, 801, 6-11) wymaga szczególnej uwagi. Możliwości przekładu w oryginalnej hipotezie wielu rozwiązań lingwistycznych przedstawił E. Fiano (*Aphrahat's Christology. A Contextual Reading*, Duke University 2010, s. 79, przyp. 71). Jego propozycja jest – jak twierdzi – jedynie syntaktycznie i logicznie satysfakcjonującą kombinacją zróżnicowanego akcentowania podmiotu i przedmiotu w strukturze zdania. W tekście syryjskim istnieje taka dowolność, rodzi ona jednak niebezpieczeństwo wieloznaczności. W naszym tłumaczeniu kierujemy się sugestiami Fiano.

zrodziłem Ciebie jako małego chłopca/dziecię (Ps 110,3). Izajasz zaś rzekł: Albowiem Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany, na Jego barkach spoczęła władza. Nazwano Go imieniem: Przedziwny Doradca, Bóg, Pan nad wiekami (ܘܢܝܢܘܢ ܘܕܘܪܘܘܢܐ ܘܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ), Księżę Pokoju. Jego panowanie będzie rosnać i Jego pokój nie będzie miał granic (por. Iz 9,5-6). Powiedz mi zatem, mądry nauczycielu Izraela (ܘܡܪܝܢܐ ܘܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ)²³, kim jest ten, który narodził się i został nazwany imieniem Dziecko, Syn, Przedziwny, Bóg, Pan nad wiekami (ܘܢܝܢܘܢ ܘܕܘܪܘܘܢܐ ܘܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ), Księżę Pokoju, którego panowanie będzie rosnać i o którym powiedziano, że Jego pokój nie będzie miał granic? Jeśli my nazywamy Chrystusa Synem Bożym, to dlatego, że Dawid nas tego nauczył. I jeśli my nazwalismy Go Bogiem, to dlatego, że usłyszeliśmy to od Izajasza. Co do władzy, która spoczęła na barkach, to On wziął swój krzyż i wyszedł z Jerozolimy. Na temat tego, że stał się dzieckiem jak dziecko, Izajasz powiedział jeszcze: Oto Dziewica/Panna (ܘܩܕܝܫܐ ܘܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ) pocznie i porodzi, i będzie nazwany imieniem Emmanuel, to znaczy nasz Bóg jest z nami (por. Iz 7,14).

10 (805, 6-813, 5). Jeśli mówisz, że Mesjasz jeszcze nie przyszedł, dam ci coś na twój upór (ܘܠܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ). Gdy On nadejdzie, napisano: ludy/narody będą w Nim pokładać nadzieję (por. Rdz 49,10)²⁴. Otóż ja usłyszałem od narodów, że Mesjasz przybędzie. Zanim On przybędzie, ja już wcześniej uwierzyłem w Niego i to przez Jego pośrednictwo uwielbiam Boga Izraela. Czyż On by mnie potępił, gdy przyjdzie, za to że już wcześniej uwierzyłem w Niego, zanim przybył? Głupcze (ܘܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ)!²⁵ Prorocy nie pozwalają ci mówić, że Mesjasz jeszcze nie przyszedł. Daniel bowiem upomina cię, mówiąc: Po sześćdziesięciu dwóch tygodniach Pomazaniec (ܘܡܫܝܚܐ) przyjdzie i zostanie zgładzony. Gdy On zginie, Miasto święz

²³ Ukryta drwina Afrahata w epitecie określającym żydowskiego interlokutora („mądry nauczycielu Izraela”) często w retoryce *Demonstrationes* nabiera bardziej prowokującego wyrazu: „sofista, polemista, kontrowersyjny doktor, zaślepiony doktor prawa” (ܘܗܘܐ ܘܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܘܕܘܪܘܘܢܐ ܘܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ). Por. Aphraates, *Demonstratio* 15, 5, PSyr 1, 744, 15-16; 15, 8, PSyr 1, 753, 25-26; 18, 2, PSyr 1, 821, 2-3; 18, 4, PSyr 1, 824, 7-8. Inne określenie Żydów (ܘܗܘܐ – „uparci w głupocie”; 17, 8, PSyr 1, 800, 18), por. rec. A. Guillaumont – Jacob Neusner, *The Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, Leiden 1971, („Studia Post-Biblica” SPB 19), „Revue de l’histoire des religions” 187/2 (1975) s. 229-231.

²⁴ Rdz 49,10 w wersji Peshitta: „Ludy będą Go oczekiwać (ܘܠܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ)”. Afrahat zamienia czasownik „oczekiwać” (ܘܠܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ) na bliskoznacznym „oczekiwać i spodziewać się, pokładać nadzieję” (ܘܠܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ). Autor celowo poszerza terminologię, przygotowując się do komentarza Dn 9,26.

²⁵ ܘܥܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ: jeszcze bardziej dosadne określenie żydowskiego adwersarza (17, 10, PSyr 1, 805, 14).

te zostanie zburzone, jego koniec nastąpi wśród powodzi i aż do czasu wypełnienia wyroków ono pozostanie w ruinie (por. Dn 9,26). Ty jednak oczekujesz i spodziewasz się²⁶ przyjścia Mesjasza, który zgromadzi Izraela zewsząd, a Jerozolima zostanie odbudowana i zamieszкана na nowo! Daniel tak świadczy o tym: nadejdzie Pomazaniec (מָשִׁיחַ) i zostanie zabity, a wtedy Jerozolima zostanie zburzona i pozostanie w ruinie na zawsze aż do czasu wypełnienia wyroków (por. Dn 9,26). O męce Mesjasza Dawid powiedział: Przebili moje ręce i moje nogi a wszystkie kości moje jęczą. Oni czyhali na mnie i śledzili; moje szaty podzielili między siebie i los rzucili o moją suknię (por. Ps 22,17-19). Izajasz zaś mówi: Oto mój sługa ukaze się i poznają go, gdy zostanie wywyższony a wtedy wielu osłupieje. Tak oszpecony Jego wygląd nieludzki a jego postać nie jest już podobna do ludzi (por. Iz 52,13-14). I rzekł: On oczyści mnogie narody, a królowie zdumieją się Nim (por. Iz 52,15). I jeszcze w tym miejscu powiedział: I wyrośnie jak dziecko przede mną i jak korzeń z wyschniętej ziemi (por. Iz 53,2). A na koniec mówi: To on zostanie zabity za nasze grzechy, upokorzony za nasze nieprawości. On przyjmie karę, która przywróci nam pokój i w jego ranach jest nasze uzdrowienie (por. Iz 53,5). W jakich to ranach ludzie zostali uzdrowieni? Dawid nie został zabity, umarł bowiem w późnej starości i został pogrzebany w Betlejem. Jeśli oni mówią, że chodzi o Saula, to on zmarł na wzgórzach Gilboa w czasie wojny z Filistynami (por. 1Sm 31,4). I jeśli oni mówią, że jego ręce i nogi zostały przebite, gdy jego ciało zostało umieszczone na murach Bet-Szean (por. 1Sm 31,10), to przecież nie spełniło się w przypadku Saula: gdy oni przebili członki Saula, jego kości nie odczuwały żadnego bólu, był bowiem martwy. I gdy Saul już nie żył, wtedy oni zawiesili jego ciało i zwłoki jego synów na murach Bet-Szean. I Dawid mówił: Przebili moje ręce i moje nogi a wszystkie kości moje jęczą. A następnie rzekł: Boże, przybądź ku obronie mojej, wyzwól mnie od miecza (כֶּסֶף – por. Ps 22,17-18). Chrystus został ochroniony od miecza (כֶּסֶף), uniósł się z głębi szeolu, wrócił do życia i zmartwychwstał trzeciego dnia. Bóg przybył mu z pomocą. Gdy Saul wezwał Pana, On nie odpowiedział. [Saul] pytał proroków, ale nie otrzymał odpowiedzi (por. 1Sm 28,6). Ukrył się, pytając wróżbitów (por. 1Sm 28,3-25) i dowiedział się, że zostanie zwyciężony przez Filistynów i sam odbierze sobie życie swoim mieczem, gdy ujrzy, że przegrał wojnę (por. 1Sm 28,19). Dawid powiedział o Nim [Chrystusie] słowami (כֶּסֶף חַיָּיָה): Będę głosił imię Twoje swym braciom i chwalić Cię będę pośród zgromadzenia/kościół (כֶּסֶף חַיָּיָה – por. Ps 22,23). W jaki sposób mogłoby się to spełnić w przypadku Saula! Dawid powiedział jeszcze: Nie dozwoliłeś

²⁶ *Demonstratio*, 17, 10, PSyr 1, 805, 21: ܘܢܘܨܘܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܝܘܠܕ ܕܘܪܐܝܢܐ ('oczekujesz i spodziewasz się'). Por. przyp. 24 i 25.

Świątemu swemu (سعيه) zaznać zepsucia (por. Ps 16,10). Otóż wszystko to spełniło się w Chrystusie, gdy On przyszedł do nich, a oni Go nie przyjęli (por. J 1,11). Skazali Go niesprawiedliwie [opierając się] na fałszywym świadectwie, zawieszono Go na rękach i stopach przeбитych gwoździami a wszystkie jego kości jęczą. W owym dniu będzie wielki cud (عجائب): światło się zaciemni w środku dnia, jak prorokował Zachariasz, mówiąc: Ów dzień znany Panu to ani dzień, ani noc, o zmierzchu będzie jasno (por. Za 14,7). Co to za dzień, który się wyróżnił taką cudownością (عجائب): ani dzień, ani noc, o zmierzchu będzie jasno. Czyż nie jest to dzień, gdy Go ukrzyżowali, gdy przyszły ciemności w połowie dnia a o zmierzchu było jasno (por. Mt 27,45; Mk 15,33; Łk 23,44)? I dodał: W owym dniu będzie zimno i mróz (por. Za 14,6). Wiesz przecież, że w dniu, w którym Go ukrzyżowali, rozpalili ognisko, aby się ogrzać, a Szymon dołączył do nich (J 18,18). I powiedział jeszcze: Włócznia podniesie się przeciw Pasterzowi i moim umiłowanym owcom. I uderzy w Pasterza, a baranki stada rozproszą się. Ja zwrócę prawicę moją przeciwko pasterzom (por. Za 13,7). Dawid mówi jeszcze o Jego męce: „Dali mi jako pokarm gorycz, a gdy byłem spragniony, poili mnie octem” (Ps 69,22). I jeszcze powiedział tak: Bo prześladowali tego, kogoś Ty poraził, i przymnożyli bólu temu, którego skazali na śmierć (por. Ps 69,27). A tyle tego przymnożyli, że nawet nie można było tego opisać: tyle klątw i krzywd, że nawet Pismo nie mogło tego ukazać, takie to były haniebne ich krzywdy. Pan bowiem chciał Go unżyć i doświadczyć męką. On został zabity z powodu naszych nieprawości (por. Iz 53,10), poniżono Go z powodu naszych grzechów (por. Iz 53,5) i Jemu przypisano grzech (por. 2Kor 5,21).

11 (813, 6-25). My czcimy taką miłość (عشق) i zginamy kolana przed majestatem Jego Ojca, który zwrócił ku Niemu naszą cześć. My nazywamy Go Bogiem, jak Mojżesz, Pierworodnym i Synem, jak Izrael, Jezusem, jak Jozue syn Nuna, Kapłanem, jak Aaron, Królem, jak Dawid, wielkim Prorokiem, jak wszyscy prorocy, Pasterzem, jak wszyscy pasterze, którzy wiedli na pastwiska i prowadzili Izraela. On nazwał nas synami, jak powiedziano: Cudzoziemcy (غريب) będą mnie słuchać (por. Ps 18,45). On uczynił nas swoimi braćmi, jak powiedziano: „Ogłoszę twoje imię moim braciom” (Ps 22,23). Uczynił nas swoimi przyjaciółmi, jak powiedział swoim uczniom: „Nazwałem was swoimi przyjaciółmi” (J 15,15), jak Jego Ojciec nazwał Abrahama: Mój przyjacielu (por. Iz 41,8). On nam powiedział: „Ja jestem dobrym Pasterzem” (J 10,11), „Bramą” (J 10,7), „Drogą” (J 14,6), „Winnym krzewem” (J 15,1), „Siewcą” (Mt 13,37), „Oblubieńcem” (Mt 9,15), „Perłą” (Mt 13,46), „Lampą” (J 5,35), „Światłem” (J 5,35), „Królem” (Mt 2,2; 21,5; 27,11), „Bogiem” (J 1,1), „Ożywicielem” (J 5,21) i „Zbawicielem” (Łk 2,11), On bowiem nazywa siebie licznymi imionami.

12 (816, 1-7). Napisałem Ci to małe dowodzenie/przedłożenie (مللاد عيسى), mój przyjacielu, abyś mógł odpowiedzieć Żydom, ponieważ oni mówią, że Bóg nie ma syna, i ponieważ my nazywamy Go Bogiem i Synem Bożym, Królem i Pierworodnym wszelkiego stworzenia.

Koniec Mowy o Chrystusie, Synu Bożym.

Z języka syryjskiego przełożył
wstępem i komentarzem opatrzył
ks. Andrzej Uciecha²⁷

²⁷ Ks. dr hab. Andrzej Uciecha prof. UŚ na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; e-mail: andrzej.uciecha@wp.pl; ORCID: 0000-0003-2507-8544.

Dhuoda z Septymanii, *Podręcznik Dhuody skierowany do jej syna Wilhelma* (wybór)

(Liber Manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum)

1. Wstęp

Dzieło karolińskiej arystokratki Dhuody z Septymanii (†843) napisane zostało w okresie od 30 listopada 841 roku do 2 lutego 843 roku. Tę szczegółową informację autorka zamieściła w ostatniej, jedenastej, księdze parenetycznego traktatu. *Podręcznik* prezentuje typ piśmiennictwa napominającego dla świeckich, który w literaturze określony został mianem *speculum laicalis* – zwierciadło laickie. Dzieła tego gatunku pisane były z myślą o przedstawicielach świeckiej arystokracji i rozwinęły się obok dominującej w okresie karolińskim grupy zwierciadeł królewskich i książęcych. W IX wieku powstało pięć pism, które z uwagi na podejmowane wątki zaliczamy do zwierciadeł świeckich¹. Znajdujące się w tym zbiorze dzieło Dhuody zdecydowanie wyróżnia się na tle pozostałych traktatów. Przede wszystkim ze względu na osobę autorki. W dobie kultury karolińskiej *Liber manualis* Dhuody stanowi jedyny przykład kobiecego pisarstwa. Na uwagę zasługuje także fakt, że księżna z Septymanii zadeydowała utwór swojemu synowi, pierworodnemu Wilhelmowi (826-850). Pozostałe karolińskie *specula laicalium* napisane zostały przez duchownych na zamówienie wysokiej rangi świeckich urzędników. Bliska relacja łącząca autorkę ze swoim adresatem skutkowałą jedynym w swoim rodzaju osobistym charakterem całego pisma. Celem wszystkich autorów tworzących zwierciadłowe instrukcje dla świeckich było nakreślenie pomocnych reguł, dzięki którym adresaci mogliby osiągnąć zbawienie swoich dusz. Główną treścią traktatów staje się wykładnia chrześcijańskiej moralności, która zostaje ściśle zorientowana na grupę świeckich dygnitarzy pełnią-

¹ Autorami wzorcotwórczych zwierciadeł świeckich prócz Dhuody byli także Paulin z Akwilei (ur. ok. 750), Alkuin z Yorku (ok. 737-804), Jonasz z Orleanu (ur. ok. 780) oraz Hinkmar z Reims († 882).

cych cały szereg społecznych i rodzinnych ról – wojowników, urzędników, doradców, synów, małżonków, a także wreszcie ojców. W ten sposób obok istniejącego już etosu mnicha (który objął cały karoliński kler), a także etosu królewskiego (proklamowanego w zwierciadłach dla władców), doprecyzowano typową etykę świecką i tzw. *institutiones* dla laików. Okazało się, że laicy w sposób tożsamy do osób duchownych mogli, na drodze realizacji odpowiednich dla nich cnót, reguł i przepisów, prowadzić życie podobające się Bogu i prowadzące ich do Królestwa Bożego.

Pismo Dhuody, co należy podkreślić, realizuje nie tylko liczne wątki typowe dla zwierciadeł świeckich, do których w pierwszej kolejności zalicza się prezentację stosownych cnót, które stawały się bronią w walce ze słabościami, a także mniej lub bardziej rozbudowany indeks moralnych oraz religijnych obowiązków spoczywających na świeckich. Podkreśla się, że autorka karolińska, tworząc zwierciadło dla Wilhelma, musiała kierować się wzorcem zwierciadeł dla władców². W *Liber manualis* świeckość adresata umieszczona jest oczywiście na pierwszym planie, jednak Dhuoda dodatkowo określa także miejsce Wilhelma w systemie bliskich mu ziemskich zależności. Odnosi się do jego obowiązków względem różnych grup społecznych, z naciskiem na obowiązki względem ojca oraz władcy. Autorka w sposób znamieny dla zwierciadeł królewskich definiuje królewską rangę oraz pozycję króla w porządku świata. W *Liber manualis* znajdziemy również pewne, nietypowe dla zwierciadeł świeckich, odniesienia do wzajemnego stosunku władz świeckiej oraz duchownej, z wyraźnym podkreśleniem nadrzędnej roli kapłanów w pośrednictwie między Bogiem a ludźmi.

Pismo powstało w tragicznych dla Dhuody okolicznościach. Z uwagi na toczącą się w państwie karolińskim wojnę domową pomiędzy spadkobiercami Ludwika Pobożnego (778-840) autorka została rozłączona z szesnastoletnim synem Wilhelmem oraz jego czteromiesięcznym bratem. Dręczona ciężką chorobą, samotnością oraz tęsknotą za synami zdecydowała się na nakreślenie moralnej instrukcji dla pierworodnego syna. *Liber manualis* miał być jej pożegnalnym listem, testamentem, a także źródłem matczynych wskazówek wychowawczych.

Dzieło posiada złożoną kompozycję. Dominują w nim partie narracyjne, które przeplecione zostały sekwencjami wierszowanymi. Na początku i końcu dzieła autorka umieściła rozbudowane epigramaty akrostychiczne, które

² Por. F. Sedlmeier, *Die laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit: Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas' von Orleans, Dhuodas und Hinkmars von Reims*, Neuried 2000, s. 15; K. Cherewatuk, *Speculum matris: Duoda's Manual*, „Florilegium” 10 (1988-91) s. 49.

nie zostały jednak zamknięte w żaden klasyczny wzorzec metryczny³. Łacina używana przez Dhuodę w wielu miejscach pozbawiona jest poprawności gramatycznej, bywa też daleka od klasycznych reguł łacińskiej składni. Często zbliża się do zbarbaryzowanej łaciny ludowej. Pomimo widocznych ograniczeń językowych autorka nie rezygnowała jednak z konstruowania własnych, wielokrotnie złożonych i dość skomplikowanych wyrażań i przemyśleń. Do dzieła włączone zostały dość liczne terminy późnołacińskie, a także słowa o proveniencji greckiej oraz hebrajskiej. Wypowiedzi Dhuody wyróżniają wyraźny duchowy oraz biblijny ton. *Liber manualis*, tak jak pozostałe zwierciadła świeckie, posiada charakter kompilacyjny. Zdecydowana większość cytowań pochodzi z Biblii. Materiał ten służy jako wzmocnienie i uwiarygodnienie dywagacji autorki. Dhuoda korzystała także z wielu źródeł patrystycznych oraz monastycznych. Rzadko kiedy przywoływała interesujące ją fragmenty literalnie. W tekście *Podręcznika* odnajdujemy w głównej mierze odwołania do Augustyna (*Enarrationes in Psalmos, In Iohannis evangelium tractatus, De civitate Dei, De musica, Sermones ad populum, Enchiridion ad Laurentium, Regula ad servos Dei*), Grzegorza Wielkiego (*Moralia in Job, Homiliae in Evangelia, Dialogorum libri*) oraz Izydora z Sewilli (*Etymologiae, Synonymorum de lamentatione animae peccatricis libri II, Liber numerorum*). Dhuoda znała także poezję chrześcijańską – hymny Prudencjusza, a także poematy Wenancjusza Fortunata. Znaczącą rolę w jej nauczaniu odegrały wreszcie źródła monastyczne i ascetyczne – *Regula sancti Benedicti, Apophtegmata Patrum, De Coenobiorum Institutis* – Jana Kasjana, *De vita contemplativa* – Juliana Pomeriusza. Z autorów wcześniejszych autorka znała gramatyka Donata oraz jego podręcznik *Ars minor*. Zupełnie zaś nie była zorientowana w zakresie literatury starożytnej. Za sprawą dostępnych jej florilegiów jedynie w jednym miejscu *Podręcznika* – dość przypadkowo – przywołała drobny fragment z *Amores* Owidiusza, raczej bez znajomości jego proveniencji.

Pismo zawiera XI ksiąg poprzedzonych rozbudowaną strukturą wstępu, na którą składa się pięć elementów: *Incipit textus, In nomine Sanctae Trinitatis, Incipit prologus, Praefatio* oraz *Incipiunt capitula huius libri*.

Tematyka poszczególnych ksiąg:

I – o miłości oraz poszukiwaniu Boga;

II – Trójca święta, cnoty teologiczne oraz znaczenie modlitwy;

III – powinności Wilhelma względem ojca, króla, kapłanów, a także pozostałych członków wspólnoty;

³ Dhuoda w śmiały sposób eksperymentowała z formą budowanych przez siebie wierszy. Według Wilhelma Meyera była pionierem, jeżeli chodzi o modyfikacje łacińskiego wiersza i wprowadzanie do niego starożytnych germańskich rytmów. Por. W. Meyer, *Ein Merovinger Rythmus über Fortunatus und altdeutsche Rythmik in lateinischen Versen*, w: *Gesammelte Abhandlungen*, t. 3, Berlin 1936, s. 72-73.

IV – omówienie cnót oraz wad. Pojawia się siedem darów Ducha Świętego oraz osiem błogosławieństw;
 V – brzemiona, które zagrażają ludziom;
 VI – o piętnastu stopniach doskonałości;
 VII – podwójne narodziny oraz podwójna śmierć;
 VIII – admonicje na temat stosownych modlitw;
 IX – rozważania numerologiczne dotyczące liter w słowie Adam, a także piętnastu błogosławieństw;
 X – informacje na temat rodziny Wilhelma. Lista zmarłych członków. Epitafium Dhuody;
 XI – instrukcja na temat doboru czytanych psalmów.
 Poniżej zamieszczony zostaje przekład wybranych rozdziałów z *Liber manualis*. Jak do tej pory w języku polskim ukazało się tłumaczenie nielicznych fragmentów z dzieła Dhuody, które sporządził Jerzy Strzelczyk⁴. Porządek ksiąg Starego Testamentu, a także numeracja psalmów przyjęta została za Septuagintą.

2. Manuskrypty

N – Nîmes, Bibliothèque Municipale de Nîmes, Ms lat. 393. (32 fol., 9 fragmentów), IX/X wiek.
 B – Barcelona, Biblioteca Central de Barcelone, Ms lat. 569. (fol. 57-88; 120 arkuszy), I poł. XIV wieku.
 P – Paris, Bibliothèque Nationale in Paris, Ms lat. 12293. (fol. 1-90), XVII wiek.

3. Wydania tekstu

Mabillon J., *Liber Dodanae Manualis*, Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti IV/1, Paris 1677, s. 750-757.
Liber Dodanae Manualis, PL 106, 109-118, ed. J. Migne, Paris 1864.
 Bondurand E., *L'éducation carolingienne: Le Manuel de Dhuoda (843)*, Paris 1887.
 Strecker K., *Rhythmi ex Libro manuali Dhuodanae deprompti*, MGH Poetae 4/2, Berlin 1923, s. 703-717.
 Riché P., *Dhuoda, Manuel pour mon fils*, SCh 225, Paris 1975.

⁴ J. Strzelczyk, *Pióro w wątlých dłoniach*. O twórczości kobiet w dawnych wiekach, Warszawa 2007, 357-364.

- Bowers M.E., *The Liber Manualis of Dhuoda: Advice of a Ninth-Century Mother for Her Sons*, Washington 1977.
- Zanoletti G., *Educare nel Medioevo. Per la formazione di mio figlio. Manuale*, Milano 1982.
- Riché P., *Manuel pour mon fils*, SCh 225 bis, Paris 1991.
- Riché P., Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, SCh 225 bis, Paris 1997.
- Thiébaux M., *Dhuoda, Handbook for her Warrior Son*, Cambridge Medieval Classics, Cambridge 1998.

4. Przekłady nowożytne

Francuskie:

- L'éducation carolingienne: Le Manuel de Dhuoda (843)*, tł. E. Bondurand, Paris 1887.
- Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, tł. B. de Vregille et Claude Mondésert, SCh 225 bis, Paris 1997.

Hiszpańskie:

- Dhuoda, *La educación cristiana de mi hijo (Liber manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum)*, tł. M. Merino, Pamplona 1995.

Angielskie:

- The Liber Manualis of Dhuoda: Advice of a Ninth-Century Mother for Her Sons*, tł. M.E. Bowers, Washington 1977.
- The Frankish Mother Dhuoda, w: Medieval Women Writers*, tł. J. Marchand, Athens 1984, s. 1-29.
- Handbook for William. A Carolingian Women's Counsel for Her Son*, tł. C. Neel, Lincoln 1991.
- Dhuoda, Handbook for her Warrior Son*, tł. M. Thiébaux, Cambridge 1998.

Niemieckie:

- Ausgewählte Schriften von Columban, Alkuin, Dodana, Jonas, Hrabanus Maurus, Rotker Balbulus, Hugo von Sankt Victor und Peraldus*, tł. G.P. Meier, Bibliothek der katholischen Pädagogik 3, Freiburg im Breisgau 1890, s. 54-104.

Włoskie:

Educare nel Medioevo. Per la formazione di mio figlio. Manuale, tł. G. Zanoletti, Milano 1982.

Katalońskie:

Duoda, De mare a fill. Escrits d'una donna del segle IX, tł. M. Otero, Barcellona 1989.

5. Bibliografia

- 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) s. 161-184.
- Bianco M.G., *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber Manualis di Dhuoda: Il libro, l'autrice, il destinatorio*, w: *Percepta rependere dona. Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, red. C. Bologna – M. Mocan – P. Vaciago, Firenze 2010, s. 1-20.
- Brunhölzl F., *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, Munich 1975, s. 407-409.
- Cherewatuk K., *Speculum Matris: Dhuoda's Manual*, „Florilegium” 10 (1988-1991) s. 49-64.
- Claussen M.A., *Fathers of Power and Mothers of Authority: Dhuoda and the Liber manualis*, „French Historical Studies” 19/3 (1996) s. 785-809.
- Claussen M.A., *God and Man in Dhuoda's Liber Manualis*, w: *Women in the Church (Studies in Church History 27)*, red. W.J. Sheils – D. Wood, Oxford 1990, s. 43-52.
- Dronke P., *Women writers of the middle ages. A Critical Study of Text from Perpetua to Marguerite Porete*, Cambridge 1984, s. 36-54.
- Garver V.L., *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, London 2009.
- Löfstedt B., *Zu Dhuodas Liber Manualis*, „Arctos” 15 (1981) s. 67-83.
- Malan R., *The Ancestry of Dhuoda, Duchess of Septimania*, „The Genealogist” 11/1 (1997) s. 116-126.
- Manitius M., *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, München 1959, s. 442-444.
- Marchand J., *The Frankish Mother. Dhuoda*, w: *Medieval Women Writers*, red. K.M. Wilson, Manchester 1984, s. 12-28.
- 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) s. 451-462.
- Nelson J.L., *Dhuoda on Dreams*, w: *Motherhood, Religion, and Society in Medieval Europe, 400-1400*, red. C. Leyser – L. Smith, Burlington 2011, s. 41-53.

- Nelson J.L., *Dhuoda*, w: *Lay intellectuals in the Carolingian world*, red. P. Wormald – J.L. Nelson, Cambridge 2007, s. 106-120.
- Nelson J.L., *Women and the world in the earlier middle ages*, w: *Women in the Church (Studies in Church History 27)*, red. W.J. Sheils – D. Wood, Oxford 1990, s. 53-78.
- Olsen G.W., *One Heart and One Soul (Acts 4:32 and 34) in Dhuoda's Manual*, „Church History” 61/1 (1992) s. 23-33.
- Raby F.J.E., *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages*, t. 1-2, Oxford 1957, s. 218-219.
- Rodriguez M., *Los Salmos bíblicos como enseñanza en el Manual de Dhuoda (s. IX)*, Actas III Congreso Hispánico de Latin Medieval 2, León 2002, s. 447-456.
- Sedlmeier F., *Laienparänetischen Schriften der Karolingerzeit: Untersuchungen zu ausgewählten Texten des Paulinus von Aquileia, Alkuins, Jonas von Orleans, Dhuodas und Hinkmars von Reims*, Neuried 2000, s. 373-449.
- 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) s. 150-188.

6. Przekład⁵

Praefatio

W jedenastym roku cesarskich rządów naszego pana Ludwika⁶, panującego szczęśliwie z miłosiernym Chrystusem i już pogrzebanego, w roku piątej konkurenty⁷, trzy dni przed kalendami lipcowymi⁸ w pałacu w Akwizgranie zostałam oddana w małżeństwo jako prawowita

⁵ Przekładu dokonano z łacińskiego tekstu krytycznego znajdującego się w wydaniu bilingwicznym: Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, tł. B. de Vregille et Claude Mondésert, SCh 225 bis, Paris 1997, s. 66-370.

⁶ Ludwik Pobożny.

⁷ Konkurenty były ważnym elementem komputystyki paschalnej, którego używano także w odniesieniu do chronologii średniowiecznej. Konkurenta to liczba wskazująca, w jakim dniu tygodnia kończył się poprzedni rok. Piąta konkurenta oznacza piątek, tak więc rok, w którym odbył się ślub Dhuody, musiał zaczynać się od soboty. (Za cenne uwagi merytoryczne dotyczące chrześcijańskiej rachuby lat dziękuję księdzu prof. dr. hab. Józefowi Naumowiczowi).

⁸ 29 VI 824 rok.

żona memu panu i twojemu ojcu Bernardowi⁹. Jeszcze w trzynastym roku jego [Ludwika Pobożnego] panowania, trzy dni przed kalendami grudnia¹⁰ z Bożą pomocą – jak wierzę – miało miejsce twoje – z mojego ciała – przyjście na świat, mój najbardziej upragniony pierworodny synu¹¹.

Gdy wciąż trwały i nasilały się niepowodzenia tego świata, wśród tak licznych nieszczęść i niezgody w królestwie wspomniany cesarz, nie wahając się, odszedł drogą wspólną dla wszystkich. Dokonał swego żywota zanim jeszcze dopełniło się 28 lat jego panowania. W następnym roku po śmierci cesarza, jedenaście dni przed kalendami kwietnia¹² narodził się z mojego łona, dzięki litościwemu Bogu, twój brat¹³ w mieście Uzès¹⁴. Wtedy gdy był on jeszcze bardzo mały i zanim przyjął łaskę chrztu, wasz pan i ojciec, Bernard, polecił, żeby przywieźć go do siebie w rejon

⁹ Bernard z Septymanii († 844), margrabia Septymanii, hrabia Barcelony. Syn Wilhelma z Gellone (ok. 745-812) oraz wnuk Aldany, córki Karola Młota († 741). W 826 roku Bernard odniósł spektakularne zwycięstwo nad oddziałami emira Kordoby, które – w efekcie – zmusił do opuszczenia okupowanej Barcelony. Sukces militarny przyniósł mu tytuł hrabiego Septymanii, nadzór nad Marchią Hiszpańską, a także zaufanie cesarza Ludwika Pobożnego. W 829 roku Bernard został mianowany cesarskim szambelanem i rozpoczął obfitującą w skandale karierę dworską, która, niestety, szybko przysporzyła mu wielu wrogów. W trakcie sporu cesarza Ludwika z synami zdradził imperatora, stając po stronie jego wrogów. Po słynnej bratobójczej bitwie w 841 roku pod Fontenay-en-Puisaye Bernard przysiągł swoją lojalność zwycięskiemu Karolowi Łysemu (823-877), który wedle hipotez mógł być jego własnym synem, zrodzonym z cudzołożnego związku z cesarzową Judytą. Gwarantem wierności Bernarda stał się oddany w akcie komendacji pierworodny syn i adresat *Podręcznika* – Wilhelm z Septymanii. Jego ojciec, jak się miało okazać, po raz kolejny zademonstrował nielojalność względem swojego seniora. Zbiegł do Akwitanii, aby tam przyłączyć się do, wrogiego Karolowi, Pepina II Akwitańskiego (823-864). Małżonek Dhuody zginął z rąk Karola Łysego w 844 roku.

¹⁰ 29 XI 826 rok.

¹¹ Wilhelm z Septymanii.

¹² 22 III 841 rok.

¹³ Bernard Kosmata Stopa (841-886). Karolińska arystokratka, niestety, aż do dnia swojej śmierci nie poznała imienia drugiego syna. Jej mąż Bernard z Septymanii ze względów bezpieczeństwa zabrał kilkumiesięczne niemowlę w rejon Akwitanii podległej sprzymierzonemu z nim Pepinowi II (823-864).

¹⁴ Miasto Uzès, w którym znajdowała się rodzinna posiadłość Bernarda, było w owym czasie stolicą Marchii Hiszpańskiej. Leżało w rejonie Septymanii, która w starożytności stanowiła część rzymskiej prowincji – Gallia Narbonensis. Uzès było miastem założonym przez Rzymian pod nazwą Ucetia. Od IX wieku znajdowało się w obrębie hrabstwa Tuluzy. Dhuoda została osadzona w Uzès przez męża, aby tam pod jego nieobecność nadzorować podległymi mu ziemiami.

Akwitanii razem z biskupem miasta Uzès, Elefantusem, i z pozostałymi wiernymi sobie zwolennikami.

Lecz gdy z rozkazu mojego pana we wspomnianym mieście pozostaje już dość długo pozbawiona waszej bliskości, ciesząc się jego sukcesami, postarałam się, z powodu tęsknoty za tobą i za każdym z was, spisać i przekazać tobie tę książeczkę na miarę małości mego rozumu.

I dalej do tego samego tematu. Chociaż dręczona jestem niepokojami, to jednak ta jedyna [myśl], ażebym mogła, dzięki Bogu i wedle uznania Pana, zobaczyć ciebie, pozostaje najważniejsza. Bez wątpienia chciałabym, o ile dana mi zostanie moc od Boga, lecz ponieważ zbawienie daleko jest ode mnie, grzesznej kobiety (Ps 118,155), to [wciąż] chcę i w tym życzeniu wędnie moja dusza.

Usłyszałam bowiem, że twój ojciec Bernard oddał cię w ręce króla Karola¹⁵. Napominam cię, abyś oddał się poważaniu tej sprawy całą [twoją] wolą. Jednak [pamiętaj], jak mówi Pismo Święte: „Najpierw we wszystkim szukajcie królestwa Bożego, a wtedy wszystko będzie dodane” (Mt 6,33), [czyli] te, które są konieczne, aby radowała się dusza i ciało.

I 6 O kwestii moralnej

Ja, która jestem krucha niczym dzban, cóż mogłabym powiedzieć? Wnet zwrócę się ku innym [autorom], jakbym była ich towarzyszką. Bez wątpienia, gdyby niebo i pola zostały rozpostarte w powietrzu niczym zwój pergaminu i gdyby zagłębienia mórz zmieniły się w płamy zabarwione na różne kolory, a wszyscy zamieszkujący i użytkujący tę ziemię, urodzeni na niej, od początku aż do teraz – co jest rzeczą niemożliwą i wbrew naturze – w wyniku pomnożenia ludzkich zdolności staliby się pisarzami, to [i tak] nie zdołaliby oni wyrazić i opowiedzieć wielkości Wszechmogącego, a także szerokości, wysokości i głębi (Ef 3,18) [tkwiącej] w wyniosłości, majestacie, mądrości, dobroci i łagodności Tego, który nazywany jest Bogiem. I podczas gdy On jest tak wielki i potężny, że nikt nie jest w stanie pojąć jego istoty, ja zachęcam cię, abyś lękał się Go i miłował „z całego serca, całą duszą i rozumem” (Mk 12,33). Na wszystkich twoich ścieżkach

¹⁵ Karol Łysy (823-877), najmłodszy syn Ludwika Pobożnego. Wilhelm znalazł się pod jego zwierzchnictwem po wygranej dla Karola i jego brata Ludwika Niemieckiego (806-876) bitwie pod Fontenay-en-Puisaye (25 VI 841), która ostatecznie zadecydować też miała o podziale imperium karolińskiego. Bernard z Septymanii, aby móc zagwarantować dla siebie i swojej rodziny bezpieczeństwo, oddał pierworodnego syna w ręce zwycięskiego władcy. Wilhelm do 844 roku, w którym stracono jego ojca, pozostał wierny Karolowi Łysemu. Później przystąpił do buntu, uciekając w rejon Akwitanii. Zginął w 850 roku z rąk wojowników Karola Łysego.

i we wszystkich twych uczynkach błogosław Go i wychwalaj „ponieważ jest dobry, ponieważ na wieki miłosierdzie Jego” (Ps 106,1).

I dalej. Uwierz, że On jest u góry i u dołu, w i poza czymś. On jest wyżej, niżej, wewnątrz i na zewnątrz¹⁶. Powyżej, ponieważ przewodniczy nam wszystkim i króluje. Ów jest „wysoki” (*excelsus*) i jak mówi psalmista: „Ponad wszelkie niebios a chwała Jego” (Ps 112,4). Poniżej, ponieważ wszystkich nas podtrzymuje: „W Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28), w Nim zawsze trwamy. Wewnątrz, ponieważ zaopatruje nas i nasyc a swoimi dobrami, tak jak napisane jest: „Owoce m owoców twoich nasyc i się ziemia” (Ps 103,13); „Wszelkie zwierzę napęlniasz błogosławieństwem” (Ps 144,16). Na zewnątrz, ponieważ niedostępnym swym murem wszystkich nas otacza, zabezpiecza, chroni i zasłania, tak jak jest napisane: „Murem otacza i niczym tarczę umieszcza [swą] koronę” (Ps 5,13). Ja zaiste jestem twoją matką i chociaż jestem bezwartościowa ze względu na swą małość oraz zdolność rozumowania mojego, to jednak wierzę, że Ten, który jest Bogiem, błogosławiony jest na wieki. Amen.

I 7 Pouczenie na temat tej samej sprawy

Napominam cię, mój synu Wilhelmie, piękny i ukochany, ażebyś pośród doczesnych trosk twój go pokolenia nie zaniedbywał pozyskiwać dla siebie licznych tomów ksiąg; w nich powinieneś czytać o Bogu Stwórcy od najświętszych nauczycieli; będą one dostojniejsze i lepsze od tego, co zostało napisane powyżej [przeze mnie]. Módl się do Niego, czc i j i kochaj. Jeśli to uczynisz, będzie twoim obrońcą, przywódcą, towarzyszem i ojczyzną, „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6), najszczodrzej obdarzy cię pomyślnością na ziemi i będzie zwracał wszystkich wrogów twoich w stronę pokoju. Ty natomiast, jak to zostało napisane w księdze Hioba, „Przepasz tak jak mąż biodra swoje” (Hi 40,2), obyś był pokorny w sercu i ciałem skromny, a także „wynieś się w górę, bądź bardzo chwalebny i oblecz się w piękne szaty” (Hi 40,5).

I cóż jeszcze więcej? Dhuoda, twoje wspomnienie (*ortatrix*)¹⁷, jest zawsze obecna, synu, gdyby mnie zabrakło, co zaiste nastąpi, masz na pamiętkę tę książeczkę moralną, [w niej] jak gdyby w odbiciu lustra będziesz mógł mnie zobaczyć, czytając umyłem oraz ciałem i modląc się do Boga. Tutaj znajdziesz w pełni to, co mógłbyś usłyszeć ode mnie. Synu, będziesz miał nauczycieli, którzy będą mogli udzielić ci lepszych i pożyteczniejszych wskazówek, lecz oni nie mają statusu równego mo-

¹⁶ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Job* 2, 12, 20.

¹⁷ Księżna Septymanii przydała sobie nowatorskie określenie *ortatrix*, które utworzyła na bazie czasownika *hortari* (‘namawiać, zachęcać, krzepić’).

jemu, nie mają w piersi serca bardziej płonącego niż ja, twoja matka, mój synu pierworodny.

Te słowa, które kieruję do ciebie, czytaj, zrozum i wypełnij działaniem, a kiedy twój maleńki brat przyjmie łaskę chrztu w Chrystusie – a nie znam jego imienia – obyś nie miał oporów, aby mu doradzać, wychowywać, kochać i zachęcać go, aby podązał 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 i twoim bratem (Rdz 37,27). Napominam was ja, Dhuoda, matka każdego z was, abyście nawet udręczeni doczesnymi troskami, stosownie do czasu „trzymali w górę serca. Patrzcie na tego, który rządzi w niebiosach”¹⁸, on nazywany jest Bogiem.

Oby Wszechmogący, którego ja niegodna tak często wspominam, uczynił was szczęśliwymi i radosnymi na tym świecie, razem z waszym ojcem i moim panem Bernardem, i oby dał wam pomyślność we wszystkich sprawach, a po ukończeniu kursu życia niechaj sprawi, żebyście, radując się, wkroczyli wraz ze świętymi do nieba. Amen.

II 3 O poszanowaniu modlitwy¹⁹

Modlitwa nazwana jest *oratio* ze względu na usta, czyli *oris ratio*²⁰. Cześć *reverentia* zaś nawiązuje do rzeczy godnej szacunku, której należy szukać z najgłębszym uniesieniem serca oraz z czystą żarliwością rozumu²¹. Jeśli chcemy poprosić człowieka posiadającego wielką ziemską moc, aby udzielił nam jakiejś korzyści, czy to małej, czy też dużej, to nie prosimy go z arogancją ani głośnym krzykiem lub szemraniem, lecz prosimy z pokorą, aby on rozkazał, ażeby dać nam to, o co prosimy. O ileż bardziej należy z największą czcią modlić się w odniesieniu do Stwórcy i Dawcy wszelkiego dobra, poprzez proszenie, szukanie i znajdowanie (Mt 7,7). Nie należy szukać na cały głos²² ani też rozwlekając się w długich słowach, ale w głębokim i krótkim uniesieniu oraz ciszy, tak aby dał nam to, co jest Jego, aby nas obdarował i wzbogacił oraz raczył spełnić to, o co prosimy! Albowiem święci Ojcowie w pradawnych czasach zanosili długie modlitwy i w czystych prośbach osiągnęli prawdziwe uniesienie.

¹⁸ *Passio Sancti Symphoriani* 11.

¹⁹ Tytuł koresponduje z dwudziestym rozdziałem *Reguly św. Benedykta*. Por. Benedictus, *Regula* 20.

²⁰ Por. Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* 1, 5, 3.

²¹ Por. Benedictus, *Regula* 7, 51.

²² Benedictus, *Regula* 52, 4.

Dlaczego? Ponieważ poprzez [swoje] zasługi zawsze trwale pozostawali w Panu.

Ja natomiast, Dhuoda, jestem słaba, bezczynna i krucha, zawsze też zwracam się ku głębinom. Nie znalazłam upodobania nie tylko w długiej modlitwie, ale nawet i w krótkiej. Jednak wciąż pokładam nadzieję w Tym, który pozwala swoim wiernym usilnie się prosić. Ty zaś, synu Wilhelmie, czuwaj, upraszaj Go i módl się do Niego słowami krótkimi, mocnymi i czystymi. Mów nie tylko w kościele, lecz wszędzie tam, gdzie pojawi się możliwość, módl się i mów: „Ty, który litujesz się i jesteś miłosierny, sprawiedliwy i łaskawy, łagodny i prawdomówny, zmiłuj się nad stworzeniem, które powołałeś do życia i odkupiłeś poprzez swoją krew; zmiłuj się nade mną²³ i pozwól, abym mógł kroczyć ścieżkami Twojej sprawiedliwości; daj mi pamięć oraz zdolność rozumienia, abym mógł Ciebie pojąć, w Ciebie wierzyć, kochać, bać się Ciebie, chwalić, składać dzięki oraz osiągnąć doskonałość w każdym dobrym dziele poprzez prawą wiarę i dobrą wolę, mój Panie Boże, Amen”.

Módl się ustami, krzycz sercem, proś działaniem, aby Bóg zawsze przychodził ci z pomocą, w dzień i w nocy, w każdej godzinie i w każdym momencie. Gdy odpoczywasz w łożu, mów po trzykroć: „Boże, służ mi pomocą. Boże, spiesz, ażeby mi pomóc”²⁴ (Ps 69,2), a potem mów aż do końca *Gloria* i następnie Modlitwę Pańską. Gdy tę już ukończysz, mów: „Strzeż mnie, Panie, w ciągu dnia, strzeż mnie i w tę noc, jeśli taka Twoja wola, obym zasłużył, żeby ukryć się w cieniu Twoich skrzydeł (Ps 16,8), napełniony Duchem Świętym, otoczony królewską mocą oraz anielską strażą, ażeby w tę noc, chociaż jestem nieco niespokojny, zasnął snem pokoju; a jeżeli się obudzę, obym poprzez zmysły poczuł, że jesteś [moim] strażnikiem, Ty, który stojąc na drabinie, ukazałeś się świętemu Jakubowi jako Zbawca (Rdz 28,13)”.

Gdy to wypełnisz, uczynź znak krzyża, poprzez który zostałeś odkupiony, na czole oraz ponad twoim łożem w taki sposób + i tak wówczas mówiąc: „Wielbię krzyż Twój, Panie, i wierzę w Twoje święte zmartwychwstanie. Twój święty krzyż jest ze mną. To jest krzyż, który odkąd poznałem, na zawsze pokochałem i zawsze wielbię²⁵. Krzyż jest moim zbawieniem, krzyż jest moją opoką, obroną i nieustanną ucieczką. Krzyż jest dla mnie życiem²⁶, dla ciebie, diable, śmiercią, nieprzyjacielu prawdy, wyznawco nicości; krzyż dla mnie życiem, dla ciebie zawsze śmiercią”. I również to:

²³ Por. *Oratio sancti Gregorii papae, Item oratio*, w: Alcuinus, *Libellus sacrarum precum*, PL 101, 1401.

²⁴ Por. *De oratione quotidiana*, w: *Libellus sacrarum precum*.

²⁵ Por. Venantius Fortunatus, *Crux mihi certa salus*.

²⁶ Por. *Commemoratio de ordine quotidiane orationis*, w: *Libellus sacrarum precum*.

„Twój Panie + krzyż adoruję i wciąż rozważam Twoją chwalebna mękę, Ty, który zechciałeś się narodzić, cierpieć, umrzeć i powstać z martwych, który jesteś z Ojcem i Duchem świętym. + Niech błogosławieństwo Boga Ojca, Syna i Ducha świętego zstąpi i pozostanie nade mną, służyć twoim najmniejszym. Amen”.

Niechaj ten krzyż oraz błogosławieństwo zawsze będą z tymi, których powyżej, ja tak słaba, często wzmiankuję, i „jak rosa Hermonu, która zstępuje na górę Syjon” (Ps 132,3) albo „jak olejek na głowie” (Ps 132,2) rozlany i spływający „na brodę, brodę Aarona” (Ps 132,2), tak niechaj namaszczenie Jezusa Nazarejczyka, Bożego Syna, niechaj zstąpi i pozostanie nad tobą, dokądkolwiek byś zmierzał, i ponad twoim bratem, który po tobie jako drugi z mojego łona wyszedł. Co jeśli by z Bożą pomocą było [was] więcej, oni niechaj wspólnie z wami realizują to, co przywołałam już wcześniej, w obecności i z pomocą Tego, który żyje i króluje poprzez nieskończoność zawsze i na wieki wieków. Amen.

Kiedy z Bożą pomocą wstawał będziesz rankiem lub o którejkolwiek godzinie, dozwoliliby ci ów łaskawy, powiedz po trzykroć: „Boże...”, tak jak wyżej, a następnie „Modlitwę Pańską”. Gdy tę ukończysz, mów: „Mój królu i mój Boże, powstań, dopomóż mi (Ps 43,27), usłysz moje wołanie, ponieważ do Ciebie się modlę; rano wysłuchaj głosu mego (Ps 5,3-4), powstań i zwróć uwagę na mój osąd, obys sprzyjał dzisiaj mojej sprawie, Boże mój”.

I cóż jeszcze, synu? Wstając zgodnie ze zwyczajem, przysposób dla siebie obuwie „w gotowość [głoszenia] Ewangelii pokoju” (Ef 6,15). Stale powtarzaj godziny kanoniczne, wypełniaj swoją służbę zgodnie z tym, co jest napisane: „Siedmiokroć na dzień wysławiałem Ciebie” (Ps 118,164). Pośród wszystkich twoich przygotowań wypowiadaj twoje rozdziały [Pisma Świętego], te, które lepiej już poznałeś, lub takie, które znajdziesz. Kiedy wypełnisz to, co powyżej, odmawiaj właściwe modlitwy dla poszczególnych godzin, a następnie idź w imię najwyższego Boga w [stronę] twojej doczesnej służby, która jest tobie nadana, [wypełniaj] cokolwiek rozkaże pan i ojciec twój Bernard albo też to, co senior [twój] Karol polecił [tobie] jako niezbędne do wykonania, jednak w takim stopniu, jak pozwoli [na to] Bóg.

III 1 O czci względem ojca, którą, dopóki żyjesz, masz obowiązek okazywać

Nie mam żadnych oporów, aby oznajmić ci, tak jak tylko potrafię, że powinieneś odczuwać bojaźń, kochać, doradzać, a także być wiernym we wszystkim twojemu panu i ojcu Bernardowi, tak obecnemu, jak i odalonymu [od ciebie]. Wszakże masz mistrza i autora najmądrzejszego

– oczywiście Salomona – który ciebie, mój synu, strofuje i, napominając, zapewnia: „Bóg uczcił ojca, odznaczając go dziećmi” (Syr 3,3). I podobnie dalej: „Kto czci ojca swego, doczeka pociechy z dziećmi i żyć będzie długo. Kto posłuszny jest ojcu, da wychnienie matce i jak gdyby skarby gromadzi” (Syr 3,5-7) ten, kto czci swego ojca. „Kto się boi Pana, ten czci rodziców” (Syr 3,8). Tak i ty, synu, „czcij ojca swego” i nieustannie módl się za niego, „abyś był długowiecznym na ziemi” (Wj 20,12) i mógł dożyć wielu lat. „Pamiętaj, że gdyby nie on, nie narodziłbyś się” (Syr 7,30). W każdym swym dążeniu bądź posłuszny ojcu i przestrzegaj jego wyroków (Syr 3,2). Jeśli z Bożą pomocą dojdiesz do tego, to „wspomagaj starość jego i nie zasmucaj go w jego życiu, ani nie pogardzaj nim w twojej sile” (Syr 3,14-15).

Oby to nie miało miejsca w twoim przypadku. Niechaj ziemia wcześniej przykryje moje ciało, jeśli by to [twojego ojca] miało spotkać, w co i tak nie wierzę, że się zdarzy. Nie mówię tego, ponieważ się boję, [że to może się stać], ale dlatego, żeby za wszelką cenę strzec cię, aby w twojej myśli nigdy nie powstał taki występki, a słyszeliśmy, że taki czyn został popełniony przez wielu niepodobnych do ciebie²⁷. Bądź pomny nieszczęścia, które spadło na synów Helego (1Sm 4,11), oni wzgardzili poleceniami ojca, byli jemu nieposłuszni i dlatego spadała na nich okrutna śmierć. Nie należy także pomijać milczeniem drzewa (*dyndrum*)²⁸ Absaloma (2Sm 18,9), który był nieposłuszny ojcu i przytrafiła mu się niegodziwa śmierć. Gdy zawisł na dębie, przeszyły go ciosy oszczepów (2Sm 18,14-15) i w kwiecie młodzieńczego wieku wraz z jękiem bólu zakończył doczesne życie. Tracąc ziemskie królestwo, nie dotarł do tego, [które jest] najwyższe i obiecane.

I po cóż ja mówię o nich wszystkich? Bardzo niebezpieczne jest [to, co oni robią]. Ci, którzy dopuszczają się owego złego czynu, niechaj poniosą [karę]. I to nie ja [ich] potępiam, lecz Pismo Święte przepowiada i z przekleństwem [im] grożąc, mówi: „Przeklęty, kto nie czci ojca swego” (Pwt 27,16). I dalej także te: „Ktokolwiek złorzeczyłby ojcu, który go spłodził, niechaj umrze śmiercią daremną i haniebną” (Kpł 20,9). A jeśli za [ten] przykry i szkodliwy sposób mówienia jest taka [kara], to cóż sądzisz, że mogłoby się stać tym, którzy wymierzają rodzicom

²⁷ Aluzja do sytuacji w państwie karolińskim. Ostatnie lata rządów Ludwika Pobożnego przebiegły pod znakiem konfliktów cesarza z dorosłymi już synami. W 833 roku na tzw. Polu Kłamstw pod Rothfeld synowie wyrzekli się posłuszeństwa względem ojca i pozbawili go władzy.

²⁸ Od greckiego δένδρον ('drzewo'). Przetransponowane do języka łacińskiego słowo *dyndrum* w tym miejscu rozważań potraktowane zostało przez Dhuodę jako przynależne do drugiej deklinacji łacińskiej.

niesprawiedliwość i dręczą serca swoich ojców? Jak podają, w obecnym czasie jest wielu takich, którzy obracają się w tego rodzaju zbrodni, oni nie biorą pod uwagę czynów z przeszłości, terazniejszość zaś uważają za niegodziwą. Na takich, ale też na innych podobnych [do nich], którzy tak czynią, spada zazdrość, niechęć, klęska i nieszczęście, a także [to, co podsycą] „żagwie nienawiści” (Rdz 37,8). Oni nie zyskują, ale [bardziej] tracą [dobra] należące do innych, obcych [ludzi], te, których [tak] pragną i z trudem mogą jedynie utrzymać swoje własne mienie. Nie mówię o tym, ponieważ to widziałam, ale dlatego, że czytałam w pewnych [książkach], [także] słyszałam, słyszysz ty i słyszysz oczywiście teraz i ja. Przypatrz się uważnie temu, co przydarzy się w przyszłości, i tym, którzy wcześniej dopuszczali się takich czynów. I jeśli są tacy, co oby nie miało miejsca, wszechmocny Bóg może sprowadzić na nich smutek, aby opamiętali się przed złem, uczynili skruchę, a nawracając się, zasłużyli, żeby uzyskać zbawienie. Kimkolwiek on jest, niech trzyma się z daleka od ciebie, niechaj Bóg da mu rozsądek, tak jak wyżej [zostało już powiedziane].

Każdy, kimkolwiek by był, synu, powinien zastanowić się [nad tym], jeśli kiedyś osiągnie wiek dojrzałości, w którym Bóg zechce przyznać mu potomstwo, cieszyć się on będzie nie z posiadania [dzieci] krnąbrnych ani hardych, które cechuje chciwa dusza, ale z [potomstwa] pokornego, łagodnego oraz posłusznego, aby patrząc na nie z uwagą, radował się. Szczęśliwym ojcem będzie ten, kto dawniej dowiódł, że był uległym synem. Każdy, kto zastanawia się nad tymi kwestiami i pragnie ich, niechaj weźmie pod uwagę i te, które były wcześniej [opisane], a wówczas: „wszyscy członkowie korzystnie zwrócą się w kierunku pokoju”²⁹.

A więc mój synu, Wilhelmie, posłuchaj moich porad i podążaj za „przykazaniami ojca twego” (Prz 6,20), nie bądź głuchym na słowa świętych Ojców, które często czytając, „uwiąż zawsze u serca twego” (Prz 6,21), aby „rozmnożyły się lata twego żywota” (Prz 4,10), stale wzrastając ku dobru. Ci bowiem, którzy błogosławią i zachowują Boga, a także posłuszni są Ojcom i ochoczym sercem wypełniają ich wskazówki, „oni odziedziczą ziemię” (Ps 36,9). Jeżeli po wysłuchaniu tego, o czym wyżej nadmieniam, wypełnisz to godnymi czynami, wówczas nie tylko będziesz miał swój udział na tej ziemi w niejednych rzeczach, ale także zasłużyysz, ażeby wraz ze świętymi posiąść i tamtą, o której psalmista mówi: „Wierzę, że zobaczę dobra Pana na ziemi żyjących” (Ps 26,13). Modłę się, abyś mógł być dziedzicem tej ziemi, niech Bóg, który żyje, raczy przygotować [cię] do życia na niej, itd.

²⁹ Por. Benedictus, *Regula* 34, 5.

III 4 Niezbędne pouczenie dotyczące twojego seniora

Seniorowi, którego masz, Karolowi, skoro [go] Bóg – jak wierzę – i ojciec twój Bernard wybrał dla ciebie na początek twej młodości, ażebyś służył rozkwitającą siłą, ciągle [mu] podlegaj, ponieważ po każdej z dwóch stron jest on wielkiego i szlachetnego urodzenia. I służ mu w ten sposób nie tylko po to, abyś znalazł uznanie w jego oczach, lecz także, żebyś był zdolnym do rozumienia [spraw dotyczących jego] ciała i duszy. Zachowaj wobec niego czystą i pewną wiarę we wszystkich pożytecznych sprawach.

I również to. Zastanów się nad szlachetnym sługą patriarchy Abrahama, który oddalił się ku odległym stronom, żeby [znaleźć] małżonkę dla syna swego pana, tę, która miała być mu poślubiona³⁰. Ze względu na wiarę wobec tego, który wydał rozkaz, oraz należne słudze posłuszeństwo polecenie zostało wypełnione, żona zaś – dzięki znamienitemu potomstwu – dostała w udziale wielką łaskę wraz z majątkiem. Cóż mogę powiedzieć o Joabie i Abnerze³¹ i innych, którzy byli obok króla Dawida? Oni w wielu miejscach – ze względu na niego – znosili przykre położenie, ponieważ bardziej panu swemu aniżeli sobie pragnęli za wszelką cenę się podobać. Cóż mogę powiedzieć także o innych, tak licznych zamkniętych w Piśmie Świętym, którzy wiernie byli posłuszni rozkazom seniorów? Swym nieprzerwanym zapałem zasłużyli, żeby błyszczeć w ziemskim świecie. Wiemy bowiem, zgodnie z treścią Pisma Świętego, że każdy zaszczyt i władza dana została przez Boga. Z tej przyczyny właśnie należy im [panom] wiernie służyć, bez niechęci, miałości i opieszałości. Albowiem tak jak czytamy: „Nie ma władzy, która by nie pochodziła od Boga, a kto sprzeciwia się władzy, sprzeciwia się porządkowi Bożemu” (Rz 13,1-2).

Dlatego też, synu, namawiam cię, abyś tę, którą zachowujesz [wierność], zachowywał trwale ciałem i umysłem, dopóki żyjesz. Twój postęp – jak wierzymy – będzie się powiększał i stanie się niezwykle korzystny także dla poddanych tobie. Niechaj nigdy nie wzniesie się w tobie szaleństwo i niegodziwa zniewaga wiarołomstwa. Niechaj nigdy nie powstanie i nie pojawi się w twoim sercu [myśl], abyś niewiernie mógł wystąpić przeciw twojemu seniorowi. Tak postępującym należy się surowy i najsroższy wykład. Wierzę, że to nie będzie miało miejsca w odniesieniu do ciebie ani towarzyszących tobie żołnierzy. Taki sposób bycia, jak mówią, w żaden sposób nie dał się widzieć u twoich przodków, nie istniał, nie istnieje ani też dalej nie będzie istnieć. Ty więc, synu Wilhelmie, który zrodzony jesteś z ich rodu, wobec seniora twego, jak wcześniej już powiedziałam, obyś był prawdomówny, czujny, pożyteczny oraz wyjątkowy. Zabiegaj, na ile Bóg da

³⁰ Por. Rdz 24.

³¹ 3Krl 2.

tobie sił, abyś w każdej sprawie związanej z korzyścią władzy królewskiej przedstawił się jak najroztropniej – i w głębi duszy, i publicznie. Czytaj słowa albo życiorysy świętych ojców, którzy poprzedzali [nas], a znajdziesz to, jak i w jaki sposób powinieneś wiernie służyć i we wszystkim pomagać twojemu seniorowi. A gdy już to odnajdziesz, staraj się wiernie wypełniać jego rozkazy. Weź także pod uwagę i przyjrzyj się tym, którzy mu wytrwale i najwierniej służą, i ucz się od nich zasad dotyczących służby. Przysposabiając ich wskazówki, łatwiej zdołasz – z pomocą i wsparciem Boga – osiągnąć to, o czym już wcześniej wspominałam. Niech Bóg i twój feudalny pan będzie dla ciebie we wszystkim życzliwy oraz hojny, niech będzie opiekunem, dobrym przywódcą (*rector*) i protektorem, a we wszystkich zamierzeniach twoich oby raczył być wspomóżycielem i nieustannym obrońcą. „Jakakolwiek więc będzie wola w niebie, tak niech się stanie” (1Mch 3,60). Amen.

III 8 W odniesieniu do rodziny twoich seniorów

Jeśli się zdarzy, że ty, wraz z towarzyszami broni, dostąpisz zaszczytu, ażeby z korzyścią służyć na królewskim lub cesarskim dworze, albo też gdziekolwiek indziej, odczuwaj respekt, kochaj, wielb i szanuj znanych oraz znakomitych rodziców, a także krewnych twojego pana o królewskiej mocy, zarówno tych, których godność pochodzi z jego ojcowskiej linii, jak i tych [wywodzących się] z małżeńskich koligacji. Przysłuż się im we wszystkim z lojalnością, zarówno twoim umysłem, jak i ciałem, niezawodnym, czystym i stosownym posłuszeństwem, w każdym przedsięwzięciu, które jest podjęte dla ich korzyści.

Przypomnij sobie postawę Dawida względem Jonatana, syna króla Saula. Dawid, dopóki żył, trwał niczym czysty i wierny bojownik, zarówno wobec ojca, jak i syna, a także ich potomstwa, we wszelkich sprawach, nie tylko tych dotyczących życia doczesnego, ale także i po ich śmierci. Gdy zostali zabici, niesiony rozrzewnieniem niezmiernej miłości ciężko zapłakał i z żalonym lamentem powiedział: „Dlaczego waleczni zginęli na wojnie” (2Sm 1,25) i „przepadło wojenne oręż?” (2Sm 1,27). I dalej podobnie: „Cierpię z twojego powodu, mój bracie Jonatanie, bardziej mi drogi aniżeli miłość” (2Sm 1,26). „Dzielniejszy od lwa, bystrzejszy od orła” (2Sm 1,23). Prócz tego także: „Strzała twoja, najlepszy potomku, nigdy się nie cofnęła” (2Sm 1,22). Za pomocą takich oraz innych przykładów pełen rozpacz Dawid płakał nad upadkiem królewskiego syna oraz wiernych mu ludzi. Oby to było z dala od ciebie i twoich towarzyszy broni.

Postanowiłam, aby przepisać ten przykład dla ciebie z tego powodu, że ów Dawid, gdy zwrócił się już ku umiarowi i stał się – poprzez

umiłowanie wierności – jak gdyby pocieszonym, przemówił i chwalił ich obu ze wzruszeniem tęskniącego głosu: „Saul i Jonatan, w żywocie swoim godni miłości oraz znakomici, w chwili śmierci też nie są rozłączeni” (2Sm 1,23). Bardzo wyraźnie w Piśmie Świętym z czcią wychwalani są liczni seniorowie, a także przodkowie seniorów, którzy wiernie ulegali rozkazom. Czytaj choćby rozdziały Księgi Królewskiej albo inne księgi należące do Ojców, a znajdziesz jeszcze więcej.

I odnosząc się do tego samego tematu, ty zatem, synu Wilhelmie, podaj się jarzmu 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. Stosowne jest, ażebyś ten sposób czynił zarówno ty, jak i wszyscy wojownicy, którzy służą królewskiej władzy. Pragnę, abyś ze wszystkich sił zobowiązał się do służenia im, wiernie i pożytecznie. Ponieważ, jak wierzymy, Bóg ich wybrał i przeznaczył na królewską godność, dając im chwałę, która zbliżała się i podobna była wielkością do tej, którą wcześniej obiecał Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi oraz czcigodnemu ich potomstwu i spadkobiercom.

Niechaj wszechmogący i dobrotliwy Król, mocny i wzniosły, sprawi, żeby zajaśnili pomyślnością ci, którzy są im podobni i zgodni, a w obecnym życiu podążają, zwyczajem swoich przodków, za pokojem. Niechaj sprawi, aby odważnie, w służbie Bogu i świętych, rządili, ochraniali i kierowali światem oraz ludźmi, bronili i odgradzali przed napadającymi ze wszystkich stron oddziałami nieprzyjacielskich wrogów, a także, ażeby dla prawdziwej religii silniej zjednoczyli w Chrystusie święty Kościół Boży. Oby zobaczyli, że następcy ich synów, godnie podobający się Bogu – wzrastając, rozkwitając, przez wiele lat zmierzając ku rzeczom wzniosłym, a także trwając na swojej drodze – tutaj szczęśliwie osiągną doskonałość. A ponadto, po dopełnieniu obecnego życia, niechaj sprawi, żebyś wraz ze wspomnianymi ojcami przybył i zasiadł w królestwie niebios, do tego królestwa i chwały godności Dawca wszelkich rzeczy i Szafarz dobrych uczynków niechaj szczęśliwie ciebie włączy; ciebie, który lojalnie starasz się służyć owym wspomnianym [seniorom], jak też [królowi], który za twoje zasługi wynagrodzi cię z własnych [dóbr]. I niechaj szczęśliwie złączy się z tobą w Chrystusie.

III 9 Odnośnie do najlepszych przywódców

Nieustannie kochaj, szanuj i służ największym możnowładcom, ich doradcom, a także tym, którzy wiernie służą podobnym, w odniesieniu do wszystkich, ale też z osobna poprzez wzgląd na wszystkich, kimkolwiek

on jest albo oni są, ci, którzy jaśnieją na królewskim dworze. Pokornie badaj przykłady ich godności i przestrzegaj w najbardziej stanowczy sposób. Wszakże w wielkim domu – jakim ów jest, był i będzie – o ile łaskawy Bóg zezwoli, powstają liczne dysputy. Tam jeden od drugiego, jeśli chce, może uczyć się pokory, miłości, czystości obyczajów, cierpliwości, łagodności, umiarkowania, powściągliwości, roztropności i innych cnót wraz z gorliwością do dobrego działania.

Ty zaś, synu, tak jak chłopczyk „przyrastający” (Rdz 49,22) ucz się, z pomocą łaskawego i najwyższego Boga, tego, co dobre od wielkich i rozumnych – tak, abyś mógł przede wszystkim podobać się Bogu, itd. Namawiam cię, żebyś pośród rodziny, bliskich, rówieśników i wiernych przyjaciół tak starał się postępować, abyś w szczęśliwym rytmie mógł żyć bez zniewagi wiarołomstwa względem seniorów – godnie, wybornie i należycie z gorliwością działania w każdym dobrym dziele. Ten, który „języki niemowląt uczynił wymownymi” (Mdr 10,21) dla swojej chwały, według tego, co zostało napisane: „z ust niemowląt” (Ps 8,3), niechaj sprawi, abyś wymownie wznosił się ku najwyższemu Panu wraz z tymi, którzy są godni, najszlachetniejsi i okazujący bojaźń!

III 10 Abyś zwracał się zarówno ku tym, którzy są ważni, jak i ku tym pośledniejszym

Z pewnością nie ma potrzeby, abym mówiła ci, że zarówno ważniejsi dostojnicy, jak i ci, którzy są niżej, powinni podążać za przykładami [swoich] panów i dygnitarzy, ponieważ ty sam, będąc z dala ode mnie, często zdajesz sobie z tego sprawę. Przypominam ci, abyś nie wątpił, że ci, którzy są mniejsi, wznoszą się na szczyt dzięki przykładom tym wspomnianym już większym oraz, że jesteś połączony – we wzajemnych małych i dużych korzyściach – ty z nimi, a oni z tobą.

Bóg jest stwórcą (*figmentor*)³² dobra na niebie oraz ziemi. Zechciał [jednak] tu na dnie, na korzyść tych najmniejszych objawić swoją obecność. Otóż, jak mówią nauczyciele, chociaż był największym stwórcą wszystkiego, raczył przyjąć postać sługi (Flp 2,7). On mocarzy podnosi po to, aby wnet zepchnąć ich ku otchłani, pokornych [zaś] wywyższa, aby pięli się ku wysokościami (Łk 14,11). On jest, jak mówi prorok, „najmniejszym [który rozmnoży się] w tysiące i tym malutkim, który w naród najmocniejszy” (Iz 60,22), jest także wielkim pośród najmniejszych i lichych, mocnym i odważnym. Wierzmy, że jeden jest Stwórca, Pasterz i Rządca naszych ciał oraz dusz, Ten, o którym [wspomniałam już] wcześniej. Wszyscy otrzymali-

³² Dhuda stosunkowo często tworzyła własne neologizmy. Użyty przez nią termin *figmentor* pochodził od czasownika *figmentare* (‘zmyślać, tworzyć’).

śmy od Niego to, w czym, wydaje się, że mamy władzę. Nie ma wątpliwości, że każda silna i obdarzona rozumem istota – i ta większa i ta mniejsza – służy swojemu Stwórcy i chwali go, tak jak należy, a zgodnie z powagą Pisma Świętego, „starcy wraz z młodymi” (Ps 148,12), a ziemia wraz ze wszystkimi rodzajami się na niej wychwala i błogosławi Pana.

Napisane zostało pokrótce: „Wszelki duch niechaj chwali Pana” (Ps 150,6). On jest Twórcą rodzaju ludzkiego i tak jak sam chce, małym i dużym – zgodnie ze swoją miarą i na podstawie ich zasług – nie odmawia, ażeby udzielić łaski. Nie jest On bowiem tym, który baczy na osoby (Dz 10,34), ale łaskawie jest blisko wszystkich, „którzy się Go boją” (Dz 10,35) i wypełniają Jego wolę.

Lecz jeśli Ten, który jest tak potężny, w ten sposób w interesie [nawet] najbardziej lichych [działa], to cóż my powinniśmy uczynić względem tych, którzy są w jeszcze gorszym [położeniu]? Ci, którzy mogą, powinni ich wspierać oraz – zgodnie ze słowami i zachętą Apostołów – jeden drugiego brzemiona nosić (Ga 6,2), silni te słabsze, potężni te pośledniejsze, aby słabsi, pozyskując siłę mocarzy, wraz z tymi silniejszymi potrafili wspiąć się ku szerokim wyżynom [obietanym naszym] przodkom. Ten sam Apostoł mówi zaiste: „Wy, którzy jesteście mocni i silniejsi, powinniście znosić słabości tych, którzy są słabi (Rz 15,1), aby wasz dostatek wynagradzał ich oszczędność i ubóstwo (2Kor 8,14), itd.”.

Choćby się wydawało, że twoja ranga pośród [otaczających cię] towarzyszy broni jest najmniejsza, to mimo to jesteś wytrwały co do mocy twoich poglądów. Błagam cię, synu, abys nie wzbraniał się, żeby mieć na względzie i gorliwie podążać za przykładami największych [mężów], o których wyżej masz napisane. Przedkładaj wielkich tak, jak gdyby byli oni wywyższeni, równych sobie i podobnych, jak gdyby byli szacowniejszymi, ponieważ to wraz z nimi będziesz mógł uzyskać dla siebie rangę godności [twoich] przodków. Błagam cię, żebyś z pokorną uległością cieszył się, że oni wszyscy zostali umieszczeni ponad tobą jako wzór do naśladowania.

[I tak dla] przykładu. Rozważ dla siebie [pewną] analogię, słowną metaforę o pewnym mężu, tak jak zostało to napisane: „Ręce jego przeciwko wszystkim, a ręce wszystkich przeciwko jemu” (Rdz 16,12), a także to, co dalej. Obracając to krótkie twierdzenie ku korzystnemu znaczeniu, namawiam cię, abys pod każdym względem tak się zachowywał, aby ręka twoja była ochocza w odniesieniu do godnych czynów. Obyś na tyle, na ile możesz i na ile kiedykolwiek zdołasz, wypełniał służbę i honor – słowami, czynami i łagodnością wypowiedzi – względem wielkich i małych, także równych sobie i ubogich. Na temat tego, co powinno się dawać, zostało powiedziane: „Radosnego dawcę miłuje Bóg” (2Kor 9,7).

I mówi się na temat słów, że dobra mowa przewyższa „Dar doskonały” (Jk 1,17). Ty masz obowiązek realizować się w każdym z tych dwóch wskazań. Ponieważ jeśli będziesz starał się wypełniać wszystko ochoczym sercem, dopełni się w tobie to, co zostało powiedziane powyżej. Niech ręka twoja chętnie służy „naprzeciw wszystkim” dla dawania, a „ręce wszystkich naprzeciw ciebie” [niech będą] zdolne do pomagania i ofiarowania uczynków odpowiednich dla twoich zasług. 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. Napisane zostało w *Sztuce* poety Donata: „Kocham cię i jestem przez ciebie kochany, całuję cię i jestem przez ciebie całowany³³, troszczę się o ciebie i ty troszczysz się o mnie; uznaję cię i jestem uznawany przez ciebie”. I dalej – „Ja, mnie, dla mnie, ode mnie i – o! – przeze mnie”. I w liczbie mnogiej: „Ich, spośród nich, im i – o! – przez nich [...]”³⁴, a także inne podobne przykłady, które odnoszą się do tej kwestii.

Tak więc ty, mój synu Wilhelmie, troszcz się i doceniaj każdego, przez którego albo których sam chcesz być doceniany, kochaj, czcij, przyjmuj i szanuj wszystkich, abyś mógł także zasłużyć sobie z ich strony na wzajemną korzyść i należyty honor. Ponieważ pewien uczony, aby zbudować [na ten temat] przykład, przytacza znamienitą i niezwykle przejrzystą dysputę oraz porównanie do niemych zwierząt. W Ps 41 bowiem mówi: „Tak jak jeleń” (Ps 41,2) i to, co dalej. 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, 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 to] dla podniesienia i pokrzepienia pozostałych. I w ten sposób, gdy tak nawzajem się wymieniają, wynikające z miłości braterskie współczucie przenika przez nich wszystkich. Zawsze troszczą się o to, aby głowa i rogi w górze były trzymane (*anafari*)³⁵, widziane i nie zanurzyły się w głębinach strumienia³⁶.

³³ Por. Probus Donatus Servius, *Ars Minor (De verbo)*, w: *Grammatici Latini*, t. 4, red. H. Keil, Leipzig 1864, s. 360

³⁴ Por. Probus Donatus Servius, *Ars Minor (De pronomine)*, s. 381.

³⁵ Czasownik *anafari* wywiodła autorka od greckiego ἀναφέρω (‘podnieść, za- nieść, podjąć’).

³⁶ Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 41,2-4. Por. Gregorius Magnus, *Moralium Libri sive Expositio in Librum Beati Job* 30, 39, 1.

Takie znaczenie się tutaj ujawnia i nie jest [ono] niejasne dla uczonych. Wszystko jest dla nich oczywiste i natychmiast zauważalne. Ponieważ poprzez wzajemne wspieranie, jak również poprzez zamianę kolejności, wskazuje się, że w rodzaju ludzkim powinno się pod każdym względem i we wszystkich okolicznościach dążyć do miłości, na drodze braterskiego współczucia, zarówno w odniesieniu do silniejszych, jak i słabszych. Czytamy, że urzeczywistniło się to dawniej pośród wielu świętych Apostołów, a także tych, którzy byli zdolni stać się podobnymi do nich. Zostało napisane: „Pośród nich nikt nie cierpiał niedostatku” (Dz 4,34), „ale wszystko mieli wspólne” (Dz 4,32), w Bogu pokładali „Jedno serce i jedną duszę” (Dz 4,32), zawsze i wzajemnie zachowując w Chrystusie Jezusie braterskie współcierpienie.

Podtrzymywane i podnoszone [jelenie] głowy oraz rogi pokazują, że wierni w Chrystusie zawsze trzymają serca w górze, a umysł swój kierują ku Temu, który z potomstwa Dawida narodził się królem dla zbawienia narodu ludzkiego. On, zstępując na głębinę oraz rozlewisko morskich fal, podniósł róg dla zbawienia swojego ludu (Łk 1,69). Działając zupełnie dobrowolnie, znalazł tych, którzy leżeli w ciemnościach, powstając z tej głębi, wyświadczył im łaskę i podniósł na szczyt. Dając nam [w ten sposób] przykład, abyśmy wznosząc się, trzymali serca w górze i nie ugrzęźli w rozlewisku i wirach morskich ani także w błocie lubieżności i szlamie chciwości, mówiąc wraz z Apostołem: „Nasze obcowanie jest w niebiosach” (Flp 3,20).

Cóż zatem z lwami, pszczołami albo innymi zwierzętami zdolnymi do zmysłowych doznań? A co z winoroślą pełzającą po ziemi albo wiałem kierującym się ku niebu, które budują swoimi przykładami? Są liczne przykłady wprowadzone z myślą o ludziach i dane [im] do użytku. Z ksiązek wyczytaj słowa dotyczące tego tematu, a dowiesz się, że zapisane zostało: „Mów do ziemi, a odpowie tobie” (Hi 12,8), „Zapytaj bydła i cię nauczy, ptaki powietrzne objaśnią ci” (Hi 12,7), „I opowiedzą ryby morskie” (Hi 12,8) i to, co następuje dalej. [Ich] znaczenie jest jak najbardziej użyteczne i dla niejednego oczywiste. Jeden bowiem jest Stwórca i Odnowiciel. Zgodnie ze słowami pewnego poety zechciał On jednak człowieka wybrać ze wszystkich na najwyższą godność, a także żeby człowiek stał na czele tych należących do jednego lub drugiego gatunku. Tak bowiem powiada on w swoich pieśniach:

Dziewicę stworzyła dziewica, dziewica – uprawną ziemię,
Z dziewicy człowiek zrodzony;
Biada, och smutku! Dziewiczy mężczyzna znieważony;
Smutku, och biada! Znieważona dziewicza kobieta,
Kaźde z nich uległo wężowi³⁷.

³⁷ Autor przywołanej strofy jest nieznanym.

I to, co dalej, tego samego [poety]:

Dlatego ojca i matkę opuści,
I połączy się ze swoją żoną,
A przy tym oboje w jednym ciele będą razem (Rdz 2,24),
Panując nad wszystkim, co sobie poddali,
Zdolnością rozumowania wynosząc się ku górze.

Ten sam także w taki sposób:

On sam wszystko oddał człowiekowi,
To, co niebo, ziemia czy też morze,
W powietrzu, głębinie i na wsi wydaje³⁸,
To, co jest do zobaczenia i dotknięcia,
Wszystko im poddał, a ich poddał sobie³⁹.

Takie jest [tego] znaczenie, synu Wilhelmie, że wszechmogący Bóg zechciał ukształtować człowieka z błota ziemi po to, aby odzyskać liczbę aniołów, a także, aby połączyć [go] z [anielską] godnością. I w ten sposób, oddając dla jego użytku wszystkie te rzeczy, wybrał go swoim towarzyszem w odczuwaniu radości z wielkiej i wiecznej chwały. Dla niego chciał się urodzić, cierpieć, zmartwychwstać, wstąpić do niebios, aby zarówno z tymi wielkimi i małymi – na podstawie [ich] zasług – połączyć się i umieścić [ich] w królestwie.

Cóż zdołałabym lub też mogłabym tobie więcej pokazać na przykładach [ludzi] poddanych czyjejś władzy, równych lub mniejszych, których łączy miłość? Ty sam, wraz z Bożą pomocą, to już wiesz i zawsze będziesz mógł uczyć się więcej na temat miary Tego, który nadał kształt [każdemu] gatunkowi. Ten potężny i doskonały, który wielkim i małym przydziela swoje dobro, niechaj sprawi, ażebyś połączył się razem z Nim, wspólnie z tymi wszystkimi i podobnymi do nich, o których wyżej już uczyniliśmy wzmiankę, z tymi, którzy należą do Chrystusa. Przyjdź do Tego, który trzyma w ryzach wielkich i w taki oto sposób gromadzi i chwali małych: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie. Do takich bowiem należy królestwo niebieskie” (Mk 10,14). Niech to się stanie z pomocą i za pozwoleniem Tego, który króluje bez granic na niebiosach. Amen.

³⁸ Por. Prudentius, *Cathemerinon* III 36-39.

³⁹ Por. Prudentius, *Cathemerinon* III, 40.

IV 1 Na temat naprawiania niestosownych obyczajów – napomnienie szczególne

W przypadku gatunku ludzkiego, [żeby osiągnąć] wzorzec, niezbędne jest wykonanie i zniesienie ogromnego trudu. Należy bowiem przeciwstawiać przeciwne lekarstwa przeciwnym [chorobom]⁴⁰, i to nie tylko wobec ludzi żyjących na doczesnym świecie, którzy rozpalają w sobie płomień nienawiści, ale powinno się także toczyć walkę, jak powiada Apostoł: „Przeciw pierwiastkom duchowym zła w niebiosach” (Ef 6,12). Są bowiem, na przykład, tacy [ludzie], którzy rzekomo cieszą się w świecie poważaniem, są zamożni w liczne bogactwa, jednak [w rzeczywistości] poprzez swą zatajoną złośliwość nigdy nie poprzestają zazdrościć oraz niepokoić innych tak bardzo, jak tylko mogą, i to poprzez [udawanie], że są „sympektami”⁴¹.

Napisane zostało w *Synonimach*: „Ukryta złośliwość jest ozdobiona ponętnymi słowami”⁴² itd. To rodzi się w sercu człowieka za namową Zabulusa⁴³, sprawcy śmierci. Jak zostało napisane: „Przybytki pełne są zbójców i zuchwale prowokują oni Boga” (Hi 12,6) itd. I rzeczywiście tam, gdzie jeden robi postępy, tam i drugi niszczy, dlatego dołączyć można to, co następuje: „Zazdrość zabija małego, gniew uśmierca młodzieńszka” (Hi 5,2). Oby to nie zdarzyło się tobie, mój synu. Bynajmniej nie zazdrościłby on, gdyby nie był maleńki [w duszy]. Małym zaś jest ten, komu brakuje wielkich rzeczy. Dlaczego zaś człowiek nie może obejść się bez okazałości zaszczytów, jak bardzo pobudzony jest zazdrością, że siebie samego zatracą ciałem i duszą? Tak się stało na początku, ponieważ mamy zapisane: „Śmierć weszła na świat przez zawiść diabła” (Mdr 2,24).

⁴⁰ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 24, 2, 2; Iulianus Pomerius, *De vita contemplativa* 3, 3; Ambrosius Autpertus, *De conflictu vitiorum et virtutum* 3. Pulinus Aquileiensis, *Liber exhortationis* 18.

⁴¹ Określenie *sinpectas* znała Dhuoda za sprawą *Reguły* świętego Benedykta, w której „sympektami” nazwani są starsi, mądrzejsi i bardziej doświadczeni mnisi. Por. Benedictus, *Regula* 27, 2-3. Nie ma całkowitej pewności co do jednoznacznej proveniencji terminu *sinpectas*. Najczęściej wskazuje się na jego grecki rodowód (συνπαθής – ‘doznający tych samych uczuć, współczujący, wywierający wzajemny wpływ, budzący litość’). Por. A de Vögué, *La Règle de Saint Benoît*, SCh 2, Paris 1972, s. 548-549. Słowo *sinpectas* (opcjonalnie: *senpectas*, *sempectas*) może wywodzić się także z połączenia łacińskiego wyrażenia *seniores pectore* (‘starsi, dojrzałsi w sercu’). Por. *Late eighth-century Latin-Anglo-Saxon Glossary*, red. J.H. Hessels, Cambridge 1906, s. 190; A. Lentini, *San Benedetto, La Regola: Testo, Versione e Commento*, Montecassino 1994, s. 277.

⁴² Isidorus Hispalensis, *Synonyma* 1, 7.

⁴³ *Zabulus* – gr. Ζάβουλος = διάβολος (‘szatan, diabeł, oszczerca, potwarca’).

Wspomniana zaraza, która na niektórych spada każdego dnia, wciąż rozrywa wielu. Ten wielokształtny i wijący się wąż demonów⁴⁴ nie ustaje, aby podkopywać domostwa oraz przewracać świątynie tych, którzy usiłują wytrwać w wierze Chrystusa. On ciągle krąży, szukając, kogo [jakich mężczyzn i które kobiety] mógłby pożreć (1P 5,8). Zgodnie z poematami pewnego uczonego dniem i nocą [jego] legion nie poprzestaje, żeby oderwać od wiernych świętego kościoła Bożego ten „znak, który ów dobrze zna”⁴⁵, i który przetrwa jego potępienie. Powiada bowiem [wspomniany uczoney]:

Łańcuchami [przykuty] w jamie grobowej, przywykły do zgrzytania zębami,
Obłąkaniec, dzikimi wściekłościami burzony, [...]
W czarnych falach siebie i swą wściekłą trzodę pogrąża⁴⁶.

Sens [tej wypowiedzi] oczywisty jest dla tych najbardziej uczonych: on [diabeł] trwa wszędzie. Upominam cię, strzeż się tego, a także i tych, jeśli [gdzieś] są, uciekaj przed nimi i omijaj ich. Błagam cię, nie wahaj się, aby odwracając się, być daleko od ich towarzystwa, zabiegaj o to, aby oprzeć się im.

Masz i będziesz mieć książki do czytania, wertowania, rozmyślenia, przeszukiwania i poznawania, masz także uczonych, którzy będą cię instruować, a dzięki ich przykładom będziesz mógł łatwo odkryć to, co z korzyścią możesz skutecznie w obu twoich zobowiązaniach⁴⁷. Podobnie do gołębic, które pijąc najczystszą źródlaną wodę, zauważają sokoły oraz drapieżne jastrzębie i nie zostają przez nie złapane⁴⁸. Uciekają, radując się, i ulatują tam, gdzie poprowadzi je [ich] ogromna przyjemność. Tak i ty, jeżeli czytając, będziesz dokładnie badał słowa świętych, ortodoksyjnych i żyjących przed [nami] ojców, a także jeżeli będziesz gorliwie baczył na przykłady wielkich dygnitarzy i doradców (jak zostało już wcześniej powiedziane), którzy z lojalnym wysiłkiem wypełniają to, co należne jest Bogu oraz rozkazy swoich seniorów, wówczas będziesz mógł uciec nie tylko przed niewidzialnymi zasadzkami zgubnych duchów, ale także przed tymi widzialnymi i żyjącymi na tym świecie, którzy rozciągają macki (*dyn-dras*)⁴⁹. Zdołasz również, z pomocą Chrystusa, łatwo wznieść się ku cnotom tak duchowym, jak i cielesnym i ominąć [wszelkie zło]. Czytaj i roz-

⁴⁴ Prudentius, *Cathemerinion* IX 55.

⁴⁵ Prudentius, *Cathemerinion* VI, 147-148.

⁴⁶ Prudentius, *Cathemerinion* IX 52-53, 57.

⁴⁷ Dhuda ma na myśli obowiązki feudalne oraz religijne Wilhelma.

⁴⁸ Caius Plinius Secundus, *Naturalis historiae* 10, 9.

⁴⁹ Po raz kolejny autorka wykorzystuje greckie słowo δένδρον ('drzewo'). Tym razem jednak włączyła je do pierwszej deklinacji łacińskiej.

ważaj to, co zostało napisane u Salomona: „Wychwalajmy mężów sławnych” (Syr 44,1) itd.

I podobna sprawa. Choć jesteśmy zupełnie nieznacznymi wygnaniami i ze względu na ukrywające się w nas doczesne przewinienia, które ciągną nas bardziej ku otchłani aniżeli wyżynom, nie możemy być wliczeni ani też porównani do grona wielkich, mimo to stosownie do pouczenia Starego Testamentu powinniśmy nosić zapisane na czole imiona dwunastu patriarchów (Pwt 11,18; Ap 14,1). Zgodnie z wizją Ezechiela Pismo Święte nakazuje także, abyśmy przyjęli za przykład istoty, które mają sześć skrzydeł oraz oczy z tyłu i przodu ciała (Ez 1,5-12).

Kieruję do ciebie takie oto zalecenie, abyś koniecznie gardził i uciekał od niegodziwych, nieuczciwych, opieszłych oraz pysznych, ponad wszystko zaś, abyś unikał tych, którzy są nikczemni w duchu. Dlaczego? Ponieważ sidła swe, niczym pułapki na myszy, rozciągają po to, aby zwozdzić. Nigdy nie przestają przygotowywać zgorszenia i przeszkód na drodze (Ps 139,6), aby [samemu] runąć na oślepi i sprawić, żeby i inni, podobni do nich, upadli. Oto, co było w przeszłości, i namawiam cię, abyś unikał tego w terażniejszości i przyszłości, o ile ma to miejsce bądź też miałyby się tak stać. Niechaj Bóg sprawi, aby twój los nigdy w niczym się z nimi nie połączył.

W przeszłości, terażniejszości i przyszłości dokładnie badaj, zachowuj oraz z ufnością śledź przykłady większych [ludzi], tych, którzy okazali się podobać Bogu i światu ze względu na to, że wytrwali w wierze. Poprzez to bowiem, co zostało napisane o imionach dwunastu patriarchów, które, nakazuje się, ażeby trzymać napisane w rękach oraz nosić na czołach, a także poprzez to, żeby mieć oczy zawsze baczenie patrzące do przodu i tyłu, rozumie się cnoty. Ci mądrzy w wierze i duchu [ludzie], gdy przebywali na tym świecie, nieustannie praktykowali [owe cnoty], odnosząc sukcesy i rozkwitając w Bogu, zawsze też zmierzali ku niebu. W trakcie szczęśliwego życia wypełniali je godnym dziełem – poprzez słowa oraz czyny – i nam pozostawili przykład, abyśmy, szukając go, [mogli] tak czytać we wszystkich sprawach.

IV 4 Żeby walczyć za pomocą siedmiu darów Ducha Świętego

I podobnie [o tej sprawie]. Jeśli będziesz, synu, pokorny oraz łagodny, to przynajmniej w jakiejś części, bez przeszkód będziesz mógł otrzymać od Tego, którego często powyżej wzmiankuję, siedem darów łaski Ducha Świętego. I spocznie ponad tobą dobry Duch Pana. Poprzez uniżenie i pokorę łatwo będziesz mógł przejść z jarzma przewrotnych duchów do jarzma Chrystusowego. On sam mianowicie powiedział: „Jarzmo moje

bowiem jest słodkie, a brzemień moje lekkie” (Mt 11,30). Istotnie jarzmo i brzemień Chrystusa sprawia, że można się przenieść z otchłani ku wysoko położonym niebiosom. Oto błogosławiony Apostoł Piotr, gdy wypełnił swą szczęśliwą drogę, w chwalebny cierpieniu powiedział: „Pan i mistrz mój, wywyższony na wysokim krzyżu, mnie natomiast raczył wezwać z ziemi ku niebiosom”⁵⁰.

Tak więc synu, w zapale twojej młodości każdego dnia ucz się nosić jarzmo i brzemień Chrystusa króla w swym umyśle i ciele. Zaprawdę, abyś wreszcie u kresu życia, uwolniony z ciężkich kajdan grzechów, mógł bezpieczny i wolny, lekko i delikatnie zbliżyć się do Niego. Ponieważ każdy z nas, jak powiedział pewien nauczyciel w [mowie] na piątek (*parasceve*)⁵¹ Męki Pańskiej, powinien spośród rozterek tego świata wybrać dla siebie to nawrócenie, aby na końcu móc być wolnym. Jak mówi psalmista: „Wejrzyj na przymierze Twe (Ps 73,20) i dusz ubogich twoich nie zapominaj do końca” (Ps 73,19). Otóż ów koniec, jak sądzę, przyjmuje się za kres życia, zachęcam cię, żebyś gorliwiej i bez przerwy go rozważał, aby w nim [z kretesem] nie zginąć. Pragnę także, abyś docześnie, spośród odbywających służbę twoich towarzyszy, w ten sposób o to zabiegał, żeby stać się godnym włączenia, jako wolny spośród wolnych, do królestwa trwającego bez końca, wespół ze sługami i żołnierzami Chrystusa walczącymi razem, a nie osobno.

Jeżeli będziesz bardzo uważnie walczył, tak jak wyżej [powiedziałam], to nie tylko umocnisz się siedmiokrotnym zroszeniem [płynącym] z darów łaski Ducha Świętego, lecz pewnego dnia także, poprzez kontemplację dobrych uczynków, będziesz mógł z ufnością zbliżyć się do godności ośmiu błogosławieństw. Pragnę, abyś zawsze w tych cnotach i darach rozkwitał.

Tak więc dla tych, którzy są żołnierzami, zostało powiedziane o dwóch rodzajach [darów i błogosławieństw]: „Daj część siedmiu, a nawet ośmiu” (Koh 11,2). Siedem jest darów Ducha Świętego, tak jak zostało napisane u proroka Izajasza: „Duch mądrości, duch rozumu, duch rady, duch męstwa, duch wiedzy, duch pobożności, duch bojaźni Bożej” (Iz 11,2-3). Aczkolwiek istnieją też trzy [innego rodzaju] duchy, to znaczy duchy aniołów, ludzi, zwierząt, a także gadów⁵², jednak wylicza się siedem darów Ducha Świętego z uwagi na określone i odmienne przyczyny, a więc [z uwagi] na siedem dni tygodnia, siedem upływających epok, a także siedem lamp gorejących w sanktuarium świętych⁵³.

⁵⁰ Por. *Passio SS. Apostolorum Petri et Pauli* 60.

⁵¹ Gr. *Παρασκευή*, *Paraskeuē* (dosł. ‘przygotowanie’). Wspomniany nauczyciel to być może św. Augustyn, któremu przypisuje się *Mowę o męce Pana na Wielki Piątek* (*Sermo de passione Domini in parasceue*).

⁵² Por. Gregorius Magnus, *Dialogorum libri* 4, 3.

⁵³ Por. Isidorus Hispalensis, *Liber numerorum* 8.

Ty zaś, jeśli z całego serca będziesz miłować Boga (Mk 12,33) i kolejno będziesz badał księgi pism Starego i Nowego Testamentu i te przeczytane wypełnisz poprzez odpowiednie uczynki, wówczas duch mądrości nad tobą spocznie. Mianowicie „cała mądrość jest od Pana Boga” (Syr 1,1) i nie może być inaczej, ponieważ „z nim była zawsze i jest na wieki” (Syr 1,1). Dlatego jeśli dokładnie jej będziesz szukać, a znalezioną zachowasz, staniesz się szczęśliwy i będziesz mógł być nazwany mądrym. Otóż [ona], kierując tobą, powiedzie cię cudowną drogą (Mdr 10,17), a także osłaniając swoją świętą prawicą, przyciągnie do życia wiecznego i świętego, a ty odczujesz jej uściski. W tobie zaś spocznie duch mądrości.

Jeśli będziesz dogłębnie badał słowa Pana, tak jak napisane jest w księdze Jozuego⁵⁴: „przeszukujcie drogi” (Hi 36,23) i dalej: „wtedy poznacie, że ja jestem” (J 8,28). Jeśli zrozumiesz, że groźby wiecznej kary oraz męki piekielne są przeznaczone dla grzeszników, a także pojmiesz, że chwałę królestwa są nagradzane, podług stosownych zasług, dobre czyny, wówczas spocznie nad tobą duch rozumu. Tego ducha domagał się psalmista wtedy, gdy mówił: „Daj mi zrozumienie, abym prawa twego przestrzegał, będę go strzegł całym moim sercem” (Ps 118,34). To, co pojmiesz, ukryj w sercu, tak abyś mógł w tym wytrwać. Jeśli to uczynisz, staniesz się towarzyszem ducha rozumu.

Jeżeli w szczęściu i niepowodzeniu będziesz kroczył prostą ścieżką, a w nieprzerwanym swym biegu nie zostaniesz pokonany przeciwnościami losu ani także twoja dusza nigdy nie będzie się pysznić dobrobytem, [ale] poszukiwaniem rady Pana, aby [On] zechciał udzielić tobie pomocy w każdym z tych dwóch niebezpieczeństw, wówczas spocznie na tobie duch rady. Jeśli będziesz nieustraszony wobec wad i niwecząc je, uznasz za nic, wtedy posiadasz ducha męstwa. Jeśli będziesz pokorny w sercu i skromny ciałem, z pewnością zdołasz wznieść się ku wyżynom i będziesz z ufnością w stanie walczyć w duchu męstwa. A jeśli przydasz te cnoty twojemu ciału oraz duszy, to bez wątplenia spocznie na tobie duch wiedzy.

Jeśli będziesz miał na uwadze braterskie współczucie wobec najbliższych, będziesz zwolennikiem gościnności, niestrudzonym pocieszycielem biednych i zasmuconych, posiadasz ducha pobożności. Jeśli z uwagi na wierność względem ojca i twojego seniora albo względem twoich szlachetnych przywódców, a także rówieśników oraz starszych i młodszych, trwasz w bojaźni a zarazem miłości i nie ściągasz na siebie ich obrazy albo hańby kłótni, bez wątplenia spocznie w tobie duch bojaźni Bożej.

I dalej podobnie. W Księdze Mądrości znajdziesz istotnie zapis na temat tego samego Ducha Świętego tam, gdzie jest powiedziane: „Duch

⁵⁴ Choć Dhuoda powołuje się w tym miejscu na słowa z Księgi Jozuego, to w rzeczywistości ów fragment silnie koresponduje z urywkiem z Księgi Hioba.

Pański wypełnia ziemię” (Mdr 1,7). Przecież to za zgodą Wszechmogącego, [On] „gdzie chce, tam wieje” (J 3,8) w sposób oczywisty i niepodważalny. Tchnieniem tego oddechu upili się święci Apostołowie (Dz 2,13-17), kiedy „głosili wszędzie [Ewangelię], a Pan współdziałał z nimi” (Mk 16,20), wypełniali zaś [to] głoszenie poprzez [nałożenie] rąk. Rękę, zrozum, jako święty dar pozostawiony przez Ducha Świętego, tak jak napisał prorok: „I stało się słowo Pana w ręku Aggeusza” (Ag 1,3), to znaczy słowo Pańskie w ręku tego, który je wypełnia. O którym słowie i jego spełnieniu dowiesz się z tekstu Apokalipsy. Mówi ona bowiem: „Błogosławiony, który czyta moje słowa – dodając – I zachowuje to, co w nim napisano” (Ap 1,3).

Jak powiedział święty Apostoł, dar Ducha Świętego przydziela każdemu wielkie nagrody na podstawie zasług. Ów wspominał też, że: „Jednemu przez Ducha dana jest mowa mądrości, drugiemu – mowa wiedzy” (1Kor 12,8), jeszcze innemu zdolność rozumowania „w tymże Duchu” (1Kor 12,9) i kolejne, które dalej następują. „Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu z osobna tak, jak chce” (1Kor 12,11), ten, który bez wątpienia nazwany jest Bogiem. Ponieważ Bóg jest Duchem, tak jak mówi ewangelista: „Duchem jest Bóg, potrzeba więc, aby ci, którzy go chwalą, oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4,24).

I kolejna kwestia. Ty zatem, synu, upraszaj Boga o owe cnoty w Duchu Świętym, a wielki szafarz przydzieli je tobie. Gdyż potężny król i wspomniały prorok, gdy zapragnął zostać napełniony wspomnianym tutaj Duchem, tak ufnie modląc się, powiedział: „Serce czyste stwórz we mnie, Boże, i ducha prawego odnow we wnętrzu moim” (Ps 50,12). Oras to, co dalej: „Nie odbieraj mi twego świętego Ducha” (Ps 50,13). Z wdzięczności za napełnienie go darem Ducha Świętego, z pełnym wzruszeniem tak prosił, aby nie został mu on odebrany: „Wzmocnij mnie Duchem ochoczym” (Ps 50,14). Jeśli ktoś tak wielki i znajdujący się tak daleko od nas to powiedział, walcząc w Duchu Świętym, to cóż my [powiemy] w obliczu jego przykładu, skoro wydaje się, że pod względem zasług nie dorównujemy [nawet] jego cieniowi.

Ja jednak modlę się, zachęcam i błagam, abyś prosił o to w Duchu Świętym. Jeśli dobrze to rozważysz, a serce twoje z całą pilnością ochronisz (Prz 4,23), będziesz mógł w twoim wnętrzu odnowić Ducha prawości. Jeśli będziesz mówił w sposób odpowiedni, a usta swoje ustrzeżesz przed niegodziwą wypowiedzią, tak aby język twój nie mówił zdrady (Ps 33,14), wówczas Duch Święty, który jest najznakomitszym darem dla otrzymującego, nie zostanie tobie odebrany. Jeśli godnym działaniem wypełnisz to, o czym myślałeś i o czym mówiłeś, wówczas z całą pewnością wzmocnisz się w doskonałym Duchu.

Cóż jeszcze mam powiedzieć? Krótko zamknę już odpowiednim zdaniem. Jeżeli będziesz żył na tym świecie, dobrze myśląc, mówiąc i czyniąc, „rozumnie i sprawiedliwie” (Tt 2,12), czysto i pobożnie, przemieszczając się, stojąc czy też pozostając w Duchu prawym, Duchu świętym i Duchu ochoczym (Ps 50,12-14), w świętej jedności i niepodzielnej mocy najwyższego bóstwa, wówczas będziesz mógł bezpiecznie spocząć zawsze i wszędzie. Jeśli w ten sposób będziesz postępował, zdołasz przy pomocy Ducha Świętego i Jego darów dotrzeć do niebiańskiego królestwa.

V 1 O opanowaniu różnych utrapień

W życiu doczesnym na wiele sposobów doznaje się utrapień, smutków, a także przykrych pokus. Dzieje się tak zarówno w odniesieniu do tych, którzy [żyją sprawami] cielesnymi, jak i tych, którzy [oddają się] duchowym. Ci cielesni smucą się z powodu rzeczy ulotnych, duchowi martwią się zaś, że [mogą] stracić rzeczy niebiańskie. „Smutek świata doczesnego – jak mówi Apostoł – sprawia śmierć” (2Kor 7,10); smutek duchowy zaś prowadzi do życia wiecznego i radości.

Są takie rodzaje ptactwa, których zwyczajem jest wyrażanie żalu poprzez śpiew, [różnym] tonem pieśni. Cóż to może innego oznaczać, jeśli nie to, że każdy z nas, śmiertelników, podążając [własną] drogą, powinien wydawać podwójny [rodzaj] lamentu z serca. Pierwszy oczywiście [wtedy, gdy] zaniedba dobro, które powinien uskutecznić, drugi zaiste, gdy w przewrotnym działaniu dopuści się zła, umiłowawszy to, czego nie powinien był czynić. Na tych dwóch małych gałązkach unosi się ludzkie utrapienie i nie jest [ono] w stanie osiągnąć [jednego] czystego śpiewu. I dlatego powinno się porzucić smutek, który doprowadza do upadku, trwale zaś zwrócić się ku temu i tego trzymać, który przynosi duszy korzyść⁵⁵. Ten duchowy [smutek] jest szlachetniejszy aniżeli cielesny i nawet jeżeli wstępuje w człowiecze serce z wielu określonych powodów, to ci najbardziej biegli [uczni] twierdzą, że konieczne jest przedłożenie rozważań [nad owym smutkiem] ponad zapomnienie [o nim].

Stąd i jeden z takich [uczonych] powiada: „Jakby smutni, jednak zawsze radośni” (2Kor 6,10). I dalej: „Jak gdyby nic niemający, a mający wszystko” (2Kor 6,10). Gdy mówimy *quasi* [to myślimy] o tym, co nie jest prawdziwe, ponieważ to, co jest prawdziwe, nie jest *quasi*. Opowiada pewien zbudzony ze snu⁵⁶: „Jakbym pędził konno, jakbym biegł, jak gdybym biesiadując, wszystko trzymał w rękach, puchary, żeby nie [wspomnieć]

⁵⁵ Rozważania o dwóch rodzajach smutku podjął w swoim zwierciadle także Alkuin. Por. Alcuinus, *Liber de virtutibus et vitiis* 32 (*De tristitia*).

⁵⁶ W tekście *captor sompni* ('ten, kto śnił; kto uchwycił sen').

najpierw jedzenia, wraz z półmiskami owoców, których zapach potrajał apetyt. Jak gdybym był jeźdźcem konnym, pędząc to tu lub tam. Obudzony ze snu nie byłem zdolny, ażeby cokolwiek dostrzec czy też objąć, pusty i słaby, niepoczytalny i drżący, pozostałem całkowicie «jak gdyby» (*quasi*). Och, gdyby to było prawdą, to co potwierdziły [moje] oczy, to czego dotknęła [moja] ręka i po czym chodziła stopa!”

„Och – mówi uczony mędrzec – jeśli ktoś taki lub też ktokolwiek w przyszłości, to *quasi* poczyta za prawdę i zapadając się, poprzez pozory, ruszy na ucztę. Wtedy, gdy przejdzie, umrze i oto jest ta *quasi* radość z rzeczy doczesnych, którą pozostawiają nierozsądni i opieszali, podczas pieśni pogrzebowych [ona] niczym innym już nie pozostaje, aniżeli tylko *quasi*”⁵⁷. Dlaczego? Ponieważ tych samych dobra przeminą, a pozostanie potępienie ich wiecznej śmierci. Czy nie inaczej aniżeli *quasi* określane jest przez mędrców wszystko to, co dotyczy patrzących [jedynie] docześnie? Posłuchaj autora, który mówi: „Widziałem wszystko pod słońcem i oto marność, marność nad marnościami i wszystko marność” (Koh 1,2-3). Oto zauważ, [w jaki sposób] to *quasi* ze snem marności splotami pęt jest związane. Dlaczego? Ponieważ, jak mówi psalmista: „Przestraszyli się wszyscy głupiego serca, zasnęli ci, którzy wsiedli na konie” (Ps 75,6-7), a ocuceni ze snu „nic nie znaleźli w rękach swoich” (Ps 75,6) i przeminęli krokiem, którego już nie da się odwołać.

O jakże ciężki i nieprzerwany sen dla tych [jest przeznaczony], którzy żyją niegodziwie i bez pomocy pokuty biegną ku otchłani! Cóż w takich [ludziach] jest, jeśli nie owe *quasi*? „Przeminęli «jak gdyby» łodzie jabłka niosące” (Hi 9,26) i [są] tak jak siano, które pojawia się rankiem [jeszcze] w swej zieleni, a wieczorem wysuszone, twarde i kruche powierzane jest ogniowi. Świadczy o tym psalmista, gdy mówi: „Wszelkie ciało [to jak gdyby] siano” (Iz 40,6), a wszelka chwała jego „pojawi się «jak gdyby» kwiat polny” (Iz 40,6). I chociaż wydaje się [mu], że długo żyje na tym świecie, to jednak życie jego jest na podobieństwo jakiegoś płótna, [które] krótkie i rozdarłe wycenia się na rynku. Jeśliby tak nie było, błogosławiony Hiob bynajmniej nie powiedziałby, że: „Człowiek zrodzony z niewiasty, żyjąc przez krótki czas, napełniony jest wieloma niedolami. Tak jak kwiat wyrasta i skruszony bywa; i przemija tak jak cień i nigdy nie trwa w tym samym stanie” (Hi 14,1-2). I żeby [człowiek] nie uznał, że jest zwolniony z owej krótkości [czasu], dodaje [w ten sposób], zapowiadając: „Skóra moja zeschnęła i pomarszczyła się. Albowiem dni moje przeminęły prędkiej, aniżeli tkacz płótno obcina, zniweczone zostały bez żadnej nadziei” (Hi 7,5-6).

⁵⁷ Por. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 48, 2, 5.

Na tyle kruche jest szczęście człowieczego stanu i nawet tym najbardziej doświadczonym [w latach] przemija z szybkością, choćby rozwinęło się ono na tysiąc lat, to ostatni dzień traktuje się [jedynie] niczym pajęczą sieć. Ponieważ napisane jest: „Tysiąc lat przed oczami ludzkimi, gdy odeszli, jest jak wczorajszy dzień, który przeminął. Zdają się niczym w tym upływie czasu i są jak straż nocna, która stopniowo przemija, takie ich lata będą” (Ps 89,4-5). Otóż Pismo Święte mówi: „Niczym innym nie jest żywot ludzki na ziemi jak tylko bojowaniem” (Hi 7,1). Nagle daje się zobaczyć, że *quasi* zostało zasłonięte, a pozostała [jedynie] naga prawda. Zatem oto masz [owo] *quasi* i masz oto i prawdę. Dlaczego? Posłuchaj proroka: „Harfa moja obróciła się w żalobę i organy moje w głos płaczących” (Hi 30,31), a mój śpiew zatrzymał się zatopiony w jękach lamentu. „Temu, którego nogi umyto wcześniej w maśle i [dla którego] skały wylewały źródła oliwy” (Hi 29,6), któremu także powiększały się liczne własności i dla którego „na ulicach miast umieszczano trony, ażebym je zajął” (Hi 29,7). Teraz zaś, przeciwnie, wszystko zostało obrócone, zmienione i od niego odsunięte, a on samotny siedzi na gnoju zgnilizny (Hi 2,8) i zewsząd jako pożywienie spływa doń robactwo. Cóż stało się dla niego oczywiście, gdy utracił dziedziców i potomków, jeśli nie to, że [wszystko] co jemu pozostało jest „jak gdyby” (*quasi*), wylewając jęki żalu [cóż stało się oczywiście], jeśli nie to, że to było prawdą. I w ten sam sposób pozostało to „jak gdyby” (*quasi*), gdy cały ból oddalił się od niego. Stało się też prawdą wtedy, kiedy odzyskał to, co [miał] wcześniej, już jako zdrowy i czuwający, spędzał jak najlepiej dni ze swoimi bliskimi.

Oto masz i prawdę, ponieważ on zakończył swój czas w pokoju, nieskazitelny i czysty, radosny i oczyszczony udał się, jak prawdziwie wierzymy, do [swoich] ojców. On sam bowiem, podczas gdy w świecie ziemskim żył, o opieszających i źle czyniących, o tym, co im się zdarzyło, mówił zarówno to, co [uznawał] za „jak gdyby” (*quasi*), jak i to, co było prawdą. Twierdził [bowiem]: „[swe] dni pędzą w dobrobycie” (Hi 21,13) i w ten sposób mają „jak gdyby” (*quasi*). „W mgnieniu oka do piekła zstąpią” i oto mają to, co jest prawdą. Wiele jest [świadczeń podobnych] do tych.

A jeśli uczeni w ten sposób potwierdzają, że powinniśmy uwierzyć tak wielkim i tak ważnym [słowom], to i ja bez żadnego wątplenia ciebie [do tego] namawiam, powinieneś lękać się, kochać i cenić ponad wszystko Tego, który straszliwie „poskramia ducha książąt” (Ps 75,13), aby na ziemię, z której brał swój początek, [każdy z nich] powrócił i nie był w stanie rozpoznać swojego poprzedniego miejsca. Sama natomiast ziemia, kiedy zwróci się ku brudnemu pyłowi, rodzi nieczyste robactwo, jak potwierdza ów autor: „Kiedy człowiek umrze, odziedziczy węże” (Syr 10,13) itd.

I podobnie inny [autor]: kiedy człowiek zaśnie po śmierci, „obnażony i strawiony, to gdzie, proszę, on jest” (Hi 14,10)? Gdzie? Bez wątpienia, jak mówią uczeni, „w którym miejscu upadnie, tam będzie” (Koh 11,3), czy to na wschodzie, czy to na zachodzie, na północy czy na południu (Koh 11,3) itd. W tych czterech stronach tkwi wielkie znaczenie. To nazbyt długie jest, ażeby wyjaśniać poprzez przykłady, jednak łatwe jest do wyjaśnienia przez najbardziej uczonych. Pokróćce zostało [bowiem] napisane: „Drzewo, na które miejsce upadnie, tam będzie” (Koh 11,3). Drzewo rozumiane jest jako każdy człowiek, a to, czy jest on dobry czy też zły, rozpoznaje się po owocach, które od niego pochodzą (Mt 7,20). Drzewo piękne i szlachetne rodzi szlachetne liście i przynosi odpowiednie owoce. To także dzieje się w odniesieniu do znamienitego i wierzącego męża. Uczony mąż bowiem zasługuje, ażeby być napełniony Duchem Świętym i wydać liście oraz owoce. Daje się rozpoznać, że on pachnie słodko, w swoich słowach ma [jak gdyby] liście, w [jego] zdolności rozumienia owoce, poprzez rozsądek [jego] także rozumie się liście, poprzez działanie – owoce. Dobre drzewo rozmnaża się, złe pozostawia się ogniewi. Napisane jest: „Wszelkie drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone” (Mt 3,10).

Prawdziwe drzewo oraz prawdziwa i odpowiednia winorośl to naturalnie nasz Pan Jezus Chrystus⁵⁸, poprzez którego wszystkie wybrane drzewa wzrastają i rozkrzewiają się gałęziami, istotnie to On zechciał wybrać [tylko] właściwe gałęzie, ażeby te przyniosły piękne owoce. Powiedział bowiem: „Ja jestem krzewem winnym, a wy latoroślami” (J 15,5). I również i to: „Ja was wybrałem z tego świata, abyście szli i owoc przynieśli i by owoc wasz trwał” (J 15,16). „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity” (J 15,5). Nalegam, abyś, synu, do takiego drzewa przylgnął, abyś zawsze z owocem dobrego uczynku mógł nieznużenie do niego należeć i przynosić liczne owoce. Ponieważ ci, którzy Go widzą i pokładają w Nim pewne zaufanie, porównywani są z urodzajnym drzewem, które zasadzone jest w pobliżu biegu wody (Ps 1,3). Ci, którzy korzenie swe przytwierdzą głęboko i mocno ku wilgotności, nie uschną w porze upalnej (Jr 17,8). A liście ich zawsze będą zielone oraz urodzajne, nigdy również nie skończą wydawać owoców. Dlaczego tak jest, synu? Gdyż Apostoł tak powiedział: „[oni są] wkorzeni i ugruntowani w miłości” (Ef 3,17) dzięki łasce, która pochodzi od Ducha Świętego, nie zaprzestają, ażeby w każdej chwili nagradzać bliskich.

Abyś mógł rozpoznać, które drzewa obficie dostarczają godnych owoców, posłuchaj tego, co powtórnie mówi Apostoł: „Owoce Ducha jest miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opano-

⁵⁸ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 12, 5, 8.

wanie, czystość, umiarkowanie, wstrzemięźliwość” (Ga 5,22), roztropność, czujność, przenikliwość i inne podobne do nich. Ponieważ ci, którzy je czynią, zasługują na to, żeby łatwiej otrzymać królestwo Boże. Ty, synu, zasadź i chłoń te owoce swoim umysłem i ciałem oraz stale [o nich] myśl, abyś dzięki owocom oraz wytrwałości dobrego czynu w dniu ucisku i utrapienia zasłużył na to, żeby przez prawdziwe drzewo być chronionym i pocieszanym.

VII 1 I idąc dalej. Wyjątkowe i niezwykle przydatne pouczenie

Tak jak tylko mogłam, niczym ochmistrzyni (*ordinatrix*)⁵⁹, starałam się pomagać tobie we wszystkim i uporządkować doczesne wartości, tak abyś mógł stąpać spokojnie i bezpiecznie oraz bez zarzutu, zarówno wtedy, gdy realizujesz się w czynnym wojskowym życiu, albo też wtedy, gdy [oddajesz się] z godnością kontemplacji. Teraz natomiast – jako twoja podwójna rodzicielka, duszy i ciała – nie zaprzestaną pouczać cię w jaki sposób, z Bożą pomocą, masz poprowadzić ku doskonałości służbę względem twojej duszy, tak abyś każdego dnia mógł odradzać się w Chrystusie.

Ponieważ stosownie do zdania uczonych w człowieku rozpoznaje się podwójne narodziny⁶⁰, jedno cielesne i drugie duchowe, przy czym duchowe są szlachetniejsze od cielesnych. W rodzaju ludzkim jedno bez drugich nie mogą dojść do skutku. I ponieważ oba odpowiednio do siebie pasują, Apostoł zapewnia: „Z nimi i bez nich nie możemy żyć”⁶¹. I chociaż, z uwagi na określone powody, sens [tej wypowiedzi] w tym miejscu dotyczy innego znaczenia, ja chcę, abyś ty zrozumiał go wedle mojej wykładni.

VII 2 Pragnę, abyś w [swych] pierwszych narodzinach był silny

Nie ma osoby, która nie znałaby [prawdy] na temat pierwszych narodzin, ponieważ każdy z nas rodzi się w grzechu. A o tym, jakie to miało znaczenie podług greckich obliczeń, odnajdziesz poniżej w małym zarysie⁶², tego pragnę i zachęcam, abyś się uczył. Jest to bowiem sztuka godna najbardziej uczonych, która z zamiłowaniem wszystkie sprawy bardzo wyraźnie [objaśnia].

⁵⁹ *Ordinatrix* (‘ta, która porządkuje’).

⁶⁰ Por. Augustinus, *Tractatus in Johannem* 11,6; Augustinus, *Sermones* 121, 4.

⁶¹ Przytoczona przez Dhuodę fraza pochodziła w rzeczywistości od Owidiusza. Por. Ovidius, *Amores* 3, 11.

⁶² Autorka miała na myśli obliczenia numerologiczne, które podejmowała w wielu miejscach dzieła. Kierując Wilhelma do przykładu, który miał znajdować się „poniżej”, najprawdopodobniej chodziło jej o zamkniętą w drugim rozdziale dziewiątej księgi symboliczną wykładnię imienia Adam.

VII 3 Napominam, abyś i w drugich wytrwał

O drugich bowiem narodzinach, które są duchowe, Ewangelia powiada: „Jeśli się ktoś nie odrodzi znów” (J 3,3) itd. Na temat pierwszych podaje: „To, co się narodziło z ciała, jest ciałem” (J 3,6). I dodaje o drugich: „A to, co się narodziło z Ducha, jest duchem” (J 3,6). Posłuchaj Apostoła, w jaki sposób człowiek może być rodzicem wielu dzieci w [ich] drugim życiu: „Dzieci moje, które w bólach powtórnie rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4,19). A następnie także i to: „Przez Ewangelię – jak mówi – ja was zrodziłem” (1Kor 4,15). Dzięki zaś owemu pomnożeniu narodzin wielu stało się rodzicami, w większości licznych [potomków]. Czytaj o błogosławionej Marii, matce młodego Celsusa⁶³, oraz o błogosławionej Auguście, matce świętego Symforiana, obywatela Autun⁶⁴, [czytaj] o tym, jak one były matkami dla swojego potomstwa przy pierwszym i drugim narodzeniu w Chrystusie. Jest wielu rodziców, którzy poprzez Ewangelię – wtedy, teraz i zawsze – nie zaprzestali rodzić synów w świętym Kościele w nauczaniu świętej doktryny, a także na przykładzie postępowania w dobrych uczynkach.

VII 4 O pierwszej i drugiej śmierci

Pierwsza śmierć jest przejściem (*transmigratio*) z ciała albo ku tej dobrej, albo także – co niechaj się nie stanie – ku jakiejś innej stronie. Drugą śmierć rozumie się jako śmierć duszy. I chociaż różne są rodzaje śmierci, które mieszczą się w tym jednym terminie, to jednak opierają się one [zawsze] na tych dwóch [wymienionych].

VII 5 Informuję cię, abyś miał wzgląd na pierwszą śmierć

Żaden człowiek nie może uciec od pierwszej śmierci, tak jak mówi o tym psalmista: „Czy jest ktoś, kto by żył i nie zaznał śmierci?” (Ps 88,49). Domyśl się, że nikt. Ponieważ ojciec, gdy potomstwo jego po wydaniu ostatniego tchnienia odeszło z tego świata, powiedział: „To jest droga każdego ciała” (Rdz 6,13). „Ja będę jego pośrednikiem, a krocząc za nim, z tamtej strony już nie wrócę” (Jr 22,10). Tak i ktoś inny, gdy był już blisko

⁶³ Marcjanilla (zm. ok. 311) i jej syn Celsus (Kelsos) porzucili pogaństwo i zostali ochrzczeni przez Antoniego z Antiochii. Oboje zginęli męczeńską śmiercią podczas prześladowań Dioklecjana. Por. *Passio SS. Iuliani, Basilissae et sociorum*.

⁶⁴ Symforian z Autun (zm. ok. 180). Skazany na męczeńską śmierć za obronę wiary chrześcijańskiej. Matka miała pocieszać go w trakcie egzekucji słowami, które weszły do prefacji myszy za zmarłych: *Vita non tollitur, sed mutatur*.

sądu śmierci, powiedział swoim poddanym: „Oto ja dzisiaj idę drogą całą ziemi. Posłuchajcie mowę moją oraz słowa z ust moich, ponieważ będę wzywać imienia Pana” (Joz 23,14; 3Krl 18,24).

VII 6 Walcz, aby móc uciec przed drugą śmiercią

Od drugiej śmierci z kolei człowiek może uciec, o ile chce i o ile będzie godnie o to walczył. Ktoś bowiem stwierdził: „Ten, kto zwycięży, nie zostanie skrzywdzony przez drugą śmierć” (Ap 2,11), ale „uczynię go filarem w świątyni Mojej. Napiszę na nim imię Moje oraz imię miasta, Nowego Jeruzalem” (Ap 3,12), „i położę cię tak jak sygnet” (Ag 2,24) przed moimi oczami. Co więcej, „dam jemu jeść z drzewa, które jest w raju Boga” (Ap 2,7). Błogosławiony ten, który pośród zamętu tego świata tak będzie walczył, że stanie się godny, żeby uwieńczyć go tym honorem. On, zapiominając o śmierci, bez zniechęcenia posiadzie wieczne życie wraz ze świętymi. I abyś zdołał stać się takim sługą, synu, zgodnie z moją radą, musisz często czytać i równie często się modlić, wzrastając w woli Chrystusa.

X 4 Powracając do mnie, rozpaczam⁶⁵

Z powodu słodyczy ogromnej miłości oraz tęsknoty za twoim pięknem zaniedbałam zapomnianą samą siebie, teraz, chociaż drzwi zostały zamknięte (J 20,26), ponownie pragnę wejść do środka. Tymczasem ponieważ nie jestem godna, aby znaleźć się w gronie tych wcześniej odnotowanych, proszę, abyś pośród wielu innych [intencji] nie zaprzestawał modlić się o zbawienie mojej duszy z dającym się zmierzyć uczuciem.

Wiadome dla ciebie jest, jak bardzo cierpiałam z powodu moich nieustannych chorób, a także z powodu innych okoliczności, stosownie do wypowiedzi pewnego człowieka, który rzekł: „w niebezpieczeństwach od rodziny, w niebezpieczeństwach od pogan” (2Kor 11,26) itd. Z uwagi na niemożność [realizowania] swoich zasług, cierpiałam te wszystkie [niebezpieczeństwa], a także inne im podobne, które przeszkadzały mojemu kruchemu ciału. Ze wspomżeniem Bożym oraz dzięki zasłudze twojego ojca Bernarda z ufnością wydostałam się z nich wszystkich, ale mój umysł wciąż wraca do tych grabieży⁶⁶. W minionych czasach pozostawałam opieśzała w licznych pochwałach Boga, a powinnam to czynić w czasie siedmiu godzin [liturgicznych], we wszystkich tych sprawach – siedem razy

⁶⁵ Por. Gregorius Magnus, *Moralia in Iob* 35, 20, 49.

⁶⁶ Dhuoda mogła odwoływać się tutaj do konsekwencji, które spadły na Bernarda po oskarżeniu go o zdradę. Jeszcze w 842 roku Karol Łysy pozbawił Bernarda hrabstwa Tuluzy.

na siedem – stałam beczynna. Z tego powodu pokornym wzruszeniem uporczywie proszę ze wszystkich sił, abym mogła sprawić sobie radość i wyprosić miłosierdzie od Pana wobec moich uszczerbków i win, aby On raczył dźwignąć mnie, rozbitą i osłabioną, do niebios.

Dopóki widzisz mnie na świecie żywą, staraj się z zapalem uważnie trwać, i to nie tylko na czuwaniach i modlitwach, lecz także na jałmużnie dla ubogich, abym zasłużyła, uwolniwszy się cielesnie z więzów moich grzechów, żeby z miłością zostać przyjęta przez miłosiernego Sędziego.

Dla mnie jedynie niezbędna jest twoja, a także innych częsta modlitwa, później znacznie bardziej będzie [ważna], ponieważ, jak sądzę, szybciej nadchodzi [moja godzina]. Z niezmiernego bólu [płynącego z] bojaźni o to, co w przyszłości stanie się ze mną, w każdym kierunku całkowicie rozrywa się moja dusza. I nie jestem pewna, jak – na podstawie moich zasług – mogłabym w końcu się uwolnić? Dlaczego? Ponieważ zgrzeszyłam myślą i słowem. Sama natomiast bezużyteczna mowa pod każdym względem prowadzi do nikczemnego czynu. I chociaż tak się dzieje, nigdy nie będę tracić nadziei w Boże miłosierdzie ani nie tracę teraz, ani nigdy nie będę. Szlachetny chłopcze, nie pozostawiam nikogo podobnego do ciebie, kto miałby mnie przeżyć i bronić mojej sprawy, wiele od ciebie mogę zyskać, aby osiągnąć kiedyś uzdrowienie.

Ze względu na dobro pana i seniora mojego Bernarda, aby nie osłabła moja służba dla niego tak w marchii⁶⁷, jak i w wielu innych miejscach oraz aby on nie odseparował się ani od ciebie, ani ode mnie, jak to zwyczajowo czynią inni, [teraz] odczuwam, że przytłaczają mnie długi. Z powodu licznych potrzeb często własnymi rękami pożyczalam wielkie [kwoty], nie tylko od chrześcijan, ale także od żydów. Tyle, ile mogłam, oddałam, tyle, ile będę mogła, regularnie oddam. Jeśli jednak po moim odejściu cokolwiek pozostanie do zapłacenia, proszę i pokornie cię błagam, abys ty sam dokładnie się dowiedział, kim są moi wierzyciele. Gdy oni zostaną odnalezieni, spraw, żeby wszystko im uiszczono, nie tylko z moich funduszy, o ile cokolwiek pozostanie, zaprawdę także i z twoich, które [teraz] masz, i które jeszcze z Bożą pomocą sprawiedliwie pozyskasz.

I cóż więcej? Już wcześniej przypominałam ci o twoim młodszym bracie, także to, co powinienesz względem niego wypełnić, przypominam o tym w dalszym ciągu. Proszę cię, aby i on zechciał, gdy nadejdzie czas

⁶⁷ Mowa o Marchii Hiszpańskiej, granicznym paśmie ziem leżącym na południowo-zachodnim krańcu imperium karolińskiego. Za życia Dhuody w obrębie Marchii Hiszpańskiej znajdowała się Septymania. Bernard, sprawując urząd margrabiego Septymanii, posiadał cały szereg feudalnych uprawnień względem ziem usytuowanych w obrębie Marchii Hiszpańskiej. Jak się okazuje, pod jego nieobecność lennami zarządzała sama Dhuoda.

jego pełnoletności, modlić się za mnie. Napominam was obu, tak jak gdybyście byli razem, zechciejcie zanosić często w mojej intencji dary ofiarne wraz z ofiarą Hostii.

Gdy odkupiciel mój rozkaże wezwać mnie z tego świata, oby raczył przygotować dla mnie miejsce wytchnienia i, jeśli możliwe to jest dzięki twoim oraz innych godnym modlitwom, Ten, który nazywany jest Bogiem, niechaj sprawi, abym wraz ze świętymi udała się ku niebiańskiemu sklepieniu.

Tutaj kończy się *Podręcznik*. Bogu niech będą dzięki.

Z języka łacińskiego przełożyła,
wstępem oraz komentarzem opatrzyła
Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn⁶⁸

⁶⁸ Dr Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn, adiunkt w Pracowni Historii Starożytnej i Kultury Antycznej w Katedrze Historii Powszechnej w Instytucie Historii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, e-mail: m.chudzikowska@uwm.edu.pl, ORCID: 0000-0001-5631-7259.

Recenzje

Jan M. Wolski, *Kultura monastyczna w późnośredniowiecznej Bułgarii*, Byzantina Lodziensia 29, Łódź 2018, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 225.

Dr Jan Mikołaj Wolski jest zatrudniony na stanowisku adiunkta w Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana (znanego bardziej pod skróconą nazwą *Ceraneum*) działającym w ramach struktur organizacyjnych Uniwersytetu Łódzkiego. Autor specjalizuje się w badaniach nad monastycyzmem średniowiecznym, a recenzowana tutaj książka powstała na bazie jego rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Mirosława J. Leszki i obronionej w 2017 roku.

Publikacja J.M. Wolskiego ma strukturę klasycznej rozprawy naukowej. W części wprowadzającej zamieszczono spis treści (s. 5-6) oraz liczący sześć stron wstęp (s. 7-12), który posiada 14 przypisów podtekstowych, czyli 2,333 przypisu na stronę (dalej: przyp./s.). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że cała rozprawa liczy 709 not, a zatem owe czternaście przypisów stanowi 1,974% wszystkich odsyłaczy. Zasadniczy segment publikacji stanowią dwa rozdziały. Pierwszy z nich (s. 13-47) obejmuje 35 stron i posiada 140 przypisów (= 4,000 przyp./s.; 19,746% wszystkich przyp.). Rozdział drugi natomiast liczy aż 102 strony (s. 49-150), a ilość not wynosi aż 553 (= 5,421 przyp./s.; 77,997% wszystkich przyp.). Wnioski wyciągnięte z powyższych analiz zawarto w zakończeniu (s. 151-152), po którym następuje liczący 37 stron aneks (s. 153-189), na którego początku znajdują się dwa przypisy (= 0,054 przyp./s.; 0,282% wszystkich not). Kolejnym elementem pracy jest wykaz skrótów (s. 191-193), który obejmuje 88 abrewiacji. Wykaz ten poprzedza bibliografię (s. 195-216), która została podzielona na źródła (s. 195-201) i opracowania (s. 201-216). Po bibliografii umieszczono „Summary – Monastic Culture in Late Medieval Bulgaria” (s. 217-218). Po tym angielskojęzycznym streszczeniu wstawiono indeks osób (s. 219-222) oraz indeks nazw geograficznych, miejscowych i etnicznych (s. 223-225). Wreszcie na samym końcu niniejszej publikacji znajduje się drugi, pozbawiony paginacji (s. 227-230) aneks, w którym zawarto wykaz wszystkich prac wydanych w ramach serii *Byzantina Lodziensia* w la-

tach 1997-2018. Dziwi nieco podział pracy na dwa rozdziały. Być może lepszym zabiegiem byłby podział całości materiału na dwie części, w ramach których można by łatwo dokonać wewnętrznego podziału na stosunkowo niewielkie rozdziały, dzięki czemu publikacja zyskałaby znacznie większą metodyczną „przejrzystość”.

Bibliografia, o której już wyżej wspomniano, liczy 78 źródeł i 341 opracowań. Wśród tych ostatnich, co jednoznacznie tłumaczy sam tytuł rozprawy, dominują publikacje w języku bułgarskim (123 pozycje = 36,070%). Drugie pod względem ilości są prace w języku angielskim (66 = 19,354%). Trzecie miejsce natomiast zajmują opracowania w języku rosyjskim (45 = 13,196%). Nieco mniej jest publikacji polskich (41 = 12,023%). Poza tym autor odwołuje się także do fachowej literatury francuskiej (24 = 7,038%), serbskiej (21 = 6,158%), włoskiej (10 = 2,932%), niemieckiej (8 = 2,346%), greckiej (2 = 0,586%) i rumuńskiej (1 = 0,293%).

Pierwszy rozdział nosi tytuł „Źródła”. Został on podzielony na pięć paragrafów, których tytuły warto przytoczyć wraz z paginacją: (1) lektury mnisze (s. 15-34), (2) teksty normatywne (s. 35-38), (3) żywoty późnośredniowiecznych mnichów bułgarskich (s. 38-42), (4) żywoty świętych mnichów napisane w XIII-XIV wieku (s. 42-46), (5) dokumenty donacyjne (s. 46-47). Jak widać, przysłowiową „lwią część” tego rozdziału zajmuje paragraf pierwszy, bo aż 20 z 35 stron całego rozdziału. W ramach tego paragrafu autor omawia w kolejnych punktach inwentarze bibliotek klasztornych wraz z zawartością zachowanych kodeksów (s. 17-22 i 31-34) oraz zalecane ówczesnym mnichom lektury, czyli teksty biblijne i pisma Ojców Kościoła (s. 22-30). Ważna i instruktywna jest tutaj przede wszystkim zawartość podtekstowych przypisów bibliograficznych, które podają mało znaną w Polsce literaturę bułgarską z tego właśnie zakresu.

Drugi rozdział nosi tytuł „Kultura monastyczna” i dzieli się na trzy paragrafy. Każdy z nich posiada osobną numerację przypisów. Pierwszy z nich został poświęcony ideałom życia monastycznego (s. 50-82, czyli 33 strony i 205 przypisów), wśród których dr J.M. Wolski analizuje ze szczególną uwagą moment wyrzeczenia się świata i samego siebie, pokutę oraz koncentrację na modlitwie zbiorowej i indywidualnej. Drugi paragraf omawia formy życia monastycznego (s. 82-101, czyli 20 stron i 138 przypisów), a zatem cenobityzm i anachoretyzm. Autor odnosi się również do hezychazmu. Wreszcie w ostatnim punkcie tego paragrafu porusza kwestię „zaburzeń” w kulturze monastycznej. Do najważniejszych nieprawidłowości zalicza idiorytmię i autoproskoptyzm. Wreszcie ostatni, trzeci paragraf podejmuje zagadnienie stosunku mnichów do społeczeństwa jako takiego (s. 101-150 = 50 stron i 210 not). Jest

to, jak wiadomo, problem bardzo szeroki, który dr J.M. Wolski przedstawił syntetycznie w czterech punktach: (1) życiorysy świętych mężów (s. 104-132), czyli Joachima I Tyrnowskiego (s. 105-107), Grzegorza Synaity (s. 107-111), Teodozjusza Tyrnowskiego (s. 111-120), Romila Widyńskiego (s. 120-125) i Eutymiusza Tyrnowskiego (s. 125-132); (2) opiekunowie i obrońcy państwa (s. 132-139), czyli rola duchowego, modlitewnego orędownictwa zarówno całych wspólnot monastycznych, jak i eminentnych przedstawicieli monastycyzmu bułgarskiego za władcę, jego państwo i pomyślność jego poddanych. Owa rola mnichów jako pośredników między Bogiem a państwem powodowała, że monastycyzm cieszył się w średniowiecznej Bułgarii dużym szacunkiem społecznym i posiadał swego największego protektora właśnie w osobie władcy; (3) duszpasterstwo mnisz (s. 139-146), gdzie autor skoncentrował się głównie na relacjach między poszczególnymi klasztorami a społecznościami lokalnymi funkcjonującymi niejako na orbicie owych regionalnych centrów życia duchowego i intelektualnego; (4) klasztory jako centra działalności gospodarczej, literackiej i edukacyjnej (s. 147-149), co nie wymaga dodatkowego komentarza. Struktura i proporcje tego segmentu pokazują bardzo jasno, że podział pracy na dwa rozdziały nie był najszczęśliwszy. Wypadało ją raczej podzielić na dwie części, a paragrafy podnieść do rangi rozdziałów. Należy jednak podkreślić, że rozdział ten z perspektywy polskiego badacza monastycyzmu średniowiecznego ma niewątpliwie dużą wartość poznawczą, którą dodatkowo zwiększa fakt, że wiele ważnych fragmentów źródeł zostało tutaj przytoczonych w oryginale. Wartością dodaną jest zaś cytowana w przypisach literatura przedmiotu, szczególnie zaś prace autorów bułgarskich.

Należy również zatrzymać się na wspomnianym już wyżej aneksie. Zawiera on oryginalne fragmenty „Nomokanonu CIAI 1160”, który jest ważnym źródłem dla badaczy monastycyzmu bułgarskiego.

Dr Jan M. Wolski nie ustrzegł się pewnych prozaicznych, rzec by można, błędów w stworzonym przez siebie tekście. Poniższa *errata* nie jest niestety kompletna, mimo to jednak może okazać się pomocna np. przy dodruku lub też przy ewentualnym drugim wydaniu niniejszej książki.

| lokalizacja | jest | powinno być |
|----------------------------------|--------------------|---------------------|
| s. 9, lin. 15 od dołu | noramtywnych | normatywnych |
| s. 20, lin. 8 od dołu | Klasztoru | klasztoru |
| s. 21, przyp. 28, lin. 4 od dołu | hagiograf nie miał | hagiograf, nie miał |

| | | |
|------------------------------------|--------------------------------|---------------------------------|
| s. 24, przyp. 37, lin. 5 od góry | dni ewangeliarzy | dni, ewangeliarzy |
| s. 25, przyp. 39, lin. 1 od dołu | litrugii | liturgii |
| s. 34, lin. 8 od dołu | parenetyczne, nie | parenetyczne nie |
| s. 36, lin. 8 od góry | opartej | oparty |
| s. 37, lin. 9 od dołu | kanoniczengo | kanonicznego |
| s. 37, lin. 2 od dołu | nomonkanonów | nomokanonów |
| s. 39, lin. 13 od góry | faktografia, wykorzystuję | faktografia. Wykorzystuję |
| s. 46, lin. 15 od góry | 5.Dokumenty donacyjne | 5. Dokumenty donacyjne |
| s. 73, lin. 7 od dołu | powodem dla którego | powodem, dla którego |
| s. 84, przyp. 19 | <i>Synodykonie</i> | <i>Synodykon</i> |
| s. 109, lin. 4 od góry | południowo-wschodnich | południowo-wschodnich |
| s. 120, lin. 7 od dołu | siedemdziesiątych/ początek | siedemdziesiątych / początek |
| s. 123, przyp. 95, lin. 1 od góry | <i>st. Romil</i> | <i>St. Romil</i> |
| s. 124, przyp. 98, lin. 2 od góry | informację | informacje |
| s. 128, przyp. 123, lin. 4 od góry | M. LaBauve Hébert | M.L. Hébert |
| s. 128, lin. 5 od góry | <i>Wordweaving</i> | <i>Word-Weaving</i> |
| s. 128, lin. 5 od dołu | <i>buł-</i> | <i>buł-</i> |
| s. 129, lin. 3 od dołu | i one były one | i one były |
| s. 132, lin. 3 od góry | świętego-mnicha | świętego mnicha |
| s. 132, lin. 7 od góry | mnicha-pośła | mnicha-pośła |
| s. 133, lin. 2-3 od góry | wystawca- -falszercz | wystawca-falszercz |
| s. 138, przyp. 157, lin. 4 od góry | <i>Byzantinischen</i> | <i>byzantinischen</i> |
| s. 139, lin. 12 od góry | z przytaczanym | z przytoczonym |
| s. 146, lin. 5 od dołu | klasztor, ze wszystkimi | klasztor ze wszystkimi |
| s. 149, lin. 5 od dołu | postawiałem | postawiłem |
| s. 149, lin. 2 od dołu | przywołać, kilka | przywołać kilka |
| s. 170, lin. 12 od góry | <i>delinquents</i> | <i>delinquentes</i> |
| s. 199, lin. 14 do góry | ed. | éd. |
| s. 200, lin. 19 od góry | Gautier <i>Le</i> | Gautier, <i>Le</i> |
| s. 202, lin. 9 od góry | <i>Sinai 's</i> | <i>Sinai 's</i> |

| | | |
|-------------------------|-----------------------|-----------------------|
| s. 205, lin. 20 od dołu | á Byzance | à Byzance |
| s. 206, lin. 20 od dołu | <i>Byzantinischen</i> | <i>byzantinischen</i> |
| s. 207, lin. 3 od góry | <i>st. Romil</i> | <i>St. Romil</i> |
| s. 208, lin. 22 od góry | LaBauve Hébert M. | Hébert M.L. |
| s. 208, lin. 22 od góry | <i>Wordweaving</i> | <i>Word-Weaving</i> |

Ponadto można zauważyć również inne niedociągnięcia, szczególnie w bibliografii opracowań. Chodzi konkretnie o pomijanie serii wydawniczych przy opisie poszczególnych publikacji książkowych. Oto kilka przykładów: praca E. Amanda de Mendiety (*Mount Athos*) to tom 41 serii *Berliner byzantinische Arbeiten* (s. 201); publikacja S.P. Brocka (*Spirituality*) wyszła w ramach serii *Moran Etho* (s. 203); D.J. Constantelos (*Byzantine Philantropy*) wydał swe opracowanie w *Rutgers Byzantine Series* (s. 203); książka P. Hagmana (*The Asceticism*) to element *Oxford Early Christian Series* (s. 206); rozprawa H. Hungera (*Prooimion*) to pierwszy tom serii *Wiener byzantinische Studien* (s. 206); z kolei M.L. Hébert opublikował swą pracę (*Hesychasm*) jako tom 18 *Sagners slavistische Sammlung* (s. 208); wreszcie publikacja R.F. Tafta (*The Byzantine Rite*) ukazała się w serii *American Essays in Liturgy* (s. 214). Odnotowano także przynajmniej jeden brak w wykazie skrótów: w bibliografii opracowań (s. 215, lin. 12 od dołu) widnieje bowiem abreviacja ŽMNP, której nie ma w rzeczonym wykazie.

Pomimo tych usterek technicznych praca dr. Jana M. Wolskiego jest z merytorycznego punktu widzenia pozycją cenną w polskiej bibliografii przedmiotu. Autor, podejmując zagadnienie średniowiecznego monastycyzmu bułgarskiego, który jest praktycznie nieznanym polskiemu czytelnikowi, wprowadził istotne *novum* do polskich badań na temat średniowiecznego życia zakonnego. Zaznajomił także polskiego czytelnika z dokonaniem badaczy bułgarskich w tym zakresie. W ten sposób historiografia bułgarska dotycząca monastycyzmu na Bałkanach weszła w obieg naukowej literatury nad Wisłą. Należy również podkreślić znaczenie uczciwej i solidnej analizy źródeł, która znamionuje recenzowaną rozprawę. Autor dołożył starań, aby odczytać je możliwie głęboko, nie stroniąc od kwestii trudnych, jak chociażby rozdzźwięk pomiędzy ideałami życia mniszego a ludzkimi słabościami. W tym względzie autor wykazał się znaczną wnikliwością, a nawet swoistą empatią, dając swego rodzaju egzystencjalny obraz mnicha jako człowieka rozdartego pomiędzy ideałem świętości a prozą życia. W tym względzie analizy J.M. Wolskiego są bardzo inspirujące i jeśli autor nie zatraci owej inklinacji do egzystencjalnych analiz w zakresie kultury monastycznej, czy szerzej w zakre-

się szeroko rozumianej średniowiecznej kultury Słowian Południowych, wówczas będzie mógł się poszczycić na gruncie polskim swego rodzaju nowatorskim podejściem do powyższych kwestii. Wypada mu zatem życzyć dalszego, pomyślnego rozwoju intelektualnego.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL

Sławomir Bralewski, *Symmachia cesarstwa rzymskiego z Bogiem chrześcijan (IV-VI wiek)*, t. 1: „Niezwykła przemiana” – narodziny nowej epoki; t. 2: *Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I*, *Byzantina Lodziensia* 27 i 32, Łódź 2018, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, ss. 312 + IX i 333 + VI.

Najnowsza dwutomowa praca Sławomira Bralewskiego jest tzw. książką profesorską tego autora, która w znacznym stopniu stanowi podsumowanie jego dotychczasowych dokonań w zakresie badań nad chrześcijaństwem konstantyńskim i postkonstantyńskim. Autor zawarł w niej wiele osobistych przemyśleń i refleksji, u podstaw których legła solidna znajomość przedmiotu zdobyta dzięki ponad dwudziestoletniej pracy naukowej w tym zakresie.

Pierwszy tom, noszący tytuł „*Niezwykła przemiana*” – *narodziny nowej epoki*, liczy w sumie 321 stron (312 + IX) i posiada 1028 przypisów, które umieszczono na każdej stronie pod tekstem. Tom ten składa się formalnie z kilkunastu elementów. Strukturę tę otwiera spis treści (s. VII-IX). Następnym segmentem jest wstęp (s. 1-10), który posiada dodatkowo 26 przypisów podtekstowych, co stanowi 2,600 przypisu na stronę (dalej: przyp./s.). Owych 26 not stanowi 2,529% całości przypisów omawianego tomu. Podstawową częścią rozprawy jest sześć rozdziałów. Pierwszy z nich (s. 11-24) obejmuje 14 stron i posiada 68 przypisów (= 4,857 przyp./s.; 6,614% wszystkich przyp.). Rozdział drugi (s. 25-70) to 46 stron i 227 not (= 4,934 przyp./s.; 22,081% wszystkich przyp.). Następny, trzeci rozdział (s. 71-81) to zaledwie 11 stron, którym dodano 52 przypisy (= 4,727 przyp./s.; 5,058% całości przyp.). Rozdział czwarty (s. 83-132) jest najobszerniejszym segmentem pierwszego tomu, ponieważ liczy aż 50 stron i posiada 373 noty (= 7,460 przyp./s.; 36,284% wszystkich przyp.). Z kolei na piąty rozdział (s. 133-155) składają się 23 strony tekstu, któremu towarzyszy

136 przypisów (= 5,913 przyp./s.; 13,229% przyp.). Wreszcie ostatni, szósty rozdział (s. 157-187) to 31 stron i 146 not (= 4,709 przyp./s.; 14,202% przyp.). Podsumowaniem tej całości jest zakończenie noszące tutaj tytuł „Refleksje końcowe” (s. 189-195). Po nim umieszczono wykaz skrótów (s. 197-200), w którym zawarto 97 abrewiacji. Następnym segmentem jest obszerna bibliografia (s. 201-231), którą zgodnie z powszechnie przyjmowaną logiką podzielono na źródła (s. 201-211) – jest ich w sumie 116 – i opracowania (s. 211-231). Tych ostatnich jest 475. Za bibliografią znajduje się „Summary – The Symmachy of the Roman Empire with the God of Christians (4th-6th centuries), vol. I: «Remarkable transformation» – the birth of a new age” (s. 233-239), które przetłumaczył Michał Zytka. Po tym angielskim streszczeniu zlokalizowano indeks osób (s. 241-249) oraz indeks nazw geograficznych i etnicznych (s. 251-253). Następne strony (s. 255-257) zajmuje wykaz ilustracji. Ich liczba wynosi 83, a autorem wszystkich zdjęć jest S. Bralewski. Po rzeczonym wykazie zamieszczono ów zbiór fotografii (s. 261-302). Zdjęcia są dobrej jakości. Jest to w literaturze polskiej bodajże najobszerniejsza „kolekcja” zdjęć przedstawiających zachowane fragmenty tzw. małej architektury Konstantynopola (m.in. kapitele kolumn i sarkofagi). W konsekwencji ta część książki stanowi jej znaczącą wartość dodaną, której nie da się znaleźć w innych opracowaniach (w skali światowej). Za zbiorem ilustracji widnieje wykaz wszystkich wydanych dotychczas tomów *Byzantina Lodziensia: 1997-2018* (s. 303-309), a następnie abstrakt rozprawy w języku polskim wraz ze słowami kluczowymi (s. 311) oraz abstrakt tejże pracy po angielsku i *keywords* (s. 312). Z formalnego punktu widzenia książka stanowi, jak widać, logicznie skonstruowaną całość, która koresponduje z badawczą dojrzałością jej autora.

Bibliografia, na którą, jak już wspomniano, składa się 475 pozycji, zawiera przede wszystkim publikacje w języku angielskim (213 pozycji = 44,842% całości). Dalsze miejsca w tym zestawieniu zajmują kolejno publikacje polskie (107 = 22,526%), francuskie (79 = 16,631%), niemieckie (60 = 12,631%), włoskie (14 = 2,947%) i rosyjskie (2 = 0,421%). Szczególną uwagę zwraca ilość cytowanych w rozprawie prac polskich, co świadczy m.in. o stale powiększającym się dorobku rodzimej bizantynistyki. Pisząc na temat bibliografii opracowań, należy wspomnieć o pewnych „przestawieniach” porządku alfabetycznego nazwisk autorów w ramach rzeczonyj bibliografii, które sprawiają, że kilka pozycji nie znajduje się na właściwym miejscu. Są to następujące nazwiska: Ehrhardt (s. 217), Laubscher (s. 223), Löhr (s. 223), McCormick (s. 224), McLynn (s. 224) i Müller-Retting (s. 225).

Pierwszy rozdział nosi tytuł „Chrześcijanie, nowy Lud Boży, w przeddzień «niezwykłej przemiany»”. Ten bardzo krótki segment rozprawy o charakterze introdukcji posiada tylko dwa paragrafy. Pierwszy z nich (s. 11-14) zwraca uwagę, idąc za Euzebiuszem z Cezarei, na fakt, że zdanem chrześcijan doby antyku ich religia nie należała do sfery wyznaniowego nowinkarstwa, lecz była monoteizmem sięgającym swymi początkami zarania ludzkości. Paragraf ten ze względu na swą objętość budzi ewidentny niedosyt czytelnika. Wydaje się, że autor zbyt skrótowo potraktował problem ważny i ważki dla jego rozprawy. Z kolei drugi paragraf mówi o prześladowaniach chrześcijan na początku IV wieku (s. 14-24). Z lektury powyższych tekstów wynika, że autorowi chodziło tylko o naszkicowanie dwóch momentów odnoszących się do chrześcijaństwa u zarania IV wieku: o podkreślenie, że chrześcijanie nie są najmłodszą religią cesarstwa, i o zwrócenie uwagi na śmierć męczeńską wielu wyznawców Chrystusa u progu IV stulecia. W ten sposób S. Bralewski zdaje się sugerować czytelnikowi, że podstawowymi przesłankami wyboru religijnego dokonanego przez Konstantyna były czcigodna starożytność chrześcijaństwa i odwaga chrześcijan w wyznawaniu swej wiary, udokumentowana licznymi aktami męczeństwa.

Rozdział drugi, „Poszukiwanie Najwyższego Boga przez Konstantyna – sojusz z Bogiem chrześcijan”, który nie posiada żadnych podpodziałów, jest logiczną kontynuacją też zarysowanych w rozdziale wprowadzającym. Analizy te zostały podbudowane szeroką bazą źródłową oraz bogatą literaturą pomocniczą. W ramach tej ostatniej autor stara się cytować zarówno opracowania najnowsze, jak i te najlepsze, co jest wynikiem jego wieloletnich doświadczeń na tym polu. W swych wywodach S. Bralewski przyjmuje generalnie stanowisko, w myśl którego Konstantyn dojrzewa do pełnego monoteizmu, a nie przyjmuje go w akcie jednorazowego, rewolucyjnego nawrócenia. Stanowisko to nie jest nowe, lecz opiera się na dociekaniach funkcjonujących w literaturze fachowej już od dawna. Wielu bowiem badaczy uważało i nadal uważa, że nawrócenie cesarza nie było aktem jednorazowym, lecz długim procesem, który, zdaniem niektórych, trwał do samej śmierci władcy. Wokół tego zagadnienia, zwanego technicznie „die constantinische Frage”, narosła obszerna literatura (por. J. Vogt, *Die constantinische Frage*, w: *Konstantin der Grosse*, red. von H. Kraft, *Wege der Forschung* 131, Darmstadt 1974, s. 345-387). Pogląd ten dziś jest wręcz „modny”.

Trzeci rozdział, „Od przełomu czasów do przełomu konstantyńskiego”, jeszcze krótszy od pierwszego, również nie posiada podziału na paragrafy, a jego tytuł sugeruje kontynuację rozważań zarysowanych w pierwszej części rozdziału pierwszego na temat chronologii ujmowanej w aspekcie

teologii biblijnej. W ten sposób autor stara się pogłębić poprzedni wywód, wzbogacając go także o dodatkowe źródła i opracowania.

Kolejny, czwarty rozdział pt. „«Ideologia zwycięstwa» w historiografii kościelnej” wprowadza czytelnika w okres historii chrześcijaństwa uznawanego jako *religio licita* przez Konstantyna i nabierającego stopniowo przez cały IV wiek znaczenia zarówno w aspekcie religijnym, jak i politycznym. Rozdział ten posiada aż sześć paragrafów, w których prof. S. Bralewski analizuje kolejno (1) wymiar sakralno-militarny „ideologii zwycięstwa” (s. 87-96); (2) wymiar męczeński tejże ideologii (s. 96-98); (3) jej wymiar doktrynalny (s. 98-99); (4) rolę Boga jako obrońcy chrześcijaństwa (s. 100); (5) znaczenie pokoju, którego źródłem ma być wyrzeczenie się nienawiści w stosunku do Boga (s. 101-103); (6) rozumienie „ideologii zwycięstwa” w wybranych *Historiach kościelnych* napisanych w IV i V wieku (s. 104-113); (7) cnotę pobożności jako warunek szeroko rozumianego zwycięstwa (s. 113-132). Jak widać, to, co autor nazywa „ideologią zwycięstwa”, jest złożonym blokiem zagadnień. Jego analiza tej kwestii została przeprowadzona w oparciu o dzieła najwybitniejszych historyków antycznego Kościoła (Euzebiusz z Cezarei, Sokratesa Scholastyka i Sozomenesa), a także Rufina z Akwilei, Filostorgiusza i Teodoreta z Cyru. Trzeba przyznać, biorąc pod uwagę dotychczasową aktywność publikacyjną autora, że na przestrzeni wielu lat swej pracy naukowej zgłębił On uczciwie powyższe źródła. Stąd można przyjąć, że S. Bralewski, pisząc w oparciu o rzeczony materiał na powyższy temat, oddaje w ręce czytelnika dojrzałą syntezę, która jest owocem jego rzetelnych i wieloletnich badań. Nie przypadkiem też rozdział ten jest najobszerniejszą częścią pierwszego tomu.

Z kolei rozdział piąty, „Narodziny monastycyzmu – upadek starej i narodziny nowej filozofii”, jest podobnie jak rozdziały pierwszy i trzeci krótkim segmentem rozprawy. Nie posiada też, podobnie jak rozdziały drugi i trzeci, podziału na paragrafy. W samym jego tytule autor nawiązuje do znanej jeszcze z pism Ojców Kościoła tezy, która głosi, że chrześcijaństwo to jedyna i prawdziwa filozofia (w etymologicznym tego słowa znaczeniu), a jej zasady najpełniej rozumieją i realizują mnisi – filozofowie *par excellence*. Jest jasne, że w pracy prof. S. Bralewskiego nie mogło zabraknąć nawiązania do tej idei, chociażby ze względu na jej znaczenie w analizowanym przezeń okresie.

Wreszcie ostatni, szósty rozdział, „Przymierze cesarstwa z Bogiem poddane próbie. Konflikt Jana Chryzostoma z dworem cesarskim w relacjach Sokratesa i Hermiasza Sozomena”, posiada dwa paragrafy. Pierwszy z nich omawia postać Jana Chryzostoma w sposób, w jaki przedstawili ją dwaj wyżej wymienieni historycy (s. 160-176). Z kolei drugi kreśli portret cesarzowej Eudoksji oraz akcentuje jej rolę w wygnaniu Chryzostoma

z perspektywy wspomnianych historyków (s. 176-187). Historycy ci odpowiedzialnością za „zniszczenie” patriarchy Konstantynopola obarczają głównie jego wrogów, przy czym ocena Sokratesa jest bardziej wyważona, ponieważ dostrzega on również wady samego Jana Chryzostoma. Ostatecznie S. Bralewski przyznaje słusność biskupowi stolicy, stosując dość rozbudowaną argumentację. Rozdział ten jest więc swego rodzaju podwójną miniaturą biografii Jana Chryzostoma i cesarzowej Eudoksji, co stanowi jego dodatkową wartość w polskiej literaturze przedmiotu.

W ostatecznym rozrachunku S. Bralewski opisuje w pierwszym tomie dzieje symmachii cesarstwa z Bogiem chrześcijan od Konstantyna do początku V wieku. Sam tekst sześciu wspomnianych wyżej rozdziałów obejmuje 175 stron. Jest to więc synteza, którą cechuje ogromna zwięzłość. Czytelnik w szybkim tempie jest prowadzony przez swego przewodnika poprzez kolejne etapy „sojuszu”. Zwięzłość tę należy uznać za zaletę recenzowanej rozprawy. W ten bowiem sposób polski czytelnik otrzymał dobry, a przy tym krótki specjalistyczny wykład. Wykład ten jest zarazem propozycją autorskiego odczytania i zinterpretowania tego okresu dziejów chrześcijaństwa. Zarysy tej interpretacji można znaleźć w cytowanych w bibliografii wcześniejszych pracach prof. S. Bralewskiego. Jest rzeczą oczywistą, że każda interpretacja autorska wzbudza określone kontrowersje. Również i w tym przypadku z pewnymi tezami autora można bądź polemizować, bądź się z nimi nie zgadzać. Niemniej jednak trudno zaprzeczyć, że rozprawa ta może stanowić dla historyków wczesnego chrześcijaństwa w Polsce źródło inspiracji do ich własnych rozważań. W tym sensie opracowanie to spełnia nie tylko wymóg awansowy („książka profesorska”), ale ma szansę oddziaływać pozytywnie na pracę innych, w szczególności młodszych badaczy antyku chrześcijańskiego.

Rozprawa nie jest niestety wolna od błędów. Przydarzyło się bowiem autorowi kilka technicznych potknięć. Pomija on np. niemal zupełnie serie wydawnicze. Tymczasem warto zwrócić uwagę na fakt, że wiele ważnych opracowań opublikowano właśnie w ramach serii. Oto kilka przykładów: praca F. Heima (*La théologie de la victoire*) ukazała się w serii *Théologie historique* jako jej tom 89 (s. 219); z kolei książka F. Kolba (*Diocletian*) wyszła w serii *Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* jako jej tom 27 (s. 221); rozprawa S.N.C. Lieu (*Manichaeism*) natomiast to pozycja 63 w serii *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten Testament* (s. 223); wreszcie publikacja W. Sestona (*Dioclétien et la tétrarchie*) to książka 162 w serii *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* (s. 228); a opracowanie M. Wallraffa (*Der Kirchenhistoriker Sokrates*) to pozycja 68 w serii *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* (s. 231).

Warto także przedstawić niewielką tabelę korekt odnoszących się do przypisów zawierających opisy bibliograficzne poszczególnych opracowań. *Errata* ta nie jest kompletna, jednak pozwoli być może uniknąć pewnych błędów chociażby w drugim wydaniu niniejszej książki. Dla swego rodzaju równowagi natomiast należy zauważyć, że liczne teksty cytowane w oryginale greckim są przytaczane bezbłędnie.

| lokalizacja | jest | powinno być |
|------------------------------------|-------------------------|-----------------------------|
| s. 1, przyp. 2, lin. 1 od dołu | <i>der Grosse</i> | <i>des Grossen</i> |
| s. 7, przyp. 20, lin. 5 od góry | <i>design er</i> | <i>désigner</i> |
| s. 18, przyp. 43, lin. 1 od dołu | hrsg. | hrsg. von |
| s. 29, przyp. 16, lin. 1 od góry | <i>des Entscheidung</i> | <i>der Entscheidung</i> |
| s. 29, przyp. 18, lin. 2 od góry | <i>Sonenkönig</i> | <i>Sonnenkönig</i> |
| s. 29, przyp. 18, lin. 2 od góry | <i>Religionspolitik</i> | <i>die Religionspolitik</i> |
| s. 30, przyp. 23, lin. 1 od góry | <i>Pogan</i> | <i>Pagan</i> |
| s. 54, przyp. 132, lin. 3 od góry | <i>Verrzicht</i> | <i>Verzicht</i> |
| s. 55, przyp. 139, lin. 2 od góry | <i>signum</i> | „ <i>signum</i> ” |
| s. 55, przyp. 139, lin. 2 od góry | <i>millenarisme</i> | <i>millénarisme</i> |
| s. 55, przyp. 139, lin. 2 od góry | <i>Roma aeterna</i> | „ <i>Roma aeterna</i> ” |
| s. 68, przyp. 218, lin. 2 od góry | <i>antichitá</i> | <i>antichità</i> |
| s. 68, przyp. 218, lin. 2 od góry | <i>all umanesimo</i> | <i>all'umanesimo</i> |
| s. 76, przyp. 32, lin. 4 od dołu | <i>der Grosse</i> | <i>des Grossen</i> |
| s. 77, przyp. 32, lin. 1 od góry | <i>chretien</i> | <i>chrétien</i> |
| s. 113, przyp. 238, lin. 1 od góry | <i>dérivé</i> | <i>dérivés</i> |

| | | |
|------------------------------------|---------------------------|----------------------------------|
| s. 115, przyp. 251, lin. 2 od góry | <i>Archeologica</i> | <i>Archaeologica</i> |
| s. 171, przyp. 75, lin. 1 od dołu | <i>nui</i> | <i>nuit</i> |
| s. 172, przyp. 76, lin. 2 od góry | <i>V w.n.e.</i> | <i>V w. n.e.</i> |
| s. 177, przyp. 103, lin. 1 od góry | <i>inédit</i> | <i>inédit</i> |
| s. 177, lin. 2 od góry | <i>in Centurionem</i> | <i>In centurionem</i> |
| s. 177, lin. 3 od góry | <i>synode</i> | <i>Synode</i> |
| s. 179, przyp. 111, lin. 7 od góry | <i>legende</i> | <i>légende</i> |
| s. 179, lin. 3 od dołu | <i>do dziejów Jana</i> | <i>do dziejów konfliktu Jana</i> |
| s. 198, lin. 12 od góry | <i>Cor</i> | <i>COr</i> |
| s. 211, lin. 11 od góry | <i>hrsg.</i> | <i>hrsg. von</i> |
| s. 211, lin. 12 od góry | <i>Pogan</i> | <i>Pagan</i> |
| s. 211, lin. 20 od góry | <i>traité inédit</i> | <i>traité inédit</i> |
| s. 211, lin. 20 od góry | <i>in Centurionem</i> | <i>In centurionem</i> |
| s. 211, lin. 22 od góry | <i>le synod de latran</i> | <i>le Synod de Latran</i> |
| s. 211, lin. 22 od góry | <i>COr 5, Genève 1983</i> | <i>COr 5, 1983</i> |
| s. 213, lin. 1 od góry | <i>Kirche und Kaiser</i> | <i>Kirche und Kaiser</i> |
| s. 213, lin. 15 od góry | <i>dérivé</i> | <i>dérivés</i> |
| s. 213, lin. 18 od góry | <i>design er</i> | <i>désigner</i> |
| s. 213, s. 23 od góry | <i>powstanie rozwój</i> | <i>powstanie, rozwój</i> |
| s. 217, lin. 10 od góry | <i>St Ambrose</i> | <i>St. Ambrose</i> |
| s. 218, lin. 19 od dołu | <i>signum</i> | <i>„signum”</i> |
| s. 218, lin. 19 od dołu | <i>millenarisme</i> | <i>millénarisme</i> |
| s. 218, lin. 19 od dołu | <i>Roma aeterna</i> | <i>„Roma aeterna”</i> |
| s. 218, lin. 9 od dołu | <i>der Grosse</i> | <i>des Grossen</i> |
| s. 218, lin. 5 od dołu | <i>des Entscheidung</i> | <i>der Entscheidung</i> |
| s. 222, lin. 12 od góry | <i>Archeologica</i> | <i>Archaeologica</i> |
| s. 222, lin. 18 od dołu | <i>antichità</i> | <i>antichità</i> |
| s. 222, lin. 18 od dołu | <i>all'umanesimo</i> | <i>all'umanesimo</i> |
| s. 226, lin. 15 od góry | <i>nui</i> | <i>nuit</i> |
| s. 226, lin. 18 od góry | <i>legende</i> | <i>légende</i> |
| s. 229, lin. 10 od góry | <i>do dziejów Jana</i> | <i>do dziejów konfliktu Jana</i> |
| s. 229, lin. 19 od góry | <i>Verrzicht</i> | <i>Verzicht</i> |

| | | |
|-------------------------|-------------------|--------------------|
| s. 231, lin. 10 od góry | <i>Sonenkönig</i> | <i>Sonnenkönig</i> |
| s. 231, lin. 16 od góry | <i>V w.n.e.</i> | <i>V w. n.e.</i> |

Drugi tom, którego tytuł brzmi „Jedna religia w jednym cesarstwie. Rzymscy imperatorzy sprzymierzeni z Bogiem na straży jedności Kościoła od Konstantyna I do Justyniana I”, posiada w całości 339 stron (333 + VI) i 773 przypisy. Z formalnego punktu widzenia jest on skonstruowany podobnie jak jego poprzednik. Część wprowadzającą stanowi spis treści (s. V-VI) oraz wstęp (s. 1-6), który zaopatrzone w 11 przypisów (= 1,833 przyp./s.; 1,423% wszystkich not). Z kolei rdzeń rozprawy składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwszy z nich (s. 7-30) to 24 strony i 109 przypisów (= 4,541 przyp./s.; 14,100% wszystkich przyp.). Rozdział drugi (s. 31-53) liczy 23 strony i 81 not (= 3,521 przyp./s.; 10,478% całości przyp.). Na trzeci rozdział (s. 55-60) składa się zaledwie 6 stron, na których widnieją 18 przypisów (= 3,000 przyp./s.; 2,328% przyp.). Podobnie bardzo krótki jest rozdział IV (s. 61-68), gdzie pod tekstem liczącym 8 stron umieszczono 16 not (= 2,000 przyp./s.; 2,069% przyp.). Najobszerniejszym segmentem pracy jest rozdział piąty (s. 69-115), który posiada 47 stron i 171 przypisów (= 3,638 przyp./s.; 22,121% wszystkich not). Rozdział szósty (s. 117-147) stanowi 31 stron, na których znajduje się 138 not (= 4,451 przyp./s.; 17,852% przyp.). Wreszcie ostatni, siódmy rozdział (s. 149-193) posiada 45 stron i 213 przypisów (= 4,733 przyp./s.; 27,554% przyp.). Tę całość domyka zakończenie (s. 195-200), gdzie na sześciu stronach umieszczono 16 przypisów (= 2,666 przyp./s.; 2,069% wszystkich not). Z punktu widzenia proporcji objętości poszczególnych rozdziałów widoczne jest pewne ich zachwianie. Rozdziały trzeci i czwarty wydają się zbyt małe. Jednak być może autor kierował się proporcjami, jakie dyktował mu posiadany materiał źródłowy. Następnym segmentem książki jest rozbudowany aparat techniczny złożony z kilku sekcji. Pierwszym elementem jest tutaj wykaz skrótów (s. 201-204), który zawiera 106 abrewiacji. Następną sekcją jest bibliografia (s. 205-246), którą podzielono na źródła (s. 205-219) i opracowania (s. 220-246). Wśród źródeł można się doliczyć 118 pozycji, bibliografia opracowań natomiast obejmuje 490 publikacji. Po niej zamieszczono „Summary – The Symmachy of the Roman Empire with the God of Christians (IV-VI centuries). II. One religion in one Empire: The Roman Emperors allied with God on guard of the unity of the Church from Constantine I to Justinian I” (s. 247-256). Kolejnymi sekcjami tego segmentu rozprawy są indeks osób (s. 257-266) oraz indeks nazw geograficznych i etnicznych (s. 267-270). Po nich zlokalizowano spis ilustracji

cji, których jest 92 (s. 271-276). Po spisie zaś umieszczono same zdjęcia (s. 278-323). Spośród owych 92 fotografii większość wykonał sam prof. S. Bralewski, 18 natomiast jest dziełem dr. Pawła Filipczaka (nr 13, 14, 15, 16, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 69 i 70). Jest to bardzo cenny aneks stanowiący, jak i poprzedni (w tomie I), dużą wartość dodaną rozprawy. Po nim znajduje się abstrakt pracy w języku polskim wraz z tzw. słowami kluczowymi (s. 325) oraz abstrakt w języku angielskim wraz z *keywords* (s. 326). Na samym końcu segmentu zawierającego aparat techniczny zaś widnieje wykaz wszystkich wydanych dotychczas tomów *Byzantina Lodziensia: 1997-2018* (s. 327-333).

Bibliografia opracowań drugiego tomu liczy, jak napisano wyżej, 490 pozycji. Wśród nich dominują publikacje w języku angielskim (186 = 37,959%). Drugie miejsce w tej statystyce przypada pracom w języku polskim (129 = 26,326%), a trzecie – rozprawom francuskojęzycznym (113 = 23,061%). Poza tym rzeczona bibliografia obejmuje publikacje w języku niemieckim (53 = 10,816%), włoskim (7 = 1,428%), rosyjskim (1 = 0,204%) i łacińskim (1 = 0,204%). Podobnie jak w przypadku pierwszego tomu, również i tutaj pozytywnie zaskakuje ilość cytowanych prac w języku polskim. Dobrze świadczy to o możliwościach polskiej bizantynistyki. Należy dodać, że pewna liczba publikacji wymienionych w bibliografii opracowań tego tomu pokrywa się z opracowaniami cytowanymi już w tomie pierwszym. Takich przypadków doliczono się tutaj w sumie 81, co stanowi 16,530% całej, liczącej 490 pozycji, bibliografii opracowań w drugim tomie. Ten stan rzeczy jest zrozumiały, jeśli weźmie się pod uwagę, że owe „zdublowane” opracowania odnoszą się do przedziału chronologicznego obejmującego okres od IV do VI wieku włącznie.

Pierwsze cztery rozdziały są zwartymi całościami bez podziału na paragrafy. Rozdział pierwszy, „Zasady pierwszeństwa w Kościele w epoce wczesnego chrześcijaństwa”, ma charakter wprowadzenia. Odnosi się do genezy hierarchii biskupstw oraz roli metropolii kościelnych, z których później wyrasta idea pentarchii. W tym kontekście autor nie mógł również nie poruszyć kwestii prymatu rzymskiego. Drugim wątkiem jest rola i miejsce biskupa jako takiego we wspólnocie Kościoła lokalnego. Rozdział drugi, „Hierarchia wschodnich biskupów w historiografii kościelnej V w.”, jest zawężoną do wschodniej części cesarstwa kontynuacją problematyki podjętej w rozdziale wprowadzającym. Autor oparł się tutaj głównie na Euzebiuszu z Cezarei, Sokratesie Scholastyku, Sozomenesie i Teodorecie z Cyru. Krótki, bo zaledwie sześciostronicowy rozdział trzeci, „Zgromadzenia biskupów – synody i sobory”, został oparty głównie na opracowaniach, a jego treść jasno oddaje powyższy tytuł. Z kolei rozdział czwarty, „Cesarz Konstantyn wobec schizmy donacjańskiej”, zajmu-

je się, jak na to wskazuje jego tytuł, zagadnieniem rygoryzmu w Kościele antycznym i postawą władcy wobec rozłamu, jaki na tym tle rozdzierał ówczesny Kościół od wewnątrz. I tutaj bazą są opracowania. Jest to słuszne, ponieważ powyższe zagadnienie zostało już dobrze opracowane i posiada obszerną literaturę.

Dopiero trzy ostatnie rozdziały posiadają wewnątrz podpodziały. Rozdział piąty, „Władcy *Imperium Romanum* wobec kontrowersji ariańskiej i schizmy antiocheńskiej”, został podzielony na dwa paragrafy, jak to zresztą sugeruje jego tytuł. W ten sposób osobno omówiono kontrowersję ariańską (s. 70-107), a osobno schizmę antiocheńską (s. 107-115). Pierwsze zagadnienie, ze względu na ogrom literatury przedmiotu, przedstawił prof. S. Bralewski, opierając się przede wszystkim na opracowaniach. Do źródeł odwołał się tylko w momentach jego zdaniem ważnych i wymagających bezpośredniego wsparcia autorytetu pisarzy wczesnochrześcijańskich. W kwestii ściśle łączącej się z kontrowersją ariańską natomiast, czyli przy analizie schizmy antiocheńskiej, autor postawił głównie na źródła, pragnąc zapewne w ten sposób uzyskać większą swobodę w zarysowaniu własnego poglądu w tej materii.

Rozdział szósty, „Spór o ekonomię Wcielenia – próba przywrócenia jedności Kościoła przez cesarza Teodozjusza II (408-450)”, został podzielony na pięć sekcji: (1) apolinaryzm (s. 118-120), (2) chrystologia antiocheńska (s. 121-124), (3) chrystologia aleksandryjska (s. 124-128), (4) Sobór Efeski (s. 128-139), (5) „Sobór zbójcecki” w Efezie (s. 140-147). Zatem po omówieniu sporów trynitarnych w rozdziale wcześniejszym autor zgodnie z chronologią przechodzi do analizy kwestii chrystologicznych. Nie czyni tego jednak z pozycji znawcy teologii patrystycznej, lecz ze stanowiska historyka wczesnego Bizancjum. Koncentruje się więc na wpływie sytuacji wewnątrzkościelnej na cesarstwo jako takie. Rozbicie jedności kościelnej niszczyło bowiem również, co rozumiałe, pokój społeczny w cesarstwie. Na taki zaś stan rzeczy żaden władca nie mógł patrzeć obojętnie. Analizując powyższe zagadnienie, S. Bralewski opiera się zarówno na źródłach, jak i na opracowaniach, dając jednak priorytet tym pierwszym. Zabieg ten wydaje się słuszny, ponieważ daje on autorowi możliwość przedstawienia samodzielnych konkluzji w tym względzie. S. Bralewski ocenia tutaj surowo krótkowzroczną politykę religijną Teodozjusza II, pod którego „skrzydłami” odbyły się oba spotkania biskupów w Efezie. Warto jego tezy porównać z wynikami badań prof. Kazimierza Iłskiego (*Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992).

Ostatni, szósty rozdział, „Zabiegi cesarza Marcjana (450-457) i jego następców o przywrócenie jedności Kościoła”, posiada trzy pa-

ragrafy: (1) Sobór Chalcedoński (s. 150-173), (2) zmagania o jedność Kościoła w latach 457-527 (s. 173-186), (3) kwestia jedności Kościoła za panowania Justyniana I, czyli w latach 527-565 (s. 186-193). Także i tutaj autor daje pierwszeństwo źródłom przed opracowaniami. Podkreślić należy, że rola soboru chalcedońskiego dla dalszej historii nie tylko Kościoła w starożytności, lecz również w wiekach następnych jest oczywista. Stąd prof. S. Bralewski słusznie traktuje to wydarzenie jako swoisty zwornik sklepienia w historii chrześcijaństwa. Ryzykuje równocześnie wiele, starając się problemy tej rangi przeanalizować na czterdziestu paru stronach. Jego zwięzłościową ekwilibrystykę należy jednak w tym przypadku (mimo zastrzeżeń) ocenić pozytywnie. Rozdział daje bowiem klarowny obraz zagadnienia, a przypisy jasno informują czytelnika zarówno w kwestii źródeł, jak i opracowań, które się do niego bezpośrednio odnoszą.

Owych siedem rozdziałów obejmuje w sumie 184 strony, na których przedstawiono kwestie teologiczno-polityczne między wiekiem IV a VI. Podobnie jak w przypadku tomu pierwszego można mówić o szczególnej zdolności prof. S. Bralewskiego do ujęć syntetycznych. Predestynuje go do tego wspomniane już wyżej wieloletnie doświadczenie w badaniach nad tym właśnie okresem dziejów Bizancjum prowadzonych po kątem stosunków państwowo-kościelnych. W konsekwencji publikowane wyniki budzą zaufanie, choć zawsze w takich przypadkach wskazana jest spora doza ostrożności, czy wręcz czujności czytelnika.

Podobnie jak tom pierwszy, także i tom drugi nie jest wolny od potknięć na gruncie bibliografii. Już w wykazie skrótów brak jest abrewiacji VP („Vox Patrum”) stosowanej w bibliografii (por. s. 238, lin. 3 od dołu – Nocon; s. 236, lin. 10 od góry – Longosz; s. 239, lin. 5 od dołu – Pietras; s. 244, lin. 2 od góry – Śrutwa). Autor pomija też, podobnie jak miało to miejsce w przypadku bibliografii opracowań tomu pierwszego, serie wydawcze. Oto kilka przykładów: praca P. Blaudeau (*Le siège de Rome*) to tom 460 serii *Collection de l'École française de Rome* (s. 222); H.C. Brennecke wydał swą książkę (*Hilarius von Poitiers*) jako tom 26 serii *Patristische Texte und Studien* (s. 224); z kolei H. Chadwick opublikował swą rozprawę (*The Early Church*) jako pierwszą rozprawę serii *Pelican History of the Church* (s. 225); pozycja K. Holuma (*Theodosian Empresses*) to element 3 serii *The Transformation of the Classical Heritage* (s. 232); H.-J. Klauck wydał swe opracowanie (*Hausgemeinde und Hauskirche*) jako publikację 103 w *Stuttgarter Bibelstudien* (s. 234); praca C. Rammelta (*Ibas von Edessa*) natomiast ukazała się z numerem 106 w serii *Arbeiten zur Kirchengeschichte* (s. 240).

| lokalizacja | jest | powinno być |
|------------------------------------|--|--|
| s. 19, przyp. 70, lin. 1 od dołu | <i>Historische</i> | <i>historische</i> |
| s. 25, przyp. 94, lin. 1 od góry | <i>Aries</i> | <i>Arles</i> |
| s. 26, przyp. 96, lin. 1 od góry | <i>litteraire</i> | <i>littéraire</i> |
| s. 26, przyp. 96, lin. 1 od góry | <i>chretienne</i> | <i>chrétienne</i> |
| s. 26, lin. 2 od góry | <i>jusqu'a</i> | <i>jusqu'à</i> |
| s. 26, przyp. 97, lin. 2 od góry | <i>ideologie</i> | <i>idéologie</i> |
| s. 26, przyp. 99, lin. 1 od góry | <i>defenseur</i> | <i>défenseur</i> |
| s. 26, lin. 2 od góry | <i>archeologiques</i> | <i>archéologiques</i> |
| s. 33, przyp. 8, lin. 2 od dołu | <i>ideologie</i> | <i>idéologie</i> |
| s. 43, przyp. 56, lin. 1 od dołu | <i>Saints</i> | <i>saints</i> |
| s. 43, przyp. 56, lin. 1 od dołu | <i>Pèrelinages</i> | <i>pèlerinages</i> |
| s. 47, przyp. 68, lin. 5 od góry | <i>élévation</i> | <i>élévation</i> |
| s. 47, lin. 8 od góry | <i>oecumenique</i> | <i>oecuménique</i> |
| s. 47, lin. 8 od góry | <i>le Monde chretien</i> | <i>le monde chrétien</i> |
| s. 47, lin. 8 od góry | Chambesy-Geneve | Chambésy-Genève |
| s. 57, przyp. 7, lin. 1 od dołu | <i>Papstidee Untersuchungen</i> | <i>Papstidee. Untersuchungen</i> |
| s. 58, przyp. 10, lin. 5 od góry | hrsg. | hrsg. von |
| s. 58, lin. 6 od góry | <i>oecumènique</i> | <i>oecuménique</i> |
| s. 76, przyp. 31, lin. 4 od dołu | <i>Chalcédoine</i> | <i>Chalcédoine</i> |
| s. 92, przyp. 84, lin. 2 od dołu | <i>Arianischen</i> | <i>arianischen</i> |
| s. 103, przyp. 129, lin. 2 od góry | <i>soboru w konstantynopol- skiego I</i> | <i>Soboru Konstantynopolsk- iego I</i> |
| s. 103, przyp. 134, lin. 2 od góry | <i>Theososisus</i> | <i>Theodosius</i> |

| | | |
|------------------------------------|----------------------------|------------------------------|
| s. 105, przyp. 138, lin. 4 od góry | <i>St Ambrose</i> | <i>St. Ambrose</i> |
| s. 108, przyp. 145, lin. 2 od dołu | hrsg. | hrsg. von |
| s. 110, przyp. 157, lin. 4 od dołu | <i>resistances</i> | <i>résistances</i> |
| s. 111, przyp. 157, lin. 3 od góry | <i>comunion</i> | <i>communion</i> |
| s. 113, przyp. 168, lin. 2 od dołu | <i>oecumenique</i> | <i>oecuménique</i> |
| s. 113, przyp. 168, lin. 2 od dołu | <i>le Monde chretien</i> | <i>le monde chrétien</i> |
| s. 113, lin. 1 od dołu | Chambesy-Geneve | Chambésy-Genève |
| s. 120, przyp. 3, lin. 1 od dołu | <i>ideologie</i> | <i>idéologie</i> |
| s. 125, przyp. 22, lin. 4 od góry | <i>L'humanite</i> | <i>L'humanité</i> |
| s. 126, przyp. 25, lin. 1 od góry | ed. | hrsg. von |
| s. 127, przyp. 32, lin. 2 od dołu | <i>Historii kościelnej</i> | <i>„Historii kościelnej”</i> |
| s. 127, przyp. 33, lin. 4 od góry | Luibheid | Luibhéid |
| s. 133, przyp. 65, lin. 1 od dołu | Luibheid | Luibhéid |
| s. 137, przyp. 89, lin. 1 od góry | <i>d'Ephèse</i> | <i>d'Éphèse</i> |
| s. 143, przyp. 112, lin. 3 od góry | ed. | hrsg. von |
| s. 152, przyp. 10, lin. 1 od dołu | hrsg. | hrsg. von |
| s. 167, przyp. 83, lin. 7 od góry | ed. | hrsg. von |
| s. 182, przyp. 160, lin. 1 od góry | <i>Philoxene</i> | <i>Philoxène</i> |
| s. 191, przyp. 205, lin. 3 od dołu | ed. | hrsg. von |
| s. 191, przyp. 206, lin. 2 od góry | <i>Arabowie spotkanie</i> | <i>Arabowie. Spotkanie</i> |
| s. 196, przyp. 7, lin. 2 od dołu | <i>Arabowie spotkanie</i> | <i>Arabowie. Spotkanie</i> |

| | | |
|----------------------------------|-------------------------------------|--------------------------------------|
| s. 197, przyp. 8, lin. 2 od góry | <i>expeditions</i> | <i>expéditions</i> |
| s. 197, lin. 3 od góry | Flussin | Flusin |
| s. 220, lin. 15 od dołu | <i>comunion</i> | <i>communion</i> |
| s. 221, lin. 3 od góry | ed. | hrsg. von |
| s. 223, lin. 6 od góry | <i>tolerance</i> | <i>tolérance</i> |
| s. 223, lin. 7 od góry | <i>a i'egard</i> | à l'égard |
| s. 223, lin. 10 od dołu | <i>d'Ephèse</i> | <i>d'Éphèse</i> |
| s. 224, lin. 8 od góry | hrsg. | hrsg. von |
| s. 224, lin. 12 od góry | <i>Arianischen</i> | <i>arianischen</i> |
| s. 224, lin. 5 od dołu | <i>oecumènique</i> | <i>oecuménique</i> |
| s. 227, lin. 6 od góry | <i>defenseur</i> | <i>défenseur</i> |
| s. 227, lin. 7 od góry | <i>archeologiques</i> | <i>archéologiques</i> |
| s. 227, lin. 11 od dołu | <i>St Ambrose</i> | <i>St. Ambrose</i> |
| s. 228, lin. 7 od góry | <i>Theososius</i> | <i>Theodosius</i> |
| s. 228, lin. 13 od dołu | Flussin | Flusin |
| s. 228, lin. 13 od dołu | <i>VII e</i> | <i>VIIe</i> |
| s. 229, lin. 5 od góry | <i>Macedoniusin</i> | <i>Macedonius in</i> |
| s. 229, lin. 7 od góry | ed. | hrsg. von |
| s. 229, lin. 16 od góry | <i>expeditions</i> | <i>expéditions</i> |
| s. 230, lin. 3 od góry | ed. | hrsg. von |
| s. 230, lin. 6 od góry | <i>Historii kościelnej</i> | „ <i>Historii kościelnej</i> ” |
| s. 230, lin. 12 od góry | <i>Aries</i> | <i>Arles</i> |
| s. 230, lin. 14 od góry | hrsg. | hrsg. von |
| s. 231, lin. 10 od góry | hrsg. | hrsg. von |
| s. 231, lin. 19 od góry | <i>d'Ephèse</i> | <i>d'Éphèse</i> |
| s. 231, lin. 14 od dołu | ed. | hrsg. von |
| s. 232, lin. 14 od góry | <i>Empress</i> | <i>Empresses</i> |
| s. 232, lin. 12 od dołu | <i>Chalcédoine</i> | <i>Chalcédoine</i> |
| s. 233, lin. 8 od góry | Boston 2007. | Boston 2007, s. 71–94. |
| s. 233, lin. 11 od dołu | <i>d'Ephèse</i> | <i>d'Éphèse</i> |
| s. 234, lin. 8-9 od dołu | świata Konstantynopoli- tańczycy | świata. Konstantynopoli- tańczycy |
| s. 234, lin. 7 od dołu | hrsg. | hrsg. von |
| s. 235, lin. 4 od dołu | <i>zycia</i> | <i>życia</i> |
| s. 236, lin. 13 od dołu | Luibheid | Luibhéid |

| | | |
|----------------------------|--|--|
| s. 236, lin. 7 od dołu | <i>Saints</i> | <i>saints</i> |
| s. 236, lin. 7 od dołu | <i>Pèrelinages</i> | <i>pèlerinages</i> |
| s. 237, lin. 16 od góry | <i>L'humanite</i> | <i>L'humanité</i> |
| s. 237, lin. 15 od dołu | <i>oecumenique</i> | <i>oecuménique</i> |
| s. 237, lin. 15 od dołu | <i>le Monde chretien</i> | <i>le monde chrétien</i> |
| s. 237, lin. 14 od dołu | Chambesy-Geneve | Chambésy-Genève |
| s. 238, lin. 10 od góry | <i>litteraire</i> | <i>littéraire</i> |
| s. 238, lin. 10 od góry | <i>chretienne</i> | <i>chrétienne</i> |
| s. 238, lin. 10 od góry | <i>jusqu'a</i> | <i>jusqu'à</i> |
| s. 239, lin. 5 od dołu | s. 855–865. | s. 855–869. |
| s. 240, lin. 6 od góry | <i>resistances</i> | <i>résistances</i> |
| s. 240, lin. 13 od góry | <i>ideologie</i> | <i>idéologie</i> |
| s. 241, lin. 2 od góry | <i>oecumenique</i> | <i>oecuménique</i> |
| s. 241, lin. 3 od góry | <i>le Monde chretien</i> | <i>le monde chrétien</i> |
| s. 241, lin. 3 od góry | Chambesy-Geneve | Chambésy-Genève |
| s. 241, lin. 2 od dołu | <i>Historische</i> | <i>historische</i> |
| s. 242, lin. 3 od góry | <i>Chalcedon Geschichte</i> | <i>Chalcedon. Geschichte</i> |
| s. 242, lin. 2 od dołu | <i>Papstidee Untersuchungen</i> | <i>Papstidee. Untersuchungen</i> |
| s. 244, lin. 1 od góry | <i>soboru w konstantynopol- skiego I</i> | <i>Soboru Konstantynopolsk- iego I</i> |
| s. 244, lin. 6 od góry | <i>Philoxene</i> | <i>Philoxène</i> |
| s. 244, lin. 10 od dołu | Van Damme | Van Dam |
| s. 246, lin. 6 od góry | Upsala | Uppsala |
| s. 246, lin. 18-19 od góry | <i>Arabowie spotkanie</i> | <i>Arabowie. Spotkanie</i> |
| s. 246, lin. 22 od góry | <i>Arabowie spotkanie</i> | <i>Arabowie. Spotkanie</i> |

Dwutomowa synteza prof. S. Bralewskiego jest bez wątpienia pozycją wartościową, która ma szansę stać się pracą ważną w kręgu polskich miłośników antyku chrześcijańskiego. Godnymi uwagi elementami uzupełniającymi tę pozycję są jej wykazy bibliograficzne mogące z powodzeniem służyć za przewodnik nie tylko początkującemu badaczowi. Osobną sprawą, którą już wyżej sygnalizowano, są dwa bloki autorskich kolorowych fotografii (83 + 92). Ukazują one przeważnie tzw. małą architekturę Konstantynopola, trudno dostępną nie tylko w popularnych wydaniach albumowych, lecz także w wysokiej klasy pracach specjalistycznych. Za ich

opublikowanie w kolorze należą się zarówno autorowi, jak i Wydawnictwu Uniwersytetu Łódzkiego słowa uznania.

Cenną wartością dodaną tej monografii jest także odwołanie się autora do prac jednego z najbardziej eminentnych patrologów drugiej połowy XX wieku, André de Halleux (18 I 1929-30 I 1994), którego dziewięć pozycji widnieje w bibliografii niniejszej syntezy. Fakt ten zdaje się sugerować, że głębokie, dojrzałe spojrzenie belgijskiego badacza, który analizowaniu teologicznej i politycznej roli pierwszych soborów powszechnych poświęcił aż 34 artykuły, pomogło S. Bralewskiemu w lepszym zrozumieniu procesu wzajemnego przenikania się myśli teologicznej i idei geopolitycznych epoki.

Książka ta jest, jak już wspomniano na wstępie niniejszej recenzji, owocem ponad dwudziestu lat badań autora nad chrześcijaństwem IV, V i VI wieku. Jest to zatem dojrzały owoc zarówno jego dociekań naukowych, jak i osobistych przemyśleń. Dopiero łącząc te dwie perspektywy, można podjąć się oceny rzeczzonego opracowania. Należy zaś je uznać za syntezę udaną mimo wskazanych wyżej niedociągnięć (głównie) technicznych. W konsekwencji wypada życzyć autorowi, aby dalej wzrastał nie tylko w latach, ale i w mądrości i aby jego publikacje dalej wzbogacały dorobek polskiej bizantynytyki.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL

Sprawozdania

V Ogólnopolska Konferencja Bizantynistyczna z cyklu Wybrane aspekty kultury bizantyńskiej pt. „Bizantyńskie doktryny z zakresu filozofii władzy, teologii politycznej oraz ideologii wojny” (Lublin, 21-22 listopada 2019)

Piąta już z kolei lubelska konferencja bizantynistyczna odbyła się tym razem nie w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim, lecz w położonym nieopodal tzw. Domu na Podwalu (ul. Podwale 15), który jest własnością Archidiecezji Lubelskiej. Tam też większość uczestników konferencji znalazła zakwaterowanie wraz z posiłkami. Przyczyną zmiany miejsca były prace remontowe prowadzone w Muzeum Lubelskim na Zamku, które zablokowały dostęp do kaplicy. Organizatorami lubelskiego spotkania bizantynistów były trzy podmioty: Katedra Historii Kościoła KUL, Katedra Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej KUL i Muzeum Lubelskie w Lublinie.

W oficjalny program konferencji wpisano nazwiska 25 prelegentów reprezentujących 14 uniwersytetów. W aspekcie statystycznym udział poszczególnych uczelni wyglądał następująco: (1) Uniwersytet Łódzki (UŁ) – 7 osób (28, 000%), (2) Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (KUL) – 4 osoby (16, 000%), (3) Uniwersytet Śląski (UŚ) – 3 osoby (12, 000%), (4) Uniwersytet Opolski (UO) – 2 osoby (8, 000%), (5) Uniwersytet Gdański (UG) – 1 osoba (4, 000%), (6) Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Filia w Piotrkowie Trybunalskim (UJK Filia w Piotrkowie Trybunalskim) – 1 osoba (4, 000%), (7) Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW) – 1 osoba (4, 000%), (8) Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (UMCS) – 1 osoba (4, 000%), (9) Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (UPJPII) – 1 osoba (4, 000%), (10) Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (UP KEN) – 1 osoba (4, 000%), (11) Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (UWM) – 1 osoba (4, 000%), (12) Uniwersytet Zielonogórski (UZ) – 1 osoba (4, 000%). Dr Олександр Кашук (Aleksander Kaszczuk) natomiast, jedyny zagraniczny gość konferencji, posiadał podwójną afiliację, ponieważ przybył do Lublina zarówno jako reprezentant Lwowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Iwana Franki

(LNU – *Львівський Національний Університет імені Івана Франка*), jak i Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu (UKU – *Український Католицький Університет*), którego siedziba znajduje się również we Lwowie.

Otwarcie konferencji miało miejsce w czwartek (21 listopada) punktualnie o godzinie 9:00. W imieniu organizatorów oficjalnie powitała wszystkich obecnych dr Katarzyna Mieczkowska (Dyrektor Muzeum Lubelskiego). Następnie głos zabrał dr hab. Piotr Kochanek (Katedra Historii Starożytnej, Bizantyńskiej i Średniowiecznej KUL), który nakreślił skrótowo ramowy plan pierwszego dnia spotkania, a następnie prowadził konferencję.

Sesja przedpołudniowa (9:20-13:10), podzielona na dwie części, obejmowała następujące wykłady: (1) ks. dr hab. Andrzej Uciecha (prof. UŚ), „Zaratustra czy Jezus Chrystus? Konflikty społeczno-religijne w Imperium Perskim pod panowaniem Sasanidów” (9:20-9:40), (2) dr hab. Miron Wolny (prof. UWM), „Pyrrus w późnoantycznych źródłach literackich” (9:40-10:00), (3) dr Andrzej Kompa (UŁ), „Czy wczesnobizantyńska ideologia władzy sprzyjała tworzeniu elit?” (10:00-10:20), (4) dr Robert Pawlik (UKSW), „Cesarska epifania. Ernst H. Kantorowicz na temat teologii politycznej w Bizancjum” (10:20-10:40). Ten segment przedpołudniowej części konferencji zamknęła dyskusja (10:40-11:00). Niestety, prof. M. Wolny nie przybył do Lublina, stąd czas przeznaczony na jego prelekcję rozdzielono między pozostałych mówców. Po wspomnianej dyskusji nastąpiła półgodzinna przerwa na kawę (11:00-11:30). Po niej zaś wygłoszono kolejną serię referatów: (1) mgr Łukasz Pigoński (UŁ), „W cieniu rewolty Gainasa. Wschodniorzymskie elity wojskowe w pierwszych latach panowania Teodozjusza II” (11:30-11:50), (2) prof. dr hab. Marek Wilczyński (UP KEN, Kraków), „Recepcja zasad cesarskiej polityki teologicznej w królestwie Wandalów i Alanów – Codex Theodosianus XVI a Edictum Hunirici” (11:50-12:10), (3) dr hab. Sławomir Bralewski (prof. UŁ), „Ideologia zwycięstwa w «Historii Kościelnej» Teodoretta z Cyru” (12:10-12:30), (4) ks. mgr Dawid Dudziak (KUL), „Recepta na dramat wojny, czyli papieża Grzegorza I miłosierdzie w czynie” (12:30-12:50). Również drugi segment czwartkowej sesji przedpołudniowej zamknęła dyskusja (12:50-13:10), po której nastąpiła przerwa na obiad (13:10-14:10), a następnie (14:10-15:20), dzięki uprzejmości dr. Andrzeja Frejlicha, kierownika Działu Sztuki i Kultury Wizualnej Muzeum Lubelskiego oraz koordynatora Sekcji Tradycji Kultury Chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu w tymże muzeum, uczestnicy mieli możliwość zwiedzenia Kaplicy Trójcy Świętej, mimo że *de facto* jest ona nieczynna na czas prowadzonych w muzeum remontów.

Sesja popołudniowa była znacznie krótsza (15:30-17:10) i obejmowała cztery wystąpienia: (1) dr O. Камык (LNU/UKU), „Religia jako czynnik polityczny w mentalności bizantyńskiej w VII wieku” (15:30-15:50), (2) dr hab. Bogdan Burliga (prof. UG), „Η εὐσεβής σου ζωή – Θεός αὐτός συνεκστρατεύων: Saraceni i teologia zwycięstwa w «Zasadach taktyki» cesarza Leona VI Filozofa” (15:50-16:10), (3) dr Patrycja Matusiak (UŚ), mgr Andrzej Lewandowski (UŚ), „Zonaras o początkach II wojny punickiej” (16:10-16:30), (4) prof. dr hab. Leszek Wojciechowski (KUL), „Aspekty ideologii wojny w dziełach Nicefora Fokasa i Liudpranda z Kremony” (16:30-16:50). Ponieważ jednak dr P. Matusiak i mgr A. Lewandowski nie przybyli do Lublina, zatem przeznaczony dla nich czas rozdzielono między obecnych prelegentów. Po wykładach miała miejsce dyskusja (16:50-17:10).

Piątek (22 listopada) był drugim dniem spotkania. Sesja przedpołudniowa (9:00-13:00) została podobnie jak w czwartek podzielona na dwie sekcje. W ramach pierwszej z nich przedstawiono cztery referaty: (1) ks. prof. dr hab. Norbert Widok (UO), „Eklezjalne cele «Pierwszej mowy o pokoju» Grzegorza z Nazjanzu” (9:00-9:20), (2) dr hab. Ireneusz Łuc (UMCS), „Si vis pacem, para bellum – wizja rzymskiej armii i sztuki wojennej w świetle «Zarysu wojskowości» (Epitoma rei militaris) Wegecjusza” (9:20-9:40), (3) ks. mgr lic. Wojciech Witowski (KUL): „Kościół wobec służby wojskowej i wojny w świetle wybranych kanonów ksiąg pokutnych” (9:40-10:00), (4) prof. dr hab. Mirosław Leszka (UŁ): „Bizantyńscy intelektualiści o wojnie i pokoju” (10:00-10:20). Po tej serii wystąpień odbyła się dyskusja (10:20-10:40), a następnie dogodnym czasem na wymianę opinii była przerwa na kawę (10:40-11:10). Drugi segment sesji przedpołudniowej składał się także z czterech wykładów: (1) dr hab. Teresa Wolińska (prof. UŁ), „Koncepcja wojny sprawiedliwej w Bizancjum (VI-VII w.) – teoria i praktyka” (11:10-11:30), (2) dr Piotr Ł. Grotowski (UPJPII, Kraków): „Męczeństwo świętego Mikołaja Nowego, przyczynek do badań nad kształtowaniem się militarnej propagandy Cesarstwa w X wieku” (11:30-11:50), (3) dr hab. Jacek Bonarek (prof. UJK. Filia w Piotrkowie Trybunalskim), „Jan Tzimiskes jako «wyzwoliciel» Ziemi Świętej w świetle listu do Aszota II” (11:50-12:10), (4) dr hab. Marcin Böhm (UO), „Izaak I Komnen (1007-1060) – wódz, buntownik, cesarz: w poszukiwaniu jego doktryny militarnej” (12:10-12:30). Całość domknęła dyskusja (12:30-13:00), po czym uczestnicy konferencji udali się na przerwę obiadową (13:00-15:00), w ramach której za sprawą dr. A. Frejlicha była jeszcze jedna możliwość zwiedzenia Kaplicy Trójcy Świętej.

Piątkowa sesja popołudniowa (15:00-17:00), podobnie jak czwartkowa, była znacznie krótsza i miała obejmować cztery prelekcje: (1) dr hab.

Jarosław Dudek (prof. UZ), „Biskupi metropolii dyrracheńskiej wobec idei władzy cesarskiej w XIII-XIV w.” (15:00-15:20), (2) dr Aleksandra Krauze-Kołodziej (KUL), „Amfitryta jako władczyni mórz w bizantyńskiej ikonografii Sądu Ostatecznego? Pochodzenie i rozwój motywu” (15:20-15:40), (3) dr Zofia A. Brzozowska (UŁ), „*He повинуюцим се нашимъ учениемъ, съмрът да будем!* Co na średniowiecznej Rusi wiedziano o dżihadzie?” (15:40-16:00), (4) dr Jan Wolski (UŁ), „Herezjologia Grzegorza Camblaka” (16:00-16:20). Ponieważ jednak dr Z. Brzozowska nie dotarła do Lublina, zatem podobnie jak w wyżej wymienionych przypadkach absencji jej czas wykładowy rozdzielono pomiędzy obecnych mówców. Dopelnieniem ostatniej sesji lubelskiego spotkania bizantynistów była również dyskusja (16:20-16:40), po której krótkiego podsumowania całej konferencji dokonał P. Kochanek, dziękując jednocześnie uczestnikom za przybycie i trud włożony w przygotowanie swych wystąpień.

Jak już wyżej wspomniano, swój udział w V Ogólnopolskiej Konferencji Bizantynistycznej zgłosiło 25 badaczy. Wśród nich było 4 profesorów tytularnych (16, 000%), 10 profesorów uczelnianych i doktorów habilitowanych (40, 000%), 7 doktorów (28, 000%) i 4 magistrów (16, 000%). Jeśli zaś weźmie się pod uwagę stosowany w naszym kraju podział na tzw. pracowników samodzielnych i młodszych pracowników naukowych, wówczas proporcje wyglądają następująco: 14 pracowników samodzielnych (56, 000%) i 11 młodszych pracowników naukowych (44, 000%). Pierwsza kategoria przeważała zatem dość zdecydowanie nad drugą. Można to uznać za symptom „starzenia się” środowiska. Ten syndrom jest w znacznym stopniu spowodowany przyjętym kierunkiem reform polskiego szkolnictwa wyższego i permanentnym postponowaniem nauk humanistycznych, co w znacznym stopniu zniechęca młodych ludzi do uprawiania tych dyscyplin.

Następna, szósta już konferencja, jest planowana na listopad 2021 roku i tym razem wzorem czterech pierwszych spotkań (2011, 2013, 2015 i 2017) odbędzie się ona już w Kaplicy Trójcy Świętej, jako że prowadzony aktualnie remont Muzeum Lubelskiego zostanie do tego czasu zakończony.

Piotr Kochanek, Lublin – KUL

Table of contents

Articles

1. The Origins of the „Two Testaments” of the Holy Bible – Rev. Janusz Królikowski 7
2. Christianization and Romanization of Elites in Roman Edessa – Daria Jędrzejewska..... 25
3. The Philosophical Apology of Monophysitism in John the Grammarian’s *Arbiter* – Dawid Mielnik.....49
4. Common Features of Animals and People in the Twelfth Book of the *Etymologies* of Isidore of Seville – Leszek Wojciechowski 63
5. Composition of the Isidore of Seville’s Treatise *De ortu et obitu patrum* – Tatiana Krynicka95
6. ‘Aeon’ as an Expression of Metaphysics of Transcendence and Metaphysics of Immanence in John Damascene – Lydia Petridou, Christos Terezis.....123
7. Status and Pedagogical Traditions of the Franconian *matres familias* on the Example of Herchenefreda (7th Century) and Dhuoda of Septimania († c. 843) – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn 149

Translations

| | |
|--|-----|
| 8. Afrahat, <i>Demonstratio XVII: De Christo Dei Filio</i> | 181 |
| a. Introduction and Commentary – Rev. Andrzej Uciecha..... | 181 |
| b. Translation – Rev. Andrzej Uciecha | 188 |
| 9. <i>Liber Manualis Dhuodane quem ad filium suum transmisit Wilhelmum</i> | 199 |
| a. Introduction and Commentary – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn . | 199 |
| b. Translation – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn | 205 |
| 10. Reviews | 237 |
| 11. Reports..... | 261 |

Spis treści

Artykuły

1. Geneza „dwóch Testamentów” Pisma Świętego – ks. Janusz Królikowski 7
2. Chrystianizacja i romanizacja elit w rzymskiej Edessie –
Daria Jędrzejewska..... 25
3. Filozoficzna apologia monofizytyzmu w *Rozjemcy* Jana Gramatyka –
Dawid Mielnik..... 49
4. Wspólne cechy zwierząt i ludzi w dwunastej księdze *Etymologii*
Izydora z Sewilli – Leszek Wojciechowski 63
5. Izydora z Sewilli *O narodzinach i śmierci świętych ojców:*
kompozycja traktatu – Tatiana Krynicka 95
6. ‘Aeon’ as an Expression of Metaphysics of Transcendence and Metaphysics
of Immanence in John Damascene – Lydia Petridou, Christos Terezis.....123
7. Status oraz tradycje wychowawcze frankońskich *matres familias*
na przykładzie Herchenefredy (VII wiek) oraz Dhuody z Septymanii
(ok. 803-843) – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn 149

Tłumaczenia

| | |
|--|-----|
| 8. Afrahat, <i>Mowa XVII: O Chrystusie, Synu Bożym</i> | 181 |
| a. Wstęp i komentarz – ks. Andrzej Uciecha | 181 |
| b. Tłumaczenie – ks. Andrzej Uciecha | 188 |
| 9. Dhuoda z Septymanii, <i>Podręcznik Dhuody skierowany do jej syna Wilhelma (wybór)</i> | 199 |
| a. Wstęp i komentarz – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn | 199 |
| b. Tłumaczenie – Małgorzata Chudzikowska-Wołoszyn | 205 |
| 10. Recenzje | 237 |
| 11. Sprawozdania | 261 |